
Marcos Membreño Idiáquez

El problema de Dios como problema de la realidad

RESUMEN

El propósito de este trabajo no es el de demostrar la existencia de Dios, ni tampoco el de probar racionalmente su inexistencia. Y, menos aún, verificar si cada filósofo consigue demostrar o no la existencia de Dios. Lo único que interesa es escudriñar qué es lo que se pone en juego en eso que podemos denominar "el problema de Dios". Es decir, independientemente de que Dios exista o no exista, hay que averiguar qué cuestiones entran en juego en este problema que algunos, para evitar las resonancias religiosas y teológicas, han llamado el problema del absoluto.

Tanto los que se dedican a probar la existencia de Dios, como aquellos que la niegan, haciendo abstracción de si unos y otros lo consiguen convincentemente, ponen en juego una serie de problemas filosóficos, éticos, políticos, etc., en los que se baraja, de una u otra manera, la realidad humana. El estudio trata de desentrañar estos problemas que, implícita o explícitamente, se hacen presentes en el tratamiento del problema de Dios. En la pregunta por el origen de la totalidad de lo real, en el fenómeno del mal en el mundo, en la cuestión de la transcendencia de la realidad humana y en algunos problemas epistemológicos, el problema de Dios como problema de lo absoluto de la realidad hace su aparición. Pero no como problema estricta y primariamente conceptual, sino como problema de la realidad misma. Ateos o creyentes, es la realidad la que empuja a plantear el problema de Dios.

Para realizar este trabajo el autor ha tenido presente las ideas que desde los presocráticos hasta Kant se han barajado en torno al problema de Dios. No se trata en consecuencia, de una exposición banal o trivial, sino de problemas profundamente reales, que adquieren mayor gravedad y dramatismo cuando se los plantea desde las conflictivas situaciones sociales en que los hombres de Latinoamérica construyen su propio ser, su sociedad y su historia.

1. Dios y la pregunta por el origen.

Antes de enfrentarse consigo mismo el hombre se ha enfrentado previamente con el cosmos físico material. Y en ese enfrentamiento, la totalidad cósmica, y no sólo algunos de sus aspectos momentuales, han representado para el hombre un acuciante problema. La infinitud espacial y temporal del universo, y la exactitud y precisión matemática de sus movimientos han conmovido desde siempre a los hombres que fijaron su atención sobre él.

Colocados frente al cosmos como totalidad los filósofos se han formulado, fundamentalmente, dos grandes interrogantes. Por un lado se han preguntado por la constitutividad intrínseca del universo, es decir, por el contenido material del mismo y por su articulación formal. Pero, por otro lado, también se han interrogado sobre el origen de la totalidad cósmica. Tanto en una pregunta como en la otra el problema de Dios se ha hecho presente de diferentes maneras.

Cuando los antiguos filósofos griegos afirmaron que todas las cosas contenidas en el universo estaban constituidas por determinados elementos materiales básicos como la tierra, el aire, el agua y el fuego, ellos asignaban a estas partículas elementales un cierto carácter divino. En este sentido, lo divino era el fundamento constitutivo último del cosmos en su totalidad. Las cosas mismas estaban como horadadas en su más íntima y radical realidad por lo divino. Eran, por así decirlo, constitutivamente divinas.

Pero los presocráticos no se preguntaron únicamente por la constitución del cosmos, sino también por el origen del mismo. Desde esta perspectiva, lo divino volvía a hacer su aparición, pero ya no como el material básico que constituye las cosas, sino como principio causal del cosmos.

La tesis de que Dios es el principio causal del cosmos puede ser interpretada de modos muy diversos, según sea el horizonte filosófico desde el que nos situemos. Así, en unos casos Dios será comprendido como el ordenador del cosmos, en otros casos como el principio último del movimiento y, finalmente, como el creador del universo.

Podemos considerar a Platón como uno de los representantes de la primera postura. Platón, al igual que otros filósofos griegos, constata con asombro y admiración la existencia de un cosmos

ordenado y armonioso. Y se pregunta por el origen de ese orden y armonía cósmicas. Fiel al horizonte filosófico griego, Platón no se interroga por el origen del cosmos mismo, sino por uno de los modos de ser del cosmos: su ordenamiento. En su pregunta por el origen, los filósofos griegos, subyugados quizá por la armoniosa orquestación del cosmos, resbalaron en un modo de ser del cosmos, y no se preguntaron por el origen del cosmos mismo, por el origen de su constitutiva e intrínseca realidad. Y no podía ser de otra manera. Para el griego la materia cósmica se caracterizaba por su eternidad, y consiguientemente, en el principio no habitaba la nada, porque en el principio existía, al menos, la materia. La materia no fue creada por nadie: está dada desde el inicio mismo del cosmos. El Dios griego, por tanto, se limita a ordenar y armonizar las cosas materiales, pero no crearlas a partir de la nada o desde sí mismo.

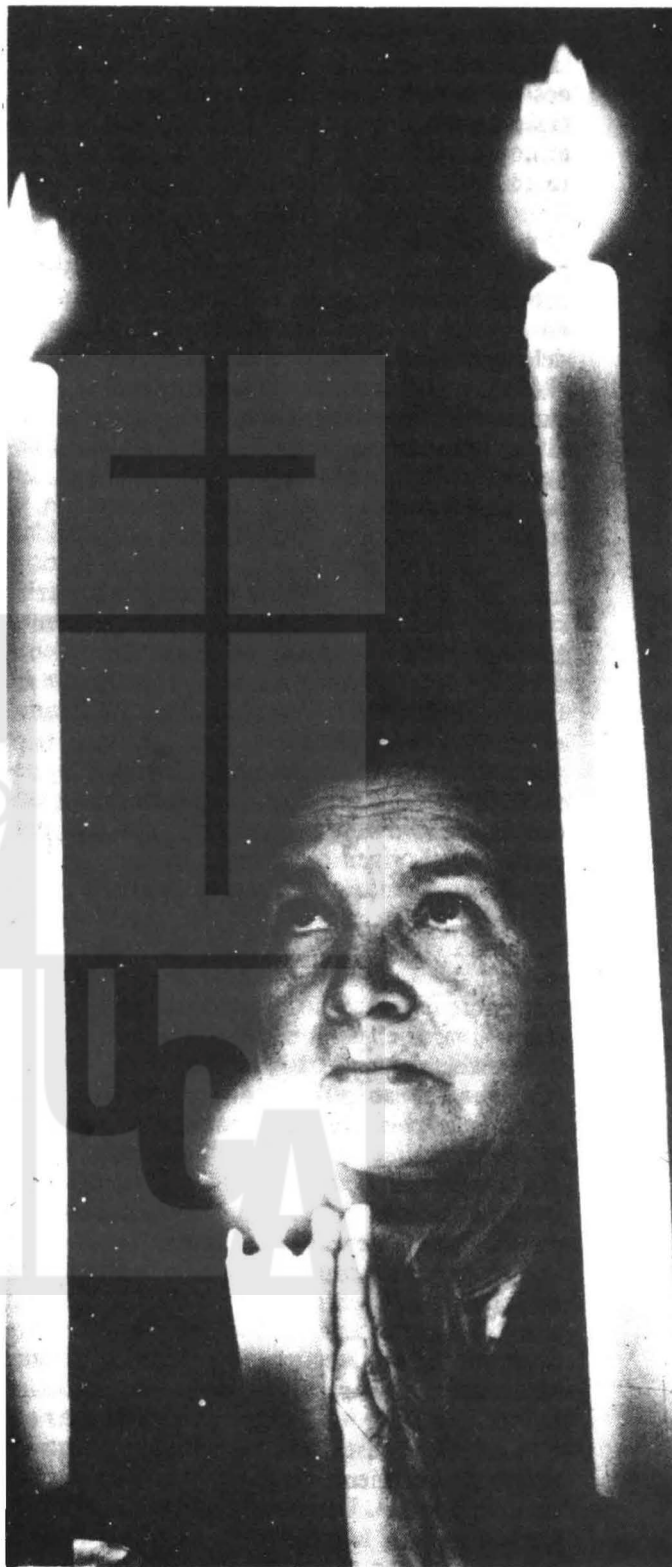
En Platón, Dios aparece como el ordenador del cosmos. Y en este sentido, las cosas materiales son lo que son con antelación al acto ordenador de Dios. Pero no sólo eso: después del acto ordenador las cosas continúan siendo lo que eran. El ordenamiento y la armonía a que han sido sometidas es algo exterior a ellas. En la filosofía griega en general, y en la filosofía platónica en particular, la "huella" que de lo divino hay en las cosas es poco radical, poco profunda. La naturaleza se resiste aún a acoger plenariamente la acción divina. Dios permanece, aún, exterior a la intrínseca y primaria realidad de la naturaleza cósmica.

