

# Unidad 2

---

- LA EXISTENCIA DE DIOS

## LA EXISTENCIA DE DIOS

### PRIMERA PARTE

Fuentes: sus propias almas y el movimiento ordenado de las estrellas. De cualquier forma, el hecho es sí mismo está fuera de duda, y las filosofías descubrieron con retraso la idea de Dios (...). Es un hecho que la humanidad, siglo tras siglo, tiene cierta idea de Dios; los hombres, sin cultura intelectual alguna se han tenido oscuras, pero fuertemente convencidos de que el hombre de Dios se refería a un ser realmente existente; y aún hoy, innumerables seres humanos llegan a la misma convicción y formándose la misma fe sobre la única base de su personal experiencia<sup>1</sup>.

Este conocimiento espontáneo de Dios no solo no debe considerarse como irrelevante, sino que es piedra de toque para el conocimiento metafísico. Importa mucho tener en cuenta que siempre las mayores profundizaciones de la filosofía deben ser continuaciones del recto conocimiento espontáneo. Este tiene también alcance metafísico: puede llegar a la solución de las cuestiones más altas, como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, el reconocimiento de la ley natural, con el conocimiento espontáneo invalida siempre una Filosofía, pues el primero es regla para la segunda, y no viceversa. Cuando el recto conocimiento espontáneo es invalido como precientífico y vulgar, se producen graves consecuencias a corto plazo en el terreno filosófico. Como de cero no se puede empezar, la Filosofía si no tiene su inicio en la experiencia y en el conocimiento espontáneo, lo tendrá en otra cosa, como, por ejemplo, la ciencia positiva, la reflexión sobre la conciencia, etc. Aplicado al tema de Dios, quiere ello decir del reconocimiento de lo más común y evidente de las cosas que el hombre puede contemplar, a saber, que son, de ahí puede accederse a Dios, pues el conocimiento natural espontáneo de la existencia de dios tiene su fundamento en el paso del conocimiento del mundo como efecto al conocimiento de Dios como causa.

Cometido de la Filosofía es perfeccionar, distinguir, hacer explicita ese conocimiento espontáneo. Si lo más conocido de las cosas es que son, la Filosofía deberá preguntarse por él porque de ser de los entes. < No se llega al Dios verdadero, en el conocimiento natural, por medio de una ciencia particular, como la lógica, la física, la antropología o la matemática. Mientras no se considere el ser de los entes, no se plantea adecuadamente la existencia de la primera causa<sup>2</sup>.

Que el conocimiento espontáneo tenga alcance metafísico y pueda acceder a la cognoscibilidad de Dios no significa que tal conocimiento sea inmediato; una tal cognoscibilidad es también mediata y discursiva, aunque no lleve consigo una demostración en sentido escrito. En esa inferencia espontánea de la existencia de Dios

---

<sup>1</sup> Wilson, E., *Elementos de Filosofía cristiana*. Madrid 1969, p.66.

<sup>2</sup> Sanguneti. J. J., *la Filosofía de la ciencia región santo lomas Pamplona* 1977. pp. 345-346.

interviene o pueden intervenir factores individuales, sociales o históricos, que en cierto modo puede condicionar esa convicción espontánea.

Por otra parte, no puede olvidarse que el conocimiento de Dios no es una cuestión exclusiva intelectual, pues a él va unido el sentido mismo de la vida: Por eso influye mucho en su adquisición las disposiciones interiores de la voluntad.

## LA EXISTENCIA DE DIOS NO ES EVIDENTE POR SÍ MISMA

Que el recto conocimiento espontáneo puede llegar y llegue de hecho al conocimiento de Dios no significa que la existencia de Dios sea una verdad de evidencia inmediata para el hombre. Por el simple hecho de que hay ateos se comprueba la invidencia de Dios, ya que si Dios fuera naturalmente evidente no podría haber necios que dijeran en su corazón: No hay Dios (cfr. Ps. 52,1). O mejor todavía, precisamente por la no evidencia inmediata para el hombre de la existencia de Dios se da la posibilidad real de que el hombre niegue a Dios.

A lo largo de la historia, sin embargo, ha habido autores que han afirmado que la existencia de Dios es una verdad de evidencia inmediata. No es necesario demostrar la existencia de Dios, porque será inmediatamente conocido.

La cuestión sobre la evidencia inmediata de Dios la resuelve Santo Tomás con la distinción entre evidencia *quoad sé* y evidencia *quoad nos*. Los conocimientos evidentes, que no necesitan demostración, son proposiciones inmediatas o *per se notae*: Que se conocen por sí mismas. Ahora bien, <una proposición puede ser evidente de dos maneras: en sí misma, pero no con respecto a nosotros, o en sí misma y también para nosotros. La causa de que una proposición sea evidente es por que el predicado está incluido en el concepto del sujeto, por ejemplo, “ el hombre es animal”, pues animal entra en el concepto de hombre. Sí pues, todos conocieran la naturaleza del sujeto y la del atributo de una proposición cualquiera, ésta sería evidente para todos, como lo son los primeros principios, cuyo término ser o no ser, todo y parte, y otros parecidos, son cosas tan sabidas, que nadie las ignora, pero si hay quienes ignoran cual es la naturaleza del sujeto y la del predicado, la proposición en sí misma será, sin duda, evidente, pero no lo será para quienes ignoran aquellos extremos><sup>3</sup>.

¿Qué sucede con la proposición Dios es? Efectivamente, es una proposición evidente en sí misma, por cuanto el predicado está contenido en el sujeto: Incluso, como veremos, se identifica absolutamente con él. Dios es una proposición evidente *quod se*. Más todavía, debe decirse que la suprema verdad es esa: Dios es. Sin embargo, no pudiendo el hombre acceder a la naturaleza divina, conoce lo que el Dios es, *quoad nos* es invidente la afirmación de la existencia de Dios. A ella se llega a partir de sus efectos. < La proposición “Dios es”, en sí misma, es evidente, porque en ella el predicado se identifica con el sujeto, ya que, como más adelante veremos, Dios es su mismo ser. Pero con respecto a nosotros, que desconocemos la naturaleza divina, no es evidente, sino que necesita ser demostrado por medio de cosas para nosotros mas

---

<sup>3</sup> Santo Tomás, s. Th., I, q. 2, a. 1.

conocidas, aunque por su naturaleza sean menos evidentes, a saber por sus efectos><sup>4</sup>. Únicamente en la visión beatífica se podrá conocer el evidencia lo que dios es en sí mismo es: Únicamente entonces el hombre podría llegar a saber con evidencia inmediata que Dios es. En la condición actual del hombre, el camino para resolver el problema de la existencia de Dios estriba en proceder por vía de demostración. El conocimiento natural de Dios es el termino de un proceso discursivo.

## EL ONTOLOGISMO

Por ello, la primera cuestión que la teodicea debe resolver es justamente la cuestión de la existencia de Dios. En las ciencias particulares no se cuestiona la existencia del objeto: esto es algo que Kant ya advirtió en su obra prescrita *el único argumento posible para una demostración de la existencia de dios* (1763). La existencia de tales objetos es evidente: no es necesario demostrarlo. Pero en el caso del objeto de la teodicea, Dios como primera causa del ente finito, no aparece la evidencia directa o inmediata, lo cual lleva consigo la necesidad de la demostración. El problema de la invidencia del absoluto equivale a la necesidad de la existencia de su demostración.

La postura que mantiene la evidencia inmediata de la existencia de Dios es demostrar genéricamente con el nombre de ontologismo. Quizá la definición mas clara del ontologismo ha sido la formulación por Frabre d'Envieu en su obra *defensa del ontologismo*: <el ontologismo es un sistema en el cual después de haber probado la realidad de las ideas generales, se establece que estas ideas no son formas ni modificaciones de nuestra alma, que no son nada creado, sino objetos necesarios, inmutables, eternos, absolutos; que se concentran en el ser simplemente dicho, y que este *ser infinito es la primera idea captada o asida (saisie) por nuestro espíritu, el primer inteligible, la luz en la que vemos todas las verdades eternas, universales y absolutas*. Los ontologistas dicen, pues, que estas realidades no pueden tener existencia fuera de la esencia eterna. De aquí concluye que no pueden subsistir sino unidas a la sustancia divina, y que, por consiguiente, es en esta sustancia en la única en que nosotros podemos verlas><sup>5</sup>.

Como termino técnico del lenguaje filosófico fue empleado por primera vez por V. Gioberti en su *introducción el estudio de la Filosofía*<sup>6</sup>; en oposición al psicologuismo, que según Gioberti es un sistema que deduce de lo sensible lo inteligible, y la ontología de la psicología <llamaré ontologismo al sistema contrario que enseña y expresa cabalmente el camino oportuno a quien quiere filosofar correctamente>. La más importante presentación del ontologismo es el acceso al conocimiento de Dios, sin trabar o mediaciones que desvirtúen, según él su realidad. Esta postura filosófica considera por todo: 1) Dios es la intuición a priori de nuestro conocimiento, y 2) esta visión inmediata del hombre considera la posibilidad de cualquier otro conocimiento humano. Dios será el ser primario no solo de la realidad existente, sino del

---

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Fabre D'Envieu, defense de l'ontologisme. Paris 1860. p.4 los subra vades son mios. Crf. González Álvarez. A. O.c., p. 66.*

<sup>6</sup> *Bruselas 1844, 2. ed.*

conocimiento. Esa perfecta correspondencia entre el orden óntico y el orden lógico se refleja en el propio término <ontológico>.

Para el ontologismo, pues, <el conocimiento de Dios es original, esto es, el primero de todos nuestros conocimientos, y originario, es decir, fuente de todos los demás conocimientos humanos. No es solo que el hombre conozca primeramente a Dios en sí mismo y después conozca los demás seres, también en sí mismo; Se afirma más bien que todo lo que conoce el intelecto humano, lo conoce en Dios. El intelecto humano, pues, tiene una visión inmediata de Dios, y esta intuición, esencial a nuestro espíritu, es la fuente de todo otro anterior conocimiento><sup>7</sup>.

El ontologismo está estrechamente emparentado con el argumento ontológico (de hecho, todos los ontologistas admiten ese argumento); sin embargo, la recíproca no es cierta; No todo partidario del argumento ontológico, en sus diversas variantes, es una prueba que pretende demostrar a Dios por puros conceptos, el ontologismo pretende que la existencia de Dios es inmediatamente evidente, con lo que su demostración sería, en rigor, superflua. Por eso no se entiende bien por que los ontologistas, después de su inicial aserción, proporcionado argumentos demostrativos de Dios.

Los más importantes representantes del ontologismo son Malebranche, Gioberti y Rosmini. A continuación se señala algunos aspectos de la doctrina malebranchiana.

Como es sabido, la Filosofía de Malebranche se caracteriza por la combinación del caracterismo y la tradición Platinista, Agustinita, intentando llevar a cabo una metafísica teocéntrica. Acepta la dicotomía cartesiana entre espíritu y materia, pensamiento y extensión; no es posible la influencia de uno en otro ( la mente no mueve el cuerpo; esta es una máquina adaptada al alma por Dios, pero no informada por esta)<sup>8</sup>.

Según Malebranche, ni científica ni metafísica se puede conceder una eficacia casual a la criatura. La única causa verdadera es Dios. Desde toda la eternidad Dios ha querido y continuará queriendo eternamente, quiere sin cesar lo que transcurrirá en el transcurso del tiempo.

Tal teoría de la casualidad de Dios y las criaturas es denominada ocasionalismo. El teocentrismo de esta doctrina lógica llevado a sus últimas consecuencias sienta base en el ontologismo. En efecto, para Malebranche la mente es una potencia pasiva; no produce ideas, sino que recibe ideas, y ¿cómo llegan a nuestra mente las ideas? No pueden provenir de nuestro espíritu, porque si así fuera –afirma- seríamos creadores; mucho menos podrán ser producidas por los cuerpos. La única explicación posible de nuestras ideas es que no son distintas de Dios, o mejor según Malebranche <vemos todas las cosas de Dios>. <Todas nuestras ideas claras están en Dios en cuanto a su

---

<sup>7</sup> González Álvarez, a., o.c., p. 54.

