

## **Dios y religión en los filósofos modernos**

**Enrique M<sup>a</sup> Borrego**

Muchos creen que desde el siglo pasado el ateísmo se ha impuesto entre los filósofos y que ya no se ocupan para nada de temas como Dios, la eternidad o las religiones. Es lógico que se piense así si se pertenece a ese grupo de personas que no recuerdan más filosofía que la que estudiaron u oyeron explicar allá por los años del curso preuniversitario, el cual no supuso más que un efímero contacto con algunos de los pensadores importantes de nuestra historia. Tales personas, por lo general, alejadas ya del estudio de una disciplina que posiblemente les resultara abstracta y plagada de dificultades, no han vuelto después a tener contacto especial con ella. Suelen darse también estas opiniones entre los que realizaron algún curso universitario de filosofía y no lo han actualizado desde entonces. Así es fácil conservar sólo una noticia adormecida de que la filosofía no considera ya el ámbito de lo religioso como posible objeto de su reflexión, noticia que pudo tener su origen en antiguos profesores afectados personalmente por sus propias crisis de fe, o en una literatura más o menos agresiva que da por supuesto que la reflexión filosófica sobre religión es ya un tema del pasado.

Porque una cosa es que abunden los filósofos ateos, como los fumadores ateos o los oficinistas ateos, simplemente porque el ateísmo es un «estado» de espíritu bastante corriente, y otra que los filósofos ateos no traten el problema de Dios, la religión o la teología. El hecho, como veremos, está ahí. Sólo desconociéndolo puede uno preguntarse cómo un filósofo de nuestro tiempo, sobre todo un filósofo ateo, puede decir algo importante sobre el problema de Dios o sobre el hecho religioso y si, en realidad, los más importantes filósofos de los últimos siglos se han preocupado seriamente del tema.

Por un cierto sentido lógico o instinto filosófico, hay quien no entiende que sea posible un divorcio irreparable entre religión y filosofía: hay cristianos que incluso sienten una especie de desazón al verse enrolados en un grupo de fe que parece estar irremediabilmente al margen de la «razón» de los filósofos; como los hay convencidos de que los filósofos han de ser considerados como extraños especímenes inteligentes o extravagantes «snobs» de la cultura. Sin embargo, esto no deja de ser una mera sensación provocada por la lejanía real que se tiene habitualmente de los filósofos, por el desconocimiento de su vida y por un deseo de algunos divulgadores de ocultar la entraña existencialmente religiosa de los más importantes representantes del pensamiento que ha conformado nuestro inmediato pasado.

Parece más correcto suponer que el ateísmo de tal o cual filósofo, incluso la incidencia del ateísmo en la mayoría de los filósofos y científicos modernos, son hechos no ligados necesariamente al progreso del pensamiento sino a circunstancias personales enmarcadas en otras, históricas y sociales. En realidad, apenas se adentra uno en el conocimiento del pensamiento filosófico se advierte que no es verdad que la filosofía esté reñida con el tema religioso, sino que, por el contrario, hay filósofos no creyentes, y a veces precisamente por no serlo, que aportan una honda interpelación del hombre moderno y de sus angustias y soledades. Parece al menos que no se puede generalizar el hecho de que los filósofos ateos que han intentado una visión globalizante de lo real hayan sentido indiferencia respecto al tema de Dios. Sus opciones habrán sido tomadas en favor o en contra de la existencia de Dios o del valor de la religión, pero raramente se habrán quedado en la indiferencia. La mayoría recibió una educación religiosa, muchos de ellos estudiaron teología y algunos hasta fueron clérigos.

Es preciso, por otra parte, reconocer que el contacto personal que tuvieron con la religión los filósofos más representativos, desde Kant a Heidegger, cuenta bastante a la hora de juzgar si la relación Dios-filosofía es en la historia del pensamiento algo incidental o si está implicada constitutivamente en la peculiar sensibilidad de los filósofos o, al menos, en uno de los modos del filosofar de nuestro tiempo. Es necesario constatar la importancia que tiene en la gestación de la filosofía contemporánea el hecho de que un filósofo como Kant, del que se derivarían las múltiples corrientes del pensamiento crítico de los dos últimos siglos, fuese sinceramente religioso e hiciese en su tiempo una reflexión filosófico-teológica que intentaba la racionalización de la fe cristiana y en la que se situaba a Jesús como el «ideal práctico» de la razón y «arquetipo de la

humanidad»<sup>1</sup>. Este empeño crítico, hasta cierto punto «apostólico», fue motivo de verdaderas molestias por parte de la censura oficial de su tiempo. Su esfuerzo consistió en distinguir la religión institucionalizada o positiva de la religión racional<sup>2</sup>. Es decir, se sentía impulsado a denunciar lo que veía en el cristianismo de «irracionalidad», la interferencia de cuestiones político-sociales, tradiciones, superstición y abusos de las instituciones de poder que hacían de la religión racional una religión positiva<sup>3</sup>. No pudo eludir su responsabilidad de hombre de la Ilustración, que le llevó a postular la primacía de la filosofía a la hora de hacer una hermenéutica de la revelación y, en consecuencia, una primacía de la razón sobre la fe, en cuanto que ésta tenía que ser racional para ser aceptada por el hombre culto. En realidad, pretendía una racionalidad de la religión acorde con los postulados de su propio pensamiento.