En Aristóteles también aparece la pregunta por el origen del cosmos. Pero en su caso esta interrogante filosófica aparece colocada en el problema del movimiento de las cosas. Aristóteles, como es bien sabido, fija su atención en el movimiento de las cosas reales. Y en un gigantesco esfuerzo por superar las explicaciones filosóficas que los antiguos —incluido su maestro Platón— dieron al fenómeno del devenir, elabora su teoría del acto y la potencia. El movimiento de la realidad, piensa Aristóteles, no puede explicarse en términos de ser y no-ser. Era la aporía con la que se había topado la filosofía griega anterior. Lo que es no puede surgir del no-ser, porque éste es pura nada. Pero lo que es tampoco puede surgir del ser, porque el ser ya es. El movimiento, replicará Aristóteles, es formalmente el paso de la potencia al acto. No es el acto, ni es la potencia. Es justo el tránsito de la potencia al acto. Antes del

movimiento no hay no-ser, sino que hay una realidad indeterminada, mejor, un "sujeto" indeterminado. Es la realidad potencial, la materia: realidad intermedia entre el no-ser y el ser. Pero aquí tropieza Aristóteles con una grave dificultad. La materia carece de movilidad. No es capaz de automoción. Por el contrario, necesita de un agente exterior que, actuando sobre ella, la haga pasar al estado actual. Y esto sólo puede hacerlo una realidad que contenga en acto, aquello que en la materia está contenido sólo potencialmente. En esta explicación Aristóteles introduce un esquema causal: la realidad en acto es causa eficiente de la realidad en potencia. Y en este sentido el acto es anterior a la potencia. Sin esta anterioridad el movimiento de lo real sería imposible, las cosas no se moverían. No podría haber cambio alguno.

Aristóteles creyó que el movimiento de la realidad era inexplicable si no se recurría a Dios como primer motor, como principio originario del movimiento. Al haber planteado el cambio y el devenir en términos de acto y potencia, tuvo que echar mano de un acto primero, sin el cual hubiera tenido que postular una sucesión infinita de causas. En la metafísica aristotélica Dios aparece como una hipótesis necesaria para explicar el movimiento en su total integridad y radicalidad. Dios es el acto puro que desde la eternidad es la causa última del movimiento de los cielos y de las sustancias naturales que están cobijadas por estos mismos cielos. Dios es la causa primera de los movimientos o traslaciones circulares de los astros, y de la generación y corrupción de las sustancias de nuestro mundo terráqueo. Es en este mundo en donde tiene lugar, en sentido estricto, el paso de la potencia al acto. La explicación del cambio como simple tránsito de la potencia al acto se refiere, ante todo, a las cosas que son susceptibles de generación y corrupción, esto es, a las sustancias que forman parte de la naturaleza. Porque los entes separados de la naturaleza, como los astros, no se generan ni se corrompen. En ellos nos encontramos con un movimiento eterno, continuo y circular. Son incorruptibles: existen desde siempre y para siempre. Pero eso sí, movidos en última instancia por Dios. Este es la sustancia suprema, el primer motor, que siendo inmóvil porque es acto puro, es la causa primaria y radical de todo movimiento.

A la pregunta por el origen del movimiento, Aristóteles responde con su teoría de Dios como primer motor y acto puro, es decir, como princi-



pio último y originario del movimiento de la totalidad cósmica. En la pregunta por el origen del cosmos la metafísica griega no pone en cuestión el ser mismo, sino un modo del ser: el orden y la armonía en la filosofía platónica, y el movimiento en la filosofía aristotélica. En cambio, en la filosofía cristiana, y Santo Tomás es un claro ejemplo de ello, la pregunta por el origen del cosmos se radicaliza y se lleva hasta sus más últimas consecuencias. En efecto, Santo Tomás se pregunta ya no por el ordenamiento o el movimiento del cosmos, sino por la creación del cosmos. El filósofo aquinatense no da por supuesta la anterioridad de la materia con respecto a la acción divina. Recordemos que en Platón la materia existía con antelación al acto ordenador de Dios. En Aristóteles ocurría algo semejante: la materia, el sujeto del movimiento, existía con anterioridad al movimiento que Dios le imprimía posteriormente. El Dios aristotélico no creaba la materia, sino que se limitaba a imprimarle movimiento. En Santo Tomás, en cambio, la acción ordenadora de Dios (Platón) y la acción moviente de Dios (Aristóteles) es posterior a la acción creadora de Dios. Santo Tomás, como los griegos, se plantea la pregunta por el origen del cosmos, pero no se pregunta por el origen de uno de sus modos de ser (orden o movimiento), sino que pregunta por el origen del cosmos mismo.

Santo Tomás nos presenta cinco vías para mostrar la existencia de Dios que, desde nuestro punto de vista, pueden ser consideradas como cinco maneras distintas de acceder al origen y al originante del universo. De estas cinco vías solamente una de ellas, la número tres, nos sitúa de lleno en el horizonte de la nihilidad cristiana. En la tercera vía Santo Tomás argumenta basándose en la existencia contingente. Su razonamiento puede resumirse así: algunos seres empiezan a existir y perecen, lo que muestra que pueden ser y no ser, que son contingentes y no necesarios, puesto que si fueran necesarios siempre habrían existido, y ni empezarían a ser ni perecerían. Santo Tomás arguye entonces que debe haber un ser necesario, el cual es la razón de que los seres contingentes lleguen a existir. Si no hubiera ningún ser necesario, no existiría nada en absoluto.

