

«EL NIHILISMO RELIGIOSO»

Introducción

Sobre modos posibles de tratar el tema titular

1. Tratamos, a propósito de esta cuestión sobre el nihilismo religioso, de ejercitar alguno de los métodos de la Filosofía académica (escolástica) en tanto ellos estén inspirados por la pretensión de llevar a cabo una «*geometría de las ideas*». La pretensión se funda en el supuesto de que las Ideas no se componen con otras de un modo enteramente gratuito; que no son igualmente legítimas todas las combinaciones posibles entre Ideas; que las Ideas se organizan, por tanto, según ciertas líneas sistemáticas. Se trata de explorar las posibilidades de una «*geometría del nihilismo religioso*» y de exponer como resultado de esta exploración la siguiente tesis: que existen, por lo menos, dos «*geometrías*» o dos «*sistemas*» del nihilismo religioso, el primero de ellos de naturaleza teológica, de naturaleza no teológica el segundo.

¿Qué efectos prácticos pueden esperarse de este resultado, supuesto que él esté bien fundado? El principal, llegar a la conclusión de que nos encontramos ante un campo de Ideas («nada», «religión» y sus opuestas: «todo», «impiedad», o sus afines: «Dios», «asebeia», etc.) que no podemos componer enteramente a nuestro antojo. ¿Qué efectos prácticos podrían derivarse del conocimiento geométrico de que sólo son posibles cinco clases de poliedros regulares, de que no todas las combinaciones con polígonos son posibles? Por de pronto, saber que quien quisiera buscar el sexto poliedro regular, por ejemplo, el artista genial que propusiera a un organismo estatal, o privado, erigir un monumento en forma de decaedro regular, en lugar de genial habría de ser considerado como estúpido, o como impostor, aunque más estúpidos serían todavía quienes subvencionasen el costoso proyecto bajo la

justificación formal de que es preciso apoyar siempre la libre creación artística.

2. «Nihilismo religioso»: una expresión que, sin perjuicio de su complejidad interna, parece tener un sentido bastante preciso, a saber, la determinación religiosa del nihilismo —por oposición a otras determinaciones suyas, a las cuales nos referiremos con frecuencia («nihilismo teológico», «nihilismo teatral»...) «Nihilismo religioso» pide, en el contexto de estas determinaciones, la interpretación del nihilismo en el ámbito de la religión, en cuanto esta determinación sea contradistinta, por ejemplo, a la del nihilismo teológico, siempre que presupongamos que una cosa es la Teología —o, en general, todo aquello que dice referencia a Dios—, y otra cosa es la Hierología —para utilizar el nombre consabido de Goblet de Alviella— o, sencillamente, todo aquello que dice referencia a la religión. Ahora bien: las dificultades comienzan en el mismo momento de haber establecido estas distinciones (nihilismo teológico, nihilismo religioso, nihilismo teatral, etc.), que, en todo caso, estimamos como necesarias, no gratuitas (o derivadas de una mera conveniencia de la «división del trabajo»), puesto que efectivamente las denotaciones están en cada caso suficientemente separadas, por el vocabulario e incluso por las gentes que se ocupan de ellas. Es muy probable que el público que asista a una sesión en la que se trate el «nihilismo teatral» no sea exactamente el mismo —y sin que la diferencia pueda atribuirse exclusivamente a motivos extrínsecos al tema, incluido el conferenciante— que el público que asista a la sesión en la que se trate del nihilismo teológico. No queremos pues ignorar, o fingir ignorancia, ante estas diferencias. La cuestión se suscita precisamente en el momento de constatarlas. ¿En qué plano se establecen? ¿En el plano de las apariencias, de los fenómenos, o en un plano esencial? De otro modo: ¿acaso es posible separar esencialmente el nihilismo teológico del nihilismo religioso o del nihilismo moral o axiológico?; ¿acaso estas diversas determinaciones del nihilismo no se mantienen en un lugar que esté más allá de estas apariencias? Es la misma pregunta la que nos guarda de la tentación de acogernos a la idea pura de «nihilismo», del nihilismo a secas, como única garantía para alcanzar la perspectiva más universal; puesto que podría ocurrir que el núcleo originario del nihilismo fuera (cuanto a la cosa, no ya cuanto a la palabra, el sintagma compuesto), pongamos por caso, el nihilismo teológico, o el nihilismo teatral o acaso el nihilismo musical, de suerte que todas las demás determinaciones del nihilismo pudieran

ser presentadas como derivaciones o consecuencias del nihilismo «nuclear». Cabría ensayar hipótesis de esta índole: si la persona tiene un origen teatral —el *prosopón*— y el nihilismo es, ante todo, por su origen moral, una devaluación de la persona humana (por ejemplo, discutiendo su pretensión de ser centro del universo), ¿acaso no habría que ver en la crisis de la teatralidad el origen de todo nihilismo? O bien: si la música es la expresión más depurada del orden y la armonía del universo («La música es una revelación más alta que la filosofía», leemos en el «Testamento de Heiligens-tadt»), ¿no habrá que considerar al nihilismo musical como fuente de todo nihilismo ulterior? «Creo en Dios, en Mozart y en Beethoven», decía un músico amigo de Wagner. ¿Podría seguir creyendo en Dios cuando Mozart y Beethoven hayan sido devaluados, cuando la relación tónica-dominante-tónica haya desaparecido de la armonía? (Ansermet: «La pérdida de este fundamento [la relación fundamental tónica-dominante-tónica] equivale, para la conciencia musical, a la muerte de Dios».) ¿No será esta devaluación al menos el indicio de la corrupción de la ciudad? El desorden —dice Platón en el libro tercero de *Las leyes*— comienza por la música: «Llegaron inconscientemente por su misma insensatez a calumniar a la música, diciendo que en ésta no cabía rectitud de ninguna clase y que el mejor juicio estaba en el placer del que se gozaba con ella, fuera él mejor o peor». (*Las leyes*, Lib. III, 700e). Se llega a pensar que la música no tiene belleza intrínseca y que la única regla para juzgar de ella es el placer que causa a todo hombre, sea o no un «hombre de bien» y se extiende después a todo lo demás.

Lo que sí parece cierto es que el propio término «nihilismo», no fue acuñado ligado inmediatamente a alguna de las determinaciones de las que venimos hablando, aunque sí a otras no menos precisas. F. H. Jacobi que, hasta nuevos descubrimientos (¿acaso D. Genis, en 1796?) es considerado habitualmente como el primero que utilizó la palabra «nihilismo», en carta a Teófilo Fichte de 1799, lo entendió como una calificación adecuada para el idealismo, especialmente para el idealismo subjetivo que reduce a nada la realidad de los seres distintos del Yo, como si fuesen una quimera; pero lo cierto es que entre estos seres distintos del yo está también, sobre todo, Dios. Por lo cual, la acusación de «quimerismo» (que Fichte atribuía a los realistas o materialistas) viene a estar inspirada por el nihilismo teológico, el mismo que se insinuaba ya en el idealismo trascendental kantiano, el que estalló en la «disputa del

ateísmo» que afectó de lleno, como es sabido, al propio Fichte (M. Müller-Lauter, *Nihilismus als Konsequenz des Idealismus*. F. H. Jacobis *Kritik an der Transzendentalphilosophie und ihre philosophiegeschichtlichen Folgen*, en el homenaje a W. Weischedel, editado por A. Schwan, Darmstadt, 1975, pp. 113-163). Y en esta misma línea tampoco deja de ser significativo que el concepto de nihilismo, acuñado por críticos alemanes del idealismo kantiano, haya sido reinventado más tarde en Inglaterra, precisamente como instrumento para conceptualizar el más profundo significado de la doctrina empirista de aquel que «despertó a Kant de su sueño dogmático», David Hume: William Hamilton entendió el nihilismo precisamente como la concepción que niega la sustancia, la sustancialidad de lo real, y por ello, dice Hamilton en sus *Lectures on Methaphysics*, Hume fue un nihilista. No estaba muy lejano de estos puntos de vista Augusto Comte cuando consideraba la Filosofía alemana clásica, si no como nihilista, sí como Filosofía negativa, por su carácter destructor y metafísico. Pero sobre este punto diremos unas palabras al final de la cuestión.

En resolución, no queremos olvidar la plausibilidad de una doctrina que defienda el carácter global del concepto de nihilismo, y según la cual, las diversas determinaciones de esta idea resultarían ser artificiosas o superficiales. Una concepción del nihilismo que podríamos considerar como la contrafigura del monismo panteísta más radical (acaso, el monismo eleático) y según la cual, todas las cosas ($\tau\acute{\omega}$ πάντα) son simples nombres ($\delta\nu\omicron\mu'$ ἔσται ὄσσα) que los mortales pusieron y que son los hombres quienes establecieron la decisión de nombrar dos formas cuando sólo debieran nombrar una sola, atribuyéndoles signos separados ($\sigma\eta\mu\alpha\tau'$ ἕθεν το) No queremos olvidar, pues, la venerabilidad de la doctrina que defiende que el nihilismo teológico y el nihilismo religioso, por ejemplo, son sólo nombres puestos por los hombres para designar a la misma cosa. Pero, en cualquier caso, decimos, esta doctrina habría que posponerla al final de nuestro curso, porque, en sus principios, o en sus medios, lo que es innegable es que, al menos en apariencia, constatamos, como determinaciones no idénticas, el nihilismo teológico (el ateísmo, en toda su extensión) y el nihilismo religioso (en la medida en que va referido, no ya a Dios, o a los dioses, sino a la religión, a la *asebeia*, entendida como devaluación de toda forma de religión, y en tanto esta devaluación pueda aparecer no enteramente vinculada al ateísmo). Asimismo, podrá el monismo nihilista llegar a la conclusión de que el nihilismo religioso no es

algo esencialmente diferente del nihilismo moral, o estético, o incluso del nihilismo epistemológico, del agnosticismo o del escepticismo. (Malebranche, y en nuestro siglo nada menos que Gramsci —el discípulo de Croce—, defendió la tesis de que nuestra certeza en la realidad del mundo exterior procede de la fe religiosa, es un contenido religioso). Pero, sin perjuicio de sus «conclusiones», ¿acaso Parménides no contempló las diferencias entre el cielo y la tierra, entre el agua y el fuego, aunque sólo fuera en el ámbito de las apariencias a las que se refiere en la llamada «Segunda parte» de su Poema ontológico? En cualquier caso, lo que es evidente es que, metodológicamente al menos, no nos creemos autorizados a ocuparnos del nihilismo religioso como una determinación absoluta (independiente) de un nihilismo abstracto. Pues lo que importa es establecer las conexiones dialécticas de esta determinación con las otras determinaciones del nihilismo, en tanto sean significativas para la propia determinación del nihilismo religioso y, eventualmente, para el propio concepto de nihilismo, en su significado global.

