

● Germán Iván Martínez Gómez

# LA PRESENCIA IGNORADA DE DIOS

El hombre sostiene una relación con Dios que puede traicionar pero no interrumpir y que constituye el sentido esencial de su vida.

ABRAHAM JOSHUA HESCHEL.

## INTRODUCCIÓN

Dice Albert Camus que si hubiera que escribir la única historia significativa del pensamiento humano, habría que hacer la de sus arrepentimientos sucesivos y la de sus impotencias. La historia de la humanidad nos ha mostrado que en ella prevalecen, considerablemente, una serie de absolutos que se mantienen sólo en proporción al tiempo que ha costado instaurarlos. En este sentido, el presente escrito es tan sólo un esfuerzo por entender el decurso del pensar en los acontecimientos históricos, en el entendido de que la historia del pensamiento poco tiene que ver con la historia de los hechos, las épocas o los hombres. Es, más bien, la inmersión en un tiempo distinto, donde flotan a la deriva el alma y el espíritu, donde navega libremente un barco sin timón.

## LA MUERTE DE DIOS SE ANUNCIA

La historia de la humanidad parece cobrar sentido solamente a partir de la historia de Occidente. Ésta podemos dividirla en tres grandes etapas: premodernidad, modernidad y posmodernidad. Las dos primeras se enmarcan en la época que denominaremos *monoteísta* y que abarca del siglo X a. C. hasta finales del siglo XIX. Ahí entran el pensamiento mítico, las civilizaciones antiguas, el cristianismo, el Renacimiento, la Ilustración y el Romanticismo. La posmodernidad aparece en la época que nombraremos *politeísta* y que parece surgir en 1900, y se extiende hasta nuestros días. Hemos decidido utilizar los términos monoteísta y politeísta no sólo en el sentido estricto en que en esas épocas prevaleció la creencia en la existencia de uno y muchos dioses, respectivamente, sino también bajo la perspectiva de *creer que existe o no un punto común a la naturaleza humana, algo que nos asemeja y vincula*. O como Gianni Vattimo prefiere: "la existencia de un centro alrededor del cual se reúnen y ordenan los acontecimientos" (Vattimo, 1994:10).

En el presente trabajo hemos decidido optar por la idea de Dios como ese centro ordenador que marca la pauta no sólo de los comportamientos sino de la historia misma. Tendremos que decir entonces –y no con mucho asombro– que Dios ha sido en la historia de la humanidad el gran ausente. Sin embargo, la concepción de Dios prevalece, aun a pesar de las distintas regiones y circunstancias, como la de una figura que se halla sin estar. Dios es una huella *en y del* mundo, una circunstancia que da cuenta de una presencia elusiva (*Cfr.* Amengual Coll, 1996). A Dios, dice Abbagnano, se le han atribuido las cualificaciones fundamentales de *causa* y de *bien* (*Cfr.* Abbagnano, 1994:326). Dios ha sido entendido como razón ordenadora, como causa o naturaleza del mundo, como fundamento necesario y creador. Desde esta perspectiva, Dios es principio y origen común de las cosas del mundo.

No obstante, a razón no ya de concebir únicamente a Dios como presencia omnipotente y omnisciente en un plano puramente abstracto, sino como ansia de querer mirarlo y saber sobre su existencia, "el hombre se ha preocupado por cómo crear un símbolo de la divinidad, un objeto visible en el que se guarde como reliquia su presencia, en el que pueda ser encontrado y donde se sienta en todo momento su poder" (Radhakrishnan y Raju, 1982:163). La aparición del arte da cuenta de esta necesidad. En la pintura y la escultura, principalmente, se reflejó este anhelo de materializar a la divinidad, dotarla de una naturaleza sensible. La edificación de los templos, la creación de imágenes que entretrejan la imaginación con la devoción dotaban de visibilidad a ese Ser Supremo, Inmortal y Perfecto. Y esto sucedió desde la antigüedad. La cultura griega, por ejemplo, humanizó a los dioses. "Los poetas *épicos*, así como Homero, representaban con toda libertad a los dioses como seres sometidos a los motivos y a las pasiones propias de los hombres" (Petrie, 1978:26). De la misma forma, en el Renacimiento, los artistas se esforzaron por subrayar la esencia humana de la divinidad y por plasmarla en símbolos que daban cuenta de su poder y su presencia.

Esta necesidad de hacer visible la divinidad llevó al cristianismo a anunciar la encarnación de Dios en el propio hijo de éste. Así, mientras el judaísmo entendió a Dios como el creador de los Cielos y la Tierra a partir de la nada, pero lejano y distante del hombre, imposibilitado éste de acceder a él; mientras para los judíos Dios había creado el mundo pero no estaba él mismo presente en su creación, para el cristianismo la idea de que estábamos tocados por "la nada" lo obligó a pensar en un medio eficaz de acercar a Dios con los hombres. Tuvo entonces una genialidad: encarnar a Dios en Jesucristo. El Dios, inenmorable incluso para el judaísmo, ahora se vinculaba de manera estrecha con el universo. Se unían así la eternidad y lo mundano. Y aunque lo anterior fuera para los romanos una estupidez y para los

judíos una blasfemia, pues consideraban incompatibles las encarnaciones físicas con los misterios supremos, para el cristianismo la encarnación de Dios en Jesucristo representó la salvación. Dios estaba presente entre los hombres: era punto de comunión. Jesucristo, representaba en tanto la evidencia más notable no sólo de esa relación con lo mundano, sino que con su existencia aseguraba también la de su Padre.