<sup>8</sup> <Me parece enteramente cierto que la voluntad de los seres espirituales es incapaz de mover él más pequeño cuerpo que existe en el mundo, porque es evidente que no hay una conexión necesaria. Por ejemplo, entre nuestra voluntad de mover un brazo y el movimiento efectivo de este. Es verdad que el brazo no se mueve cuando yo quiero, y yo soy la causa natural del movimiento de mi brazo. Pero la causa natural no son en absoluto, verdaderas causas, sino solamente causas ocasionales que únicamente obran por el poder y eficacia de la voluntad de Dios> Recherche de la verité 6. 2, 3.

realidad inteligible. No es sino en donde nosotros las vemos... si nuestras ideas son eternas, inmutables, necesarias, se comprenderá que no pueden encontrarse mas que en una naturaleza inmutable<sup>9</sup>. Es patente que la visión en Dios de todas las cosas lleva consigo la visión de Dios, hasta el punto de que se puede decir que él es el lugar de los espíritus, del mismo modo a como el espacio es en cierto sentido el lugar de los cuerpos<sup>10</sup>

El ser infinito no puede ser visible por una idea que le represente; ninguna de las ideas –finitas- puede representar al infinito; el infinito solo puede verse en sí mismo. Más todavía; lo finito se ve en lo infinito, las criaturas no se ven primariamente en sí mismas, sino en dios. Dios es lo único que necesariamente existe; como dirá Malebranche <si se piensa en Dios, es necesario que exista; podemos ver su esencia sin su existencia. Tal o cual ser, aunque conocido, puede ser que no exista; podemos ver su esencia sin su existencia, su idea sin él. Pero no podemos ver la esencia del infinito sin su existencia, la idea del ser sin el ser: porque el ser no tiene ninguna idea que le represente. Carece de un arquetipo que contenga toda su realidad inteligible><sup>11</sup>. Todas las cosas que están presentes a nuestra mente pueden estarlo precisamente porque Dios lo esta, y él elimina nuestra mente de distintos modos<sup>12</sup>. Para el ontologismo, pues, la afirmación del ser implica inmediatamente la noción de lo divino. Nuestra primera intelección será la del ser mismo, sería Dios. A esta pretensión hay que responder que la intelección del ser, que se da en todo conocimiento real (por ejemplo: A es; o A es B) no es conocimiento del ser divino. Lo que de modo inmediato se capta no es el ser en sí, sino entes que son, que tienen ser. El ser lo captamos únicamente como inherente o constitutivo de los entes que contéplanos. Y efectivamente todos los entes que tienen el ser en diversos grados remiten al fundamento que es el único ser subsistente, como veremos. Pero de ahí a afirmar que el ser se encuentra implícito en cualquier intelección media un largo trecho; dios no puede identificarse con o ser incluido en el *esse commune*. Es verdad que *res sunt, ergo deus est*, pero esa inferencia no es inmediata, pues supone varios pasos entreverados antes de alcanzar a Dios<sup>13</sup>.

Cuando nosotros afirmamos que cualquier cosa tiene ser, esa cosa de las que afirmamos el ser son cosas finitas; ahora bien, el ser no ésta necesariamente comprendido en ninguna esencia finita. Las naturalezas de las cosas no son el ser que tiene, las cosas no son el ser que poseen, ya que si fuera de otra manera, el ser entrase en el concepto de cualquier esencia, lo cual es falso porque la esencia de cualquier cosa se entiende sin entender si esta es<sup>14</sup>. No hay ninguna existencia creada

---

<sup>9</sup> *Entretiens sur la metaphysique, I, 10.*

<sup>10</sup> *Cfr. Recherche de la verite, loc. Cit.*

<sup>11</sup> *Entretiens..., II, 5.*

<sup>12</sup> *Una de las consecuencias que se siguen de aquí es la desaparición de las fronteras de lo natural y lo sobrenatural, al ser natural la visión viatífica. Malebranche se defendió de esa acusación, señalando que, aunque el hombre tiene una visión directa de dios y ve todas las cosas en dios, sin embargo no ve la esencia divina considerada absolutamente, sino sólo en tanto que relativa a las criaturas o participades por éstas>. Recherche..., loc. Cit. Sin embargo, esa sutil distinción malebrancheana no puede tener ningún sentido real, y es difícilmente comprensible desde los propios presupuestos de Malebranche.*

<sup>13</sup> *Cfr. González, A.L., ser y participación. Pamplona 1979. p. 136 ss.*

<sup>14</sup> *Cfr. Sato Tomas, in II sent., d. 1, q. 1, a. 1.*

que entre a formar parte del contenido de su esencia. Por el contrario, dios se distingue absolutamente de cualquier ente. <El ser divino, que es sustancia, no es el ser común (*esse commune*), sino un ser distinto de cualquier otro ser. En consecuencia, por su mismo ser dios difiere de cualquier otro ente><sup>15</sup>. Y precisamente se llama ente a lo que participa finamente el ser, y eso –señala Tomas de Aquino- es lo que es proporcionado a nuestro entendimiento, cuyo objeto es lo que es; pero dios es el mismo ser, por lo que habría que decir que esta por encima del entendimiento, en el sentido de que requiere demostración y que, una vez demostrada su existencia. No se aferré completamente su esencia. El presupuesto fundamental de la doctrina ontológica no pude sostenerse en pie. Es simplemente falso, por muchos razonamientos de una coherencia formal indudable que puede hacerse, que el hombre tenga intuición de Dios. Si así ocurriera, si la intuición de Dios fuera directamente consciente, todo el mundo debería tener una tal intuición. Pero más bien parece que hay demasiada gente que afirma no tener dicha intuición. Téngase en cuenta, finalmente, que la presentación ontológica consiste precisamente en invertir el modo de acceso al conocimiento de Dios: mientras dios es la fuente ontológica de las cosas creadas, son las cosas creadas la fuente cognoscitiva de nuestro conocimiento de Dios.

El camino ascendente hacia Dios requiere necesariamente demostración<sup>16</sup>; como ya fue aludido, Dios es evidente o *per se noum*, porque su esencia es su ser, en sí mismo considerado y en absoluto: Pero respecto a nosotros –*quoad nos*- como no podemos concebir lo que es, no es evidente<sup>17</sup>. La condición del entendimiento humano ante las cosas más evidentes en si misma o más clara por naturaleza es parecida, como señalo Aristóteles, al estado de los murciélagos ante la luz del día<sup>18</sup>. La existencia de Dios, desde un punto de vista racional, sólo puede hacerse patente mediante demostraciones.

## EL AGNOSTICISMO

En el punto anterior se ha discutido la evidencia o invidencia del absoluto, y se ha establecido la necesidad de la demostración de la existencia no lleva consigo su posibilidad, pues podría suponerse que para la afirmación de la existencia de Dios seria necesario algún tipo de prueba, pero la razón humana no tiene capacidad de realizar dichas pruebas.

La negación de la posición de demostrar metafísicamente la existencia de Dios recibe el nombre de agnosticismo. Esta vocablo fue usado por primera vez por Th. H. Huxley (1825-1895) en 1869, en su trabajo *agnosticism* (1889)<sup>19</sup>; tenia el significado de <renuncia a saber>, es decir, oponerse a la pretensión de saber las cosas que no

---

<sup>15</sup> *De Potentia*, q. 7, a. 2.

<sup>16</sup> *Lo que el hombre directo y propiamente entiende no es dios, sino lo finito; el principio operativo con el cual entiende no es dios, sino el propio intelecto; aunque el intelecto este cuando por dios, dios no cae de ningún modo in ratione abiecti y mucho menos in ratione subiecti> Fabro, c., introduzione all'ateismo moderno. Roma 1969, t. , p. 69.*

<sup>17</sup> *Cfr. C.G.,I, 11.*

<sup>18</sup> *Cfr. Metafísica, 993 b, 9.*

<sup>19</sup> *Cfr. Huxley, Th. H., collected essays, t. v. londres 1889.*

pueden saberse porque trascienden las posibilidades de conocimiento científico en un momento determinado. Teóricamente se distingue del escepticismo en que este niega taxativamente el conocimiento de realidades trascendentales, mientras que el agnosticismo <simplemente> se abstiene de conócelas o renuncia a ellas. El termino a dado lugar a la doctrina que establece la imposibilidad de conocer las verdades metafísicas y la existencia de una realidad trascendente a lo sensible (que algunos han llamado precisamente <lo incognoscible>); Dichas realidades carecían de sentido, puesto que más allá de los datos de nuestra existencia no sabemos nada.

En rigor, el agnosticismo no es lo mismo que el ateísmo. El agnóstico no niega, en principio, la existencia de Dios, como hace el ateo; Lo que rechaza es la capacidad del hombre para probar argumentativamente dicha existencia. El lema de esta actitud podría ser el famoso apotegma de du bois- reymond. En su obra sobre los límites de la conceptualización científica: *ignoramus et ignorabimus*.

La mayoría de los agnósticos suele hacer profesión de su no ateísmo; si bien Dios no puede ser alcanzado por las fuerzas naturales de la razón humana. Podría llegarse a él a través de otros medios, como puede ser el sentimiento religioso (monoteísmo), la razón práctica (Kant) etc.; Otros agnósticos, por su parte, una vez declarada esa imposibilidad especulativa se coloca en un <prudente neutralismo> entre la afirmación y la negación respecto a todos los problemas que el tema de Dios lleva consigo. La ciencia no establecería la inexistencia de Dios, pero tampoco su existencia (positivismo). Es asintomático, sin embargo, que los diferentes tipos de agnosticismo comportan un criptoateísmo más o menos larvado, como puede observarse en los resultados y conclusiones de los diferentes tipos de agnosticismo.

Y es que en verdad es muy fácil el tránsito de la afirmación de que no podemos saber nada de lo que trasciende nuestra experiencia a esta otra: No existe nada más allá de nuestra experiencia. Referido al tema de Dios, el aserto de que el agnosticismo consistiría no en la voluntad expresa de que Dios no existe, sino solamente en no echar de menos a Dios, vivir en la finitud, etc., eso equivale en el fondo a un tácito ateísmo.

No faltan en la antigüedad e incluso en la edad media formulaciones escépticas que lleven consigo un agnosticismo. Bastaría con recordar la conocida afirmación de Protágoras: <respecto a los dioses, ignoro si existen o no existen y que figura tengan><sup>20</sup>. Y en la edad media la doctrina de Guillermo de Ockham según la cual las pruebas de la existencia de Dios no tiene mas que una sola certeza que él denomina probable<sup>21</sup>; los continuadores del nominalismo ockhamista – Nicolás de Ulricuria y Juan de Mirecuria y Pedro Ailly- terminaron por considerar que la existencia de Dios solo pertenece a la fe, y de ningún modo entra a formar parte de las verdades que la razón humana puede alcanzar.

Sin embargo, las típicas actitudes agnósticas se encuentran en la Filosofía moderna y contemporánea, en la que se desarrollan agnosticismos de muy diversos cuño. Dividiremos este estudio en los siguientes epígrafes:

---

<sup>20</sup> Diógenes Laercio, IX, 51.

<sup>21</sup> Cfr. González, A.L., intuición y escepticismo en ockham en <anuario filosófico> X, 1 (1977), pp. 105-129.



- a) el agnosticismo kantiano
- b) el agnosticismo fideista y modernista
- c) el agnosticismo positivista
- d) wittgenstein y el neopositivismo
- e) La posibilidad de demostrar la existencia de Dios. Crítica del agnosticismo.

A. el agnosticismo kantiano

La crítica kantiana a la posibilidad de una demostración de la existencia de Dios por vía teórica se fundamenta en su teoría de la existencia y del conocimiento de la existencia<sup>22</sup>.

Lo que Hegel llamaba <el principio fundamental de la filosofía Kantiana> es la existencia sensible. Ha sido señalado que esta estructuración supone –en cierta forma– un sustitutivo de la composición metafísica de esencia y ser; pero tras el abandono del sentido original de esa estructura en el racionalismo y en el empirismo, en los que el ser no es ya el fundamento real de los entes, sino que queda disuelto en el puro pensamiento (esencia, posibilidad: racionalismo) o en la existencia como mera facticidad empírica situada en la existencia inmediata (empirismo). La encrucijada racionalista-empirista fue resuelta por Kant estableciendo un nuevo y racional funcionamiento para una concepción del ser como posición del pensar. Ese fundamento está constituido precisamente por las acciones del pensar puro, que se integran en el sujeto trascendental<sup>23</sup>.