Considero que la tercera vía es la más genuinamente tomista de todas las cinco, porque es la más genuinamente cristiana. Y no sólo esto, sino que, además, las cuatro vías restantes deben ser leídas desde la tercera vía, es decir, desde la que argumenta apoyándose en la contingencia de

la existencia. Esto supuesto, las cuatro vías en cuestión serían como aplicaciones de la tercera. En la primera vía, el argumento basado en la contingencia se aplica al hecho especial del movimiento o cambio; en la segunda al orden de la causalidad o producción causal; en la cuarta a los grados de perfección, y en la quinta a la finalidad, a la cooperación de las sustancias inorgánicas en el ordenamiento cósmico. Y es que el argumento de la existencia contingente se basa, en el fondo, en la idea de que todo debe tener su razón suficiente, la razón por la cual existe. El movimiento o cambio debe tener su razón suficiente en un motor inmóvil, la serie de efectos y causas secundarias en una causa incausada, la perfección limitada en la perfección absoluta, y la finalidad y orden en la naturaleza de una inteligencia ordenadora.

Es a todas luces evidente que en las cinco vías de Santo Tomás la pregunta por el origen del cosmos se profundiza y radicaliza debido a que la plantea desde el horizonte de la contingencia y la nihilidad. Pero, sea como sea, lo cierto es que en Platón, Aristóteles y Santo Tomás el problema de Dios aparece envuelto en la pregunta por el origen del cosmos. Ora cuando se considera el origen de un modo de ser del cosmos, ora cuando se considera el origen de la realidad misma del cosmos, el problema de Dios hace su aparición en esta parte del discurso metafísico.

Querámoslo o no, la pregunta por el origen no es un pseudo-problema, ni es tampoco un problema mal planteado. Es una de las preguntas últimas de la metafísica que está ahí, exigiendo una respuesta. Los primeros filósofos griegos, como también la física contemporánea a nosotros, se han preguntado repetidas veces, cada uno a su manera y desde perspectivas distintas, por el origen del universo. Quizá nos resulta más comprensible el hecho de que los primeros pensadores griegos hayan tenido que recurrir a Dios para explicar el universo. Pero nos cuesta comprender las razones por las cuales una ciencia secular como la física contemporánea nos permita plantearnos el problema de Dios en la pregunta por el origen del universo material. El problema de Dios, hoy como ayer, hace su aparición.

Resulta curioso constatar cómo en la actualidad los nuevos descubrimientos de la física han vuelto a colocar sobre el tapete el problema de Dios, cuando han tratado de averiguar la edad y el origen de nuestro universo. ¿A qué se debe el resurgimiento de este viejo problema? ¿Hay al-

guna experiencia común entre el griego de la antigüedad y los filósofos y científicos contemporáneos a nosotros? ¿O más bien el problema de Dios es sólo un resabio de una conciencia mítica y en ese sentido un subproducto de la historia? ¿No será que la realidad misma en su problematismo ambivalente es la que nos fuerza a plantearnos el problema de Dios al plantearnos como pregunta el origen del universo?

Como quiera que sea, es innegable que en el problema del origen va envuelta, de alguna manera, la posición del hombre en el universo. El hombre tiene una posición bien determinada dentro de la totalidad del universo físico material. Es tan sólo un "momento", minúsculo y casi insignificante, de la estructura total del universo material. Aunque el hombre es lo más real del universo en la línea de la sustantividad, no es menos cierto que él es un mero momento del universo. Al enfrentarse con esta totalidad el hombre ha experimentado, desde los primeros siglos de su existencia, su insignificante pequeñez. Enfrentado con la colosal totalidad universal, el hombre ha tenido la experiencia de una realidad material absoluta, distinta del hombre mismo. El universo se le ha aparecido y se le aparece aún con una absolutez tal que frente a él el hombre ha experimentado a lo largo de la historia su propia e insignificante pequeñez momentual; podríamos decir, su "nadidad".

Los primeros filósofos griegos experimentaron esta como "nadidad" del hombre ante los movimientos precisos y exactos de la totalidad universal. Kant, por su parte, un filósofo más cercano al espíritu de nuestra época, no oculta en la *Crítica de la Razón Práctica* su sobrecogimiento frente a la belleza de un cielo estrellado. Y en la *Crítica de la Razón Pura* expresa esta misma experiencia en un lenguaje cuasi-poético diciendo que el universo "nos ofrece un escenario tan inmenso de variedad, orden, proporción y belleza, tanto si lo consideramos en la infinitud del espacio como en la ilimitada divisibilidad de sus partes, que incluso desde los conocimientos que de él ha podido adquirir nuestro débil entendimiento, la lengua pierde su expresividad a la hora de plasmar tantas y tan grandes maravillas, los números su capacidad de medir y nuestros propios pensamientos dejan de encontrar límites, de suerte que nuestro juicio acerca del todo desemboca en un asombro inefable, pero tanto más elocuente" (*Crítica de la Razón Pura*, A622, B650).

Al preguntar por el origen del universo es

evidente que el hombre, un insignificante momento de esta gigantesca estructura, no ha podido ser el principio causal de la misma. El hombre sabe que él no es el causante ni de sí mismo ni del universo entero. Por al contrario, sabe que él es un producto del devenir universal. Y es aquí precisamente donde la pregunta por el origen de la totalidad de lo real se le plantea al hombre en su máxima radicalidad y ultimidad: ¿la realidad universal tiene su principio en sí misma o ha sido principiada por otro? Sólo caben dos preguntas y, correlativamente, sólo hay cabida para dos respuestas. De modo que, o se afirma que el absoluto es el universo mismo, la totalidad de lo real tomada en sí y por sí misma; o el absoluto es una realidad a la que se le ha solido designar con el nombre de Dios. Como quiera que sea, lo cierto es que la experiencia de enfrentarse con la totalidad de lo real, esto es, con el universo físico material, es una experiencia de algo absoluto, que rebasa y trasciende al hombre desde sus raíces más profundas tanto en el tiempo, como en el espacio, como en la constitutividad físico material. Esta experiencia de lo "absoluto" es la que está detrás del problema del origen. En la pregunta por el origen del universo está en juego, de alguna manera, la pregunta por una realidad absoluta, que trasciende la realidad humana.

No quiero meterme a discutir si es en la pregunta por el origen donde debemos plantearnos el problema de Dios. Personalmente, creo que el problema de Dios debe situarse dentro de una filosofía de la historia y no dentro de una filosofía de la naturaleza. Pero, en fin, este es un asunto en el cual no quiero entrar ahora. Lo único que me interesa señalar y destacar es que la experiencia de "nadidad" vivida por el hombre cuando se enfrenta con la totalidad de lo real, fenoménicamente "absoluta", es la que posibilita la pregunta por algo así como una realidad divina. No la pone necesariamente, sino que la posibilita como pregunta. El filósofo o científico se plantea, al menos como pregunta, el problema de Dios. Otra cuestión totalmente distinta es si responde afirmativa o negativamente. Esto es secundario para lo que aquí nos interesa dejar sentado: que en la pregunta por el origen del universo va envuelto, de alguna manera, el problema de Dios.

2. Dios y el problema del mal.

En el apartado anterior hemos visto cómo



en la filosofía griega y en la filosofía medieval cristiana el problema de Dios surge, de una u otra forma, cuando los filósofos se preguntan por el origen del universo. Ahora, en este apartado, queremos mostrar que el problema de Dios puede surgir también cuando los hombres se enfrentan con eso que de una manera genérica se denomina el mal. Las catástrofes naturales, las enfermedades, el sufrimiento y la muerte caen bajo esta denominación.

