

El Problema de Dios ante las Filosofías Existencialistas

Por Fabián Amaya

INTRODUCCION

En el fondo de toda filosofía verdadera, se mueve y se agita el problema de Dios. En unas se le afirma, en otras se le niega. Unas lo simplifican; otras lo multiplican, y quizá otras hay que lo inventan! Hay pues lugar para hablar del problema de Dios en la filosofía existencialista, en la filosofía contemporánea.

¿Cómo quedó el problema de Dios en la filosofía kantiana? ¿Cómo en su destrucción de toda metafísica? Esta es la pregunta que cabe hacerse antes de abordar de lleno el tema. Claro está que no consideramos a Manuel Kant, como fundador del existencialismo, pero en lo que se refiere a la subjetividad, "nervio de la filosofía existencial", juzgamos que ésta, está íntimamente conectada con el kantismo.

Dicen que en los campos circunvecinos de Konisberg, se veía repetidas veces a un niño, asido de la mano de su madre. Y "allí contemplando la belleza de la naturaleza, la madre le hacía ver al niño la omnipotencia, sabiduría y bondad de Dios". Este era Manuel Kant, que fué educado en el espíritu "pietista" muy extendido entre los protestantes alemanes de aquella época.

Los historiadores suelen dividir en dos períodos la producción filosófica de Kant, el Precrítico y el crítico. El precrítico podríamos señalarlo como período de transición paulatina del dogmatismo laibniziano-wolfiano al criticismo. Entre estos extremos hay una fase intermedia, una fase escéptico-empirista. La podríamos colocar entre 1760 a 1770.

Influyó no hay duda, la lectura de Hutchesson, Shaterbury, D'Alabert, Rousseau, Locke y sobre todo Hume que fué "quien le despertó de su sueño dogmático". La obra que a nosotros nos interesa es la publi-

cada en 1763 acerca del único argumento posible para demostrar la existencia de Dios. No es el ontológico, ni el cosmológico, ni el teleológico, sino sólo el ideológico. "El único argumento no puede fundarse en la experiencia de ninguna cosa conocida, sino en el concepto de necesidad absoluta. Es un argumento rigurosamente a priori..." (Klinke pág. 450) Podemos concluir, pues, que en el período precrítico admite la existencia de Dios; más aún que podemos llegar a una demostración, pero de ninguna manera a posteriori, sino solo a priori.

El período crítico comienza próximamente en 1781 con la publicación de la "Crítica de la razón pura". Desde la última publicación (en 1770) "de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis", habían pasado once años de silencio y maduración de sus ideas. La conclusión a que llega Kant en su "Crítica de la razón pura", como en las obras siguientes y complementarias "Los prolegómenos a toda metafísica pura" "Los fundamentos metafísicos de la ciencia natural", es tristemente dolorosa.

Nosotros no podemos conocer, sino lo que nos dan los sentidos y como nos lo dan los sentidos. No se da un conocimiento que trascienda la experiencia. De ahí la otra conclusión es clara: "Las matemáticas y la ciencia natural pura están justificadas; la metafísica en cambio, como ciencia del alma, del mundo y Dios es imposible", existe únicamente como teoría de los límites del conocimiento humano; sin embargo no se sigue de aquí que el alma, el mundo y Dios no existan; porque si bien la existencia de estos objetos no puede demostrarse tampoco puede probarse su no-existencia. Al hombre con la ayuda de la facultad de conocer no le es dado llegar sino al agnosticismo" (Klinge pág. 471). ¿Se dará otro camino? Kant en la crítica del orden moral intenta encontrarlo.

En 1788 publicó "La crítica de la razón práctica". En esta parte nos parece ver a Kant, haciendo esfuerzos para construir o mejor, para sostener, lo que en la parte anterior había destruido por sus mismos fundamentos.

Kant parte, en sus investigaciones, del hecho manifiesto de la obligación. De la metafísica del orden moral sacará como conclusión la supremacía de la razón práctica —la voluntad— sobre la razón especulativa y tres postulados necesarios: la libertad, la inmortalidad y la existencia de Dios. Sin libertad no hay obligación, luego es necesaria la libertad. El alma por una parte, está destinada a progresar hasta realizar el bien sumo, por otra parte este bien sumo nunca se alcanza, "nunca está *"in esse"*, sino *"in fieri"*, "nunca es un estado sino una tendencia". El alma, pues, para progresar indefinidamente no puede dejar de existir, luego **necesaria** es la inmortalidad. Por fin, el hombre no puede pensar en el "bien sumo" sino unido a la suprema felicidad. Es necesario, pues, ese "ser moral de inteligencia y bondad suma, el cual vincule la felicidad del hombre con la moralidad, necesario es que exista Dios".