3. ¿Cómo proceder en el análisis y, sobre todo, en el tratamiento de asunto tan vasto, tal como lo tenemos configurado? Es decir: ¿qué procedimiento o método podemos citar mediante el cual sea posible esperar algún tipo de comprensión filosófica del asunto? Hay diversas respuestas disponibles, pero acaso pudieran clasificarse según su proximidad a los extremos consabidos, a saber, el «extremo» representado por el método histórico filológico y el «extremo» representado por el método sistemático-abstracto. Si nos parece conveniente hacernos cargo inicialmente de estas dos posibilidades límites (y con ello ya sugerimos que las estamos considerando críticamente, como degeneraciones del método que consideramos adecuado), es porque tales posibilidades no son gratuitas, sino necesarias. Ellas han de ser ensayadas, y lo son siempre, de hecho, en tanto que cada una de ellas pretende contener la crítica de la opuesta y en la medida en que el método que nosotros consideramos más profundo tampoco es un método que pueda prescindir de ellas. En cierto modo, las incluye a ambas, y no precisamente en la forma de una síntesis, sino acaso en la forma de una dualidad (en el sentido de los geómetras). Lo que llamamos «método dialéctico» no es, al menos en este caso, tanto un método sistemático abstracto, que ha podido prescindir de la historia (segregándola, a la manera como algunas estructuras segregan las relaciones de génesis) sino que pretende ser un método sistemático

que pide incorporar en sus mallas el orden histórico, sin que pueda afirmarse que lo logra siempre plenamente. Acaso porque jamás pueda lograrse y porque habría que convenir en que la dualidad es irremontable: o bien adoptamos un método histórico (dejando escapar por completo el sistema, si no queremos violentar la realidad), o bien adoptamos un método sistemático (que, por mucho que lo disimulemos con una plétora de material erudito, siempre se mantendrá en un nivel esquemático y ahistórico).

4. El sistematismo taxonómico, por abstracto que él sea, es de algún modo imprescindible y nadie puede fingir que ha comenzado el tratamiento de cualquier tema «al margen de todo prejuicio» taxonómico. Porque el sistematismo taxonómico está implicado, por decirlo así, en el mismo vocabulario (nihilismo teológico, nihilismo teatral...) que utilizamos y al margen del cual sería imposible la más mínima operación de entendimiento. Necesariamente nuestro «aparato intelectual» clasifica por géneros y especies las formas del nihilismo; que esta actividad clasificadora sea simplificadora, artificiosa o engañadora, no significa que no sea necesaria. Si, por ejemplo, el nihilismo se determina en función de la materia a la que se aplica, acaso el nihilismo estético haya de quedar automáticamente agrupado junto al nihilismo moral o junto al religioso, constituyendo una familia o género de nihilismos que podría calificarse como nihilismo axiológico y que habría que situar, frente a los nihilismos ontológicos (los que se refieren a la sustancia, a la esencia, a los accidentes, o a las criaturas) y, acaso también, frente al nihilismo epistemológico. El tratamiento sistemático abstracto (taxonómico) lleva internamente (como le llevó a Linneo en Zoología y en Botánica) a la cuestión del orden genealógico que pueda mediar entre las especies, géneros o familias distinguidas: una de las respuestas posibles a esta cuestión es la que postula para todos un origen exógeno, metamérico, acaso simultáneo (*tot sunt species quot Deus creavit in principio*); pero otro camino para llegar a respuestas posibles (que el propio Linneo siguió, al menos en casos particulares de híbridos) es el camino diamérico, que contempla la posibilidad de la transformación de unas especies en otras (en nuestro caso, la transformación del nihilismo religioso, quizá, en la forma de un nihilismo estético, o recíprocamente). Y es en este punto —en la indeterminación que en el universo taxonómico del discurso existe en el momento de establecer las conexiones internas genealógicas de orden que el propio universo taxonómico suscita— en donde advertimos la

limitación esencial del método sistemático abstracto por ineludible que él sea. De mantenernos en su estricto terreno, los peligros de incurrir en construcciones ficticias alcanzan el mismo grado de probabilidad que tienen, en Lingüística, las construcciones de etimologías basadas solamente en los significados de las palabras o en las semejanzas de las voces, apreciadas por el etimologista. La Lingüística, para construir etimologías solventes, tiene que recurrir a la Historia (a la Filología) sin que ello coarte su capacidad de construir *ethymos* hipotéticos, no documentados en el registro epigráfico o bibliográfico. Sin embargo, hay que reconocer que una gran parte de lo que consideramos filosofía académica (por oposición a la mera erudición) —y, en nuestro caso, tratamiento filosófico (no filológico) del nihilismo— no es otra cosa sino mera sistematización taxonómica abstracta, considerada como el nivel más elevado de conocimiento.

5. Se comprende la tentación de huir de todo tipo de tratamiento sistemático abstracto y de acudir a la historia concreta para encontrar en ella el verdadero pulso de la idea —de la idea de nihilismo—, tal como ella se ha ido abriendo camino. Aquí, nada habrá de ser despreciado. ¿Por qué, por ejemplo, mantenernos prisioneros en el recinto de nuestra historia mediterránea, de la historia de la filosofía griega? En este recinto encontramos desde luego a Gorgias, porque Isócrates (10,3) nos dijo que «él (Gorgias) tuvo la temeridad de decir que nada existe en absoluto» y porque más tarde Sexto Empírico (Adv. Math. VII) nos informó de las tres famosas proposiciones (cuya argumentación dialéctica Aristóteles ponía en relación con Meliso) que constituyen la exposición clásica total del nihilismo: 1) nada es (nihilismo ontológico, acaso «acosmismo» eleático); 2) si algo es, no puede conocerse (nihilismo epistemológico, escepticismo, agnosticismo, pirronismo); 3) si se conoce, no puede comunicarse (nihilismo lingüístico, o sociológico, «monadologismo»). Gorgias nos remitirá a Meliso o a Parménides, por un lado, pero también, por otro, a Sócrates o a Platón (la doctrina del no-ser como *ἔτερον*), a los atomistas (todo lo que existe son átomos y vacío —*ἄτομα καὶ κενόν*— y el vacío es, pero su ser consiste en no ser, *μὴ ὄν*) a los neoplatónicos... Pero, ¿acaso es el curso mismo de la historia el que puede entregarnos la conexión entre el nihilismo de Gorgias y el acosmismo de Parménides? ¿Acaso no es esta conexión impugnada también por muchos historiadores que ven en el alegato de Gorgias un mero ejercicio retórico? ¿Y qué tiene que ver el vacío de los atomistas o epicúreos

con la materia de los neoplatónicos?, ¿no es la materia el lugar en el cual el Uno, como realidad sobreabundante (ὑπερον) casi se aniquila al perder todas sus determinaciones positivas (como las había perdido, al menos gramaticalmente, la materia prima aristotélica)? Es evidente que la organización de la historia del nihilismo, en la Filosofía griega, no es independiente de la forma de mirar (materialista, o hegeliana, o existencialista) del historiador. Y esta dependencia salta aún más a la vista cuando rebasamos, con todo derecho, el horizonte griego —dentro del cual podemos, al menos, aproximarnos, quienes vivimos en España, a una tradición continuada y tenaz, a través de la cual las ideas y las palabras se han ido propagando punto a punto hasta nosotros— y nos situamos en el horizonte oriental, en el que se situaron ya Colingbrooke o Schopenhauer. Si no ya los *Vedas*, ¿acaso los *Darsanas* y particularmente el *Vedanta* no contienen, o prefiguran al menos, la doctrina del mundo-apariencia (*maya*) una doctrina que debiera ser puesta en conexión con el acosmismo eleático (como ya lo hizo Gomperz)? ¿Y no tiene mucho que ver este acosmismo o nihilismo mundano con los movimientos religiosos del budismo o del jinismo? Pero el jinismo es considerado, por lo demás, por muchos historiadores de la religión, como una confesión esencialmente atea («En un sistema de este género —dice Constantin Regamay hablando del jinismo, en la obra de König, *Cristo y las religiones de la Tierra*, BAC, tomo III, p. 202— no hay sitio para Dios»). En particular, cuando consideramos la doctrina del «camino medio» del budismo Mahaiana, la doctrina atribuida a Nagarjuna (siglo II) sería muy difícil no establecer la comparación con Gorgias, la semejanza entre dos argumentaciones dialécticas que parten de hipótesis dadas sobre la existencia (Gorgias: «si algo es debe ser el ser o el no ser»; Nagarjuna: «Lo que existe, existe por sí o por relación con otro») terminan mostrando la necesidad de retirar esas hipótesis, por contradictorias. Pero, ¿es legítimo conformarse, apoyados en una erudición voraz, con la yuxtaposición de todas estas líneas acaso históricamente independientes, pero acumuladas por nosotros para conformar un supuesto nihilismo religioso? Esta yuxtaposición, no sólo ha sido hecha por nosotros, sino por nosotros en cuanto estamos siendo dirigidos por un sistematismo de cuño enteramente ahistórico. La yuxtaposición, la acumulación, van sin duda enriqueciendo nuestras ideas, van cambiando nuestros códigos, pero a costa de acercarnos a un caos, apenas disimulado por la permanencia de ciertos nombres. Mudan las propias coordenadas y se hace

preciso refundirlas. Si, de vez en cuando no establecemos las reglas sistemáticas de las transformaciones, nuestro saber histórico comienza a ser, en su prolijidad, cada vez más oscuro y confuso, en la misma medida que se incrementa.

6. De lo que acabamos de exponer se deduce que, puestos a tener que elegir entre el *sistema* y la *historia*, nosotros preferimos un método sistemático. Un método que, sin embargo, no querría recaer en formas de sistematismo meramente abstractas, verbales o cuasi gramaticales. La dificultad estriba en alcanzar este sistema, un sistema «geométrico», que ha de hacer posible precisamente la reconstrucción conceptual de las formas del nihilismo histórico realmente dadas, a la manera como la Geometría de los poliedros hace posible la reconstrucción conceptual de las formas cristalográficas dadas en la naturaleza. Sin duda, hay diversos tipos de sistematización imaginables. A fin de reducir la indeterminación del asunto, nos acogeremos a los sistemas que puedan delimitarse como sistemas «de proposiciones». Sistemas, además, que por su materia, giren en torno, desde luego, a las ideas de religión y de nada, y de sus opuestas (irreligión, ser) o análogas (ateísmo, asebeia, todo y Dios); y que, por su forma lógica, puedan considerarse organizadas según alguna estructura identificable, en virtud de la cual, pueda decirse que ellas forman efectivamente un sistema (de no ser así su sistematismo podría entenderse de modo excesivamente laxo). La forma lógica podría ser, sin duda, la forma de una clasificación, de una taxonomía; podría ser la forma de una axiomatización (un sistema de axiomas compatibles, etc.). Sin embargo, y dada la naturaleza de un tema en el que las relaciones de oposición contradictoria, o contraria figuran, por su materia, en primer plano (a raíz de la misma idea de nihilismo) nos ha parecido que la forma más adecuada a efectos de la sistematización es la forma del grupo de transformaciones de proposiciones ligadas entre sí por relaciones de oposición tales, que puedan dejar intacto su valor de verdad, sin que ello implique la invarianza de las significaciones, y que permitan bifurcaciones en los propios valores de verdad, capaces de recoger mejor la variedad de las proposiciones históricas. Nos acogeremos al conocido grupo de Klein, constituido por el sistema de cuatro proposiciones condicionales que, por respecto a una tomada como base ($p \rightarrow q$) contiene las relaciones de contrariedad ($\neg p \rightarrow \neg q$), de reciprocidad ($q \rightarrow p$) y de contrarreciprocidad ($\neg q \rightarrow \neg p$). Un sistema tal está estructurado de forma que sus cuatro proposiciones pueden alternativamente ser

verdaderas —pero no necesariamente todas a la vez. Tan sólo tienen necesariamente el mismo valor las que mantienen relaciones de contrarreciprocidad; pero las recíprocas y contrarias pueden tener tanto valores de verdad igual a los de la básica, como valores opuestos (son bifurcables), si bien es evidente que cuando la proposición básica y la recíproca sean verdaderas, lo será el sistema completo.

