

## EXISTENCIA MODERNA Y “PURA FE”

Manuel Jiménez Redondo\*

### 1. FE E ILUSTRACIÓN

Desde el principio, mis relaciones con D. Juan José Garrido han tenido casi siempre que ver con sesiones de seminarios y con abiertas discusiones en seminarios. Entiéndase esta participación mía en este homenaje como una ponencia de seminario, en que se presenta un tema a discusión, pero sin ninguna posición segura por parte del autor. La ponencia va a consistir en una especie *puzzle*, de cuyos distintos elementos, bien integrados, habría de surgir una figura, digo que habría de surgir, pero, seguramente, ni el resultado está del todo perfilado, ni mucho menos traído satisfactoriamente a concepto.

En el cap. VI de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, en la sección en que se habla de la Ilustración y de las relaciones entre fe e Ilustración hay un pasaje que traducido un tanto libremente dice más o menos así:

“La relación de la intelección pura [que es el nombre que Hegel da a la Ilustración] con la conciencia *directa y despreocupada* que los creyentes tienen del Ser absoluto, de Dios, ofrece un doble aspecto. Por una parte, la Ilustración es en sí lo mismo que esa conciencia, puro pensamiento, pues la fe pertenece al terreno del puro pensamiento. Pero por otra parte, la conciencia religiosa, en el elemento del simple pensamiento, deja en plena libertad al Ser absoluto y a todas las partes que lo integran, pero sólo como un En-sí, como algo completamente distinto de ella, sobre lo que esa conciencia religiosa versa. Y así tenemos que, en cuanto la fe, por su primer lado, por su lado de ser puro pensamiento, no puede ser para la Ilustración sino pura autoconciencia, pero sólo en sí y que sólo necesita convertirse en pura conciencia también para sí, en cuanto ello es así, digo,

---

\* Universidad de Valencia (España).

la Ilustración tiene en este concepto de la fe, tiene en este pensamiento puro en que la fe consiste, el elemento en que la Ilustración, la intelección pura, se va a realizar en lugar de la intelección falsa que [para la Ilustración] es la fe, es decir, en lugar de la autoconciencia que, siendo autoconciencia en sí, se ignora a sí misma, esto es, no es también autoconciencia para sí. Por este lado que consiste en que ambas, la fe y la Ilustración, son esencialmente lo mismo y en el que la relación de la intelección pura con la fe tiene lugar a través de (y en) el mismo elemento que es el pensamiento puro, la comunicación de la Ilustración con la fe es una comunicación inmediata y un inmediato confluir de la una en la otra y de la otra en la una”.<sup>1</sup>

Y porque el contacto es inmediato, la fe no puede menos de quedar inmediatamente “infectada” por la Ilustración, y, al hacerse concepto de sí, sucumbir a la Ilustración, pues ésta no es sino ese concepto de la fe. Ahora bien, puede que, a su vez, la Ilustración se ignore a sí misma como tal concepto de la fe y que para ser del todo Ilustración, hubiera de entenderse como tal concepto. Pues por de pronto, la Ilustración, para ser del todo Ilustración, habría de empezar sabiendo reclamar para sus principios el carácter absoluto e incondicionado que la representación religiosa reclama para su objeto, y, por tanto, quedando a la altura de éste. Este es aquí el punto. La *Fenomenología del espíritu* de Hegel se entiende a sí misma como concepto del concepto, como un llevar la Ilustración hasta el final. Y así, después de pasar por una detallada consideración de la religión en su cap. VII, acaba entendiéndose en el cap. VIII como *concepto* del Ser absoluto, como concepto, por tanto, en el que la fe se suprime y supera.

Una forma de entender esta relación que Hegel establece entre fe e Ilustración es la que representa el libro de Ludwig Feuerbach, *La esencia del Cristianismo*,<sup>2</sup> en el que la autoconciencia ilustrada, como concepto de la fe y sabiéndose concepto de la fe, sabiéndose un entender la fe, recupera *antropológicamente* los objetos de la fe como elementos extrañados de la conciencia. La fe queda suprimida y superada en Ilustración, aunque no sin importantes aporías. Esta comprensión de las relaciones entre fe e Ilustración resultó determinante al menos para buena parte de la cultura ilustrada europea desde la primera mitad del siglo XIX y aún lo sigue siendo, y lo seguirá siendo durante mucho tiempo.

<sup>1</sup> HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, Valencia 2006 (2009<sup>2</sup>), 645.

<sup>2</sup> FEUERBACH, L., *La esencia del Cristianismo*, Madrid 2013.

Pero me parece que no es ésta la relación entre fe e Ilustración, en que piensa Hegel.

Pues creo que el confluir de fe e Ilustración al que Hegel se refiere, se puede seguir entendiendo en los propios términos de Hegel o al menos de una forma mucho más cercana a Hegel que la de Feuerbach. La "infección" de la fe religiosa por la Ilustración no acaba entonces en una reducción *antropológica* de la religión, o no acaba sin más en ello. En términos generales, cuando nos hacemos idea de algo como de algo distinto de nosotros, Hegel habla de *representación*. La conciencia religiosa se movería en ese terreno, en el terreno de las *representaciones* del Ser absoluto. Pero la existencia consciente (ésta es una de las ideas más básicas de Hegel) hace la experiencia de que aquello distinto de ella no acaba siendo en definitiva sino ella misma, *Yo = Yo*. Y entonces, Hegel habla de *concepto*. Y si ello es así, de la existencia consciente forma parte el acabar haciéndosele manifiesto que ella no es sino pensamiento de (genitivo objetivo y genitivo subjetivo) el Ser Absoluto, y ésta sería la consumación de la conciencia ilustrada, la Ilustración llevada hasta el fin. *Genitivo objetivo*: la existencia consciente es pensamiento que tiene por objeto lo Absoluto e Incondicionado (éste sería, por así decirlo, el lado de religión de la conciencia ilustrada, el lado en que confluye con la religión); *genitivo subjetivo*: la conciencia es pensamiento que tiene por sujeto y protagonista lo Absoluto e Incondicionado, es decir, que tiene por base un darse de éste no ajeno y no distinto a la conciencia (y éste es el lado por el que lo Absoluto e Incondicionado, aquello absolutamente otro que la conciencia religiosa creía tener enfrente, pasa a no entenderse como otra cosa que como la conciencia ilustrada misma cuando ésta se hace genuino concepto de sí y se es ese concepto). Y esto tiene para Hegel un aspecto completamente distinto que el una reducción *antropológica*.

La relación que Hegel establece entre fe e Ilustración, la veo entendida de otra manera que la de Feuerbach, y mucho más cercana a Hegel, en cierta teología contemporánea que se deja instruir directamente por Hegel. La relación entre fe e Ilustración queda vista, aquí, por tanto, desde la *representación* religiosa misma. Ejemplo de esta teología es el libro de E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt* (1977).<sup>3</sup> Hablando de la muerte del Jesús en la cruz, se dice expresamente en este libro que

<sup>3</sup> JÜNGER, E., *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977 (2001<sup>7</sup>).

“el que Dios tenga que poder sufrir y que en la entrega de lo más propio suyo por causa del hombre finito, sufra infinitamente, esto es una irrenunciabile idea de la teología reciente, teología instruida por la cristología de Lutero y por la filosofía de Hegel. Sólo el Dios idéntico al crucificado nos vuelve seguros de su amor y, por tanto, de sí mismo”.<sup>4</sup>

Es decir, esta teología tiene por centro “la muerte de Dios”, precisamente el mismo motivo que Hegel pone en el umbral de su idea de la conversión de las *representaciones* religiosas de la “religión revelada” en *conceptos*. El concepto en que la fe se convierte, Jüngel lo entiende como una *fides quaerens intellectum* a partir del autovaciamiento del contenido de las propias representaciones religiosas, es decir, desde estas mismas. En parte voy a seguir también un camino parecido para entender la idea de Hegel de que ~~de que~~ la Ilustración, cuando no se ignora a sí misma, no puede entenderse sino como *concepto* que hace suyo (o concepto en que se convierte) el contenido de las representaciones religiosas a la altura de éstas. Pues la Ilustración tiende a no tener un concepto claro de sí, y ello tanto más cuanto más radical es. Es lo que sucede, por ejemplo, con la Ilustración *naturalista*, que ni siquiera busca ya una reducción antropológica de la fe (eso quedó ya muy atrás), sino que lo que tiene en programa es una reducción de todo lo antropológico a su base de ciencia natural, y que en tal afanoso buscarse en lo absolutamente otro de sí, no resultaría ser sino un concepto de la fe, o incluso simplemente una forma de fe, que se ignoran a sí mismos.<sup>5</sup>

El motivo y la expresión “la muerte de Dios” provienen directamente de la liturgia y sermones de Viernes Santo y de las manifestaciones literarias relacionadas con ella, como son, por ejemplo, estos versos de Lope de Vega: “Los ángeles de paz lloran / con tan amargo dolor / que los cielos y la tierra / conocen que muere Dios”, en un poema titulado “A la muerte de nuestro Señor”. Este motivo de “la muerte de Dios”, Hegel lo toma de un sermón de Lutero, y lo desarrolla en el cap. VII de su *Fenomenología del espíritu*.<sup>6</sup> De ese lugar de la *Fenomenología del espíritu* o de otros lugares de Hegel lo toma Nietzsche, quien comenta en *La gaya ciencia*:

<sup>4</sup> JÜNGEL, E., *Gott als Geheimnis der Welt*, 511.