Hasta la Edad Media, gran parte de la humanidad estuvo bañada de la fe en Jesucristo y en la salvación que él representa, como manifestación del Creador y de su más profunda intimidad, y Dios fue el centro de toda reflexión. Era también la respuesta a las grandes interrogaciones. Dios constituía todo lo que el ser humano no podía ser: perfecto, inmortal, infinito, eterno. Dios era la belleza absoluta, la absoluta verdad, el fin último de la existencia humana, el camino y la vida; garantizaba, de igual forma, algo que el simple pensamiento filosófico no podía ofrecer: la vida eterna. Durante la Edad Media la inteligencia se vio doblegada en muchos aspectos por la creencia, la razón por la fe. No obstante, los ofrecimientos del cristianismo fueron cuestionados en el Renacimiento. El cristianismo, que se había consolidado como un fenómeno político, e inclusive había conformado órdenes guerreros para esparcir y defender sus creencias, comenzó a agonizar. Se entendió la encarnación como el halago más peligroso del que hemos sido objeto (Cioran, 1999:124) y se apareció como el suelo propicio para que emergieran nuevos intereses. Dios era sustituido, casi imperceptiblemente, por otras deidades. La física, la astronomía y el arte comenzaron paulatinamente a prescindir de él. Iniciaba el Renacimiento y con éste, la modernidad.

### EL IDEAL DE HOMBRE MATA A DIOS

El Renacimiento fue algo más que un movimiento literario, científico y artístico que apareció en Florencia y posteriormente se extendió por

toda Europa. El Renacimiento fue producto de un proceso gradual que reflejó la historia de la conquista del espíritu humano. Representó, igualmente, la superación de la Edad Media. “Durante la Edad Media, el hombre había vivido con los ojos cubiertos por la cogulla de su hábito. No había contemplado la belleza del mundo, o la había entrevisto solamente para renegar de ella y volverse a un lado, repasando las cuentas de su rosario y rezando sus oraciones” (Herrera, 1972:19). Sin embargo, el Renacimiento da cuenta de la capacidad de construir el destino a partir de la naturaleza humana. La aspiración de esta época de regresar a lo antiguo dio como resultado que el hombre ocupara nuevamente el foco de atención de todo pensamiento. El hombre recobraba entonces su importancia mientras que la idea de Dios había comenzado a desplazarse para dejarle su lugar. De esta manera, mientras “para la Edad Media, la belleza era una celada, el placer un pecado, el mundo un teatro efímero, el hombre un ser caído y condenado, la muerte lo único cierto, el juicio inexorable, las penas del infierno eternas y el cielo muy difícil de ganar. La ignorancia era grata a Dios, como una prueba de fe y de humildad; la abstinencia y la mortificación, las únicas reglas seguras de vida” (*idem*), para el Renacimiento todas estas consideraciones no fueron más que supuestos que había que echar por tierra.

Ahora, si se nos pregunta por qué Italia fue la cuna del Renacimiento, tendremos que responder que sólo Italia poseía la madurez necesaria para concretar la secularización de Occidente. Tenía, además, una lengua, un ambiente político propicio y un régimen de libertad que aseguraba la prosperidad comercial. Pero como habíamos dicho, el Renacimiento no es algo que puede entenderse como un salto brusco o como una ruptura radical. Hemos mencionado que fue un proceso con el cual apareció la modernidad; y aunque este concepto encierra también mucha ambigüedad, su discurso se presenta como negación,

superación y diferencia del pasado (Cfr. Luhmann, 1977). Así, el término *moderno*, dice Horst Kurnitzky, tiene su origen en el latín "modo", que significa "recién", y se aplica indistintamente a los diversos alcances logrados por la economía, la ciencia y la técnica. Ámbitos como las ciencias naturales y la misma filosofía optaron por asumir también la palabra, aunque con distintas connotaciones. La filosofía, por ejemplo, entendió al pensamiento escolástico como moderno cuando renegó "del realismo conceptual platónico y [sostuvo] que los conceptos universales, las 'universalias' no eran reales como entidades metafísicas sino solamente los nombres de las cosas (*nomina rerum*)" (Kurnitzky, 1994:23). Sin embargo, por modernidad entendemos esta paulatina sustitución de Dios por el hombre. El derrocamiento de la divinidad por la inteligencia y capacidad humanas. A esta idea le agregamos una serie de aspectos importantes que la caracterizan: a) *secularización*, la cual implica el hecho de que ni la política ni la técnica estén sujetas a la religión y la moral, respectivamente, lo cual también sucede con la economía y las ciencias; b) *revolución y cambio*, que obligan a la desemejanza con las sociedades tradicionales, y c) *racionalismo y progresismo*, pues vendría a ser una nueva época en la cual, mediante el pleno ejercicio de la razón, se garantizaría la realización humana.