Ahora bien, esta forma sistemática, como es obvio, puede ser encarnada por proposiciones de distinto contenido, cuanto a su materia. Este contenido tampoco es amorfo. Se estructura por relaciones de oposición entre los términos —no ya entre las proposiciones— tales como nada/ser, religión/asebeia, etc., constituyendo una suerte de «primera articulación» por respecto a la «segunda articulación» constituida por la forma proposicional. La importancia de la forma de referencia estriba entonces en su capacidad para establecer círculos sistemáticos bien diferenciados por la forma y tales que no sea posible pasar de uno a otro, salvo que transitemos por la primera articulación. Al propio tiempo, la forma lógica proposicional constituye una regla segura para proceder al análisis histórico crítico de concepciones históricamente dadas, puesto que las relaciones entre las diferentes proposiciones habrá que darlas por establecidas incluso cuando falte su realización histórica. Además, cuando se las considera estructuradas según esta forma, en el caso en el que no resultan ser coherentes, cabrá instituir una crítica que nadie podrá llamar anacrónica, si no quiere exponerse a ser llamado, a su vez, irracional. De este modo, la estructura lógica de referencia parece que podría ser utilizada como un modelo de análisis del desarrollo histórico de la constelación de proposiciones que constituyen el nihilismo religioso, siempre que éste sea interpretado como un sistema de proposiciones que tengan relación de oposición, contradictoria o contraria. (Aplicamos aquí directamente el principio: *contraria sunt circa eadem.*)

7. La forma lógica de la cual venimos hablando, en tanto remite a un sistema de transformaciones (operaciones), puede ser vinculada a su materia a la manera como, en los campos gnoseológicos, se vinculan las *operaciones* con el resto de los estratos sintácticos, tal como los considera la teoría del cierre categorial, a saber, los *términos* y las *relaciones*. Supondremos, según esto, que el sistema íntegro puede considerarse estratificado en tres capas u

órdenes. La de los *términos* (por ejemplo, «religión», «Dios», «nada»), la de las *relaciones* entre estos términos (que ponen proposiciones: «Dios es el Ser») y la de las *operaciones* entre estas proposiciones (que transforman las unas en las otras y, por tanto, las relaciones entre los términos).

8. Por último, atendiendo a la materia (que, según hemos dicho, consideramos estructurada por términos opuestos en una suerte de «primera articulación»), también los sistemas proposicionales pueden utilizarse (en una suerte de «segunda articulación») para reconstruir las diversas concepciones alternativas del nihilismo religioso. Tendremos presente, además, la interacción mutua entre estas dos articulaciones (las proposiciones están, de algún modo, sostenidas por los términos, dados a cierta escala; pero los nexos entre las proposiciones, a su vez, contribuyen a consolidar la unión entre los componentes o partes de cada término). A nuestro juicio, cabe afirmar, de un modo no enteramente gratuito, que cuando nos atenemos a las estructuraciones de referencia, hay precisamente dos sistemas o concepciones sistemáticas del nihilismo religioso (con las bifurcaciones consiguientes), dos sistemas que identificaremos como *Sistema teológico o escolástico* y como el *Sistema no teológico o moderno* (aunque éste también aparece apuntado en la época antigua de la filosofía griega). Estas dos concepciones sistemáticas, aunque formalmente cerradas en el plano proposicional, pueden ponerse en comunicación histórica no sólo a través de la crítica a las propias proposiciones, sino también a través de la posibilidad de transformación de los términos del primer sistema en los del segundo.

Según esto, nuestra exposición podrá quedar centrada en torno a dos tesis generales: La primera tesis afirma la posibilidad de reconstruir un primer concepto de nihilismo religioso en la forma de un sistema de proposiciones (apoyada en una cierta escala de términos) que forma parte de la visión escolástica medieval del mundo (sin que con esto digamos que este sistema no esté vivo en nuestra época). Nuestra segunda tesis afirma la posibilidad de construir un segundo concepto de nihilismo religioso, también en la forma de un sistema o grupo de proposiciones que desbordan ampliamente el horizonte escolástico. Estas proposiciones son identificables con tendencias características de la época moderna (sin perjuicio de que algunas de ellas puedan advertirse en la época clásica del pensamiento griego).

TESIS I

ES POSIBLE RECONSTRUIR, EN FORMA DE UN SISTEMA DE PROPOSICIONES CONDICIONALES OPUESTAS, LA CONCEPCIÓN TEOLÓGICA ESCOLÁSTICA DEL NIHILISMO RELIGIOSO

1. La prueba de esta tesis no podría ser otra que la misma presentación del concepto de nihilismo religioso que ofrecemos a continuación y que pretende ser simplemente una sistematización de ciertas proposiciones que tienen que ver con la religión, cuando ésta es considerada en un contexto teológico. Tales proposiciones habrían sido formuladas, explicitadas, defendidas y desarrolladas, con mayor o menor precisión y con mayor o menor conocimiento de su concatenación en forma de grupo de Klein, precisamente en la época del cristianismo teológico. El concepto de nihilismo religioso que vamos a reconstruir sería, por tanto, un concepto que podría ser atribuido, al menos *interpretative*, no sólo a Escoto Erigena sino también a San Anselmo; no sólo a Santo Tomás de Aquino sino también a Guillermo de Ockham. Un concepto, por tanto, cuya sombra seguirá proyectándose en la época moderna y contemporánea, en Suárez y en Descartes (pero no en Espinosa, o en Kant), en Leibniz y en Voltaire (pero no en Rousseau, o en Hegel). Por lo demás, es obvio que la concepción del nihilismo religioso a la cual nos referimos, si es atribuida a San Agustín o a Santo Tomás, no lo será propiamente a título de *doctrina* por ellos mantenida, pero sí a título de conexión de ideas que, de modo más o menos claro, o distinto, brillaron en el horizonte de su pensamiento, aunque fuera para ser conjuradas. Precisamente la ventaja que tiene el operar con un sistema de proposiciones condicionales es ésta: que podemos enlazar, como momentos de un mismo curso, posiciones por completo opuestas, siempre que ellas puedan ser presentadas como opciones que giran en torno a la misma proposición condicional, es decir, siempre que compartan una misma concepción en relación con la implicación, tomada como base. Es así como suele decirse que la verdadera diferencia entre la concepción leninista de la sociedad industrial y la concepción neocapitalista habría que establecerla sobre el fondo de la implicación (marxista) entre el postulado del desarrollo de la sociedad industrial capitalista y el postulado del incremento del «ejército de reserva»: presuponiendo esta implicación, el leninismo, por una

suerte de *modus ponens*, prevé la inminencia de la revolución comunista; el neocapitalismo, en cambio, llevando adelante un *modus tollens*, cree posible neutralizar los efectos del incremento del ejército de reserva (creando ocupaciones superestructurales, redistribuyendo la renta en forma de subsidios, obras públicas, etc.) para, de este modo, frenar el desarrollo «embalado» del capitalismo y, con ello, frenar la revolución. Pero otro tanto habría que decir de la implicación o condicional, formulada por Dostoievsky (y que constituye sin duda una expresión brillante de una de las proposiciones constitutivas del sistema teológico que estamos reconstruyendo): «Si Dios no existiera, todo estaría permitido». Proposición que, sin duda, difícilmente podría aceptar Santo Tomás, cuanto a la hipótesis, porque si Dios no existe, en la concepción metafísica de Santo Tomás, nada existe y, por tanto, la consecuencia es vacía, utópica, sinsentido. Propiamente ni siquiera puede ser formulada, porque ese «todo permitido» en realidad es la nada. Ahora bien, la contrarrecíproca de tal proposición condicional, que le es lógicamente equivalente, ya es una proposición estrictamente tomista, a saber: «Si no todo está permitido, es porque Dios existe». Luego si podemos afirmar que esta fórmula es una fórmula que ha de considerarse como un fragmento con sentido del «sistema tomista», también nos consideraremos autorizados a atribuir *interpretative*, la condición de proposición virtual de este mismo sistema a su contrarrecíproca, en tanto ella es lógicamente equivalente a la primera o, si se prefiere, en tanto ella se sostiene sobre la misma concatenación de ideas. Más aun: precisamente el reconocimiento de la efectividad lógica de estas implicaciones abre (y no obtura) nuevos caminos a la investigación histórica. En efecto, constituirá un apriorismo y, a veces, un anacronismo atribuir formalmente a una doctrina históricamente dada proposiciones que en ella no se encuentran explícitas; pero esto no justificaría que el historiador se desinterese por el sistema si aquellas proposiciones están lógicamente encadenadas con las que figuran históricamente en la doctrina de referencia (por ejemplo el tomismo), puesto que, supuesto el encadenamiento, será preciso investigar los motivos históricos que explican su «bloqueo», particularmente si éste puede tener significados históricos relevantes. Así es como decimos que no es un mero hecho o un simple dato, sino un problema histórico, la ausencia del cero en la matemática griega. En el mismo orden de cosas, diremos que es la explicación histórica aquella que tiene que dar cuenta del orden de sucesión de las formulaciones de

unas proposiciones que, en el sistema, han segregado ese orden y que precisamente por haberlo segregado (digamos: en la sincronía de sus relaciones lógicas) han hecho posible la configuración misma de la pregunta por un orden que no es derivable del sistema. Si esto no fuera así, podría darse por descontado, erróneamente, que el orden histórico es el único orden lógico posible. Si no presupusiéramos el primer principio de Newton, que estipula la prolongación rectilínea de la trayectoria de un móvil inercial, tampoco podríamos formular como un problema la trayectoria empírica curvilínea que describe eventualmente ese movimiento; ni siquiera podríamos ver la trayectoria circular como una desviación que necesita ser explicada por la influencia de una fuerza extrínseca.

2. Comenzando nuestro análisis, como parece más conveniente, por la «primera articulación» del material del sistema que llamamos «concepción teológica del nihilismo religioso», nos referiremos sucesivamente a los términos elementales, para pasar después a la presentación de las relaciones básicas entre ellos (es decir, a la proposición que tomamos como proposición básica del sistema) para terminar con la exposición de las operaciones o transformaciones que constituyen el grupo o sistema de referencia.

(1) En cuanto a los términos, cabe ya afirmar como característica diferencial del sistema teológico del nihilismo religioso el tratamiento que él hace de sus términos en sentido global, unitario (respecto, como es obvio, del tratamiento de los términos correspondientes que hará el sistema no teológico). Característico de este sistema teológico sería precisamente su utilización de los términos, de su primera articulación —tales como religión, nada, Dios— como si fueran conceptos globales, que pudieran y debieran ser entendidos como dotados de un significado común, en su límite, unívoco (o, en todo caso, para seguir utilizando la terminología escolástica, como análogos de proporcionalidad) pero, nunca como equívoco. (Nos permitimos recordar que como equívocos *simpliciter* eran considerados los términos llamados «análogos de atribución», que nosotros coordinamos con las totalidades atributivas.)

Quiere decir lo anterior, por ejemplo, que en el sistema escolástico el concepto de religión se sobreentenderá, desde luego, como un concepto objetivo unívoco, como una esencia genérica porfiriana inmutable, sin perjuicio de que en sus especificaciones o realizaciones pueda ir mezclada con otras determinaciones capaces de empañarla u oscurecerla, pero que, en todo caso, dejarán

intacta la esencia. Así, si decimos que el islamismo es una religión, querremos decir que es una verdadera religión (aunque la consideremos como religión falsa, en cuanto a su dogmática). Sin duda, se reconocerán situaciones límites en los grados de falsedad (la superstición, la idolatría). Pero si estas situaciones son consideradas como religiosas, es porque se admite que ellas se reabsorben en la esencia inmutable de la religión. Religión porque siguen siendo verdadera religión, acaso desviada o torcida, como algunas sectas degeneradas que dan culto al diablo; religión en tanto siguen refiriéndose a Dios, aunque sea por su negación.