<sup>5</sup> Cf. HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, 445-453. Este pasaje de la *Fenomenología del espíritu* sobre las “cosmovisiones naturalistas” sigue tan en pie como el día que se escribió, y siempre merece la pena leerlo otra vez. Cf. también en el *Apéndice* de la versión española de la *Fenomenología del espíritu* el fragmento “La ciencia”, 918-923.

<sup>6</sup> Antes, en 1802, lo había desarrollado en su escrito “Fe y saber”.

"El más grande acontecimiento de estos últimos tiempos, que "Dios ha muerto", que la creencia en el Dios cristiano se ha desacreditado, ya empieza a proyectar sus primeras sombras sobre Europa. A los pocos, por lo menos, cuya vista [...] es lo suficientemente aguda y sutil para este espectáculo, les parece que se hubiera puesto algún sol; nuestro viejo mundo no tiene más remedio que aparecéseles cada día más vespertino, más receloso, más extraño, "más viejo". [...] El acontecimiento es demasiado grande y remoto, demasiado superior a la capacidad de comprensión de las multitudes como para que pueda decirse que se tiene siquiera conocimiento de él. [...] Todo el largo proceso y vasto volumen de demolición, destrucción, hundimiento y cambio que ahora se avecina, ¿quién lo adivina hoy con la claridad suficiente para tener que ser el predicador y pregonero de esta pavorosa lógica de terror, el profeta de un ensombrecimiento y eclipse tal como jamás lo ha presenciado la tierra? [...] Hasta nosotros, los descifradores de enigmas, encaramos el advenimiento de este acontecimiento sin mayor interés, sobre todo sin preocupación ni temor por nosotros mismos. Será que nos hallamos todavía sujetos a las consecuencias inmediatas que este acontecimiento tiene para nosotros mismos, que contrariamente a lo que pudiera acaso suponerse no son en manera alguna tristes y ensombrecedoras, sino al contrario una especie nueva, difícil de definir, de luz, ventura, alivio, alegría, aliento, aurora. [...] Al enterarnos de que ha muerto el viejo Dios, nos sentimos con el corazón henchido de gratitud, maravilla, presentimiento y expectación, por fin el horizonte nos parece otra vez despejado aunque no esté aclarado; por fin nuestras naves pueden otra vez zarpar desafiando cualquier peligro".<sup>7</sup>

E. Jünger titula su libro: *Dios como misterio del mundo. Para una teología del crucificado, en la disputa entre teísmo y ateísmo*. Y a propósito de este motivo de "la muerte de Dios", Jünger insiste en que

"fue Hegel quien hizo valer en filosofía el motivo de "la muerte de Dios", siendo plenamente consciente de que estaba utilizando una expresión teológica. Hay que tener muy presente esto, si se quiere llegar hasta el fondo del ateísmo contemporáneo. Es importante que el uso marcadamente anticristiano de la expresión "Dios ha muerto" para designar aquello que, según Friedrich Nietzsche, ha de considerarse el mayor acontecimiento reciente, apenas hubiera sido pensable sin la mediación que Hegel establece entre el sentido original cristológico de esta expresión y la posibilidad de leer en ella el sentimiento ateo de la edad moderna. Lo que Nietzsche pensaba cuando proclamó la muerte de Dios se había vuelto

<sup>7</sup> NIETZSCHE, F., *La Gaya ciencia*, número 343, en *Obras completas*, III, Prestigio, Buenos Aires 1970, 287s.

pensable porque Hegel interpretó con una frase cristológica el espíritu de la época y después interpretaba a su vez en, o dentro de, el espíritu de la época esa frase cristológica”.<sup>8</sup>

Sobre esta relación entre la “frase cristológica” y el “pensamiento de ella” es sobre lo que busco aclararme, pero sin *reducciones*. Para ello habrá que situarse en el punto en el que las *representaciones* religiosas, algunas de ellas, pero centrales, en lugar de referirse a un objeto que la conciencia tuviese enfrente, cancelan más bien desde ellas mismas tal objeto, y, desde ellas mismas tienden, si no a suprimirse y superarse en *concepto*, sí a confluir con él. Y a la vez habrá que mantener abiertos los conceptos a las representaciones religiosas que ellos cancelaron. Para eso mostraré primero a la conciencia religiosa centrándose desde ella misma en el motivo de “la muerte de Dios” (apartado 2). Trataré después de introducir los materiales con que mostrar que el principio moderno de libertad va estrechamente, si no esencialmente, ligado al motivo de “la muerte de Dios” (apartados 3 y 4). Y concluiré tratando de mostrar la confluencia e incluso la mismidad de la “pura fe” y el “espíritu de la época” moderna (apartado 5).

## 2. “PURA FE”, O CONCIENCIA RELIGIOSA Y “MUERTE DE DIOS”

El místico español Juan de la Cruz introduce una extraña noción, la de “*pura fe*”, nunca bien avenida con la conciencia “directa y despreocupada” que el creyente bien asentado en su fe tiene del Ser absoluto. Esta noción forma constelación con otras en los escritos de Juan de la Cruz. Y eso es lo que voy a pasar a ver muy brevemente. Pues también para Juan de la Cruz, desde luego a su manera, pero de una manera particularmente enérgica, el centro de la vida del creyente es “la muerte de Dios”, el resolverse el creyente junto con Dios en nada. El hecho de que esa noción de “pura fe” se atravesase una y otra vez con la conciencia *representativa* directa del creyente común (al igual que con la del no creyente), hace que Juan de la Cruz pelee constantemente para que esa noción no se le vaya de las manos, y trata una y otra vez de resituirla en el marco del sistema de representaciones del creyente. Y es que parece que esa “pura fe” implica no ya sólo la borradura de las representaciones de los sentidos y de las representaciones de las imaginación, no ya sólo la borradura de los

---

<sup>8</sup> JÜNGEL, E., *Gott als Geheimnis der Welt*, 83s.

contenidos de las facultades superiores, es decir, del entendimiento y la voluntad, sino que parece además implicar que la representación religiosa se deja detrás a sí misma; más que un ver, la "pura fe" es un estarle pasando al "alma" algo, que, pese a haberse iniciado a partir de sus conceptos y representaciones, también religiosas, ya no puede glosarse ni con los unos ni con los otros, es un encontrarse el "alma" libre en la cima de sí misma, o en la profundidad de sí, una cima o profundidad que, siendo ella, ya no es ella, lo cual, aunque de forma lejana, no es nada ajeno al esquema de la noción hegeliana de *concepto*. Y ello sucede insistentemente. Dicho de otro modo: la "pura fe" es un quedar por encima de toda representación, parece que incluidas las representaciones religiosas, pero es entonces cuando Juan de la Cruz interpreta este más-allá desde la representación religiosa que a sí misma se trasciende, que se trasciende... en "*pura fe*". Esa "pura fe" es, por tanto, un residir y no residir en la *representación*.<sup>9</sup>

Para glosar mínimamente el sentido de la noción de "pura fe" voy a empezar recorriendo a los capítulos 23 y 24 de la segunda parte del libro *Subida al monte Carmelo*. En el capítulo 23 se empieza hablando de cuatro tipos de "aprehensiones del entendimiento que son puramente por vía espiritual", es decir que "no son por vía del sentido", sino por vía intelectual, son las "*visiones*, las revelaciones, las locuciones y los sentimientos espirituales":

"todas estas cuatro aprehensiones se pueden llamar *visiones del alma*, porque al entender del alma llamamos también *ver del alma*. Y, por cuanto todas estas aprehensiones son inteligibles al entendimiento, son llamadas visibles espiritualmente. Y así, las inteligencias que de ellas se forman en el entendimiento se pueden llamar visiones intelectuales".<sup>10</sup>

Y lo que interesa a Juan de la Cruz, incluso en lo que se refiere a lo ver intelectual no en general sino específico, es decir, al tipo de aprehensión que son las *visiones*, es aquel modo de esta clase de aprehensiones, que es resultado particular de una intensa relación con el contenido de las representaciones religiosas y que se entiende nacido del objeto de esas representaciones, de Dios. Por tanto, y esto es lo que principalmente busco subrayar aquí, lo que se dice de las visiones intelectuales que tie-

<sup>9</sup> Esta noción de "pura fe" no podía menos de llamar la atención a alguien bien instruido en la idea de "reducción trascendental" de Husserl, como fue Edith Stein, pero no voy a entrar en ello. En todo caso cuando se lee *Subida al Monte Carmelo*, o *Noche oscura*, no dejan constantemente de resonar los temas de Husserl relacionados con la idea de "reducción trascendental".