Podemos concluir: En la doctrina Kantiana no llegamos a una ciencia, a una persuasión objetiva de Dios, sino a una *necesidad subjetiva de que exista*. Resumiendo: si nuestra Teodicea se puede reducir a estas tres preguntas trascendentales: ¿Existe Dios? ¿Qué es Dios? ¿Cómo es Dios?, en Kant el problema de Dios se reduce a este acertijo: ¿conviene para el orden moral, tenemos necesidad de que exista Dios?

Este subjetivismo del que se ha empapado toda filosofía moderna, es para nosotros el que echa por tierra las más prometedoras esperanzas que se podrían colocar en alguna que otra corriente existencialista.

I.—Antecedentes del existencialismo

Mucho se ha hablado del origen de la filosofía existencialista. Unos quieren hacer depender directamente de Heidegger, pero el verdadero precursor es el pensador danés: Soren Kierkegaard, con su obra principal "El concepto de la angustia".

El objeto de la filosofía, dice, debe ser la existencia humana concreta, mi existencia. Si en Hegel, el hombre era un ente lógico, en Kierkegaard es un existente concreto. El origen del existencialismo está pues en una reacción positiva contra el idealismo y más en concreto contra el idealismo absoluto de Hegel.

Hay que nombrar también a Stinner con su "Único y la propiedad". En torno del "Único", del existente humano, a quien identifica con Dios, discurre de la misma manera que Kierkegaard.

No hay duda que en Heidegger, el verdadero fundador del existencialismo, han influido todas estas corrientes. Podríamos nombrar como fuentes próximas el vitalismo, el de Unamuno por ejemplo, pero sobre todo el de Dilthey. Lo mismo se diga del temperalismo de Bergson y la fenomenología de Husserl, por lo menos en cuanto al método fenomenológico.

II.—Noción sartriana

Pero hemos aquí hablando del existencialismo sin haber dicho antes en qué consiste. A la verdad, es difícil encontrar una definición que abarque de lleno el existencialismo. La dificultad, a nuestro parecer, quizá provenga de que muchos comentaristas dan fallos y deficiencias, habiendo únicamente estudiado determinada corriente o determinado autor. Así se explica cómo unos nos pinten un existencialismo horrorosamente nihilista; y otros nos presenten otro existencialismo con ambición de trascendencia y prometedoras esperanzas.

Oigamos a Juan Pablo Sartre que hablando de las dos corrientes, la cristiana y la atea, nos dice: "Lo que tiene de común es simplemente el hecho de que piensen que la existencia precede a la esencia".

Es cierto que Sartre en este punto se vuelve tajante y enérgico, pero este es el punto radical y fundamental de todo existencialismo, el predominio de la existencia sobre la esencia, y su común punto de partida es la *existencia humana concreta*.

Dividimos aquí el existencialismo en dos corrientes: Una pagana que en Francia la representa Juan Pablo Sartre y que en Italia nos la presentan "cargada de irracionalismo" Pastore y Abagnano. Otra corriente cristiana que en Francia la encabeza Gabriel Marcel y Lavelle y en España Xavier Zubiri.

A Heidegger lo consideramos como el metafísico de la filosofía existencialista. La estudiaremos como aportando el material metafísico sin llegar a las conclusiones nihilísticas a que lógicamente llega su sistema y que de ninguna manera negamos. Nos parece que esto no es concepción original. Permítasenos que así como a Kant se le considera por lo menos

a partir de sus conclusiones como Padre de dos corrientes opuestas: el idealismo y el positivismo, así a Heidegger lo señalemos como el Padre de dos corrientes, existencialistas ambas, pero completamente distintas e irreduciblemente opuestas: la atea y la teísta.

Si la conclusión a que llega Xavier Zubiri, estudiando y admitiendo algunos supuestos de Heidegger, no puede ser más desastrosa. No se olvide que hablamos siempre en torno al problema de Dios. Este será nuestro trabajo.

III.—Fundamentación del existencialismo

Como se ve surge de aquí la necesidad de exponer, aunque sea someramente el pensamiento de Heidegger.

Algo ya hemos indicado. En él influyeron Kierkegaard, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Bergson, Dilthey y Husserl, de quien fué discípulo.