En relación, por lo demás, con la oposición a la teología que mantuvo la Ilustración, el filósofo Max Horkheimer dice: «El ataque del racionalismo inglés y francés a la teología, en sus tendencias más poderosas, no va dirigido en manera alguna contra la aceptación de la existencia de Dios... La Ilustración no combatió contra la afirmación de la existencia de Dios, sino contra su reconocimiento basado en la mera autoridad». Con esta afirmación se hace lógicamente solidario del ideal kantiano: «En última instancia, el hombre debe servirse de su propia capacidad espiritual y no estar dependiendo de autoridades»<sup>4</sup>.

Hegel (1770-1831), Schelling (1775-1854) y el poeta Hölderlin (1770-1843) sueñan juntos en sus años juveniles con preparar la venida del «reino de Dios»<sup>5</sup>. Cuando Hegel tiene 25 años, y es sólo un estudiante que termina sus estudios de teología, escribe una valiosa *Vida de Jesús*<sup>6</sup>. Sus preocupaciones y escritos, tanto en el período de Tubinga como al comienzo del de Berna, versan en gran parte sobre religión y surgen en el ambiente teológico del Tübingerstift, un seminario luterano, en el que Hegel ingresa en 1788, a los 18 años. Hegel soñaba por entonces con la reforma del cristianismo mediante una vuelta al espíritu griego, ilusión que de alguna manera veremos reflejada en nuestros días en otro filósofo, uno de los más representativos de la filosofía contemporánea, Martin Heidegger. Vicisitudes personales impiden que el joven Hegel se haga pastor de la iglesia luterana y se dedique definitivamente a la filosofía. Hegel utilizará el dogma cristológico como base de su pensamiento.

<sup>1</sup> *La religión dentro de los límites de la mera razón*, II, cap. 1, a; (trad. esp.) Alianza Editorial, Madrid <sup>2</sup>1981 p. 67-67.

<sup>2</sup> *O. c.*, prólogo a la 2ª ed. p. 27.

<sup>3</sup> *Cf. o. c.*, prol. a la 2ª ed. p. 26; I, obs. gen. p. 60.

<sup>4</sup> *Autorität und Familie*, *Gesammelte Schriften*, vol. 3, p. 362-363.

<sup>5</sup> *Brieffe vom und an Hegel*, ed. Hoffmeister, Hamburg, t. I, 1952, XXVII, 9; 18; 25.

<sup>6</sup> *Cf. E. BORREGO, Una «vida de Jesús» de G. W. Hegel*, *Proyección* 38 (1991) 325-339.

Por el mismo tiempo, Bolzano (1781-1848), entusiasmado en su juventud con los ideales de la Ilustración, se ordenó sacerdote. Enseña filosofía de la religión y sus opiniones teológicas son muy discutidas por los teólogos católicos de su tiempo. Brentano (1838-1917), importante por la influencia ejercida en Dilthey, en E. Husserl y en la fenomenología, fue igualmente un conocedor de la teología; se ordenó sacerdote en la Iglesia Católica en 1864. Fue profesor ordinario de filosofía en las universidades de Würzburg y Viena. En 1870, antes de que fuese definida la infalibilidad del papa, escribió un memorial en contra. Poco después fue definida dogmáticamente, pero Brentano rechazó el dogma. Su postura se endureció hasta rechazar los dogmas de la Trinidad, Encarnación y Eucaristía. En 1873 apostató de la Iglesia. En lo sucesivo defendió la religión natural y la propagó con espíritu misionero. Pero nunca ateo. En cambio el bávaro Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872) sí fue un filósofo ateo, iniciador del ateísmo moderno más efectivo. Pero no lo fue desde el principio; había estudiado teología luterana en la universidad de Heidelberg y más tarde en Berlín; allí fue discípulo de Hegel del que pronto se apartó y al que criticará duramente; pero es la filosofía hegeliana la que en principio le aparta de la teología. Se da en su vida y en su pensamiento un cambio fulminante y rápido: De la teología pasa a la filosofía y de ésta a la antropología sensualista y del panteísmo racionalista al ateísmo. Escribe Feuerbach:

«Mi primer pensamiento fue *Dios*; el segundo la *razón*; el tercero y último el *hombre*. El sujeto de la divinidad es la razón, pero el sujeto de la razón es el hombre»<sup>7</sup>. «La verdad no es ni el materialismo ni el idealismo... es sólo antropología»<sup>8</sup>.

