

EL MISTERIO DE DIOS Y LA SITUACION ACTUAL DEL PENSAMIENTO RELIGIOSO COMPRENDIDA DESDE SU HISTORIA

Este trabajo busca iluminar la situación actual del pensamiento filosófico con respecto a Dios, comprendiéndola desde su historia, para así, según aquello de “*philosophia ancilla theologiae*”, poder “servir” a la reflexión teológica acerca del misterio de Dios, en la Argentina hoy.

Pues esa historia parece por un lado desembocar en la secularización y aun el ateísmo, fenómenos que, aunque importados, hoy tienen cada vez más vigencia entre nosotros. Por otro lado, parece llevar al pensamiento a abrirse aun como pensamiento a la historia misma, y en ella al encuentro con el otro, a la praxis histórica, social y aun política, al compromiso con la promoción y liberación del pobre y oprimido, para recién allí, si cabe, [re]encontrar a Dios, no al dios de la metafísica, sino al Dios vivo de la religión, la praxis y la historia. Y esta situación del pensamiento religioso, sea que la veamos como peligro de secularismo, sociologismo, activismo y horizontalismo, sea que la consideremos como la forma auténtica de allegarnos a Dios, es hoy también una situación muy argentina. La reflexión histórico-filosófica que aquí proponemos intenta así ser un aporte a la teología, que le puede ayudar tanto para discernir la paja y el grano en esas situaciones de hecho, cuanto para expresar el mensaje cristiano en forma adecuada al nivel de reflexión y de vivencia alcanzado por el hombre de hoy, nivel que parece corresponder a nuestra actual coyuntura. Pero no pretendemos exponer aquí una teología de la historia de la filosofía moderna acerca de Dios, aunque sí suponemos como telón de fondo una interpretación filosófica y aun teológica de dicha historia, en cuanto que ésta es también un momento de la historia de la salvación. Primeramente bosquejaremos la interpretación de esa historia, para luego detenernos brevemente en sus dos fases principales.

El itinerario del pensamiento religioso desde Descartes es el de una cada vez más honda radicalización. Primeramente el pensamiento, en su camino de crítica y radicalización, pasó por la muerte al dios sustancia y representación, es decir, por la desustanciación y desobjetivación de la imagen de Dios, para luego radicalizarse hasta una desujetivación y desabsolutización de su mismo pensar a Dios, muriendo así

al dios absoluto sujeto. Y así se le abre hoy la chance de reencontrar en la historia, ya no al dios de los filósofos, sino a Dios, el de la religión, la praxis y la historia. La primera fase de ese proceso corresponde al dicho de Hegel: "la sustancia es sujeto", y la segunda, a la superación heideggeriana de la metafísica de la sustancia y del sujeto. Podemos quizás dolernos de que el pensamiento religioso haya seguido ese itinerario que parece desembocar en varias formas de ateísmo, pero no podemos revertirlo.

Aún más, a la luz de la fe, y aun de la mera reflexión filosófica, es posible y fácil descubrir en ese proceso una purificación creciente del logos filosófico de Dios, que ya desde los primeros siglos había servido a la fe cristiana para expresarse teológicamente. Pues en ese camino el pensamiento ha pasado por una doble superación y muerte, que para el cristiano es comparable con la doble noche que describe en el itinerario personal san Juan de la Cruz, noches que también preparan la aurora del reencuentro de Dios vivo en todas las cosas. La primera fase, como una especie de noche del sentido, ayudará a purificar la imagen y representación de Dios, llevando hasta el extremo con su crítica el momento negativo propio de la concepción tradicional de la analogía. La segunda, en cambio, semejante a una noche del espíritu, pasa como por una muerte al pensamiento mismo y a su voluntad absoluta de fundamentación, fundamento subjetivo de las representaciones objetivas de Dios que negaba la primera fase, voluntad que en Nietzsche se desenmascara como voluntad de poder. Y así, liberándose de ésta, se abre la dimensión que la teología analógica llama del *excessus*, por el giro o con-versión de la actitud del pensamiento en su pensar de Dios.

Seguidamente intentaré bosquejar esa doble fase del proceso, para luego abordar la chance actual del pensamiento filosófico-religioso, que puede ayudar a iluminar y asumir datos importantes de la situación argentina hoy. Estos no siempre se explicitan a nivel de reflexión, pero sí se viven, ya sea como posición asumida existencialmente, como aspiración inconsciente o como conflicto.

Primera fase: Superación de la metafísica de la sustancia.