Desde esta perspectiva, y a razón de negar la influencia de todo conocimiento que abrevara de la religión y de la Iglesia, la negación de Dios constituía un hecho irrenunciable, aunque quizás no del todo consciente. Esta negación de Dios es también progresiva e inevitable. Roger Bacon, quien habló por primera vez de "ciencia experimental" y consideró a las matemáticas como el "alfabeto de la filosofía" (Moulton y Schiffers, 1986:31), proclamó, desde principios del siglo XIII, la capacidad humana para crear todas las cosas con ayuda de la naturaleza. Leonardo da Vinci, una de las principales figu-

ras del Renacimiento, plasma también, en sus *Cuadernos de Apuntes*, la importancia del hombre cuando reflexiona sobre el vuelo natural y el mecánico. Dice: "El pájaro es un instrumento que funciona de acuerdo con una ley matemática, instrumento que al hombre le es dado reproducir con todos sus movimientos pero no con la misma fuerza [...] un instrumento tal fabricado por mano de hombre nada le falta, salvo la vida del pájaro; y en caso necesario, dicha vida puede sustituirse por la del hombre" (*Ibid.*:39). El hombre era dador de nueva vida. Y aunque su constitución esencial no era propia de un ser creador, sí poseía la capacidad de producir nuevas cosas a partir de las ya existentes. De esta forma, la imagen del hombre y la idea de su constante perfeccionamiento sustitúan paulatinamente a Dios.

En lo que se refiere al avance científico pasó algo semejante, como afirma Bertrand Russell:

Mientras se pensara que el sol y la luna, los planetas y las estrellas fijas giraban todos los días en torno a la Tierra, era fácil suponer que estaban para nuestro beneficio, y que nosotros éramos de especial interés para el Creador. Pero cuando Copérnico y sus sucesores persuadieron al mundo de que éramos nosotros los que girábamos, mientras que las estrellas no tenían noticia de nuestra tierra; cuando después apareció que nuestra tierra era pequeña, comparada con varios de los planetas, y que ellos eran pequeños comparados con el sol; cuando el cálculo y el telescopio revelaron la vastedad del sistema solar de nuestra galaxia, y, finalmente, del universo de innumerables galaxias, llegó a ser más difícil creer que un rincón tan lejano y parroquial pudiera tener la importancia que correspondía al hogar del hombre si éste en verdad tenía la significación cósmica que le asignaba la teología tradicional. (Russell, 1965:20)

Después de haber sido considerada la Tierra como la obra principal del Creador, después de ser ésta su creación de mayor importancia, era difícil aceptar que "la pupila del ojo de Dios", como la llamó Addington Symonds, se convirtiera en un punto más del universo, desperdi-

gado, perdido, y que el hombre, formado “a su imagen y semejanza”, ocupara un sitio tan remoto y mísero que no hacía sino remarcar su insignificancia. Todo esto provocó una idea que de algún modo comenzaba a generalizarse: “No era posible seguir adorando a Dios” (Herrera 1972:21). Sin embargo, “la insignificancia del hombre en comparación con la grandeza de Dios subraya la paradoja de la preocupación divina por el hombre” (Radhakrishnan y Raju, 1982:149). Es decir, la pequeñez humana, yuxtapuesta a la grandeza divina, es el comienzo de una profunda e íntima preocupación que hacen inseparables al hombre y a Dios.

#### LA RAZÓN SUSTITUYE AL HOMBRE

Durante el Renacimiento, la razón comienza a despertar de su letargo. La superación de la Edad Media hacía ver la inteligencia como una fuerza de mayores alcances que la creencia. La razón se opuso con rigor a la fe y se convirtió, paulatinamente, en la nueva deidad. La razón va a ser el supuesto sobre el que reposarán las más diversas aspiraciones de progreso y prosperidad que se manifestarán, de manera magistral, en el siglo XVIII. No obstante, Descartes fue uno de los filósofos que más pudo esparcir la idea de que la razón era lo más democráticamente repartido, pues sostenía que el “buen sentido, sentido común o razón, es igual por naturaleza en todos los hombres” (Descartes, 1992:9). Había, de esta forma, la idea de algo común a los individuos. Ya no era Dios, ni la naturaleza propiamente humana, sino uno de los atributos que lo diferenciaban del resto de los animales y le daban singular supremacía: la razón.

Con la Ilustración la razón entra en un estado de madurez. Es en esta época cuando, según Kant, se efectúa “la liberación del hombre de su culpable incapacidad” (Kant, 1997:25). Incapacidad de servirse de su propia conciencia. Es la Ilustración el periodo en el que se exalta el as-

pecto racional hasta sus límites, al tiempo que se pretende, como afirma Horst Kurnitzky, quitarle la angustia a los hombres y liberar al mundo de la magia. Lo anterior era posible gracias a que “el mundo” –ya no los mundos platónicos– era objeto de manipulación, cálculo y control y, por tanto, de conocimiento. El mundo le era útil al hombre y éste no tenía que hacer otra cosa sino explotarlo para su provecho. La ciencia y la técnica, diría Francis Bacon, eran la mejor vía para tal propósito.