Otro tanto habrá que decir del término Dios, sin perjuicio de las diferentes maneras de concebirlo: unas veces la idea de Dios tratará de ser concebida por medio de la idea del Ser (el *Ipsum esse* de los tomistas), pero otras veces la idea de Ser parecerá insuficiente (Dios será un Supraser en la tradición neoplatónica). Escoto Erigena encontraba grandes dificultades para concebir a Dios como un ser y San Anselmo mismo dirá que Dios es un ser, pero un ser «cuyo mayor no puede ser pensado», por tanto, un ser que implica la idea del infinito. Y aún mejor, diríamos, implica la idea de transfinito, en el sentido de Cantor, si es que tiene sentido la metábasis transfinita ordinal en un terreno en donde las supuestas ordenaciones de los entes no son siempre matemáticas. Duns Escoto, por su parte, advertirá que la Metafísica, en tanto es «ciencia del ser», no puede pretender el conocimiento de Dios (salvo en lo que Él tenga de común, incluso unívocamente, con los demás entes, en tanto todos ellos «no son la nada»). Más peligrosa que la Idea del Ser parecía la idea del Todo para pensar a Dios. El panteísmo estaba acechando y era preferible decir simplemente que la idea de totalidad sólo se aplica con rigor a los seres cuantitativos, o al menos a los seres compuestos.

Ahora bien, sin perjuicio de estas enormes diferencias de sentido en el modo de entender el término Dios, cabría decir que, en la época medieval, se mantuvo al menos la voluntad de conciliación (aunque fuera por la vía de la yuxtaposición «trágica», en el caso de la doctrina de la doble verdad), es decir, la voluntad de no exclusión mutua (en el límite: de la armonía o identidad) de las referencias del Dios de los creyentes y del Dios de los filósofos. Se supone que todos están hablando de un Dios único, incluso cuando esta unidad no sea entendida de modo sustancial (como cuando Roscelino, por ejemplo, dejaba de hablar de las tres Personas para hablar de las tres Sustancias). Las críticas de los musulmanes (cuan-

do llaman politeístas a los cristianos precisamente en función de su dogma de la Trinidad) no serán aceptadas.

Por lo que se refiere a la idea de Nada, también nos parece que hay una tendencia, en esta concepción, a entender la Nada de un modo uniforme. Un modo en gran medida determinado por su característica de término que es correlato de Dios, como Ser necesario y eterno, pero en el contexto (no aristotélico) de la creación. El dogma de la creación sería, según esto, el que habría impuesto la necesidad de introducir la idea de la Nada, necesidad que no aparece en las concepciones griegas (aquéllas para las cuales la materia es eterna y el Ser es necesario). Ahora bien, la fórmula que Xavier Zubiri (acaso influido por el *Was ist Methaphysic* de Heidegger, 1929, que él tradujo al castellano) utilizó para describir la diferencia entre el pensamiento antiguo y el cristiano y según la cual «los griegos filosofaban desde el ser y los cristianos desde la nada», nos parece, cuando menos, ambigua y, en términos generales, errónea. Desde luego, esta fórmula no da cuenta de una de las corrientes filosóficas más potentes abiertas precisamente por el cristianismo, a saber, la corriente de los que «filosofan desde Dios», la corriente del ontologismo en sentido amplio, que se extiende desde San Anselmo a Malebranche, desde Maret a Rosmini, desde Gratry al propio Zubiri. Porque la Nada, en la metafísica creacionista, es sólo el correlato de Dios, desde el que ahora «se filosofa». Ni siquiera tiene sentido, cuando no se quiere recaer en el panteísmo, aplicar al caso los conceptos de la lógica de clases booleana, porque de aplicarla habría que decir que, al menos antes de la creación, todo lo que existe fuera de la clase universal (de Dios), es decir, las criaturas, habrá debido ser creado de la Nada, como clase complementaria de la clase universal (es decir, como clase nula). Esto no es fácil de admitir en términos objetivos, pero no es difícil tampoco en términos operatorio-lógicos. Mientras que Parménides habría prohibido, como impracticable, la vía del no Ser, Platón demostró, en *El Sofista*, que el No Ser es un «ineludible» en cualquier discurso y que el No-Ser relativo (el *Heteron*) es un constitutivo de todos los seres que pueden ser pensados. En términos de la Lógica de clases booleana, podríamos expresar la posición de Platón diciendo que para cada término A, en tanto es finito y delimitado, debe haber una clase complementaria -A (lo otro), que resulta ser constitutiva de ese ser. Este principio permanece en el *Organon* aristotélico, cuando describe la naturaleza de las proposiciones apofánticas, como aquellas que declaran la ver-

dad o la falsedad mediante la afirmación y la negación. Supondremos, en resolución, que cabe decir que, entre los filósofos griegos, la negación (como operación) está vinculada al No Ser relativo. Sin duda, el concepto de No Ser, como vacío, entre los atomistas, plantea problemas especiales. El vacío ya es algo más que el no ser, el No-ser (de unos átomos respecto a otros), aun cuando, en todo caso, el vacío nunca será por sí sólo (puesto que los átomos son eternos). Pero en la metafísica creacionista ocurre como si estos átomos se hubiesen reducido a uno solo, la Mónada divina, inmaterial y necesaria. Y con ello, el no ser ya no podrá sostenerse como la misma relación entre los átomos. La clase complementaria de Dios, habrá de entenderse como el No-Ser absoluto, la Nada. Pero si la Nada es ahora la clase complementaria del Ser necesario ¿cómo entender a las criaturas, en cuanto distintas de Dios? Solamente como algo que procede del no-ser absoluto, algo que ha sido creado. Algo que, a diferencia de Dios, «ha nacido»: la etimología convencional de la palabra castellana «nada» acaso pudiera aducirse precisamente como un testimonio de este proceso operatorio, e incluso este proceso podría dar cuenta del origen histórico del nuevo significado. En efecto, *nada* (palabra documentada en 1074 en el *Auto de los Reyes Magos*) dice, como es sabido, *res nata*, «cosa nacida», y aún en el leonés (siglos X y XV) se utilizaba como adjetivo («nada cosa»); todavía hoy, en castellano de Nuevo México «no hizo cosa nada» significa «no hizo gran cosa» (*apud* Coroninas). Y *nada*, como *Dios*, también se «declinaba». Hay «dios y diosa» como hay «nada y nado» («Gonzalo fue su nombre... natural de Berceo... o San Millán fue *nado*»). Mi hipótesis es ésta: que pudo haber una influencia directa, a través precisamente de los clérigos predicadores de la metafísica creacionista, expresada en situaciones de ascetismo, capaz de explicar la desviación del *res nata*, «lo que ha nacido» (en particular: nacido de Eva, para explicar la influencia de *nadie*, «homines nati») hacia *nada*; puesto que «todo lo que ha nacido» es, al lado del Dios eterno e ingénito, una realidad precaria, miserable, destinada por sí misma a morir, a desaparecer. Sólo Dios puede sostenerla en su contingencia, porque toda «cosa nacida» *res nata*, al no ser necesaria está fuera de Dios, es el No Ser divino, la Nada. La Nada (*res nata*) es la criatura, lo nacido y por tanto llamado a perecer. Se confirmaría esta interpretación teniendo en cuenta las acepciones que el No Ser alcanza en el *De divisione naturae*, de Escoto Erigena: son aquellas acepciones platónicas (las de *El Sofista*) propias del no-ser relativo

(lo inferior no es lo superior, ni lo superior es lo inferior; lo que está en potencia no es todavía), pero, en particular, las cosas que «no existen», que son no seres, son las cosas sujetas a la generación y a la corrupción —diríamos: las *res natae*— comparadas con el Ser eterno, ingénito e imperecedero. La Nada, como constitutivo del ser finito, *res nata* no nos parece por ello una inaudita doctrina germánica (Heidegger), puesto que es un significado del castellano antiguo, un significado que alcanzaría su plenitud en el ateísmo.

Según esto habría que concluir que, en la metafísica creacionista, la idea de la Nada ocupa un puesto ineludible, a la vez que contradictorio y confuso, puesto que la Nada es inicialmente («antes de la creación») no sólo la «clase complementaria» de Dios (por tanto, no ya la Nada absoluta cuanto, a lo sumo, el No-Ser relativo al propio Dios), sino también el Mundo de las criaturas, de las *res natae*. En cambio, el nihilismo, en el sentido de Gorgias, no es ni siquiera pensable, puesto que la Nada sólo es contrafigura del Ser necesario, que no puede dejar de existir (y es en este sentido en el que cabe decir que, en el pensamiento cristiano, «se filosofa desde el Ser necesario» y que sólo desde Él puede la Nada ser alcanzada).

Precisamente la importancia del cristianismo en Ontología, puede ponerse en ésta su función correctora del necesarismo de Aristóteles, relativo al mundo finito. Por ello, la dificultad insalvable, a juicio de muchos, que la metafísica cristiana suscita es una dificultad lógica: es la idea misma de la *creatio ex nihilo* y, por tanto, la interpretación de los seres finitos como entes que están «del lado de la Nada» sin necesidad de ser interpretados como apariencias (al modo del «acosmismo» eleático). Sin duda hay muchas posiciones posibles cuando se trata de formular esta situación. Las más significativas serán aquellas que puedan considerarse inspiradas, o bien por el voluntarismo franciscano (que llevará al límite la nihilidad de la criatura, al hacerla depender de una Voluntad Divina, que no está sometida a regla alguna, que es arbitraria en términos absolutos: Duns Escoto, Ockham, Lutero), o bien aquellas otras que puedan considerarse inspiradas por el intelectualismo tomista, cuya apelación a un orden de las esencias, identificado con el propio Entendimiento divino, contrapesa, de algún modo, la «fragilidad» absoluta de la criatura.

(2) Si nos referimos ahora a las relaciones entre los términos podemos afirmar, con toda seguridad que, en la concepción escolástica, la relación fundamental utilizada tiene la forma de una relación trascendental —que no es propiamente relación categorial,

puesto que no es posterior al sujeto que la soporta, sino constitutiva del propio sujeto— que es la misma relación de dependencia (de subordinación, etc.), de las criaturas al «Dios creador y conservador». Esta relación trascendental es, en cuanto a lo principal, el contenido mismo de lo que Zubiri designó como *religación* (vid. la cuestión 5.^a). Utilizando una terminología heideggeriana, Zubiri habla del ente «fundamentante», pero este ente es Dios: «Mejor que infinito, necesario, perfecto, etc., atributos ontológicos excesivamente complejos *todavía*, creo poder atreverme a llamar a Dios, tal como le es patente al hombre en su constitutiva religación, *ens fundamentale* o fundamentante (*En torno al problema de Dios*, Revista de Occidente, 1935, n.º 149, p. 141). Ahora bien: la religación, aunque afecta a toda criatura la afecta de modo distinto según el grado de la *scala naturae* en el que ella se encuentra. Así, en el hombre, como ser dotado de espíritu, la religación podrá cobrar la forma de honor, gloria, asombro, veneración (que es una suerte de temor); podrá aparecer como *religión*, si nos atenemos al propio concepto de Santo Tomás (II-II, q. 81. I): *religio proprie importat ordinem ad Deum*. En resolución: es sobre el fondo del concepto de religación, como relación trascendental de la criatura (la *res nata*) a Dios, donde se dibuja la relación fundamental que consideramos expresada por la proposición básica del sistema teológico que estamos intentando reconstruir, a saber: «La religión es la relación (de veneración, de asombro, etc.) del hombre respecto de Dios». (Sin embargo, la idea de religación, según exponremos en la cuestión 5.^a, puede también utilizarse, y más adecuadamente, en otros contextos.) El concepto de religión, tal como se nos define en esta proposición básica, está dado en función de Dios, y fuera de esta conexión, el concepto se vacía.