La filosofía precartesiana puede llamarse "metafísica de la sustancia" sólo en un sentido ambiguo. Pues los grandes maestros medievales, especialmente S. Tomás, aunque empleaban el lenguaje categorial de la sustancia y de la causa, sin embargo, por su concepción de la analogía, ya lo habían superado. Con todo, como dicha superación era todavía sumaria y de algún modo ingenua, por no haber pasado tan explícitamente por la mediación de la negación crítica, por ello pudieron sus epígonos y sus adversarios posteriores moverse en un pensamiento sustancialista y objetivante que pensaba cósicamente no sólo

al ser, sino también a Dios. Debido a eso la filosofía moderna en su primera fase va a implicar una crítica teórica y práctica cada vez más radical de ese modo de pensar.

Ya Descartes, quien se mueve todavía en la mentalidad cosista de la "res cogitans" comienza ese proceso con su Cogito. Pero es recién la filosofía trascendental la que da el paso decisivo hacia la desustanciación del acto de pensar, y, por ende, de Dios. Es así que la crítica de Kant a las demostraciones de la existencia de Dios muestra los límites del pensar objetivante acerca del mismo y pone en jaque desde entonces a todo pensar ingenuo acerca de un dios-objeto y a toda ingenua atribución a Dios de las categorías del pensamiento representativo. Esa desustanciación culmina luego en el pensar dialéctico de Hegel: el absoluto es sujeto, es decir, proceso, mediación e historia. Dicho sea de paso: ese redescubrimiento de la historia fue posibilitado por la superación de la metafísica (de tendencias fixistas) de la sub-*stancia*, que no admitía la verdadera novedad.

La agudización de la crítica al teísmo tradicional acaba después de Hegel en la negación total de Dios: por eso se dirá del ateísmo contemporáneo: "en el principio estaba Hegel". Marx además da un paso nuevo en cuanto radicaliza la esencia crítica del pensamiento moderno, no hacia atrás, ahondando aún más en la reflexión, como lo había hecho la filosofía trascendental, sino hacia adelante, realizándola en praxis crítica y revolucionaria de la sociedad y de la historia. Y así como la radicalización trascendental implicaba la crítica del dios-representación y objeto, también la radicalización práctica va a suponer la crítica de la religión del dios-proyección y mito como presupuesto de toda crítica.

Segunda fase: Superación de la metafísica del sujeto.

Así es que pareciera que por dicho camino de negación crítica se llega al pleno secularismo e inmanentismo ateos y que, por eso, habría que volver atrás. Sin embargo, como decíamos antes, esa negación corresponde para una interpretación cristiana de esa historia, al momento negativo de la teología analógica, llevado a sus últimas consecuencias, movimiento cuya contrapartida es la de liberar a hombre y mundo en su autonomía. Ahora que para no quedarse en la mera negación vacía propia del ateísmo o agnosticismo y para no recaer en una mera negación dialéctica de sabor panteísta, será necesario avanzar por el camino de una todavía mayor radicalización, hasta que se libere también la dimensión originaria que subyace a la simple afirmación categorial, a la mera negación y aun a la negación dialéctica de la negación, y las posibilita. Esa liberación de la dimensión originaria del *excessus*, para hablar en el lenguaje de la analogía, o, en palabras de Heidegger, de la diferencia ontológica, deja libre por un lado la vía de acceso del

Dios divino, y por otro, deja ser al mundo en su autonomía, libre no sólo de todo residuo de un dios mágico o tapaagujeros, sino de la voluntad de dominio de la subjetividad, que era quien en el fondo se proyectaba en un tal dios y por eso no dejaba ser a los otros como otros, a las cosas como cosas y a Dios como Dios.

Por tal razón es que esa liberación o apertura de la dimensión de la verdadera libertad acontece por una nueva negación o muerte, esta vez no ya del dios-objeto del pensamiento, en el cual éste se satisfacía en una absoluta rendición de cuentas a sí mismo (Leibniz hablaba de la *reddenda ratio sufficiens*) o en el cual se proyectaba su voluntad absoluta de fundamentación (en la búsqueda de sí mismo como *fundamentum inconcussum veritatis* y *subjectum absolutum certitudinis*), sino por la muerte de la misma subjetividad espiritual en cuanto tal. Es decir que el pensamiento debe ser purificado no solamente en sus contenidos representativos, sino en su mismo Cogito, en su mismo *acto* de pensar, por la renuncia activa a su voluntad absoluta de fundamentación, a través de su apertura *como pensamiento* al misterio del cual él ya no dispone.

Pero esa como noche del espíritu va a acontecer, según la índole de la filosofía moderna, por una ulterior radicalización, y precisamente de aquello en que ella parecía poner el sustituto de Dios: de la historia y la praxis histórica. Recordemos que, aun en pleno auge de la filosofía de la subjetividad, ya Kant había señalado el camino de la praxis para reencontrar al dios desobjetivado (aunque él se quedó en la crítica teórica de la razón práctica y no pasó a la crítica práctica de la razón crítica), y que el último Schelling había reencontrado en la historia al Dios de la historia, al tomar conciencia de la facticidad histórica del mismo pensamiento (aunque había luego querido reatraparlo sin renunciar a su pretensión de pensamiento absoluto).