Desde los griegos hasta los filósofos modernos, incluido Kant mismo, se ha presentado la cuestión acerca del problema del mal. Problema en el que se ha puesto en juego, de una u otra manera, eso que nosotros hemos llamado el proble-

ma de Dios. Es interesante constatar que el fenómeno del mal aparece muy estrechamente vinculado con los planteamientos filosóficos que muchos pensadores formularon sobre Dios. De tal manera que podemos afirmar, con bastante certeza, que a lo largo de la historia de la filosofía que culmina en Kant, detrás del problema de Dios está en juego el problema del mal.

Así, por ejemplo, cuando Santo Tomás presenta las cinco vías para mostrar la existencia de Dios reconoce que una dificultad muy seria para afirmar que Dios existe es la presencia del mal en el mundo. Si hubiese Dios, discurre Santo Tomás, no habría mal alguno, porque Dios es el bien infinito. En efecto, la bondad infinita de

Dios, si existiese, no dejaría cabida para su opuesto, el mal. Pero, como constatamos que en el mundo hay mal, debemos concluir diciendo que Dios no existe. La presencia del mal en el mundo niega la existencia de un Dios que sea bondad infinita.

Santo Tomás se plantea de esta manera la pregunta que ha acosado desde siempre a la Teodicea: si Dios existe y es bueno, ¿por qué hay tanto mal en el mundo? Con lo cual, obviamente, todo el discurso teórico subsiguiente a esta pregunta no será más que una justificación, (que toma a veces la forma de un proceso de un ejercicio de vindicación) de la existencia y la bondad infinita de Dios frente a un hecho que se impone innegablemente a nuestra inteligencia: la presencia y la acción del mal en medio de los hombres.

Es posible que Santo Tomás no acceda a Dios primariamente a partir de la pregunta por la presencia del mal en el mundo, sino a través de otras cuestiones en las cuales no encontramos una referencia directa e inmediata al problema del mal. Sin embargo, no debemos olvidar que en la tercera vía, cuando el Santo recurre al argumento de la contingencia de la existencia de alguna manera hace referencia a una de las manifestaciones del mal: la muerte. Recordemos que Santo Tomás habla de "seres que se producen y seres que se destruyen". Y los seres se destruyen cuando dejan de existir, cuando mueren. De tal manera que los seres contingentes son aquellos que no solamente han recibido su existencia de otro, sino que además son afectados por la muerte.

Es interesante caer en la cuenta de que Santo Tomás se plantea el problema de la existencia de Dios a partir de la presencia del mal en el mundo. Fácilmente se olvida que la primera dificultad que el Aquinate se propone para demostrar la existencia de Dios en el artículo III, de la cuestión segunda, es la contradicción entre una supuesta bondad infinita y el mal presente y actuante en medio del mundo. Si prestamos atención al razonamiento de Santo Tomás descubriremos que a él le preocupa, sobre todo, la cuestión del "origen" del mal en el mundo. La pregunta que él se plantea —si hay Dios, ¿por qué hay mal en el mundo?— envuelve directamente la pregunta por el origen del mal. Santo Tomás no acepta la idea de que Dios pueda producir mal alguno. Si Dios es bondad infinita no puede ser la causa de ningún mal. Lo que sucede es que Dios permite el mal; que es algo muy distinto de

afirmar que Dios produzca el mal. La causa del mal reside fuera de Dios, en un ser distinto de Dios. Dios permite la producción del mal para mostrar su bondad y su omnipotencia. Dios es tan bueno y tan poderoso que de los males siempre saca bienes. Era la tesis que defendía San Agustín y que recoge Santo Tomás para justificar la existencia y la bondad de Dios frente al mal.

Abandonemos la exposición que del problema de Dios hace Santo Tomás y tratemos de discurrir por nuestra propia cuenta sobre la interna articulación que parece existir entre el problema de la presencia del mal en el mundo y el problema de Dios.

Lo primero que podemos decir es que el problema de Dios aparece envuelto en el problema del origen del mal no cuando nos preguntamos por el origen del mal tomado en y por sí mismo, sino cuando nos preguntamos por el origen del mal en cuanto afecta a una persona o a unas personas determinadas. Tomemos como ejemplo la enfermedad que padece un amigo nuestro. Frente a este hecho la pregunta que a nosotros nos interesa formular desde la perspectiva del problema de Dios no es la pregunta por el origen de la enfermedad misma. Esta pregunta tiene un carácter estrictamente biológico y tiene, consiguientemente, una respuesta en las ciencias de la naturaleza. La pregunta por el origen biológico de la enfermedad es una pregunta científico-positiva, y no una pregunta, por llamarla de alguna manera y sin mayores compromisos, filosófico-existencial.

La explicación científica del origen del mal, tanto la que ofrecen las ciencias de la naturaleza como las que ofrecen las ciencias de la historia, podrán satisfacer nuestra curiosidad sobre cuáles son las causas y las leyes objetivas que posibilitan el apareamiento de las enfermedades, las catástrofes naturales, los sufrimientos humanos y la muerte. Pero no responden a la pregunta por el sentido del mal en la biografía de ese o aquellos individuos determinados. Y no es la pregunta científica por el origen del mal, sino la pregunta por el "sentido" del mal la vía más directa para acceder a eso que hemos denominado el problema de Dios.

La presencia y la acción del mal en el mundo nos interpela y nos cuestiona muy a fondo cuando el mal nos afecta a nosotros: a nuestra realidad, a nuestro ser, a nuestro "mundo", en el sentido existencial del término, etc. El mal se

convierte para nosotros en un problema muy serio cuando penetra en nuestra realidad, la propia y la que nos circunda, y la disloca internamente. Mientras permanece "exterior" a nuestra realidad y a nuestro mundo existencial, el mal no nos cuestiona, no ofrece ningún problema para nosotros. No nos plantea ninguna interrogante. En cambio, cuando el mal se hace presente de una manera cercana a nosotros, y nos afecta, entonces nos hace volvernos sobre nosotros mismos. Y este volver sobre nosotros nos permite tomar conciencia de nuestra propia realidad humana: realidad problemática y problematizante.

En este contexto es donde aparecen y surgen las preguntas últimas sobre nuestra propia y peculiar realidad. El sentido de la vida, del sufrimiento y de la muerte cobran su completa y total densidad cuando se plantean desde esta perspectiva.

Hay que reconocer distintos "grados" de maldad. Esto es bastante obvio. Tenemos desde el mal inocuo, insignificante, hasta el mal que conduce a la muerte, la negación de la vida. Enfrentado con el mal que lleva a la muerte, con la angustia intensa y el sufrimiento prolongado, el hombre experimenta una realidad distinta de él, que le oprime, le aplasta y le destroza. Se siente como hoja seca mecida por el viento, como barca a la deriva en medio de la tormenta. El hombre experimenta frente al mal, y frente al supremo mal, la muerte, eso que los filósofos escolásticos llamaron la "contingencia" de la existencia. En esos momentos el hombre se sabe a sí mismo como realidad contingente. Ahí se manifiesta el mal como un algo que rebasa y trasciende al hombre. Enfrentado a la muerte y al sufrimiento el hombre saborea la nada, lo contingente, el existir transitorio de su vida. Frente al mal, el hombre toma conciencia de que el hombre mismo no es ni puede ser el absoluto de la realidad. Cuando la muerte y el sufrimiento permanecen ajenos a la vida del hombre éste se experimenta a sí mismo como un absoluto en el todo de lo real, como el amo y señor de su realidad, su vida y su destino. Sin embargo, colocado frente a la muerte, en medio del sufrimiento, el hombre aprehende una dimensión nueva de su propia realidad; una dimensión que antes no había captado con nitidez. Ante la muerte y el sufrimiento, ante la negación de la vida humana en suma, el hombre sabe, bajo una perspectiva distinta de cuando contempla los cielos estrellados, que él es un momento insignificante del universo. Sabe que es mate-

ria viva que al morir se convertirá en materia inerte. Sabe que es polvo y que en polvo se convertirá.