<sup>10</sup> JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, BAC, Madrid 1982<sup>11</sup>, 208s.

nen que ver con esa forma de intensa implicación en las representaciones religiosas parece que no puede menos de afectar también a esas representaciones, lo cual sucede una y otra vez. Y así en el capítulo 24 de la segunda parte del libro se habla de la primera clase de aprehensiones (las “visiones”) que ya no son sólo por vía espiritual, es decir, por vía intelectual natural, “sino por vía sobrenatural”, que tienen, pues, su origen en Dios mismo. Y de éstas se dice que

“aunque es verdad que la memoria de ellas incita al alma a algún amor de Dios y contemplación, pero mucho más incita y levanta la “pura fe” y desnudez a oscuras de todo eso, sin saber el alma cómo ni de dónde le viene. Y así, acaecerá que ande el alma inflamada con ansias de amor de Dios muy puro, sin saber de dónde le vienen ni que fundamento tuvieron. Y fue que, así como la fe se arraigó e infundió más en el alma mediante aquel vacío y tiniebla y desnudez de todas las cosas, pobreza espiritual (que todo lo podemos llamar una misma cosa), también juntamente se arraiga e infunde más en el alma la caridad de Dios. De donde, cuanto más el alma se quiere oscurecer y aniquilar acerca de todas las cosas exteriores e interiores que puede recibir, tanto más se infunde de fe, y por consiguiente, de amor y esperanza en ella, por cuanto estas tres virtudes teologales andan en uno”.<sup>11</sup>

Por tanto, el “alma” se deja dar esas *visiones* como si no se le diesen, aunque “son de parte de Dios”, pues lo importante es la “noche de la fe”, en que parece dejarse detrás toda representación y se diría que, consecuentemente, el sistema mismo de representaciones religiosas, si no es para volver a poner inmediatamente la “pura fe” en el marco de ellas.

A la noción de “pura fe”, van ligadas las imágenes de “noche”, “noche oscura”, “oscuridad”, “tinieblas”, “oscuridad sustancial”. En el cap. 4 del libro segundo de *Noche oscura*, Juan de la Cruz comenta así la primera estrofa del poema “En una noche oscura / con ansias en amores inflamada...”:

“Entendiendo ahora esta canción a propósito de la purgación contemplativa, o desnudez y pobreza de espíritu, que todo aquí casi es una misma cosa, podémosla declarar en esta manera, y que dice el alma así: En pobreza, desamparo y desarrimo de todas las aprensiones de mi alma, esto es, en oscuridad de mi entendimiento y aprieto de mi voluntad, en afición y angustia acerca de la memoria, dejándome a oscuras en “pura fe” (la cual es noche oscura para las dichas potencias naturales) sólo la voluntad tocada de dolor y aflicciones y ansias de amor de Dios, salí de mí misma,

<sup>11</sup> *Ibid.*, 213s.



esto es, de mi bajo modo de entender, y de mi flaca suerte de amar, y de mi pobre y escasa manera de gustar de Dios, sin que la sensualidad ni el demonio me lo estorben".<sup>12</sup>

Más allá de "la noche del sentido" o de la sensibilidad, esa noche oscura intelectual, esta "noche del espíritu", tiene más de una cara, pero la principal cara que muestra es la de su carácter horroroso, horrendo. Su oscuridad es una "oscuridad sustancial", que pone espanto en el "alma". Por "sustancial", lo mismo cuando habla de "palabras sustanciales" que cuando habla de "oscuridad sustancial", entiende Juan de la Cruz aquello que se revela (o se vuelve) constitutivo de lo que fuere, que es de su esencia o afecta a su esencia, y, en todo caso, que no deja a ésta intacta sino que la re-modaliza desde el propio centro de ella, el cual escapa a ella. Esta oscuridad sustancial no sólo es noche para el "alma", sino también "pena y tormento", a los cuales "a veces se les añade en esta noche el espíritu de blasfemia, el cual en todos sus conceptos y pensamientos se anda atravesando con intolerables blasfemias, y a veces con tanta fuerza sugeridas en la imaginación, que casi se las hace pronunciar".<sup>13</sup> Esta noche del espíritu es una "horrible noche",<sup>14</sup> tanto que el "alma" entiende que quizá fuera mejor simplemente morir. Esa noche es una noche "encubridora de la esperanza de la luz del día".<sup>15</sup> En ella, puesto que Dios

"purga al alma según la sustancia sensitiva y espiritual y según las potencias interiores y exteriores, conviene que el alma sea puesta en vacío y pobreza y desamparo de todas estas partes, dejándola seca, vacía y en tinieblas; porque la parte sensitiva se purifica en sequedad, y las potencias en su vacío de sus aprensiones, y el espíritu en tiniebla oscura. Todo lo cual hace Dios por medio de esta oscura contemplación; en la cual no sólo padece el alma el vacío y suspensión de estos arrimos naturales y aprensiones, que es un padecer muy congojoso, de manera que si a uno suspendiesen o detuviesen en el aire, que no respirase".<sup>16</sup>

"Las tinieblas que aquí el alma padece son profundas y horribles y muy penosas, porque como se sienten en la profunda sustancia del espíritu, parecen tinieblas sustanciales".<sup>17</sup>

<sup>12</sup> *Ibid.*, 360.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 353.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 383.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 376.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 365.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 374.

Esta noche es también “secreta”, “tiene la propiedad de esconder al alma en sí”, de suerte que el intensísimo lado erótico que esa noche posee, necesariamente pasa por su lado de vacío y desierto:

“Porque, demás de lo ordinario, algunas veces de tal manera absorbe al alma y sume en su abismo secreto, que el alma echa de ver claro que está puesta alejadísima y remotísima de toda criatura; de suerte que le parece que la colocan en una profundísima y anchísima soledad, donde no puede llegar alguna humana criatura, como un inmenso desierto que por ninguna parte tiene fin, tanto más deleitoso, sabroso y amoroso, cuanto más profundo, ancho y solo, donde el alma se ve tan secreta cuando se ve sobre toda temporal criatura levantada”.<sup>18</sup>

Pues de la mano del hastío que acaba causando todo lo que no es Dios, va un deseo de Absoluto tal, que fue el que ya de antemano condujo a que se hiciese o pudiera hacerse el vacío respecto a lo de acá. Pero esta noche del espíritu, encubridora de la esperanza de la luz del día “pone en vacío y tiniebla de lo de acá y de lo de allá”,<sup>19</sup> “pone todas las potencias vacías e inútiles, y sobre todo esto, una espesa y pesada nube sobre el alma, que la tiene angustiada y como ajendada de Dios”.<sup>20</sup> Pero ello no sucede sin que esta noche ponga al “alma” en otra posición respecto a todo, o más aún: era esa noche la que estaba ya siempre a la base de esa otra posición en la que el “alma” ya siempre consistía y a la que ahora se restituye ella misma:

“Y ésta es la propiedad del espíritu purgado y aniquilado acerca de todas particulares afecciones e inteligencias, que, en este no gustar nada ni entender nada en particular, morando en su vacío y tiniebla, lo abraza todo con grande disposición, para que se verifique en él lo de san Pablo [2Cor 6, 10]: *Nihil habentes, et omnia possidentes*. Porque tal bienaventuranza se debe a tal pobreza de espíritu”.<sup>21</sup>

Vacío, desnudez, “ajenación”, tiniebla conducen a otro tema en relación con la “noche del espíritu”, que es el tema central tanto de *Subida al monte Carmelo* como de *Noche oscura*. Se trata, por así decirlo, de la referencia de la existencia humana a la nada, de la llamada a ella, de la referencia y llamada del “alma” a su no-ser, a entenderse desde él, desde la nada de Dios. En el inicio de *Subida al monte Carmelo*,

<sup>18</sup> *Ibid.*, 399.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 140.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 392.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 372.

ese motivo se vuelve casi obsesivo, el *in nihilum redactus sum et nescivi*, "fui yo aniquilado y no supe", "fui resuelto en nada y aniquilado y no supe",<sup>22</sup> tomado de la traducción que la *Vulgata* latina hace del versículo 22 del salmo 72, se convierte casi en el motivo central de la obra.<sup>23</sup>