En Heidegger es que al pensamiento moderno, que por su voluntad de fundamentación y por su cuestionamiento crítico iba radicalizándose cada vez más, de nivel en nivel de reflexión, hacia la dimensión más fundamental y originaria, le fue dado ahondar hasta el extremo de perder pie en el abismo de su radical facticidad e historicidad. Así descubrió no sólo que el fundar del fundamento originario es proceso, acontecimiento e historia —como ya lo atestiguaba Hegel—, sino que ese acontecer no es absoluto, sino fácticamente histórico, pues su desde-dónde es el misterio sin-fundamento, a quien la razón no le puede pedir razón del fundamento. Llevando la crítica y el cuestionamiento hasta el límite de dejarse cuestionar y criticar radicalmente en su voluntad de fundamentación, el pensamiento pudo abrirse a la dimensión del sentido que funda sin fundamento, que es “porque” sin “por qué” (pues es gratuito), comprendiendo que el cuestionar crítico que es la esencia del pensar, para ser verdaderamente radical y para no dejar

de ser cuestionante, debe *dejarse* cuestionar por el misterio desde donde el sentido acontece: claro está que ese “dejar”, aunque es respuesta, no es pasivo, sino al contrario, es la praxis más originaria.

Heidegger es consciente de que ese giro (*Kehre*) o con-versión del pensar prepara, esperándolo en la dimensión originaria de la diferencia ontológica, el advenimiento del Dios divino. Pero él no reconoce que ese Misterio originante que se da y dice como sentido sin dejar de ser misterio y cuyo cuestionamiento nos interpela como historia, posibilitando así nuestra respuesta histórica y nuestro mismo cuestionar, es aquel Misterio originario “a quien todos llaman Dios”, no el dios sustancia del pensar representativo o el sujeto absoluto de la filosofía trascendental, sino Dios vivo, el de la ética del cuestionamiento radical y el compromiso histórico, el de la religión que, sustrayéndose en su radical diferencia, se dice y se da.

La chance actual del pensamiento

Quizás Heidegger no llega a reconocer a Dios en el misterio originante del develamiento del sentido (a-létheia), porque no reconoce que éste acontece como *revelación* histórica en el rostro del otro y como diálogo. Es el fenomenólogo israelita francés Emmanuel Levinas quien, inspirándose en la Biblia, da este nuevo paso en continuidad discontinua con el pensamiento de Descartes a Heidegger. Pues para él “la esencia crítica del saber se realiza como ética”, es decir, como cuestionamiento de lo Mismo por lo Otro o, en otras palabras, del yo cuestionante por el rostro del otro como pobre, desde el cual nos interpela histórica y prácticamente el Misterio. Pues es desde el rostro del otro en cuanto pobre, que en su alteridad escapa a mi poder y en su pobreza suscita y respeta mi libertad en cuanto tal, desde dónde se cuestiona más que radicalmente, abisalmente, toda voluntad de poder, en la que radica la quintaesencia de la filosofía de la subjetividad. Por ello la fenomenología que Levinas hace de la verdad como justicia en el cara a cara con el rostro del pobre, no deja de lado la radicalidad alcanzada por la filosofía moderna, sino que la supera éticamente, “hacia adelante”, en la línea apuntada ya por la filosofía crítico-práctica de Kant y Marx, pero desde la dimensión abisal originaria en que se mueve el pensar del último Heidegger. Así se realiza de nuevo una radicalización hacia la praxis histórica semejante a la de Marx, pero desde la unidad originaria de pensar y praxis.

Heidegger nos habla de un “hacer” que “está fuera de la distinción de actividad y pasividad”, que es la esencia misma de la libertad como dejar-ser al acontecer de la verdad, cuyo desde-dónde es el misterio. Pero éste, pues *se da* y *se dice* en el acontecer de la verdad, que no es ante todo develamiento sino *revelación* como *lenguaje* del rostro del

pobre, por ello no puede ser un *neutrum* apersonal, como podría interpretarse en Heidegger, sino el Dios vivo. En el rostro del otro se revela en palabra el Misterio que interpela y cuestiona toda voluntad de poder, posibilitando así al mismo poder, poder y poder cuestionar.