(3) Por último, las operaciones (o transformaciones) por medio de las cuales se desarrolla el sistema a partir de la proposición básica —la cual, por lo demás, podrá ser a su vez reobtenida como una transformación del sistema, una vez establecido—, son las operaciones que, en el plano proposicional, llamamos operaciones de reciprocación, contrariedad y contrarreciprocación, y que podríamos poner en correlación con operaciones dadas en el plano objetual si fuera posible interpretar, sin incurrir en panteísmo, la proposición básica en un campo lógico de clases booleanas, por medio de la relación de inclusión entre «la clase de los fenómenos religiosos» y la «clase unitaria de las cosas divinas».

3. La proposición básica del sistema teológico es, según lo que

hemos dicho, la misma definición de la religión por la relación de religación *sui generis* (del hombre) a Dios como *ens fundamentale*. Se expresa literalmente esta proposición en la fórmula de S. Agustín: (contenida en el *De vera religione*): *Religat nos religio uni omnipotente Deo*. Podríamos expresar también esta definición diciendo que, según ella, la religión «implica», en un sentido no proposicional, a Dios; o, en forma condicional que «si existe la religión» es porque el hombre aparece dado en función de Dios, religado a Dios; o porque la religión implica a Dios «en cuanto conocido o presente al hombre». Por lo demás, esta proposición implica, a su vez, que si Dios no es tomado como un ente real (ya sea como consecuencia de una demostración, ya sea por una intuición) entonces la religión tampoco podría tomarse como una relación real trascendental o religación del hombre a otra realidad que no sea él mismo. En esa hipótesis, habría que ver en la religión, en cuanto relación a Dios, sólo un espejismo, un episodio de la «falsa conciencia».

La proposición básica, aunque puede considerarse «recortada» en el fondo de la metafísica creacionista, no se deduce propiamente de ella. Requiere además un conjunto de hipótesis colaterales, como puedan serlo éstas: la hipótesis de que existe una *scala naturae*; la hipótesis de que el hombre (todos los hombres, todas las culturas humanas) constituye una especie de esencia unitaria, por respecto a la cual puede cobrar sentido construir la idea de una «relación uniforme», universal, identificable con la religión, y capaz de reducir a su luz a la inmensa variedad de fenómenos empíricos denominados «religiosos».

Tenemos que concluir, por tanto (dado el carácter condicional de nuestra proposición básica), que si podemos hablar filosóficamente de religión, es porque presuponemos que ella pone al hombre «en la presencia de Dios». La proposición básica constituye, ante todo, una definición global de religión, subordinándola a la existencia de Dios y al «conocimiento de esa existencia». En el supuesto de que Dios no existiera, entonces no cabría hablar de religión: éste es el sentido de la proposición contrarrecíproca. Que no anula la propia relación directa, básica, sino que la supone. Tan sólo obliga a distinguir quizá entre una verdadera religión y una falsa religión (una pseudoreligión, o religión aparente), que no se confunde, como habíamos dicho, con la religión falsa de la misma manera a como en Álgebra, no se confunde una falsa fórmula (una pseudofórmula o secuencia de signos que viola las reglas de cons-

trucción) y una fórmula falsa, pero que es verdadera fórmula. La verdadera religión —que Escoto Erigena identificaba con la verdadera Filosofía— es la relación real del hombre con Dios; la falsa religión sería la pseudo relación del hombre con un Dios inexistente, como una mera imagen o concepto, la religión-alucinación, el «opio del pueblo».

Se comprende que pueda sostenerse la tesis de que, al menos en el plano filosófico, la proposición básica del sistema sólo pueda quedar establecida cuando, previamente a la consideración filosófica de la religión, se haya demostrado la existencia de Dios. Ésta es la situación de Santo Tomás y de su concepción de las cinco vías como *preambula fidei*. En realidad la situación es mucho más compleja, desde el momento en que se reconoce que el hombre parte ya de la revelación, es decir, de la presencia de Dios, presencia que, a su vez, presupone la creación previa de un sujeto religioso. En todo caso, el mero conocimiento de Dios por las cinco vías acaso no fuera suficiente, por sí mismo, para dar comienzo a la religiosidad humana en el sentido estricto. Pero ello no haría sino confirmar la proposición básica, es decir, el principio según el cual la religión sólo puede concebirse una vez que Dios ha sido reconocido. ¿Y si el reconocimiento de Dios fuese un resultado de la religiosidad misma, y no una premisa de ella? Esta pregunta parece contradictoria con la proposición básica, en la medida en que trata a la religiosidad como algo que estuviera dado como premisa del conocimiento de Dios y no como resultado de ese conocimiento. Y efectivamente lo es, en términos absolutos. Por ello condenó Pío X en la encíclica *Pascendi* la tesis de la «inmanencia teológica» de los «modernistas» («El principio de la fe es inmanente», dice el filósofo; el creyente añade: ese principio es Dios; concluye el teólogo: luego Dios es «inmanente al hombre» [diríamos nosotros: no es algo previamente dado a la «experiencia religiosa» sino que es la misma acción de Dios, acaso obrando aún con la acción de la naturaleza, «lo que a la verdad —puntuualizaba Pío X— borra el orden sobrenatural»]). Sin embargo, cabe conceder que, sin salirnos de la proposición básica, aunque —eso sí— distinguiendo, por ejemplo, el orden de la acción divina (natural y sobrenatural) del orden consecutivo de los actos humanos conscientes, podría sostenerse que la religión, entendida como religación del hombre (acaso elevado ya al estado de Gracia), es la premisa ontológica del «conocimiento de Dios». «Conocimiento» que, en consecuencia, podría entenderse como el proceso de de-

se involucre de una religiosidad interior originaria, que «busca» resolverse en la conciencia de la divina existencia, según la célebre fórmula de Pascal: «No te buscaría si no te hubiera encontrado». Tal sería el camino del *Proslogium* anselmiano, un movimiento que parte de la experiencia de hombres (los monjes) que ya viven religiosamente (acaso porque la revelación les ha impreso la idea de Dios) pero que sólo ante el desafío del *insipiens* («no hay Dios») pueden desenvolver su idea, de suerte que (dialécticamente) lleguen a destruir la posibilidad misma del *insipiens* (con-formando así como problema la realidad misma del ateo). El argumento ontológico cumple de este modo un proceso de metábasis hacia «aquello cuyo mayor no puede ser pensado» y que es el Dios existente. Aunque este proceso sólo se ponga en marcha por la incitación del *insipiens*, del necio, no deja de mantenerse en el ámbito de la proposición básica: la religión conduce a Dios, y está en función de Dios; el argumento ontológico ha llegado a Dios a partir del necio y, de este modo, podrá instaurar *en el necio* la religión que creía no tener; pero ese Dios ya estaba, aunque de otro modo (intuitivo), presente en la religiosidad de los monjes que todavía no habían desarrollado el argumento. El filósofo de la religión que reconoce el argumento ontológico anselmiano podría decir, con el Apóstol: *oportet haereses esse*.

4. La proposición recíproca de la proposición básica puede formularse de este modo: «Dios —acaso: el conocimiento de Dios, de su existencia— funda la religiosidad de los seres humanos». El sentido más radical de esta proposición es, sin duda, éste: que todo hombre que por su «razón natural», llegue al conocimiento de Dios tendrá que ser considerado como un hombre virtualmente religioso. Sin embargo, es lo cierto que esta proposición no se deriva de la proposición básica, aunque tampoco la contradice: es, simplemente, independiente de ella. Diremos que el sistema teológico es bifurcable en este punto y que, supuesta la proposición básica, caben dos alternativas sistemáticas:

1) La primera es la que considera como verdadera a la proposición recíproca. Sería quizá la alternativa propia del «voluntarismo»: conocer a Dios es de algún modo conocerlo como *bien supremo*, lo que implica ya un acto de voluntad capaz de estimarlo como tal bien. «Y así como la gracia es el fundamento de la rectitud de la voluntad y de la perspicua ilustración de la razón, así también primero debemos orar, luego subir santamente y por último concentrar la atención en los espectáculos de la Verdad y concentrán-

dola en ellos, subir gradualmente hasta el excelso monte donde se ve al Dios de los dioses en Sión», dice San Buenaventura (*Itinerario*, I, 9).

2) La segunda es la que no puede llegar a aceptar como verdadera, en sentido estricto, a la proposición recíproca, porque (dirá) no es lo mismo conocer que amar. Conocer a Dios es, sin duda, el principio obligado de un movimiento de la voluntad que consiste en ese acto de «exhibir a Dios el debido honor» del que habla el propio Santo Tomás (un acto que forma parte de la virtud de la justicia): en él reside el núcleo de la religiosidad natural. Pero del conocimiento intelectual de Dios (máxime cuando éste es siempre muy oscuro, en la mayor parte de los hombres) no resulta siempre la elicitación de un acto de honor, gloria o culto al Ser omnipotente. La religión, dice terminantemente Santo Tomás (*Summa*, II, II, q. 81, a. 5,3), no es virtud intelectual, porque su perfección no tiene lugar según la consideración de lo verdadero. Es virtud moral, *cujus est esse circa ea quae sunt ad finem*. Y así cabe imaginar hombres «duros de corazón» que sin perjuicio de su claro entendimiento permanecen insensibles, como el impío (ἄσεβής) ante el Dios cuya realidad no dejan de reconocer; o simplemente permanecen indiferentes, porque su voluntad no encuentra el reconocimiento como fuente de cualquier género de obligación o de deber: tal sería acaso la posición que más tarde se llamó «deísmo». La religión, por otra parte, incluye la piedad, pero sin que pueda decirse que la piedad es siempre religiosa. Puesto que, dice Santo Tomás, la piedad va también dirigida a los padres o a la patria. Ocurre simplemente que la piedad hacia Dios incluye en sí la piedad hacia los padres, como lo mayor (Dios Padre) a lo menor (los padres humanos).

5. La tercera proposición de nuestro sistema teológico, contraria a la proposición básica, establece que la irreligión (la impiedad, la asebeía) implica el ateísmo. No implica, desde luego, la inexistencia de Dios, aunque sí la inexistencia (no el mero agnosticismo) de su reconocimiento por parte del hombre. Esa inexistencia de la religiosidad puede ser interpretada precisamente como indicio de que Dios no existe (problema del ateo, y posibilidad misma lógica del agnosticismo). Desde el punto de vista de la religión terciaria, esta proposición es sólo una coordinación con el sistema teológico; pero desde el punto de vista de la proposición considerada en abstracto, podría servir de fórmula a pensamientos desarrollados por Unamuno o por Sartre.

Tampoco esta proposición deriva de la proposición básica; su negación es compatible con ella, por la misma razón que lo era la negación de la recíproca. Si alguien, que reconoce la realidad de Dios, puede sin embargo ser impío (irreligioso) se comprende también que alguien, aunque sea irreligioso o impío podrá ser, sin embargo, reconocedor de Dios, de su existencia. Por lo demás, esta proposición puede ser aplicada de muchas maneras, no sólo en el contexto del deísmo sino también en el del tradicionalismo: quien no participa de la fe que la comunidad ha heredado de los primeros padres (que a su vez la reciben de Dios), es decir, quien no tiene religión, difícilmente podría dejar de ser ateo. Pues el conocimiento de Dios no se alcanza por la mera razón natural sino por la fe religiosa, que ofrece los auténticos *preambula philosophiae*.