La razón ocupó en el siglo XVIII el espacio que en la premodernidad ocupó Dios y en la modernidad el hombre. Harold J. Laski plasmó en *El liberalismo europeo* que el enfático *je pense, donc, je suis*, de Descartes, hacía al hombre y no a Dios el amo del universo (Laski, 1961:85). Más aún, era la capacidad de razonar, la conciencia, la que daba cuenta de esta sed de dominio.

#### LA RAZÓN SE ANIQUILA A SÍ MISMA

Como hemos podido percatarnos, la idea de Dios comienza a sucumbir antes que el propio Nietzsche pregonara su muerte. Sin embargo, Nietzsche es quien ve mejor el desfallecimiento de este sentido colectivo de la humanidad. En 1900 entramos a la época que hemos denominado *politeísta*. “El politeísmo corresponde mejor a la diversidad de nuestras tendencias y de nuestros impulsos, a los que ofrece la posibilidad de ejercerse, de manifestarse, [...] según su naturaleza, hacia el Dios que en ese momento le conviene” (Cloran, 1999:118). Esta época, de distintas tendencias y deidades, es conocida, en otros términos, como posmodernidad. Y es Nietzsche quien, al anunciar la muerte de Dios, anuncia la muerte no sólo de los dioses de las distintas religiones, sino la muerte del hombre y de la razón, enarbolados en el Renacimiento y el Siglo de las Luces, respectivamente.

En su obra *Así habló Zaratustra*, afirma: “antaño, los crímenes contra Dios eran los máxi-

mos crímenes, la blasfemia contra Dios era la máxima blasfemia. Pero Dios ha muerto, y con él han muerto esas blasfemias y han desaparecido esos delitos" (Nietzsche, 1992:27). Al anunciar la muerte de Dios, Nietzsche anuncia simultáneamente la dispersión, el desparramo. Y es que proferir este desfallecimiento de Dios, dice Foucault, es anunciar también el fin de su asesino (Foucault, 1985:373). Con la muerte de Dios, que no es otra cosa sino la muerte de la idea de una divinidad, muere también el hombre, la razón y todo anhelo de comunión entre los seres humanos. Sobresalen entonces la disipación y la nostalgia. Florece el nihilismo como forma de vida, como experiencia más que como teoría. El nihilismo nos sugiere ser indiferentes, ahorrarnos posturas. No obstante, esta indiferencia es, para él, una actitud, un talante, un modo de vivir. Albert Camus nos muestra en *El extranjero* esta condición espiritual en Meursault, protagonista de la novela, quien se muestra ajeno, extraño de sí mismo e indiferente ante acontecimientos como la muerte de su madre o el asesinato que él comete. Ante el juez de instrucción que le interrogaba, Meursault relata su crimen y subraya su no creencia en Dios. El juez de instrucción, indignado, afirma que eso es imposible, pues todos los hombres creen en Dios, aun aquellos que le vuelven la espalda (Camus, 1990:80). Meursault ejemplifica el decaimiento de esta época, la pérdida de valores del mundo contemporáneo. Su actitud da cuenta de un alma endurecida que no le halla sentido a la vida.

Lo anterior es explicable porque la muerte de Dios "para Nietzsche, no cabe entenderla únicamente en un sentido cristiano, Dios es, como el superyó freudiano, la instancia en la que el hombre ha proyectado sus ideales, sus principios y reglas, sus objetivos y sus valores, a fin de otorgar coherencia y fin a la totalidad" (Nietzsche, 1992:11). Al romperse la idea de un punto común a los seres humanos se fractura todo cimiento posible. Aparece entonces lo que San Pablo anticipa a Timoteo:

[...] en los días postreros o *hasta el fin del mundo*, sobrevendrán tiempos peligrosos.

Levantaránse hombres amadores o *pagados* de sí mismos, codiciosos, altaneros, soberbios, blasfemos, desobedientes a sus padres, ingratos, facinerosos, desnaturalizados, implacables, calumniadores, disolutos, fieros, inhumanos, traidores, protervos, hinchados y más amadores de deleites que de Dios. (II A Timoteo 3, 1-4)

La muerte de Dios, sostiene Fernando Savater, "es el final de la ilusión de que la trama del universo, el argumento incesante de la vida y de la muerte, nos tiene por protagonistas: la muerte de Dios es [también] el más terrible atentado contra nuestro *narcisismo metafísico*" (Vattimo *et al.*, 1994:123). En esta época, figurará entonces un "nuevo hedonismo". Brotarán de ella, según las palabras de Bartra, hombres salvajes sumergidos en formas de pensamiento determinadas por la inteligencia artificial y por hábitos hedónicos basados en formas sintéticas de felicidad. Dando lugar, simultáneamente, a la aparición de un mundo salvaje e incierto, arbitrario y elusivo, como la más delirante de las ficciones (Bartra, 1989:36-37).