Fue grande el resentimiento de Feuerbach contra la ortodoxia religiosa, que percibe como «la impertinencia del poder estatal despótico», el cual lo había apartado de la enseñanza universitaria tras la publicación anónima en 1830 de su obra *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*. Desde entonces su crítica a la religión y al cristianismo se hace constante en obras como *La esencia del cristianismo* (1841) y *La esencia de la religión* (1845), y es el monotema de las *Lecciones sobre la esencia de la religión*, impartidas en el Ayuntamiento de Heidelberg en 1848 y 1849, y la tarea de escritor, como él mismo dice, le supone una liberación de las frustraciones sufridas<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> *Fragmente, Sämtliche Werke*, ed. Bolin-Jodl, Stuttgart 1960ss, vol.II, p. 388.

<sup>8</sup> SW, II, p. 340.

<sup>9</sup> Confesión que hace precisamente en el prólogo a estas *Lecciones sobre la esencia de la religión*, (SW, VIII, p. 3).

*Marx (1818-1883)*

Engels en su juventud tuvo una interpretación panteísta de Hegel pero la lectura de Feuerbach lo apartó de toda disquisición religiosa. El primer contacto de Karl Marx con el cristianismo es su propio bautismo que para él supone una experiencia negativa. Efectivamente, a su padre, abogado, descendiente de rabinos, le obliga el estado prusiano a hacerse cristiano si quiere seguir en su profesión. Tenía Karl siete años cuando fue bautizado. El cambio de religión supuso un fuerte choque en el Marx adolescente, quien escribe por entonces algunas poesías en las que Dios aparece como un tirano que se engrandece a costa del sometimiento del hombre y de la pérdida de la capacidad de éste de autoafirmación y libertad. El hombre tiene que rechazar esta amenaza de un Dios que anula. En el prólogo de su tesis doctoral escribió «yo odio a todos los dioses».

Sin embargo, su sensibilidad religiosa de juventud quedó patente en un escrito que poseemos de cuando Marx tenía 17 años; es el texto de una composición literaria sobre la unión con Cristo según Jn 15, 1-14, presentada para su examen de madurez. Aunque su sinceridad podría tal vez discutirse, hay pasajes que parecen indicar sus hondos sentimientos antes del cambio que operó en él la vida universitaria de Bonn y Berlín:

«Si consideramos la historia individual, la naturaleza del hombre, vemos ciertamente que hay en su pecho una chispa de la divinidad, una vibración por lo bueno, un ansia de conocimiento, una nostalgia por la verdad; sólo la chispa de lo eterno sacia la llama del deseo...; el impulso ramplón por los bienes de la tierra reprime el ansia de conocimiento; el lisonjero poder de la mentira apaga la nostalgia de la verdad y entonces se queda el hombre solo, como el único ser de la naturaleza que no llega a su fin; el único miembro en el universo de la creación que no es digno del Dios que lo creó»<sup>10</sup>.

*Nietzsche (1844-1900)*

La historia de la relación de Nietzsche con la religión es demasiado larga y compleja para poder dar aquí una reseña significativa. Hijo y nieto, tanto por parte de padre como de madre, de pastores luteranos y profesores de teología, nace, como Heidegger, junto a los muros de la iglesia donde será también enterrado. De pequeño, el mismo Nietzsche quiso hacerse pastor, como su padre, y leía la Biblia a sus compañeros de escuela; estos lo llamaban «el pequeño pastor». Asimiló precoz y fuertemente para su edad la espiritualidad luterana. Recibe una buena educación humanista, científica y religiosa. Fue el mejor

---

<sup>10</sup> *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, Ergänzungsband Schriften bis 1844, Erster Teil, p. 598-599; cf. en castellano: MARX-FR. ENGELS, *Sobre la religión*, Salamanca 1974, p. 40.

alumno en muchos años, con las mejores notas en lenguas clásicas, literatura y religión. Posteriormente comienza sus estudios de teología en la universidad de Bonn pero los abandona pronto por los de filología.