La experiencia humana del mal y sus frutos le revela al hombre su propia impotencia. Impotencia que no consiste sino en un no poder hacer nada frente al poder del mal. ¿Qué hacer frente a una persona desahuciada por un cáncer mortal? ¿Qué hacer para evitar la muerte diaria de cientos de personas víctimas de unas estructuras sociales injustas? ¿Qué hacer frente a la muerte como hecho biológico inevitable? Frente a estos acontecimientos podremos hacer muchas cosas; como darles un "sentido" humano, por ejemplo. Pero no podemos evitar la muerte y el sufrimiento inevitables. Parece una perogrullada, pero en realidad no lo es. Frente a la represión ejercida por las injustas estructuras sociales de El Salvador podemos evitar que la padezcan determinadas personas concretas, pero no podemos evitar que haya personas que padezcan la represión. En un futuro más o menos próximo podrán cambiar las estructuras que hoy producen tanto sufrimiento y tanta muerte; pero, hasta que esto no suceda, las víctimas de la represión constituyen hechos inevitables, susceptibles tan sólo de recibir un sentido humano. Pero nada más.

Podremos parecer quizá muy negativistas y con una visión demasiado pesimista de la existencia humana. Pero es que esta postura parece menos desacertada que aquella que no toma en serio el mal del mundo, que lo toma como una banalidad y que busca miles de subterfugios para evadir el lacerante encuentro con la negatividad humana. En la actualidad, son numerosísimos los "mecanismos de defensa" que nos ofrece la sociedad capitalista para evitarnos este enfrentamiento con la negación del hombre, con el mal encarnado en los oprimidos y condenados de la tierra; que son espejos en los cuales se refleja nuestra propia miseria e impotencia humanas, y precisamente por ello, espejos en donde se refleja con trazos tenues la figura del absoluto.

Es este encuentro con la negación del hombre el que posibilita el surgimiento del problema de Dios, la pregunta por eso que llamamos Dios. Detrás del problema de Dios se encuentra, de una u otra manera, el problema del mal. Pero no el mal como problema conceptual, sino como problema real, como experiencia problemática de la realidad. Detrás del problema de Dios se encuentra la experiencia del mal, que nos hace experimentar la nada de la realidad y la

existencia humanas al enfrentarnos con un "poder" que nos revela nuestra propia y profunda "impotencia". Tal impotencia, como experiencia de la nada humana, le abre al hombre a una realidad absoluta, distinta del hombre mismo. Que a esta realidad absoluta se le designe con el nombre de "utopía", "esperanza", o con el nombre "Dios", o con cualquier otro nombre, es, hasta cierto punto, algo secundario. Lo verdaderamente importante es el carácter de absolutidad que el hombre reconoce en esa realidad que vislumbra gracias a la experiencia del poder del mal. De tal manera que podríamos concluir diciendo que lo absoluto de la realidad sólo pueden captarlo quienes están parados sobre el suelo de la negatividad humana.

3. Dios y la trascendencia humana.

Kant tiene diversas maneras de acceder a eso que hemos venido llamando el problema de Dios. Una de ellas consiste en la contradicción, verificada históricamente, entre moralidad y felicidad, las dos componentes fundamentales del bien supremo. Kant constata el hecho de que los hombres más virtuosos no poseen una felicidad proporcionada a su virtuosidad y que, en cambio, los individuos que llevan una vida disipada y libertina gozan de una abundante e innecesaria felicidad. Las preguntas que a Kant le desgarran internamente son las preguntas que cuestionan profundamente el sentido (de ser) de toda ética: ¿Cómo es posible que los hombres que luchan



denodadamente por llevar una vida moralmente buena y justa corran peor suerte que los hombres que practican la maldad y la injusticia? ¿Cómo atreverse a postular un imperativo ético que más bien parece un estoicismo suicida cuando lo único que proporciona son privaciones y sacrificios ingentes? ¿Cómo justificar entonces la dolorosa praxis ética de los hombres buenos frente a la de otros que han apostado decididamente por la maldad o se mantienen en una mediocre y aparente neutralidad? ¿Es la praxis éticamente buena algo que carece completamente de sentido y, por esto, una "pasión inútil"? ¿Dónde encontrar la racionalidad de esta ética del bien? ¿Qué sentido tienen los sufrimientos y privaciones que de ella se desprenden? ¿Por qué no optar por la ética de los que dicen "comamos y bebamos que mañana moriremos"?

Todas estas preguntas tienen un parentesco muy cercano con la pregunta fundamental de la Teodicea: si Dios existe y es bueno, ¿por qué hay mal en el mundo? Tanto en ésta como en aquellas preguntas la motivación profunda que las ha generado es la misma: se trata de justificar el bien frente al mal, la praxis del justo frente a la praxis de los hijos de la injusticia. Lo que en la Teodicea se hace de una manera teológica, en la ética se hace de un modo profano, pero en el fondo siempre se hace lo mismo: justificar, lo más racionalmente que se pueda, la praxis moralmente buena frente a la praxis moralmente condenable por su maldad. Este intento de justificación racional es lo que le empuja a Kant a postular la existencia de un Dios que garantice la posesión de una felicidad proporcionada a la eticidad de los hombres que se han dejado guiar por el imperativo categórico del deber por el deber. La felicidad y la dicha que los hombres no alcanzaron en su vida terrenal les será otorgada por Dios después de su muerte.

Este postulado de la existencia de Dios se articula, como acabamos de ver, con el postulado de la inmortalidad del alma. La perfección moral, discurría Kant, a la que está llamada el alma humana es inalcanzable en el corto período de tiempo que permanece unida al cuerpo; y sólo alcanzable en la eternidad. La santidad que se le pide a cada hombre, esto es, la adecuación perfecta entre la voluntad y el sentimiento con la ley moral, no es capaz de realizarla nadie de este mundo sensible, afirma Kant profundamente convencido. Su realización, concluye nuestro filósofo, será posible sólo después de la muerte, en el reino

de Dios.

A muchos les resultarán poco convincentes los caminos propuestos por Kant para acceder racionalmente a Dios. Pero si intentamos ir más allá de las palabras y del lenguaje utilizado por Kant, que a otros les disgustará por sus trazos moralistas, podremos desentrañar el problema real que este gran filósofo alemán quiso resolver. Este problema ya lo habíamos insinuado al comienzo de este apartado, cuando nos referimos a la justificación racional del bien frente al mal, de la praxis justa frente a la praxis injusta. Tal justificación, aparentemente irrelevante en períodos de "tranquilidad social", se torna más grave y más dramática en situaciones en las cuales los conflictos existentes entre los distintos grupos sociales se polarizan y agudizan intensamente. En nuestros días, la praxis revolucionaria de los pueblos latinoamericanos replantea la contradicción kantiana entre virtud y felicidad desde la perspectiva de la lucha de clases. Kant no planteó la inadecuación entre virtud y felicidad en el contexto de las contradicciones de clases, pero sí lo hizo dentro de un ámbito ético que, aún en su aspecto formal y abstracto, conserva una profunda contradicción: la antinomia entre el bien y el mal. Y es precisamente esta contradicción social e histórica, que Kant formuló utilizando categorías morales y que podría formularse perfectamente en Latinoamérica en términos de clases sociales, la que hace posible, en cierta medida, el surgimiento del problema de Dios. En medio de este conflicto entre buenos y malos, o explotados y explotadores, el esfuerzo de justificar en su totalidad y ultimidad del proyecto y la praxis propia frente al proyecto y la praxis de los miembros pertenecientes al grupo oponente posibilita el planteamiento de la transcendencia humana.