La posmodernidad expresa como su anhelo más notorio la desaparición de la historia, a la cual, de por sí, considera trivial y tediosa. Se prefiere mirar al frente, siempre al futuro, a la proyección del tiempo que nos dé elementos para reconstruir el pasado y hacerlo digerible. Se busca, así, consolidar el proyecto que la modernidad dejó inconcluso, para lo cual requiere de un "aquí y ahora", con que cuestiona toda forma moral y social establecida, y la quebranta para edificar sobre sus restos el palacio donde reina la duda, la zozobra permanente y, desde luego, donde florece un aterrador escepticismo.

La posmodernidad, entendida como el curso de ciertos procesos culturales de la sociedad contemporánea, es, en palabras de Lyotard, "la manifestación de la crisis en la que se encuentran los grandes relatos de Occidente; es decir, las grandes explicaciones racionales de

la realidad, como el marxismo, el psicoanálisis, el humanismo, la ciencia aristotélica, etc.” (Zavala, 1990:21). Relatos a los que podemos sumar el del cristianismo, pues como Nietzsche dijera: “Ni la moral ni la religión tienen contacto, en el cristianismo, con punto alguno de la realidad” (Nietzsche, 1999:44). Y esto a razón de haber instituido, según sus términos, un mundo de ficción que encuentra en Dios, el alma y el espíritu, a las *causas*; y en el pecado, la redención y la gracia, los *efectos*. El cristianismo construyó, según Nietzsche, un mundo reflejo; un mundo que desvalora, falsea y niega la realidad. La negación de la realidad conlleva a la decadencia. Porque la realidad verdadera, dice Nietzsche, se halla en lo natural. Y esta época nuestra, que se descontenta con ella, opone a lo natural lo artificial. Para Nietzsche, la idea de Dios es precisamente el anticoncepto de lo natural y se instaura como una necesidad del pueblo para poder seguir creyendo en sí mismo.

La crisis de la razón radica, entonces, precisamente, en que ni ella misma puede dar cuenta de su fundamento. Por ello, dice Steven Connor, “el prefijo ‘post’ en el término ‘posmodernidad’ connota a la vez una invocación, una admiración, una sospecha y un rechazo a la modernidad” (Zavala, 1999:77). Pero es también, como señala Gianni Vattimo, la desconfianza de este mundo que ha dejado de creer en el poder absoluto de la razón.

#### LA PRESENCIA IGNORADA DE DIOS ANTE EL SUSPENSO Y LA ORFANDAD DEL MUNDO CONTEMPORÁNEO

El dilema de la Modernidad consistió precisamente en que el hombre no podía mirar nada sin mirarse a sí mismo a un tiempo. La única libertad que le quedó entonces al individuo fue saberse esclavo de su propia naturaleza, supeditado al suspiro de la racionalidad. El hombre, a pesar de su esfuerzo, no puede pensar en

lo otro sin que vaya él de por medio. Está maniatado a contemplar el todo a partir de sí mismo. Ahí radica su infelicidad. Por eso, dice Lauro Zavala, lo que está en crisis en la posmodernidad es la noción de *representación* de la realidad. Bajo esta óptica, la zozobra que prevalece en esta época no es propia de la filosofía, también la comparten la física cuántica con el *Principio de Incertidumbre* y las ciencias sociales con el *Paradigma del Observador Implicado* (Zavala, 1999:19), los cuales hacen notar que la precisión es incierta y nunca del todo predecible.

De esta forma, la razón parece conformarse a lo largo y ancho de la historia de la humanidad tan “sólo [como] un esfuerzo. [Y] cualquier esfuerzo por violar las fronteras que fija esta definición no hace más que confirmarla” (Blanco, 1998:41). La razón es un empeño que, como tal, persigue afanosamente representar la realidad, que se asemeja a un pez resbaladizo y presto. Así, el hombre no puede conformarse con rechazar la razón por su impotencia de mostrarle fidedignamente la realidad, porque este mismo rechazo sólo puede surgir a partir de ciertas *razones*. Sin embargo, sí es cierto que el ser humano está impedido de alcanzar el estado de animalidad que con tanto afán se encargó de menospreciar durante siglos, pero aún se encuentra muy lejos de encarnar ese otro Dios que Nietzsche anunciara como el *Superhombre*. Nos hallamos entonces sobre la cuerda que describía el autor de *El Anticristo*. En ella, todo movimiento o inacción puede ser fatal: “Un peligroso ir más allá, un peligroso detenerse, un peligroso volver atrás, un vacilar peligroso y un peligroso estar de pie” (Nietzsche, 1992:29). Este puente que separa a la bestia del *Superhombre* es, al mismo tiempo, el ejemplo que mejor expresa el sentimiento hacia lo divino. Nos hallamos pendientes de un hilo que sup-nemos tiene existencia y que, sin embargo, da cuenta del sentido de nuestra empresa como un sentimiento de lo absurdo: fincamos nuestra condición actual en el arrepentimiento y la im-

potencia. Arrepentimiento por haber desperdiciado la vida al querer vivirla racionalmente; impotencia porque sospechamos que es demasiado tarde para desandar el camino. De esta forma, así como el realismo conceptual platónico fue rechazado en su momento en pos del nominalismo, ahora se cuestiona que la realidad sea una y pueda realmente ser expresada con palabras. Y si bien Platón nos enseñó que no podemos pensar sin ellas, debemos reconocer que las palabras sólo son alusiones de aquello que quiere hacerse oír. Las palabras no son la realidad: intentan representarla. Y en este intento frustrado echan mano de todo subterfugio. Inventan el *Destino* como fatalidad, como maldición, asemejándose así a la irremediable condición de cargar nuestra libertad y responsabilidad, angustiados de por vida, tal y como lo planteó Sartre.