Para Kant, los conceptos a priori –acciones del pensar puro– son de suyo vacíos. Las condiciones formales de la experiencia no proporcionan más que una mera posibilidad. Así reza el primer postulado del pensamiento empírico en general: <lo que conviene con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos) es posible><sup>24</sup>. Pero no puede olvidarse que lo posible en Kant únicamente sobrepasa la pura noción adquiriendo el valor de concepto cuando esas nociones formales lo son de la experiencia; ya que la posibilidad de la experiencia es lo que proporciona a todos nuestros conocimientos a priori realidad objetiva<sup>25</sup>. Ello es así porque <si un conocimiento ha de tener realidad objetiva es decir, referirse a un objeto y tener en él significación y sentido, debe el objeto poder ser dado de alguna manera><sup>26</sup>. Darse un objeto es, pues, referir su representación a la experiencia.

Dice el segundo postulado: <lo que está en conexión con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es real> la existencia de la cosa está en

---

<sup>22</sup> Véase para todo este apartado sobre la ontología y la noética de la existencia según Kant, González Álvarez A., o.c., pp. 91-97. más adelante, a la hora de estudiar la crítica de Kant al argumento ontológico, veremos la hora de estudiar la crítica de Kant al argumento ontológico, veremos la peculiar noción de existencia Kantiana..

<sup>23</sup> Cfr. Llano, A., *Metafísica y lenguaje*. Pamplona 1985, p. 265.

<sup>24</sup> *Crítica de la razón pura*, A 218. B 265.

<sup>25</sup> Cfr. *Crítica de la razón pura*, A 156. b195.

<sup>26</sup> *Id.*, A 155, B 194.

conexión con nuestras perspectivas; por tanto, allí donde alcance la percepción, allí también alcanza nuestro conocimiento de la existencia de las cosas. No es posible averiguar la existencia de una cosa cualquiera si no se empieza por la experiencia y si no se progresa según las leyes de la conexión empírica de los fenómenos.

Por tanto, únicamente <podemos llegar a una existencia que por algún lado debe estar comprendida en el nexo de la experiencia, de la cual la percepción es una parte; resulta que la necesidad de la existencia nunca pudo ser conocida por conceptos, sino solo por el enlace con aquello que es percibido según leyes universales de la experiencia><sup>27</sup>.

Ahora bien, Dios no está comprendido ni en el nexo de la experiencia ni enlazado con lo percibido; en consecuencia, no es posible su conocimiento teórico.

Especulativamente hablando, Dios es el ideal de la razón pura, es una idea a la que no corresponde un correlato en la realidad. Con esos presupuestos noéticos, Kant paso revista crítica a todos los argumentos que ha habido a lo largo de la historia para demostrar la existencia de Dios (y que redujo a tres: ontológicos, cosmológicos y teleológicos)<sup>28</sup>. La certeza de la existencia de Dios vendrá únicamente por vía de la razón práctica. Cuando afirma que es absolutamente indispensable que uno se convenza de la existencia de Dios, es menos necesario que se lo demuestre<sup>29</sup>, lo que hace el regiomontano es colocar un auto convencimiento no racional de la existencia de Dios, que desembocara en aquel postulado de la razón práctica que existe la existencia divina. Pero el postulado de la moralidad que exige a Dios no es trascendente, es decir no es una demostración, puesto que, como es sabido, los postulados de la razón práctica, según la doctrina kantiana, solo pueden ser utilizados en su uso práctico, no alcanzan un valor trascendental, ni valen por tanto para fundar un conocimiento que supere lo sensible. Kant quiere creer que existe Dios; querer creer: son los dos aspectos fundamentales de la exigencia de la divinidad que Kant plantea. Ese *querer creer* es un voluntarismo y una fe; un voluntarismo tan neto que bien puede decir que lo de menos es que Dios exista o no. Lo capital es que yo quiero que Dios exista, es decir en el fondo soy yo quien proporciona realidad a Dios. Y es una fe, pero no una fe objetiva, ni una creencia en algo –dios, en este caso– que exista más allá de la razón práctica, sino que es una certeza subjetiva que sirve para la vida práctica o normal. Kant terminara por afirmar que Dios no es más que una mera idea en mí, es decir, la razón práctica moral auto legisladora<sup>30</sup>.

Según la última filosofía kantiana contenida en el *opus postumum* –como a puesto de manifiesto espléndidamente Llano– hay Dios porque hay imperativo moral, pero esa existencia de Dios no es la de un ser exterior al hombre<sup>31</sup>; al fin.

---

<sup>27</sup> *Id.*, A 277, B 279.

<sup>28</sup> Serán estudiados en otros apartados más adelante.

<sup>29</sup> Cfr. Kant E., *el único argumento posible para demostrar la existencia de Dios*, trad. Cast., Barcelona 1972, p. 159.

<sup>30</sup> Vid. A este respecto la conclusión de R. Vernaux. *Crítica de la <crítica de la razón pura>* Madrid 1978, titulada *creer y saber* (pp. 253-263).

<sup>31</sup> Cfr. Kant E., *opus postumum*, XXII, 55 citado por Llano. A. *Fenómeno y trascendencia en Kant*. Pamplona 1973, p. 319; véase el apartado 6.4 entero: *el alcance trascendente de la razón práctica* (pp. 310-323). A renglón segundo señala Llano: *<es cierto que no puede negarse que Dios exista, pero no*

Dios y la razón práctica coinciden. Y de lo suprasensible no hay ciencia sino, en sentido estricto, fe: < una fe (un credo) que no proporciona ninguna enseñanza objetiva sobre la efectividad de su objeto, porque examina la cosa suprasensible solamente según lo que nosotros pensamos de ella. Entonces resulta que las ideas de Dios y de vida futura reciben por medio de la moral una realidad objetiva, no teórica. Sino simplemente práctica, porque nosotros obramos como si hubiera otro mundo; Y debemos comportarnos como si supiéramos que esos objetos fueran efectivos><sup>32</sup>. En realidad, esos objetivos no existen fuera de la idea que de ellos nos hacemos –terminara por aseverar Kant-; y es que la fe no proporciona ningún dato sobre la existencia o realidad efectiva, sino que según el regiomontano establece o pone su realidad en general; es el sujeto, en su máximo grado de potenciación objetivamente, quien concede realidad objetiva adios<sup>33</sup>.

Tres negaciones fundamentales corresponden a su peculiar gnoseología conducen a la valoración crítica de las doctrinas Kantianas:

- a) Negación de la abstracción, que imposibilita el acceso al ente en cuanto tal (y a su ser), punto de partida de una prueba de Dios.
- b) Negación del valor metafísico de nuestros conceptos primarios, ya que solo es cognoscible lo que consta a los sentidos
- c) Negación del valor metafísico del principio de casualidad, fundamento de una auténtica prueba de Dios<sup>34</sup>. No es que Kant niegue la casualidad, pero esta pertenece a otro orden, al orden de la libertad. No es un principio ontológico, ni tampoco se deriva de la experiencia; es una categoría del entendimiento, correspondiente a los juicios de relación (hipotéticos).

### **El agnosticismo fideísta y modernista. Fideísmo y tradicionalismo**

El fideísmo no admite las pruebas racionales de la existencia de Dios. A la existencia de Dios únicamente se llega por la fe; esta sería la única verdadera fuente de conocimiento; ningún tipo de conocimiento, sea racional o sensible, proporciona certeza. Todas las creencias derivan de una revelación primitiva de Dios al hombre y que llega a nosotros por tradición. De ahí que el fideísmo devenga tradicionalismo.

Luis de Bonald (1754-1840) sistematiza el tradicionalismo: el punto de partida o <hecho primitivo> es el lenguaje. En su obra *la legislación primitiva* señala que el hombre no se piensa sin algún tipo de lenguaje para expresar su pensamiento. Puesto que no se puede inventar nada sin pensar, y no se piensa sin algún tipo de lenguaje; en este un don primitivo dado por Dios al hombre cuando le concedió la existencia. De Dios ha recibido al hombre al don del lenguaje y del pensamiento. La doctrina del origen

---

*puede afirmarse que exista fuera del pensamiento racional del hombre: en él –Kant recuerda la sentencia de Juan Pablo –vivos, actuamos y somos. Es lo eterno el divino es el hombre. No hay otra epifanía de la divinidad que la que se da en la vivencia ética del ser racional. Para encontrarle, no debemos salir fuera de nosotros, sino buscarle en lo más profundo de nuestra interioridad (es indudable que las concepciones éticas del regimontano unden sus raíces en una realidad luterana.*

<sup>32</sup> Lino, A., id p. 317. véanse allí las citas correspondientes de los *fortschritte* de Kant.

<sup>33</sup> Cfr. *Id.*, p. 316.

<sup>34</sup> Cfr. González Álvarez. A., o.c., p. 97.

divino del lenguaje primitivo postularía la existencia de Dios. Los conceptos básicos y las verdades primeras fueron entregados por Dios al hombre en una primitiva revelación; se conjunto de verdades primeras se trasmite en el lenguaje: este nos permite conocer esas verdades transmitidas por tradición. La tradición es la regla objetiva de la verdad; la razón no podría causar ningún tipo de verdad o certeza.

Es también tradicionalista H. F-R. De lammenais (1782-1854); en su ensayo sobre la indiferencia en materia de religión postula la completa incapacidad de la razón individual para alcanzar cualquier verdad; el hombre no podría por sus solas fuerzas asegurarse plenamente de ninguna verdad, porque no puede mediante su fuerza darse ni asegurarse en el ser. Si la razón es incapaz, más incapaces son los sentidos. En consecuencia, para no incurrir en el escepticismo es preciso conceder la regla o norma de la verdad al consentimiento común o universal, o mejor, la razón general que se expresa en ese sentido común de la humanidad. El consentimiento universal tiene su primer verdad en la afirmación de la existencia de Dios, que el hombre posee por una revelación primitiva; médiante esa se conoce la existencia de Dios y todas las demás verdades y certezas fundamentales de la vida, que son el núcleo común a todas los espíritus. Lo mismo que Bonald había señalado que filosofía debe comenzar con la fe, Lammenais considera que el primer artículo del símbolo de todo él genero humano es creo en Dios, creador del universo. No hay aquí demostración, sino fe; la única filosofía será la que procede de una revelación primitiva transmitida por tradición.

Para el fideísmo y el tradicionalismo no cabe una demostración de la existencia de dios haciendo abstracción de la revelación. El tradicionalismo de Bautain (1796-1867) y Bonnetty (1798-1879) hizo que el magisterio de la iglesia tuviera que explanar la doctrina, pacíficamente poseída hasta entonces en el catolicismo, de que la sola razón pueda dar una verdadera demostración de la existencia de dios independientemente de la revelación (contra Bautain, en 1840, y frente a Bonnetty en 1855). <El fideísmo es insostenible. Comienza por negar validez a la razón no apoyada en la fe, y termina por defender la fe apoyada en la razón no apoyada en la fe, y termina por defender la fe apoyada e la razón. El fideísmo es el racionalismo de la fe. Se propone a sí mismo como la verdad fundamental, negando la validez de las verdades de razón; Pero defiende con la razón la verdad, que debería ser no-racional, del fideísmo><sup>35</sup>.

## **El agnosticismo modernista**

El modernismo es una doctrina filosófica- teológica surgida a finales del siglo XIX en Francia y que en poco tiempo adquirió considerable relevancia. Sus más importantes representantes fueron A. Loisy (1857-1940), J. Tyrrell (1861-1909), A. Fogzzaro (1842-1911), A. Bonaiutti (1881-1946); En lo que a la filosofía respecto sus dos principales fundamentales son: a) el agnosticismo; b) la inmanencia vital<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Gózales Álvarez A., o.c., p. 103.