Antes de entrar en ello conviene añadir que esta noche oscura, esta oscura contemplación, es "lenguaje de Dios". En ella el "alma" se recibe, se escucha, se resuena en el "abismo secreto" de ella, que ya no es ella. Es "lenguaje de Dios al alma de puro espíritu a espíritu puro, todo lo que es menos que espíritu, como son los sentidos, no lo reciben, y así les es secreto y no lo saben ni pueden decir, ni tienen gana porque no ven cómo".<sup>24</sup> Este lenguaje consta de "palabras sustanciales". Éstas no son *representativas*, es decir, no son del género de la *representación*, sino que constituyen un sentido, que deja detrás a la representación y que, recibéndose, sólo se hace patente, por así decirlo, en su estar efectivamente aconteciendo. "Palabras sustanciales" en contraposición a palabras sólo "formales" y "sucesivas" son aquellas

"que también son formales, por cuanto muy formalmente se imprimen en el alma, difieren, empero, en que la palabra sustancial hace efecto vivo y sustancial en el alma, y la solamente formal no así. De manera que, aunque es verdad que toda palabra sustancial es formal, no por eso toda palabra formal es sustancial, sino solamente aquella que, como arriba dijimos, imprime sustancialmente en el alma aquello que ella significa. Tal como si nuestro Señor dijese formalmente al alma: "Sé buena", luego sustancialmente sería buena [...] Acerca de éstas, ni tiene el alma que hacer (ni que querer, ni que no querer, ni que desechar, ni que temer). No tiene que hacer en obrar lo que ellas dicen, porque estas palabras sustanciales nunca se las dice Dios para que ella las ponga por obra, sino para obrarlas en ella; lo cual es diferente en las formales y sucesivas".<sup>25</sup>

Esas palabras, en cuanto un recibirse el "alma" como consistiendo en la oscuridad, vacío y desnudez de la "oscura contemplación", obran un serse el "alma" en unión con Dios, un serse precisamente en la enajenación, desistimiento y entrega que en tal vacío Dios hace de sí. Esas palabras sustanciales son el sentido patente, manifiesto, de lo que ocurre en

<sup>22</sup> *Ibid.*, 342.

<sup>23</sup> Sobre este motivo de Juan de la Cruz y sobre la relación de ese motivo con la "teología de la cruz" del primer Lutero, a la que se refería el texto citado de Jüngel, me ha llamado muchas veces la atención Klaus Wrehde.

<sup>24</sup> JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, 394.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 232s.

la “oscura contemplación”, el recibirse el “alma” como llegando a consistir en el centro mismo de Dios, en la autoborradura y muerte de éste.

El impresionante texto, que es un eco del capítulo 2 de la epístola de Pablo a los filipenses, se encuentra en el capítulo 11 de la segunda parte de *Subida al monte Carmelo*. Dice así:

“Y así querría yo persuadir a los espirituales cómo este camino de Dios no consiste en multiplicidad de consideraciones, ni modos, ni maneras, ni gustos (aunque esto, en su manera, sea necesario a los principiantes) sino en una cosa sola necesaria, que es saberse negar de veras, según lo exterior e interior, dándose al padecer por Cristo y aniquilarse en todo, porque, ejercitándose en esto, todo esotro y más que ello se obra y se halla en ello.- Y porque he dicho que Cristo es el camino, y que este camino es morir a nuestra naturaleza en sensitivo y espiritual, quiero dar a entender cómo sea esto a ejemplo de Cristo, porque él es nuestro ejemplo y luz.- Cuanto a lo primero, cierto está que el murió a lo sensitivo, espiritualmente en su vida y naturalmente en su muerte [...] Cuanto a lo segundo, cierto está que al punto de la muerte quedó también aniquilado en el alma sin consuelo y alivio alguno, dejándole el Padre así en íntima sequedad, según la parte inferior; por lo cual fue necesitado a clamar diciendo: ¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has desamparado? [Mt 27,46]. Lo cual fue el mayor desamparo sensitivamente que había tenido en su vida. Y así, en él hizo la mayor obra que en (toda) su vida con milagros y obras había hecho, ni en la tierra ni en el cielo, que fue reconciliar y unir al género humano por gracia con Dios. Y esto fue, como digo, al tiempo y punto que este Señor estuvo más aniquilado en todo, conviene a saber: acerca de la reputación de los hombres, porque, como lo veían morir, antes hacían burla de él que le estimaban en algo; y acerca de la naturaleza, pues en ella se aniquilaba muriendo; y acerca del amparo y consuelo espiritual del Padre, pues en aquel tiempo le desamparó porque puramente pagase la deuda y uniese al hombre con Dios, quedando así aniquilado y resuelto así como en nada. De donde David [Sal 72,22] dice de él: *Ad nihilum redactus sum, et nescivi*. Para que entienda el buen espiritual el misterio de la puerta y del camino de Cristo para unirse con Dios, y sepa que cuanto más se aniquilare por Dios, según estas dos partes, sensitiva y espiritual, tanto más se une a Dios y tanto mayor obra hace. Y cuando viniere a quedar resuelto en nada, que será la suma humildad, quedará hecha la unión espiritual entre el alma y Dios, que es el mayor y más alto estado a que en esta vida se puede llegar. No consiste, pues, en recreaciones y gustos, y sentimientos espirituales, sino en una viva muerte de cruz sensitiva y espiritual, esto es, interior y exterior”.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> *Ibid.*, 107.

### 3. SOBRE LA NADA, O LIBERTAD Y TRASCENDENCIA

De quedar más allá de todo, como más allá de todo queda Dios, y de resolverse en nada, de la nada, habla también Heidegger en su lección inaugural de Friburgo de 1927, que lleva por título "¿Qué es metafísica?"<sup>27</sup> y que se ha convertido en uno de los tres o cuatro principales artículos de filosofía del siglo XX. Pero sería mezclar todo sin resultado alguno si de entrada no mantenemos bien separado lo que hemos oído a Juan de la Cruz y lo que vamos a oír a Heidegger. Ambas cosas, según la intención de cada uno de ellos, tendrían muy poco o nada que ver entre sí. Por de pronto Heidegger habla, no de la angustia de la "noche oscura", de la que hemos oído hablar a Juan de la Cruz, sino de la "clara noche de la nada de la angustia". Pues de lo que en artículo se trata es de la "diferencia ontológica", de la raíz misma del hacerse patente el ente a la existencia humana, y lo que en él se quiere mostrar es que "la nada no nos proporciona el contraconcepto del ente, sino que pertenece originariamente a la esencia del ser mismo"<sup>28</sup> como posibilidad de esa patencia. En cambio, Juan de la Cruz habla de la nada en el contexto de una relación de un ente, "Dios", con otro ente, el "alma", señalando que, conforme a la *representación religiosa*, es en la vida interna del primero (en la relación Padre Hijo) en la que le viene mostrado al "alma" el camino que ha de seguir en su aspiración a alcanzarlo y, poniéndose más allá de todo, como está Dios, ser una con él. Ahora bien, cuando Heidegger empieza a mostrarnos la existencia humana "sosteniéndose dentro de la nada" como condición de serle patente a esa existencia el todo, y Juan de la Cruz deja tras de sí toda representación entitativa y añade que tal quedar desprendido de todo es condición para tenerlo todo, lo que Juan de la Cruz dice y la "nada" de Heidegger empiezan a exhibir más de un parentesco. Yo introduzco aquí esta apelación a Heidegger como base para obtener después, de la mano de Kant, un concepto de libertad moderna, como centro ésta de la existencia moderna, directamente ligado al motivo de "la muerte de Dios", como el lector verá más tarde (apartado 4).

En la conferencia, pronunciada ante un público universitario, se empieza hablando de la ciencia como un muy señalado modo de condu-

<sup>27</sup> HEIDEGGER, M., "¿Qué es metafísica?" (1929), traducción de Xabier Zubiri, publicada inicialmente en *Cruz y Raya* 6 (septiembre 1933), y reproducida en *Cruz y Raya. Antología*, J. Bergamín (prólogo y selección), Madrid 1973, 43ss.

<sup>28</sup> *L.c.*, 53.

cirse el hombre acerca del ente, cuyas consecuencias determinan hoy la existencia de todos los hombres en general. Aquello a lo que se endereza la actividad científica es al ente, y a *nada* más. Aquello de donde la actividad científica recibe su dirección es del ente, y de *nada* más. Aquello en lo que la investigación irrumpe para aclararlo es el ente, y *nada* más...<sup>29</sup> El ente y *nada* más, pero ¿qué pasa con esta *nada* de la que la ciencia nada quiere saber y que parece ser necesaria para poder hablar del ente?

