

PRESENTACIÓN

El problema de Dios en la filosofía

El problema de Dios ha estado presente a lo largo de la historia de la filosofía: sea porque se afirme su realidad como condición última de las demás cosas; sea porque dicha realidad y su carácter condicional es negado; sea porque se intenta aclarar su naturaleza, entendida como el Ser, más allá de todo ente; sea por lo problemático de su identificación, por ejemplo, con el ente personal. El objetivo de este *dossier* es mostrar la actualidad filosófica que tiene “el problema de Dios” –o Dios como problema–, al mismo tiempo que los términos en que se discute sobre el asunto.

Muy a su pesar, Nietzsche fue convertido en un profeta, en un visionario de los tiempos que estaban por venir. Y los acontecimientos del siglo xx, en paralelo con el desconocimiento de su obra y la tergiversación de muchas de sus ideas, parecían irle concediendo razón a esa conversión. Elevado ya al altar de los iluminados, y convertidas sus sesudas reflexiones e investigaciones filosóficas, filológicas e históricas en meras visiones que han terminado circulando entre la muchedumbre como ocurrencias panfletarias, la agudeza de su pensamiento ha terminado por correr la misma suerte de los grandes profetas bíblicos –a los que conoce muy bien–: la urgencia de ese pensamiento acabó rebajada, nivelada y puesta al servicio de intereses mundanos, vaciándose de sentido.

Sí; Nietzsche es un profeta. Esta afirmación debe sostenerse con toda energía. Pero no es un adivino de lo que ha de venir; no es un mero venglero de lo que ha de suceder en los últimos tiempos. Porque esto no describe lo que es esencialmente un profeta. Los profetas bíblicos –los

grandes profetas como Elías, Eliseo, Isaías, Jeremías, Ezequiel, Amós, Oseas, etc.— son lectores e intérpretes del pasado, preocupados por la situación social y política de su propio presente. El papel que los filósofos desempeñaron en la Atenas de Pericles es el mismo que los profetas ejercieron en la Jerusalén de David y Salomón. Ambos se convirtieron en la conciencia de una época: su mirada vuelta al pasado para tratar de arrojar luz sobre el presente que es todo oscuridad, trajo como uno de sus daños colaterales la severa crítica a quienes tenían en sus manos el curso actual de los acontecimientos, bajo el duro señalamiento que de continuar en tal o cual dirección se podía esperar lo que ya otras muchas ocasiones había sucedido en circunstancias parecidas.

Nadie como Kierkegaard o Nietzsche encarna y condensa en la propia vida la figura del filósofo griego y del profeta hebreo: conocedores de su pasado, dichos pensadores hablan a sus contemporáneos de tal modo que estos sienten como si les hablaran del futuro, como si les hablaran de las cosas terribles que están por suceder más que del mundo en el que se vive. Es que sus palabras brotan de un estado anímico que no parece ser el dominante en su época: es un ánimo encendido, afectuoso, algo pesimista, algo esperanzador, cansado; en todo caso, es un ánimo no pocas veces contradictorio. Los textos filosóficos más influyentes de Nietzsche —y también de Kierkegaard— están más cerca de los géneros literarios de los profetas hebreos que de los utilizados por Aristóteles. Más cerca, pues, de Parménides o del propio Platón.

Hay gente deseosa de escuchar a los filósofos y a los profetas de calado profundo; pero para replicar y divulgar lo que dicen, aunque terminen expresando precisamente lo contrario. Como se dice que Nietzsche dijo tal o cual cosa, el gentío se siente dispensado del esfuerzo por remontar la montaña de esas habladurías e ir a leer los textos en los que a Nietzsche —o a cualquier otro filósofo profeta— le fue la vida.

El profeta anuncia lo que pasó, no lo que sucederá; el filósofo reflexiona sobre lo que sucede y sobre lo que ha sucedido, no sobre lo que habrá de suceder. Nietzsche anuncia que Dios ha muerto; no que iba a morir. Más bien: se dice a sí mismo que la asociación de Dios con tales o cuales características está muerta; más aún: que nació muerta. Eso es de

lo que aquel eremita que Zaratustra encuentra mientras desciende a su abismo no se ha enterado. Pero nadie se ha enterado; no sólo el eremita, cristiano piadoso, que bien intencionado se ha alejado del mundo.¹ El Dios muerto es aquel que predicán quienes alimentan “esperanzas sobreterrenales”.² Esos predicadores “son envenenadores, lo sepan o no”.³