Frente a hombres que han vivido su vida con una generosidad y una entrega incomparables, que han amado y servido a su pueblo sin escatimar riesgos y sacrificios, uno se pregunta si el destino final de tales sujetos puede ser semejante al de aquellos que utilizaron su poder y sus riquezas para torturar y asesinar a víctimas inocentes. En este sentido, es a todas luces evidente que la vida de Apolinario Serrano no admite comparaciones con la vida de un hombre como Anastasio Somoza, que fue responsable directo del sufrimiento y la muerte de millares de nicaragüenses. Pero quizá no sea del todo evidente que el destino y la suerte final de estos dos hombres puedan ser tan disímiles como lo fueron sus vi-

das. Mientras vivió, Apolinario Serrano dio señales muy claras de servir desinteresadamente a las mayorías pobres y oprimidas de El Salvador; y por eso mismo se apartó y diferenció nítidamente de los sectores que históricamente se convirtieron en los verdugos del pueblo salvadoreño. Pero cuando le llegó la muerte, Apolinario corrió exactamente el mismo destino que Anastasio Somoza. La radical diferencia de sus respectivas vidas vino a borrarse y a diluirse por completo con la muerte. Este acontecimiento puso al mismo nivel al hombre justo y al hombre injusto, y sumió en la más total y absoluta indiferencia lo que tiempo atrás fue una contradicción irreconciliable. Las abismales diferencias que habían entre Apolinario y Somoza desaparecieron por completo. Con la muerte ambos devinieron lo mismo: simples cadáveres, cuerpos inertes, sin vida.

Frente a estas ironías de la existencia humana el problema de la justificación racional de una ética del bien se impone con una fuerza insoslayable. Si el sentido de la vida de los hombres justos no se presenta al final de su decurso vital, porque en ese final se encuentra la muerte como implacable negadora de toda realidad y de todo sentido, entonces, a dónde debemos ir a buscar la razón de una vida justa. La respuesta parece ser muy sencilla, y quizá lo sea. Para salir del atolladero podría decirse que, a pesar de la muerte, el sentido de la existencia de un hombre justo reside en la opción y en la praxis que fue realizando mientras vivió. Y que, correlativamente, el sin-sentido de una vida injusta se encuentra en una opción y en una praxis igualmente injustas.

Situados en esta perspectiva le restamos su densidad y consistencia propias al acontecimiento de la muerte, puesto que ya no contemplamos la existencia humana desde la muerte, sino desde la vida. Al proceder de esta manera, en realidad no hemos hecho más que tapar el sol con un dedo; porque a pesar de nuestros eufemismos, la muerte sigue estando ahí, negando y aniquilando todo sentido. Mientras prescindimos de ella nuestra explicación es armoniosa y coherente, pero cuando queremos incorporarla, el horizonte se nos puebla de contradicciones. Y en éstos, como en otros casos en donde se ponen seriamente en cuestión lo positivo de la realidad y el sentido de la vida humana, la sociedad moderna nos ofrece un sinnúmero de mecanismos de defensa para soslayar o al menos suavizar el significado de tales acontecimientos.

Pero, está bien, aceptemos la idea de que la opción y la praxis justas tienen sentido en y por sí mismos, a pesar de la muerte. Aceptemos también otra idea que es consecutiva a la que acabamos de aceptar: la dicha y la felicidad humanas no deben buscarse en un más allá, sino en las luchas históricas que emprenden los hombres para alcanzar la justicia y la liberación. Pues bien, aún así los problemas no han desaparecido. Uno de ellos consiste en la "elitización" de la felicidad humana que se alcanza en la historia. En efecto, ¿qué sentido tienen entonces las vidas de los millares de niños que no tuvieron la oportunidad de llevar a cabo una opción y una lucha por la justicia porque fueron asesinados cuando contaban sólo con algunos meses o con algunos años de vida? Por otra parte, esta "elitización" se manifiesta también en la transcendencia intrahistórica que experimentan determinados individuos debido a la inmortalización cultural de sus ideas y acciones. Hombres como Mons. Romero, Apolinario Serrano, Augusto César Sandino, Farabundo Martí, han trascendido su suelo y su tiempo porque han pasado a formar parte de la conciencia colectiva de determinados pueblos. Pero aquí la transcendencia intrahistórica está reservada para una "élite" de hombres selectos, y clausurada para los miles y miles de obreros y campesinos que dieron sus vidas en el más radical y absoluto anonimato. Si esperamos que sea la historia misma la que reivindique a todos estos hombres, ya podremos hacernos a la idea de que esperaremos toda una eternidad. La historia, en este sentido, obra con igual injusticia que un juez sobornado. No debemos olvidar que la historia cuenta también con procesos reversibles y que el triunfo de la justicia y la fraternidad no está asegurado en ninguna parte. Ante la posibilidad del fracaso de la historia resurge la pregunta que líneas atrás nos hacíamos pensando en las personas en cuanto individuos: ¿qué sentido podremos darle a las vidas de los millones de hombres que se entregaron incondicionalmente a la construcción de una nueva sociedad?, ¿qué sentido tiene la vida de todos aquellos que murieron para que las generaciones futuras gozaran (unos cielos nuevos y) una tierra nueva?

Es posible que el exponer estas ideas nuevamente haya dado la impresión de una visión negativa y pesimista de la existencia humana. Pero es que los problemas últimos, planteados en una sociedad plagada de conflictos y contradicciones, son así de dolorosos y desgarradores cuando se

los toma en serio. Y sólo tomando esta actitud podremos comprender que los esfuerzos kantianos por acceder al problema de Dios no son palabrería hueca y sin sentido. Sólo así podremos comenzar a sospechar tan siquiera que en el problema de Dios no se juegan problemas propios de viejas piadosas, sino el problema de la realidad humana y su sentido, en medio de los conflictos y antagonismos históricos.

La positiva insuficiencia de las realizaciones personales y sociales en la historia nos empuja a postular la transcendencia suprahistórica de la realidad humana. El acontecimiento de la muerte como negadora de realidad y de sentido, la experiencia de un cierto carácter de absolutez de nuestra propia realidad humana y la insatisfacción producida por la indigencia de las realizaciones humana en la historia reclaman y exigen algo así como una realidad absoluta, capaz de satisfacer y colmar las más fundamentales aspiraciones que brotan de las raíces esenciales del hombre. Frente a esta realidad absoluta nuestras palabras y nuestros conceptos parecen perder su capacidad representativa —como ocurre también frente a otras experiencias profundamente personales— y se convierten en indicadores que nos señalan la dirección en la cual podemos rastrear la presencia de eso que culturalmente se ha designado con el nombre de Dios; pero que algunos también le llaman, sin saberlo, amor, justicia, libertad. Sea como sea, es innegable que el hombre saborea esta realidad absoluta cuando apuesta su propia vida por la construcción e historización de estos valores que en y desde su praxis se manifiestan como algo “más” que simples valores. Y es precisamente este “más” el que no sólo le da sentido a los riesgos y sacrificios que conlleva una praxis realizada en una sociedad conflictiva; sino también el que impone los más radicales y categóricos imperativos éticos.