Y la respuesta más obvia es que con la nada no pasa nada, y que con ello estamos al cabo de la calle, y hemos acabado. De modo que si la filosofía, que es “el mundo del revés”, al tratar de decir qué es *metafísica*, elige tal pregunta para contraponerse a la ciencia, que nada quiere saber de la *nada*, corre el riesgo de no exhibir otra cosa que una muy ridícula pretensión de conocimiento. Pues la pregunta de qué pasa con la nada, es una pura contradicción. La nada se obtiene de negar algo, es decir, de aplicar la negación a algo, de aplicar el No lógico a algo, y es así como obtenemos el no-algo, la nada. Hablar después de la nada como de algo es simplemente contradictorio, es hablar de un algo que es y que no es. “El principio lógico de que hay que evitar la contradicción echa por tierra la pregunta formulada”.<sup>30</sup> Es como si en un contexto cotidiano después de decir que en tal o cual sitio “no hay nadie”, concluyésemos que en ese sitio no hay persona alguna, sino que quien está es *nadie* y nos pudiésemos a buscar las características de *nadie*.

Pero Heidegger replica: “Eso sólo es así, si se supone que en esta interrogación sea la lógica la suprema instancia y que el entendimiento sea el medio y el pensamiento el camino para captar originariamente la nada y decidir sobre su posible descubrimiento”.<sup>31</sup> Toda persona racional se aferraría a esto, naturalmente. Insistiría en que esa suposición lógica es, desde luego y por supuesto, la correcta. Pero Heidegger replica de nuevo:

“¿Representa el no, la negatividad, y, con ello, la negación, la determinación superior, bajo la cual cae la nada, como una especie de lo negado? ¿Hay nada solamente porque hay no, esto es, porque hay negación? ¿O no ocurre, acaso, lo contrario, que hay no y negación solamente porque hay nada? Cuestión no resuelta ni tan siquiera formulada explícitamente. Nosotros afirmamos: la nada es más originaria que el no y la negación”.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>31</sup> *Ibidem.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, 48.

Esta es la tesis que pone desde el principio en vilo al lector y que Rudolf Carnap no quiso ver en su famosa y contundente réplica "La superación de la metafísica mediante análisis lógico del lenguaje".<sup>33</sup> Creo que ello invalida lo que, por otra parte, ofrece el aspecto de una demolidora invectiva. Lo que Heidegger pone en cuestión es lo que Carnap simplemente da por supuesto, la soberanía del punto de vista lógico en esta cuestión. Para operar, a la lógica formal le bastaría con el No y con cualquier otra conectiva. Y lo que Heidegger cuestiona es que el No sea un elemento primero por cuyo origen no haya que preguntarse. La cuestión es cómo.

Y Heidegger lo hace recurriendo a los temples de ánimo. Conforme a la explicación lógica, obtenemos la *nada*, o bien por la vía de negar una determinada cosa, o bien por vía de negar el *todo*. Por lo general, cuando hablamos de "la nada", se trata de esto último. Y la pregunta es: ¿cómo nos viene dado el *todo* para obtener la nada mediante la negación de él? No hay, ciertamente, ninguna aprehensión del Todo, no hay captación de todo por un ser finito como nosotros. Y sin embargo, sí hay un *encontrarnos en medio de todo*, en la modalidad que fuere: en la modalidad, por ejemplo, del aburrimiento o melancolía profundos en que *todo* se nos vuelve ceniciento y pierde su interés para nosotros, hasta el punto de que ello podría llevarnos incluso a dejarnos morir. ¿Qué te aburre? Todo. No es que haya dejado de interesarnos esto o aquello, sino que no nos interesa *nada*, *todo* ha perdido su interés. O la alegría profunda, en la que la existencia toda, todo, nos sonríe y nos resulta leve, y ligero. Pero evidentemente, en estas posibles formas de *encontrarnos* no se nos da un todo como tal, o el todo como tal, que pudiese ser negado, obteniendo así la nada. O en todo caso, Heidegger va al grano:

"¿Hay en la existencia del hombre un temple de ánimo, un *encontrarse*, tal que la coloque inmediatamente ante la nada misma? Y la respuesta es que sí: se trata de un acontecimiento posible y, si bien raramente, real por algunos momentos, en ese temple de ánimo radical, en ese *encontrarse* radical, que es la angustia [...]. La angustia hace patente la *nada*".<sup>34</sup>

La angustia se parece al miedo, pero es radicalmente distinta de éste. El miedo es siempre miedo *a* algo *por* algo, *por* el daño que nos puede causar. La angustia se parece al miedo, pero no es miedo *a* cosa

<sup>33</sup> Recogida en la recopilación de AYER, A.J., *El positivismo lógico*, México 1965, 66ss. Publicada inicialmente en la revista *Erkenntnis* 2 (1931).

<sup>34</sup> *Ibid.*, 48.

alguna *por* daño alguno. En el modo de *encontrarnos* que es la angustia nada que amenace se divisa, sino que todo se nos va, todo se nos escapa, aunque precisamente por eso tratemos de agarrarnos a ello; no hacemos pie en ningún sitio, quedamos en el aire; también nosotros parecemos irnos de nosotros mismos, escapar de nosotros, sin que podamos hacer tampoco pie en nosotros mismos, la angustia es un hacerse sentir el vacío, un quedar patente éste, un “estar suspenso en el que no hay nada donde agarrarse”. A la pregunta de qué se hace patente entonces en tal encontrarse, la respuesta tiene que ser que, por supuesto, *nada*. Por tanto, si de lo que aquí hablamos es de lo que queda de manifiesto en tal *encontrarse*, es decir, de nada, y si de lo que se trata es de eso, no parece desde luego que aquí sea la *lógica* la instancia suprema, ni el *entendimiento* el medio, ni el *pensamiento* el camino. De lo que se trata es de poner a la vista un temple de ánimo, el de la angustia, como ingrediente primero de la apertura de la existencia humana.

Pues en la angustia ocurre un vernos remitidos al ente tratando de agarrarlo en su escapársenos, un intento de hacer pie en nosotros mismos en el estarnos yendo y escapando de nosotros mismos, “un rechazador remitirnos al ente en total que se nos escapa” y precisamente por ello un

“hacérsenos patente el ente en su plena, hasta ahora oculta extrañeza, como lo absolutamente otro frente a la nada. En esta clara noche que es la nada de la angustia, es donde surge la originaria patencia del ente como tal ente, que es ente y no nada. Pero este “y no nada” que añadimos no es, empero, una aclaración subsiguiente, sino lo que previamente posibilita la patencia del ente en general. La esencial de esta nada es: que lleva al hombre, que lleva al existir por vez primera ante el ente en total [...] *Ex-sistir* significa estar sosteniéndose dentro de la nada. Sosteniéndose dentro de la nada, la existencia está siempre allende el ente en total. A este estar allende el ente es a lo que nosotros llamamos *trascendencia*. Si la existencia no fuese en la última raíz de su esencia un trascender, es decir, si de antemano no estuviera sostenida dentro de la nada, jamás podría entrar en relación con el ente ni, por tanto, consigo misma. Sin la originaria patencia de la nada ni hay mismidad [ni hay sí-mismo] ni hay libertad”.<sup>35</sup>

Pues ser libre es un quedar por encima de todas las determinaciones que uno pueda darse, y, por tanto, un quedar por encima de todo y de sí.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> *Ibid.*, 52s.

<sup>36</sup> Cf sobre esto HEGEL, G.W.F., “Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts...” (1802), en *Werke*, II, Frankfurt 1979, 475ss.



Y con esto quedaría demostrada a grandes rasgos la tesis de que la nada es el origen de la negación y no al revés. Pues "la negación no saca de sí misma el no-ser de lo que no es para intercalarlo, por decirlo así, dentro del ente [...] ¿cómo va a poder sacar la negación de sí misma el No, si solamente puede negar si le está dado previamente algo negable?"<sup>37</sup> es decir, si le viene dado de antemano el ente, el todo del ente, en su *caducidad*? El No no es aquí lo primero, como el punto de vista lógico suponía; lo primero es venírnos abierto el todo.