<sup>36</sup> *La mejor síntesis de la doctrina modernista se encuentra en la enciclopedia pascedi (1907) de s. Pio x, que condeno dicho movimiento. El rechazo de la indemostrabilidad de dios es expresado así: <Empezando por él filosofo, el fundamento de la filosofía religiosa lo ponen los modernistas en la doctrina vulgarmente llamada agnosticismo. Según esto, la razón humana esta absolutamente encerrada en los fenómenos, es decir, en las cosas que aparecen, sin que tenga derecho ni poder para traspasar sus*

El modernismo admite sin lugar a duda el agnosticismo Kantiano: dios no puede ser objeto de ciencia especulativa pura; la raza humana esta recluida en el ámbito de los fenómenos y no tiene poder para traspasar los limites de la apariencia que presentan los casos y los fenómenos de sea apariencia. Y no hay nada de lo que es constatable por la experiencia que sirva de apoyo para elevarnos a la demostración de que Dios existe; Al no existir ningún acto de dios que se muestre como hecho a mi experiencia, la cuestión teórica acerca de Dios no alcanza soluciones reales.

Los modernistas rechazaron la acusación de agnosticismo, afirmando que a pesar de aceptar las conclusiones del agnosticismo Kantiano, cree poder superarlo: Piensan no renunciar al conocimiento de Dios, porque consideran que llegan a el por otros medios. Estos, en ultimo termino, se reducen a uno: la inmanencia vital; esta seria el único camino que conduce al conocimiento de Dios. El origen de las ideas de Dios en nosotros es explicado por la inmanencia vital, por un sentimiento que es producido en nosotros sin juicio intelectual previo; la inmanencia vital, que lleva a la inmanencia religiosa, es un fideísmo.

### **El agnosticismo positivista**

La tesis fundamental del agnosticismo positivista es la imposibilidad de trascender los fenómenos. Por caminos distintos aboca a la misma tesis Kantiana. El positivismo es heredero del nominalismo y afirmara que los sentidos son la única fuente de conocimiento, y no nos proporcionan ningún dato sobre la existencia de Dios.

El precedente de las doctrinas positivistas de los siglos XIX y XX es Hume. En el ultimo párrafo de su *investigación sobre el entendimiento humano*, afirma: <A mí me parece que los únicos objetos de las ciencias abstractas o de la demostración son magnitudes y números, y que todos los intentos de ampliar estas ciencias, las más perfectas de todas, más allá de esos limites, son sólo fuegos de artificio y engaño. Las restantes investigaciones del hombre se refieren a hechos de existencia, los cuales, evidentemente, no son susceptibles de demostración>.

Puestas esas premisas, Hume extrae su conocida conclusión: <examinemos llevados por estos principios nuestras bibliotecas. ¡Que estragos no tendremos que hacer! Saquemos un tomo cualquiera, por ejemplo sobre dios o sobre metafísica. Enseguida tendremos que preguntarnos: ¿contiene algún razonamiento abstracto sobre magnitudes o sobre números? No. ¿Contiene algún razonamiento de experiencia sobre hechos de existencia? No. Entonces ¡al fuego con él! Porque un libro tal no puede contener sino fuegos de artificio y engaño><sup>37</sup>.

De estas palabras parte una línea directa que desemboca en el positivismo lógico estribaran en la formulación de un criterio empírico de sentido; desde esta situación, el criterio empírico de sentido; desde esta situación, el criterio empírico de sentido es una posterior radicalización de la prohibición de cualquier proposición que pretenda trascender lo empírico; las proposiciones acerca de Dios y de la teodicea en

---

*limites. Por tanto, ni es capaz de levantarse hasta dios ni pude conocer su existencia ni aun por las cosas que se ven>*

<sup>37</sup> *hume, D., enquiry concerning hume understanding, XXI, 3.*

general no-será ahora ya un mero engaño, sino todavía mas: perfectamente carentes de sentido.

Volviendo a Hume, hay que señalar que como consecuencia de su doctrina gnoseológica, considera que es imposible sobrepasar el ámbito de los fenómenos. No podemos acceder a la sustancia porque esta es un puro nombre; tampoco es valida la casualidad como vía para trascender el fenómeno. Cuando se habla de casualidad se habla de una relación espacio-temporal de contigüidad o de sucesión; pero Hume no pregunta por el fundamento de la casualidad, sino por que creemos en ella. La idea de causa no procede de una demostración, ni de una intuición; proviene del espíritu; es el sujeto humano quien da razón de la casualidad; movido por la repetición, se produce el habito de la conexión necesaria entre causa y efecto; Pero el habito es algo del sujeto, no de la realidad. En esta no se ve jamás la casualidad; ni la experiencia interna ni la externa nos proporcionan la realidad de la causa. Con la critica de la sustancia y la de la casualidad cierra Hume todo posible camino para trascender los fenómenos y abrirse a la posibilidad de demostrar a Dios.

El agnosticismo positivista, heredero a su vez de Hume, es defendido principalmente por A. Comte (1798.1857), J. Stuart Mill (1806-1881). A continuación se señala brevemente algunos puntos nucleares del agnosticismo comtiano.

En el prefacio de su *catechisme positive* afirmo comte que <Hume es mi principal precursor en filosofía>. Al mismo tiempo, da por valida la critica Kantiana a la metafísica. En el sentido de que las ideas de mundo, alma y Dios no son alcanzables por la razón humana, postulado en ultimo termino que únicamente existe lo que es estrictamente, lo positivo. <Toda proposición que no es estrictamente reducible al simple enunciado de un hecho, particular o general, no puede tener ningún sentido real o intelegible><sup>38</sup>. Lo positivo es lo experimental, concreto, efectivo, por oposición a lo abstracto y quimérico, lo metafísico. La ciencia positiva debe buscar las leyes del funcionamiento de la realidad, pero esas leyes no son las causas; la ley sustituye a la casualidad; esta debe ser rechazada, por cuanto, según comte, todo porque es imaginario.

El fenomenismo antimetafísico de comte esta nítidamente reflejado en su famosa ley de los tres estadios o estados por lo que a pasado la humanidad<sup>39</sup>. En el estudios teológico, el espíritu humano dirige esencialmente sus investigaciones hacia la naturaleza intima de los seres, hacia las causas primeras y finales de los efectos que le asombran, hacia los conocimientos abstractos, y considera que los fenómenos son acción directa y continua de agentes sobrenaturales. En el estadio metafísico, los agentes sobrenaturales son reemplazados por fuerzas abstractas, entidades o abstracciones personificadas, inherentes a los diversos seres del mundo. Por fin, en el estadio positivo, el espíritu humano reconoce la imposibilidad de obtener nociones absolutas y renuncia a buscar el origen y destino del universo y a conocer las causas ultimas de los fenómenos: se dedica simplemente a explicar los hechos.

---

<sup>38</sup> Comte. A , *discurso sobre el espíritu positivo*. Buenos Aires 1965, p. 54.

<sup>39</sup> Cfr. Comte. A., *curso de filosofía positiva*. Buenos Aires 1973, pp. 35-36. véase una clara exposición y comentario de la ley de los tres estadios en X. Zubiri. *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid 1963, pp. 130-138 y Sangunetti. j.j. a. Comte: *Curso de filosofía positiva*. Madrid 1977, pp. 39-70.

Como Dios no es hecho, cualquier intento de demostrar de su existencia esta abocado al fracaso; más todavía, debe decirse que es contrario al modo como se ejerce el conocimiento humanos sin embargo, con ese decidido agnosticismo, Comte no quiere incurrir en ateísmo, e incluso elaborara una religión: la religión de la humanidad. El gran ser, que es la humanidad, sustituye al Dios del estadio teológico, lo que es cuestionable es sí, dentro de los propios postulados positivistas, la religión de la Humanidad no es una nueva manifestación del estadio teológico o metafísico.

Ciertamente, Comte no deseo ser tachado de ateo; considerada al ateísmo como algo provisional, que debía ser superado, para instaurar un positivismo sistemático en el que no cupiera ninguna creencia en Dios, un sistema en el que dios esta ausente sin mas y en el que no tenga cavidad una posibilidad de planteamiento del problema. Por eso, muchos autores consideran el agnosticismo comtiano un ateísmo inexorable.

### **Wittgenstein y el neopositivismo**

La figura mas relevante de la llamada filosofía del lenguaje es L. Wittgenstein (1889-1951). Su *tractatus lógico-philosophicus* se configura como el punto del que parte todas las investigaciones neopositivistas, pues señalara el ámbito en que debe moverse la filosofía: < toda filosofía es crítica del lenguaje ><sup>40</sup>; el fin de esa obra es trazar unos límites al pensamiento, delimitando lo que es pensable y lo que es impensable; y delimitar el campo del pensamiento es determinar el campo del lenguaje. El mundo esta constituido por el conjunto de los hechos<sup>41</sup>, y el conjunto de las proposiciones constituye el lenguaje. Es preciso delimitar el ámbito de lo que se puede decir, el ámbito del sentido, pues lo que no se puede decir no se puede pensar; y lo que no se puede decir o pensar, carece de sentido<sup>42</sup>. La filosofía no sé baza en convertir en clarificación lógica<sup>43</sup>, es el lugar del sentido es el lenguaje, que esta formado por el conjunto de todas proposiciones. < En esta doctrina de Wittgenstein, relativa al sentido de las proposiciones es donde nace el famoso principio de verificabilidad, que es uno de los principios fundamentales del neo-positivismo: Una proposición esta dotada de sentido cuando es verificable y solamente cuando es verificable... y el sentido de una proposición se identifica con el método de su verificación ><sup>44</sup>. Pues bien, sí se analiza el sentido de las proposiciones filosóficas, según Wittgenstein, es preciso calificarlas como sin sentido<sup>45</sup>, por que son supraempíricas. < Las proposiciones que versan sobre lo supraempírico no figuran nada, son sin sentido. Las proposiciones de la metafísica son

---

<sup>40</sup> Wittgenstein. L. *Tractatus lógico-philosophicus*. 4.031.

<sup>41</sup> Cfr. *Id.* 1.1.

<sup>42</sup> cfr. *id.*, Prólogo.

<sup>43</sup> < El objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento. Filosóficas no es una teoría sino una actividad. Una obra filosófica consiste en elucidaciones. El resultado de la filosofía no son proposiciones filosóficas sino el esclarecerse de las proposiciones. La filosofía debe esclarecer y delimitar con precisión los pensamientos que de otro modo serán, por así decirlo, opacos y confusos > *Tratatus*, 4.112.

<sup>44</sup> Ladrerie. J. *Ateísmo y neopositivismo*. En VV. AA., *el ateísmo contemporáneo*. Madrid 1971, p. 369.

<sup>45</sup> < La mayor parte de las proposiciones y cuestiones que se han escrito sobre materia filosófica no son falsas, son sin sentido. Por esta razón, no podemos en absoluto responder a las cuestiones de este genero, sino solamente establecer que están desprovistas de sentido. La mayor parte de las proposiciones y de las cuestiones de los filósofos provienen de que no comprendemos la lógica de nuestro lenguaje... y no es sorprendente que los problemas más profundos no sean propiamente problemas > *tractatus*, 4.003.

pseudo posiciones. Solo se pueden hablar de los hechos, y este nivel es cubierto por las ciencias empíricas. La metafísica, en cambio, ha pretendido falsamente establecer un saber acerca de lo supraempírico, un lenguaje que supere el plano fáctico>.

El ámbito del lenguaje significativo se restringe al plano de lo empírico; por ello <la totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural total (o la totalidad de las ciencias naturales)> (tractatus, 4.11)... la filosofía wittgensteiniana, como aclaración lógica del lenguaje, es fundamentalmente terapéutica. El quehacer filosófico estriba en mostrar el sin sentido de las proposiciones y problemas filosóficos tal actividad consiste en disolver los problemas, al mostrar que están mal planteados. Se trata, no de responder, sino de disolver las preguntas filosóficas mismas<sup>46</sup>. Las proposiciones metafísicas dicen lo que no puede ser dicho, son imposibles. Es claro, con estas afirmaciones, que toda proposición referente a Dios, como toda proposición metafísica, sería un abuso, porque se diría lo que no puede ser dicho, ya que se estaría pensando allende el lenguaje.