4. Dios y el problema epistemológico.

El problema de Dios no solamente ha aparecido en la historia de la filosofía en la pregunta por el origen, o en el problema del mal y de la transcendencia humana, sino también en el esfuerzo que han realizado los hombres para conocer la realidad en su totalidad y radicalidad. Es así como junto a las preocupaciones epistemológicas de algunos filósofos ha estado en juego, de una manera más o menos crucial, eso que a lo largo de estas páginas hemos venido denominan-



do el problema de Dios. Bástenos recordar que Descartes y Kant son los más sobresalientes en este sentido. La preocupación primordial de estos dos grandes pensadores de la modernidad posee un carácter eminentemente epistemológico. La realidad por antonomasia es para ellos la conciencia subjetiva, y es también el punto de partida de sus respectivas filosofías idealistas. Por esta razón es comprensible que uno de los problemas más fundamentales que tendrán que resolver para no caer en una especie de subjetivismo solipsista sea el del "salto" cognoscitivo desde la conciencia a la realidad exterior. Y tanto Descartes como Kant se vieron forzados a recurrir a Dios para solventar esta dificultad epistemológica que, sin lugar a dudas, constituye la clave de bóveda de sus sistemas especulativos.

En la filosofía cartesiana el problema de Dios no aparece en el horizonte de la movilidad, como en los griegos; o en el horizonte de la creación, como en la metafísica cristiana sino que aparece desde la perspectiva de la duda, de la incertidumbre. Descartes, por una serie de razones históricas y psicológicas que no vamos a presentar aquí, se encuentra sumergido en un mar de dudas con respecto a las clásicas y tradicionales doctrinas filosóficas que habían logrado imponerse de una manera determinante hasta el siglo XVII. Lo que antes se consideró como un conjunto de verdades metafísicas casi axiomáticas, Descartes lo encerrará en el paréntesis de la duda y, con la solas fuerzas de su pensamiento, prescindiendo de toda percepción sensible, buscará denodadamente un principio de certidumbre que le garantice la construcción de un edificio teórico inquestionable. La claridad y distinción en las ideas será el criterio utilizado por Descartes para superar sus dudas e incertidumbres filosóficas. Todos aquellos pensamientos que se presentan a mi conciencia de una manera clara y distinta son, con certeza, completamente verdaderos. La muestra más clara de esta tesis cartesiana se nos presenta en el caso del cogito, ergo sum, en el cual no hay cabida para la más mínima duda. En efecto, no es posible dudar de la existencia propia, puesto que la proposición "yo dudo de si existo" es en si misma contradictoria. Yo no podría dudar si yo mismo no estuviera existiendo, al menos, durante los instantes de mi duda.

Ahora bien, podría parecer que, una vez descubierto ese criterio de verdad. Descartes puede proceder sin más a su aplicación. Pero el asunto, piensa el filósofo, no es tan simple como

parece. No solamente porque es bastante difícil alcanzar una percepción clara y distinta de las cosas, sino también porque puede haber un "dios" que me haya dotado de tal naturaleza que yo podría estar me engañando incluso a propósito de cuestiones que me parecen máximamente manifiestas. Pero esto último, que no pasa de ser una simple sospecha, debe resolverse en dos pasos sucesivos. En primer lugar, será necesario probar la existencia o inexistencia de ese dios; y en segundo lugar, en caso de que exista, habrá que demostrar que ese "dios" no es engañador.

Descartes empleó dos caminos para demostrar la existencia de Dios. El primero tiene como punto de partida la idea de Dios que yo encuentro dentro de mí y la pregunta por el agente que ha producido esa idea infinita. Después de una serie de razonamientos lógicos, deudores de la filosofía platónica y del argumento anselmiano, Descartes concluye con la afirmación de que sólo Dios, sustancia infinita, puede ser la causa de la idea infinita que tengo dentro de mí. El segundo argumento para demostrar la existencia de Dios surge cuando Descartes se pregunta si yo que poseo la idea del ser perfecto e infinito puedo existir si ese ser no existe. Descartes resuelve este problema diciendo que ni yo mismo, ni un ser inferior a Dios puede ser la causa de mi existencia. Si yo fuese la causa de mi existir, yo habría puesto en mí todas las perfecciones y, entonces, sería Dios. Y sería también la causa de la idea de lo perfecto que está presente en mi mente. Ahora bien, si la causa de mi existencia fuese un ser inferior a Dios, podríamos formular una nueva pregunta a propósito de la existencia de ese ser. Y, en definitiva, para evitar un regreso infinito, hemos de llegar a la afirmación de la existencia de Dios.

De este modo, Descartes tiene conciencia de haber resuelto la primera dificultad que se le planteó cuando lanzó la hipótesis de la existencia de un Dios: ha demostrado que ese Dios existe y, además, que es infinitamente perfecto. Con este resultado, Descartes tiene prácticamente resuelta la segunda dificultad: mostrar si ese Dios es engañador o no lo es. Porque si yo percibo clara y distintamente que Dios es perfecto me veo obligado a deducir que Dios no es engañador. El fraude y el engaño son defectos que no tienen cabida en la suprema perfección de Dios. Siendo perfección infinita, Dios no puede engañarme jamás.

En consecuencia, aquellas proposiciones que

veo muy clara y distintamente, tienen que ser verdaderas. Es la certeza de la existencia de Dios lo que nos faculta a aplicar universalmente y con confianza el criterio de verdad que nos ha sido proporcionado por la percepción subjetiva expresada en el *cogito, ergo sum*; pienso, luego existo. Dios viene a ser en la filosofía cartesiana el ser que garantiza, en última instancia, que lo percibido de manera clara y distinta es siempre verdadero. Ha sido Dios, en definitiva, quien ha sacado a Descartes del mar de dudas en que se encontraba sumergido, pues para Descartes Dios es el principio último de mi certeza cognoscitiva.

En la filosofía kantiana, en cambio, Dios aparece como una idea de la razón pura. Una idea de la cual no podemos afirmar que tenga como correlato la existencia de un ser supremo. La idea de Dios de la razón pura nace como resultado del impulso natural de la razón hacia la unificación de las condiciones de la experiencia, y lo hace avanzando hacia lo incondicionado. La razón busca una unidad incondicionada en la forma de la condición suprema de la posibilidad de todo lo pensable y la encuentra en la idea de Dios: la unión de todas las perfecciones. Esta idea no es innata, ni es empíricamente derivada. Tampoco es una idea constitutiva. Como idea transcendental de la razón pura la idea de Dios solamente posee una función regulativa.