Sólo queda quizá una objeción, en la que aquí no puedo entrar en detalle. Si la existencia no puede entrar en relación con el ente sin estar sosteniéndose dentro de la nada, ¿no significa esto que habríamos de estar siempre angustiados? Y sin embargo, la angustia es un temple de ánimo que no es frecuente, sino raro. Pero eso lo único que quería decir —responde Heidegger— es que la angustia permanece por lo general disimulada en nosotros. "Pero la angustia está ahí. Su hálito palpita sin cesar a través de la existencia".<sup>38</sup>

Así pues, por el mero hecho de existir nos hallamos ya en la *metafísica*, como dice Platón en el *Fedro*. De ahí que, por más que tratemos de acogernos a ídolos, no podemos evitar que constantemente nos resueñe "la cuestión fundamental de la metafísica, a que nos impele la nada misma: "¿Por qué hay ente y no más bien nada?"". Esta era la pregunta que literalmente en los mismos términos en que Heidegger la repite al final de su artículo, señalaba Leibniz como pregunta fundamental de la metafísica en el § 7 de su opúsculo "Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón" (1714).<sup>39</sup> Y la respuesta de Leibniz, que resume toda la tradición de la *theologia rationalis*, era: porque hay un ente que no podemos concebir sino como una omnitud de realidad necesariamente existente, de la que todo deriva como de su fuente, y que es perfección suprema. Y siendo perfección suprema, y derivando de ella este mundo, este mundo no puede entenderse sino como el mejor de los mundos posibles, respuesta ésta que fue puesta en la picota por Voltaire en su novela *Cándido*.

Entremos, pues, en la cuestión del fundamento y de posibles ídolos y destrucción de ídolos.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 53.

<sup>38</sup> HEIDEGGER, M., "¿Qué es metafísica?", 55.

<sup>39</sup> LEIBNIZ, G.W., "Principes de la nature et de la grâce fondés en raison", en J.E. Erdmann, *Leibnizii opera philosophica... quae extant omnia*, Berlín 1890, 714ss.

## 4. “LA MUERTE DE DIOS” PARA LA EXISTENCIA MODERNA

La crítica de la *theologia rationalis* de la tradición cobra en la Dialéctica Trascendental de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant la forma de una crítica de las pruebas de la existencia de Dios, esto es, de la respuesta que en la existencia humana siempre se dio a la pregunta de “¿Por qué hay ente y no más bien nada?” que va aneja a su constitutivo “estar sostenida dentro de la nada”, es decir, a su constitutivo serle patente el ente en general y a su constitutivo ser-libre. El todo del ente que le viene abierto, la mente humana lo proyecta en un ente individual (Dios) que lo contendría eminentemente y del que después ese todo provendría como de su fuente. Y entonces la cuestión del fundamento viene a convertirse ante de todo en la cuestión de si existe ese ente individual, o si no se queda más bien en una proyección nuestra.<sup>40</sup>

Y la mente humana ha excogitado tres clases de argumentos para demostrar su existencia. La primera tiene que ver con la admiración que me producen “el cielo estrellado por encima de mí” y “la ley moral dentro de mí”.<sup>41</sup> Limitándonos a lo primero, a lo cognitivo, se trata de una clase de argumentos, cuyo esquema, por así decirlo, está tan inscrito en la mente humana, que ésta difícilmente puede sacudírselo, y cuando trata de hacerlo, inmediatamente reaparece sustituido por alguna clase de sucedáneos.<sup>42</sup> Este mundo tiene que tener un Hacedor, y a la figura de ese Hacedor va ligada, por la vía que fuere, la función de Juez último; la mente humana nunca ha podido soportar la idea de que la situación en la que el justo queda simplemente aplastado por el injusto pueda ser una situación última y definitiva. Pero esta clase de argumentos no se bastan nunca a sí mismos. Pues en definitiva reclamamos un Hacedor para este mundo, porque entendemos que este mundo existe de forma que podría también no haber existido. Pero esto nos lleva enseguida a un terreno conceptualmente diferente del del esquema Hacedor-obra, nos lleva a la cuestión de la relación contingencia-necesidad, y consecuentemente a una clase de argumentos distintos.

<sup>40</sup> KANT, E., *KrV*, A, 567ss.

<sup>41</sup> KANT, E., *KpV*, 288s.

<sup>42</sup> Es la impresión que, por ejemplo, se recibe una y otra vez leyendo libros del tipo del de St. Hawking, *The Grand Design* (2010), por más que, o precisamente porque, los sucedáneos se presentan como extrapolaciones de conceptos de la Física Teórica o de construcciones a partir de ellos.

El esquema de la segunda clase de argumentos es que, si hay ente que conceptualmente no quepa considerar necesario, que sea contingente, que podría no haber sido, hay que postular otro ser del que el primero derive como de su principio o causa. Pero esta segunda clase de argumentos (los de la causalidad, o los argumentos de la contingencia y necesidad) tienen una brecha difícil de obviar, a saber: que abren un regreso infinito que ellos no tienen medios para clausurar. Buscando el ser necesario que últimamente hemos de postular como origen y causa del contingente, podemos ir hacia atrás en una serie sin fin, sin poder probar la necesidad de ninguno de los entes que la integran. Así pues, los argumentos que recurren a las nociones de contingencia y necesidad y en definitiva a la noción de una causa *necesaria* tampoco se sostienen solos. Necesitan del sostén de un ente del que podamos demostrar que es *necesario por su propio concepto*, es decir, del que podamos demostrar su necesidad. Pues si no, el postular un ser necesario se convierte enseguida en un regreso sin fin.

Y esto lo proporciona una última clase de argumento, el llamado *argumento ontológico*, que introdujo en el siglo XII Anselmo de Canterbury en su libro *Proslogion*,<sup>43</sup> pero que tiene reminiscencias que se remontan incluso al poema de Parménides de Elea. El argumento procede así:

“cuando digo: "el ente más grande que el cual nada puede ya concebirse", ¿entiendes lo que digo? Seguramente hay que responder que sí. Entonces —sigue el argumento— has entendido también que ese ente existe. Y si preguntamos que cómo es ello, la respuesta es que, si ese ente no tuviese existencia, no sería el ente más grande que el cual nada puede ya concebirse, pues cabría concebir otro mayor, el que existiese. Y si se replica que esa existencia sólo sería *existencia pensada*, nos encontramos con la respuesta de que no puede tratarse ~~ser~~ sólo de *existencia pensada*, pues si ese ente sólo tuviese *existencia pensada* no sería el más grande que el cual nada puede ya concebirse, pues cabría concebir otro mayor, el que, aparte de *existencia pensada*, tuviese *existencia real*. Y así sigue el argumento hasta que nos vemos obligados a admitir que, si hemos entendido la expresión "el ente más grande que el cual nada puede ya concebirse", hemos entendido que ese ente existe *et in intellectu et in re*,<sup>44</sup> en el entendimiento y en la realidad”.

<sup>43</sup> Cf. S. Anselmi Opera Omnia, Migne, PL 158, p. 225ss.

<sup>44</sup> *Proslogion*, loc. cit., 228.

Kant se enfrenta a este argumento con la tesis, más que repetida después en *Filosofía Analítica del Lenguaje*, de que, en contra de lo que el argumento ontológico supone, la *existencia* no es un *predicado real*. Cuando nos preguntamos si los unicornios existen, no nos estamos preguntando si los unicornios, aparte de otros predicados que puedan convenirles, tienen además existencia o no la tienen, de suerte que si no tuviesen existencia, tendrían quizá los demás predicados, pero no existencia. Tal forma de entender la existencia, como si fuese un *predicado real* más, es absurda. Cuando nos preguntamos si los unicornios existen o no, lo que nos estamos preguntando es si entre las cosas que hay en el mundo, hay alguna que responda al concepto de unicornio. El que la haya o no la haya, no añade nada al concepto de unicornio, que ya tenemos. Si no la hay, simplemente se trataría de un concepto al que nada corresponde. Exactamente de la misma manera, de la noción de “el ente más grande que el cual nada puede ya concebirse” no se sigue la existencia o no existencia de un ente que pueda caer bajo esa descripción. La noción ya está completa, el que haya o no haya un ente que caiga bajo ella, no añade nada a esa descripción, se trata simplemente de pasar a ver si lo hay o no. Con lo cual estamos otra vez al principio. Y sin embargo, el argumento ontológico se sostiene todo él sobre la idea de que, si del “el ente más grande que el cual nada puede ya concebirse” negamos la existencia, a la noción de ese ente le faltaría algo que esa noción tendría necesariamente que incluir y que necesariamente habríamos de atribuir al posible ente con ella descrito. Tal cosa no es admisible, ni a esa noción ~~no~~ le falta nada, ni la existencia es un predicado más.

Tenemos, por tanto, que el argumento del orden del mundo no se sostiene solo, sino que necesita del de la contingencia-necesidad, y éste tampoco se sostiene solo, sino que necesita del argumento ontológico. Pero el argumento ontológico no prueba nada. Por tanto, el argumento de la contingencia-necesidad no logra cerrar el regreso *in infinitum* que él abre, y, por consiguiente, no puede prestar al argumento del Hacedor-Juez el apoyo que éste necesita. Y ello por una razón estrictamente sistemática, a saber: porque, fuera <sup>de las</sup> de las entidades ideales de las ciencias formales, de ningún concepto cabe deducir *a priori* la existencia real de aquello a lo que el concepto pueda referirse y, por tanto, de ningún ente cabe demostrar que sea necesario por su propio concepto.