Los profetas Elías y Eliseo piden que el pueblo y sus gobernantes sean fieles a su propia historia, a su pasado; Zaratustra, por su parte, exclama: “*permaneced fieles a la tierra*”.⁴ La fidelidad a la historia y a la tierra es la fidelidad a la finitud humana, a su facticidad y caducidad, a la esperanza que es posible según la condición bajo la cual hemos recibido la vida. Es esta fidelidad la que exige decir que el Dios de la esperanza sobrenatural ha muerto, que sus fieles le rinden culto en realidad a un ídolo, que ese concepto de Dios está vacío, que la fe en ese concepto es también vacía y que, por lo tanto, la época es nihilista. Los filósofos –y también los profetas bíblicos– han tenido que echar mano de sus mejores recursos y argumentos para que Dios no acabe como una cosa más del mundo, como algo a disposición para el uso y consumo diario, como un ente entre los entes.

Los predicadores de la muerte de Dios –en general, pésimos lectores de Nietzsche– no se han dado cuenta de que Dios vive, a su manera, en una buena parte de la filosofía que se ha hecho después del filósofo intempestivo, uno de los padres de la sospecha. Ya la hagan filósofos ateos –los más creyentes de todos, en el fondo–, teístas o cristianos.

Y si se le puede reconocer a Nietzsche haber sido profeta, es –además de todo lo ya indicado– porque supo mirar más allá de la mera contraposición entre quien trataba de asemejar Dios a la razón absoluta y quien intentaba, en cambio, expulsar su presencia del dominio de aquella misma razón. De hecho, la muerte “filosófica” de Dios representa precisamente el momento en que la filosofía tiene que dar comienzo a

¹ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2001), 34-36.

² *Ibid.*, 36.

³ *Idem.*

⁴ *Idem.*

su autocrítica, reconsiderando la necesidad de una más profunda comprensión de sus límites y de sus auténticas posibilidades.

Como recuerda un interesante intérprete de la nietzscheana muerte de Dios —es decir Gabriel Vahanian—, y desde una posición bien diferente con respecto a los ya citados predicadores de aquella misma muerte, la admisión de la “no necesidad” de Dios nos pone directamente frente a su inevitabilidad. Lo aparentemente paradójico de esta afirmación refleja perfectamente la condición del desarrollo de los estudios filosóficos contemporáneos: el ser “no necesario” de Dios implica la imposibilidad de darlo por sentado, en la forma de una hipótesis necesaria para que las cuentas estuvieran en orden⁵. El famoso “Dios de los filósofos”,⁶ es decir el dispositivo interpretativo que trataba de “cuadrar” toda la realidad subsumiéndola bajo una de razón conceptual ya mostraba sus límites constitutivos, y Nietzsche lo había entendido perfectamente. Y antes que él, Pascal lo había indicado en sus *Pensamientos*, diferenciando precisamente el Dios de la fe del Dios de la metafísica. Pero no se trata de una pura distinción de campos de acción: lo que en forma de eco susurraba Pascal, y que Nietzsche reconsidera a través de un grito capaz de despertar el pensamiento hasta sus raíces, es la imposibilidad de “enjaular” la dimensión divina dentro de un pensamiento orientado a su justificación o a su supresión.

La muerte de Dios se configura, entonces, como el de-velarse de la posibilidad más auténtica, para la filosofía, de aproximarse a la cuestión de Dios. De hecho, se trata de reconocer la necesidad de abandonar la pretensión de realizar una “captura” conceptual para abrirse a la posibilidad del “acercamiento”. Palabra, esta, que implica una doble orientación reconocida plenamente por las corrientes de pensamiento que, en la época contemporánea, han aceptado el reto de “pensar Dios” (como, por ejemplo, la fenomenología, la hermenéutica, la metafísica de corte analítico, parte de la antropología filosófica y del realismo contemporáneo, etc.). Se trata de aquella orientación que caracteriza desde siempre

⁵ G. Vahanian, *Wait without Idols* (New York: George Braziller, 1964), 46.

⁶ E. Gilson, *Dios y la filosofía*, trad. de Demetrio Nánéz (Buenos Aires: Emecé, 1945).

la búsqueda filosófica –y que se presenta como una modalidad de penetración de la realidad con el fin de comprender mediante el pensamiento–, pero también de la capacidad de reconocer que previo a toda posibilidad de comprensión hay el concederse de un tipo de realidad que no está determinada totalmente por la humana conciencia, y que implica la imposibilidad de cualquier constructivismo conceptual.