El *Destino*, dice Cioran, es la "palabra selecta en la terminología de los vencidos [quienes] ávidos de una nomenclatura para lo irremediable, buscamos un alivio en la invención verbal, en las claridades suspendidas encima de nuestros desastres. [En este sentido] las palabras son caritativas: su frágil realidad nos engaña y nos consuela" (Cioran, 1999:16). Este engaño necesario y este consuelo nos hace soportable vivir. Porque toda representación, todo signo, implica necesariamente una ansia de aprehensión; es decir, el intento humano en busca de la unidad. Comprender la realidad es, a final de cuentas, unificar, entender el mundo, hallarle un sentido. Por eso dirá Camus que para un hombre comprender el mundo es reducirlo a lo humano, marcarlo con su sello. Sin embargo, la posmodernidad nos repite una y otra vez que más allá de la modernidad no hay nada y que, como expresa José Blanco Regueira, "todo racionalista es, en el mejor de los casos, un creyente o, en el peor, un fanático". En este sentido, "la historia no es más que un desfile de falsos Absolutos, una sucesión de templos elevados a pretextos, un envilecimiento del espíri-

tu ante lo Improbable" (Cioran, 1999:7). Pero es también, como atinadamente comprendiera Nietzsche, una reacuñación intempestiva de lo que en otro tiempo fue sentido como bueno, el atavismo de un ideal más antiguo.

La posmodernidad no sólo es una etapa sino una condición, tal y como apuntó Lyotard, pues evoca un estado de ánimo donde prevalece el desencanto y el ensueño. Y en un espíritu que ensueña, dirá Kierkegaard, se hace presente de forma ineludible la angustia (Kierkegaard, 1995:42). La angustia es producto de la conciencia que antecede a toda empresa o todo desafío que se sabe perdido de antemano. Y es que, según Heidegger, "la angustia hace patente la nada". De esta forma, el pensamiento filosófico actual se sumerge en un laberinto vertiginoso. Todo aquel que quiera entrar en él no sólo puede amedrentarse sino ser presa fácil del desconcierto. Si de algo ha estado segura la filosofía es, precisamente, de que nada tiene seguro. La filosofía es el estado intermedio entre la sabiduría y la ignorancia; por tanto, es un estado de vacilación inacabable. Lo peor de todo radica en tener conocimiento de que aunque sepamos, siempre habrá la posibilidad de cuestionar nuestro saber al considerarlo erróneo; por ello, la filosofía nunca podrá desenfadarse de la sospecha.

En esta condición radica el sentimiento de impotencia y vacío de nuestra época: en saber que nada tenemos por sentado; en tener presente que todo Dios puede morir o ser asesinado y en que no hay trabajo más duro e infructuoso que el de cargar esta roca de incertidumbre que nos aplasta irremediablemente. Así, el filosofar se asemeja a la condena de Sísifo y, en este entendido, no hay castigo más pavoroso que el trabajo vano y desesperanzado. Habitamos un mundo en el que después de habernos concebido como copartícipes de Dios en su obra creadora, después de haber entronizado al hombre en el palacio del universo, después de haber colocado a la razón en un pedestal de oro,

luminoso y resplandeciente, nos hallamos ahora suspensos y desazonados, condenados a un existir que no tiene de qué agarrarse. Empero, junto a este conocimiento de la desdicha, que es en sí mismo dichoso tan sólo por tener como posibilidad la pertinencia de lo dicho, el ser humano deambula soportando en su conciencia esta "ilusión del indulto", como la llama Viktor E. Frankl (1998). La ilusión del indulto es esta ficción del perdón y de la gracia ante el presentimiento de la muerte. La muerte de Dios, del hombre y de la razón instrumental –razón calculadora e intempestiva– es, lo hemos dicho, el anuncio de un estado de ánimo de suspenso y orfandad. Dios ha muerto y la idea del hombre como amo y señor del universo, también. Ahora, el individuo sabe de su esclavitud resignada y silenciosa en la cárcel de la razón. Ha despertado de su sueño y se ha desencantado al encontrarse sin gracia. Inclusive ha podido encontrar en el discurso posmoderno un artificio, un vacío juego de palabras que evidencia embrutecimiento e incompetencia pero que, en realidad, no tiene mucho que ofrecer.