Ahora bien, si todas las proposiciones referentes a Dios o a la teodicea en general deben ser erradicadas del ámbito del pensamiento y del lenguaje, no por ello hay una completa ausencia de Dios en Wittgenstein. En el propio *tractatus*, en frases aparentemente enigmáticas, aparece Dios. <Existe lo inexpresable. Esto se muestra, es el elemento místico><sup>47</sup>. <Contemplar el mundo *sub specie aeterni* es contemplarlo en cuanto totalidad, pero totalidad limitada. El sentimiento del mundo en cuanto a totalidad limitada constituye el elemento místico><sup>48</sup>. <Como sea el mundo, es completamente indiferente para lo que está más alto. Dios no se revela en el mundo><sup>49</sup>. <Crear en Dios significa ver que los hechos del mundo no son el fin de la cuestión><sup>50</sup>.

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.

Un acertado resumen del agnosticismo de Wittgenstein se encuentra en las siguientes frases: <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 del; Una pregunta existe solo cuando puede decirse algo (tractatus, 6.51). El problema de Dios es un pseudo problema; Las proposiciones con las que se podrá intentar formularlo son sin sentidos... pero lo que es un sin sentido desde el punto de vista del lenguaje no es un sin sentido de forma absoluta... no hay discurso sobre el fundamento. No obstante, solo rehaciendo con el lenguaje la experiencia del mundo, nos elevamos a la aprehensión de

---

<sup>46</sup> Vicente Argüí, *J. Acción y sentido en Wittgenstein*. Pamplona 1984. pp. 49-50.

<sup>47</sup> *Tractatus*, 6.522.

<sup>48</sup> *Id.* 6.44.

<sup>49</sup> *Id.* 6.432.

<sup>50</sup> *notebooks 1914-16*, ed. De G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, Oxford 1961, p. 74.



sus articulaciones y de su fundamento, nos aproximamos a la experiencia de lo que lo trasciende absolutamente<sup>51</sup>.

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>, es, por así decirlo, trascendida, pues hay una experiencia de lo incondicionado. De lo místico, que se muestra en el lenguaje, aunque este no puede decirlo<sup>52</sup>. El <habla> de los místicos es un <habla> mudo: Se muestra, no se dice<sup>53</sup>.

Es importante subrayar, por otra parte, que 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 analíticos, en contra del positivismo referente a Dios y a la teodicea como enteramente carente de significado. La doctrina pluralista de los juegos de lenguaje ha conducido a la defensa de las proposiciones sobre Dios, puesto que esta tendría sentido en un determinado juego de lenguaje, que se justifica por su uso: su significado vendrá dado por el uso del lenguaje; los juegos de lenguaje tienen su fundamento en la forma de vida, se verifican en su uso.

El grupo de positivistas lógicos del círculo de Viena, inicialmente agrupados en torno a M. Schlick (1882-1936), está influido por el *tractatus* de Wittgenstein, sin embargo, el criterio empírico de sentido es aplicado a todo absolutamente; todas las afirmaciones metafísicas deben quedar radicalmente erradicadas. Y en estas estarían incluidas también todas las aserciones Wittgensteinianas relativas a lo místico. <Los neopositivistas rechazan resueltamente las proposiciones del *tractatus* relativos a lo inefable, a las que aplican la misma crítica que aplica Wittgenstein a los enunciados de la metafísica tradicional. Sin duda, Wittgenstein mismo nos previene sobre el carácter peculiar, paradójico, de estas proposiciones rigurosamente desprovistas de sentido, pero que apuntan más allá de sí mismas. Esta especie de segundo poder del lenguaje es lo que rechazan precisamente los neopositivistas en nombre de un estricto análisis lógico de las condiciones del discurso dotado de sentido. A sus ojos, el problema de Dios está desprovisto absolutamente de todo sentido, incluido el sentido indecible que se trasparenta en el fondo de las expresiones dotadas de sentido. El campo de lo racional se identifica con el campo del discurso, y en el discurso no hay lugar ni para el concepto de Dios ni para la afirmación de su existencia... no se puede decir ni que Dios existe ni que Dios no existe, sencillamente porque la cuestión misma a la que ambas proposiciones pretenden responder está desprovista de sentido. Incluso no se puede hablar de una actitud de neutralidad con respecto a este problema; no está puesto entre

---

<sup>51</sup> Ladriere. J. O.c., p. 400.

<sup>52</sup> Cfr. Spaemann. R. *mística e ilustración*, en <concilium> 85 (1973). P. 253. spaemann relaciona la postura wittgensteiniana con la de los grandes místicos de los siglos XVII y XVIII: la presencia inmediata de Dios como ausencia una ausencia clamorosa. Cfr. La obra citada de Vicente Arregui. J. P. 92.

<sup>53</sup> *Tractatus*, 4.1212: <lo que se puede mostrar, no puede decirse>.

paréntesis, reservado a un examen ulterior o a métodos de los que el neopositivismo profesaría no ocuparse<sup>54</sup>.

Se trata de un agnosticismo peculiar. Por una parte no es ateísmo, ni tampoco, a tenor de la doctrina expuesta, un agnosticismo estrictamente dicho, que señalara que no hay razones suficientes para la aceptación o el rechazo de Dios. La obra de A.J. Ayer, *lenguaje, verdad y lógica* (1936), quizá la explicación más nítida del positivismo lógico, señala que la existencia de un Dios trascendente no puede ser probada demostrativamente, por cuanto decir <Dios existe> es realizar una proposición metafísica, que no puede ser verdadera o falsa, sino desprovista sin sentido. Ninguna frase que pretenda describir la naturaleza de un Dios trascendente posee ninguna significación literal. La afirmación de un Dios es una afirmación metafísica y, por tanto, no significativa en virtud del principio de verificación. Por eso, según ayer, no es agnosticismo ni ateísmo < nuestro punto de vista de todas las expresiones acerca de la naturaleza de Dios carecen de sentido. Lejos de ser idéntica, ni de prestar si quiera apoyo alguno a estas conocidas posiciones, es, en realidad, incompatible con ellas. Por que si la afirmación que hay un Dios carece de sentido. Entonces la afirmación de los ateos de que no hay un Dios carece de sentido también, porque solo una proposición significativa puede ser significativa contradicha <sup>55</sup>. Y-sigue ayer- por lo que concierne al agnosticismo, este callaría o no se sentiría ante las proposiciones “existe Dios” o ‘no existe Dios’, pues no tendríamos forma de saber cual de las dos es verdadera; ahora bien, el positivismo lógico debe rechazar ese agnosticismo, por cuanto esas expresiones no son proposiciones en absoluto, no posee sentido o significado. Contra ayer, hay que señalar que la doctrina del positivismo lógico es un cierto tipo de agnosticismo, aunque no sea el corriente, por cuanto dios y todo lo que con dios se relaciona ha quedado excluida a priori; para el agnosticismo no se necesita mas que la declaración de la imposibilidad de un conocimiento o demostración racional de Dios. Incluso podría decirse que esa exclusión completa de Dios es ateísmo radical o conduce a el.

La doctrina de ayer y de todo el positivismo lógico descansa, como sé a señalado. En el principio de verificabilidad. Que afirma que el sentido de una proposición esta en su verificación de verdad o falsedad, proceso que se manifiesta solamente en la experiencia empírica (real o posible). Solamente serian significantes aquellas proposiciones verificables.

Científicamente (en el sentido de ciencia positiva). De hay la critica a todo el lenguaje metafísico (y, por tanto, a la teodicea) asido especialmente carnap<sup>56</sup>. Quien a llevado a cabo la más amplia critica de términos y proposiciones metafísicas. En su uso metafísico el termino Dios esta desprovisto de sentido; Todo termino se determina por

---

<sup>54</sup> Ladriere. J., o.c. p.401.

<sup>55</sup> Ayer, a. J., *lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona 1971, p. 135.

<sup>56</sup> Cfr. *Su uberwindung der metaphysic durch lo logische analyse der sprache. Su criterio de verificabilidad cambio con posterioridad a su die logische syntax der esparce, asiéndose mas matizado (debido sobre todo a la critica de popper en su die logik der forschung); así en testability and meaing propone diversas formulaciones del criterio empirista: experimentabilidad completa, confirmabilidad completa, experimentabilidad y confirmabilidad; sin embargo en ninguno de ellos ay cabida para la metafísica. Cfr. Ladriere, j., o.c., pp.406-418.*

el enunciado elemental mas simple (en ese caso por la forma proporcional <x es dios>); Pero <la metafísica no ofrece la categoría sintáctica de la variable x que figura en el enunciado elemental 'x es Dios; no indica si esta variable puede remplazarse por un termino que se designe un cuerpo, o una propiedad corpórea, o una relación entre cuerpos o un nombre, etc... las definiciones que ella ofrece (para dar un sentido al termino 'Dios') no son mas pseudo definiciones: o bien son conjuntos de palabras que no constituyen una proposición, o bien son proposiciones que utilizan términos como los, de causa primera, 'absoluto', 'ser por si mismo', a los cuales no se puede aplicar ningún proceso de verificación <<sup>57</sup>. I si pasamos a los enunciados, todos los enunciados metafísicos son pseudoproposiciones; solo los enunciados de las ciencias experimentales estarían dotados de sentido, por que solo ellos son verificables empíricamente<sup>58</sup>.

La critica del lenguaje metafísico, con base en el principio de verificabilidad empírica acarrea la suerte de la teodicea. Sin embargo ese principio es un postulado identificable.

Además de la experiencia sensible hay otras formas de conocimiento y pensamiento; este puede acceder a lo intellegible; alcanza lo intellegible apoyándose en lo sensible. La inteligencia humana puede penetrar mas allá de los fenómenos sensibles; precisamente su objeto propio es la esencia de las cosas sensible, que alcanza apenas confusamente; Como señala Santo Tomas, <bajo los accidentes se oculta la naturaleza en si de la cosa sustancial, como bajo las palabras sensibles se oculta su verdad sensible... en cuanto más fuerte es la luz de la inteligencia, tanto mas penetra en lo intimo de las cosas><sup>59</sup>. El conocimiento no es solo sensible; el ámbito de lo científico no es solamente el de las ciencias experimentales la inteligencia humana tiene valor metafísico, puede alcanzar verdades que trascienden lo sensible y perseguir y obtener conocimientos meta fenoménicos.

### **La posibilidad de mostrar la existencia de dios. Critica del agnosticismo.**

Una eficaz reputación del agnosticismo tiene que poner de manifiesto la admisión de la metafísica del ser. Y especialmente del ser y de causalidad. Todas las formas de agnosticismo coinciden en la negación de la metafísica. Si bien es cierto que el conocimiento humano parte del conocimiento de lo sensible, sin embargo, puede conocerse a Dios como causa primera de lo sensible. Y hay que tener en cuenta que no se llega al conocimiento de la existencia de Dios preguntando a como es o de que es el mundo. Nunca encontramos a dios en el termino de una resolución esencial de las cosas, sino en la cúspide de un reducto ad fundamental de su ser. Contemplando todas y cada una de las cosas del universo preguntándonos por que son, y viendo que su esencia no corresponde a nutra pregunta <hace irrupción el problema metafísico por

---

<sup>57</sup> Ladriere j., o.c., p. 404.

<sup>58</sup> Carnap se detiene también a considerar los enunciados de existencia (p. E. < dios es>) en sí superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje, en <erkenntnis> II (1932), pp. 219-241, al estudiar la triple diversificación del ser: existencia, predicación e identidad la propia filosofía analítica posterior a criticado la postura unilateral de carnap de considerar a la existencia como el uncio uso aceptable del ser. Cfr. A este respecto el capitulo II (los sentidos del ser) del libro de Ilan. A., metafísica y lenguaje. Pamplona 1984.