6. Por último, la cuarta proposición del sistema teológico es la contrarrecíproca de la proposición básica. Lo que afirma es esto: que el ateísmo, es decir, la negación de Dios, su desconocimiento (y no el mero agnosticismo, supuesto que el agnosticismo sea racionalmente defendible, lo que ha sido puesto en duda, como es sabido, por Hanson) implica la impiedad, la irreligión, la asebeia. El que niega a Dios, éste es el que es verdaderamente impío, irreligioso.

Esta proposición es, por lo demás, lógicamente equivalente a la proposición básica. Pero es a través de ella como tomamos contacto pleno con nuestro tema titular, el nihilismo religioso. En efecto: «nihilismo religioso» significa, propia y estrictamente, no otra cosa sino la aniquilación de la religión, su devaluación, la impiedad radical, la asebeia. Pues bien, en el sistema teológico, el nihilismo religioso nos viene dado como una consecuencia del ateísmo, el cual a su vez ha de considerarse en este sistema como la forma más depurada del nihilismo metafísico. Porque si Dios era el Ser necesario y todas las demás criaturas son *res natae*, contingencia pura, la negación de Dios, ¿no es el modo más radical de expresar el nihilismo? Si Dios no existe, nada puede existir, salvo que convirtamos al Ser contingente en ser necesario, divinizándolo. Y esto será lo que, según el sistema teológico, suele hacerse. Pero entonces no habríamos alcanzado el verdadero ateísmo, es decir, el nihilismo. Y si el ateísmo es la forma suprema del nihilismo, la asebeia, como nihilismo religioso, ¿no habrá también de considerarse como la forma suprema del nihilismo axiológico, de la devaluación de cualquier tabla de valores? Esto supuesto, nuestra proposición contrarrecíproca comprende literalmente a aquella

que ya hemos citado de Dostoievsky: «Si Dios no existiera todo estaría permitido». Es decir, nada sería malo, todo sería válido. El nihilismo religioso se nos mostrará así como dependiendo del ateísmo. Sin embargo, lo cierto es que esta dependencia no es, en general, reconocida por los propios ateos, pongamos por caso, por los científicos materialistas, satisfechos precisamente de su negación, hinchados de orgullo por su liberación después de haber experimentado la muerte de Dios. Desde este punto de vista, las célebres «homilias» de Nietzsche en torno al significado del ateísmo, como muerte de Dios y principio de la impiedad y de la transmutación de todos los valores, podrían considerarse como una de las formas más rigurosas de recorrer los caminos del sistema teológico escolástico, en un sentido inverso, sin duda, pero sin salirse de su misma dirección. *La Gaya Ciencia* se nos manifiesta de este modo como un genuino tratado escolástico, en cuanto contrafigura de la tesis básica del sistema teológico. Leamos, a esta luz, el primer párrafo («Lo que viene dado con nuestra alegría») del libro V de *La Gaya Ciencia*: «... En esencia se puede afirmar que el acontecimiento [«el más grande acontecimiento de los últimos tiempos, que Dios ha muerto y que comienza a proyectar sus primeras sombras sobre Europa»] es demasiado grande, demasiado lejano, está demasiado alejado de la capacidad de comprensión de muchos para que se pueda decir siquiera que su noticia ya ha llegado y menos aún que muchos supieran ya lo que verdaderamente ha ocurrido con ello, supieran todo lo que ahora, una vez socavada esta fe, debiera venirse abajo, puesto que está construido sobre ella, se ha apoyado en ella y ha crecido de ella: “toda nuestra moral europea, por ejemplo”. Y poco después dice: «Tal vez nosotros estamos aún demasiado inmersos en las consecuencias inmediatas de este acontecimiento; y estas consecuencias inmediatas, las consecuencias para nosotros, no son —contra lo que quizá podría esperarse— tristes y oscuras sino más bien una nueva especie de luz y felicidad, de desahogo y consolación, de estímulo y aurora, difícil de describir... Dios ha muerto: ¿no es preciso encender linternas por la mañana? ¿No oímos nada del ruido de los sepultureros que están enterrando a Dios? ¿No percibimos aún el olor de la putrefacción divina? ¡También los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto!» Y en consecuencia, debemos cuidarnos de transferir el Dios que ha muerto a la naturaleza, divinizándola. «El carácter entero del mundo, muy al contrario, es por toda la eternidad caos, no en el sentido de falta de necesidad [Nietzsche no se

atreve a dar el paso al nihilismo ontológico] sino en el de falta de orden, articulación, forma, belleza, sabiduría o como quiera que se llamen todas nuestras humanidades estéticas.» Nietzsche se ha atrevido a dar el paso hacia el nihilismo axiológico, a la transmutación de todos los valores y ha creído, como buen discípulo de Santo Tomás, que el nihilismo deriva de la impiedad, de la asebeia, consecutiva a la muerte de Dios, del nihilismo religioso.

TESIS II

ES POSIBLE CONSTRUIR UN SISTEMA DE PROPOSICIONES QUE EXPRESEN UNA CONCEPCIÓN NO TEOLÓGICA COHERENTE DEL NIHILISMO RELIGIOSO

1. El sistema teológico cuyas líneas maestras hemos intentado dibujar consiste en un grupo de proposiciones que se apoyan sobre términos dados a una escala determinada: términos cuyos componentes aparecen aglutinados precisamente, con su unidad reforzada, por el mismo sistema de proposiciones que se apoyaban sobre ellos. Creímos poder señalar, como característica de este sistema teológico del nihilismo religioso, la tendencia a tratar sus términos al modo de los taxonomistas, como si fueran unidades homogéneas, universales porfirianos rígidos (unívocos y, a lo sumo, con analogía de proporcionalidad). Esta característica parece no encerrar mayores dificultades de principio, *salva veritate*, aplicada a términos tales como «Ser» o «Religión», en la medida en que reconocemos multiplicidad de entes o de religiones; pero en cambio podría considerarse ya en principio absurda y, si se intenta referir a términos tales como «Nada» y «Dios», pues estos términos significan precisamente lo irrepetible (la Nada, ¿no es en todo caso única?), lo que está dotado de unicidad, el Dios de la onto-teología. Sin embargo, nos parece que estos términos (Nada, Dios) aunque no son universales en su dirección «noemática», pueden serlo (para decirlo en palabras de Husserl) en la dirección «noética» o, si se prefiere, por respecto a las distintas «menciones» o representaciones que ellos alcanzan en los diferentes sujetos o grupos de sujetos (pueblos o culturas). Con estas distinciones daríamos cuenta de la paradoja de que el Dios único, dotado de

unicidad (un Dios que ni siquiera tiene plural en castellano antiguo —se decía «los dios», no «los dioses»—, como si todavía el diablo, para decirlo con las palabras del *De sancta simplicitate* de Pedro Damían, no hubiera enseñado la gramática a los españoles aun cuando ya había enseñado a declinar *Deus* en plural, a los traductores del Génesis III, 5: «Eritis sicut dii»), sin embargo es plural, y no en la forma de la pluralidad de clases de los dioses olímpicos, sino en la forma de la pluralidad de los dioses únicos que llamamos terciarios: Yahvé, Alá, Dios. La religión, entendida como una esencia universal, se definió por relación a este Dios también utilizado, al menos noemáticamente, como una esencia universal. Y por ello, la ocultación o desvanecimiento de esta esencia (el ateísmo) representaba inmediatamente la destrucción de toda religión, es decir, el nihilismo religioso.

Ahora bien, las proposiciones del sistema teológico que hemos presentado como esqueleto de una concepción milenaria y todavía viva, aunque en repliegue, distan mucho de ser evidentes. No sólo porque no es evidente su alcance proposicional (Kant, por ejemplo, aun manteniendo el uso de la idea de Dios como si fuera una esencia uniforme, un ideal de la razón pura, pudo concluir que ese ideal es una ilusión trascendental); tampoco es evidente que Dios sea ni siquiera una idea, aquella idea cuya posibilidad pedía Leibniz que fuera demostrada como condición previa del argumento ontológico. ¿En virtud de qué pruebas puede darse como cierto que la idea de Dios sea una idea uniforme sin perjuicio de la variedad de sus menciones? Y otro tanto habrá que decir de la idea de religión. ¿En virtud de qué razones estamos autorizados para tratar al concepto de religión como si fuera una esencia porfiriana, uniforme, unívoca, al menos genéricamente? Sin duda, puede afirmarse que es un importante motivo impulsor de ese tratamiento unitario, el supuesto de una idea uniforme de Dios: *unus Deus, una fide*, había dicho San Pablo (Efesios, 4). Pero este principio es meramente desiderativo, propagandístico, no tiene base histórica. En términos etnológicos y antropológicos es un principio impresentable. Desde el momento en el que la supuesta uniformidad de la idea de Dios se desmorona, ¿no será preciso ver también como una violencia la aplicación de ese *unus Deus* a todas las religiones empíricamente dadas, a fin de conseguir la uniformidad de las mismas? Eso es lo que hizo la Escuela de Viena con el padre Schmidt a su cabeza: buscar el *unus Deus*, en todas las religiones de la Tierra, de nuestros contemporáneos primitivos a los que se tenía acceso. Y lo

encontró, pero a costa de violentar los datos etnológicos y sobre todo a costa de extrapolarlos a la prehistoria. ¿Por qué habría que empeñarse, una vez que la uniformidad de la idea de Dios y su propia posibilidad ha sido puesta en entredicho, en definir a todas las religiones positivas por medio de esa supuesta idea? Concluimos: en el momento en el cual la unidad de cada uno de los términos (Religión, Dios, Nada) sobre los que se apoyan las proposiciones del sistema teológico se desmorona (y a su desmoronamiento contribuyó sin duda la misma incertidumbre de las proposiciones del sistema) también el sistema íntegro habrá de venirse abajo. El nihilismo religioso, en particular, no tendrá por qué seguir concibiéndose mediante la constitución de un sistema teológico *ad hoc* como el que hemos considerado. El nihilismo religioso ya no podrá, en resolución, definirse en función del ateísmo, de la «muerte de Dios» (como todavía lo hacía *La Gaya Ciencia*), porque tampoco la religión podrá definirse en función de la idea de Dios, ni siquiera del Dios vivo de los judíos, de los cristianos o de los musulmanes.

2. Un sistema no teológico, capaz de servir de base para edificar una concepción alternativa del nihilismo religioso y, por tanto, de la religión misma, habrá de triturar esas supuestas unidades de los términos que juegan en su primera articulación, resolviéndolas en conjuntos de términos que obviamente ya no tendrán que figurar meramente como especies de algún género o como modos de algún análogo de proporcionalidad —porque entonces la unidad de uniformidad subsistiría— sino como términos verdaderamente equívocos o heterogéneos aunque lleven el mismo nombre. Heterogeneidad o equivocidad que no significa necesariamente que tales conjuntos de términos no puedan entrelazarse en un verdadero concepto, en una totalidad atributiva, la de los géneros plotinianos, constituidos por determinaciones heterogéneas, conceptos distintos, pero ensamblados en un concepto complejo.

1) Así pues, dejaremos de tratar al concepto de *religión* como si fuera una esencia uniforme. La dialéctica que corresponde a este concepto (si queremos expresarnos así) no será la dialéctica de la uniformidad sino la dialéctica de la heterogeneidad. Una heterogeneidad no caótica, siempre que cada una de las determinaciones conceptuales heterogéneas puedan considerarse como formando parte de una cadena de transformaciones, a la manera como, en Geometría, la unidad que media entre la elipse, la circunferencia o el punto no es tanto la unidad de una esencia uniforme cuanto la

continuidad de sus transformaciones. En *El animal divino* hemos propuesto un desarrollo de la idea de religión a través de la serie de tres conceptos de religión genéricos y muy distintos entre sí, pero encadenados en un proceso, a la vez lógico e histórico, de transformación. Estos géneros han sido denominados respectivamente, religión primaria, secundaria y terciaria.