Desde la adolescencia se pregunta por sus convicciones religiosas y por el sentido de la filosofía frente a las concepciones científicas. Se hace precozmente angustiada su lucha interior a causa de las contradicciones que percibe entre la fe recibida y la necesidad crítica de su razón, que se ve igualmente constreñida por problemas interiores. A los diecisiete años escribe un ensayo, *Hado e historia*, del que podemos destacar el siguiente pasaje que refleja esta agonía que sostuvo antes de llegar al rechazo de la fe:

«Hemos de esperar grandes perturbaciones para el día en que la gente comprenda que todo el cristianismo está fundado en afirmaciones indemostradas. La existencia de Dios, la inmortalidad, la autoridad de la Biblia, la revelación, continuarán siendo problemas eternamente. Yo he intentado negarlo todo: ¡Ah, destruir es fácil; construir, en cambio, qué difícil!... El poder de la costumbre, la necesidad de algo superior, la ruptura con todo lo establecido, la disolución de todas las formas sociales... todo ello mantiene una lucha no resuelta, hasta que al final, una serie de experiencias dolorosas, de acontecimientos tristes en nuestro corazón, nos llevan de nuevo a la vieja fe de la infancia»<sup>11</sup>.

Habría que dedicarle largo tiempo al estudio de la evolución espiritual que le conduce a uno de los rechazos de Dios más radicales de la historia de la filosofía, rechazo que ha influido grandemente en muchos de sus lectores que se han llegado a identificar con él, aunque hayan quedado muy lejos de vivir en sí mismos la angustiada y oprimida personalidad de Nietzsche. La historia de su liberación de la religión es para algunos, más que una cuestión de filosofía, una historia clínica para psicoanalistas; pero hay mucho de honda y desbordada sensibilidad, de aventura espiritual no culminada de un espíritu adolescente que queda inexplicado ante sí mismo a pesar del desbordamiento de sus empeños autobiográficos y autodefinitorios. Ha sido más fácil entender a Nietzsche desde un «cinismo» gratuito o desde la genialidad de su percepción antropológica.

De entre todo lo que se podría decir de su larga y apasionada historia, o de sus bellas páginas literarias, sólo me permito recordar la razón por la que llega a ser el filósofo de la «muerte de Dios». Con la famosa frase «Dios ha muerto» no se refiere Nietzsche al sentido lógico que podría tener la proposición. Se refiere a la muerte de Dios en la conciencia del hombre. Nietzsche no afirma aún la muerte radical y definitiva sino el dramático hecho histórico de que está muriendo la fe del hombre en Dios. La conocida expresión tiene, pues, un

---

<sup>11</sup> *Jungeschriften*, Gesammelte Werke, Musarion Ausgabe, Munich 1922-29, I, p. 61ss.

sentido más hondo que el que se le ha dado con frecuencia como mera afirmación de ateísmo. Entiende la «muerte de Dios» como un acontecimiento histórico, como algo que les ha acontecido a los hombres en relación con Dios. Este acontecimiento define nuestra época histórica<sup>12</sup>. En este sentido su afirmación adquiere también una dimensión psicológica, sociológica y religiosa; explica la motivación del ateísmo histórico de la modernidad tanto como la de «su» ateísmo; es el sentido realista que encierra la parábola del encuentro de Zarathustra con «el más feo de los hombres», asesino de Dios. En este pasaje, Zarathustra intuye la identidad de aquel monstruo:

«—Sé perfectamente quién eres —dijo con voz de acero—: «Tú eres el asesino de Dios». Deja que me marche.

Tú no has podido 'soportar' al que 'te' veía, al que te veía constantemente en todo tu horror, tú, el más feo de los hombres. ¡Te has vengado de ese testigo!»<sup>13</sup>.

Nietzsche «mata» a Dios porque atormenta su conciencia. Esto implica una vez más a la filosofía en el tema de Dios.

#### *Edmund Husserl (1859-1938)*

Entramos en nuestro siglo con Edmund Husserl, el instaurador de la fenomenología, tal vez hasta ahora el filósofo más importante del siglo XX. Su vocación a la filosofía es tardía. Igualmente es tardío su encuentro con la Biblia, a pesar de descender de una antigua familia judía. Sucede en la universidad, mientras estudia matemáticas y ciencias naturales, y gracias a un amigo. Queda impresionado por la figura de Jesús y se bautiza en la iglesia luterana a los 27 años.

Fue un hombre profundo, sincero, entregado totalmente a la filosofía. J. M. Österreichier cuenta esta anécdota de Husserl, especialmente interesante por tratarse de un judío: Husserl les dice a sus discípulos: «¿Veis mi Nuevo Testamento? Está siempre sobre mi mesa, pero no lo abro nunca. Sé que una vez que lo abra y lo lea, abandonaré la filosofía»<sup>14</sup>. Sobre su actitud religiosa señala Colomer, basándose en Österreichier, que después de la lectura de Kierkegaard y de Barth y la conversión de algunos discípulos judíos, sobre todo de Adolf Reinach y Edith Stein, se le abrieron poco a poco los ojos sobre el significado real de Cristo y del cristianismo. Estos hechos le acercaron incluso al catolicis-

<sup>12</sup> Cf. E. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. III, Barcelona 1990, p. 272.