<sup>59</sup> S. Th., II-II, q. 8, a 1.

excelencia, por que si como dice Chesterton, lo más increíble de los milagros es que acaezcan, lo más asombroso de las cosas, de eso real que nos es dado inmediatamente como siendo no es que sean tal o cual cosa, sino que sean. Esas cosas que asen y mueren, que empiezan y terminan, que son solo eso y no lo demás, que actúan de este modo y no de otro, que aparecen subordinadas en su causalidad y dirigida en una, esas cosas que son buenas o verdadera o bellas solo asta cierto punto..., toda esas cosas son. La existencia del universo no se explica por sí misma. Que existe es evidente, más ¿por qué? Esa existencia no es más que un resultado, pero un resultado ¿de qué? Decir que esa existencia se justifica por sí mismo, y que no hay por que asombrarse, es pensar que la existencia del universo es ontológicamente suficiente: Que el universo existe por sí mismo (tresmontant, c., comme se pose aujourd'hui le problema de l'existence de dieu. Paris 1966, p. 55). Y esto ya no nos es dado en la experiencia. La experiencia nos da la existencia del universo, y nos la da como el hecho de ser: nos dice sin lugar a duda que las cosas son. Pero luego, al comprobar que no son absolutamente en ningún sentido, que lo que son no hace que sean y que, por tanto, son y no son, nos veremos inducidos a buscar fuera de ella la razón por la que efectivamente son y, en consecuencia, por la que son lo que son y así, finalmente, existen<sup>60</sup>.

Ese es el camino metafísico para demostrar a dios: de los efectos conocidos por experiencia remontarse a Dios como causa. El agnosticismo trunca el camino metafísico a redice, por cuanto no lo admite, aferrándose a la ciencia (experimental) como la única vía científica. Sí efectivamente no hubiera más ciencia que la experimental, no podríamos demostrar la existencia de dios; pero el conjunto de las ciencias experimentales no agota la via científica; por encima de ella esta la ciencia metafísica, única que permite el acceso a la demostración racional de la existencia de Dios. Es preciso volver a recordar el viejo dicho aristotélico: un conocimiento es ciencia cuando da razón del por qué, cuando proporciona la razón de ser necesaria de lo que sostiene, y así la metafísica es la ciencia más alta.

El agnosticismo tiene en su raíz la critica a la metafísica, y en concreto la negación del valor metafísico de la noción de ser y de la noción de causalidad, como consecuencia de la negación de la capacidad abstractiva del entendimiento humano; la única fuente de conocimiento será la intuición. Pero una adecuada fenomenológica del conocimiento pudo mostrar la existencia (e incluso la inevitabilidad) de la abstracción como modo propio del conocimiento humano, y el valor del ser y de las más importantes nociones metafísicas, como la causalidad. Sobre el ser y la causalidad pivota toda prueba racional de Dios<sup>61</sup>.

*Nota sobre la doctrina del magisterio de la iglesia respecto de la posibilidad del conocimiento de Dios.*

Además de la doctrina emanada contra los tradicionalistas, a la que ya se aludió, el magisterio de la iglesia ha debido salir en defensa de la razón para acceder a Dios

---

<sup>60</sup> Cardona. C., *metafísica... cit.*, pp. 50-51.

<sup>61</sup> Además de la critica que se ha ido haciendo a los supuestos del agnosticismo a la hora de explicarlos. Cfr. González Álvarez. A. O.C. PP.104-106, Y Garrigou-Lagrange. R. Dios, t. I.: su existencia Madrid 1976. pp. 64-71; 100-122 y 169-196.

proclamando la cognoscibilidad natural de Dios en los siguientes términos: <la misma santa madre iglesia mantiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana a partir de las cosas creadas><sup>62</sup>.

De esa formulación se desprende, en síntesis, lo siguiente:

- el objeto que puede conocer la razón humana natural es *deum unum et verum, creatorem et dominum nostrum*. Y del conocimiento natural que el hombre puede tener de Dios como su fin se sigue para el hombre una serie de obligaciones para con Él, que son también cognoscibles naturalmente.

Los atributos que señala el concilio para precisar la noción de Dios que puede alcanzar, expresan que no se trata de que la razón humana pueda llegar solamente a un primer principio, vago y abstracto, sino que lo que alcanzase es un Dios vivo y personal, un ser supremo personal, distinto del mundo, del que el mundo, y por tanto también el hombre, depende y al que debe tender como fin suyo. Esos atributos están contenidos en la idea que la razón humana puede formarse de Dios: la noción que se alcanza es del Dios verdadero, que lleva consigo esos atributos.

- respecto a los términos <por la luz natural de la razón humana> hay que señalar que se afirma que el hombre posee medios suficientes en el orden natural para el conocimiento de Dios, y que se trata de un conocimiento independiente de toda revelación, el medio subjetivo para el conocimiento es la razón, que es considerada como la facultad que posee el hombre para conocer la verdad. La palabra natural hace referencia a cualquier estado en que la naturaleza humana puede encontrarse (por tanto, también después del pecado original). El medio que permite a la razón humana acceder al conocimiento de Dios es la creación. Se establece positivamente que se trata de un conocimiento mediato.
- la certeza de que habla la definición del Vaticano I es una certeza absoluta, y no más o menos probable. Esa certeza absoluta al ser mediata y racional indica una demostración a.

## LA NEGACIÓN DE DIOS: EL ATEISMO

### A. noción y tipos de ateísmo

De la no evidencia inmediata para el hombre de la existencia de Dios, junto con la falibilidad del conocimiento y la influencia de la libertad en la adquisición de la certeza especulativa, se deriva la posibilidad real de que el hombre niegue a Dios.

Es ateo quien afirma la no-existencia de Dios. En líneas generales. El ateísmo puede ser práctico o teórico. Hay un ateísmo práctico en quien –sin elaboraciones

---

<sup>62</sup> Concilio Vaticano I. Constitución dogmática *de i. filius*: de zinger 1785. el canon correspondiente a ese párrafo afirma: <si alguno dijese que el único y verdadero Dios, creador y señor nuestro, mediante las cosas que han sido hechas no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana, sea anatema> id., 1806.

teóricas- se comporta como si Dios no existiese, es decir, <sin preocuparse para nada de su existencia y organizando la propia vida privada y publica prescindiendo de la existencia de cualquier principio absoluto trascendente a los valores del individuo y de la especie humana><sup>63</sup>. Y hay un ateísmo teórico, el de quienes niegan la existencia de dios, como conclusión de un proceso intelectual.

<La posibilidad de un ateísmo practica, al menos temporal, parece estar fuera de toda duda; La presión, al menos temporal, parece estar fuera de toda duda; la presión de los problemas concretos de la vida, la efervescencia de las pasiones, un ambiente familiar indiferente y una educación laica pueden, durante ciertos periodos de la vida, desviar el interés del hombre del problema de Dios, aunque no para siempre, al menos para cuantos viven en contacto con la sociedad en la que parece inevitable el planteamiento del problema, debido a las exigencias de competición y de lucha religiosa y política. Por otra parte, lo que la historia de las religiones atestigua en relación con los pueblos puede afirmarse también respecto a los individuos: en especial, los grandes fenómenos de la naturaleza con los asombrosos espectáculos de su grandeza y los terroríficos ante la sobrecogedora amenaza de destrucción; los hechos decisivos de la existencia humana, como el nacimiento y la muerte, el problema más angustioso de la vida humana; el sufrimiento del justo en este mundo y la frecuente buena suerte del malvado, todo esto debe plantear, tarde o temprano, a la conciencia humana el problema de una causa y de una justificación que, en definición, es el problema de dios><sup>64</sup>.

El ateísmo practico se confunde en ocasiones con el indiferente, si bien en este hay algún tipo de elaboración intelectual, la que conduce precisamente a la condición de que el hombre no tiene necesidad de Dios, o que no hay por que preocuparse de semejante problema. El indiferentismo<sup>65</sup>

Es, a mi juicio un tipo de ateísmo teórico, que podría denominarse negativo. El ateísmo practico es la postura en la que se vive como si Dios no existiese, en la que Dios no se tiene en cuenta para nada la situación llena de la ausencia del absoluto.

---

<sup>63</sup> Fabro. C., *drama del hombre y misterio de dios*, cit., pp. 47-48.

<sup>64</sup> *Id.* Pp. 49-50.

<sup>65</sup> Zubiri. X., *en el hombre y dios*. Madrid 1984, pp. 275-280 ha caracterizado bien la actitud del indiferente y despreocupado distinguiendo del agnóstico y del ateo. Véase antes frase: < no es que no haya proceso intelectual que llega a la indiferencia... esta indiferencia tiene muchos matices, desde admitir la realidad de dios intelegida indiferentemente, hasta en el extremo opuesto, una cierta indiferencia respecto de la realidad misma de dios, pasando por la idea de la ociosidad divina... esto no agota la actitus del que se desentende de la realidad de dios. Porque en esta actitud no solo se suspende en indiferencia el proceso intelectual sino que a una con ello se vive despreocupado de la realidad de dios... con lo cual parecería que el desentendimiento vive sin opción ninguna respecto de dios. Ahora bien, esto no es mas que apariencia... el despreocupado siente que tras su no-ocuparse esta latiendo la sorda presencia de aquello de que no se preocupa; Por tanto esta soterradamente dirigido hacia ello... el despreocupado vive dejándose vivir porque por encima de su indiferencia fundamental lo que hace es afirmar enérgicamente que vive y quiere vivir. Su desentenderse del problema de dios es una actitud tomada en aras de la vida... quiere que la indiferencia de la realidad fundamental no sea un impedimento para la vida... lo dos aspectos de esta actitud, el dejarse vivir y la voluntad de vivir, tomados unitariamente, define una única voluntad: Una voluntad de vivir, que pudiéramos llamar penúltima de la vida... el desentendido de dios vive en la superficie de sí mismo: Es vida constitutivamente penúltima>.

El ateísmo teórico positivo, en cambio, niega expresa y directamente a Dios, intentando aportar pruebas de su no-existencia o de su imposibilidad. Se ha discutido mucho la posibilidad metafísica del ateísmo teórico. Blondel negó esa posibilidad; Lagneau considera que la negación motivada de Dios únicamente alcanza a las concepciones inadecuadas del absoluto; sería como un juicio sobre la insatisfacción que produce la idea habitual de Dios; pero eso no sería la negación de la realidad de Dios, la cual, teóricamente sería imposible; únicamente cabría un ateísmo práctico<sup>66</sup>. Sin embargo, es indiscutible que en todas las épocas han existido ateos no solo prácticos sino también teóricos (algunos sofistas, epicúreos, estoicos, ilustrados, idealistas, etc.).

Por otra parte, el ateísmo teórico no puede constituir una actitud inicial, <natural>; <no puede ser una situación originaria, sino que se explica como un fenómeno reflejo; como la 'conclusión' de un determinado proceso racional, que se deduce de ciertas premisas; pertenece a la conciencia que refleja propia de la filosofía o de la ciencia con ropaje de filosofía><sup>67</sup>. De hecho, cada vez se pone más de manifiesto la falsedad de la idea originada en el siglo XVII de que en el comienzo de la historia había existido un hombre sin religión (o fetichista o politeísta): al principio de la historia no hay forma de ateísmo; Cuando este aparece es una reacción contra la creencia en un determinado absoluto.

El ateísmo no constituye una actitud original, pues en él está implícito un cierto conocimiento de lo que se niega. Zubiri ha señalado que el ateísmo no es posible sin un Dios<sup>68</sup>; no es cierta la consideración, que en ocasiones se postula, de que el ateísmo es la actitud primaria y todas las demás actitudes que apelen a una realidad fundamental sería opciones que necesitaría justificación<sup>69</sup>. Y no lo es porque también el ateísmo es una interpretación de la realidad y de la vida. <En la persona atea acontece un proceso intelectual sobre la totalidad de la vida... lo que sucede es que, tal vez sin darse cuenta da una solución a este problema; la da por la vía de la facticidad. Ahora bien... resolver el problema de la fundación mentalidad de la vida en la pura facticidad significa eo ipso que la facticidad del poder de lo real es una interpretación, tan interpretación como es la

---

<sup>66</sup> *El ateísmo moderno*. Roma 1969, t. I, pp. 17-19.

<sup>67</sup> Fabro. C., *drama del hombre y misterio de Dios*, cit., pp. 50-51.