Otro tanto haríamos con el término *Dios*. No hay motivos razonables para homogeneizar los *theioi* de la Grecia clásica con los *nefer* del Egipto faraónico; y, menos aún, estos dioses múltiples, plurales (que muchas veces son inmortales, pero que casi siempre han nacido, según circunstancias precisas, que nos cuentan las Teogonías) con el Dios único, abstracto, el «Dios de los filósofos» por antonomasia, aquél que Pascal diferenciaba enérgicamente del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Porque el Dios de los filósofos suele pretender haber recogido la esencia misma de los restantes conceptos de las religiones positivas. Aunque sin embargo, para decirlo con las palabras que empleó Don Juan Valera (y que él aplicaba al Dios de los krausistas), es un Dios que «ni María Santísima lo reconocería con ser su madre». El teísmo, en consecuencia, no es un concepto genérico porfiriano que tenga como especies el monoteísmo o el politeísmo. Aquella genericidad, puramente abstracta, ocultaría la relación dialéctica que media entre el monoteísmo y el politeísmo, en tanto que el monoteísmo no es una posición que pueda ser acumulada al politeísmo. En efecto, o bien tiende a ser su origen —Lang, Schmidt— o bien su fin, es decir (tal como lo entendemos) el ateísmo, como negación de los dioses positivos. Pues correspondiendo a las dos formas del teísmo (monoteísta y politeísta), hay también dos formas de ateísmo, dialécticamente vinculadas, el *ateísmo positivo* (la negación de los dioses positivos, el que llamaremos ateísmo óntico) y el *ateísmo metafísico* (la negación del teísmo monoteísta, el ateísmo ontológico). Y sin duda, desde el punto de vista de las religiones afectadas, el auténtico ateísmo es el ateísmo positivo (compatible con un ateísmo metafísico). Es el ateísmo que los griegos reprochaban precisamente a los cristianos en tanto defendían la idea de un Dios metafísico (sin perjuicio de que, simultáneamente, corrigieran esta Idea con los dogmas relativos a las determinaciones positivas de la divinidad, como corregía su monoteísmo de principio el propio Sabelio, si es que éste llegó a ofrecer una suerte de desarrollo evolutivo del Dios metafísico en sus *modos* sucesivos —que los sabelianos llaman *prósopa*, personas— del Padre, Hijo y Espíritu

Santo). Que esto es así, puede probarse por multitud de textos, pero sea suficiente la mención de estos tres que tengo a mano: el primero, extraído de la *Legación en favor de los cristianos* de Atenágoras: «Tres son las acusaciones que se propagan contra nosotros: el ateísmo (ἀθεΐτης), los banquetes de Tiestes y las uniones edipeas» (op. cit., parf. 3, 4). Atenágoras, es cierto, se revuelve: «A Diágoras —dice—, los atenienses le reprochaban con razón su ateísmo... puesto que no sólo hacía pedazos la estatua de Hércules para cocer con las astillas sus nabos, sino que derechamente afirmaba que Dios no existe en absoluto». El segundo texto procede de San Justino (*Apolog.* I,6): «De ahí que se nos dé también [a los cristianos] el nombre de ateos; y si de estos supuestos dioses [paganos] se trata, confesamos ser ateos, pero con respecto del Dios verdaderísimo...» El tercer texto procede de Luciano (*Alejandro o el falso profeta*) cuando nos dice, describiendo los misterios de Glykon: «El dulce dragón que se le apareció a su hipofeta, nos informa de que el sacerdote decía así en el día primero de estos misterios: “si algún ateo, sea cristiano o epicúreo, viene a espiar nuestras sacras ceremonias, que huya de aquí; mas los que creen en nuestro dios inciénsense enhorabuena”».

Por lo que se refiere a la idea de Nada, central en nuestro propósito: es obvio que no es posible eludir un determinado tratamiento de esta idea si se persiste en el proyecto de edificar un proyecto alternativo de nihilismo religioso. Por otro lado se nos concederá que no es ésta la ocasión para presentar una doctrina fundamentada sobre el asunto. Tendremos que limitarnos a esbozar, en unos pocos rasgos, las líneas por las cuales suponemos se desenvuelve este concepto, que no son tampoco unas líneas «unívocas», desde el momento en que la idea de la nada no está determinada como mera contrafigura de la idea de un Dios, a su vez uniforme. Tampoco sería una idea primitiva, originaria, que habría que considerar como fondo sobre el que destaca cualquier otra realidad o proceso, incluido el proceso de la negación, como quería Heidegger, el antiguo admirador de Escoto. Ahora bien, que la nada no sea una idea primitiva, originaria (que sólo podría manifestarse acaso a través de la angustia) no significa que no pueda considerarse siquiera como idea, en términos racionales (como pretendieron, cada uno a su modo, Bergson o Carnap). Supondremos, por nuestra parte, que la Nada es una idea límite, al igual que lo es la idea de Dios, o la idea de Todo, especialmente la idea del Todo absoluto, la Idea del Ser como *omnitud*o rerum. La razón

comienza moviéndose *in medias res* —y es gratuito atribuirle otro horizonte— entre las realidades finitas que se diferencian mutuamente enfrentándose o destruyéndose, es decir, que incluyen el no ser relativo. Si conceptualizamos estas situaciones por medio de una lógica de clases booleanas, a cada objeto o clase de objetos A corresponderá una clase complementaria $-A$. Pero aquí no aparece todavía la idea de la nada. Será necesario introducir las operaciones, por ejemplo la intersección y la reunión de clases. Con la operación reunión y las clases A y $-A$, construimos el todo [$A \cup -A = 1$]. Pero esta totalidad es sólo un límite contradictorio, si tenemos en cuenta que $-A$ sólo significa algo en relación con una definición previa de 1 (como clase universal), a la vez que 1 sólo puede alcanzarse por medio de $-A$. Si, por otro lado, introducimos una serie ordenada de clases según la relación de inclusión (acbcccd...) entonces podríamos alcanzar, en el límite, por metábasis, la clase 1 (una clase uno que sólo tiene sentido en la línea de las clases a, b, c, d, \dots , pero no, por ejemplo, en la línea de las clases m, n, r, s, t). Correspondientemente, cuando utilizamos la operación intersección, es evidente que en principio esa operación no podría interponerse entre A y $-A$ puesto que, por definición, entre estas clases no hay intersección; pero si representamos esta contradicción mediante el símbolo 0 , entonces podemos decir que $A \cap -A = 0$, es decir, la clase que no es clase, la clase vacía. La clase vacía tampoco es la nada; pero si ordenamos todas las series de clases posibles y llegamos a un límite inferior, por metábasis, en una «buena ordenación», en él pondremos a la clase vacía como clase que está siempre incluida en cualquier otra clase, cuando postulemos que todos estos límites inferiores de las diferentes series son el mismo. De este modo, nos aproximariamos a la idea de la Nada como aquello que «está por debajo de cualquier otra clase». De este modo, la Nada se nos mostrará ocupando el lugar opuesto al que corresponde a la clase universal. Y como quiera que, en general, si A está incluido en B entonces la intersección de A y B es igual a A y la reunión de A y B es igual a B , aplicando esta regla al caso tendremos que la intersección de 0 y 1 será 0 , y la reunión de 0 y 1 será 1 . Por tanto, 0 desempeña el papel, respecto de la intersección, de término absorbente, es decir, aniquilador —mientras que ese mismo cero desempeña respecto de la operación reunión el papel de un módulo, es decir un término que puede asociarse a cualquier otro sin modificarlo. La idea de la Nada como lugar común postulado para que en él confluyan todas las diversas

clases vacías (las intersecciones de A y -A, de B y -B, etc.) y todos los elementos inferiores de las diversas series de clases bien ordenadas, no tiene, según esto, un alcance diferente del que puede corresponder a la idea de Todo como lugar común de todos los términos universales (la reunión de A y -A, de B y -B, etc.) y de todos los términos superiores de las diversas series de clases ordenadas. Pero este «Todo» cumple precisamente la definición del Dios anselmiano: «Aquello cuyo mayor no puede ser pensado»: es un límite superior (cuando nos hemos preservado del sinsentido de incluir series heterogéneas), una contradicción representada; ese «Todo» como infinito absoluto (que no tiene nada que ver con el transfinito de Cantor) es el absurdo, representado como tal ($= 1$), como también lo será la nada ($= 0$). Y si estas contradicciones representadas (0, 1) mantienen algún significado, éste es estrictamente relativo a los cursos operatorios, en la medida en que entre estos términos (0, 1) se mantienen las reglas generales, según hemos dicho. Por tanto estas ideas límite, lejos de tener que ser relegadas a puestos utópicos, podrán intervenir en el curso de las construcciones positivas (por ejemplo, en expresiones como $A \cup B = 0$), como procedimientos de cierre. Lo que, según lo anterior, resultará ilegítimo será utilizar el concepto de *nihilismo* como un concepto (o un programa) que pudiera representar algo absoluto, un término que fuera resultado de una aniquilación o el presupuesto de una creación. Nihilismo, tal es nuestra propuesta, sería un programa que aplicado al todo absoluto, a la *omnitudo realitatis*, carece de significado, precisamente porque su término, la nada, jamás puede ser alcanzado. Nihilismo, como programa, sólo alcanza sentido referido a totalidades relativas y el nihilismo absoluto alcanza algún significado tan sólo en conexión con un postulado de confluencia de todos los nihilismos relativos, a la manera como lo alcanza la recta ideal postulada en el plano como recta que pasa por todos los puntos impropios del conjunto de los triángulos birrectángulos dados en ese plano.

2) Las relaciones entre los términos a que hacemos referencia en el párrafo anterior son múltiples. Por nuestra parte, seleccionaremos, como relación básica para nuestro propósito de construcción de un concepto alternativo de nihilismo religioso, la que se establece entre los hombres (individuos o grupos) y los seres vivos no humanos, pero finitos y reales y tales que sean capaces de dominar, atemorizar o sustentar a los hombres de un modo peculiar. Cuando estos seres vivientes, bienhechores o malignos,

aparezcan como *numinosos*, entonces introduciremos el concepto originario de religión, el concepto de religión primaria. Respeto, veneración, terror, sumisión, amor: todos estos sentimientos pueden encontrarse en la religión originaria. Según esto, la religión originaria no implica ya, como quería el sistema teológico, la religión a Dios como *ens fundamentale*, puesto que más bien la excluye. Excluye a cualquier ente infinito (es decir, incluye el ateísmo filosófico), puesto que la religión quiere definirse como una relación trascendental del hombre a númenes finitos y reales, de índole positiva. El sistema que estamos dibujando es así, evidentemente, un sistema no teológico.

3) Por último, y como operaciones de este segundo sistema (además de las operaciones objetuales mediante las cuales suponemos que es posible reconstruir los propios términos del sistema teológico —en especial, su concepto de Dios—) nos atenderemos a las operaciones o transformaciones proposicionales que hemos utilizado antes, en tanto éstas constituyen también un grupo o sistema definido.