<sup>13</sup> *Así habló Zarathustra*, Buenos Aires, 1947, p. 263.

<sup>14</sup> Comunicación privada del doctor H. Conrad-Martius, citada por J. M. ÖSTERREICHER en su obra *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo*, Aguilar, Madrid 1961, p. 89.

mo. «Pero una inveterada deformación profesional —opina este autor— que le llevaba a creer que para aceptar la fe católica había que examinar los dogmas, como si fueran hipótesis científicas, hacían muy difícil una decisión al respecto»<sup>15</sup>.

Österreicher refiere igualmente cómo Husserl, en los últimos años de su vida, se entregaba con frecuencia a la lectura del Nuevo Testamento. Sentado al sol en una mañana de la primavera de 1936, leyó los evangelios y dijo: Hoy han brillado dos soles sobre mí». A veces soñaba en no leer otra cosa que la Sagrada Escritura; decía que nadie que no leyese la Sagrada Escritura podía conocerse a sí mismo. En 1936 cayó enfermo con pleuresía y ya no se recuperó. El día de viernes santo de 1938, al despertarse por la mañana le dijo su mujer: «Hoy es viernes santo.» El contestó: «¡Qué maravilloso día, viernes santo! Sí, Cristo nos ha perdonado todo».

Por contraste podemos destacar igualmente la exaltación literaria del ateísmo «confesional» de Jean Paul Sartre, sin el cual no se comprende su pensamiento existencialista. Dios está constantemente presente en sus páginas, tanto como en las del cristianísimo Kierkegaard. Su desgarrón, literario o visceral, más impresionante es la negación misma de la trascendencia; si Dios no existe, entonces el hombre es un ser *absurdo*. Su ateísmo provocaba en sus lectores la inquietud religiosa, de ahí que se dijera de él, enfatizando irónicamente la paradoja, que fue el ateo más religioso de su tiempo.

### *Martin Heidegger (1889–1976)*

Muy significativo el detalle de que al ser su padre sacristán en la iglesia del pueblo, él mismo fue monaguillo y jugaba en su casa a decir misa<sup>16</sup>. Cuando Heidegger tiene veinte años (1909), entra en el noviciado austriaco de la Compañía de Jesús. Pero antes de los quince días el maestro de novicios le impide continuar, debido a su poca salud. Heidegger se ve entonces obligado a plantearse de nuevo su vocación y comienza los estudios de teología en el seminario diocesano de Friburgo. Este período teológico sólo duró dos años, pero Heidegger se introduce en la hermenéutica bíblica y en la historia de la mística cristiana de la edad media y estudia especialmente al Maestro Eckhart. En 1911 deja la teología para dedicarse a las ciencias naturales y posteriormente a la filosofía.

<sup>15</sup> *El pensamiento alemán...*, p. 363.

<sup>16</sup> Gesamtausgabe, XIII, p. 113–116.



Existe una carta, editada por N. Sprokel<sup>17</sup>, que Heidegger escribe a su amigo el teólogo Engelberg Krebs, fechada el 9 de enero de 1919, que refleja una crisis que parece importante para la futura orientación de su pensamiento. He aquí uno de sus párrafos:

«Consideraciones de tipo gnoseológico, relacionadas con la teoría del conocimiento histórico, me han hecho problemático e inaceptable el *sistema* del catolicismo, no así la fe cristiana y la metafísica (esta última, con todo, en un nuevo sentido)... Creo tener la vocación interior para la filosofía y mediante su cumplimiento en la investigación y la enseñanza (espero) trabajar en la medida de mis fuerzas por el eterno destino del hombre interior y *sólo por eso* y así justificar ante Dios mi existencia y mi actuación»

No supone, al parecer, una ruptura con el catolicismo. Pero sí una especie de decisión por la que descarga su conciencia para las futuras libertades que ha de tomarse en la elaboración de su pensamiento. Lo que el llama *sistema* del catolicismo parece ser más bien la relación fe-filosofía (escolástica) en la que inciden constantemente los enunciados teológicos e incluso dogmáticos. De hecho, aunque Heidegger seguirá interesándose por lo religioso, parecerá a veces su reflexión más próxima a posiciones luteranas que católicas, como sucede con su conferencia *Fenomenología y teología*, tenida en Tübinga. También manifestará más tarde, durante los años de su colaboración con los nazis, un agresivo anticlericalismo, aunque mantendrá aún su amistad con algunos clérigos católicos<sup>18</sup> y se declaraba católico en documentos oficiales del ministerio de Cultura. Detalles contados por su amigo y discípulo Max Müller, como el tomar agua bendita cuando entraba en una iglesia y su genuflexión ante el sagrario, dan ciertas señales, aunque sean datos superficiales, de que los lazos con el cristianismo no se rompieron nunca del todo. Su alejamiento de la iglesia institucional no era obstáculo para que esperase en un futuro como una eclosión de lo divino<sup>19</sup>.