La idea de Dios como inteligencia suprema y causa del universo nos lleva a pensar la naturaleza como unidad teleológica sistemática. Y esta presuposición ayuda a la razón en su estudio de la naturaleza. Si la razón imagina a la naturaleza como si fuese obra inteligente de un autor inteligente, queda predispuesta, o por lo menos así lo piensa Kant, a llevar adelante el trabajo de investigación científica por subsunción bajo leyes causales. En otras palabras: la noción de naturaleza como obra de un creador inteligente implica la idea de la naturaleza como sistema inteligible. La idea de Dios se convierte así en un principio heurístico de la investigación científica: en esto precisamente consiste su función regulativa.

Sea como sea, lo cierto es que en Descartes y Kant Dios aparece como condición de posibilidad del conocimiento de la realidad. En el primero Dios es principio de certidumbre, mientras que en el segundo Dios es una idea transcendental de la razón pura. Pero a pesar de las diferencias que podemos encontrar entre ambas posturas idealistas es innegable que también podemos descubrir bastantes semejanzas. Una de estas se-

mejanzas consiste en tomar a Dios como punto de referencia, como parámetro mensurador del conocimiento de lo real. En Descartes Dios mensura nuestro conocimiento desde el punto de vista de la certeza. Es Dios quien en última instancia determina la certidumbre y la verdad de nuestras percepciones subjetivas. Y en Kant pasa algo similar. Cuando en su *Crítica de la Razón Pura* Kant nos presenta ya no la idea, sino el ideal transcendental de la razón pura, Dios aparece en su sistema filosófico como parámetro necesario para alcanzar la determinación plena del objeto de nuestro conocimiento. Tanto en el proceso cognoscitivo cartesiano como en el kantiano el sujeto cognoscente, de alguna manera, debe estar referido a Dios para conocer a cabalidad la realidad que tiene delante de sí. Sin esta referencia a ese Dios el conocimiento de la realidad sería formalmente insuficiente e incompleto porque, en definitiva, sería un conocimiento carente de racionalidad. En efecto, para Descartes la no referencia a Dios privaría a todo conocimiento de la certeza necesaria para establecer principios sólidos y verdaderos. Si Dios no existiese, todas nuestras percepciones estarían amenazadas por el espectro de la duda y la confusión. No habría, pues, conocimiento científico racional. Lo mismo ocurriría en el caso de la filosofía kantiana. Sin la idea de Dios la razón no podría llevar a cabo su trabajo científico de conocer la realidad en términos de causalidad, ni podría tampoco determinar completamente el objeto de conocimiento sin la ayuda de un ideal transcendental que contuviese en sí mismo la totalidad de los predicados posibles. Tanto en Descartes como en Kant la realidad sería una entidad impenetrable a la razón cognoscitiva si no contásemos con eso que ellos han denominado Dios; y que para nuestro propósito es indiferente si es una idea o un ser existente, porque lo único que nos interesa es mostrar que el problema del conocimiento de lo real pone en juego, de alguna manera, eso que hemos designado el problema de Dios.

A muchos nos sorprende todavía constatar que dos grandes filósofos de la modernidad, como lo son Descartes y Kant, hayan tenido que recurrir a Dios para construir los principios fundamentales de sus respectivas teorías del conocimiento. Es innegable que Dios constituye una pieza esencial en las epistemologías cartesianas y kantianas. Pero es innegable también que en la actualidad, ninguna filosofía que se precie de serlo, le concedería a Dios tanta importancia dentro de



su epistemología, como la que le concedieron Descartes y Kant en las suyas. Sin embargo, hay ciertas cuestiones epistemológicas en las que su tratamiento intelectual nos conducen hasta el problema de Dios. Tal es el caso de la formulación histórica de una utopía social.

Toda utopía social es, desde el punto de vista epistemológico, el reflejo teórico de una determinada problemática de la realidad social. Y en este sentido en la formulación histórica de una utopía social se pone en juego la realidad y el ser del hombre. Es menester tomar conciencia de que un proyecto social utópico no es un problema puramente teórico y conceptual, o una mera especulación fantasiosa, sino que es un problema y una cuestión real. Por otra parte, la utopía social no es algo que los hombres se plantean a sí mismos de manera fortuita, porque ella pretende ser la respuesta —o, al menos un intento de respuesta— a esa pregunta que el hombre formula inexorablemente frente a la tarea de configurar su propio ser: ¿qué va a ser de mí? Esta no es una tarea individualista de cada hombre. Es una mi-

sión que necesariamente es social y colectiva. Los individuos como tales no existen realmente, porque los individuos son una abstracción que no tienen más realidad que aquella que les da nuestro pensamiento. El hombre realiza su ser con otros hombres. No puede configurar su propio ser si no cuenta 'con' los demás hombres. De ahí que tengamos que cambiar la pregunta ¿qué va a ser de mí? por esta otra: ¿qué va a ser de nosotros? Y es aquí donde la utopía social, como proyecto del hombre nuevo y la sociedad nueva, cobra todo su sentido. Ella pretende responder a la pregunta ¿qué va a ser de nosotros?, indicando los senderos fundamentales por donde debe ir marchando la construcción social e histórica del ser de los hombres.

Como respuesta a la pregunta ¿qué va a ser de nosotros?, la utopía nos presenta un modelo de hombre y de sociedad. Y por esta razón se nos presenta como un paradigma mensurador de las realizaciones sociales, políticas y económicas de los hombres. Los hombres juzgan, enjuician y miden sus logros históricos concretos a partir de

un determinado arquetipo utópico. Cuando los hombres creen haber llegado al final del camino y absolutizan tal o cual estadio del desarrollo histórico de una sociedad, la utopía relativiza y desabsolutiza ese estadio. Y al hacerlo ella se muestra como lo verdaderamente absoluto. Es su carácter de absoluto lo que le permite enjuiciar y medir el tipo de hombre y de sociedad logrado en un determinado momento histórico. La indigencia, la parcialidad y la limitación de nuestra sociedad presente las descubrimos sólo cuando la cotejamos con el proyecto de sociedad que nosotros nos hemos propuesto construir.

La utopía nos revela de manera muy clara que para conocer al hombre es necesario contar con un absoluto distinto del hombre. En este sentido, y sin mayores compromisos, podemos decir que Protágoras se equivocó cuando afirmó que el hombre era la medida del hombre, y que Platón tenía razón cuando postulaba la necesidad de una idea paradigmática para conocer toda realidad, incluida, por supuesto, la realidad humana.

Los hombres luchan por darle un *topós* a la u-topía. Dan sus vidas y lo mejor de sus esfuerzos para convertir en una realidad el ideal contenido en la utopía. Y es aquí donde ésta, sin ser

aún formalmente real, impone los más radicales imperativos éticos. Los hombres luchan, aún a costa de los más grandes sacrificios, por conseguir algo que es tan sólo un proyecto, algo que nunca han visto y que quizá nunca lleguen a ver. Pero luchan. Y esto es lo verdaderamente importante. La utopía muestra su carácter de absolutez en su capacidad de suscitar en los hombres los más radicales imperativos morales y una determinada manera de ser y de vivir.

Es innegable que en algunas cuestiones epistemológicas, como es el caso de la relación entre utopía y realidad, el problema de lo absoluto hace su aparición. Pero, repetimos, no como problema primariamente conceptual y especulativo, sino como un problema real que se le plantea al hombre en la tarea de construir su propio ser. El problema de Dios, en una de sus facetas, es el problema de la absolutez de la realidad, que el hombre experimenta inexorablemente cuando mediante su praxis construye la sociedad y la historia.

Noviembre de 1980.