<sup>68</sup> *Desde su doctrina de la religión*, Zubiri. X. *Ha escrito en naturaleza histórica, Dios*. Madrid 1981, pp. 392-393: <la existencia que se siente desligada es una existencia atea, una existencia que no ha llegado al fondo de sí misma. La posibilidad del ateísmo es la posibilidad de sentirse desligado, y lo que hace posible sentirse desligado es la suficiencia de la persona para hacerse a sí mismo oriundo del éxito de sus fuerzas para vivir. El éxito de la vida es el gran creador del ateísmo. La confianza radical, la entrega a sus propias fuerzas para ser y la desligación de todo, son un mismo fenómeno... así desligada, la persona se implanta en su vida y la vida adquiere carácter absolutamente absoluto. Es lo que San Juan llamó, en frase espléndida, la soberbia de la vida... es más bien la divinización o el endiosamiento de la vida. En realidad, más que negar a Dios, el soberbio afirma que él es Dios, que se basta totalmente a sí mismo, pero entonces, no se trata propiamente de negar a Dios, sino de ponerse de acuerdo sobre quien es el que es Dios... el ateo, en una u otra forma, hace de sí un Dios>. Cfr. *Para la correcta intelección de esas expresiones zubirianas*, las pp. 392-397.

<sup>69</sup> Cfr. Zubiri. X., *el hombre y Dios*, cit., p. 281; Zubiri resume así a continuación esa actitud: <el ateísmo sería, por tanto la actitud primaria y toda otra actitud de referirse a Dios en cualquiera de sus formas (creencia agnosticismo, despreocupación) necesitaría justificación: la *conditio possidentis* que diría un jurista, sería el hecho de la vida atea. Lo demás son opciones y en consecuencia, solo lo demás es opcional>.

admisión de la realidad de dios... el que admite la realidad de Dios tiene que dar sus razones...; Pero tiene que darlas también el que ve el poder de lo real como pura facticidad. El ateísmo no es, pues, la actitud primaria, la *conditio possidentis*, sobre la cual tendrá que justificarse quien admite la realidad de Dios, sino que el ateísmo necesita exactamente de una homologa justificación: no es actitud primaria... el ateísmo consiste, pues, no en no tener problema sino en entender el poder de lo real, esto es, la funda mentalidad de la vida, como pura facticidad.

Pero además, el ateo lleva a cabo una opción. La facticidad del poder de lo real es una posibilidad personal, y su apropiación por opción es justo vivir la vida como algo que se basta a sí misma: es autosuficiente de la vida. Es autosuficiencia no en sentido peyorativo, sino en el sentido etimológico de algo que se basta a sí mismo en su línea: una vida que es lo que es y como es y nada más. La autosuficiencia de la vida es la opción por la facticidad del poder de lo real. Y por ser opción es entrega personal a la facticidad es fe en la facticidad. El ateísmo es justo la fe del ateo<sup>70</sup>. En este sentido puede decirse que el ateísmo es una teodicea al revez<sup>71</sup>.

### **Características del ateísmo en la filosofía contemporánea**

A diferencia de los ateos de épocas pasadas (versiones sofisticada, materialista, racionalista, eliminista del ateísmo), el ateísmo contemporáneo es un ateísmo que, con Scheler, podría ser denominado como postulatorio. El ateísmo a la radical superfluidad de Dios sería el presupuesto para la posibilidad de la plena realización del hombre.

El ateísmo contemporáneo es, en buena parte, un ateísmo de postulado teórico-práctico: la negación de dios como punto de partida para la afirmación del hombre y del mundo. No se trata ya de una negación de la posibilidad científica de un estudio sobre dios como ocurre en el positivismo, sino que mediante sucesiva radicalización se intentara reducir toda la realidad al interior del hombre. Así para Feuerbach Dios no es otra cosa que la reunión de las perfecciones de la naturaleza humana; Lo que los hombres denominan dios es el hombre mismo: El hombre es Dios para el hombre. Sin embargo, <esta reducción de Dios al hombre no es aun en Feuerbach completa. Se ha eliminado las abstracciones del idealismo de Hegel, pero a costa de sustituirlas por otra abstracción: el hombre, lo único divino, que es considerado como especie, no como individuo. Queda, pues, todavía una tarea concreta para Marx: la reducción del hombre al hombre concreto, al individuo singular surgido de las puras cosas terrenas. Y así agregamos ahora la obra de Nietzsche, que elevando al hombre sobre sí mismo, pregona el reino del súper hombre, que es, sin embargo solo hombre, quedara el ciclo completo. Si hubiera Dios, yo sería Dios; luego no hay Dios. La inmanencia es ahora absoluta><sup>72</sup>.

En gran medida, pues, el ateísmo contemporáneo es un ateísmo contractivo, no meramente destructivo, como lo ha sido, en líneas generales, hasta la aparición del marxismo. La destrucción de Dios no es en el mundo contemporáneo un fin sino un medio; un medio para la realización de un humanismo constructivo. Con una voluntad prometería, el hombre pretende alcanzar la más plena grandeza humana, construir el

---

<sup>70</sup> Zurubí. X., *id.*, pp. 283-284.

<sup>71</sup> Cfr. Marcel. G., *Journal metaphysique*. Paris 1927, p.132.

<sup>72</sup> González Álvarez. A., *o.c.*, p. 21.



regnum hominis; la eliminación de Dios sería necesaria para la construcción de ese humanismo ateo; derivar a Dios es derribar un obstáculo para conquistar la absoluta libertad; La grandeza de Dios debe pasar el hombre<sup>73</sup>. Obsérvese que lo que se intenta en el fondo es un cambio de absoluto; ahora se trataría de una absolutización o adivinación del hombre; Como diría Marcel, el ateísmo se constituye como <una caricatura de asediado><sup>74</sup>.

Las características del ateísmo contemporáneo son, como ha señalado Fabro, las siguientes: a) inmediatez; b) universalidad; c) positividad y constructividad<sup>75</sup>. Resumo con palabras del propio Fabro.

<Inmediatez. El ateísmo en la cultura y en la sociedad contemporánea no es, como en las épocas anteriores hasta el positivismo materialista, un punto de llegada, sino que se ha convertido en fundamento y punto de llegada, sino que se ha convertido en fundamento y punto de partida, constituyendo el clima y el ambiente de la cultura... evidentemente, no se trata de una inmediatez primaria, o sea, de una evidencia sensible de la ausencia de Dios, como la evidencia de la oscuridad en las tinieblas, sino de una evidencia secundaria, firmemente operante en el sentido de que mueve, y en la cual se desarrolla toda actividad social... de este modo, el mundo, que ha quedado desierto de toda señal de Dios, ha pasado a ser presa completa de la hybris Del hombre.

La segunda característica del ateísmo moderno, y especialmente del contemporáneo, es la universalidad. Mientras en el pasado, hasta la llegada de Nietzsche y de la izquierda hegeliana unida al positivismo y ahora a las filosofías de lo finito, el ateísmo se limitaba a posiciones de secta entre filósofos, librepensadores, miembros de sociedades secretas..., como una profesión de élite, hoy día envuelve a las masas...

La tercera característica que resume y potencia las dos anteriores es la positividad y constructividad del ateísmo contemporáneo... de hecho se afirma (como se dirá, es el principio director de la edad moderna) que el hombre tomara posesión de su propio ser en la medida en que eche de sí y de la sociedad la conciencia de Dios. Por eso se habla de ateísmo humanista y de humanismo ateo como recuperación de la esencia humana mistificada por la alineación religiosa<sup>76</sup>.

El principio filosófico de immanencia es la raíz común de los diversos tipos de ateísmo moderno; una vez afirmada la primacía de la conciencia sobre el ser, se afirma que Dios solo puede ser una modificación o producto de la conciencia del hombre. Es patente que el abandono de los presupuestos de la metafísica del ser, la disolución de su punto de partida el conocimiento de los entes hace imposible el ascenso a Dios. Cuando el comienzo radical se establece en la conciencia, y es esta quien pone la realidad, la cual únicamente tiene existencia en mí, se bloquea automáticamente el

---

<sup>73</sup> Cfr. De Lubac. M., *el drama del humanismo ateo* Madrid 1949, p. 24.

<sup>74</sup> Marcel. G., *don et liberte*, en <giornale di metafisica> 2(1947), p. 194.

<sup>75</sup> Cfr. Su trabajo *génesis histórica del ateísmo contemporáneo*. En VV.AA., *el ateísmo contemporáneo*. Madrid 1971, t. II, pp. 19-65. se trata de una síntesis de su magna obra, ya citada *introduzione all'ateísmo moderno*.

<sup>76</sup> *Id.*, pp. 21-22.

paso a la trascendencia del ser subsistente. <Admitido que el código sea el comienzo absoluto, sin presupuesto, será los sucesores de descartes, por medio de probar que, por lo menos, el hombre no puede saber nada de Dios: ni lo que es ni siquiera si es><sup>77</sup>.

Es significativo que todos los autores inmanentistas abran sido acusados en vida de cristo ateísmo (así descartes, spinoza, kant, fichte, schelling y hestel), aunque la explícita proclamación de ateísmo no empezara hasta feuerbach<sup>78</sup>.

A cada una de las progresiva radicalizaciones del principio de inmanencia (reducción del ser a su posibilidad, a su ser conocido, al pensamiento, a la praxis, etc.) corresponde paralelamente un grado en la curva moderna hacia el ateísmo. Así el panteísmo materialista de feuerbach, el ateísmo militante (o antiteísmo) teórico práctico del marxismo, el absurdo radical del existencialismo de hartare que lleva anejo el punto de partida ateo.

Un estudio de la raíz especulativa del ateísmo moderno y contemporáneo, localizado en el principio de inmanencia, no pudo ser llevado a cabo aquí<sup>79</sup>. Aludiremos brevemente a dos autores contemporáneos: Nietzsche y Sartre; Otros sistemas y pensadores serán tratados, al hilo de otro tema, en capítulos posteriores.

### **Nietzsche y la muerte de dios**

Según Nietzsche (1844-1900), la muerte de Dios es el acontecimiento más grande de los tiempos modernos; por eso, señalará que lo que es ateísmo hoy será religión mañana; y sé convertida en él <profeta de un eclipse, de un entenebrecimiento del sol que probablemente no tuvo paralelo en el pasado>, como el mismo sé autodefinio<sup>80</sup>.

La muerte de Dios era un tema al que habían aludido, entre otros, Hegel y Heine; Sin embargo, el sentido que le dará Nietzsche es nuevo en sí mismo. El famoso parágrafo 125 (el hombre loco), de la *gaya ciencia* condensa esa doctrina; la búsqueda de Dios no tiene ya sentido alguno, porque Dios ha muerto, somos los hombres quines le hemos matado; no se había realizado jamás una acción mayor, y todo el que nazca después de nosotros (Nietzsche escribe en 1882) pertenecerá ya, gracias a esta acción a una historia superior a toda las que han existido hasta ahora. La muerte de Dios es un acontecimiento monstruoso aun en cambio, y todavía no ha llegado a los oídos de los hombres, aunque es una acción que ellos han realizado<sup>81</sup>.

Para Nietzsche el ateísmo radical es un punto de partida; A ese ateísmo esta ligado el nihilismo se ha extendido cada vez más<sup>82</sup> (¿no es verdad que andamos errantes como a través de una infinita dada?, Se preguntaba el loco). Nihilismo quiere decir aquí que todos los valores existentes hasta ahora han periclitado con la muerte de

---

<sup>77</sup> Cardona. C. *metafísica de la opción intelectual*. Cit. P. 192.

<sup>78</sup> Cfr. *Id.*, p. 194.

<sup>79</sup> *Puede verse para ello el exhaustivo estudio llevado a cabo por fabro en su citada obra introduzione all'ateísmo moderno y su trabajo de síntesis también citado, génesis del ateísmo contemporáneo, y la voz inmanente de la gran enciclopedia rialp. Cfr. También la magnífica síntesis de cardona. C. o.c., pp. 184-221; del nece. A Il problema del ateísmo, Bolonia 1965, etc.*

<sup>80</sup> Cfr. G. siegmund. *Ateísmo y vitalismo*. En VV. AA., *el ateísmo contemporáneo*, cit., t. II p. 254.

<sup>81</sup> Cfr. Nietzsche. F. *Die frohliche wissenschaft*, 125.