En su último escrito, ya octogenario, se sigue haciendo la pregunta por el ser. Antes de morir pidió ser enterrado según el rito de la iglesia católica. Hacia el final de su vida repetía muchas veces la frase: «sólo un Dios puede salvarnos». François Fédier, traductor de Heidegger al francés, rebaja esta afirmación, pues se trata, dice, de un dios desconocido que ha de venir a salvar al ser, en un

---

<sup>17</sup> Reproducida parcialmente por E. Colomer, *o. c.* p. 448.

<sup>18</sup> Un sobrino suyo era sacerdote.

<sup>19</sup> Muchos de estos detalles se deben a su amigo y discípulo Max Müller, a quien dejó de ayudar en el tiempo nazi por su significación católica, por lo que podrían ser menos objetivos los juicios vertidos sobre Heidegger; cf. O. PÖGGELER, *Filosofía y política en Heidegger*, Barcelona-Caracas 1984.

sentido elevado y absolutamente ontológico, que no se limitaría a una salvación histórica de la perdición, sino que se referiría a una salvación de la nada. En *Der Spiegel*, del 31 de mayo de 1976, hacía Heidegger unas declaraciones a este respecto, las cuales consideraba «fruto de una larga meditación»:

«...la filosofía no podrá provocar un cambio inmediato del estado presente del mundo. Esto no vale sólo para la filosofía, sino para toda intención y todo querer humano. Sólo un Dios puede todavía salvarnos. La única posibilidad que nos queda en el pensamiento y en la poesía es la disponibilidad para la manifestación de este Dios o para la ausencia de este Dios en la catástrofe: que nos perdiésemos ante el Dios Ausente».

### *Los «filósofos de la sospecha»*

También nos encontramos con los pensadores de la angustia y de la duda constante. En Unamuno Dios se convierte en el tema central de la existencia. La exitosa expresión «teología de la sospecha» se puede aplicar, en sentido inverso, a la filosofía para denotar una peculiar sensibilización «existencial»; se trata de una especie de «sospecha de lo trascendente» que se da en algunos filósofos no creyentes cuya reflexión, por algún misterioso y profundo motivo, gira frecuentemente en torno de Dios y de la religión. El lema de esta forma de pensamiento podría enunciarse como un deseo, sospecha o postulado de que lo trascendente puede estar ahí, *debe* estar ahí para que todo tenga sentido; esto no quiere decir que tal lema se enuncie siempre formalmente, ni siquiera que se proponga temáticamente. A veces es sólo una mera apertura a la posibilidad de lo trascendente, o un deseo más o menos consciente. En realidad, lo trascendente, cuando se presenta en la reflexión al margen de la fe, ha sido siempre algo que se espera, supone, o se da por real, pero no algo que se tiene delante. La conclusión de los antiguos argumentos deductivos sobre la existencia de Dios sólo se diferencia de la «sospecha» moderna en el énfasis subjetivo que se ponía sobre la «necesidad» de su certeza; esta seguridad dio paso a posturas críticas, es decir, más modestas, y finalmente, por el influjo de las corrientes agnósticas, a esta «sospecha» de la que hablamos. La expresión conclusiva «luego Dios existe» era equivalente a esta otra: «Dios tiene que existir, de lo contrario, mi lógica fallaría». La filosofía crítica terminó por admitir que, efectivamente, la lógica fallaba, no porque la mente funcionase mal, sino porque las premisas no eran tan seguras. Hoy sigue siendo igual: el grado de certeza, sospecha o esperanza depende menos de la herencia filosófica de presupuestos lógicos y metafísicos que de la vivencia creyente o no creyente del pensador.

*Ernst Bloch (1885-1977)*

Sobresale aquí Ernst Bloch (1885-1977), que cuando apenas tiene trece años publica su primer ensayo filosófico sobre el tema de Dios: *El universo visto por el ateísmo*. Considerado marxista heterodoxo, es uno de los representantes del llamado revisionismo, y promovió un marxismo humanista y renovador. Hegel influye notablemente en su propio idealismo, característica que comparte con su amigo G. Lukács frente al marxismo antihegeliano<sup>20</sup>. A partir de este basamento idealista y de su natural tendencia mística heredada del judaísmo y del cristianismo surgirá su sueño utópico: una especie de plenitud esperada que expresa como *todo* no realizado aún; lo real se convierte en esperanza de ser (más y de otra manera) y esta esperanza es el estímulo de la acción humana<sup>21</sup>. El hombre inacabado y el mundo inacabado. Ambos se corresponden en el hecho mismo de estar inacabados. «Si el mundo estuviera acabado, nuestra soledad sería insuperable». Ya ni siquiera sería posible la espera a Godot, dice Bloch en alusión a la célebre obra de Genet.