De ese modo no sólo se realiza como relación ética la esencia crítica del pensar moderno, y no sólo se revierte éste ante el cuestionamiento de la voluntad de poder por el misterio que se da y se dice en el movimiento fáctico de la historia, sino que, porque dicho cuestionamiento se realiza como cara a cara con el rostro interpelante del pobre y oprimido, en él también se consume y se revierte la esencia crítica de la praxis revolucionaria de un Marx. Se consume porque él es la crítica de toda crítica crítica y la raíz de toda praxis crítica; se revierte porque, a través de la renuncia a la voluntad de poder, esa crítica práctica no se realiza en violencia de lucha a muerte de voluntad de poder contra voluntad de poder, sino en la *paz* del cara a cara del lenguaje y la justicia. Pero al consumarse y revertirse en paz, diálogo y justicia no se inactiviza, sino que recién así puede actualizarse en auténticos cuestionamiento, crítica, praxis, lucha y compromiso histórico de liberación y justicia, pues éstos ya no nacen entonces de la voluntad de dominio, sino de la experiencia de la verdadera libertad que en servicio *deja y hace ser* ellos mismos, es decir, libera, a los otros y a las cosas.

Y así se hace posible que se verifique en y para ese pensar practicante la presencia en la historia del Dios de la historia. La verificación por la praxis, de la que hablaba un Marx, cobra de ese modo su verdadera significación, pues la verdad que “se hace” (se verifica: *verum facere*) no es ante todo concebida como adecuación y ni siquiera como develamiento, sino como el acontecer de la revelación del Misterio en el cara a cara de la justicia. Justicia no significa aquí ante todo “dar a cada uno lo propio”, sino que —como para Levinas— significa el cuestionamiento de lo Mismo y Propio por el rostro del Otro y Pobre que lo juzga y —en cuanto se deja juzgar— lo justifica: de ahí el nombre (bíblico) de justicia. En ésta así entendida “se hace” la verdad como palabra revelante del Misterio que en ella cuestiona, juzga, se da, justifica y exige responsabilidad y respuesta, es decir, compromiso práctico de justicia. Así “se hace” Dios presencia en la historia sin dejar de trascenderla, y el pensar puede así “hacer” (verificar) en la historia esa presencia que se le da y al mismo tiempo se le sustrae en su radical diferencia. Pero recordemos que ese “hacer”, aunque histórico, se mueve originariamente en la dimensión anterior a las distinciones metafísicas de acción-pensamiento y actividad-pasividad, aunque se realiza y actualiza aquí y ahora como compromiso personal con el otro, con la sociedad y con la historia.

Conclusión

Resumiendo, la misma génesis de la situación actual del pensar nos indica la ruta que lo lleva a la chance de un reencuentro con Dios, a través de su paso por la negación y por el *ex-cessus* propios de la analogía. Para ello el pensamiento que hoy se asume como pensamiento deberá pasar por una doble noche o doble muerte: primeramente por la muerte a la ingenuidad de un pensar no crítico que todavía no ha trascendido explícitamente al pensamiento representativo; pero luego también por la muerte a la voluntad teórica y práctica de fundamentación, que todavía no se ha dejado trascender y fundar fácticamente por el Misterio. Pero este misterio, que es noche y muerte, no se hace luz y vida para el pensar, si no es oscureciéndose y como muriendo él mismo en la kénosis del rostro del otro, del pobre, en el cual él se revela y desde el cual cuestiona, juzga, libera, justifica y exige un compromiso de liberación y justicia. Por eso el lugar del acontecer de la verdad, en el que el Misterio, sin dejar de sustraerse como misterio, “se hace” verdad y vida, es decir, se verifica, es la historia, el diálogo, la praxis. Y sólo desde esa experiencia originaria de verificación, más radical que toda verificación empírica, es que toma sentido hablar también —analógicamente— de Dios como sustancia y sujeto absoluto, sin recaer en la metafísica de la sustancia y el sujeto.

Esperamos que estas reflexiones, hechas desde el ángulo de la historia del pensamiento filosófico-religioso, puedan proporcionar a la teología elementos para ayudarle a discernir teológicamente varias de las situaciones típicas de nuestro tiempo, como son, v.g. el fenómeno de la desmitologización y secularización; la búsqueda consciente o inconsciente del Dios vivo más allá del dios de los filósofos; el encuentro de Dios en los valores humanos autónomos; el conflicto religión - praxis histórica; el ansia de liberación de un mundo estructurado por la voluntad de poder y la violencia; la dimensión religiosa del compromiso con el otro, con el pobre, y de la relación interhumana de paz, diálogo y justicia. Todos ellos son indicios del fin de la metafísica (de la sustancia y el sujeto) y con ella del fin de la civilización que en ella se fundamentaba, fin que Nietzsche profetizó con su frase: “Dios (¡ese dios!) ha muerto”. Pero al mismo tiempo son signos de la aurora del reencuentro del Dios vivo.

JUAN CARLOS SCANNONE
San Miguel