<sup>82</sup> Cfr. Heidegger. M., *holzwege*. Frankfurt 1950, pp. 197 ss.

Dios. Se tratara ahora de ocupar el trono vacante de Dios, de llenar él vacío con nuevos ideales y valores.

Todo lo que hasta ahora se ha puesto en Dios quiere Nietzsche reivindicarlo como propio del hombre; forja así su doctrina del superhombre en su así hablo zaratustra. <Dios es una conjetura, una hipótesis; pero yo quiero que vuestras hipótesis no vayan mas allá de vuestra voluntad creadora. ¿Podíais crear un dios? Entonces no me habléis de Dios. Pero muy bien podrías crear el superhombre>. Para que surja la nueva aurora del superhombre se necesita el crepúsculo de dios. Nietzsche considera antitéticos a Dios y a la libertad del hombre; Esta, según él, se vería limitada por Dios; Por ello, imitando a prometeo que en su hybris se rebelo contra los dioses, querrá enfrentar su libertad titánicamente contra el poder de Dios<sup>83</sup>.

<Yo revelo todo mi corazón, amigo míos. Si hubiese Dios, ¿cómo soportaría el no serlo?><sup>84</sup>.

Digamos con siegmund, antes de continuar, que <en el instinto de rebeldía que no permite poner en tela de juicio el rango metafísico del propio ser, que prohíbe reconocer el don de la existencia, en esta concepción empobrecida que rechaza de plano toda confianza en el ser establecido y una respuesta a la voluntad que en el se revela, se ve realizada la conclusión espasmódica de la auto deificación, para lo cual no existe justificación valida. Por eso, una decisión semejante no se justifica con razones><sup>85</sup>.

Nietzsche encontró, en primer lugar, como sustitutivo del Dios muerto, la vida dionisiaca, una vida exuberante, una existencia donde todo lo existente esta deificado, sea malo o bueno. Es su concepción del ser como vida, consecuencia de la transmutación de todos los valores acaecida con la muerte de Dios. Por ello, para esa vida, volvemos a reiterarlo, la existencia de Dios es superflua, y el ateísmo se constituye como una catarsis para que viva el superhombre<sup>86</sup>. La vida no tendrá mas referencia que a sí misma<sup>87</sup>. Y eliminando Dios, el hombre será el creador de los nuevos valores.

La vida dionisiaca se trasforma en voluntad de poder. Este mundo es la voluntad de poder, y nada más; el hombre es solamente voluntad de poder es la esencia de vida. Todo lo que se oponga a esa voluntad debe ser expulsado; así, el concepto dios, que es un repudio de la vida, y al que el hombre ha trasladado esos sentimientos cuando en realidad son suyos; y solamente cuando el hombre pierda de vista definitivamente a dios podrá surgir el superhombre en el que se actúa esa voluntad como poder.

Como ha señalado fabro, en Nietzsche <la voluntad no-se mueve a otra cosa sino que deviene ella misma, procede siempre en sí misma, hacia lo que es ella misma... y por esto es <querer el querer> y es <voluntad de querer>, es decir, de

---

<sup>83</sup> Cfr. Siegmund. G. o.c. p. 259. ya en sus escritos juveniles había dicho: <mi corazón altivo no soporta que los dioses... lleven el cetro>; <Para mí esta hecha la Gloria de la acción tremenda>.

<sup>84</sup> Así hablo zaratustra. Buenos aires 1951, p. 92.

<sup>85</sup> Siegmund. G. *ibid*.

<sup>86</sup> Cfr. Fabro. C. *introduzione all'ateismo moderno. Cit., t. II. P. 915.*

<sup>87</sup> <La nada existe, es decir, vive como referencia a sí misma. Tiene el principio de ser en si misma, y por ello, expresa la esencia del ser en su totalidad> fabro, c., *id.*, p. 918.

autoafirmación, que se intensifica mediante sí misma en el proyecto de un indefinido acrecentamiento de poder<sup>88</sup>. La inmanencia del querer.

El mismo Nietzsche señalara en un poema, entre aves de rapiña<sup>89</sup>, la motivación mas profunda de su ateísmo: el orgullo, la hybris, el <seréis como Dios> con que la serpiente tienta a Adán y Eva. La soberbia se constituye como la naturaleza propia del hombre: <la totalidad de nuestro moderno ser no es mas que hybris y ateísmo... hybris es nuestra postura ante la naturaleza... hybris es nuestra postura ante nosotros mismos><sup>90</sup>. La propia filosofía de Nietzsche no tiene salida natural; terminara en una inquietud progresiva e incurable, puesto que la voluntad de vivir y de querer y de poder es querer la nada, es decir, no parase en nada, sino ser en devenir y querer el devenir en su totalidad como algo perfectamente encadenado en el interior de la necesidad; es el amor fatal, el amor al destino.

<El fin de Nietzsche –ha escrito siegmund- nos inspira una compasión trágica. Se esforzó como un gigante en conmovier los pilares del ser, pero fue un esfuerzo inútil que se volvió contra él hasta el punto de que su ser quedo trastornado. Tuvo que abandonar el suelo de la realidad para convertirse en un iniciado de su dios Dionisos, para ser una misma cosa con él. Este estado de éxtasis fue su final en la locura. Sus apuntes pertenecientes a esta época nos brindan indicaciones esclarecedoras. Según ellos, Nietzsche sé creía en realidad el Dios Dionisos; a veces firma como <el crucificado>. Él es todo el mundo, todo los hombres, cada uno de los vivos y de los muertos. Tanto la creación como la historia universal se hallan en sus manos. Por eso, Nietzsche hace todo lo posible por apartarse de la realidad se sumergiría en una noche caliginosa antes que se cerrara el cúmulo de los fantasmas de su locura y él –un loco- pudiere presentarse como <sucesor del dios muerto><sup>91</sup>.

### **El ateísmo existencialista de sartre**

También para sartre, como para Nietzsche, el ateísmo no es un punto de llegada sino de partida. La diferencia con Nietzsche es que no se tratara ya de transmutar los valores, una vez declarada la muerte de Dios, sino que ahora, con la afirmación de la inexistencia de Dios no existe, todo esta permitido. El hombre es libertad pura; no hay nada fuera del hombre al que este puede aferrarse: el hombre <es condenado a ser libre><sup>92</sup>.

Las implicaciones ateas del principio de inmanencia son nítidas y radicales en sartre<sup>93</sup>. En el existencialismo es un humanismo dice: <el existencialismo no es mas que el esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente. El existencialismo no es así un ateísmo en el sentido que se esfuerce por demostrar que dios no existe. Mas bien declara: aunque Dios existe, eso no cambiara nada; he aquí

---

<sup>88</sup> Cfr. Fabro, c., o.c. p. 925.

<sup>89</sup> <¿ Por que te aventuraste / en el paraíso de la serpiente antigua? / ¿Por qué te encerraste en ti, en ti?... / ahora estas enfermo emponzoñado de serpentina veneno>. Cfr. Siegmund. G., o.c. p. 270.

<sup>90</sup> Vol. VII, 416 de las obras de Nietzsche según la klassikerausgabe, leipzig 1889-1912; Cfr. Siegmund, g., p. 263.

<sup>91</sup> Siegmund, g., o.c., p. 271. cfr. Para una más amplia valoración critica las pp. 271-275.

<sup>92</sup> I / existencialisme est un humansme, paris 1946, p. 37. cfr. Fabro, c. o.c., p. 980.

<sup>93</sup> Cfr. Para este tema la obra citada de Fabro. Pp. 974-979.

nuestro punto de vista. No es que creamos que Dios existe, sino que pensamos que el problema no es el de su existencia, sino que es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo y se persuada de que nada puede salvarle de sí mismo, aunque fuese una prueba válida de la existencia de Dios<sup>94</sup>.

La inexistencia de Dios le parece a Sartre tan necesaria como el respirar, ha dicho Jolivet. <El ateísmo es una empresa cruel de largo alcance: creo que la he llevado hasta el fondo>, asevera en les mots. Para la afirmación y construcción del hombre (o de la libertad humana) resulta Dios un obstáculo. Dios sería incompatible con el hombre; si hubiese Dios, el hombre no sería, como tal, hombre. Y Sartre razón así: el hombre existe, luego Dios no existe. Solo hay hombres y relaciones entre los hombres.

Sartre afirma que si Dios no existe, hay al menos un ser en que la existencia precede a la esencia, que existe antes de poder ser definido por un concepto<sup>95</sup>. Esto significa que no hay una naturaleza humana, sino que el hombre con su vida tiene que ir conquistando su esencia, determinándose; por ello, el hombre no es más que lo que llega a ser, lo que hace de sí mismo<sup>96</sup>. La pura existencia que es el hombre, completamente desprovisto de contenido esencial, hace que el hombre sea libre, o mejor: el hombre es libertad<sup>97</sup>, está condenado a la libertad. El proyecto original que quiere encontrar el hombre es un proyecto sé ser; ese proyecto no debe remitir a ningún otro, no atañe a nada más que a sí mismo, no hace referencia ni a la vida ni a la muerte ni a ningún carácter particular de la condición humana; como señala, el proyecto original de un para sí no puede apuntar sino a su propio ser.

El hombre es un ser que proyecta ser Dios, o en su terminología, un en sí para sí, *causa sui*. Ser hombre es tener a ser Dios, o sí se prefiere, el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios<sup>98</sup>. Dios sería un en sí para sí, pero la unión del en sí con él para sí es imposible y contradictoria para Sartre y, por ello, no es solo Dios quien desaparece, sino también el hombre. Paladinamente lo declara Sartre: <cada realidad humana es, a la vez, proyecto directo de apropiación del mundo como totalidad de ser en sí, en la especie de cualidad fundamental. Toda realidad humana es una pasión, en cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir a la vez el en sí que escapa a la contingencia, a ser su propio fundamento, al *ens causa sui* que las religiones llaman Dios. Así la pasión del hombre es inversa a la pasión de Cristo, ya que el hombre se sacrifica en cuanto hombre para que nazca Dios. Pero la idea de Dios es contradictoria y nos sacrificamos en vano; el hombre es una pasión inútil><sup>99</sup>. El proyecto humano termina en fracaso, en un absurdo radical. Como el mismo señaló, la supresión de Dios conduce a la consecuencia de que la evada no tiene ningún sentido<sup>100</sup>. Esa es la definitiva consecuencia de un ateísmo definitivo.

<Tal es el significado del humanismo en el pensamiento contemporáneo: Este ya no se pierde, como los clásicos del racionalismo, en proliferas discusiones y

---

<sup>94</sup> *L'existentialisme est un humanisme, cit., pp. 94-95.*

<sup>95</sup> *Cfr. Id. P. 21.*

<sup>96</sup> *Cfr. Id., p. 22.*

<sup>97</sup> *Id., p. 36.*

<sup>98</sup> *Cfr. El ser y la nada., IV, C. 2, pp. 199-201 de la trad. Cast., Buenos Aires 1961.*

<sup>99</sup> *Id., pp. 271-272.*

<sup>100</sup> *L'existentialisme..., cit., p. 89.*

controversias, sino que proclama que el hombre es ley y fin por sí mismo y que la posición de trascendencia o heteronimia es inmoral. El ateísmo es definido, por esto, como la sustitución tanto de la religión como de la metafísica y de sus consecuencias en todos los campos de la vida mediante un *ethos*, el ethos de la seguridad humana racional. Es un retornar al prometeísmo, o sea, asumir el riesgo sin motivo o el ser sin fundamento, la autonomía incondicional que implica el abandono de toda experiencia<sup>101</sup>. No sé si se habrá colmado la experiencia todavía; Pero el fracaso del ateísmo enraizado en el principio de inmanencia o de conciencia debe conducir al rechazo de ese principio y a asentar de nuevo el fundamento en la metafísica del ser, que, contra las consecuencias deducidas por el ateísmo contemporáneo, permite alcanzar a Dios como plenitud de ser, y proporcionar al hombre un sentido para su vida, con la participación de aquella plenitud de ser en la que consiste Dios.

---

<sup>101</sup> *Fabro. C., génesis del ateísmo contemporáneo, cit., p. 64.*