Y Kant concluye su crítica de las pruebas de la existencia de Dios con estas palabras, que entiendo que son el punto culminante de la Dialéctica Trascendental de la *Crítica de la razón pura*:

“Toda la tarea del ideal trascendental [es decir, toda la tarea de la demostración de la existencia de Dios como omnitudo de realidad concebida como un Ser supremo individual] consistía o bien en encontrar a la necesidad absoluta un concepto, o bien en encontrar para el concepto de una determinada cosa la absoluta necesidad de esa cosa. Si se puede lo uno, se puede también lo otro, pues como absolutamente necesario la razón no puede reconocer sino aquello que es necesario por su propio concepto. Pero ambas cosas superan por completo todos los esfuerzos que hagamos, por grandes que sean, para satisfacer a nuestra razón en este punto, pero también todos los intentos de consolarla a causa de esa impotencia. La incondicionada necesidad que necesitamos como portador o sostén último de todas las cosas es el verdadero abismo para la razón humana. Incluso la eternidad, por escalofrío que produzca la sublimidad con que el poeta Haller la describe, no produce una impresión tan de vértigo en el ánimo; pues sólo mide la duración de las cosas, pero no las sostiene. No podemos evitar la idea, pero tampoco podemos soportarla, de que un ser, más grande que el cual no pudiéramos ya concebir ninguno, se dijese a sí mismo: soy de eternidad a eternidad, fuera de mí no hay nada sino lo creado por mi voluntad, pero ¿de dónde vengo yo? Aquí se hunde todo bajo nuestros pies, y tanto aquello más grande que lo cual nada puede ya concebirse como aquello más pequeño que lo cual nada puede ya concebirse flotan sin sostén ante la razón especulativa, a la que no le cuesta lo más mínimo hacer desaparecer tanto lo uno como lo otro”<sup>45</sup>

y por supuesto también a ella misma.

Como es sabido, en la *Crítica de la razón práctica*, Kant introduce la “inmortalidad del alma” y la “existencia de Dios” como “postulados de la razón práctica”, es decir, como implicaciones de sentido del carácter incondicional del imperativo moral, de la “ley moral dentro de mí”.<sup>46</sup> Pero, como también es sabido, en la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel sometió después la “cosmovisión moral”<sup>47</sup> de Kant a una crítica tan demoledora o quizá más demoledora aún que aquella a la que Kant había sometido los tipos de prueba de la existencia de Dios, una crítica que en ambos casos considero definitiva. Si entendemos, pues, la *Crítica de la razón pura* de Kant y la obra de Hegel como representativas del pensamiento ilustrado moderno, a la pregunta de por qué hay ente y no más bien nada, la respuesta, como acabamos de ver en Kant, no es sino “la existencia sosteniéndose dentro de la nada”, es decir, ninguna. (Y cabría

<sup>45</sup> KANT, E., *KrV*, A 612s.

<sup>46</sup> KANT, E., *KpV*, V, Akademie-Ausgabe 1902, 161s.

<sup>47</sup> HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, 702ss.

pensar que nada tiene de extraño que, privadas de este soporte de teología racional, las representaciones religiosas también se desvanezcan poco a poco o se replieguen sobre sí de forma irracional.) Ahora bien, sin estar sosteniéndose la existencia dentro de la nada, “ni hay mismidad ni hay libertad”. Pero para la conciencia moderna el sostenerse dentro de la nada va esencialmente ligado, como acabamos de ver, a la borradura de lo Absoluto, de Dios. Por tanto, sin “la muerte de Dios” no hay ni yo moderno ni libertad moderna.

Y sin embargo mi tesis es: lo expuesto en los apartados 3 y en el presente apartado 4 no es sino la “pura fe” convertida en Ilustración; y ésta sólo se consuma cuando se sabe pensamiento de la “pura fe”; y a su vez, la representación religiosa, que en el apartado 2 hemos visto convertirse desde sí misma en “pura fe”, al quedar “infectada” por el pensamiento, se sabe a sí misma coincidente con éste; Ilustración consumada y “pura fe” coinciden; más aún, la experiencia de ello es ingrediente básico de la conciencia contemporánea, que incluye tanto a la conciencia creyente, como a la agnóstica y atea. Dicho de otro modo: la “pura fe” es el punto en que conciencia religiosa y “sentimiento ateo de la época moderna” se solapan. Voy a glosar mínimamente esto. Pero para que no se me malentienda, voy a recordar primero un cuento de Borges.

## 5. UN CUENTO DE BORGES, Y LIBERTAD ABSOLUTA Y “PURA FE”

En su libro *Ficciones*,<sup>48</sup> de 1944, Borges incluye un cuento, “Pierre Menard, autor del Quijote”, cuyo protagonista es un novelista francés, contemporáneo de Nietzsche, W. James, Russell, Valery y otros, que decide escribir el Quijote.

“No quería componer otro Quijote —lo cual es fácil— sino “el” Quijote. Inútil agregar que no encaró nunca una transcripción mecánica del original; no se proponía copiarlo. Su admirable ambición era producir unas páginas que coincidieran —palabra por palabra y línea por línea— con las de Miguel de Cervantes [...]. El texto de Cervantes y el de Menard son verbalmente idénticos, pero el segundo es casi infinitamente más rico. (Más ambiguo, dirán sus detractores; pero la ambigüedad es una riqueza). [...] Es una revelación cotejar el Don Quijote de Menard con el de Cervantes. Éste, por ejemplo, escribió (Don Quijote, primera parte, noveno

<sup>48</sup> BORGES, J.L., *Ficciones*, en *Obras completas*, II, 1941-1960, Barcelona, 1992, 17ss.

capítulo): "... la verdad cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir". Redactada en el siglo XVII, redactada por el "ingenio lego" Cervantes, esa enumeración es un mero elogio retórico de la historia. Menard, en cambio, escribe: "... la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir". La historia, "madre" de la verdad; la idea es asombrosa. Menard, contemporáneo de William James, no define la historia como una indagación de la realidad sino como su origen. La verdad histórica, para él, no es lo que sucedió; es lo que juzgamos que sucedió. Las cláusulas finales —"ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo porvenir"— son descaradamente pragmáticas [...]. He reflexionado que es lícito ver en el Quijote "final" una especie de palimpsesto, en el que deben traslucirse los rastros —tenues pero no indescifrables— de la "previa" escritura de nuestro amigo. Desgraciadamente, sólo un segundo Pierre Menard, invirtiendo el trabajo del anterior, podría exhumar y resucitar esas Troyas [...] Menard (acaso sin quererlo) ha enriquecido mediante una técnica nueva el arte detenido y rudimentario de la lectura: la técnica del anacronismo deliberado y de las atribuciones erróneas. Esa técnica de aplicación infinita nos insta a recorrer la Odisea como si fuera posterior a la Eneida y el libro *Le jardin du Centaure* de madame Henri Bachelier como si fuera de madame Henri Bachelier. Esa técnica puebla de aventura los libros más calmosos. Atribuir a Louis Ferdinand Céline o a James Joyce la *Imitación de Cristo* ¿no es una suficiente renovación de esos tenues avisos espirituales?"<sup>49</sup>

Naturalmente, esto tiene que ver con mucho de lo que dice H.-G. Gadamer en *Verdad y método*, sólo que Borges lo dice de forma más sencilla y a la vez más sutil, pero dejemos a Borges ser simplemente Borges. Pues bien, siguiendo a Borges, cabría decir que una cosa es la *Noche oscura*, un libro de "espiritualidad" que en la segunda mitad del siglo XVI escribió un fraile carmelita, uno de los grandes poetas de la lengua española, que decidió comentar en prosa más bien escolástica y comparativamente mediocre algunos de sus magníficos poemas, y otra muy distinta la *Noche oscura* que decidió escribir Kant, verbalmente coincidente con la primera, glosando el párrafo de la *Crítica de la razón pura* que acabo de citar. La *Noche oscura* de Kant, poco tiene que ver con aquel libro de "espiritualidad", es un comentario estrictamente filosófico a ese párrafo de la *Crítica de la razón pura*, párrafo que súbita y

<sup>49</sup> BORGES, J.L., *Ficciones*, 34ss.

directamente da con el centro de la conciencia moderna y contemporánea. A mí me sucedió que fue leyendo la *Noche oscura* que Kant había escrito como comentario a ese párrafo como descubrí la del siglo XVI de Juan de la Cruz, cuyo contenido y mentalidad nunca me resultaron del todo comprensibles (en algún lugar, creo recordar que de sus cursos, dice Adorno, al acercarse a este libro, que su contenido le resulta *unnachvollziehbar*, algo que simplemente ya no se entiende.) Pero la cosa es aún más compleja. Pues una cosa es la *Crítica de la razón pura* de Kant y otra muy distinta la Dialéctica Trascendental que escribió Hegel, verbalmente coincidente con la de la *Crítica de la razón pura*, pero tan distinta de la de Kant como el Quijote de Menard del Quijote de Cervantes. En lo que sigue voy a utilizar más bien la de Hegel. Por eso me ocurre que no sé bien a quien atribuir, si a Kant o a Hegel, esa *Noche oscura*, verbalmente coincidente con la de Juan de la Cruz, que yo descubrí leyendo la Dialéctica Trascendental.