Bloch reconoce en los profetas del Antiguo Testamento un sentido utópico, una orientación hacia el futuro como mejoramiento de lo presente. El carácter emancipativo de la religión judeo-cristiana tiene su punto culminante en la predicación que hace Jesús de un reino de amor. Pero la interpretación que hace Bloch de la Revelación en favor de su visión utópica de la historia es subjetiva al máximo y se aparta de cualquier línea de interpretación cristiana. En el Nuevo Testamento, Dios deja de ser personal para convertirse, a través de la predicación de Jesús, en una realidad social: «el reino de Dios». Se disuelve así, según él, la idea de un Dios dominador en favor de una teología de la comunidad. Viene a decir que esta teología de la comunidad anticipa el reino socialista de la libertad. Heinz Kimmerle ve en esta interpretación que hace Bloch del cristianismo la influencia de la crítica de la religión de Feuerbach<sup>22</sup>.

Su pensamiento no llega a encontrarse con la raíz del mensaje cristiano. Teme que la idea de un mundo salvado por Cristo oculte la responsabilidad «exclusiva» del hombre sobre su mundo. La significación de las expresiones bíblico-cristianas «Dios es creador», «Cristo es el Señor» aparecen ante su mente marxista como reflejos ideológicos de una relación de amo y esclavo. Sin

---

<sup>20</sup> E. Bloch dedica a Hegel este párrafo que supone realmente una ruptura con algo esencial en el marxismo: «Por la potencia y continua madurez de su obra, Hegel será siempre un reencuentro continuo, fecundo y dichoso, acreedor al respeto y a la gratitud de los hombres» (*Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, México-Madrid-Buenos Aires 1982, p. 480).

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*, p. 475.

<sup>22</sup> *La filosofía de la religión de Ernst Bloch como ateísmo humanista (la orientación del pensamiento blochiano hacia el hombre)*, en: J. G. CAFFARENA, (ed.), *En favor de Bloch*, Taurus, Madrid 1979, p. 92.

embargo, el análisis que hace del ateísmo dentro del cristianismo es sutil e interesante. No se trata ya de un ateísmo dogmático o racional que consiste en rechazar la existencia de Dios sino en una oposición a la idea de un Dios dominador, padre, que mantiene a la humanidad en un eterno infantilismo. Piensa que una interpretación correcta de la Biblia descubre en los textos de los profetas y en los del Nuevo Testamento esta tendencia autocrítica.

Prácticamente llega a reconocer en los textos bíblicos, leídos críticamente, como una prehistoria de la revolución verdadera y humanizadora que se espera para la total liberación del mundo<sup>23</sup>. En este sentido, el marxismo, según Bloch, no puede prescindir del cristianismo, o mejor, de la herencia judeo-cristiana. Es más, el marxismo, en cuanto que es emancipador, tiene para él un inevitable trasfondo religioso, ha surgido de las tendencias emancipadoras judeo-cristianas.

Contra toda alienación, la esperanza se perfila como la identidad del hombre consigo mismo. «Donde hay esperanza, —dice Bloch— allí hay también religión». Una frase cuyo significado puede tal vez prestarse a equívocos ya que Bloch no tenía una postura realmente religiosa. Su idea del cristianismo se basaba más en lo que encontraba de «revolucionario» en el Evangelio y de ahí que desease una alianza cristiano-marxista. Sin embargo, para algunos teólogos, como Alfred Schmidt<sup>24</sup>, Bloch aparece como un autor puente entre el marxismo y cierto pensamiento cristiano, como el de algunos teólogos de la liberación que vieron en el marxismo una teoría científica y política capaz de transformar la idea cristiana de la fraternidad en una posibilidad verdaderamente realizable. Bloch aportaría así el esclarecimiento de unos contenidos que están ya en el cristianismo pero que han de emerger a la conciencia social.

#### *Max Horkheimer (1895-1973)*

Creador, con Theodor W. Adorno, de la «teoría crítica» y componente del grupo de la llamada «Escuela de Frankfurt». Era judío, y durante su juventud practicó el judaísmo. Fue discípulo de Husserl. Su esposa, Rose Riekher, era cristiana. La lectura de Schopenhauer en su juventud determinará en gran parte su desarrollo intelectual y sus estudios posteriores. La influencia de este filósofo será larga en su vida, junto con la de Kant y, sobre todo, la de Marx; fue

---

<sup>23</sup> Todo esto constituye las tesis de su obra *Ateísmo en el Cristianismo*. Cf. la interpretación de Kimmerle en la obra citada más arriba *La filosofía de la religión de Ernst Bloch como ateísmo humanista*.