La muerte de Dios, entonces, es sobre todo el reconocimiento de una trascendencia que opera en un *kairós*, que siempre es mundano y que al mundo remite, aun revelando una raíz problemática (porque no puede ser completamente mundana –en cuanto otra– pero tampoco desconectada del mundo – en cuanto en éste opera–). Algo que se escapa a la mirada clasificatoria para dejarse vislumbrar solo por aquel ojo humilde, pero agudo, característico de la mirada profética (según la concepción que hemos tratado de aclarar justo al comienzo). Por esto, para el pensamiento contemporáneo, finalmente Dios deja de ser el “Dios de los filósofos” para ser el Dios de la filosofía, vivo y activo como provocación del mismo pensamiento, como límite desde el cual brota el mismo reto del pensar con actitud crítica.

Los textos reunidos en este *dossier* muestran precisamente en qué medida el tema de Dios está presente en la filosofía del siglo XXI. Cada estudio elabora una red de conceptos sobre el asunto, echando mano a su vez de una red de autores que amplían la red de conceptos, de manera que, en su conjunto, los siete estudios conforman una red de redes conceptuales sobre el problema filosófico de Dios. En todos los casos, los autores se refieren a un Dios que sería pertinente para la fidelidad a la historia y a la tierra, un Dios que pudiera ser depositario sobre todo de esperanzas intramundanas.

José Antonio Pardo Oláñez, en su estudio titulado “Dios en tanto que Dios”, somete a una severa crítica las pruebas de la existencia de Dios con el objetivo de mostrar que a un dispositivo lógico de esta naturaleza precisamente lo que se le escapa es Dios en tanto Dios, dado que dichas pruebas carecen de relevancia religiosa.

Con su estudio titulado “La infinitud óptima”, Antonio González Fernández vuelve a lo que ha sido el núcleo temático de otras de sus

investigaciones: el surgimiento. Echando mano de una lectura crítica del concepto hegeliano de “finitud mala”, González propone que “una filosofía del surgimiento, situada en los presupuestos más radicales del discurso lógico-racional, posibilita esbozar, no una infinitud mala, ni pésima, sino una verdadera y óptima infinitud”, que abre posibilidades para pensar de ese modo el problema de Dios.

Carlos Gutiérrez Lozano, en su estudio titulado “El argumento de conciencia en el pensamiento de John Henry Newman”, expone la preocupación del Cardenal Newman por hablar de Dios desde el horizonte de la ética y la praxis, más que desde argumentos lógicos que pretendan demostrar su existencia. Porque si Dios tiene alguna incumbencia para el ser humano es, en todo caso, para el ser humano concreto, para el ser humano en el plano personal.

El estudio de Matías Ignacio Pizzi, titulado “*Omnia creata Deum laudant*. Los aportes de la *scientia laudis* cusana al lenguaje de la saturación”, se centra en las tesis de Jean-Luc Marion, uno de los filósofos actuales más importantes que se ocupan del problema de Dios. El autor muestra la influencia de Nicolás de Cusa en la fenomenología de la donación propuesta por Marion.

En su estudio titulado “El Dios relacional de Raimon Panikkar”, Abril García Brito presenta a este filósofo con un pie en la tradición cristiana occidental y otro en las tradiciones religiosas de la India. La relectura que se propone del Dios trinitario recupera el concepto agustiniano fundamental de Dios como relación.

Juan Manuel Vargas García, cuyo estudio lleva por título “Experiencia, *malheur* y amor. Autognosis y conocimiento de Dios según Simone Weil”, muestra el camino por el cual Weil, lejos de toda metafísica, puede hablar de la cercanía del hombre con Dios, particularmente con el Dios cristiano sufriente de la cruz.

En sus “Notas sobre la ‘respectividad mística’”, Juan Patricio Cornejo Ojeda y César Andrés Lambert Ortiz sostienen que el concepto de respectividad de lo real, venido de la filosofía primera de Zubiri, es una herramienta poderosa para expresar la experiencia mística tal como la entiende San Juan de la Cruz.

Sea con el apoyo en Tomás de Aquino, en Agustín de Hipona, en Nicolás de Cusa, en Juan de la Cruz, en Zubiri, Panikkar o Jean-Luc Marion, los autores de los estudios que conforman este *dossier* dan cuenta de manera elocuente de la actualidad de “el problema de Dios” en diversos ámbitos de la filosofía.

Stefano Santasilia

(Universidad Autónoma de San Luis Potosí)

José Alfonso Villa Sánchez

(Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo)