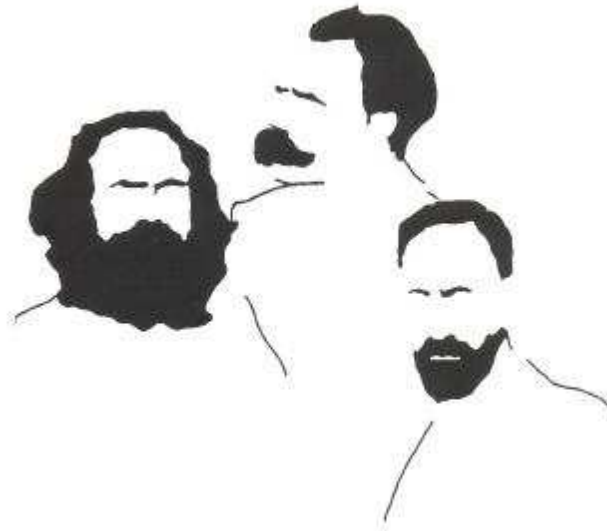


Francesc Torralba
LOS MAESTROS DE LA SOSPECHA
MARX, NIETZSCHE, FREUD



Título original **ELS MESTRES DE LA SOSPITA. MARX, NIETZSCHE, FREUD**

Publicado por FRAGMENTA EDITORIAL, S.I.

Placa del Nord, 4, pral. 1.

08024 Barcelona

www.fragmenta.es

fragmenta@fragmenta.es

Producción editorial IGNASI MORETA

Producción gráfica INÉS CASTEL-BRANCO

© 2007 FRANCESC TORRALBA I ROSSELLÓ por el texto

© 2013 CARLA ROS TUSQUETS por la traducción del catalán

© 2013 FRAGMENTA EDITORIAL por esta edición

INDICE

I	Una expresión afortunada. Tributo a Paul Ricoeur	3
II	La filosofía, practica de la sospecha	8
III	El maestro de la sospecha como huésped inquietante	12
IV	Las sospechas de Karl Marx	17
	1. ¿Y si el hombre fuese pura materia en movimiento?	18
	2. ¿Y si la historia fuese una lucha de clases?	21
	3. ¿Y si la religión fuese el opio del pueblo?	26
V	Los martillazos de Friedrich Nietzsche	35
	1. ¿Y si dios hubiese muerto?	35
	2. ¿Y si todo volviese una y otra vez?	43
	3. ¿Y si la misericordia fuese una debilidad?	46
VI	Las insolencias de Sigmund Freud	49
	1. ¿Y si el hombre fuese una fuente de pulsiones?	51
	2. ¿Y si la religión fuese pura represión?	53
	3. ¿Y si Dios Padre fuese una proyección de la conciencia infantil?	56
VII	Nota final: el ateísmo de Dios	63
	Bibliografía comentada	66

I

UNA EXPRESIÓN AFORTUNADA TRIBUTO A PAUL RICOEUR

¡Los MAESTROS de la sospecha (*les maitres du soupçon*)!: he aquí una expresión que ha hecho fortuna. En primer lugar hay que reconocer el mérito de su creador: el filósofo francés Paul Ricoeur (1913-2005). Bajo esta expresión se encuentran tres eminentes pensadores contemporáneos: Karl Marx (1818-1883), Friedrich Nietzsche (1844-1900) y Sigmund Freud (1856-1939). Tres figuras que, de una manera decisiva, han tenido influencia en la cultura contemporánea y sus diversas manifestaciones.

Hay pensadores que adquieren la categoría de acontecimiento porque tras ellos la tarea de pensar se 'transforma radicalmente. Abren una discontinuidad en la historia de las ideas de tal manera que es imposible pensar después de ellos sin tener en cuenta sus aportaciones. Hacer metafísica después de Immanuel Kant, por ejemplo, obliga a aceptar seriamente su crítica a toda posibilidad de dotar la metafísica de estatus científico. No es imposible construir metafísica después de la *Crítica de la razón pura* (1781), pero toda metafísica que desee ser calificada de intelectualmente sostenible se las ha de ver, para bien o para mal, con la obra de Kant.

Pensar la historia, Dios, el hombre o la libertad después de los maestros de la sospecha es un ejercicio muy sugerente. Marx, Nietzsche y Freud hacen tambalear los pilares de la civilización occidental, son los epicentros de un movimiento sísmico que transforma sustancialmente el orden de las cosas. Nada podrá ser pensado como antes. Ningún pensador que quiera ser fiel a las exigencias de la contemporaneidad podrá eludir estos grandes interlocutores: la exigencia intelectual obliga a afrontarlos, a repensarlos, a responder -con agudeza- a sus críticas. No corresponde la enmienda a la totalidad; tampoco se puede prescindir de sus obras. Nada de lo que ha ocurrido en el campo de las ideas durante el último siglo puede entenderse al margen de los maestros de la sospecha.

La primera vez que el prestigioso pensador francés utilizó esta expresión para referirse a la mencionada tríada fue en un artículo publicado en 1965: «El psicoanálisis y el movimiento de la cultura contemporánea». Posteriormente, retomó la misma expresión en su obra de 1969 *El conflicto de las interpretaciones*, que lleva como subtítulo *Ensayos de hermenéutica*. En el segundo capítulo de este libro, que tiene como encabezamiento «Marx, Nietzsche y Freud», Paul Ricoeur también utiliza la expresión para referirse a los tres filósofos. Desde entonces, esta expresión ha sido objeto de incontables interpretaciones y se ha utilizado mucho, tanto en el campo de la filosofía como en el de la teología. En ocasiones, se ha ampliado el círculo a otros pensadores contemporáneos que también han ejercido, con creces, la práctica de la sospecha.

Nos referirnos, por ejemplo, a autores como Ludwig Feuerbach (1804-1872), a

quien se lo podría considerar como el padre de los maestros de la sospecha, ya que buena parte de las críticas que articula la mencionada tríada ya están formuladas en su obra. El autor de *La esencia del cristianismo* (1841) nació el año que murió Kant, y su obra fue leída y estudiada especialmente por dos de los maestros de la sospecha: Marx y Nietzsche. A pesar de que los dos lo someten a una dura crítica, deben mucho a Feuerbach y a su visión materialista y sensualista del hombre y del mundo.

La sospecha teológica y la reducción de Dios a una pura construcción humana están filosóficamente articuladas en la obra de Feuerbach. Sus críticas a la religión cristiana, a su dogmatismo y a la moral que de ella se deriva también están formuladas en la obra de 1841, y tanto en el prólogo de la primera edición como en el de la segunda (1843), el autor es consciente de estar removiendo los fundamentos de la civilización occidental¹. Otros después de él han intentado hacer lo mismo, pero ninguno de ellos ha llegado a su excelencia ni a su calidad argumentativa.

Sin embargo, la expresión podría asimismo extenderse a otros maestros pensadores de los siglos XIX y XX que, por uno u otro motivo, hayan destacado en *la mise en scène* de la sospecha filosófica. Una rica constelación de filósofos contemporáneos han cuestionado los fundamentos de la visión tradicional del mundo, la cosmovisión occidental que se ha forjado en una interacción dialéctica entre el universo griego (Arenas) y el judeocristiano (Jerusalén).

En un sentido amplio, se podrían incluir dentro del mismo círculo a autores como Søren Kierkegaard, Max Stirner, Franz Kafka, o bien Michel Foucault y E. M. Cioran. Un lugar preferente entre los maestros de la sospecha lo debería ocupar la figura de Arthur Schopenhauer (1788-1860), no solamente por su opción decididamente atea, sino también por su crítica a la filosofía moderna de la historia y su visión esencialmente desencantada del hombre, la cual entra en colisión con el antropocentrismo esperanzado de la Modernidad. El mismo Thomas Mann dedica un ensayo a *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*:² Michel Foucault, en cambio, se suma a la tesis de Ricœur y elabora un ensayo dedicado a *Nietzsche, Freud y Marx*.³

La expresión *maestros de la sospecha* se utiliza posteriormente en un sentido no exactamente idéntico al original; en ocasiones, se va mucho más allá de la idea de Paul Ricœur. En este breve ensayo intentamos analizar el núcleo de la sospecha de los tres pensadores y explorar cuál es la base de sus críticas y qué validez tienen para nuestro presente.

El más cercano a nosotros en el tiempo es Freud, que murió al comenzar la Segunda Guerra Mundial y que, justamente por esto, no tuvo que sufrir el penoso destino de su pueblo. A pesar de que Nietzsche falleció en el umbral del siglo xx (15 de

¹ Cf. Ludwig FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1998.

² Thomas MANN, *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*, Alianza, Madrid. 2004..

³ Michel FOUCAULT, *Nietzsche, Freud y Marx*, Anagrama, Barcelona, 1981.

octubre de 1900), culturalmente ha estado más vivo durante el siglo xx de lo que lo estuvo en el XIX. Karl Jaspers (1883-1969) afirma que los dos pensadores más influyentes del último siglo han sido Kierkegaard y Nietzsche⁴.

La obra de Nietzsche ha generado exploraciones hermenéuticas de signos muy distintos. Incluso se ha llegado a decir que es el padre de la posmodernidad, expresión ciertamente vacía de contenido, dado que aún no hay una noción clara de lo que esa representa. En cualquier caso, la influencia de Freud y de Nietzsche ha sido decisiva en el siglo xx.⁵ La escritora de ascendencia rusa Lou Andreas Salomé conoció y amó a ambos, y en sus escritos deja constancia de su genialidad. Temáticamente no están muy lejos. Son, en sentido metafórico, coetáneos nuestros, y sus dudas, interrogantes y sospechas no forman parte de un universo pretérito, sino que tienen plena validez en nuestra situación histórica.

Paul Ricoeur utiliza la expresión *maestros de la sospecha* para referirse especialmente a las sospechas que introducen Marx, Nietzsche y Freud en el terreno antropológico. Los tres alteran de manera significativa la visión moderna del hombre defendida por Descartes, Kant y Hegel. Llevan a cabo una crítica del sujeto, de la idea de hombre. Como consecuencia de su crítica, el hombre se convierte en un ser esencialmente problemático, un enigma para sí mismo que ya no tiene referentes sólidos para definirse ni para marcar su singularidad en el mundo.

Como dice Max Scheler en el prólogo de su obra *El puesto del hombre en el cosmos* (1928), la idea de hombre se ha convertido en algo problemático en el siglo xx debido a que las visiones tradicionales sobre las cuales se construía han sido puestas en cuestión. El hombre culto occidental tiene serias dificultades para encajar los tres ámbitos de influencia de su cultura: la esfera griega, la esfera judeocristiana y la visión moderna del hombre. Se encuentra en medio de un campo de batallas entre cosmovisiones distintas y, en algunos aspectos, enfrentadas las unas con las otras. David García Bacca lo ha expresado de otra manera y recuerda que el hombre ha pasado de ser un tema a ser un problema en el siglo xx. Esta transición no es una casualidad histórica, sino el resultado de una crítica radical a los antiguos planteamientos⁶.

Según Ricoeur, los maestros de la sospecha cuestionan los fundamentos de la tradición occidental y, en particular, los de la Modernidad filosófica representada clásicamente por el *cogito* cartesiano. Inauguramos, así, la contemporaneidad. No tan solo quiebran las convicciones de la Edad Media, sino que ponen en duda las pocas convicciones de la Modernidad. Si la Modernidad ya suponía una práctica de la sospecha respecto a las certidumbres medievales, la época contemporánea representa un paso más allá en la crítica, una crítica a la crítica, una hipercrítica; en definitiva, la

⁴ Cf. Karl JASPERS, *Origen y meta de la historia*, Altaya, Madrid, 1995

⁵ Coincidimos plenamente con las posiciones de Pedro Maza en «Nietzsche y el cristianismo», *Estudio Agustiniano*, núm. XXXVIII/2 (2003), p. 331.

⁶ Cf. David GARCÍA BACCA, *Antropología filosófica del siglo xx*, Anthropos, Barcelona, 1985.

culminación de la sospecha moderna iniciada en el *Discurso del método* de Descartes. Marx, Nietzsche y Freud muestran, cada uno dentro de su campo y según su propia metodología, que no hay un sujeto fundador: el sujeto no es constituyente de sí mismo, sino el resultado de fuerzas o de inercias que lo sobrepasan. El hombre deja de ser el amo del mundo, la moral, la historia o la racionalidad, para convertirse en una expresión de la historia o del inconsciente. La conciencia pierde su condición de ideal regulador al perder su soberanía sobre el mundo y sobre sí misma. Es la muerte de la autonomía moderna. Los tres llevan a cabo una disolución del antropocentrismo moderno, de la misma manera que la Modernidad había descompuesto el teocentrismo medieval.

En efecto, durante la época moderna, se parte de la idea de que el hombre tiene autonomía, que es un sujeto capaz de posicionarse frente al mundo y de actuar libremente, un ser con personalidad propia, dotado de una singularidad en el cosmos. Es, en pocas palabras, el forjador de la historia. Los maestros de la sospecha ponen en duda esta visión del hombre. Explican su naturaleza aduciendo otras razones, y esa pretendida autonomía del hombre se disuelve en la nada. El hombre ya no es el centro de la historia, sino el resultado puramente mecánico de la dialéctica de la materia. El hombre ya no es el soberano de su vida, sino una bestia impulsiva que ha sido reprimida por la cultura. El hombre ya no es la cima de la creación, la culminación de todas las entidades creadas, sino una transición (*ein Übergang*), una cuerda colgando sobre el abismo, un ser que ha de superarse y convertirse en superhombre (*Übermensch*).

Los maestros de la sospecha nos exigen reinterpretar al hombre, su relación con el mundo, el sentido de su existencia. Ponen entre paréntesis las formulaciones básicas de la antropología filosófica occidental. En consecuencia, la hermenéutica cuyo objetivo central es pensar el destino del sujeto a partir de la sospecha tendrá que revisar la cuestión del sentido en tres esferas: la historia, la moral y el sentido último.

La expresión *maestros de la sospecha* se ha emparentado con otros términos que también tienen una profunda significación filosófica, como, por ejemplo, el vocablo *deconstrucción*. Colocar bajo sospecha significa, en parte, *deconstruir*, es decir, demoler lo que estaba edificado: desmontar el discurso tradicional, pieza por pieza, para obligar, posteriormente, a elaborar uno nuevo. El término *deconstrucción*, empleado primero por los gramáticos, es utilizado especialmente por el filósofo francés Jacques Derrida. Se trata de una traducción interpretativa de los términos *Destruktion* y *Abbau* utilizados por Martin Heidegger en *Ser y tiempo* (1927), con los cuales el filósofo alemán se refiere a la empresa de deconstrucción de toda la historia de la ontología.

Lo que pretendemos en este breve texto es expresar algunas de las sospechas que formulan estos grandes maestros. No pretendemos agotarlas todas, ni tampoco responder a ellas totalmente. Tampoco intentamos presentar sintéticamente las claves de sus filosofías, sino recoger algunos de los interrogantes que nos han dejado para explorar el alcance de sus críticas. No querernos, por tanto, ser exhaustivos, pero sí deseamos seguir algunos de los hilos para ver hacia dónde nos conducen.

Tampoco forma parte de nuestro objetivo responder razonadamente a todas sus diatribas. Se trata, más bien, de detenerse en el *videtur quod*. No nos proponemos, en principio, articular el conocido *respondo dicendum quod*. Sin embargo, es de justicia identificar las hipérboles y las lagunas de los maestros de la sospecha, sus imprecisiones y también, naturalmente, sus miopías y prejuicios.

No deberíamos sucumbir en una veneración idolátrica de estas figuras. En ocasiones, se los invoca como visionarios de lo absoluto, como auténticos profetas del futuro, y sus sospechas se convierten en dogmas de fe. No podemos perder de vista, como decía acertadamente Eusebi Colomer (1924-1997), que sus sospechas son sospechas y solo sospechas, y que no es correcto otorgarles un estatuto superior a lo que son,⁷ También es razonable que pongamos bajo sospecha sus mismas sospechas y que identifiquemos los excesos y las exageraciones de algunas de sus sentencias.

No podemos olvidar que los maestros de la sospecha no se refieren al hombre *in abstracto*, sino a cada uno de nosotros. La sospecha no cae en el terreno vacío de las ideas, sino que nos afecta totalmente. Por esto adquiere un tono trágico y sobrepasa la esfera intelectual, abriendo campos de exploración que no siempre nos atrevemos a visitar. Prestemos atención a las críticas de Marx, Nietzsche y Freud, y consideremos la verosimilitud de sus hipótesis antes de descalificarlos como heterodoxos⁸.

⁷ La gran obra de Eusebi Colomer es *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, 3 vol., Herder, Barcelona, 1986-1989.

⁸ Estamos convencidos de que la crítica de la conciencia religiosa que se ha desarrollado durante la segunda mitad del siglo xx no ha ido más lejos que la que han elaborado los maestros de la sospecha. Esto lo expresa también Santiago del Cura Elena en «A tiempo y a destiempo. Elogio del Dios (intempestivo)», *Burgense*, núm. 4312 (2002), p. 330-331.

II

LA FILOSOFÍA, PRÁCTICA DE LA SOSPECHA

SI CONTEMPLAMOS, con perspectiva de conjunto, la historia de la filosofía, observaremos que el ejercicio de la filosofía está estrechamente ligado a la práctica de la sospecha. Podríamos decir que le es consustancial. Sería una grave miopía histórica considerar que el trabajo de la sospecha tan solo es propio de la era contemporánea. Si hay algún rasgo que caracteriza al filósofo desde el inicio es su inquietud, su constante búsqueda de la verdad.

El escepticismo está en el corazón de la filosofía. En el sentido más genuino de la palabra, el escéptico es el que anhela la verdad: no le satisface recorrer los caminos trillados, sino que busca explicaciones a los fenómenos que parecen evidentes por sí mismos. No hay nada que le parezca obvio. La curiosidad le es intrínseca, así como cierta desconfianza hacia la tradición. Intenta dar razón de los hechos al buscar la relación entre causas y efectos; en definitiva, ejercitando el verbo que le es más propio: razonar.

Encontrarnos ejemplos paradigmáticos de la práctica de la sospecha en todo momento. Sócrates es el referente más claro dentro de la Grecia ática: su método mayéutico es, encubiertamente, un ejercicio de la sospecha. En el diálogo con sus interlocutores, el genio griego desmonta sus convicciones, les hace ver la inconsistencia intelectual de las tesis que defienden.

También es propio de los filósofos griegos sospechar del politeísmo y de las creencias y supersticiones de sus coetáneos. Sócrates es juzgado por un tribunal ateniense por la impiedad, entre otros delitos, y Aristóteles, en contraposición a toda la mitología griega, afirma en el libro XII de la *Metafísica* que, de hecho, solo hay un Dios y que este Dios es la Causa Primera, el Primer Motor Inmóvil y la Vida Plena. Los pensadores griegos sospechan de la religión popular griega -el paganismo-, y la acusan de antropomorfista y de pueril. Ninguno de los grandes pensadores griegos, ni Sócrates, ni Platón, ni Aristóteles, ni Plotino, se adscriben a la religión griega. Jenofonte es especialmente agudo en su crítica cuando afirma que los hombres caracterizamos a los dioses según nuestros atributos humanos. En definitiva, reduce la teología a pura antropología mucho antes que la sospecha feuerbachiana.

La sospecha filosófica no es bien recibida por los mandarines; tampoco, naturalmente, por el poder religioso. Los filósofos son objeto de desconfianza y recelo. Huelga decir que, al cuestionar las verdades sagradas, los pensadores también ponen en duda las relaciones tradicionales de poder y el juego de fuerzas que vertebran la sociedad.

Con el advenimiento de la Modernidad, la sospecha se radicaliza. Galileo Galilei

cuestiona los fundamentos de la física aristotélica, que nadie se había atrevido a poner en duda. Se sabe que, según la *Física* de Aristóteles, la Tierra es el centro del universo y es estática, mientras que todos los astros, incluido el Sol, dan vueltas a su alrededor tal como se deriva de la mera observación ocular. Galileo, a partir de sus propios razonamientos, cuestiona la comprensión geocéntrica y propone una visión heliocéntrica.

Esta sospecha no fue, como se sabe, bien recibida. No solo porque ponía en cuestión las palabras del *Magíster*, sino también porque entraba en conflicto con una interpretación literal del texto bíblico.

La sospecha de Galileo, sin embargo, se abrió camino a pesar de las dificultades y los padecimientos que este sufrió en vida y del juicio al que fue sometido. Bertolt Brecht lo immortalizó en la conocida obra dramática titulada, precisamente, *Galileo Galilei*.

En esta retahíla de maestros de la sospecha no se puede olvidar la inmensa figura de René Descartes (1596-1650). El *Discurso del método* es, de hecho, un ejemplo paradigmático de la práctica de la sospecha. El padre de la filosofía moderna cuestiona todas las enseñanzas recibidas durante sus años de formación. También pone en duda los sentidos externos y busca una verdad indudable que pueda convertirse en el pilar de su sistema filosófico. Hay honestidad en esta búsqueda.

Descartes duda de todo lo que ha aprendido y de todo lo que percibe, y llega a la conclusión de que no puede dudar de que piensa o, para ser más exactos, de que hay una realidad pensante, una *res cogitans*. El *cogitare* exige una cosa que piensa, un *cogito*. Descartes dismantela, entonces, el realismo ingenuo, la creencia de que las cosas son tal como las percibimos. Introduce la sospecha sobre los sentidos y las verdades aprendidas en las instituciones educativas. Nos advierte de la distancia que puede haber entre el *en sí* de las cosas y las cosas tal como las percibimos.

Immanuel Kant (1724-1804) es uno de los espíritus más críticos que ha dado la historia del pensamiento occidental. En su primera *Crítica* (1781) cuestiona la capacidad de la razón (*Vernunftsvermogen*) de conocer la realidad. La crítica de Kant no es, en ningún caso, una crítica de libros, ni de enseñanzas recibidas, ni de sistemas filosóficos vertebrados por sus predecesores. Es, ante todo, una crítica de la razón misma.

El filósofo de Königsberg se pregunta si tenemos la capacidad racional para responder, de una manera conclusiva, a las inevitables preguntas de la razón pura. La condición humana se ve enfrentada a grandes preguntas de orden metafísico porque el ser humano siente una disposición natural hacia la metafísica, pero esto no significa, en ningún caso, que pueda responder científicamente a las preguntas que él mismo formula: ¿Existe Dios? ¿Somos realmente libres? ¿Hay una vida eterna?

Kant nos muestra que el criticismo es inherente a la filosofía, que filosofar es

criticar, pero, sobre todo, someterse a sí mismo a la crítica. Inaugura un segundo momento de la Modernidad. Contrariamente a lo que se ha dicho de Kant, el autor de *La Crítica de la razón pura* (1781) no tiene como objetivo deconstruir la metafísica -ni negarle grandeza-, sino explorar su estatuto científico.

Entre los grandes hitos del pensamiento contemporáneo hay que situar la figura de Charles Darwin (1809-1882). Igual que Galileo, el autor de *La evolución de las especies* (1859) es un ejemplo paradigmático del trabajo de la sospecha. Sin pretenderlo, Darwin pone bajo sospecha la visión tradicional del hombre y del origen de la especie humana. Al considerar que el ser humano es el resultado evolutivo de un largo itinerario y que procede de especies inferiores a él, abre una nueva era en la reflexión antropológica. Y esta visión entra en conflicto con lo que, en palabras de Thomas S. Kuhn, se llamará *paradigma tradicional*.

Según la filosofía natural darwinista, la vida se va abriendo paso desde las formas más simples hasta las más complejas. El ser humano forma parte del conjunto de los seres vivos y es el resultado más excelso de todo ese proceso, pero no es cualitativamente diferente de los seres que lo han precedido, aunque, como consecuencia de su desarrollo, tiene ciertas facultades y es capaz de unas operaciones que lo hacen realmente singular en el conjunto del universo.

La visión de Darwin entrará en conflicto con la interpretación literal del Génesis. Pondrá entre las cuerdas la visión fijista de la realidad natural atribuida a san Agustín, según la cual no ha habido evolución de unas especies a las otras, sino que las entidades existen tal como Dios mismo las creó al principio de los tiempos. La sospecha darwinista exigirá a los teólogos un proceso de reinterpretación Y de reelaboración de sus preconcepciones sobre el hombre. La hipótesis darwinista, sin embargo, no legitima el ateísmo decimonónico, ni desmonta los argumentos del creacionismo, sino que exige una nueva reinterpretación de la historia bíblica y, en particular, del relato del origen (la protología).

La antropología filosófica posterior a Darwin cambiará de signo. Los grandes pensadores cristianos lo leerán y se verán obligados a repensar sus posiciones. Un ejemplo especialmente significativo de este trabajo de síntesis es la obra de Pierre Teilhard de Chardin. De una manera sugerente, poética y científica a la vez, el autor de *El fenómeno humano* intenta conciliar las aportaciones evolucionistas con las ideas tradicionales del creacionismo tal como se desprenden de la lectura del Génesis.

El padre de la fenomenología, Edmund Husserl, es un hito más en el ejercicio de la sospecha. Fiel lector de Descartes y Kant, Husserl buscaba para la filosofía un método riguroso y preciso que pudiera llegar a verdades ciertas e innegables como en las matemáticas. Matemático y filósofo de vocación, como también lo fueron Blaise Pascal y René Descartes, Husserl elabora un método que exige como paso necesario la *épokhé*, es decir, la puesta entre paréntesis de todas las preconcepciones o visiones preestablecidas del fenómeno que se pretende investigar.

Su obsesión, resumida en el conocido lema *Zur den Sachen selbst* ('Hacia las cosas mismas'), exige una catarsis de prejuicios y preconcepciones con el fin de vaciar la mente de todas las ideas y nociones adquiridas para acercarse con pureza a la verdad de las cosas. Esta metodología ha abierto muchos campos de investigación en el siglo xx, no solo en el ámbito antropológico, sino también en el de las ciencias de la religión. Podríamos, ciertamente, nombrar aún más referentes de la sospecha, pero no es nuestra voluntad ser exhaustivos en este punto. Simplemente queríamos mostrar, a través de esta breve pincelada, que la historia de la filosofía también es la historia de un conjunto de sospechas protagonizadas por mentes geniales que han trascendido la opinión común, la *doxa*, para acercarse al reino de la verdad, que es la meta final de la vocación filosófica.

A partir de los ejemplos mencionados, no hace falta insistir en la idea de que el maestro de la sospecha turba el espíritu, genera angustia. No se trata solo de un impacto de tipo intelectual, que se mueve en el terreno de la duda metódica, sino de una alteración que involucra la vida emocional, el *pathos*. Al sospechar de lo más elemental, el pensador se ve abocado a la nada y experimenta el *horror uacui*. Como consecuencia de ello, necesita consuelo, formas de aligerar la angustia y la sospecha. Le hace falta un bálsamo que lo conduzca a la anhelada serenidad.

Si la filosofía es, esencialmente, una práctica de la sospecha, entonces es, como dice Karl Jaspers, un viaje sin retorno. En efecto, cuando se impone la sospecha, se inicia un viaje que no se sabe con certeza ni cómo ni cuándo concluirá. De hecho, no sabemos cómo seremos al acabar el viaje, porque las propias convicciones que nos sostienen pueden disiparse a lo largo del trayecto.

José Ortega y Gasset distinguía con nitidez entre ciencia y filosofía. La filosofía -decía socarronamente en *Unas lecciones de metafísica*- no es una ciencia, sino más bien una indecencia, porque su finalidad es desnudar la realidad, mostrarla tal como es, y eso solo es posible si se ponen en duda los esquemas y las preconcepciones habituales sobre esa realidad. Este ejercicio, sin embargo, no es estéril, sino todo lo contrario. Al cuestionar lo que nunca se ha cuestionado, el espíritu asciende a cotas que nunca había conocido y, desde ahí, adquiere mayor perspectiva, se hace más sabio, más tolerante, más capaz de comprender y, sobre todo, mucho más humilde.

III

EL MAESTRO DE LA SOSPECHA COMO HUÉSPED INQUIETANTE

PODEMOS ADOPTAR diferentes actitudes delante de los maestros de la sospecha, pero no todas son igual de legítimas desde un punto de vista intelectual. Si explorásemos minuciosamente las reacciones que en los últimos dos siglos han generado las sospechas de la mencionada tríada, desde los *Manuscritos económicos y filosóficos* (1844) de Marx hasta la muerte de Freud (1939), nos daríamos cuenta de que ha habido una gran diversidad de maneras de leer, de releer y de interpretar sus aportaciones.

Un hecho es evidente: los maestros de la sospecha no dejan indiferente. Lo que dice Paul Ricoeur de Freud se puede aplicar también a Marx y a Nietzsche. Nadie queda inmune tras conocer a los maestros de la sospecha. Al leerlos, el lector se ve abocado a enfrentarse a sí mismo y a sus convicciones más profundas. Las reacciones se mueven en dos sentidos opuestos: los defensores y los detractores. Esta polarización en dos frentes representa un grave reduccionismo que no permite ver, a los unos, la inevitable fragilidad de todo proyecto filosófico y, a los otros, la grandeza de algunas de sus intuiciones. Es difícil sustraerse de esta doble reacción maniquea, pero es la única manera de poder sopesar realmente el alcance de estas obras.

Más allá de esta doble manera de afrontarlas, hay diferentes actitudes igualmente criticables. Una tentación frente a los maestros de la sospecha es practicar la indiferencia, evadirse de sus interrogantes, prescindir totalmente de sus voces. Esta forma de menosprecio es, en el fondo, un acto de cobardía. En muchos aspectos, los maestros de la sospecha ponen el dedo en la llaga, inciden en la zona que escuece y que preferirnos no tener que curar. Son intelectualmente incómodos y nos obligan a ponernos en cuestión a nosotros mismos. En el fondo, la evasión no es una auténtica reacción, puesto que no implica ni tan siquiera la recepción de la obra. Es una mezcla de temor y de pereza, de autocomplacencia en el propio mundo y de dejadez intelectual.

También hay otra tendencia muy extendida: la prisa en refutarlos. Huelga decir que algunos textos de Nietzsche son especialmente punzantes y hieren la sensibilidad moral y religiosa de muchos lectores. Algunas afirmaciones de Marx a propósito de la religión, o de Freud en torno al deseo sexual intrafamiliar, escarnecen el alma del hombre creyente. Frente a la diatriba se puede o bien mantener la actitud del oyente respetuoso, o bien reaccionar con argumentos de oposición para restablecer la tranquilidad interior. Las prisas en rebatir son malas consejeras porque el arte de pensar, como tan maravillosamente lo describe Heidegger (1889-1976), es una

actividad lenta, pausada, parecida a un paseo por el bosque.⁹

En un ejercicio de oposición precipitado no siempre se esgrimen los argumentos de peso, sino que la crítica se basa en cuestiones colaterales, en consideraciones históricas o en aspectos de menor peso. Esa crítica, en el fondo, no desautoriza al autor sino al intérprete que intenta refutarlo. La mejor de las críticas es la interna, la que penetra en la casa del otro y desde dentro mismo indica las contradicciones y debilidades. La refutación apresurada es un intento de describir la casa tras haber visto tan solo la fachada.

Es frecuente, entonces, que esta crítica precipitada caiga en la caricatura e incluso en el esperpento, una posibilidad que, lamentablemente, se ha dado en muchas ocasiones al interpretar a los maestros de la sospecha. Es una reacción que intenta herir y que, en vez de buscar argumentos de peso, busca la desautorización y descalifica a partir de algunas hipérboles o excesos del mismo autor.

A nuestro parecer, los maestros de la sospecha no se pueden caricaturizar. Es necesario asumirlos con seriedad, prestar atención a sus argumentos y no contentarse con una crítica fácil. A pesar de todo, hay que señalar que buena parte de los historiadores de la filosofía de tradición católica y, de manera especial, los eclesiásticos coetáneos a los mencionados pensadores, caen en esta tentación con demasiada frecuencia.

El modelo más inteligente y, a la vez, más exigente intelectualmente, de reaccionar frente a la obra de los maestros de la sospecha es la práctica del diálogo con ellos, entendiendo diálogo en el sentido más genuino del término. Entre quienes han ejercido ese diálogo quizá sea de justicia citar los nombres de Max Scheler, Karl Jaspers, Emmanuel Mounier, Henri de Lubac, Karl Rahner o Hans Urs von Balthasar, entre muchos otros. Los grandes pensadores y teólogos cristianos del siglo xx no han evitado a los maestros de la sospecha ni han caído en una refutación fácil y apresurada; han dialogado intensa y extensamente con ellos, asumiendo las consecuencias de un verdadero diálogo.¹⁰

El diálogo inteligente es capaz de ver la parte de verdad que puede contener la sospecha. Cuando hacemos nuestros a los maestros de la sospecha y dialogamos abiertamente con ellos, sin miedos ni recelos, con plena disposición a aprender de sus diatribas, se convierten en huéspedes inquietantes. Apropiarse de un maestro de la sospecha consiste en dejar que su voz tenga eco en la interioridad propia. No se trata de ponerle un bozal, menos aún de colocarlo detrás de otras voces. Se trata de

⁹ Cf. Martín HEIDEGGER, *Desde la experiencia del pensar*, traducción de Félix Duque, Adaba, Madrid, 2005.

¹⁰ Hay que acoger al huésped inquietante para repensar con seriedad la propia fe. Las *boutades* de algunos *enfants terribles* de la posmodernidad y el laicismo líquido de algunos intelectuales no aportan ningún elemento nuevo a la crítica de la religión de los maestros de la sospecha, de los analíticos y de los existencialistas ateos. Así lo expresa con acierto José Luis Cabria Ortega en «Dios insiste. A vueltas con la actualidad de Dios», *Burgense*, núm. 4411 (2003), p. 22

acogerlo y de escuchar con atención su palabra, por muy inquietante que sea.

El auténtico diálogo rompe la endogamia, la pura circularidad de los prejuicios propios, y deja entrar la voz del otro por algún intersticio. Solo hay auténtico diálogo si hay alteridad. Mientras el diálogo se mueva en el terreno del yo o del nosotros, no hay, propiamente, diálogo, sino reiteración de la misma idea. El diálogo se convierte en realidad cuando se da la palabra al huésped inquietante, cuando el otro-otro se hace presente en la propia interioridad y tiene lugar la novedad en el interior. Dialogar no es abandonar las referencias y convicciones propias, pero exige cierta elasticidad mental para dar cabida a otras hipótesis y para dar voz a aquellas opciones que, de entrada, nos repugnan intelectualmente.

Emmanuel Mounier (1905-1950) se refiere al diálogo como un recurso esencial para evitar caer en un pensamiento esclerótico. En el fondo, se trata de convertir al maestro de la sospecha en un huésped inquietante, en un interlocutor virtual que nos habla desde la interioridad y nos obliga a buscar respuestas y alternativas a sus críticas. El diálogo con el otro es el que hace que nuestro pensamiento sea vivo. Es la oposición dialéctica *a* y *no-a* la que da vitalidad a nuestra actividad de pensar y exige al yo imaginación e inteligencia para salir de los callejones sin salida.

El huésped inquietante es la antítesis que exige coraje y empuje al yo para poder trascenderla e ir más allá. Es un despertador mental que nos salva de la inercia de la razón, de la tendencia a recorrer los mismos lugares y a circular por los mismos territorios. En este sentido, el huésped inquietante no es un enemigo ni menos aún alguien a quien temer, sino más bien un estímulo intelectual, un interlocutor virtual que nos exprime el pensamiento y, de esta forma, nos ayuda a ganar autonomía y a convertirnos en mayores de edad. El miedo nos lleva a la evasión, a cerrarle la puerta en las narices al huésped inquietante. La actitud dialógica nos conduce al fortalecimiento intelectual de nuestras posiciones. Quien ha pasado por el Viernes Santo de la sospecha, por el oscurecimiento de sus propias convicciones, y lo ha superado, vive una madurez que nada ni nadie puede turbar. Dice Mounier:

Quando decimos que el pensamiento es diálogo, es necesario tomarnos esta fórmula en su sentido preciso. Nunca pensarnos solos. El pensamiento interior dialoga con su personaje virtual que cuestiona, contradice o fustiga al conductor del juego. Este debate interior, por prolongado y complicado que sea -puede durar una vida entera-, es completamente diferente de la cavilación, que es una especie de divagación sobre el propio terreno. Sean cuales sean las crisis que de cuando en cuando lo inmovilizan, el diálogo interior se dirige hacia un objetivo.¹¹

Quien fue en su momento director de la revista *Esprit* también defiende:

Como cualquier otra actividad, la inteligencia no se define ni se ejercita en el

¹¹ Emmanuel MOUNIER, *Obras completas*, vol. II, Sígueme, Salamanca, 1993, p. 688.

aislamiento. Si se recluye demasiado, enseguida divaga hacia el mundo cerrado del autismo. Este es el destino de todo pensamiento que se embriaga de su propia suficiencia y que huye de la confrontación, se ablanda y resbala hacia el ensueño, se vuelve rígido y camina hacia la idea fija, o se oscurece y se empaña.¹²

No sabernos qué puede ocurrir cuando damos la palabra al huésped inquietante. No sabernos qué experiencias tendrán lugar dentro de nuestra interioridad. No sabernos qué acabaremos pensando, ni qué acabaremos creyendo, ni qué tipo de persona acabaremos siendo. Dialogar exige liberarse de los propios prejuicios o preconcepciones o, cuando menos, tener la capacidad de reconocerlos. Esta liberación es un acto de humildad y es la condición de posibilidad para poder dar crédito a la palabra del otro. Lo que pasa con demasiada frecuencia es que detectamos más rápidamente el prejuicio del otro que el nuestro propio. Precisamente por ello tiene especial sentido el diálogo. Nuestro interlocutor se convierte, sin pretenderlo, en el desenmascarador de nuestras preconcepciones. Dice Hans Georg Gadamer:

La conversación no es posible si uno de los interlocutores cree absolutamente en una tesis superior a las otras, hasta el punto de afirmar que posee un saber previo sobre los prejuicios que atenazan al otro. Él mismo se implica de esta manera en sus propios prejuicios. El consenso dialogal es imposible, en principio, si uno de los interlocutores no se libera realmente para la conversación.¹³

Solo a partir de este diálogo con el otro es el hombre capaz de llegar a ser él mismo y de realizar su propia existencia de manera auténtica. La filosofía, bien entendida, no es otra cosa que la realización reflexiva y, después, la expresión conceptual y sistemática de ese diálogo que constituye la existencia misma del hombre. Afirma Eusebi Colomer:

La filosofía de Occidente ha nacido de este diálogo: Sócrates fue su inventor y Platón su realizador. No es en absoluto accidental, sino enormemente significativo, el conocido hecho de que Platón no escribiese monólogos, sino diálogos. Y, desde Platón, el pensamiento filosófico no ha dejado de dialogar. Y hoy en día continúa dialogando cuando es auténtico pensamiento, porque la verdad no es nunca exclusivamente tuya o del otro; sino un poco de todos ... Únicamente Dios es *sophos*, el sabio por excelencia; nosotros, los hombres, solo somos, humildemente, *philosophoi*, amantes y buscadores de la sabiduría y de la verdad en sí mismas tal como Dios las posee. [...]

El auténtico diálogo de la verdad parte del convencimiento sincero de mi verdad, pero exige, igualmente, el esfuerzo heroico por colocarme en el punto de vista del interlocutor y, de esta forma, fecundar mi verdad en la parte de verdad que hayo puede haber en el otro. Se trata de realizar las palabras de

¹² *Ibid.*, p. 684.

¹³ Hans Georg GADAMER, Verdad y método, vol. II, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 117

Lacordaire: «No deseo rebatir a mi adversario, identificando sus errores, sino que deseo acercarme con él a una verdad más alta.» Por esto, en el fondo de todo auténtico diálogo ha de haber un poso de simpatía y de amor. Donde no hay amor entre los hombres, no hay comprensión posible. Donde no hay comprensión, no hay diálogo.¹⁴

El futuro de las grandes tradiciones espirituales y simbólicas de Occidente depende, en parte, del diálogo que sepan articular con los grandes maestros de la sospecha. No se puede esconder la cabeza bajo el ala ni convertir la religión en una especie de ejercicio narcisista de equilibrio emocional. Tampoco es válido evadirse de las críticas o practicar la indiferencia.

La cultura contemporánea, guste o no, es una cultura construida sobre la sospecha, beligerantemente crítica hacia los dogmas, principios y creencias tradicionales. En lugar de enrocarse en la hostilidad, hay que considerar al maestro de la sospecha como un huésped inquietante a fin de trascenderlo y ganar en madurez. La intraestructura intelectual de las tradiciones bíblicas exige un diálogo serio y cualificado con los principales detractores de las tesis religiosas. La hermenéutica bíblica ha de integrar en su seno una hermenéutica de la sospecha.¹⁵ No son válidos ni el fideísmo ciego ni las salidas emocionales sin el trabajo de la razón. Hay que dar respuestas racionales a las críticas articuladas

Pere Lluís Font habla de «la capacidad de asimilar (críticamente) la crítica, para que la religión no sea una forma de abdicación, de resentimiento, de infantilismo, de miedo a la libertad o de legitimación de la injusticia».¹⁶ En efecto, el futuro depende del diálogo y de la capacidad de asumir críticamente la crítica de los grandes maestros de la sospecha. No se trata de asumirla acríticamente, sino de señalar en qué aspectos los maestros de la sospecha tienen razón y de qué manera sus consideraciones pueden salvar la presentación pública de la religión tradicional de un naufragio en el infantilismo, el miedo y la superstición. También hay que desmitificar a los desmitificados y identificar sus incongruencias históricas.

¹⁴ Eusebi COLOMER, *L'Església en dial·leg*; Nova Terra, Barcelona, 1967, p. 19-22.

¹⁵ Así lo expresa el profesor Aristide Fumagalli en «La sacra scrittura fonte dell' agire mora le. Prospettive di etica bíblica», *La Scuola Cattolica*, núm. 4/CXXXI (2003), p. 731.

¹⁶ 8 Pere Lluís FONT, «Monoteísmo: Dialéctica entre Jerusalem i Arenes», en Georges DUBY (dir.), *Els ideals de la Mediterrània dins la cultura europea*, ICEM, Barcelona, 1995, p. 283.

IV

LAS SOSPECHAS DE KARL MARX

No DEJA DE SER tristemente significativo el olvido de Karl Marx en los círculos intelectuales del *establishment*. Se trata de una amnesia intencionada, deliberadamente ejercida. Los pensadores supuestamente progresistas que lo invocaban a diestro y siniestro han dejado de citarlo. En muchas facultades se ha difuminado en su totalidad, y las nuevas generaciones ya no leen el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848). Simplemente por la ley del péndulo, en poco tiempo se ha pasado de la veneración idolátrica a la indiferencia, y muy pocos se atreven a citarlo en público.

Otros apóstoles de Marx han elaborado distinciones precisas entre las filosofías marxista y marxiana, tratando de salvar a Marx de la derrota del marxismo. Estas distinciones sutiles, y a su vez inteligentes, pretenden separar la filosofía propia y específica de Karl Marx de la construcción marxista-leninista y de todo el sistema político, económico y social que se derivó de aquella articulación intelectual.¹⁷ Desde este punto de vista, se interpreta la caída del muro de Berlín (9) de noviembre de 1989) como un momento de purificación, como una catarsis interna de la recepción de Marx, que permite distinguir la grandeza del filósofo de la miseria del marxismo-leninismo. Los más lúcidos ya nos advirtieron, mucho antes de la caída del muro, de que el régimen impuesto en la zona de la antigua Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas era una traición a Marx. En esta línea argumental hay que situar el discurso de Enrique Dussel¹⁸ y de nuestro querido José María Valverde.¹⁹

Más allá de las delicadas distinciones académicas entre el Marx joven y el Marx maduro, entre Marx y el marxismo, entre marxismo y engelsismo, entre marxismo ortodoxo y heterodoxo, no hay duda de que, en relación con Nietzsche y con Freud, Marx es el maestro de la sospecha que con mayor celeridad ha entrado en descrédito. Freud generó una escuela, liderada por su hija Anna Freud, y alrededor de su figura nacieron muchos pensadores heterodoxos desde el punto de vista psicoanalítico, como Carl Gustav Jung, Viktor Frankl, Erich Fromm o Herbert Marcuse. Pero de su filosofía no se desprendió una utopía social que se convirtiese en doctrina estatal como pasó con la obra de Marx.

Entre los maestros de la sospecha, Nietzsche acapara toda la atención. El interés por su obra no ha menguado, sino todo lo contrario. Si prestamos atención a la

¹⁷ Cf. Francisco FERNÁNDEZ BUEY, *Marx (sin ismos)*, El Viejo Topo, Barcelona, 1999.

¹⁸ Cf. Enrique DUSSEL, *Metáforas teológicas de Marx*, Verbo Divino, Estella, 1993; íDEM, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002.

¹⁹ Cf. José María VALVERDE, *Vida Y muerte de las ideas*, Ariel, Barcelona, 1999; íDEM, *Diccionario de historia*, Planeta, Barcelona, 1997.

cantidad de tesis doctorales, libros y monografías que se publican cada mes sobre el filósofo alemán en todo el mundo, nos daremos cuenta de que su pensamiento, cien años después, sigue tan vivo y estimulante como hace medio siglo.

Sin embargo, es evidente que Marx se ha intentado olvidar. Rara vez aparece en los planes de estudio y tampoco se debate en muchas presentaciones de historia de la filosofía y de la sociología contemporáneas. Se ha producido un encarnizamiento deliberado contra todo lo que huela a Marx o al marxismo, y esto, naturalmente, revela una grave mediocridad intelectual.

Esta deliberada amnesia la ejercen, en todo el mundo, precisamente quienes en un momento dado fueron apóstoles acríticos de la causa marxista. También hay que señalar que un sector de la *intelligentsia* católica se ha sumado a este ajuste de cuentas, y que los hechos históricos de 1989 le sirvieron para cargar las tintas contra el marxismo, el socialismo y cualquier pensamiento utópico de carácter social. Tal como reza el refrán: Del árbol caído, todos hacen leña.

Solo los más lúcidos han sido capaces de separar lo que es gresca periodística de la grandeza de una obra que no se puede juzgar ni calificar apresuradamente. Los grandes maestros pensadores, como decía Eusebi Colomer, siempre tienen cosas que decirnos. Es evidente que algunas profecías de Marx han fallado. También es verdad que algunas de sus hipótesis de filosofía de la historia no han triunfado y que la historia misma se ha encargado de desmentirlas, pero no se puede menospreciar la grandeza de su obra.

Durante la conmemoración de los ciento cincuenta años de la publicación del *Manifiesto*, ya se señalaron algunas de las imprecisiones y de los errores de Marx y Engels, pero esto no quiere decir que toda su obra pueda considerarse superada por la historia, como una reliquia decimonónica. La primera regla del buen exegeta es que no se puede desechar un pensamiento en bloque. Hay que tener esta cautela con relación a todos los grandes pensadores.

No hay duda, por ejemplo, de que muchos pensamientos e ideas de Aristóteles relativos a la física, la biología y la historia de los animales han sido definitivamente superados por la ciencia, pero esto no significa, en absoluto, que algunas de sus aportaciones en el terreno de la lógica, la metafísica, la ética o la antropología no sigan igualmente en pie. No se puede desacreditar a un maestro de la sospecha por el fallo de alguna de sus hipótesis.

1. ¿Y SI EL HOMBRE FUESE PURA MATERIA EN MOVIMIENTO?

Karl Marx no lo formula como una interrogación, sino que lo afirma con contundencia: el hombre es materia en movimiento. Su visión del hombre se inscribe de lleno en lo que históricamente se ha denominado el materialismo filosófico. El materialismo es una tradición intelectual que, como casi todas, empieza en la época griega y se prolonga a lo largo de toda la historia del

pensamiento occidental con oscilaciones significativas, pero que subsiste hasta el presente. En la larga historia del materialismo filosófico hay que recordar algunos hitos relevantes, como Demócrito y Leucipo, Pierre Bayle, Lamettrie, D'Holbach, Ludwig Feuerbach, Max Stirner y tantos otros posteriores a Marx, como V. I. Lenin, Jacques Monod y Oparin.

La comprensión del ser humano como pura organización material, como una entidad compuesta de materia y movimiento, choca frontalmente con las comprensiones antropológicas platónicas y de signo cristiano. Según la tradición platónica, el ser humano no se explica únicamente por el principio material, sino que es, en esencia, un ser espiritual dotado de un alma que ha quedado encerrada en un cuerpo. Marx se ubica, de lleno, en la perspectiva monista materialista según la cual el ser humano se explica únicamente por un principio y no hace falta referirse a dos para comprender su realidad. Todo es materia en movimiento, y los movimientos siguen la lógica dialéctica tal como la describió su gran inspirador G. W. Hegel (1770-1831).

El dualismo, tan propio de la tradición occidental platónica, plantea dos principios para explicar la realidad humana: el cuerpo (*soma*) y el alma (*psique*). Desde esta visión antropológica que, de hecho, es la más nuclear de la cosmovisión occidental, lo más específico y propio del ser humano es precisamente lo que no se percibe a través de los sentidos: su alma. Según esta visión, el cuerpo es caduco, efímero y mortal, mientras que el alma es eterna, es una chispa de divinidad en el hombre, el elemento inextinguible de su ser. San Agustín, atento lector e intérprete de Platón, transforma algunas de sus tesis y las cristianiza. Acaba defendiendo que el alma es creada directamente por Dios para informar un determinado cuerpo, y pone en cuestión la conocida tesis platónica de la preexistencia del alma en el mundo de las ideas antes de su caída en el cuerpo²⁰.

Desde una perspectiva cristiana, el ser humano no es pura materialidad, sino una realidad única, creada como un ser singular por Dios y constituida por diferentes dimensiones: el cuerpo (*basar*), el alma (*nefesh*) y el espíritu (*ruah*), los tres componentes del hombre según la tradición bíblica. Sin entrar ahora en un debate antropológico sobre la proximidad y la lejanía entre la antropología platónica y la bíblica, es evidente que, en ambos casos, el ser humano no se reduce a pura materia, carne o cuerpo, sino que exige un principio de naturaleza no material.

Marx pone en entredicho esta supuesta visión del hombre y reduce la comprensión humana a pura materialidad. Según su punto de vista, no hace falta recurrir a principios extraños, esotéricos o religiosos para comprender al hombre, sino atenerse a los hechos visibles y empíricamente constatables.

En oposición al calificativo *espiritual* (*geistige*) que le atribuye Hegel, el hombre es definido por Marx como un ser *natural* y *objetivo*. En este punto en particular, hay que

²⁰ Cf. Juan PEGUEROLES, *San Agustín, un platonismo cristiano*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1985.

constatar que Marx interpreta a Hegel a su manera y lo lleva hacia el terreno del materialismo dialéctico cuando, de hecho, Hegel no solo nunca niega el espíritu (*das Geist*), sino que hace de este el fundamento y principio esencial de todo su sistema filosófico. Hay que tener en cuenta este desplazamiento para subrayar, con rigor intelectual, que la hermenéutica que lleva a cabo Marx de Hegel no es, en ningún caso, objetiva, sino claramente tendenciosa.

Según la interpretación marxiana de Hegel, el hombre es un ser natural y objetivo, un hecho empíricamente constatable, medible y cuantificable como cualquier otra realidad material. Un ser no objetivo es, desde su punto de vista, un no-ser (*Unwesen*). Hegel parte de la convicción realista según la cual las cosas existen fuera de nosotros y son objetivas; se pueden percibir con los sentidos externos y se pueden medir y cuantificar.

De una manera acrítica, Marx resuelve la tensión entre idealismo y realismo. No da argumentos en contra del idealismo. Sencillamente, parte del hecho de que hay un mundo material, objetivo, más allá del sujeto, y que, además, lo podemos conocer. Tampoco razona su crítica al denominado espiritualismo. Entiende que las cosas están fuera de la mente y que, además, son materiales, hechos positivos, en palabras de Auguste Comte. Su opción realista y materialista a la vez no está, en ningún caso, justificada, ni menos aún su crítica del idealismo y del espiritualismo.

Según Marx, ser sensible es ser real, es ser objeto del sentido. El acceso a la realidad pasa por los sentidos externos. El que no es sensible, no es. Esta reducción de la realidad a lo que se percibe a través de los sentidos es, como mínimo, discutible. Incluso se podría decir que es un residuo dogmático de la filosofía marxiana.

Desde una perspectiva kantiana, esta afirmación es epistemológicamente ingenua. Desde un punto de vista espiritualista, la realidad trasciende lo sensible. No tenemos ninguna seguridad de que la realidad se reduzca únicamente a lo que percibimos a través de nuestros sentidos externos. Más bien parece razonable pensar que hay un mundo real que no captamos con nuestra sensibilidad, pero que tampoco podemos negar a priori.

Según Marx, ser real es ser sensible, y ser sensible significa ser pasivo (*leidend*), estar dispuesto a sufrir. Rechaza así el idealismo hegeliano. Desde esta perspectiva intelectual, la realidad queda configurada por una pluralidad de seres objetivos que actúan los unos sobre los otros. La realidad es como una red de interacciones objetivas donde el hombre mismo es el centro de gravedad. La vida del hombre es intramundana, tiene su foco en él mismo y, como tal, es autosuficiente.

El autor de *El capital* (1867) critica la idea de creación que se deriva de la tradición judeocristiana. Según él, el hombre no es un ser creado ni una entidad que dependa ontológicamente de un ser superior llamado *Dios*. No hace falta suponer la hipótesis Dios para explicar el mundo y los seres que hay en él. El hombre es un ser natural, objetivo, sensible, dotado de inteligencia y de razón, que por motivos históricos aún no está en condiciones de experimentar su propia suficiencia. Se siente dependiente y

heterónomo. Sin embargo, Marx es consciente de que la idea de creación, por influencia de la religión, está muy enraizada en la conciencia popular, pero eso no la hace verdadera. Según él, solo la autonomía, que excluye toda dependencia respecto a Dios e implica la autocreación del hombre, permitirá que se destruya esta representación religiosa (*religiose Vorstellung*).

La autonomía vindicada por Marx tiene, a la vez, un alcance metafísico y ético. El hombre es *causa sui*, su ser es fruto de su acción, el resultado de ser a través de sí mismo (*Durch-sich-selbst-sein*) y del rechazo de toda dependencia (*Abhängigkeit*). Ese estado de dependencia en que se encuentra el hombre le impide el acceso a esa naturaleza más honda, que es constitutiva de su ser auténtico y su destino. Marx se ubica plenamente dentro del proyecto ilustrado de ganar el máximo de autonomía para el hombre tanto desde el punto de vista político y social como religioso, pero va más allá que algunos *Aufklärer* del siglo XVIII. Entiende que el hombre está llamado a hacerse a sí mismo y que no depende de ningún principio anterior. Su visión de la autonomía trasciende cualitativamente la de Kant, que únicamente se mueve en el terreno de la ética. Nunca afirma que el hombre se cause a sí mismo, pero defiende que ha de aprender a pensar por sí mismo y a librarse de los poderes que lo subyugan.

Marx tiene muy claro que el hombre está llamado a ser independiente (*selbständig*), que su horizonte es convertirse en amo de sí mismo (*auf eigenen Füssen steht*), y que no será tal hasta que no se dé a sí mismo la existencia (*Dasein*). Un hombre que vive por la gracia de otro es considerado como un ser dependiente (*abhängig*). Si uno vive dependiente de Dios, le debe a él la creación de su propia persona. La creación es, por tanto, una representación muy difícil de arrancar de la conciencia de los pueblos. Según Marx, los hombres vulgares no saben concebir la naturaleza y el hombre al margen de Dios. No creen que el hombre pueda subsistir por sí mismo (*Durchsichselbstsein*), tienen poca confianza en la capacidad creativa e intelectual del ser humano.

Marx se nos revela como un pensamiento esencialmente optimista desde el punto de vista antropológico. Cree en el hombre y en su capacidad para llegar a ser totalmente independiente. Cree, asimismo, en la técnica y en la posibilidad de que el hombre domine la naturaleza y la someta a su control. La ciencia de la formación de la Tierra da, según él, un golpe decisivo a la idea de creación. Marx era un hombre culto y estaba al corriente de las hipótesis evolucionistas. Entendía que esas hipótesis significaban el final de la idea de creación y que inaugurarían una nueva época regida únicamente por criterios científicos y objetivos.

Esta confianza ciega en el hombre y en su capacidad de autocreación y de independencia son apriorismos prefilosóficos muy discutibles. Una atenta observación de la condición humana revela, de manera patente, que el ser humano es frágil, caduco e indigente; un ser de necesidades extraordinariamente volubles que, en cualquier caso, no se crea a sí mismo, sino que se ha encontrado en este mundo.

Marx no acepta la distinción metafísica entre ser necesario y ser contingente, tan

propia de la tradición escolástica cristiana y tan manifiestamente expresada en la tercera vía de la existencia de Dios en santo Tomás de Aquino. Según Marx, el ser del hombre es un ser genérico (*Gattungswesen*): se caracteriza por ser una voluntad radical de autonomía (*Selbstiindigkeit*), entendida como la plena suficiencia de su inmanencia conquistada y poseída. Se niega, entonces, la condición de criatura. La historia del hombre es la historia entendida como auto creación (*Selbsterzeugung*).

Desde esta perspectiva filosófica, no tiene sentido preguntarse quién ha creado al primer hombre. Marx excluye la posibilidad de pensar el hombre como un ser contingente que exige fundamento. El ser humano es, en definitiva, materia en movimiento, el resultado de un conjunto de combinaciones que, al azar, han hecho posible que emerja un ser autoconsciente, capaz de ser autónomo y de convertirse en el señor de la historia.

El hombre, en la antropología marxiana, se define como actividad. La vida es esencialmente actividad (*dann wast ist Leben -anderes- als Tiitigkeit?*). Y este es, precisamente, el trabajo mediante el cual el ser humano transforma y domina la naturaleza. La naturaleza es el objeto de la actividad humana. El hombre, ser genérico, es autoafirmación de sí mismo a través del trabajo. El trabajo adquiere, en la filosofía marxiana, un valor preponderante. Es la actividad transformadora a través de la cual la naturaleza se convierte en un espacio habitable y civilizado.

En el modelo capitalista que Marx critica, el producto del trabajo no pertenece al trabajador. Cuanto más se entrega el hombre al trabajo, más pobre se vuelve. El trabajador queda, entonces, alienado en su producto. Por esto, el trabajo alienado es, en el fondo, autoalienación (*Selbstentfremdung*). Todas las relaciones humanas quedan invertidas. El hombre hace de su actividad real, de su esencia, un medio para su existencia. Los amos son los propietarios de los instrumentos de producción y, consecuentemente, de los productos del trabajo y de los trabajadores mismos, mientras que los esclavos son los que trabajan para el provecho de este poder extraño y bajo su dominio.

La sospecha de Marx no es irrelevante filosóficamente. Al afirmar que el hombre es pura materia, que no depende de nadie y que su vida es actividad, pone entre las cuerdas la visión platónico-cristiana del hombre. Marx no demuestra, en ningún momento, que el hombre sea pura materia en movimiento. Tampoco da argumentos definitivos para aducir que el hombre es autosuficiente y que la vida es tan solo actividad. Aristóteles consideraba que lo más relevante de la vida humana, lo que más humana la hace en el conjunto del orden natural, no era, precisamente, la actividad (la *praxis*), sino la contemplación (la *theorein*), y entendía que la contemplación era, en esencia, una actividad del alma racional.

La sospecha marxiana en materia antropológica no es nueva, pero es un hito en la historia del materialismo filosófico y un pretexto que hace pensar seriamente a los que afirman que el ser humano no se explica únicamente por el principio material. También interroga profundamente a la antropología cristiana, la cual parte de la idea

del hombre como ser contingente que depende constitutivamente de otro que tiene el ser en plenitud.

2. ¿Y SI LA HISTORIA FUESE UNA LUCHA DE CLASES?

Uno de los ejes capitales del pensamiento marxiano es la lucha de clases. Según Marx, la historia es una lucha de grupos humanos opuestos, una confrontación permanente entre señores y esclavos. Hace suya la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo presentada en la *Fenomenología del espíritu* (1807) y la convierte en el paradigma de interpretación de la historia. La historia es, a su modo de ver, lucha, conflicto, oposición entre dos polaridades, *a* y *no-a*. De esa lucha aparece una nueva realidad (el tercer momento hegeliano), la negación de la negación de *a* que, posteriormente, entrará en conflicto consigo misma, y así sucesivamente, hasta el fin de la historia.

Marx no es el primero en presentar la historia como una lucha, pero sí convierte esta tesis en el punto clave para entender la historia pasada, presente y futura. La lucha de clases deviene la clave de comprensión de las ideologías y, a la vez, el instrumento de todo futuro posible. En su propuesta, el concepto de lucha de clases no es tan solo una categoría para describir la historia pretérita, sino también una concepción para transformarla. Desde su punto de vista, es necesario que la clase explotada tome conciencia de su situación injusta y se rebele contra la clase dominante para instaurar un régimen justo e igualitario. La toma de conciencia, el sentido de pertenencia a una clase y la confianza en el colectivo para cambiar la situación de facto son elementos clave para lograr un futuro mejor.

Esto excluye la posibilidad de pensar las clases desde el punto de vista externo, de tal modo que solo es posible entender la historia y el mundo desde el arraigo a una clase. Ser marxista es referirse a esa lucha y emplear esa categoría para pensar la historia y el mundo. Desde este punto de vista, el burgués mira el mundo con ojos de burgués y no puede hacerlo de otra forma. Está hecho a la manera burguesa. El economista sabe que su análisis siempre es un análisis de clase. En cada dominio, las consecuencias del mundo son, fundamentalmente, conciencias de clase del mundo.

El peso de la clase absorbe a la persona. Nos hallamos frente a una forma de determinismo económicosocial, puesto que, según el esquema mencionado, la clase determina el pensamiento, las acciones, las decisiones y las creencias. Para comprender a una persona, hay que comprender a qué clase pertenece. Este determinismo marxiano no es, sin embargo, total, sino prolegómeno, porque él mismo considera que la lucha de clases puede acabar: él mismo cree en una utopía de personas iguales, y es precisamente esta utopía la que promueve la revolución violenta. Si Marx fuese realmente determinista, no tendría ningún sentido la rebelión, porque la revuelta siempre parte de algo implícito no demostrado: el sacrificio no es en vano.

En esta lucha sin término medio, en la cual no hay ni refugio ni amparo, la libertad del burgués es una dictadura y la liberación del proletariado pasa por una dictadura.

El hombre no es un individuo solitario ni un elemento de la humanidad en general, sino un ser histórico y social definido por su pertenencia a un modo determinado de producción. Desde la perspectiva marxiana, la identidad personal se disuelve en la clase. La conciencia individual no es individual, sino el fruto de una pertenencia. Los conflictos históricos, sean del orden que sean, nacionalistas, culturales o religiosos, se reducen, en última instancia, a una lucha de clases que puede ser visible o latente, pero que, según Marx, es el núcleo último de todo problema histórico.

En este orden de cosas, la filosofía, según Marx, ha de transformar el mundo, ha de convertirse en una praxis transformadora, en la fuerza motriz de los cambios del futuro. Esta es la conocida idea que expresa en la famosa undécima tesis sobre Feuerbach. Más allá de las herencias políticas bien conocidas, sus tesis, a pesar de todas las reticencias habidas y por haber, se han convertido en elementos de todas las ciencias sociales y en presuposiciones de todas las filosofías posteriores del compromiso.

La filosofía de la historia de Marx se fundamenta, en última instancia, en la comprensión de la historia latente en la tradición judeocristiana. La historia tiene un principio y un fin, es un largo camino de liberación hacia una Tierra Prometida. Este éxodo exige la revolución y la transformación de la sociedad alienada en una sociedad justa y equitativa. El esquema final es el de un paraíso en la tierra donde las diferencias hayan desaparecido y todos dispongan de las mismas posibilidades y circunstancias.

Hay, sin embargo, notables diferencias entre este gran relato histórico y la visión bíblica. Desde la perspectiva bíblica, el hombre no está solo en la historia, sino que Dios vela por él, lo acompaña en su itinerario hacia la plenitud, le muestra los hitos del camino de la liberación. Tal como se expresa en el Éxodo, Dios se revela a Moisés para liberar a su pueblo de la esclavitud de Egipto. El movimiento de Dios en la historia es un movimiento de liberación. Sin embargo, esta liberación no tiene un sentido única y exclusivamente material, sino también de orden espiritual. La fuerza de la liberación, en el relato bíblico, proviene de Dios, porque el hombre, por sí solo, sería incapaz de romper las cadenas que lo subyugan al poder de Egipto.

Desde el enfoque bíblico, la violencia no resuelve el conflicto de la desigualdad ni el odio entre las clases sociales. La revolución que verdaderamente libera al hombre de todas sus servidumbres es la que Emmanuel Mounier denomina *la revolución del corazón*, una revolución que tiene extraordinarias afinidades con aquella expresión kantiana de resonancias paulinas: *la conversión del corazón*. La crítica de Mounier y de gran parte del personalismo cristiano a la filosofía de la historia de Marx se mueve en estas coordenadas. Se parte de la idea de que la revolución material no acabará con los conflictos históricos, sino que generará otros nuevos en el futuro. La auténtica transformación de la historia exige una transformación del hombre y no solo de sus condiciones de vida.

Es interesante interpretar la filosofía de la historia de Marx a la luz del presente. Algunos consideran que, en sentido propio, ya no tiene sentido utilizar la expresión *lucha de clases* para identificar a los colectivos sociales hoy día existentes y sus relaciones; consideran que las grandes diferencias, por lo menos en el mundo occidental, se han desvanecido, y que ha aparecido la gran clase media. Creen que el modelo del estado de bienestar integra en su seno el pensamiento social del siglo XIX y, en particular, las reivindicaciones de Marx en materia social, educativa, sanitaria y laboral. Según este esquema, ciertamente optimista, no tiene demasiado sentido el discurso revolucionario y utópico, al menos en la zona de los países que forman parte del estado de bienestar.

Otros, en cambio, consideran que la expresión *lucha de clases* sigue siendo significativa para poder entender el conflicto mundial entre el primer y el tercer mundo. Estos sostienen que el esquema de Marx no solo no ha decaído, sino que tiene más vigencia que nunca, ya que el mundo, según su análisis, está dividido en dos clases de alcance planetario: los afortunados del Norte que dominan todo el mundo y los explotados del Sur que viven en la indigencia. En un mundo caracterizado por la injusticia social y la desigualdad, no puede haber paz. La paz exige justicia, ya que es, propiamente, la obra de la justicia.

En cualquier caso, es poco prudente descartar la filosofía de la historia de Marx basándose en la derrota del comunismo soviético. Tal como los filósofos y teólogos de la liberación nos han demostrado, el escándalo entre Norte y Sur abre un abismo entre poderosos y explotados que aún mantiene viva una interpretación del sistema-mundo capitalista a la luz de la filosofía de Marx. Este es, en cierta forma, el proyecto filosóficoético de Enrique Dussel en su *Ética de la liberación* (1999).²¹ Según este filósofo de la liberación, el mundo de la globalización económica genera un inmenso universo de exclusión y acrecienta aún más las diferencias entre ricos y pobres.

Según estos intérpretes, Marx está vigente, a pesar de las críticas que ha recibido; sigue siendo útil para comprender esa desigualdad planetaria y buscar estrategias inteligentes que nos lleven a resolverla. En esta línea, se buscan las afinidades entre el proyecto liberador de Jesús de Nazaret y su opción preferencial por los pobres, y la búsqueda de la justicia y la igualdad que se deriva de su obra. Esta línea de trabajo, que en Europa sufre una gran crisis de sentido como consecuencia de la derrota de las ideologías y de los grandes relatos utópicos (*les grands récits*),²² está aún muy viva en contextos sociales y culturales del hemisferio sur, tanto en el contexto latinoamericano como en el africano.

Mientras que en el Occidente líquido y posmoderno se construyen proyectos éticos basados en el consenso y en el diálogo racional, los pensadores del sur exigen justicia

²¹ Enrique DUSSEL, *Ética de la liberación*, Trotta, Madrid, 1999.

²² Utilizamos la conocida expresión de Jean-Francois Lyotard. Cf. Jean-Prancoís LYOTARD, *La posmodernidad* (explicada a los niños), Gedisa, Barcelona, 1985.

planetaria y la liberación de los pueblos oprimidos. Así pues, Marx sigue vigente en los ámbitos intelectuales del sur del planeta, donde se experimenta en propia carne lo que Arthur Schopenhauer denomina «los dolores del mundo» (*die Schmerzen der Welt*).

Esta disparidad de planteamientos intelectuales ha desembocado en más de una polémica entre los pensadores de Europa y los del sur del planeta. Los filósofos europeos son acusados de pequeño-burgueses y de acomodaticios; mientras que los filósofos y teólogos de la liberación son acusados de románticos y de anacrónicos. Sin entrar ahora en este debate que, en un momento dado, protagonizaron Karl Otto Apel y Enrique Dussel, merece la pena decir que Marx acertó en este punto.²³ La filosofía es muy esclava de contextos y situaciones. Mientras que en Europa el debate filosófico está especialmente centrado en los desafíos de las nuevas tecnologías de la comunicación y, en particular, de las biotecnologías, la reflexión filosófica del sur parte de un contexto radicalmente precario. La filosofía, ciertamente, no se puede comprender al margen de los contextos económico-sociales desde donde se articula.

3. ¿Y SI LA RELIGIÓN FUESE EL OPIO DEL PUEBLO

Uno de los aspectos de la obra de Marx más subrayados y revisados por la crítica hace referencia a su pensamiento religioso. La teología del siglo xx ha prestado especial atención a este punto y los teólogos más influyentes del último siglo han tratado de responder a sus sospechas en materia religiosa. Especialmente lúcidas son, por ejemplo, las respuestas del teólogo católico Hans Küng en *¿Existe Dios?*²⁴ o bien las consideraciones del teólogo protestante Jürgen Moltmann en su *Teología de la esperanza*.²⁵

A nuestro entender, la crítica de la filosofía de la historia de Marx y de su antropología no se ha de vincular necesariamente a su crítica de la religión. Es evidente que estamos ante un pensamiento unitario y -hasta cierto punto-sistemático, en el cual todas las tesis son interdependientes, pero la sospecha de Marx en materia religiosa no se puede situar al mismo nivel ni confundirse con sus visiones de la historia o del trabajo. La historia puede haber negado algunas de las profecías de Marx en materia política o social, pero eso no significa que sus ideas en materia religiosa hayan sido igualmente superadas. Lisa y llanamente: la crítica de la filosofía marxiana de la historia y del hombre, del materialismo histórico y dialéctico, no supone una crítica de su filosofía de la religión.

La crítica de Marx a la religión hay que entenderla a la luz de la filosofía de Hegel y de la antropología de Feuerbach. Ambos consideran abolida o superada la religión. Hegel intentó, con tenacidad, determinar el lugar sistemático de la religión. Esta aparece, en la forma definitiva de su filosofía, como un segundo peldaño de la

²³ Cf. Enrique DUSSEL / Karl Otto APEL, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta, Madrid, 2005.

²⁴ Hans KÜNG, *¿Existe Dios?*, Trotta, Madrid, 2005.

²⁵ Jürgen MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1984.

manifestación del espíritu. Representa una transición, un estadio deficiente hacia el saber absoluto (*das absolute Wissen*). Es una representación del Espíritu (*Geist*) que aún no ha logrado el nivel de concepto (*Der Begriff*). Pero esta representación (*Vorstellung*) engaña, porque, según Hegel, la adopción de una determinada forma religiosa condiciona la realización de una forma correspondiente de sociedad política. No se trata, en cualquier caso, de una representación inocente, sino que tiene gran carga desde el punto de vista político y social. Tal como dicen Hegel y, después de él, Marx, los pueblos son y configuran su Estado tal como imaginan a Dios. De esta manera, la religión es, según Hegel, el concepto que el pueblo tiene de sí mismo.

Según el mayor representante del idealismo absoluto, un pueblo que tiene a la naturaleza como Dios no puede ser un pueblo libre. Solo cuando Dios es concebido como un espíritu superior a la naturaleza, como una persona, se convierte él mismo en espíritu y llega a ser libre. Lo expresa, de una manera nítida, en sus *Lecciones de filosofía de la religión*, en las cuales compara la situación de los pueblos occidentales con la de las sociedades del Extremo Oriente influidas por el hinduismo y el budismo. Al afirmar que el hombre es imagen y semejanza de Dios, el cristianismo abre la puerta a la sociedad libre, porque Dios es la libertad infinita.

Esta tesis es asumida acríticamente por Marx. En sus palabras: la religión constituye la base sobre la cual se eleva la superestructura dependiente y condicionada por esta infraestructura. Según él, con el cristianismo han sido posibles, por primera vez, los Estados libres, porque solo en aquel se reconoce el derecho infinito de la personalidad. En el conjunto de las confesiones cristianas, Marx considera que únicamente en el protestantismo se muestra en toda su pureza esta potencia del cristianismo. Hegel, como Marx después de él, entiende que la religión ha de transformarse, necesariamente, en constitución, en régimen secular, en vida en el mundo.

Feuerbach es el otro gran puntal de Marx. Según él, la filosofía es conocimiento de lo que son las cosas en sí mismas (*an sich selbst*). Su finalidad es pensarlas tal como son. Dios, objeto de la teología, y el espíritu absoluto, objeto de la especulación, son concebidos como proyecciones de las propiedades humanas en una dimensión ultraterrenal, más allá de la realidad humana individual.

En *La esencia del cristianismo* (*Das Wesen des Christentums*, 1841), el conocimiento de Dios es el conocimiento del hombre mismo; la religión es la relación del hombre consigo mismo (*das Verhiiltnis mit sich selbst*). En este planteamiento, Dios no es una alteridad real, sino una alteridad imaginada, creada por el mismo hombre. La religión constituye, así, la revelación solemne de los tesoros ocultos del hombre, la confesión de sus pensamientos más íntimos, la profesión pública de los misterios de su amor.

Según la perspectiva de Feuerbach, el ser divino no es otra cosa que el ser humano separado de las fronteras de lo individual, del hombre real, corporal, objetivado, o sea, considerado y venerado como si fuera otro ser, propio, distinto de él. El ser humano proyecta la suma perfección imaginable en el conocer, en el sentir y en el querer

(omnisciencia, amor sublime y omnipotencia) a Dios. El individuo religioso proyecta estas propiedades hacia un ser fingido ultrarrenal al que denomina *Dios* y al cual implora humildemente una participación en los dones que dispensa.

En las *Tesis provisionales* (1842) de Feuerbach se anticipan muchos aspectos de la crítica posterior de la religión de Marx y Engels: la acentuación de la realidad sensible y concreta del hombre; la transformación de los predicados de Dios en atributos del hombre; la fórmula «El hombre es lo que come», entre muchas otras. En *La esencia del cristianismo* (1841) ya se encuentran los indicios de una teoría del origen de la religión que recuerdan a las famosas frases de Marx en la *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho*. Allí se afirma, como veremos a continuación, que Dios es el eco de nuestros gemidos de dolor: que la religión es, en cierta manera, la exteriorización del dolor.

Tal como dice Seren Kierkegaard, el artista hace servir su creación para liberar el sufrimiento propio: objetivando el padecimiento aligera su carga, la comunica por los aires, haciendo de su dolor una esencia universal. Pero el hombre común no dispone de un mecanismo tan sofisticado, no tiene en sus manos una teodicea estética; le hace falta un Dios que lo salve de tales padecimientos. Este aire libre del corazón, este misterio expresado, este dolor anímico alienado es, según Feuerbach, Dios. Dios es la lágrima del amor vertida en la soledad más profunda sobre la indigencia humana.

Esta comprensión de la génesis de la experiencia religiosa tiene profundas afinidades con la filosofía de la religión de Arthur Schopenhauer. Según el autor de *El mundo como voluntad y representación* (1818), el origen de la religión es el dolor. La necesidad de la ficción de Dios va ligada a la experiencia de la impotencia, del dolor, de la enfermedad, del envejecimiento y, finalmente, de la muerte. Schopenhauer defiende la idea de que si los hombres no hubieran sufrido, nunca hubieran creado dioses, ni se habrían arrodillado ante de sus propias creaciones. En este sentido, Adán y Eva, antes de la caída originaria, desconocían la experiencia religiosa porque vivían en plena armonía con el mundo.

En síntesis, podemos decir que, según Marx, hay dos fuentes de las representaciones religiosas: una es intelectual y consiste en la incapacidad de los individuos para atribuirse las propiedades de la especie humana. La otra es sentimental y consiste en la incapacidad de encontrar consuelo de otra manera, pasando por encima de la indigencia y el sufrimiento que se encuentran arraigados en la existencia humana. En ambos casos, el conocimiento de la finitud de la existencia humana individual y el consiguiente sufrimiento es común a la raíz tanto intelectual como sentimental de la fe en Dios.

El punto de partida de la crítica marxiana de la religión es, entonces, la obra de Feuerbach. La crítica de Feuerbach le parece indiscutible. No la somete a crítica, aunque reconoce que la filosofía de Feuerbach aún se encuentra dentro de un cierto idealismo. Marx pretende ir más allá y hacerlo descender a la realidad.

Feuerbach había reducido la teología a la antropología y a Dios, a una pura

proyección humana, de tal manera que el hombre era el creador de Dios y no Dios el creador del hombre. Marx reduce el hombre a la historia. Explora las determinaciones sociales, económicas y políticas que llevan al hombre a imaginar ese ser abstracto que denomina *Dios* y a quien rinde culto. El Estado y la sociedad en su forma específica, imperfecta, injusta e inhumana, engendran, en consonancia con su propia absurdidad, una conciencia falsa del hombre respecto a sí mismo: la conciencia religiosa (*die religidse Bewusstsein*). El problema se desplaza, por tanto, de una crítica racionalista de la religión a una crítica práctica de las condiciones sociales y políticas que originan o mantienen la conciencia religiosa. La religión, en un sentido muy cercano al que veremos en Freud, se entiende como una sanción moral, pero también como complemento ceremonioso, consuelo universal y motivo de justificación de este mundo. Es necesaria para consolar a los hombres por vivir en este mundo malvado y mezquino -*in hac lacrymarum valle*-, hacerles este más soportable y darles una justificación. Sin religión este mundo no podría mantenerse en pie.

Según Marx, la religión no es el mal radical, ni la raíz de la maldad en el mundo, sino al revés: la maldad en el mundo es la causa de la religión. Lo que hay que combatir, según Marx, no es la religión, sino el mundo del cual la religión es el aroma. La crítica de la religión solo tiene sentido, entonces, en el horizonte de la crítica de la sociedad.

El año 1841, Marx acabó la tesis doctoral en la cual trabajaba desde 1838, *Sobre la diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*. Para el joven Marx, querer demostrar la existencia de un Dios es una debilidad de la razón. Se trata, entonces, de proclamar la libertad del espíritu y de enseñar a la humanidad a dejar de llorar por la pérdida de sus cadenas. El comentario de Marx es bien conocido. Si se da por supuesta la idea de un Dios objetivo, ¿cómo puede hablarse de leyes que la razón elabora por sí misma si solo se puede atribuir autonomía a un ser absolutamente libre? Esta fórmula expresa la orientación radical del pensamiento de Marx; revela una voluntad decidida a excluir de la razón toda relación con la trascendencia. Dice Marx que quien va con sus dioses a un país que rinde culto a otros dioses comprobará que es víctima de una ilusión. El país de la razón es un país donde los dioses dejan de existir.

La fórmula está clara: la razón es por sí misma atea. Según Marx, todas las pruebas elaboradas para conducirnos a la afirmación de la existencia de Dios no demuestran más que la existencia de la conciencia. Dios existe solamente para el hombre que considera el mundo como irracional (*unvernunftig*). La no-razón es la existencia de Dios. Intentar probar la trascendencia es, a su vez, salir del camino de la razón y negar la racionalidad del mundo.

Marx no se separa jamás de la actitud y el punto de vista de estos textos de juventud. Según él, afirmar la existencia de Dios es alejarse de la razón. La trascendencia se concibe como una ofensa a la libertad y, por tanto, a la dignidad humana. En este punto en particular hay que introducir, como mínimo, dos apostillas críticas a la crítica marxiana. Primera, que Dios sea un obstáculo a la libertad humana. Es una

tesis que no está -de ninguna manera- probada, y que subraya una visión claramente negativa de Dios. Segunda, que la razón sea, por definición, atea. Ambas ideas están plenamente presentes en el pensamiento del Marx maduro y, de hecho, están en la atmósfera intelectual y cultural en la cual vive y escribe el autor de *El capital*, pero ninguna de ellas es concluyente.

La afirmación de la existencia de Dios se interpreta como una negación o, por lo menos, como una reducción de la autonomía del hombre en el terreno moral y político; más aún, como un obstáculo que hay que superar. La idea de que la creencia religiosa es, por definición, irracional (*unvernünftig*), es una tesis que no solamente está presente en los círculos intelectuales del siglo XIX, sino también en los del siglo XXI. Marx es deudor de esa idea. Niega la racionalidad inherente en el acto de fe, considera que Dios imposibilita la autonomía del hombre y, en vez de cuestionarse la imagen de Dios que tiene en su mente o que subsiste en su ambiente intelectual, considera necesario negarle la existencia antes que negar la autonomía humana, gran valor de la Modernidad.

En la *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho*, Marx dice:

Ser radical es tener conciencia de las propias raíces. Ahora bien, la raíz del hombre es el hombre mismo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana y, por tanto, de su energía práctica es que su punto de partida es la supresión (*Aufhebung*) positiva, determinante, de la religión. La crítica de la religión conduce a la doctrina según la cual el hombre es la esencia más alta para el hombre y, de esta manera, al imperativo categórico de destruir todas las relaciones en las cuales el hombre es rebajado, esclavizado, abandonado, menospreciado ...

La fórmula de Marx en los *Manuscritos* de 1844 es un eco de la teoría de la alienación de Feuerbach (*Entfremdung*). Se inspira en la dialéctica entre el amo y el esclavo teorizada por Hegel para comprender la relación entre Dios y el hombre. Según él, se trata de devolverle al hombre aquello que Dios le ha quitado. El mundo religioso se convierte en un producto de la imaginación. Dios, el alma inmortal, son, según su punto de vista, seres irreales en los cuales el hombre deposita una felicidad ilusoria. El más allá ilusorio sirve de compensación al mal vivido en el más acá, que es el único real. El hombre desgraciado sueña con la felicidad de la cual lo han privado en el presente. En este sentido, el cielo es el reflejo de la desgracia del hombre. Precisamente, la dualidad, la división, la separación, son características de la desgracia, ya que la felicidad se concibe como unidad, como una totalidad poseída. Estas consideraciones de Feuerbach le sirven a Marx de punto de partida para un análisis más radical.

Lo esencial de su pensamiento sobre este punto está expresado en dos escritos que datan desde finales de 1843 hasta principios de 1844: *La cuestión judía* y *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho*. Este último artículo empieza así: «Para Alemania, la crítica de la religión es esencialmente limitada, y la crítica de la religión es el

presupuesto de toda crítica.» Pero si la religión es una ilusión patológica, no es suficiente rebatirla colocándose a su nivel. Ante todo, hay que descubrir su origen, detectar la existencia profana del error y, al mismo tiempo, conducir al hombre hacia el hombre, porque este, al mirar al cielo, no encuentra otra cosa que el reflejo (*Widerschein*) -la apariencia (*Schein*)- de sí mismo.

Después de este fragmento vienen aquellas famosas páginas de Marx donde explica que el hombre es quien hace la religión y no la religión la que hace al hombre. El hombre no es una esencia abstracta trasplantada fuera del mundo: el hombre es el mundo del hombre, una parte del Estado, un producto de la sociedad. La religión es la conciencia del mundo trastornado. La religión es la teoría universal de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica más popular, su orgullo espiritual, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón universal de consuelo y de justificación. Es la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana no posee la verdadera realidad.

La lucha contra la religión es, así pues, inmediatamente, la lucha contra este mundo cuyo aroma espiritual es la propia religión. La miseria religiosa es, por un lado, la expresión de la miseria real y, por el otro, la protesta contra esa miseria real. Según Marx, la religión es el suspiro de la criatura oprimida, el sentimiento (*Gemut*) de un mundo sin corazón, al mismo tiempo que el espíritu de una condición (*Zustande*) privada de espíritu. Es el opio del pueblo.

La designación de la religión como opio del pueblo es la única imagen que ha penetrado en la conciencia universal, aunque no es, de ninguna manera, la más interesante de las que formula Marx. La religión es cualificada por Marx como expresión de la miseria del mundo, como el grito de la criatura oprimida. Esta última expresión ya se encuentra en la obra de Feuerbach y anteriormente en la de Franck von Word.

Según la filosofía marxiana, Dios es un gemido inexpresable que permanece en el fondo de nuestras almas, pero la religión es, al mismo tiempo, una protesta contra esa miseria. Protesta que, según la concepción marxiana, permanece impotente e ineficaz porque aparta la atención de este mundo, proyectando una esperanza ultramundana. Después de presentar la religión como una participación en el despertar de los gemidos y una protesta que provoca solidaridad, es criticada, en tercer lugar, como opio, como narcótico y sedativo. Se descubren sus efectos estupefacientes en el hecho de referirse a una felicidad trascendente, que, sin embargo, enseña a aceptar la desdicha en la tierra. Por esto también la denomina espíritu de situaciones sin espíritu.

La religión se muestra tanto más espiritual y etérea cuanto menos espiritual se muestra el mundo material. Desde este punto de vista, la religión podría satisfacer, a la vez, al espíritu, la conciencia, la imaginación, pero no de una manera real y universal. Representa una medicina que no contribuye a curar la enfermedad, sino que tan solo palía sus efectos. Es un contrasentido, entonces, privar al hombre de este

lenitivo; incluso sería inhumano. Lo que hace falta es la curación de la enfermedad, y esto no depende de la religión, sino de la ciencia, del trabajo, de la praxis transformadora. Solo entonces será superfluo el opio.

La crítica de la religión es la crítica del mundo como valle de lágrimas. La religión no es otra cosa que un sol ilusorio que da vueltas alrededor del hombre. La supresión de la religión como felicidad ilusoria del pueblo constiruye la exigencia de su auténtica felicidad. La finalidad de la filosofía es -según Marx- desenmascarar la religión, mostrar su carácter y su poder alienador para el hombre. La crítica al cielo se convierte en una crítica a la tierra; la crítica a la religión se transforma así en una crítica al derecho; la crítica a la teología, en una crítica a la política.

El primer capítulo de *El capital* (1867) contiene el célebre pasaje sobre el carácter fetichista de los bienes de consumo y su misterio, y hace referencia directa a la alienación religiosa. En la sociedad productora de bienes de consumo, las relaciones entre los individuos parecen depender de las cosas, de las mercancías y de las leyes de mercado. Una fuerza misteriosa transforma los productos del trabajo humano en mercancías con un valor, y estas son, pues, intercambiables por otras mercancías. Marx intenta desenmascarar este misterio. Lo que hay de misterioso de la condición de mercancía consiste en devolver al hombre el carácter social de su propio trabajo como característica objetiva del mismo producto del trabajo. Este fenómeno es análogo al fenómeno religioso.

En *El capital*, la superación de la religión se espera como consecuencia de un cambio de las formas de producción que hará transparentes y, al mismo tiempo, inteligibles las relaciones de los hombres. El resplandor religioso del mundo real solo podrá desaparecer de este cuando las condiciones de la vida laboral práctica del hombre ofrezcan permanentemente unas relaciones transparentes y racionales de los hombres entre sí y con la naturaleza. La configuración del proceso vital de la sociedad, es decir, del proceso material de producción, hace correr el velo místico.

En una sociedad constituida de esta manera y que Marx cree realizable bajo la condición de que los individuos asociados libremente asuman el control sobre la producción y la distribución, el resplandor religioso del mundo real llegará a desaparecer de este. La tarea que se ha de realizar, pues, no consiste de ninguna manera en luchar contra la religión, sino en propiciar una sociedad tal que origine la extinción de la conciencia religiosa. El sufrimiento y la miseria, que ya eran considerados por Feuerbach como el origen de la religión, se concretan ahora en el sufrimiento bajo unas condiciones de existencia (un orden social) forzadas, ininteligibles y extrañas. El acento se ha desplazado del sufrimiento emocional al intelectual sin olvidar la aflicción sensible.

No se puede identificar la crítica marxiana de la religión con la crítica que llevarán a cabo posteriormente sus intérpretes. Tienen, naturalmente, algunas afinidades, pero también hay diferencias sustanciales.

En la crítica que se hace de la religión en el marxismo de Engels y en el marxismo posterior se entremezclan una actitud positivista con una polémica ideológica. Mientras que, desde el punto de vista de la fe científica y positivista, la religión se convierte en algo innecesario a causa de la evolución de las ciencias positivas, desde la postura materialista se presenta como una ideología hostil. En la afirmación de que el materialismo dialéctico representa una concepción científica del mundo se encuentran mutuamente combinadas ambas afirmaciones.

Marx estaba convencido de que el materialismo dialéctico e histórico tenía un estatuto científico. Estaba convencido de que no representaba una ideología más -una imagen deformada y grotesca de la realidad intencionalmente causada por la clase dominante-, sino que era una ciencia de la naturaleza y una ciencia histórica.²⁶ Entendía igualmente que la ciencia era el motor de la liberación de los pueblos y que la religión sería superada a medida que la ciencia se desarrollara.

En la filosofía de la ciencia del siglo xx, el concepto mismo de ciencia se ha vuelto problemático, y algunos de sus filósofos más representativos de este pasado siglo - como Karl Popper- afirmarán que el materialismo dialéctico e histórico no se puede considerar de ninguna manera una teoría científica, especialmente porque no se puede someter al método de falsación.²⁷ Marx sostenía que su propuesta filosófica podría considerarse ciencia en sentido estricto cuando, de hecho, es una hipótesis que contiene apriorismos ideológicos que de ninguna manera han sido demostrados.

Engels, su principal colaborador, entiende la religión como una forma de idealismo o de dualismo a la cual contraponen el materialismo monista. Gracias al progreso de las ciencias, Engels cree que se podrá conseguir la unidad entre el hombre y la naturaleza que se había perdido en la religión y en la filosofía. Según él, hay que combatir la concepción absurda y monstruosa de una antítesis entre espíritu y materia, hombre y naturaleza, alma y cuerpo, que tiene sus orígenes en la Antigüedad clásica y en el cristianismo.

Engels verá la religión y, en particular, las instituciones religiosas, como enemigas y obstaculizadoras del desarrollo científico y tecnológico. Este es un tópico omnipresente en la Modernidad filosófica que probablemente no es gratuito, sino que tiene causas explicativas. Sin embargo, es necesario poner de relieve que esta confianza ciega en la ciencia y en la tecnología es una actitud muy presente en la obra de Marx y en los positivistas, y que, posteriormente, será criticada e incluso censurada por los propios marxistas heterodoxos. La idea de que la ciencia y la tecnología liberan es un tópico cuestionado durante la segunda mitad del siglo xx, especialmente por los filósofos de la primera generación de la Escuela de Fráncfort, discípulos heterodoxos de Marx. Nos referirnos a Theodor Adorno y Max

²⁶ Sobre el diálogo entre el marxismo y la filosofía de la ciencia es particularmente interesante la obra de Manuel Sacristán. *El Manuel SACRISTÁN, Panfletos y materiales. Sobre Marx y marxismo*, Icaria, Barcelona, 1983.

²⁷ Karl POPPER, *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 2008'.

Horkheimer.²⁸

La crítica de V. I. Lenin a la conciencia religiosa se recrudece. Recoge el célebre *dictum* marxiano, pero va más allá. Según Lenin, la religión no tan solo es el opio del pueblo, sino una especie de aguardiente espiritual en el cual los esclavos del capital ahogan su semblante humano, sus pretensiones a una existencia solo medianamente digna del hombre. Esta visión introduce un cambio pequeño, pero de importantes consecuencias, en la célebre fórmula de Marx. En el pensamiento de Marx, la religión era un narcótico que el propio pueblo anhelaba en su desgracia y que procedía de la miseria real de su situación. En el pensamiento de Lenin, en cambio, el narcótico se convierte en un medio intencionalmente creado por las clases dominantes para mantener al pueblo esclavizado y para recibir, por parte de él, una actitud de humildad y de paciencia en la vida terrenal. La religión se convierte, entonces, en un instrumento de dominación. Según él, el marxismo considera invariablemente todas las religiones e Iglesias como órganos del capitalismo reaccionario, que sirven para proteger la explotación y para engañar a la clase obrera.

En la década de los setenta, los filósofos y teólogos de la liberación más lúcidos ya dieron razón de la simplicidad de la interpretación de Lenin y resaltaron, en contraposición, el nervio transformador y revolucionario intrínseco al cristianismo primitivo. Hicieron un esfuerzo por retornar a las fuentes originarias de la filosofía marxiana y poner de relieve las coincidencias entre el proyecto de Marx y el de Jesús de Nazaret.

La crítica teológica de las objeciones marxianas ha puesto de manifiesto que la fe cristiana no está ligada, en modo alguno, a una visión medieval del mundo. También ha insistido en la idea de que la teología no pone obstáculos a la investigación científica, ni a la innovación tecnológica, sino que únicamente hace observaciones para un uso de los conocimientos de las ciencias naturales a favor de la persona y de su dignidad. También los científicos más destacados del siglo xx han demostrado que la ciencia no puede dar respuesta a ciertos problemas, como el sentido de la existencia humana, el valor de la vida y la tarea moral del hombre.

Marx es consecuente con sus apriorismos. Llega a conclusiones lógicas, pero no cuestiona aquellos mismos apriorismos de los cuales parte. Hay que reconocer que algunos aspectos de su crítica no son gratuitos. Su sospecha parte de una visión de la religión que nunca podría extrapolarse a todo el fenómeno global de la religión, pero que tampoco es totalmente imaginada, porque responde, en parte, a la realidad que debió vivir el propio Marx. Sus profecías sobre el final de la religión en el mundo occidental no se han hecho realidad: las instituciones religiosas tradicionales sufren, en la actualidad, un grave proceso de descrédito y de desconfianza social, pero siguen vivas.

Marx creía decididamente que el desarrollo de la ciencia y de la tecnología

²⁸ Cf. Max HORKHEIMER / Theodor ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994.

transformaría este mundo en un cielo en la tierra y que, como consecuencia, el hombre ya no tendría necesidad de consuelo ni de utopía celestial. En el momento presente, nadie se cuestiona el desarrollo de la ciencia y la tecnología, pero igualmente se constata la necesidad de consuelo y respuestas últimas.

El hombre posmoderno ha dejado de acercarse a las instituciones religiosas tradicionales para llenar su vida de sentido. No encuentra consuelo en su soledad y se acerca a otros ámbitos y mediadores para conseguir el consuelo que anhela en sus momentos de temor. El resultado, en cualquier caso, está claro: el hombre siente necesidades de orden metafísico y espiritual que no puede solucionar con los medios científicos y tecnológicos que tiene a su alcance. Esta necesidad se puede interpretar como un desorden de la naturaleza, como un síntoma enfermizo de la criatura humana, pero también se puede leer como una manifestación de la grandeza del hombre y de su singularidad en el conjunto del universo.

V

LOS MARTILLAZOS DE FRIEDRICH NIETZSCHE

1 ¿Y SI DIOS HUBIESE MUERTO?

POCOS TEXTOS han generado tanta literatura crítica y tanta hermenéutica como el célebre aforismo CXXV de *La gaya ciencia* de Friedrich Nietzsche, donde el protagonista, el hombre loco (*der verrückte Mensch*), anuncia la muerte de Dios. Para algunos historiadores de la filosofía contemporánea, esta parábola marca el comienzo de la reflexión filosófica contemporánea. Otros van más allá y consideran que el texto es, *de jacto*, el prolegómeno de la posmodernidad, del fracaso de lo absoluto y del comienzo de un mundo sin referencias sólidas, de un mundo insosteniblemente voluble, relativista y efímero; en definitiva, de un universo líquido.

Ya sabernos que la expresión *la muerte de Dios* no es ni nueva ni original de Friedrich Nietzsche. Antes que él se han referido a ella místicos como Angelus Silesius. También Lutero y el mismo Hegel. Como demuestra Henri de Lubac, Schopenhauer la anticipa y Heinrich Heine, a quien Nietzsche le dedica con fruición, hace referencia a ella. Kierkegaard plantea la hipótesis de la muerte de Dios en uno de sus *Discursos cristianos* (1848) y demuestra que la muerte de Dios supondría la muerte del hombre.

Pero en boca de Nietzsche esta expresión no es una simple consigna; tampoco es una lamentación, ni un puro sarcasmo. No es una *boutade* que persiga escandalizar a la comunidad creyente o, como se dice habitualmente, *épater le bourgeois*. Según el maestro de la sospecha por antonomasia, la muerte de Dios es un hecho terrible, un acontecimiento que le costará digerir a la humanidad. Es asimismo un hecho liberador, el principio de una historia nueva para un hombre nuevo, el inicio de una era de creación de valores y de sentido.

Nietzsche otorga a esta expresión un significado completamente nuevo, diferente del que le habían atribuido sus antecesores, radicalmente grave. El tema no llega a todo su esplendor hasta *Así habló Zaratustra*, su obra más celebrada. La primera parte fue terminada el 13 de febrero de 1883, el mismo día que Wagner murió en Venecia, y fue publicada el siguiente abril. Acabó de escribir la segunda parte en el mes de agosto de 1883; la tercera, en el mes de marzo de 1884, y la cuarta, en abril de 1885. La obra es casi una composición musical de versos que intenta evocar los antiguos poemas sagrados. El cuadro épico no es muy preciso y el relato, a menudo, cede al lirismo o al discurso de sentencias.

Nietzsche transforma la muerte de Dios en uno de los puntos clave de su propuesta filosófica y aventura las consecuencias que se derivan de un acontecimiento tan

magno como ese. Introduce la sospecha en el corazón de la cultura contemporánea y muestra, a través de una serie de interrogaciones, cómo la muerte de Dios supone una radical transformación de la idea de hombre, de la historia, de la noción del bien y del mal, de la salvación y de la perdición. La sospecha nietzscheana se transforma en una experiencia vertiginosa, porque la muerte de Dios comporta, necesariamente, una pérdida de referencias, de puntos de apoyo; en definitiva, una caída libre hacia un mundo distinto.

Nietzsche no plantea esta tesis como sospecha, sino que afirma, deliberadamente, que Dios ha muerto. Lo expresa en boca del hombre loco. En el *Zaratustra* 10 anuncia a través de otro personaje ficticio: el hombre más feo de la historia. Tanto en un caso como en el otro, Nietzsche plantea la cuestión como un hecho consumado y no como una hipótesis de trabajo para inducir a la reflexión.

Es evidente que, desde un punto de vista positivista y analítico, la expresión *Dios ha muerto* no tiene ningún sentido, como tampoco lo tiene la proposición *Dios está vivo*. Forma parte de las proposiciones faltas de sentido (*sinnlose Sätze*) porque ni es de naturaleza tautológica ni se puede contrastar empíricamente. Esto quiere decir que, desde un enfoque filosófico, la afirmación nietzscheana es absurda y no hace falta tomársela en serio. Pero, no solo esta, sino la gran mayoría de proposiciones del *Zaratustra* y también de la teología cristiana entran dentro del conjunto de sentencias faltas de sentido.

Más allá de esta recepción, la afirmación de Nietzsche ha generado un inmenso vendaval filosófico, teológico y ético durante el siglo xx. Todos los grandes pensadores se han referido a ella y han interpretado, cada uno a su manera, el alcance de la expresión. Este sorprendente interés por la aserción nietzscheana no es casual. Muchos han reconocido en su filosofía cierta capacidad profética; otros han detectado la coincidencia entre sus afirmaciones teóricas y el decurso de la sociedad occidental. La misma frase en un contexto intenso y extensamente religioso apenas hubiera tenido recepción; pero formulada en un contexto en el que la religión tradicional experimenta una profunda crisis de ubicación y en el que el proceso de secularización y de relegación de Dios es tan acelerado; la frase adquiere un sentido muy real.

De todos modos, Nietzsche no se propone hacer sociología, ni tampoco prospectiva. Plantea, abiertamente, las consecuencias que se derivan de un mundo sin Dios, muestra la soledad y el inmenso vértigo que causa la muerte de Dios. No cabe duda alguna de que, para Zaratustra, la muerte de Dios es una buena noticia, es el principio de una nueva humanidad, pero Nietzsche constata, igualmente, que le resultará muy difícil al hombre vivir sin Dios y librarse de su recuerdo. Anticipa que sentirá nostalgia del viejo Dios y que, en lugar de mirar hacia delante, tenderá a mirar hacia atrás y volver a la existencia anterior. Sabe que la libertad pura y solitaria que se abre después de la muerte de Dios es ardua de vivir, y tan solo los más valientes podrán conquistarla. El nacimiento del superhombre (*Übermensch*) exige la muerte de Dios; el paso del camello al niño solo es posible si Dios muere.

La muerte de Dios es, según su parecer, el punto de partida de una nueva historia (*eine neue Geschichte*). El superhombre, que es la superación del hombre a través de la voluntad de vivir (*Wille zum Leben*), se convierte en el fundamento indispensable que se propone a los hombres, en el ideal de la racionalidad. Hay que vivir, pero vivir es inventar, valorar, empezar de nuevo. Hay que transformar todos los valores tradicionales, destruyéndolos para hacer surgir otros valores nuevos.

La fe en Dios conduce, según Nietzsche, a la sumisión del hombre (*Züchtung*). Hace falta la muerte de Dios para que el hombre renazca y se desarrolle plenamente. Cuando Nietzsche se refiere a la muerte de Dios, no se está refiriendo a la muerte de un ídolo mental, sino a la destrucción de Dios mismo. En este universo que dibuja, el hombre está radical y absolutamente solo, y es necesario que forje un sentido a su existencia sin buscar recursos fuera de sí. Como en el caso de Marx, de Jean-Paul Sartre y de Freud, Nietzsche entiende que la libertad humana solo puede afirmarse, realmente, si Dios ha muerto, porque -igual que los demás maestros de la sospecha- entiende a Dios como el gran rival y no como el fundamento y la base de la libertad humana.

En el relato de *La gaya ciencia*, Dios es asesinado por los hombres, aunque, tal como dice el hombre loco -que actúa como una especie de profeta-, los hombres mismos no son conscientes de lo que han hecho ni de las consecuencias que tiene un acto de esta magnitud. Los ciudadanos que lo rodean en el mercado no saben que Dios ha muerto, no tienen la menor idea de que han sido ellos sus asesinos. Solo el hombre loco percibe esta muerte, solo él parece inquieto por el magno acontecimiento.

El hombre loco ve que, a su alrededor, los hombres siguen actuando como si Dios estuviera vivo, como si no hubiera pasado nada, cuando, de hecho, ya no está y se han quedado completamente solos. Los hombres del mercado no sienten la ausencia de Dios, no sienten ni el vértigo ni el mareo ontológicos. No sienten su ausencia porque, como dice Gabriel Marcel, solo se puede sentir la ausencia de alguien cuando, previamente, se ha sentido su presencia. El hombre loco anuncia un hecho ya consumado, pero no se sabe exactamente ni cuándo ni dónde ha tenido lugar. Los hombres del mercado no se han dado cuenta de la muerte de Dios, porque tampoco experimentaban su presencia. De hecho, Dios ya había muerto en sus vidas, pero no se habían dado cuenta.

El hombre loco intenta que tomen conciencia de la gravedad de tal acontecimiento y del nuevo universo que se abre a partir de entonces, pero los hombres que lo rodean no lo entienden y lo expulsan del mercado. El profeta nietzscheano les hace ver que después de la muerte de Dios ya no hay Norte ni Sur, ya no hay bien ni mal, tampoco hay juicio, ni vida eterna, ni cielo, ni infierno. La trama, maravillosamente articulada, es de trágica factura, y el destino del hombre loco se parece al de los profetas del Antiguo Testamento. Nadie lo escucha ni lo comprende porque, como estos, se anticipa a la historia.

El protagonista del relato en el *Zaratustra* es el más feo de los hombres. Zaratustra 10 reconoce como el asesino de Dios. Igual que ocurre en *La gaya ciencia*, el deicida no es consciente del alcance de su acto ni de las consecuencias que de él se derivan. Zaratustra, el profeta de la nueva humanidad, no es el autor del asesinato, sino el hombre que predica la muerte de Dios como el gran acontecimiento de la historia. Dice Zaratustra al más feo de los hombres:

Te conozco bien, dijo con voz de bronce: ¡tú eres el asesino de Dios! Déjame irme.

No *soportabas* a Aquel que *te* veía, - que te veía siempre y de parte a parte, [tú, el más feo de los hombres! ¡Te vengaste de este testigo! [...]

Pero Él - *tenía que* morir: miraba con unos ojos que lo veían *todo*, - veía las profundidades y las honduras del hombre, toda la encubierta ignominia y fealdad de este.

Su compasión carecía de pudor: penetraba arrastrándose hasta mis rincones más sucios. Ese máximo curioso, superindiscreto, supercompasivo, tenía que morir.

Me veía siempre: de tal testigo quise vengarme - o dejar de vivir.

El Dios que veía todo, *también al hombre*: ¡ese Dios tenía que morir! El hombre no *soporta* que tal testigo viva.²⁹

Tal como se pone de manifiesto en este conocido diálogo entre Zaratustra y el más feo de los hombres, Dios se concibe esencialmente como un ojo que mira y que penetra en los estratos más profundos de la persona. La imagen latente que se aparece en la mente de lo inexpresable es la de un Dios fiscal que todo lo ve y todo lo condena. Al verse constantemente observado por este ser superindiscreto, el más feo de los hombres mata a Dios porque, sencillamente, se senda muy sucio y muy indigno frente a tanta pureza.

En este sentido, la muerte de Dios no es de inanición, sino que es un acto intencional. La culpa no dejaba vivir al más feo de los hombres. Se senda sucio, repulsivo, moralmente miserable frente a la bondad infinita de Dios, y no podía soportar más ese peso, no tenía donde esconderse ni manera de esquivar la mirada de ese máximo curioso. No podía resistir más el peso de esa presencia y se sintió llamado a anularlo. La muerte de Dios, entonces, no es ni una casualidad ni un error. Es, más bien, un acto de resentimiento contra esa mirada acusadora.

Zaratustra anuncia la muerte de Dios como un momento decisivo de la historia. El más feo de los hombres no era consciente de lo que hada, como tampoco lo eran, realmente, los que juzgaron y mataron a Jesús de Nazaret en la cruz.

Este texto no tendría más valor que el estrictamente literario si no fuera porque, de alguna manera, refleja la *imago Dei* de muchas personas que también entienden la muerte de Dios como el principio de la liberación. La idea de un Dios superindiscreto, máximo curioso, omnipresente y omnisapiente no es extraña en el imaginario

²⁹ Friedrich N IETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1973, p. 354-357.

colectivo y ha sido la fuente de culpabilidades, remordimientos y resentimientos difíciles de curar y, más aún, de extirpar definitivamente. Entendido Dios de esta manera, la divinidad se convierte en fuente de moralidad, en principio de orden, en una figura parecida a la del Gran Hermano de *1984* de George Orwell. Una vez muerto, el *timor Dei* da paso a la total y plena libertad, a la supresión de la ley que representaba.

Este imaginario teológico hace que el texto sea significativo para muchos lectores. Pero esta visión tan negativa y hostil de Dios no es una casualidad en la historia, sino consecuencia directa de una presentación y transmisión de la idea de Dios que ha acentuado, en exceso, la imagen de Dios como juez eterno y ha descuidado consciente o inconscientemente otros atributos propios del Dios cristiano. Ciertamente, este nombre de Dios no es ajeno al Nuevo Testamento, pero no es ni la idea más representativa ni la característica más esencial.

En este sentido, el texto es aleccionador para la comunidad creyente e introduce en su seno una grave sospecha que hace referencia a los procesos de transmisión de la fe y de configuración y representación de Dios. La parábola del hombre loco y el diálogo entre Zaratustra y el más feo de los hombres son sintomáticos y exigen un autoanálisis crítico de los procesos de confección y transmisión de la idea de Dios en el marco de la institución. Ya solo por este motivo, las sospechas de Nietzsche son estimulantes y fecundas.

Uno de los campos hermenéuticos más interesantes religa la muerte de Dios con la muerte del hombre tal como la formuló el filósofo francés Michel Foucault en su conocida obra *Las palabras y las cosas*. El hombre loco anuncia la muerte de Dios, pero muchos filósofos han establecido una relación causal entre esta muerte y la subsiguiente muerte del hombre tal y como se expresa en el estructuralismo francés y, más enfáticamente, en la posmodernidad. Nietzsche y los humanistas ateos del siglo xx lo interpretaban de una manera opuesta: la muerte de Dios tenía que significar el desarrollo total del hombre, su crecimiento, porque Dios representaba la losa que no lo dejaba volar. Otros, más críticos, en cambio, han visto en la muerte de Dios la muerte del hombre y la consiguiente disolución del antropocentrismo moderno. La derrota del teocentrismo lleva asociada la descomposición del antropocentrismo y el nacimiento de un biocentrismo de consecuencias imprevisibles.

Como ya insinuó Nikolái Berdiáyev y, después de él, el teólogo francés Henri de Lubac en *El drama del humanismo ateo*, la muerte de Dios es el punto de partida de la muerte del hombre. Muerto Dios, ya no hay hombre, porque no hay nada que trascienda al hombre. El hombre queda literalmente disuelto. Su intrínseca dignidad, que derivaba fundamentalmente del hecho de ser imagen y semejanza del Dios uno y trino, deja de tener un fundamento y el hombre se convierte en algo que no tiene nada en su interior, en un fragmento de vida, en un grano de polvo del universo, en una célula completamente sumergida en el cosmos. En él no hay nada fijo ni profundo. No tiene sentido buscar una imagen inmóvil. Como consecuencia de esto, el hombre llora por la vieja idea que se escapa. Dice Pere Lluís Font:

La «muerte de Dios» anunciada por Nietzsche parece un acontecimiento cultural que se va realizando. La cultura moderna ha empezado con la crítica de las degradaciones religiosas y ha terminado con una crítica radical de toda religión a través de la crítica radical del cristianismo como expresión paradigmática del monoteísmo. Nos podríamos preguntar si Occidente ha tirado a la criatura con el agua sucia de la bañera. Y el problema es especialmente lacerante cuando ya no resulta evidente para nadie que la «muerte de Dios» sea una condición para la «vida del hombre», sino que más bien muchos se preguntan si no es, quizá, el primer acto de un drama que tiene precisamente como acto siguiente la «muerte del hombre». La crisis del monoteísmo ha llevado, en efecto, a la crisis del humanismo. Claro que un cierto *e pur si muoue*, tanto del monoteísmo como del humanismo, nos puede llevar a preguntarnos por qué Dios ha muerto, e incluso a pensar que quizá hacen falta más «muertes de Dios» para que Dios y el hombre no aparezcan como competidores y para que la «vida de Dios» sea a la vez la «vida del hombre».³⁰

Parece, entonces, que hay una línea de continuidad entre la muerte de Dios y la muerte del hombre. Podríamos pensar, a priori, que la muerte de Dios había de conducir a la liberación del hombre y a su plena y total realización en el superhombre (*Übermensch*), pero la línea discursiva ha dibujado un camino diferente. Dios ha muerto y el hombre ya no se explica por un conjunto de factores ajenos a su naturaleza. La idea de hombre, como ser sublime, hecho a imagen y semejanza de Dios, se disuelve en la nada, y el hombre acaba siendo un producto social, cultural, económico de la sociedad en la cual vive, o bien un exponente en el desarrollo milenario de la materia viva. Como ya hizo notar Eusebi Colomer, haciéndose eco de las tesis de Henri de Lubac, el humanismo ateo queda sin fundamento y desemboca en la muerte del hombre.

Esta deriva filosófica se ve especialmente reflejada en las obras de Michel Foucault y Claude Lévi-Strauss. El primero propone encaminar al hombre hacia un «sueño antropológico» que, gracias a la eutanasia estructuralista, pueda certificar «la muerte del hombre».³¹ El segundo conduce su tetralogía mitológica, no como Richard Wagner con el ocaso de los dioses, sino con el ocaso de los hombres, y pone punto final a su reflexión con una palabra muy significativa: *rien*.³² El hombre se convierte, finalmente, en un *nihil*.

Hay un pasaje del *Zaratustra*, generalmente olvidado, donde se narra la hipotética resurrección de Dios. Es una perícopa especialmente interesante de leer en un contexto como el nuestro, caracterizado por un enigmático y sorprendente retorno de lo religioso o de lo sagrado. Nietzsche mismo contempla la posibilidad de la

³⁰ Pere LLUÍS FONT, «Monoteisme: Dialectica entre Jerusalem i Arenes», en Georges DUBY (dir.), *Els ideals de la Mediterrània dins la cultura europea*, ICEM, Barcelona, 1995, p. 280.

³¹ Cf. Michel FOUCAULT, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, Madrid, 1997.

³² Cf. Claude LÉVI-STRAUSS, *L'homme nu*, Plon, París, 1971.

resurrección de Dios en la última parte de su Evangelio, en un fragmento dedicado a la fiesta del asno (*Ese/fest*). Sin embargo, no se puede confundir el *revival* supuestamente espiritual de este inicio de milenio, caracterizado por el hibridismo y el sincretismo religioso de vuelo gallináceo, con la resurrección de Dios tal como la menciona Nietzsche en la conversación entre Zaratustra y el más feo de los hombres.

A lo largo del siglo xx, Dios parece haber muerto varias veces,³³ pero esto no quiere decir que el deseo espiritual, la necesidad de sentido, de respuestas últimas y del último consuelo en la última soledad se hayan desvanecido. Este renovado interés por la vida espiritual no pasa por el reconocimiento de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo sino, más bien, por un tipo de religiosidad panteísta donde Dios no se entiende como comunidad de personas en el amor, sino como la madre naturaleza que todo lo envuelve. Consideramos, entonces, que en vez de caer en una especie de euforia por el retorno del hijo pródigo a la casa del padre hay que observar el proceso con mucha cautela y pensar, antes, quién es el que retorna, a qué casa lo hace y, sobre todo, por qué hay retorno.³⁴

Entre aquella corte de hombres desencantados que se acercan a la cueva de Zaratustra está el mago que hace ver a Zaratustra que Dios ha sido resucitado. Escribe Nietzsche:

El viejo Dios vive de nuevo, oh, Zaratustra, digas lo que digas.

El más feo de los hombres es culpable de todo: él es quien ha vuelto a resucitarlo. Yaunque dice que en otro tiempo lo mató: la *muerte* no es nunca, entre lo dioses, más que un prejuicio.³⁵

Zaratustra le pregunta al hombre más feo de la historia:

«¿Es verdad lo que estos dicen, que tú le has vuelto a resucitar? ¿Y para qué? ¿No estaba muerto y liquidado con razón?

Tú mismo me pareces resucitado: ¿qué has hecho? ¿Por qué te has dado la vuelta? ¿Por qué te has convertido? ¡Habla tú, el inexpresable!

«Oh, Zaratustra, respondió el más feo de los hombres, ¡eres un bribón!

Si *él* vive aún, o si vive de nuevo, o si está muerto del todo, - ¿quién de nosotros lo sabe mejor? Te lo pregunto.

Pero yo sé una cosa, - de ti mismo la aprendí en otro tiempo, oh, Zaratustra: quien más a fondo quiere matar, *ríe*.

"No con la cólera, sino con la risa se mata" - así dijiste tú en otro tiempo. Oh, Zaratustra, tú el oculto, tú el aniquilador sin cólera, tú santo peligroso, - ¡eres un bribón»³⁶

En esta perícopa nietzscheana, el más feo de los hombres adopta el papel de la

³³ Cf André GLUCKSMANN, *La tercera muerte de Dios*, Kairós, Barcelona, 2001.

³⁴ Cf las lúcidas y oportunas consideraciones de Santiago del Cura Elena en «A tiempo y a destiempo. Elogio del Dios (ínltimpestivo)», *Burgense*, núm. 4312 (2002), p. 14.

³⁵ NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, p. 417.

³⁶ *Ibid.*, p. 418.

tercera persona de la Trinidad, el Espíritu Santo. Igual que el Espíritu que resucita a Jesús de entre los muertos, el más feo de los hombres resucita al mismo Dios que él había asesinado. De todos modos, en la conversación con Zaratustra no acaba de aclararse si realmente ha resucitado o no, como tampoco si había muerto, pero hay una expresión que parece anticipar la posmodernidad. Dice que quien quiere matar más a fondo, ríe. Podríamos afirmar que la muerte posmoderna de Dios no es una muerte trágica que va acompañada de la angustia, e incluso de la desesperación, sino una muerte indolora, presidida por una risa, caracterizada por un inmenso «tanto me da».

Parece que el hombre feo no podía resistir la ausencia de Dios. Le dolía su mirada y se sentía sucio frente a la bondad infinita del Altísimo, pero más triste y desamparado se sentía sin ese Dios que lo vigilaba a todas horas. Opta, así pues, por resucitarlo.

Este texto también tiene cierto carácter profético y parece describir la situación espiritual de la posmodernidad. El Dios resucitado en este retorno de lo sagrado es un Dios amoral, una entidad impersonal que no tiene capacidad para juzgar ni, menos aún, para condenar. En la posmodernidad indolora, esta divinidad objeto de adoración no puede caracterizarse de otra manera que como una caricatura del Dios neotestamentario.

2 ¿Y SI TODO VOLVIESE UNA Y OTRA VEZ?

Una de las sospechas más interesantes que Friedrich Nietzsche formula en sus obras hace referencia directa al sentido de la historia. Por influencia de la tradición judeocristiana, los occidentales tenemos una concepción de la historia lineal, progresiva, delimitada por un origen (Génesis) y por un final (Apocalipsis).

Esta idea de la historia, genuinamente bíblica y según la cual la historia es un camino de liberación hacia una tierra prometida, un progreso hacia formas de vida de mayor calidad, se contrapone radicalmente con la visión griega y oriental, que parte de la idea de que la historia es, esencialmente, un círculo, la reiteración de todo lo que ha ocurrido, el eterno retorno de todas las cosas.

En este punto particular, Nietzsche no es original, pero introduce una sospecha que altera el sentido habitual que el hombre occidental le atribuye a la historia. Los occidentales partimos de la idea implícita de que progresamos, de que mejoramos en todos los aspectos, de que gracias al trabajo, al desarrollo científico y técnico, y a las instituciones educativas, el proceso de civilización se va abriendo camino y que, tanto desde un punto de vista científico como moral, la humanidad progresa.

Nietzsche cuestiona esta idea implícita, pero no es el único. También su maestro, Schopenhauer, elabora una filosofía de la historia de carácter circular según la cual esta es una rueda donde todo se repite una y otra vez, indefinidamente, donde no hay ni evolución ni involución, donde no hay progreso ni retroceso, sino que, como las estaciones del año, todo se va repitiendo una y otra vez.

En la concepción oriental, todo vuelve, tanto lo grande como lo pequeño, tanto la justicia como la injusticia, tanto el amor como el desamor, tanto la belleza como la fealdad, tanto la paz como la guerra. Es iluso imaginar que habrá un futuro sin negatividad. Sería como imaginar un año sin invierno o bien pensar que el futuro será una eterna primavera. En definitiva, Schopenhauer, antes que Nietzsche, ya ponía entre paréntesis la idea ilustrada de la historia presente en los textos de Kant, Herder y Condorcet.

La intuición nietzscheana del eterno retorno de todas las cosas data del verano de 1881. Hay dos formulaciones diferentes de esta concepción de la historia. Una, de carácter cosmológico, se encuentra expresamente manifiesta en el *Zaratustra*. La otra, de carácter ético, puede verse expresada en el aforismo 341 de *La gaya ciencia*, titulado «El más pesado de los pesos». Son dos formulaciones diferentes, aunque complementarias.

En el *Zaratustra*, los animales revelan a Zaratustra el gran secreto de la historia: el eterno retorno de todas las cosas. Le dan a conocer la última verdad de la historia. En *La gaya ciencia*, la formulación tiene un sentido hipotético. A través de la figura de un *daimon*, Nietzsche interroga al lector y lo exhorta a pensar como habría de vivir su vida si todo lo que ocurre en ella, lo más grande y lo más pequeño, el dolor más intenso y el placer más deseado, todo, absolutamente todo, volviera a repetirse en el mismo orden y la misma sucesión temporal. Dicen los animales a Zaratustra:

Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser.

Todo se rompe, todo se recompone; eternamente la misma casa del ser se construye a sí misma. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser.³⁷

Más adelante añaden:

Mira, nosotros sabernos lo que tú enseñas: que todas las cosas retornan eternamente, y nosotros mismos con ellas, y que nosotros hemos existido ya infinitas veces, y todas las cosas con nosotros.

Tú enseñas que hay un gran año del devenir, un monstruo de gran año: una y otra vez tiene este que darse la vuelta, lo mismo que un reloj de arena, para volver a transcurrir y a vaciarse: - de modo que todos estos años son idénticos a sí mismos, en lo más grande y también en lo más pequeño, - de modo que nosotros mismos somos idénticos a nosotros mismos en cada gran año, en lo

³⁷ *Ibid.*, p. 300

más grande y también en lo más pequeño³⁸.

Zaratustra hace suyo el mensaje:

Vendré otra vez, con este sol, con esta tierra, con este águila, con esta serpiente - *no* a una vida nueva o a una vida mejor o a una vida semejante:

- vendré eternamente de nuevo a esta misma e idéntica vida, en lo más grande y también en lo más pequeño, para enseñar de nuevo el eterno retorno de todas las cosas.³⁹

El mensaje que los animales salvajes comunican a Zaratustra está bien claro: no hay otra vida (*ein anderes Leben*), ni una nueva vida (*ein neues Leben*), sino tan solo esta vida (*dieses Leben*) que vivimos aquí y ahora, con su luz y su oscuridad. Resulta pueril creer en una vida eterna y maravillosa, en una vida sin fin, en una eterna primavera. El bien y el mal vuelven una y otra vez, como el amor y el desamor.

En esta doctrina hay, como es evidente, una crítica a la noción de vida ultraterrenal tal y como se expresa en el cuerpo de la tradición judeocristiana. Esta vida, objeto de fe, es calificada por Nietzsche de sueño pueril, de pura ilusión. Hay que asumir esta vida tal como es, con todo lo grande y todo lo pequeño; hay que extraerle el máximo beneficio, porque no hay ninguna otra vida después de la muerte personal. Otros nacerán, lucharán, amarán, sufrirán y morirán; revivirán placeres y dolores en la propia piel y, después de ellos, lo harán nuevas individualidades, y así indefinidamente. Entre unas y otras, ninguna relación, ninguna esperanza de vida eterna: solo el olvido en la desmemoria del tiempo.

En el aforismo 341 de *La gaya ciencia*, Nietzsche plantea al lector un pensamiento difícil de asumir: que todo aquello que ha vivido en su vida volviera a repetirse indefinidamente en el mismo orden y sucesión. Le exige que piense cómo habría de amar su vida para sentirse feliz con esta hipótesis y cómo habría de vivir su presente y su futuro si pensara que cada decisión que tomase en su momento iba a repetirse indefinidamente.

En el vitalismo de Nietzsche, la vida es el gran bien, la gran posibilidad. Nietzsche nos exhorta a vivirla como un instante eterno, como algo que se basta a sí mismo, sin hipotecarla con falsas esperanzas de futuro. Así lo expresa Zaratustra:

¿Habéis dicho sí alguna vez *a un solo* placer? Oh, amigos míos, entonces dijisteis sí también a *todo* dolor. Todas las cosas están encadenadas, trabadas, enamoradas, -

- ¿habéis querido en alguna ocasión dos veces *una sola* vez, habéis dicho en alguna ocasión «¡tú me agradas, felicidad! ¡Sus! ¡Instante!»?

³⁸ *Ibid.*, p. 303.

³⁹ *Ibidem*.

¡Entonces quisisteis que todo vuelva!
- todo de nuevo, todo eterno, todo encadenado, trabado, enamorado, oh,
entonces amasteis el mundo, - vosotros, eternos, amadlo eternamente y
para siempre: y también al dolor decidle: ¡pasa, pero vuelve! *Pues todo
placer quiere - ¡eternidad!* ⁴⁰

3 ¿Y SI LA MISERICORDIA FUESE UNA DEBILIDAD?

El núcleo de la ética cristiana es la caridad, el amor entendido como don sin límites, abierto a todos y a todo el mundo, pero especialmente orientado hacia los más vulnerables. Nietzsche afirma que la caridad y la misericordia son formas de debilidad, sentimientos blandos, femeninos -dice- frente a otros. En su conocida obra *La genealogía de la moral*, el filósofo alemán explora las raíces de la ética cristiana y, en la base de esta, encuentra, sobre todo, resentimiento y debilidad. Encuentra un sentimiento de miedo hacia Dios y, a la vez, de repulsa hacia la vida.

A su parecer, es una ética que se fundamenta en el sentimiento de culpabilidad, en la experiencia del remordimiento. En ella, se articulan un conjunto de preceptos contra el disfrute y el gusto por la vida, y se amenaza a quienes deseen gozar a fondo de su existencia. La vida terrenal se convierte en una prueba por superar, una transición hacia la vida eterna, que es la verdadera vida. También dice Nietzsche que se trata de una ética de la renuncia, como la moral socrática, de la renuncia a amar, a crear, a vivir con intensidad. El Juicio Final se convierte en el centro de la existencia, y el hombre, en un vasallo de Dios, en un ser alienado que ha de sacrificar sus deseos y su erotismo para «ganarse el cielo». Dondequiera, irradia miedo, culpa y condenación eterna.

En este punto, Nietzsche se aleja mucho de Schopenhauer. Mientras que, para este, la compasión es un sentimiento noble, bello y milagroso, gracias al cual

el hombre se niega a sí mismo y se da a los demás, para Nietzsche es pura debilidad, falta de valor y de carácter. Schopenhauer, que parte de un esquema ontológico ateo, considera que la compasión es la raíz de la ética cristiana y es lo que la acerca al ideal ético del budismo. Defiende esta virtud y llega a identificarla con la humanidad y con aquello que embellece radicalmente el mundo. Para Nietzsche es una expresión de debilidad, fruto de espíritus incapaces de amar la vida con fuerza.

Dice Zaratustra:

¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no.

Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá

⁴⁰ *Ibid.*, p. 428

desaparezcan!

En otro tiempo, el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con Él han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de aquella!⁴¹

Más aún:

Hay predicadores de la muerte: y la tierra está llena de seres a quienes hay que predicar que se alejen de la vida.

Llena está la tierra de superfluos, corrompida está la vida por *los* demasiados. ¡Ojalá *los* saque alguien de esta vida con el atractivo de la «vida eterna»!⁴²

La crítica de Nietzsche a la moral cristiana no es una cuestión menor, sino que es la consecuencia lógica de los grandes ejes de su filosofía. Si Dios era el garante de la antigua moral, pero ha muerto, Nietzsche se pregunta qué sentido tienen los viejos valores, las normas y los preceptos que constituían la época pretérita. Entiende, como muchos de sus contemporáneos, que la ética cristiana es una reliquia del pasado, un cuerpo de preceptos y de leyes que se sostenía en la idea de Dios, pero que en la nueva época que se augura después de la defunción de Dios todo aquel entramado deja de tener sentido. El hombre se convierte en el creador de valores y deja de ser el receptor de la ley que viene de Dios.

Esta crítica ha sido revisada y, a la vez, contestada por los grandes especialistas de la ética y la moral cristianas. Max Scheler, y también Emmanuel Mounier, el denominado católico nietzscheano, sobresalen de entre los críticos de Nietzsche cuando muestran que la raíz de la ética cristiana no es el resentimiento sino el amor y el perdón incondicionales. El autor de *El lugar del hombre en el cosmos* (1928) advierte que es precisamente el resentimiento contra el cristianismo el que está en la raíz de la ética moderna, pero que en ningún caso es el núcleo de la ética que profesa y vive Jesús de Nazaret.

La muerte de Dios comporta la tarea de inventar y crear nuevos valores (*neue Werte*). La misericordia, la pobreza, la esperanza, la castidad, la obediencia y la humildad son valores que, según él, habrán de ser transformados en valores vitalistas. Nietzsche no se cansa de decir que no hay más vida que esta vida, no hay más tierra que esta tierra, y que los valores fundamentados en otra vida son falsos. Entiende que la virtud cristiana es un hábito que ensombrece el gusto por la vida y que tiñe todo de odio contra el instante natural.

La moral, después de la muerte de Dios, puede convertirse en la libre creación de valores, más allá del bien y del mal (*jenseits von Gut und Bose*). Según Nietzsche, la

⁴¹ *Ibid.*, p. 34-35

⁴² *Ibid.*, p. 76

moral de la tradición judeocristiana, la esencia de la cual es el ideal ascético, es creadora de un tipo de hombre empobrecido. Es la moral nihilista, negadora de la vida, girada contra el cuerpo, que domestica al hombre e iguala las diferencias.

La filosofía del cuerpo constituye un nuevo motivo en la querrela de Nietzsche contra la moral cristiana. Según él, la decadencia de lo corporal está en el trasfondo de la génesis de lo religioso. El alma se convierte en sujeto de la fe. Es el cuerpo enfermo el que, perdida su seguridad instintiva, necesita a Dios. Y en Dios tiene lugar la gran venganza del que es débil contra el que es fuerte, la venganza del que es enfermizo. Aquello que el creyente no puede conseguir, lo ataca hasta subyugarlo.

Esta visión según la cual la ética cristiana enturbia la fiesta de la vida tampoco es una casualidad, sino que obedece a causas históricas y, muy probablemente, a una transmisión de la ética cristiana que ha puesto el acento más en el tiempo de Cuaresma que en el domingo pascual.⁴³ Dice Nietzsche: «Virtud es para ellos lo que vuelve modesto y manso: con ello han convertido al lobo en perro, y al hombre mismo en el mejor animal doméstico del hombre.»⁴⁴

Dice Henri de Lubac que cuando el hombre organiza la vida sin Dios, la organiza contra el hombre.⁴⁵ Es la misma tesis que expresa Eusebi Colomer en su interpretación de los maestros de la sospecha. El humanismo exclusivo es, según ambos, un humanismo inhumano. Esta hipótesis resulta muy extraña para los humanistas ateos, pero en la actualidad puede entenderse mejor que en el momento en el que fue formulada.

Para los grandes humanistas ateos del siglo xx, Jean-Paul Sartre o Bertrand Russell, la dignidad del hombre se fundamenta en él mismo, en su inteligencia y libertad; no hace falta un principio externo para reconocerla. En cambio, para el humanismo cristiano, el fundamento de la grandeza del hombre es Dios, su origen y la raíz última de su ser. En el humanismo ateo se interpreta a Dios como un obstáculo, como una traba en el crecimiento del hombre y en el progreso de las sociedades; mientras que para el humanismo cristiano, Dios es la base del hombre y la fuente de todo progreso.

Según De Lubac, la fe que inculca el cristianismo en una trascendencia siempre presente y siempre exigente no tiene como finalidad instalar al hombre en la existencia terrenal para adormecerlo dentro de ella. Esta fe mortifica y quiebra constantemente el equilibrio demasiado hermoso de nuestras concepciones mentales y de nuestras construcciones sociales. Irrumpe en un mundo que tiende a cerrarse.

⁴³ Cf. Pedro MAZA, «Comentario a la *Genealogía de la moral* de Nietzsche», *Estudio Agustiniano*, núm. XXXVIIh (2002), p. 361.

⁴⁴ NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, p. 240.

⁴⁵ Cf. Henri DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Espasa, Madrid, 1967.

V

LAS INSOLENCIAS DE SIGMUND FREUD

No CABE DUDA alguna de que uno de los espíritus ateos más lúcidos que ha dado la cultura contemporánea es Sigmund Freud. Solo hay que leer *El porvenir de una ilusión*, *El malestar en la cultura* o *Moisés y el monoteísmo* para corroborar esta afirmación. Estamos frente a una figura poliédrica y rica, creadora de un universo conceptual y de un lenguaje propio que ya forman parte del gran legado del siglo xx. Su exploración del inconsciente humano, su comprensión de la estructura de la personalidad humana y, especialmente, su hipótesis de la interpretación de los sueños, son aspectos que han tenido una influencia decisiva en el siglo xx, no tan solo en los terrenos específicos de la psicología, el psicoanálisis y la psiquiatría, sino también en la cultura artística, musical, literaria y cinematográfica. Es imposible entender la obra de algunos de los músicos, pintores, escritores y cineastas más celebrados del siglo XX sin la influencia de Freud. Woody Allen, Luis Buñuel, Jacques Lacan y Salvador Dalí, entre muchos otros, son ejemplos paradigmáticos de ello.

Tal como dice Paul Ricœur, excelente conocedor del pensamiento freudiano, la crítica de Freud a la religión no pertenece exactamente al tipo positivista.⁴⁶ En muchos aspectos, Freud, igual que Marx, cree en la superioridad de la ciencia respecto al arte y la religión, y considera que en el tercer estadio de la humanidad, el que Auguste Comte denomina el estadio científico, la filosofía y la religión subsistirán de manera residual y, al final, desaparecerán.

Freud comparte la misma fe en la ciencia que Marx y está convencido, como él, de que su teoría merece el calificativo de *científica*. Posteriormente, algunos filósofos de la ciencia, como el propio Karl Popper, cuestionarán este supuesto estatuto y pondrán de manifiesto los apriorismos no científicos que están en la base de su propuesta de interpretación de los sueños. Pero la crítica de Freud a la religión no se mueve tan solo dentro de los parámetros comtianos, sino que trata de buscar las raíces psicológicas del fenómeno e intenta explicarlo por causas puramente naturales. Mientras que Marx busca las causas sociales y económicas que hay detrás del fenómeno religioso, Freud explora la psique humana y trata de comprender cuál es el origen de la conciencia o del sentimiento religioso. En este sentido es, con propiedad, uno de los más grandes psicólogos de la religión.

Desde la perspectiva del padre del psicoanálisis, la religión es una ilusión que ha de ser reemplazada por la ciencia siguiendo los mismos parámetros que se anuncian en la ley de los tres estadios de la humanidad de Comte, pero la crítica de la religión de Freud hay que enlazarla con autores como Feuerbach y, sobre todo, con los otros dos

⁴⁶ Cf Paul RICŒUR, «El ateísmo del psicoanálisis freudiano», *Concilium*, núm. 16 (1966), p. 241-256.

maestros de la sospecha, anteriores a él en el tiempo: Friedrich Nietzsche y Karl Marx. A pesar de que, según Freud, la religión es un vínculo con un ser inexistente que no tiene entidad propia, sino que es creado por la propia conciencia humana, se trata de una relación que altera y afecta profundamente la vida mental y emocional de la persona y buena parte de los procesos que tienen lugar, como, por ejemplo, la vivencia de la culpa, la angustia, la serenidad o la paz. Estas vivencias se relacionan directa o indirectamente con el sentimiento religioso o de dependencia de un ser superior.

Freud trata de buscar la génesis de la experiencia religiosa, las necesidades que llevan al hombre a vincularse con un ser supuestamente trascendente a quien denomina *Dios* y, más aún, *Padre*. Freud somete la conciencia religiosa a análisis, la tumba en un diván y, literalmente, la psicoanaliza. Por esto, su búsqueda está más cerca de la genealogía de la moral de Nietzsche, o incluso de la teoría de las ideologías de Marx, que de la crítica de la teología y de la metafísica que encontramos en la obra de Comte.

El autor de *La interpretación de los sueños* (1900) estaba convencido de que el psicoanálisis, que concebía como ciencia, había de proporcionar la clave para entender el origen de las relaciones fundamentales del hombre con la esfera de lo divino. Esta opinión queda expresada en *El interés por el psicoanálisis* (1913) y en *Tótem y tabú* (1913). En esta última obra, Freud reivindica el derecho del psicoanálisis a formular un juicio sobre la naturaleza y el valor de la experiencia y la práctica religiosas.

No está nada claro que el psicoanálisis tenga el estatuto epistemológico que le otorga Freud. Está incluso menos claro que el psicoanálisis haya de partir necesariamente de un ateísmo metodológico. El primer punto ya ha sido objeto de reflexión anteriormente, pero respecto al segundo hay que decir que muchos seguidores y discípulos de Freud, directos e indirectos, se adhirieron al psicoanálisis sin compartir sus creencias en materia religiosa. Hay terapeutas y psicoanalistas creyentes que siguen la ortodoxia freudiana en el tratamiento de sus pacientes, pero discrepan de su interpretación del fenómeno religioso y lo acusan de reduccionista.

La crítica a la crítica de la religión de Freud no afecta necesariamente al grueso del psicoanálisis ni a sus intuiciones en materia de tratamiento terapéutico. Dentro del psicoanálisis se considera que la cuestión religiosa entra a formar parte del campo de lo opinable. Sin embargo, los agudos análisis de Freud permiten al creyente autoanalizar psicológicamente el acto de creer, las motivaciones emocionales y mentales que lo llevan a adherirse a un supuesto Dios Padre y a asumir el *credo* cristiano. Esta constelación de motivaciones psicológicas, aunque no son decisivas, sí son fundamentales para entender que la fe no es, solamente, un don, ni un acto ajeno a los estados anímicos, sino que está en íntima relación con los movimientos de la psique

1 ¿Y SI EL HOMBRE FUESE UNA FUENTE DE PULSIONES?

La teoría psicoanalítica se fundamenta en una antropología filosófica, aunque ello no siempre esté claramente explicitado. En esta antropología, el ser humano se concibe como un ser dividido, roto, tensado entre dos extremos; un ser violento y conflictivo por naturaleza, que busca satisfacción sexual y tiene miedo de quienes son más fuertes que él. Maurice Merleau-Ponty, crítico de la teoría freudiana, afirma que Freud animaliza al hombre en la medida en que lo entiende, básicamente, como un ser primario e instintivo, domesticado por la cultura y la religión a través de los siglos.

Esta idea está presente, de hecho, en otros grandes filósofos del pensamiento moderno y contemporáneo. La percepción del ser humano como una bestia salvaje, movida por instintos sexuales y destructivos, queda patente en las obras de Hobbes, Schopenhauer y Nietzsche mismo. Un pesimismo antropológico, en modo alguno probado, es el apriorismo fundamental sobre el cual Freud construye su teoría de la personalidad.

Freud constata una lucha interna en el hombre que describe utilizando su ya conocida terminología. Esta visión antropológica queda claramente expresada en *Más allá del principio de placer* (1920), en *El yo y el ello* (1928) y, especialmente, en *El malestar en la cultura* (1930). Hay algunas ideas constantes que, como ejes transversales, vertebran toda la concepción freudiana del hombre.

De todos modos, es preciso insistir en que esta concepción antropológica del hombre entendido como un ser dividido no es original del pensamiento freudiano, sino una constante en la historia de la antropología filosófica occidental. Freud la interpretará a su manera y entenderá que el ser humano es un ser desgarrado, enfermo, dividido entre el principio de realidad y el de placer; pero ni en la tradición griega ni en la cristiana se describe al ser humano como una entidad esférica, acabada, armónica y plácida, sino como un ser que se encuentra de camino, en tensión hacia aquello que no es.

Freud concibe la personalidad humana a partir de la tensa correlación entre tres estructuras distintas: el ello (*Es*), el yo (*Ich*) y el superyó (*Überich*). El ello es la zona más amplia y profunda de la psique. Es totalmente inconsciente y está dominado por el principio de placer. Sus impulsos más radicales son de dos tipos: eróticos (instinto de la vida y del cuidado) y tanáticos (instinto de la muerte y de la agresividad). Ambos impulsos se entrecruzan y luchan continuamente en el campo de la psique humana. Esta región de la personalidad es la fundamental, es la raíz de la energía y es lo que está en la base de todo movimiento, de toda acción, de toda búsqueda.

Este ámbito de la personalidad ha sido, según Freud, muy olvidado en la antropología optimista de signo moderno. Se ha querido ocultar la dimensión oscura, tenebrosa y prohibida (como diría Jacques Baraille) de la persona humana. Freud nos invita a bajar a los infiernos del hombre, al subsuelo de su personalidad; nos llama a

mirar lo que generalmente queremos evitar y, al hacerlo, pone sobre la mesa una dimensión ignota de nosotros mismos.

El yo (*Ich*) es la estructura racional de la psique humana. Casi totalmente consciente, equivale a la persona como sujeto de conocimientos, de afectos y de actitudes en contacto con el mundo externo. En el yo domina el principio de realidad y el esfuerzo por adaptarse al mundo real y a las normas ético-sociales.

Freud considera que el yo filtra los deseos primarios que brotan del ello, los ordena y los canaliza de tal manera que puedan expresarse en los momentos adecuados. El yo es, entonces, el principio de orden, la parte apolínea del ser humano, su versión luminosa. Sin embargo, el «yo pienso» no es el fundamento del hombre, sino que la base es el deseo, ya sea erótico o tanático. En este sentido, Freud pone entre paréntesis la visión antropológica moderna de signo racionalista en la cual el ser humano es concebido como una *res cogitans* (Descartes) o como una caña pensante (Pascal).

El superyó (*Überich*), también llamado el *ideal del yo*, es propiamente inconsciente. Se refiere a la asimilación de las normas de la sociedad en la cual se encuentra inmersa la persona desde la infancia. Es la sede de la conciencia ética y social. El superyó censura y castiga los impulsos o actos innobles y aprueba los nobles. El yo está, entonces, en medio de un campo de batalla. Por un lado, surgen en la persona deseos destructivos y eróticos que provienen del ello; pero, por otro lado, el yo asume imperativos, preceptos y normas que provienen de la sociedad y de la religión. La consecuencia es un choque frontal que hace enfermar al sujeto y le causa profundas patologías. Frente a esta lucha, el yo desarrolla sus mecanismos de defensa, mecanismos que ya teorizó y estudió la hija de Sigmund Freud, Anna Freud, en su conocido ensayo *El yo y los mecanismos de defensa*.

En el ensayo *Más allá del principio del placer*, Freud distingue tres grupos de impulsos que se ramifican y se mezclan de forma diversa: los instintos libidinosos (la *libido* es la energía del *eros*), regidos por el placer; los instintos agresivos del ello, y los instintos del yo ordenados a la autoperfección, que miran la realidad y que están sometidos a las presiones del superyó.

En el hombre civilizado se produce una continua lucha entre naturaleza y cultura. Es la lucha entre las tendencias al placer, al dominio y a la agresividad, y las exigencias de la cultura, que prohíbe la satisfacción directa de esas tendencias. El futuro depende, según Freud, de la capacidad cultural para hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y de autodestrucción.

Esta comprensión tan sumamente negativa del ser humano tiene cierta verosimilitud, pero en ningún caso puede presentarse como dogma de fe ni, menos aún, como una teoría científica del hombre. Indudablemente, hay hechos en la vida colectiva, como las guerras, violaciones, asesinatos y actos crueles de todo tipo, que otorgan cierta razonabilidad al planteamiento freudiano, pero en

ningún caso demuestran, de manera apodíctica, que la teoría freudiana sea la pura y última verdad sobre el hombre. Sin embargo, de lo que no cabe duda es de que la sospecha de Freud introduce una hipótesis de trabajo que ninguna mente mínimamente exigente puede descartar.

Hay que decir, además, que esta visión tan sumamente negativa y conflictiva del ser humano también es visible en algunos fragmentos de la obra de san Agustín de Hipona y, de manera especial, en Calvino. En la antropología teológica de signo agustiniano y calvinista, el pecado original representa una mancha tan profunda en la condición humana, que convierte al hombre en una bestia salvaje y cruel que solo por obra de la gracia que opera en él puede redimirse y alcanzar la vida eterna.

En la comprensión antropológica de Sigmund Freud, no hay Dios y, naturalmente, tampoco hay gracia salvadora. El hombre está solo en el mundo, luchando contra los elementos hostiles de la naturaleza y defendiéndose de los otros hombres. Solo la cultura y la ciencia pueden introducir un proceso civilizador en las sociedades humanas; solo si los hombres cultivan la ética y las virtudes sociales serán capaces de dominar sus instintos primarios y sublimarlos por otros procedimientos: la creación artística, la música o la literatura. Pero el hombre, en el planteamiento de Freud, no puede esperar a que Dios se ofrezca para salvarlo de su naufragio, porque, sencillamente, no hay Dios.

2 ¿Y SI LA RELIGIÓN FUESE PURA REPRESIÓN?

En los maestros de la sospecha, la destrucción de la falsa conciencia religiosa es el camino necesario de liberación para el hombre. Se trata de devolver al hombre su identidad, de liberarlo del secuestro de la religión para que, de esta manera, acabe siendo lo que está llamado a ser.

Como dice Ricœur, lo que aporta Freud no es solo, ni principalmente, una nueva terapéutica, sino una interpretación global de los fenómenos de la cultura y de la religión como parte de la cultura. Es, en este sentido, un pensador *tout court*, un filósofo de la cultura. Freud aplica su hipótesis del psicoanálisis al estudio de los fenómenos humanos, entre ellos, el religioso.

Como estudioso de la cultura, explora los procesos que en ella tienen lugar. Desde el punto de vista intelectual, la cultura es una instancia que prohíbe y consuela. Tiene, ciertamente, una dimensión represiva porque prohíbe los deseos destructivos y tanáticos que brotan del fondo de la bestia humana: el deseo del incesto, la práctica del canibalismo y el gusto por el crimen; pero también da seguridad, porque garantiza un orden y una estabilidad que en plena selva el hombre nunca lograría.

En este sentido, la cultura, que es obra del hombre, exige del individuo el sacrificio instintivo, pero al mismo tiempo su finalidad es protegerlo de la naturaleza, ofrecer a

la persona compensaciones a sus sacrificios instintivos. Considerada como magnitud o manifestación cultural, la religión es el instrumento de esta ascesis y reconciliación. En ella se mezclan, por un lado, el temor del castigo y, por el otro, el deseo del consuelo, pero su verdadero rostro es, según Freud, el del consuelo.

La religión es, según el freudismo ortodoxo, la respuesta suprema a la dureza de la vida que el hombre encuentra en su cultura. La bestia humana se siente impotente frente a las fuerzas de la naturaleza, la enfermedad, el sufrimiento y la muerte; se siente impotente para poder controlar la relación de los hombres entre ellos; ve cómo crecen el odio y la guerra; se siente impotente para dominar las fuerzas del instinto que lo amenazan desde dentro. A la dureza de la vida, responde el consuelo de la religión.

He aquí una de las intuiciones probablemente más certeras de la obra de Freud: el hombre es un ser necesitado de consuelo. A su parecer, la religión, bajo sus diversas formas históricas, ha sobrevivido a cambios y transformaciones porque da consuelo al hombre, da calidez y contrarresta la dureza del mundo. En caso de desaparecer, haría falta una instancia parecida que cumpliera la misma función, porque el hombre es un ser lábil (Ricoeur) que se hunde y necesita empuje para seguir luchando.

La religión, en el esquema freudiano, es un maravilloso bálsamo para las noches de insomnio y el sufrimiento de la humanidad. En este sentido, su utilidad y función sociales están bien claras. El nombre de los dioses varía a lo largo de la historia, y también los ritos y las liturgias, pero mientras la religión ofrezca consuelo al hombre frente a la enfermedad y a la muerte, tendrá un lugar en las sociedades humanas, porque el hombre es un ser que necesita ser consolado.

La sospecha que introduce Freud a través de estas reflexiones toca el núcleo del creyente. Si este piensa en su opción de fe y en su relación con Dios a fondo, llegará a la conclusión de que, a menudo, el móvil de su oración es el consuelo, es la necesidad de sentirse acogido por una presencia que todo lo puede y todo lo perdona. No hay duda de que la conciencia religiosa despierta con intensidad en las situaciones límite, en los momentos de desamparo y soledad, cuando las convicciones se hunden y todo parece derrumbarse en la nada. En estas circunstancias se hace más presente que nunca el deseo de un Dios Padre o, mejor aún, de un Dios Madre que acoja, proteja, perdone y ame incondicionalmente. La Madre de Dios, manifestada y expresada de diferentes maneras en las tradiciones populares de raíz cristiana, cumpliría, esencialmente, esta función.

Freud no solo relaciona la religión con la necesidad de consuelo, sino también con la represión y la neurosis. Según él, la religión ofrece consuelo, pero, a la vez, reprime a la persona, porque sus preceptos y sus leyes son totalmente opuestos a los deseos que surgen del ello.

La primera crítica explícita al fenómeno religioso la encontramos en un ensayo de 1907 titulado *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*. Antes de esta fecha, en 1904, hay una referencia a la religión, que considera una pura proyección de símbolos y de

configuraciones psíquicas internas sobre el mundo exterior. Tres años después, en el breve y sistemático estudio de 1907, Freud conduce que la religión es una neurosis universal. Aunque el análisis que hace en este estudio de los síntomas obsesivos no carece de interés, tampoco ofrece descripción detallada alguna de un solo caso de experiencia o práctica religiosa que pruebe esta afirmación tan cargada de consecuencias para la religión. Pocos años después, en su ensayo sobre Leonardo da Vinci, afirma que el Dios personal no es otra cosa que un padre magnificado.

Tanto la religión como la neurosis parten de la renuncia a la actividad de pulsiones constitucionalmente dadas. Freud afirma que son las pulsiones sexuales las que se reprimen en la neurosis, y las egoístas, en la religión. La religión colabora así en el sostenimiento de la civilización en cuanto que justifica la renuncia al fondo pulsional. Sin embargo, la renuncia nunca acaba de ser total y la represión siempre falla. Todo error se castiga con la angustia, y el pecador se ve obligado a rectificar. El ceremonial está investido de una carga de afecto que no le corresponde, que procede de otro ámbito.

La práctica religiosa y, más concretamente, la observancia de un ritual, se compara punto por punto con el ceremonial neurótico. En ambos casos se repite una serie de constantes: el cuidado en el detalle del ritual, la misma atención por no omitir nada, la idéntica tendencia a complicar su ordenamiento y la tortura interior cuando no se ejecuta correctamente. Este ritual religioso tiene, entonces, muchas afinidades con la neurosis. De hecho, Freud llega a vincularlos claramente. La neurosis obsesiva es, según el padre del psicoanálisis, algo parecido a la vivencia del hombre religioso.

Hay que reconocer la parte de verdad que contiene este juicio, pero queda aún por decidir si esta caricatura corresponde a la intención profunda de la religión o bien solamente a su degradación o su regresión cuando empieza a perderse el sentido de su simbolismo.⁴⁷ Desde nuestro punto de vista, las comparaciones que establece Freud con la vivencia neurótica son interesantes para identificar una conciencia religiosa de tipo patológico, pero en ningún caso pueden extenderse a toda conciencia religiosa, y nos parece que la asociación entre conciencia religiosa y estado patológico es una hipérbole impropia de una mente lúcida como la de Freud.

Dice Ricœur: «El psicoanálisis no habla de Dios, sino del dios de los hombres; para él, la religión es la ilusión que pertenece a la estrategia del deseo.»⁴⁸ En efecto, Freud no habla de Dios, sino del Dios que los hombres forjan en su mente para satisfacer el deseo de consuelo.

Hay que recordar, como veremos enseguida, que siempre hay una infinita distancia cualitativa entre el Dios de los hombres y el Dios que se revela libremente a los hombres. Mientras el Dios interior no haya muerto, el otro no puede vivir. Es preciso recordar que el Dios que se revela en Jesucristo no es únicamente un Dios consolador,

⁴⁷ Cf. Pedro MAZA, «Freud y la religión obsesiva», *Estudio Agustiniano*, núm. XXXVh (2000), p. 375.

⁴⁸ RICCŒUR, «El ateísmo del psicoanálisis freudiano», p. 245.

sino que, como ha puesto de manifiesto el teólogo luterano Jürgen Moltmann, es un Dios crucificado (*ein gekreuztiger Gott*), la suma paradoja que rompe las expectativas humanas de consuelo. Un Dios colgado en una cruz, escarnecido y maltratado por los hombres, no ofrece, a priori, ningún consuelo. Este Dios, entonces, rompe las expectativas y la lógica del consuelo, y se ofrece a los hombres como víctima propiciatoria. Este Dios es -de entrada- increíble, pero, precisamente por ello, es más creíble que el ídolo mental.

3 ¿Y SI DIOS PADRE FUESE UNA PROYECCIÓN DE LA CONCIENCIA INFANTIL?

Una de las obras más celebradas de Sigmund Freud es *Tótem y tabú*, de 1912. En ella, la religión se concibe en torno al núcleo paterno, como nostalgia del padre. Los dioses de los hombres, ídolos del deseo, son como la figura agrandada de un padre que amenaza, que prohíbe, que da leyes a los hombres, que instituye el orden de las cosas y de las ciudades, que compensa y consuela, que reconcilia al hombre con la severidad de la vida.

A la hora de criticar la tradición judeocristiana -particularmente la cristiana-, Freud pone su atención en la visión de Dios como Padre y deja en segundo plano la comprensión de Dios como Hijo y como Espíritu Santo. Reconstruye, entonces, el mito de los orígenes fundamentándose en la etnología de su tiempo y en los trabajos clásicos de principios de siglo sobre el totemismo y, más tarde, sobre los orígenes del monoteísmo bíblico. Según este mito originario, la humanidad pasó por un drama original; más concretamente, por un estadio criminal. En el origen de la historia, un padre muy cruel fue asesinado por sus hijos. Este crimen abrió una profunda herida que reclama reconciliación.

La esencia de la teoría freudiana, expresada en este ensayo, es la siguiente: en las comunidades primitivas, el resentimiento contra la prohibición por parte del padre de tener contacto sexual con las mujeres que él había tomado como suyas llevó a los hijos a unirse para matarlo y comérselo. La consecuencia fue un profundo remordimiento y la necesidad de perdón. El recuerdo de este acto originario es perpetuado en una comida sacrificial, mediante una ceremonia en la cual el tótem es ingerido. Con el tiempo el tótem es elevado a la categoría de dios.

Dios adquiere las características de un poder anónimo frente al cual el hombre se siente culpable. Si la culpa es proyectiva, engendra en el hombre la impresión de ser descubierto, de que los otros conocen nuestra maldad, nuestras intenciones e impulsos. El escrupuloso vive bajo la mirada de Dios. Como en Nietzsche, es la mirada de Dios la que contempla al hombre feo y no lo deja vivir. El hombre, con tal de librarse de la culpa y la fealdad, mata a Dios.

El hombre siente un impulso agresivo, tanático, y cuando no lo reprime y lo expresa, siente culpa en su interior. La culpabilidad es la respuesta específica de la agresividad humana y, al ser en gran medida inconsciente, se manifiesta como un

sentimiento general de descontento y desgracia. La religión es, a los ojos de Freud, generadora de culpabilidad.

El padre interiorizado se vive como un objeto sádico. El niño aprende por sumisión, sometiéndose a quien es considerado un transgresor. Como en el caso de Nietzsche, Freud critica inexorablemente la moral cristiana, a la que acusa de sádica. Bajo la idea de buscar el bien y la salvación del hombre, agrede a este con exigencias y normas escrupulosas siguiendo el imperativo de controlar sus malas inclinaciones o sus malos pensamientos.

Este es el sentido oculto de la interpretación psicoanalítica de la religión: la nostalgia del padre. Como dice Ricœur, los límites de la interpretación freudiana no se han de buscar en el lado del objeto de estudio, sino en el método de trabajo. Toda la interpretación de la religión se fundamenta en la dinámica del deseo, en la necesidad de ver realizado el deseo (*Wunscherfüllung*). El deseo, sin embargo, no prueba la existencia del objeto de deseo, pero a la vez tampoco la niega:

La analogía entre el fenómeno religioso y el fenómeno patológico ha de quedar tal como es: una simple analogía cuyo sentido último permanece en espera; el hombre es capaz de neurosis como es capaz de religión, y recíprocamente. Pero ¿qué significa la analogía? El psicoanalista no sabe nada de ello como psicoanalista, no cuenta con ningún medio para decidir si la fe es tan solo eso, si el rito es originariamente, en su función primordial, un ritual obsesivo; si la religión no es más que un consuelo según el modelo infantil. El psicoanálisis puede mostrarle al hombre religioso su caricatura, pero le deja la carga de meditar sobre la posibilidad de no asemejarse a su doble gesticulante.⁴⁹

Según Freud no hay, propiamente hablando, historia de las religiones. Cree que tanto en el pasado como en el presente la religión es, siempre, una respuesta arcaica que admite diferentes formas y configuraciones históricas, pero que siempre cumple las mismas funciones y que seguirá teniendo éxito socialmente mientras los hombres no se desarrollen cultural y científicamente. De todos modos, Freud no especifica cómo los hombres del futuro, los que supuestamente vivirán en un mundo sin religión, resolverán su necesidad de consuelo. Probablemente, cree que en ese hipotético mundo futuro el hombre tendrá control sobre la naturaleza, sobre la enfermedad, sobre la desgracia, sobre el mal y sobre la muerte, y que, por eso mismo, ya no tendrá necesidad de un Padre protector.

La sospecha de Freud se puede interpretar, como el resto de las intuiciones de los maestros de la sospecha, como una catarsis purificadora para el creyente. Ricoeur considera que, a grandes rasgos, desde la mentalidad creyente no se ha asumido la crítica freudiana ni su valor purificador. «Estamos aún lejos», dice -con acierto- el filósofo francés, «de haber incorporado la verdad del freudismo sobre la religión. Esta verdad ha reforzado la creencia de los no creyentes, pero no ha comenzado a purificar la fe de los creyentes.»

⁴⁹ Ibid., p. 250-251

Según él, no se comprenderá de nuevo la dimensión propiamente bíblica del pecado mientras no se haya liquidado lo que queda de arcaico, infantil y neurótico en el sentimiento de culpa. La culpabilidad es una trampa, una ocasión de retroceso, una recaída en la vida arcaica. Por esto considera que hay que recuperar el auténtico sentido del pecado, pero separándolo de los elementos primarios y pueriles que arrastra la personalidad humana. Algunos intérpretes han sugerido que la crítica freudiana del superyó (*Überich*) podría interpretarse en clave cristiana como la crítica paulina de la ley y de las obras.

El tema del consuelo es clave en la psicología de la religión de Freud. Hay, según Ricœur, dos formas de consuelo: el infantil o idólatra, que es el que profesan los amigos de Job; y el adscrito al espíritu, que no tiene nada de narcisista ni de interesado, que no es una protección contra las calamidades del mundo ni un refugio contra la severidad de la vida. Este consuelo solo es accesible una vez superado el duelo de la primera forma.

Hay que reconocer que la revelación de esta segunda forma de consuelo es ardua y dolorosa para el creyente, y solamente se realiza cuando muere la idea del Padre superprotector que salva milagrosamente a los hombres del mal, de la desgracia, de la desdicha y del sufrimiento. El Libro de Job cercena, de hecho, la imagen del Dios-consuelo, padre protector; rompe las expectativas racionalmente puestas en Dios y, de esta manera, se abre la perspectiva al misterio del Dios *semper maior*. Tal como lo expone Philippe N émo en su conocido ensayo *Job y el exceso del mal*, el testimonio de Job nos exige pensar a Dios de otra manera, nos impele a trascender la religiosidad pueril y a superar la visión habitual de la oración.⁵⁰

Otro ensayo particularmente interesante para seguir la crítica freudiana de la religión es *El futuro de una ilusión* (1927). Sus métodos son fundamentalmente los mismos que utiliza en *Tótem y tabú*, pero hay una marcada diferencia de tono. En este ensayo, Freud habla como el profeta de su dios, el *Logos*. Proclama la muerte del viejo orden de la religión y llega a decir que la razón y la experiencia son incompatibles con la religión y que, en el fondo, el trabajo científico es el único camino que puede llevarnos al conocimiento de la realidad exterior. Afirma, igualmente, que la intuición y la introspección no son epistemológicamente válidas para acercarse a la realidad

La religión es -según el célebre médico- una ilusión. Pone el ejemplo de una joven que espera a su príncipe y cree que un día llegará y se la llevará a su palacio. Es una pura fantasía que, según él, no es ontológicamente imposible, aunque no haya ninguna razón para darle crédito. Freud llega a decir que estaría muy bien que existiera un Dios y que hubiera una Providencia benevolente rigiendo el rumbo de la historia, que hubiera un orden moral y una vida futura, pero sería demasiada coincidencia que todo ello fuera, precisamente, lo que nosotros nos sentimos llamados a desear.

⁵⁰ Philippe N ÉMO, *Job y el exceso del mal*, Caparrós, Madrid, 1998

Según su parecer, solo los hombres ignorantes o emocionalmente débiles se adherirán en el futuro a la religión. Freud la considera un universal infantil, demasiado pueril para ser compatible con las exigencias y el rigor de la ciencia. Se lamenta, asimismo, de que la gran mayoría de los mortales jamás serán capaces de superar esta visión de la vida. Su teoría del deseo es muy particular: el hecho de que el ser humano desee un Padre protector, un eterno consuelo para su azarosa y miserable vida es, según él, lo que lo conduce a imaginar. El deseo, ciertamente, no prueba que el objeto de deseo exista, pero tampoco lo niega; en el caso de Freud, parece que, necesariamente, lo niegue.

En una de las últimas contribuciones donde el padre del psicoanálisis presenta sus ideas sobre la fe y la religión, este se ocupa del asunto con el mismo ardor que en sus inicios. En el capítulo titulado «Cosmovisión» de las *Nuevas lecciones introductorias*, escribe que la verdad de la religión puede ser completamente desatendida, que la religión es un intento de conseguir el control del mundo sensorial a través de un mundo deseado, pero que no puede conseguir este objetivo porque sus doctrinas llevan el sello de la caducidad, nacieron en los días de la infancia y la ignorancia de la humanidad. Según este escrito, la religión es como una neurosis que el individuo civilizado ha de atravesar para dar el paso de la infancia a la madurez.

He aquí una interpretación del logro de la mayoría de edad que, en ningún caso, puede identificarse con el sentido que Kant otorgó a esta expresión en su conocido opúsculo en el cual responde la pregunta «¿Qué es la Ilustración?» (*Was ist Aufklärung?*). A nuestro entender, el paso de la minoría a la mayoría de edad no se resuelve tan sencillamente con la superación de la conciencia religiosa, sino con la purificación de todo lo que hay de pueril, arcaico, fantasioso e imaginario en la conciencia religiosa, para hacerla más nítida y también más plenamente religiosa.

Uno de los temas habituales de Freud es la dureza de la vida. Se refiere a la debilidad del hombre frente a las fuerzas de la naturaleza, frente a la enfermedad y a la muerte; también se refiere a la amenaza del hombre por parte de los otros hombres (*homo homini lupus*). Freud, al igual que Marx, constata que el hombre hace sufrir al hombre: o bien lo explota como trabajador, o bien lo utiliza como *partenaire* sexual. El yo es débil, tiene relaciones de dependencia respecto a tres maestros: el ello, el superyó y la realidad. La severidad de la vida es el primado del miedo. A este triple miedo, tal como expresa Freud en *El malestar en la cultura*, le añade aún otra circunstancia: el hombre es un ser funcionalmente descontento porque no logra la plenitud en este mundo. Necesita consuelo.

El rostro benevolente de la vida es el de la religión. El hombre se siente como un niño desprotegido, lanzado al mundo (*jeté au monde*, en expresión sartreana), y tiene necesidad y nostalgia de un padre protector. Frente a la hostilidad de la naturaleza, se forja un Dios a imagen y semejanza del padre. El individuo sitúa delante de él a un ser que consuela y, de esta manera, la religión colma la voz más profunda del hombre. Es el deseo el que hace posible y engendra la religión, incluso más que el mismo miedo.

La religión proviene, según Freud, de las otras funciones de la cultura: de la necesidad de defender al hombre de la supremacía de la naturaleza. Esta es, según Paul Ricoeur, la interpretación específicamente psicoanalítica de la religión: su sentido oculto es la repetición sempiterna de la nostalgia del padre o de la madre. Las ideas de la religión no son el residuo de la experiencia ni el resultado final de la reflexión. Son, según Freud, ilusiones, la realización de deseos arcaicos, perseverantes, constantes en la historia de la humanidad. Las formas concretas de articulación de este deseo cambian, pero el deseo subsiste porque está arraigado en la condición humana. El secreto de su fuerza es la fuerza de su deseo. Si la religión es el cumplimiento del deseo, no es, de ninguna manera, el soporte de la moralidad.

A la conocida disyuntiva de Miguel de Unamuno, «¿Eres tú creación de mi congoja o lo soy tuya?»,⁵¹ no cabe duda alguna de que tanto Freud como el resto de los maestros de la sospecha tienen clara la respuesta: Dios es creación del hombre. Pero la cuestión no parece que se haya de plantear como una disyuntiva excluyente -o una cosa o la otra (*aut-aut*)-, sino que puede ser incluyente. Podría ser que Dios hubiera creado al hombre a su imagen y semejanza, tal como se describe en el Génesis, y que, a la vez, el hombre creara, según sus intereses, deseos, miedos o frustraciones, dioses a su propia medida. Las dos posibilidades no son excluyentes sino totalmente compatibles. Lo que habría falta explorar a fondo es de qué manera estas divinidades antropomórficas eclipsan el verdadero rostro del Dios-otro que procura hacerse un hueco en la conciencia humana. Dice Pere Lluís Font:

¿Quién ha creado a quién a su imagen y semejanza? ¿Es Dios quien ha creado al hombre, o es el hombre quien ha creado a Dios? Para el creyente, está claro, Dios ha creado al hombre. Pero el mismo creyente ha de convenir con el no creyente en que el hombre, muchas veces, ha creado a Dios a su medida. Voltaire lo decía con el cinismo que lo caracteriza: «Dios ha hecho al hombre a su imagen y semejanza, pero el hombre también ha procedido así con él.»

[...] Cuando no se cree en Dios, fácilmente se cree en dioses de baja estofa. Finalmente, la idea de Dios, del Dios del monoteísmo, puede resultar una idea crítica (E. Fromm) que impide creer en cualquier cosa: «Dieu est Dieu, nom de Dieu», que diría Maurice Clavel ('Dios es Dios, ¡redíos!').⁵²

En efecto, la idea de un Dios más allá de nuestros dioses, siempre más grande y más enigmático que nuestras articulaciones mentales y los productos de la imaginación, puede llegar a convertirse en una idea crítica extraordinariamente eficaz.

En cualquier caso, la fe es la creencia de que el Totalmente Otro (*Ganz Anderes*) ha hablado. Ricoeur hace suya la expresión de Karl Barth, quien seguramente la toma de Kierkegaard (*det absolute Forskjel*), al cual había leído con mucha atención. Del Totalmente Otro no podríamos saber casi nada si no se hubiera revelado. La fe consiste en creer que se ha aproximado, que ha venido, que se ha anunciado como

⁵¹ Miguel de UNAMUNO, «Salmo 1», en *Antología poética*, Alianza, Madrid, 1977. p. 28.

⁵² Pere LLUÍS FONT, «Monoteísmo: Dialéctica entre Jerusalén i Arenes», en Georges DUBY (dir.), *Els ideals de la Mediterrània dins la cultura europea*, ICEM, Barcelona, 1995, p. 281.

Totalmente Otro. Se anuncia sin anonadar su alteridad radical.

El Totalmente Otro se convierte, así, en *Logos*, palabra humana, y solo puede ser reconocido en la interpretación de esta palabra. Creer es escuchar la interpelación, pero para escuchar la interpelación hace falta interpretar el mensaje. He aquí el círculo hermenéutico. Hay que creer para comprender, pero hay que comprender para creer. Este Dios-misterio se manifiesta a través de símbolos, y el símbolo provoca pensamiento. Una interpretación filosófica de los símbolos no sería nunca conocimiento absoluto. El símbolo testimonia el carácter insuperable de toda simbólica. Nos habla del fracaso de los sistemas de pensamiento que pretenden meterlo dentro de un saber absoluto.

La objetivación del Totalmente Otro es el origen de la metafísica que hace de Dios un ser supremo. Cuando se pierde de vista al Totalmente Otro, Dios se convierte en cosa. «Si lo entiendes, no es Dios», dice san Agustín. Esta cosificación de la fe es una metamorfosis diabólica de la religión. El freudismo es un camino de esta muerte del objeto metafísico y religioso. El ídolo es la reificación del horizonte en cosa, su caída en un objeto sobrenatural y supracultural.

Dice Ricoeur que el ídolo siempre ha de morir para que pueda vivir el símbolo. La psicología explora este ídolo, pero no se puede pronunciar sobre la fe. Enseña al hombre religioso su caricatura. Según Freud, la religión es la monótona repetición de sus propios orígenes. Excluye, sin razón, la posibilidad de que la fe sea participación en la raíz del Eros, el vínculo con el Dios que impulsa al amor.

También Nietzsche entiende que hay una incompatibilidad metafísica entre el eros que hierve en el corazón del hombre y su trascendencia. El eros es deseo, voluntad de vivir (*Wille zum Leben*), anhelo de plenitud (*Sehnsucht*), y este anhelo no solo no entra en conflicto con la Revelación de Dios en la historia, sino que es su culminación. Benedicto XVI se hace eco de esta supuesta incompatibilidad en el principio de *Deus caritas est* (2006). Dice:

El cristianismo, según Friedrich Nietzsche, habría dado de beber al *eros* un veneno, el cual, aunque no le llevó a la muerte, le hizo degenerar en vicio. El filósofo alemán expresó de esta manera una apreciación muy difundida: la Iglesia, con sus preceptos y prohibiciones, ¿no convierte acaso en amargo lo más hermoso de la vida? ¿No pone, quizá, carteles de prohibición precisamente allí donde la alegría, predispuesta en nosotros por el Creador, nos ofrece una felicidad que nos hace gustar algo de lo divino?⁵³

«El eros», afirma Benedicto XVI, «quiere remontarnos "en éxtasis" hacia lo divino, llevarnos más allá de nosotros mismos, pero precisamente por eso necesita seguir un camino de ascesis, renuncia, purificación y recuperación.»⁵⁴ En cualquier caso, la fe del creyente no sale intacta de este forcejeo intelectual con Freud. Nadie sale inmune

⁵³ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, §3.

⁵⁴ Ibid., §5

de él. Freud introduce división en el corazón de la fe, separando el símbolo del ídolo. Purifica, en última instancia, la imagen de Dios y la vivencia religiosa.

VII

NOTA FINAL: EL ATEÍSMO DE DIOS

LA ATENTA ESCUCHA a los maestros de la sospecha no nos deja indiferentes. Cuando el maestro se convierte en un huésped inquietante y es acogido en la propia casa, sentimos la necesidad de responder a su interpelación, nos vemos llamados a repensar nuestra experiencia religiosa y nuestra visión de Dios. La crítica de la religión de Marx, de Nietzsche y de Freud toca, de lleno, el corazón del creyente y lo lleva a repensar, a reconfigurar su idea de Dios y la relación que con él establece en su interioridad.

La tríada de la sospecha representa un momento insuperable en el horizonte de la Modernidad. Son tres figuras relativamente alejadas en el tiempo, pertenecen a escenas diferentes y reivindican celosamente su autonomía. El único, entre ellos, que tuvo la ocasión de tomar posición respecto a los otros dos fue Freud. De Marx dice que su dialéctica le resulta ininteligible, pero, en cambio, manifiesta una cierta atracción por Nietzsche, aunque reconozca una divergencia real de racionalidades.

La contemporaneidad reivindica en esta conjunción de autores su acta de bautismo. Es necesario, entonces, comprender la filosofía contemporánea volviendo sobre esta tríada para enfrentarse a ella e intuir qué caminos han quedado esbozados.

La teología trinitaria desarrollada a lo largo del siglo xx ha respondido dignamente a la filosofía de la sospecha. Hans Vrs von Balthasar y Walter Kasper han defendido que la teología del Dios uno y trino aporta una respuesta válida y coherente al fenómeno del ateísmo. Gisbert Greshake, en su obra sobre una teología trinitaria, ha mostrado cómo la fe en el Dios trino no tan solo no impide el diálogo con los grandes pensadores ateos, sino que es central para poder dialogar y superar con éxito la crítica de la religión perpetrada por Marx, Nietzsche y Freud.⁵⁵

Al comprender a Dios desde la lógica del amor, como acontecimiento de comunión en el amor interpersonal, se supera la imagen de un Dios como un absoluto o como un superpadre que conduce a los hombres a la permanente minoría de edad. Ninguno de los maestros de la sospecha integra con seriedad las consecuencias que se derivan de la afirmación dogmática de un Dios que es uno y trino. Freud explora la noción de padre desde una perspectiva psicológica, pero traiciona el sentido originario de padre que se desprende del Nuevo Testamento. Nietzsche y Marx casi no hacen referencia a la trinidad de Dios, y tal como demuestra la teología contemporánea, este es un aspecto que no puede pasar desapercibido en la respuesta a la crítica de los maestros de la sospecha.

Nunca ha de perderse de vista la infinita distancia cualitativa que hay entre Dios y el hombre (Kierkegaard), la lejanía que separa al ídolo de la alteridad pura de Dios (Jean Luc Maríon). En el corazón del ateísmo decimonónico hay una imagen reducida

⁵⁵ Cf. Gisbert GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona, 2001.

y raquílica de Dios, así como una interpretación equivocada, de tal manera que Dios se concibe como el gran enemigo del hombre. Esta tesis es diametralmente opuesta a la idea de un Dios-Amor que se niega infinitamente a sí mismo para dejar crecer al hombre en plena libertad.

Nos parece acertada la expresión un tanto provocativa y a la vez atrevida del teólogo suizo Hans Urs von Balthasar cuando habla de *ateísmo intradivino*⁵⁶

De entrada esta expresión puede resultar una *contradictio in terminis* y, no obstante, evoca una idea muy profunda. El Padre renuncia a ser un Dios solitario. En esta renuncia es generado el Hijo, que con su sí eterno y agradecido incluye y supera el no radical de los hombres a Dios.

De esta manera, el ateísmo del mundo, en todas y cada una de sus formas, tiene en Dios mismo su última condición de posibilidad (Dios es donación absoluta, amor que se entrega, que se derrama generosamente «fuera de sí») y su superación real (el Hijo es autonomía en agradecimiento y donación). El no de la criatura, su voluntad de autonomía sin agradecimiento y sin donación no puede tener otro contexto que el sí englobador del Hijo al Padre en el Espíritu. El ateísmo es, así, según Hans Urs von Balthasar, una limitación en la mirada sobre Dios: responde a la incapacidad de descubrir quién es su ser real.

El amor trinitario es una respuesta válida al ateísmo contemporáneo que, en nombre de la libertad y de la autonomía del hombre, necesita negar a Dios. Dios no es el Absoluto del hombre que entra en contacto con él para humillarlo y anularlo. Ni el tirano que «convierte en amargo lo más hermoso de la vida»⁵⁷ o exige la traición a la tierra y a la vida con vistas a una felicidad situada solo en el más allá. Dios quiere el desarrollo total del hombre, su plena liberación, su total humanización. Él es el absoluto relativo: el absoluto que, por ser amor personal en sí mismo, comunidad de personas en el amor pleno, es capaz de crear el mundo y al hombre como algo diferente a él, con consistencia y autonomía propias (creación). Ha hecho posible la libertad real del ser humano, la posibilidad del disenso absoluto, de la negación definitiva, de la oposición al amor generoso hacia el Dios que se ofrece, es decir, la posibilidad del infierno.

Se puede considerar el ateísmo como un momento purificador, necesario en el crecimiento de la experiencia de la fe, un proceso catártico que tiene como finalidad deshacer a un ídolo, dismantelar una imagen mental que los hombres hemos elaborado y, a la vez, como un *kairós*, un momento oportuno para «convertirnos y volver al Dios vivo y verdadero» (1Tes 1,9).⁵⁸ Esta hipótesis hermenéutica nos lleva a afirmar que son necesarias muchas muertes de Dios para dejarse interpelar por aquel

⁵⁶ Cf. Hans URS VON BALTHASAR, *Teodramática*, vol. IV, Encuentro, Madrid, 1995, p. 300-301.

⁵⁷ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, §3.

⁵⁸ Así lo interpreta también Santiago del Cura Elena en «A tiempo y a destiempo. Elogio del Dios (inlrempestivo)», *Bargense*, núm. 4312 (2002), p. 335

Dios-Alteridad total que se manifiesta en el recinto de la interioridad. Este Dios verdadero, siempre lejano y a la vez máximamente íntimo, *Magíster interior*, en palabras de san Agustín, hace posible el ateísmo como actitud humana, lo hace ontológicamente viable.

Dios crea al hombre libre y autónomo, no crea una marioneta que mueve según su arbitrio. Crea un ser-otro y no una nota o un accidente, crea un tú capaz de responder con un verdadero no a su Creador y fundamento. Crea, por decirlo a la manera de Kierkegaard, un ser singular y único en la historia (*dette Enkelte*), una personalidad irrepetible, con entidad propia, que subsistirá eternamente como tal más allá de la muerte terrenal. Esta posibilidad está incluida en el proyecto libre que Dios construye para el hombre. Sin embargo, solo cuando hemos superado el ateísmo del ídolo puede inaugurarse el ateísmo real. Para ser un auténtico ateo hay que haber derribado todos los ídolos mentales.

La deconstrucción de los ídolos es un proceso que no tiene final, porque el ser humano tiende a crear dioses a su imagen y semejanza de manera continuada y a postrarse ante ellos una y otra vez. Tiene tendencia a forjarse dioses según sus intereses y a olvidarse del Dios que está más allá de la idea (*au déja de l' idée*, en expresión levinasiana). Por esto, es necesario adoptar una actitud de vigilia, de permanente observación, de autocrítica y de escucha de la Palabra.

Diciéndolo a la manera de Enrique Dussel, solo un ateo puede ser un buen cristiano y solo un cristiano puede ser un buen ateo. De entrada puede resultar chocante este juego de expresiones, pero no lo es. Solo un ateo del ídolo o del sistema puede ser un buen cristiano que afirma el Dios-Otro, el Dios liberador y demandante de justicia. Y, al mismo tiempo, solo el cristiano que afirma el carácter relativo del mundo y de los sistemas puede ser un buen ateo del sistema.⁵⁹

Los maestros de la sospecha, sin quererlo, nos ayudan a practicar esa sospecha respecto a las propias creencias y a vaciar la mente de esas divinidades antropomórficas que tendernos a forjarnos.⁶⁰ Es evidente que para los maestros de la sospecha no hay ningún Dios más allá de la idea y que ese supuesto Dios que trasciende los ídolos es también un ídolo, aunque, probablemente, más purificado. Pero esta última afirmación no está, en ningún caso, probada.

⁵⁹ Cf Enrique DUSSEL, «Marx, l'ateismo e l'America latina», *11 Regno-Attualita*, núm. 19 (1974), p. 321.

⁶⁰ La crítica de las falsas imágenes de Dios no ha de verse como una aportación exclusiva de los diferentes ateísmos; es también tarea de la propia fe cristiana en el Dios vivo y verdadero. Cf Karl FRIELINGSDORF, *Idmonische Gottesbilder. Ihre Entstehung, Entlarzung und Überwindung*, Matthias-Grünwald, Mainz, 1992; íDEM, *Der wahre Gott ist anders. Von Krankmachenden zu heilenden Gottesbildern*, Matthias-Grünwald, Mainz, 1997; Jorg MÜLLER, *Gott ist anders. Das Leiden an den falschen Gottesvorstellungen*, Berulius, Stuttgart, 1993.

BIBLIOGRAFÍA COMENTADA

ALCOBERRO, Ramón, *El resso de la filosofía de la sospita al segle xx: la posteritat de Danoïn, Marx, Nietzsche i Freud*, UOC, Barcelona, 1998. Un libro pedagógico y ágil que explora la influencia de los maestros de la sospecha en la cultura del siglo xx.

CORDOVILLA, Ángel, «La fe trinitaria como respuesta al ateísmo contemporáneo», *Estudios Eclesiásticos*, núm. 317 (2006), p. 333-351. Un artículo iluminador que pone de manifiesto las carencias que los maestros de la sospecha tienen de la idea de Dios

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1994. Una presentación sugerente y a la vez heterodoxa del pensamiento de Nietzsche de parte de uno de los máximos exponentes del nietzscheanismo francés.

DÍAZ MURUGARREN, José, *Religión y los «maestros de la sospecha»*, San Esteban, Madrid, 1989. Libro inteligente, moderado y nuclear para adentrarse en la imagen que los maestros de la sospecha tienen de la religión.

DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, *Creer después de Freud*, Paulinas, Madrid, 2001. Un estudio profundo de la filosofía de Freud y de las consecuencias que comporta en clave de fe.

FERNÁNDEZ BUEY, Francisco, *Marx (sin ismos)*, El Viejo Topo, Barcelona, 1999. Un libro luminoso que presenta un rostro de Marx fresco y sugerente, desligado de la pesada carga del marxismo que lo eclipsó.

FINK, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 1994. Una muy buena introducción a la filosofía de Nietzsche que, sin perder de vista los textos fundamentales, presenta los núcleos de su pensamiento. Ideal para hacerse una imagen global de su propuesta filosófica.

FOUCAULT, Michel, *Nietzsche, Freud, Marx*, Anagrama, Barcelona, 1981. Un libro indispensable para comprender el vínculo y las profundas conexiones entre los tres maestros de la sospecha por parte de un pensador original y heterodoxo como Michel Foucault.

LUBAC, Henri DE, *El drama del humanismo ateo*, Espasa, Madrid, 1967. Un clásico del pensamiento del siglo xx. Es un estudio de la genealogía del humanismo ateo y, a la vez, un análisis crítico de su fundamentación última.

Maestros de la sospecha, críticos de la fe, Cristianisme i Justícia, Barcelona, 2007. Este libro, resultado de un seminario, es un análisis crítico de los maestros de la sospecha desde una perspectiva cristiana intelectualmente exigente.

MIRANDA, José Porfirio, *Marx y la Biblia: crítica de la filosofía de la opresión*, Sígueme, Salamanca, 1972. Explora las conexiones que hay entre la propuesta filosófica y política de Marx y la crítica de la injusticia y la opresión social tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

NAVARRO, Ginés / Hilari ARNAU, *La filosofía de la sospita: Nietzsche, Marx, Freud*, Disseny Editorial de Catalunya, Barcelona, 1992. Un libro pedagógico y claro que tiene el don de introducir el pensamiento de los tres maestros de la sospecha a un lector no iniciado.

COLOMER, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. II I, Herder, Barcelona, 1989. Un clásico de la historia de la filosofía contemporánea. En él se tratan con esmero las filosofías de Nietzsche y de Marx, y se valoran desde el humanismo cristiano. Indispensable.

RICOEUR, Paul, «La psychanalyse dans le mouvement de la culture conrernporaine», en S. NACHT (ed.), *Traite de psychanalyse*, Presses Universitaires Francaises, París, 1963. Paul Ricoeur es, probablemente, el pensador cristiano que con mayor profundidad ha penetrado en la matriz del pensamiento freudiano. Un libro esencial.

VALADIER, Paul, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Cristiandad, Madrid, 1982. Con voluntad y espíritu de búsqueda, Paul Valadier explora las raíces de la crítica de Nietzsche al cristianismo y, en particular, a su moral. Su respuesta es luminosa.