Desde esta óptica, el filósofo de la actualidad, "aterrado de la nada que allí descubre, vuelve sobre sus pasos e intenta agarrarse a la primera certidumbre que pasa" (Cioran, 1999:20). Surge entonces una serie de atavismos, de retrocesos que invocan una divinidad o que la inventan, y que expresan y hacen evidente esta "religiosidad inconsciente", que hombres como Jung y Viktor E. Frankl se han dedicado a estudiar. El segundo de ellos, por ejemplo, sostiene que existe una religiosidad latente aun en las personas declaradamente irreligiosas (Frankl, 1999:79). Esta religiosidad se funda, según su visión, en un sentido trascendental que pretende comprender a Dios o penetrar en sus designios. Dos ejemplos cercanos son Albert Einstein y Stephen W. Hawking. Ambos considerados como dos de los más grandes físicos teóricos y artífices del avance científico mundial. Ellos han echado por tierra la

creencia de que la ciencia poco o nada tiene que ver con Dios y con lo que de él se diga. Hawking, por ejemplo, expresa que si descubriéramos una teoría completa, comprensible para todos y no sólo para unos cuantos científicos; una teoría que explicara porqué existe el universo y porqué existimos nosotros en él, "conoceríamos el pensamiento de Dios" (Hawking, 1988:224). Esto refleja que aun la ciencia lleva implícita una religiosidad no manifiesta, que encuentra en Dios la explicación fundamental de la realidad.

En verdad, apunta Viktor E. Frankl, "Dios no es una «imagen del padre», sino el padre de una imagen de Dios. Para nosotros no es el padre el prototipo de una imagen de toda divinidad, sino más bien exactamente lo contrario: Dios es el prototipo de toda «paternidad»" (Frankl, 1999:63-64). Sin embargo, como afirma Iñaki Urdanibia, en la actualidad "todo nos hace pensar que nos encontramos realmente en una sociedad sin padre, en la que cada cual ha de ser su propio padre, constituirse en autoridad; estamos llegando al momento en que cada individuo se ve obligado a inventar conductas" (Vattimo, 1994:68). Esta orfandad origina la diseminación actual, porque en la idea de Dios reposa también el ideal de la humanidad. Dios es protección y alivio, esperanza y socorro; pero, paradójicamente, representa también castigo y dolor, desesperanza y pérdida. Por eso cuando Nietzsche criticaba la idea de Dios, lo hacía no sólo en pos de lo que representa ese concepto como antítesis de lo natural, sino en contra de su progresiva reducción a uno solo. "¡Casi dos milenios y ni un solo Dios nuevo!", decía Nietzsche. "¡Ese deplorable Dios del monótono-teísmo cristiano!, ¡ese híbrido producto decadente, hecho de cero, concepto y contradicción, [es él] en el que tienen su sanción todos los instintos de la *décadence*, todas las cobardías y cansancios del alma!..." (Nietzsche, 1999:49).

El monótono-teísmo religioso, como lo llama Nietzsche, va a ser sustituido por el poli-

teísmo. Entonces la divinidad, dice Michel Maffesoli, "ya no es una unidad tipificada y unificada, sino que tiende a *disolverse* en el conjunto colectivo para convertirse en el «divino social»" (*Loc. cit.*, p. 104). La monotonía de un solo Dios –sea éste producto de alguna religión, sea el hombre mismo o alguno de sus atributos, como la razón– se sustituye por la pluralidad y la diversidad. En la posmodernidad se instituyen los tiempos de la conveniencia. La religiosidad inconsciente se enmarca en una multiplicidad latente de dioses. Hay en nuestra época un politeísmo subyacente que se origina en nuestros impulsos y apetencias, y que se traduce en formas de vida, cultos y modas que pierden al ser humano en la multitud. Sustituir a un solo Dios por muchos de ellos ha traído como consecuencia el desconcierto y el sinsentido. Prevalece en nuestro tiempo un impulso natural al suicidio que da cuenta precisamente de que nuestra condición como seres, duele. Este dolor es fruto del conocimiento de la muerte, pero más aún, de la pérdida de sentido de la vida. Quizás ahora sea necesario echar la vista atrás e impulsar el ejercicio filosófico como desenseñanza. Interrogar lo dicho, desaprender lo aprendido, comprender el pasado para conocer el presente. Tal vez así nos daremos cuenta que si bien saber de nuestra finitud y hacer de ella una constante en nuestro pensamiento es lo que nos desasemeja del resto de los animales, nuestra mortalidad no es una condena, tal y como comprendieron los estoicos. La muerte no es una fatalidad, pero el presentimiento de ella es lo que nos aniquila. Lo que nos mata es nuestra "enajenación de la muerte" (Blanco, 1998:48). En esta época se hace patente más que nunca la conciencia del desfallecimiento; y este saber que habremos de morir es lo que no cesa de matarnos.

Como hemos podido percibir, la idea de Dios ha variado conforme a las épocas y en virtud de los intereses humanos. No sólo se reduce a un plano puramente abstracto, sino que se traduce