<sup>24</sup> De una mesa redonda sobre E. Bloch, celebrada en el Instituto Alemán de Madrid al final de unas conferencias tenidas del 11 al 17 de marzo de 1977, en las que intervinieron algunos de los autores que he citado.

considerado un filósofo marxista, al menos hasta su desencanto de los últimos años.

Horkheimer toca constantemente el tema de Dios y de la religión. Frente a la filosofía de la esperanza de Ernst Bloch, apunta una «teología de la añoranza» que lo sitúa a las puertas de una posible filosofía de la existencia en la que se analizara la nostalgia de Dios como una experiencia fundamental. A sus 75 años, responde a una pregunta de H. Gumnior: «...para mí permanece como algo fundamental el que Dios no es representable, pero que ese no representable constituye el objeto de nuestro anhelo»<sup>25</sup>. No acaba de entrar, sin embargo, en la riqueza de una fenomenología abierta a la experiencia de lo trascendente; se lo impiden los presupuestos de su racionalismo marxista<sup>26</sup>. Con todo, Dios se convierte en algunos pasajes de Horkheimer en la justificación de la nostalgia universal por una justicia plena, la cual no se dará en esta vida. Su argumentación sigue de alguna manera la intuición básica de Kant en la *Crítica de la razón práctica*. Afirmó que sin Dios no se puede tener un concepto de justicia, pero el dolor en el mundo era para él, como para tantos, un obstáculo insuperable para llegar al Dios providente de la tradición; sería como afirmar que Dios organiza la injusticia del mundo. Sin embargo, en algún momento ve claro que el ideal esperado, en cuanto verdad, no puede separarse de Dios. «Igualmente es fatuo querer mantener un sentido incondicionado sin Dios». A este respecto critica a algunos teólogos protestantes por su postura positivista, ya que ésta destruye la fe misma<sup>27</sup>.

Horkheimer es uno de los filósofos modernos que incidieron más durante las décadas precedentes en el diálogo o confrontación cristianismo-marxismo. Su crítica del cristianismo es más bien la crítica de una iglesia histórica que ha jugado un papel en la formación de ideologías alienantes, en cuanto que, con una interpretación burguesa del Evangelio, ha facilitado el sometimiento de las clases marginadas en lugar de impulsarlas a una acción liberadora. No puede menos de acusar la inquisición o la acumulación de poder y dinero de personajes representativos de la vida de la Iglesia en determinadas épocas. Frente a esta actitud, destaca Horkheimer la honestidad de muchos cristianos, como la postura utópica de Campanella y Tomás Moro, los cuales, según él, «proyectaron una sociedad comunista sin propiedad privada»<sup>28</sup>. En ocasiones reivindica un juicio

---

<sup>25</sup> Entrevista publicada en castellano por A. Ortiz-Osés en *A la búsqueda del sentido*, Salamanca 1976, p. 117.

<sup>26</sup> Cf. J. A. ESTRADA, *La teoría crítica de Max Horkheimer*, Universidad de Granada 1990, p. 88ss.

<sup>27</sup> *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, p. 227.

<sup>28</sup> Véase su escrito sobre *los comienzos de la filosofía burguesa de la historia* (GS, 2, p. 240ss). Hay traducción española de este escrito: *Max Horkheimer. Historia, Metafísica y*

objetivo para la historia de la Iglesia y en este sentido revisa el «caso Galileo», en el que las intrigas políticas tienen según él más importancia que la verdadera relación de la Iglesia con la ciencia<sup>29</sup>. Frente a las alusiones de Dewey a la posición reaccionaria de la Iglesia, Horkheimer defiende que «el ascenso de la ciencia europea es, al fin y al cabo, inimaginable sin la Iglesia<sup>30</sup>».

Con esto no pretendo presentar un Horkheimer religioso, sino poner énfasis en el hecho de que se preocupa del tema; aunque el núcleo de su *teoría crítica de la religión* sigue en general los trillados caminos de Feuerbach y Marx, sin embargo los numerosos textos sobre Dios y el cristianismo están ahí, y ello prueba que son temas que pueden entrar hoy, que entran de hecho, en la reflexión filosófica y en las aspiraciones utópicas del pensamiento moderno. Y esto sin contar con una lista de filósofos formalmente creyentes, como Sören Kierkegaard, Max Scheler, Henri Bergson, Maurice Blondel, Gabriel Marcel, o Emmanuel Mounier, de los que recordaremos algo en otro momento.

Enrique M<sup>a</sup> Borrego

---

*escepticismo*, Alianza Editorial, Madrid 1982; cf. p. 86.

<sup>29</sup> *Zur Kritik der i. V.*, p. 102.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 101-102.