Pues bien, en el texto ciado de Kant, la razón, la existencia moderna razonante, se queda en el vacío, se queda sostenida dentro de la nada. Del estar sostenida la existencia dentro de la nada es de donde la libertad brota, es decir, es de donde brota el ser-libre en general que caracteriza a la existencia humana en general. Ahora bien, en este caso, el quedar la existencia allende sí misma sostenida en el vacío, va de la mano de la borradura de lo Absoluto. La existencia razonante, la razón, queda por encima de sí y de Dios; la razón es lo último, que ya a sí mismo no se da alcance y que, al quedar incluso por encima de sí en el poder borrarse a sí misma, ya no se tiene, ya no queda a disposición de sí misma. Ella se es lo Incondicionado y Absoluto. Queda en el lugar de lo Incondicionado, de lo Absoluto, de Dios. Y de ahí el carácter incondicionado del principio de libertad, eje de la existencia moderna, que va de la mano de la borradura de lo Absoluto. La libertad es la única imagen de Dios.<sup>50</sup> La libertad es incondicionada y absoluta, sólo limitable por la igual libertad.

Este quedar la razón en el lugar de lo Absoluto, y la borradura de éste en cuanto distinto de la razón, se ve muy bien recurriendo a unas consideraciones que Fichte hace al principio de su *Doctrina de la Ciencia* de 1794.<sup>51</sup> Fichte parte del principio de identidad,  $A = A$ . Pero lo que

<sup>50</sup> Cfr. para este motivo el tratado de Gregorio de Nisa: *In scripturae verba: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, Migne, PG 44, p. 257ss.

<sup>51</sup> FICHTE, J.G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1774), en *Fichtes Werke*, I, Berlín 1971, 91ss.



esa identidad quiere decir es que, si  $A$ , entonces  $A = A$ . Por tanto, el principio de identidad tiene propiamente la forma de un condicional: "Si  $A$ , entonces  $A = A$ ". Cabría pensar que ocurre lo mismo en el caso del Yo, pues podemos decir  $Yo = Yo$ , e interpretar esta identidad en el mismo sentido que la identidad " $A = A$ ", esto es, como un condicional, y decir: "Si Yo, entonces  $Yo = Yo$ ". Pero es evidente que eso no es admisible, pues la condición "Si Yo" tiene que ser para un Yo, y, por tanto, esa condición habría llegado siempre ya tarde, no hay, por tanto, tal condición previa al  $Yo = Yo$ . No hay más que  $Yo = Yo$ , sin condición alguna. El Yo, salta por detrás de toda condición, es un incondicionado, un absoluto, está en el lugar de Dios. Y si suponemos a Dios como un Absoluto distinto del Yo, vemos que esto tampoco es admisible, pues tenemos que decir "Si Dios, entonces  $Dios = Dios$ ", un condicional, que, como en el caso general de  $A = A$ , sería para un Yo incondicionado. El Yo es lo único Incondicionado, lo único Absoluto, todo lo demás es condicionado, no puede provenir sino del Yo incondicionado.

Este amanecerse el Yo como lo único Incondicionado tiene, ciertamente, el significado de orto, de aurora, epocal, del que habla Nietzsche en el texto citado al principio. El Yo queda puesto en el lugar de lo Absoluto. Ahora bien, el Yo queda puesto en el lugar del Absoluto que el Yo, sin embargo, no puede ser. Pues es igualmente claro que ese quedar siempre más allá de sí de donde el Yo constantemente se brota en el haberse de presuponer eternamente a sí mismo, no es algo de lo que el Yo sea dueño. El Yo, por así decirlo, se recibe en ello, se encuentra con ello. Está en el lugar de lo Absoluto porque lo Absoluto se hace Yo o resulta ser Yo.<sup>52</sup> Dios se hace hombre. El Yo se recibe de un más allá de sí, que, por supuesto, es él, pero que, aunque no sea sino él, está infinitamente más allá de él. En todo caso, es en el más-allá de todo y de sí, en el vacío de su no más que forma vacía, en la desnudez respecto de todo y respecto de sí mismo, en su resolverse en nada, donde el Yo viene dado a sí en su carácter incondicionado y absoluto, donde Dios, por tanto, se borra dejando su lugar al Yo que, sin embargo, el Yo nunca abarca ni, por tanto, alcanza.

Al ser lo único incondicionado y absoluto, y al ser, por tanto, condición de todo  $A$ , el Yo tiene, ciertamente, todo. Pero precisamente

---

<sup>52</sup> Este es siempre para Hegel el motivo idéntico que para "la fe" es un En-sí, algo que ella tiene enfrente, y que para la "intelección pura" (conciencia ilustrada) es un Para-sí, es decir, resulta ser ella.

en esa su universalidad y ser con otros “Yoes” con todo a su disposición, el Yo se es “secreto”, se es un absoluto estar solo, un estar en pura soledad consigo mismo. Y ese desierto en que el Yo consiste, esa ausencia de toda sustancia que no sea su formal y vacío ser-libre, le aterran a la vez que le fascinan, le llevan a huir de tal soledad de sí y afanarse y perderse en un mundo por encima del cual el Yo ya siempre está y que no tiene para él más interés. Y así, huyendo de la nada de Dios, que es su centro, queda siempre al borde de precipitarse en sí mismo, es decir, al borde de un aburrimiento profundo, de una vaciedad espantable, del que a toda costa hay que huir, de un hastío y decepción que incluso puede llevar a pensar si quizá no hubiera sido preferible no ser. El vacío y desierto en que la existencia moderna consiste en su centro, es, sin embargo, una luz tan pura, que ya no puede verse, y la existencia se trueca<sup>antón 225</sup> para sí en pura noche, en “oscuridad sustancial”, en noche “encubridora de las esperanzas de la luz del día”. Toda donación, cualquier “deleite”, cualquier vislumbre de sentido sólo pueden trasparecer a través de ella o quedar envuelto por ella. Lo Absoluto sólo se da a la “pura fe” que la existencia moderna, tanto si se huye como si no, en su raíz, ya siempre profesa, ya siempre se es.

En dos pasajes de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel se refiere a lo trágico y a lo oscuro de la noche que la existencia moderna y contemporánea se es para sí misma en su centro. La conciencia de ésta es la conciencia de la pérdida de toda esencialidad, la conciencia de la superficialidad que todo lo quema, que inútilmente trata de volverse de espaldas a lo Absoluto o a la nada del mundo en que consiste el Absoluto que se ha hecho ella, la conciencia de la pérdida tanto de la sustancia como del sujeto que se pierde al no tener otra sustancia u otro Incondicionado a que remitirse que él mismo, es el resolverse en nada, es el dolor que se expresa en la dura frase: *Dios ha muerto*.<sup>53</sup> Y añade en otro pasaje: “Esa dura expresión es la expresión del más íntimo y profundo simplemente saberse, del puro saberse, y el retorno de la conciencia a lo más profundo de la noche del yo=yo”.<sup>54</sup> La misma noche que la *representación* religiosa, borrándose, calificó de “pura fe”.

Por eso a mí me parece que el dilema teísmo/ateísmo no es un dilema bien planteado. Desde luego la fe se busca imágenes y *representaciones*, pero precisamente Juan de la Cruz está entre quienes más

<sup>53</sup> HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, 849.

<sup>54</sup> HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, 884.

insistentemente avisa de que, aunque sean "de parte de Dios", el "alma" ha de haberse con libertad acerca de ellas, cualesquiera que sean. De la posición teísta *representativa*, en la que se concibe un Incondicionado enfrente de mí como un objeto distinto de mí, acaba siguiéndose siempre (en lo que entiendo que es la mejor filosofía moderna) la negación de ello. Pero de la negación de ello se sigue el haber de ponerse la conciencia en el lugar de un infinito e incondicionado, que, siéndolo, la conciencia no puede serlo: la conciencia puesta en el lugar de lo Absoluto e Incondicionado se sabe distar infinitamente de sí misma y, por tanto, ser finita frente al Infinito que es ella, lo cual nada puede tener ya que ver con afirmar ningún Absoluto frente a mí, pues éste no podría ser sino Yo, que, sin embargo, no puedo serlo.