en formas de vida y de conducta. Aun en un tiempo como el nuestro, que niega costumbres y cuestiona comportamientos, se siente la presencia ignorada de Dios. *La presencia ignorada de Dios*, título de una obra de Viktor E. Frankl, aparecida en Alemania en 1974, tiene, a pesar de sus intenciones, una doble connotación: no sólo refleja una religiosidad inconsciente en nuestra naturaleza, sino también y sobre todo, un rechazo a la divinidad que sirve paradójicamente para afirmarla. Ignorar a Dios es propiciar, mediante la elusión, la forma más sutil de seguir creyendo en él. En este sentido, la muerte de Dios, del hombre y de la razón, señala la posibilidad, como hemos visto, de instaurar una nueva deidad o muchas de ellas, porque el politeísmo responde a un reclamo de nuestro tiempo: amoldarnos al mundo tal cual es, rindiendo culto al cuerpo, a la imagen, al placer. Posiblemente, el conocimiento científico y tecnológico serán la panacea de los próximos siglos; no obstante, durará sólo el tiempo que proporcionalmente tardó en ocupar ese lugar. Perdurará hasta que otra deidad venga a derribarlo; hasta que otro modelo o paradigma –utilizando los términos de Thomas S. Kuhn– llegue y lo derroque. Sin embargo, la relación que entabla el hombre con Dios, que va de la admiración al rechazo, de el miedo a la blasfemia, de la necesidad a la fatalidad, nos subraya una y otra vez que ella misma, afirmada o traicionada, vislumbra un aspecto trascendente de nuestra naturaleza, algo que está más allá de nosotros mismos, que es nosotros mismos; algo que se experimenta como lamento, oración o invocación silenciosamente resignada: es una relación que es posible negar, pero imposible interrumpir. **LC**

## BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, Nicola (1994), *Diccionario de filosofía*, México, FCE.
- Amengual Coll, Gabriel (1996), *Presencia elusiva*, Madrid, PPC.



- Bartra, Roger (1989), "Salvajismo postmoderno", *La Jornada Semanal*, Núm. 5, julio.
- Blanco Regueira, José (1998), "Ensayo de comunicación (y otras proposiciones)", *La Colmena*, Núm. 17, enero-marzo, UAEM.
- (1997), *La odisea del liberto*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, Colección Cuadernos de Malinalco 24.
- Camus, Albert (1990), *El extranjero*, México, Alianza-Emecé [Trad. Bonifacio del Carril].
- (1997), *El mito de Sísifo*, México, Alianza, [Trad. Luis Echávarri].
- Cioran, Émile Michel (1999), *Adiós a la filosofía*, Barcelona, Altaya [Trad. Fernando Savater].
- Descartes, René (1992), *Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía*, México, Porrúa.
- Foucault, Michel (1985), *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI.
- Frankl, Viktor E. (1998), *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder.
- (1999), *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y Religión*, Barcelona, Herder, 10ª ed. [Trad. J. M. López de Castro].
- Hawking, Stephen W. (1988), *Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros*, México, Grijalbo-Crítica [Trad. Miguel Ortuño].
- Herrera Ibáñez, Alejandro (1972), *Antología del Renacimiento a la Ilustración. Textos de Historia Universal*, México, UNAM, Lecturas Universitarias 15.
- Kant, Emmanuel (1997), *Filosofía de la historia*, México, FCE [Trad. Eugenio Ímaz].
- Kierkegaard, Sören (1995), *El concepto de la angustia*, México, Espasa-Calpe, Colección Austral 158.
- Kurnitzky, Horst (1994), "¿Qué quiere decir modernidad?", *La Jornada Semanal*, Núm. 288, diciembre.
- Lasky, Harold J. (1961), *El liberalismo europeo*, México, FCE, Breviarios 81 [Trad. Victoriano Miguélez].
- Luhmann, Niklas (1997), *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Barcelona, Paidós [Trad. Carlos Fortea Gil].
- Lyotard, Jean François (1999), *La condición posmoderna*, Barcelona, Altaya.
- Moulton, F.R. y J.J. Schiffers (1986), *Autobiografía de la ciencia*, México, FCE [Trad. Francisco A. Delpiane].
- Nietzsche, Friedrich (1992), *Así habló Zaratustra*, Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo 2, Barcelona, Planeta-Agostini [Trad. Juan Carlos García Borrón].
- (1999), *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Barcelona, Altaya, Grandes Obras del Pensamiento Contemporáneo 4.
- (1999), *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, Madrid, Alianza, [Trad. Andrés Sánchez Pascual].
- Petrie, A. (1978), *Introducción al estudio de Grecia*, México, FCE, Breviarios 121 [Trad. Alfonso Reyes].
- Radhakrishnan, S. y P.T. Raju [comps.] (1982), *El concepto del hombre*, México, FCE, Breviarios 176 [Trad. Julieta Campos y Juan José Utrilla].
- Russell, Bertrand (1965), *Religión y ciencia*, México, FCE, Breviarios 55 [Trad. Samuel Ramos].
- (1998), *Sagrada Biblia*, Océano [Trad. P. Petisco, S.J.].
- Sartre, Jean Paul (1980), *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, SUR [Trad. Victoria Prati de Fernández].
- Vattimo, Gianni et al., (1994), *En torno a la posmodernidad*, Santafé de Bogotá, Anthropos.
- (1990), "Heidegger: El abandono de la memoria", *La Jornada Semanal*, Núm. 36, febrero.
- (1986), *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa.
- Zavala, Lauro (1990), "La ficción postmoderna como espacio fronterizo", *La Jornada Semanal*, Núm. 46, abril.
- (1999), *La precisión de la incertidumbre: posmodernidad, vida cotidiana y escritura*, Toluca, UAEM.