"Heidegger junta el método fenomenológico de Hursel, con el descriptivo de Dilthey, que considera la realidad como irracional; y trata de construir una ontología que sea el fundamento indispensable para una filosofía de las esencias a que se dirige la fenomenología Hurseliana..." A esto añádase que Heidegger supone desde el primer momento la existencia del "Dasein existente humano" y se verá cómo el discípulo se aparta del maestro, no sólo en la meta final a que dirige su examen fenomenológico, sino hasta en el mismo punto de partida.

IV.—Intento de Heidegger

Heidegger empieza inmediatamente con la Ontología. ¿Por qué no se entretiene primero en resolver el problema del conocimiento? Acaso sea por no encontrarse en el debate interminable del realismo y del idealismo; o tal vez, porque lo da por resuelto en la filosofía kantiana y acepta el resultado de "La Crítica de la razón pura".

Heidegger se hace la misma pregunta que se han venido haciendo los filósofos desde los orígenes de la filosofía. ¿Qué es el ser? Pero su intento es el de construir una metafísica muy diferente de la tradicional. Mientras la antigua metafísica cavila sobre el problema del ser del existente, del ser en abstracto; la filosofía existencialista se ha de plantear el problema del existir y de su manifestación total.

¿Cuál es el ser de la existencia? Esta es la pregunta con que se abre paso el análisis existencial.

V.—Análisis existencial

El análisis existencial presentará dos etapas: la primera será una descripción fenomenológica del "Dasein" que nos lo presenta con el carácter fundamental de "Estar-en-el-mundo". Este "estar-en-el-mundo", no hay que tomarlo en sentido especial, sino como nota constitutiva del ser. Es una virtualidad del "Dasein" para absorberse en las cosas.

"El estar-en-el-mundo", incluye tres aspectos que Heidegger resume con la palabra solicitud. 1) Una tensión del "Dasein" como anticipación del futuro. 2) Dependencia del pasado, que se le ha impuesto y tiene forzosamente que aceptar. 3) Imprescindible necesidad de estar en contacto y de ocuparse de las cosas presentes.

En la segunda etapa se nos descubre que “el estar-en-el-mundo”, es lo mismo que “estar-en-el-tiempo”. Y como el “estar-en-el-mundo” es un constitutivo del ser, también lo será la temporalidad: “el ser-para-la-muerte”.

Muchos creen ver aquí la influencia de la aserción Bergsoniana: El hombre no está en el tiempo, sino que es tiempo.

VI.—Concepto de la Angustia

Este conocimiento de la temporalidad del Dasein, de su “ser-para-la-muerte”, no es de ninguna manera intelectual, nos lo da el sentimiento. ¿Pero cual? Únicamente *la angustia*.

El verdadero concepto de *la angustia* no es el de miedo. Viene a ser un sentimiento de abandono y desamparo entitativo. La angustia nos presenta nuestra situación original: somos *unos arrojados*. Nos encontramos existiendo sin qué ni para qué, y sin haber escogido nosotros el existir. *La angustia* nos pone ante nuestra mismidad, nos guía hacia el ser de nuestra desamparada existencia, hacia nuestra radical nada. Ontológicamente somos para la muerte y muerte es aniquilación.

VII.—Conclusión de Heidegger

Muy bien se ha dicho “que el resultado del análisis del Dasein habrá de ser no una Ontología, sino una “Ontocronía”. En otras palabras: una ciencia en que nuestro ser aparezca identificado con el tiempo o con la nada”.

Pero hay que tener presente lo que dijimos anteriormente que no consideramos a Heidegger llegando hasta los extremos nihilistas. Creo que se entiende nuestro sentido. El sistema de Heidegger no es un sistema cerrado en un nihilismo sin salida. Quizá en contra nuestra estén muchos comentaristas y hasta muchos discípulos suyos; pero la conclusión a que llega Xavier Zubiri estudiando el mismo sistema, es una grave razón a favor nuestro. A esto añádase que el mismo Heidegger, ha protestado contra las conclusiones de sus discípulos y quizá en particular contra las de Sartre.

Debemos indicar de paso una de las últimas confesiones de Heidegger, hecha a Gadmes discípulo y amigo suyo. Según la cual está decidido a no publicar ya la segunda parte de su “ser y tiempo” en cambio, escribirá otro libro en que declare por qué no puede seguir sosteniendo el existencialismo como lo había expuesto en sus obras hasta el presente.

¿A qué se deberá este cambio? ¿Acaso al horror del nihilismo absoluto? ¿En qué consistirá este cambio? ¿Acaso en la defensa de la trascendencia y en poner un algo más allá de la nada? Pero nada sabemos y nada debemos suponer.

Esperamos con ansias ese otro libro en que venga a realizar un posible acercamiento a Dios.