3. Bosquejamos ahora la proposición básica de nuestro sistema no teológico. Podríamos expresarla por vía negativa diciendo que la religión, en su núcleo originario, no implica una relación (una religión, ya sea en el orden del ser, ya sea en el orden del conocimiento o de la voluntad) a un Dios infinito. O bien, para expresarla en forma positiva (transfiriendo la negación al campo de los términos) diríamos que la religión, en su núcleo originario, implica propiamente un horizonte ateo, el ateísmo. *Se trata, pues, de llevar a cabo, con todas sus consecuencias, la desconexión entre la religión nuclear y la idea de Dios tal como la conocemos a partir de las religiones superiores.* Pues éstas intersectan con el «Dios de los filósofos», y nos parece imprescindible separar, en su principio, la filosofía de la religión y la teología natural. No ya mediante una reducción de ésta a aquélla —lo que fue propuesto por Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión*— sino manteniendo precisamente la diferencia real. Ello sólo será posible cuando nos desprendemos del «humanismo religioso», cuando rompamos la pretendida identificación entre Dios y la esencia humana (como si el hombre fuese «el mismo Dios haciéndose»). Porque sólo entonces cobrará su pleno significado la oposición entre la Teología y la Antropología, y, con ella, la Filosofía de la Religión. Sólo entonces cabrá reconocer el fundamento de la tesis de que «Dios no es religioso» (¿a quién iba a rezar Dios?), la tesis de que la religiosidad

es una característica de los hombres, de los individuos y grupos humanos, es decir, un concepto antropológico y no un concepto teológico. El significado más radical de nuestra tesis es el siguiente: que tampoco los hombres entran, por la religión, en una falsa relación consigo mismos, como si fuesen divinos. Esto sería una simple inversión de la tesis hegeliana, la transformación del «Dios es el hombre» en esta otra: «El hombre es Dios» o, al menos, «ha hecho a Dios a su imagen y semejanza» (pues siempre podría preguntarse: ¿acaso lo ha hecho a una imagen *ad hoc*, previa a la misma construcción de Dios?) La religión nuclear, si dice alguna relación efectiva, y no aparente, de los hombres con otras realidades a las cuales pueda decirse religada, en sentido trascendental, y no con una religación genérica (como pueda ser la que corresponde a la relación de un sistema termodinámico con su medio) sino con una relación específicamente religiosa (es decir, la que comporta lenguaje, diálogos, luchas o pactos) sólo podrá consistir en la religación a entidades finitas (no infinitas) tales que sean centros «de voluntad y de conocimiento», *númenes*. Y sólo podemos reconocer en filosofía, hoy por hoy, como númenes reales —cuando todavía los númenes extraterrestres no han rebasado el espacio de la ciencia-ficción— a los animales, a ciertos mamíferos mastozoos, o también reptiles o insectos. Los animales numinosos, según esta concepción, serán los correlatos originarios de la religión nuclear primaria, característica del *homo sapiens*. Pero esta tesis no expresa por sí misma la esencia total de la religión, porque la religión es también la religión de los dioses (religión secundaria) y la religión como «relación» al Dios infinito (la religión terciaria). La Filosofía de la religión tiene, según esto como tarea más importante, no solamente la de proceder al *regressus* a la religión nuclear a partir de las religiones superiores, sino también la de llevar a cabo el *progressus* y conexión de la religión nuclear atea con la religión de los dioses. En *El animal divino* el camino del *progressus* se ha intentado recorrer bajo la inspiración del principio no feuerbachiano según el cual el hombre hizo a los dioses no ya a imagen y semejanza de sí mismo, sino «a imagen y semejanza de los animales». Podría decirse que un tal principio no es otra cosa sino la extensión del transformismo darwinista, desde su campo de aplicación más característico (los animales y el hombre) al campo de los dioses. Pues ahora, no sólo los hombres sino también los dioses, y el Dios supremo, proceden, según este punto de vista, de la evolución de los animales y no son en realidad, por tanto, sino

númenes secundarios, sombras de los númenes primarios, a veces —como dijimos en *El animal divino*— las sombras, proyectadas en la bóveda celeste, de las mismas figuras zoomorfas que en las cavernas paleolíticas habían sido adoradas por los hombres de la prehistoria. El Cielo único, que Pettazzoni (*Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, Roma, 1922) invocaba contra el Dios Único de Schmidt, no es personal, y Schmidt tenía razón al replicar a Pettazzoni que esa bóveda celeste, aun dotada de unicidad, no puede por sí cobrar una coloración religiosa. Sólo que una tal coloración, a nuestro juicio, no la adquiere por la recepción de un Dios monoteísta *ad hoc* (ya Pettazzoni concedía que es un anacronismo llamar «monoteísmo» a esa veneración de un Cielo estrellado único) sino por la recepción de múltiples figuras de animales numinosos que previamente habían estado ocupando las bóvedas terrestres, las bóvedas de las cavernas.

4. La proposición recíproca de la segunda proposición básica que acabamos de presentar, no se sigue de ella, aunque tampoco la contradice. «La impresencia de Dios (el ateísmo) implica la religión». Es evidente que esta proposición, por sí misma, dice muy poco, al menos en el contexto de la religiosidad primaria. Sin embargo, también es cierto que esta proposición, cuando se inserta en esa concepción metafísica que viene a establecer la ecuación entre el ateísmo y el nihilismo ontológico, puede tomarse como canon de esa concepción de la religión que se esbozó en *El sentimiento de la angustia* de Kierkegaard y que se ha desarrollado (con entera independencia de Heidegger o de Sartre) en *El sentimiento trágico de la vida* de Unamuno. «Dios es ateo», llega a decir Unamuno, porque Dios es el mismo hombre levantándose sobre su nihilidad, que Unamuno (en *Cómo se hace una novela*) escuchaba como silencio. Por nuestra parte, reconocemos un gran interés especulativo y sintáctico a estas construcciones metafísicas (que, para algunos, constituyen el contenido más profundo de la filosofía de la religión) y que, en cualquier caso, representan una «exploración» obligada de los caminos abiertos por las mismas religiones terciarias. Por ello nos creemos autorizados a considerar pertinente el recuerdo de uno de los «bucles» que, en el marco de estos mismos planteamientos, se ha producido, a saber, *El Ser y la Nada* de Sartre. En particular, esos mismos o similares procesos de «creación de Dios» a partir de la propia nihilidad (el *pour soi*) podrán ser presentados como efecto de los mecanismos de la mala

fe. Habría que decir, en el espíritu de Sartre, que la religiosidad que brota de la angustia o de la náusea nihilista, es el producto más refinado de la mala fe, de la mentira que la conciencia se dice a sí misma para transformar su nada en un *ser en sí*.

5. La proposición contraria de nuestra proposición básica reviste, en cambio, un profundo significado como canon o regla directiva para la interpretación del amplio proceso histórico que conduce desde las religiones secundarias hasta las terciarias. En efecto, la proposición contraria a la que hemos propuesto como básica de nuestro sistema podría sonar así: «La irreligión (digamos, la asebeia originaria) implica el teísmo, determina la aparición de Dios». Pues la irreligión, la impiedad, será ahora, ante todo, el eclipse de la religión nuclear, la impiedad ante los númenes animales considerados, por ejemplo, como meros autómatas. Así los consideró el gran impío español (que inauguró la impiedad de la Europa cartesiana) y que se llamó Gómez Pereira. Pero la impiedad originaria, la impiedad práctica venía de antes, porque tenía que ver con el mismo asesinato de los númenes, concepto que designa a un proceso nada metafísico, sino enteramente positivo, que cubre, entre otras cosas, gran parte de lo que se ha llamado «extinción de la megafauna del Pleistoceno». Es, literalmente, el proceso de la muerte de los númenes primarios, el mismo que Nietzsche describió, con referencia a los númenes terciarios, pero con un lenguaje cuyo vigor literal procede, sin duda, precisamente del escenario primitivo: «¿No percibimos aún el olor de la putrefacción divina? ¡También los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podremos consolarnos nosotros como a los asesinos de todos los asesinos? Lo más santo y poderoso que el mundo ha tenido hasta hoy yace desangrado ante nuestros cuchillos. ¿Quién nos va a limpiar nuestra sangre? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar?» Y si el vigor de las frases de Nietzsche se refuerza cuando son interpretadas en sentido literal y no metafórico es porque ellas tampoco se limitan a expresar un hecho en sí mismo pretérito y, en su perfección, prosaico, sino porque a la vez descubren las consecuencias de ese hecho, consecuencias que «los propios asesinos» tendrán que ir extrayendo durante muchos siglos. Entre estas consecuencias nosotros computamos ese vaciamiento del mundo, de la Tierra y de los Cielos, reducidos a *res extensa*, que aterró a Pascal. Un vaciamiento que, por consiguiente, dejaba libre el Espacio para que fuera ocupado por el Dios

infinito pero invisible, el Dios único, arriano, de Miguel Servet o de Isaac Newton. Este Dios que ya no puede morir pero porque nunca ha estado vivo. Y cuando alguien cree, leyendo a Nietzsche, que este Dios es aquel a quien Kant o Hegel, o Marx o Freud «han asesinado», en realidad lo que se está sabiendo es que efectivamente el hombre había asesinado a sus númenes y que las consecuencias de este asesinato todavía no han sido extraídas. Sin embargo, acaso ya eran presentidas por algunos pueblos primitivos. «Mientras se mata a una res o a un cabrito, nadie [entre los tarahumaras, indios pimanos que viven en el Estado mexicano de Chihuahua] salvo los que preparan el rito, cesa de bailar frenéticamente y aullar mensajes al infinito o a los astros» —dice un gran conocedor de la vida de «los últimos trogloditas de la Sierra Madre» (vid. A. Cañageral, en *Revista de Arqueología*, año 2, n.º 11, p. 47).

6. Si construimos la proposición contrarrecíproca de la proposición que venimos considerando como básica para nuestro sistema no teológico, no sólo encontramos una proposición equivalente en el plano lógico formal, sino además una proposición que abre perspectivas insólitas en el plano de los mismos contenidos que importan a la filosofía de la religión en general y a la cuestión del nihilismo religioso, en sentido estricto, en particular. En efecto, la proposición contrarrecíproca de referencia establece la conexión entre el teísmo (como afirmación del Dios terciario) y la asebeia, o, en general, la irreligión. En una fórmula esquemática y por ello radical esta propposición sonaría así: «El teísmo conduce a (o implica) la asebeia, a la irreligión». Una fórmula que representa ante todo, tal como la entendemos, un programa para la reinterpretación de la historia de las religiones terciarias como la historia de los episodios dialécticos del vasto proceso que conduciría al nihilismo religioso, a la devaluación de las religiones de nuestra época y, con ello, al nihilismo axiológico, a la «transmutación de todos los valores», aunque sólo en la medida en que estén ligados a los valores de la religión efectiva (medida, por fortuna, mucho más estrecha de la que los teólogos suelen utilizar).

Es evidente que el desarrollo de semejante programa —la reinterpretación de la historia de las religiones superiores, no ya como un proceso de purificación y elevación de la religiosidad a su estado más genuino (como pretendió Comte) sino como un proceso que desemboca «ortogenéticamente» en la impiedad y en la irreligión, en el nihilismo religioso— sólo sobre la base de un ingente trabajo histórico y filológico puede comenzar a llevarse a

cabo. Por mi parte he de limitarme a ofrecer algunas indicaciones orientadas, más que al desarrollo de ese programa, a la aclaración de sus pretensiones, y de su alcance.

La aparición victoriosa del Dios único, terciario, no puede menos que representar la derrota y aniquilación de los dioses y númenes secundarios y primarios. Y si la religación real se establece con éstos, tal derrota o aniquilación no podría menos tampoco que conducir a un apagamiento o eclipse (más o menos enmascarado) de la religiosidad genuina, a la asebeia, a la negación de toda verdadera vida religiosa, al nihilismo religioso. Por lo demás, este proceso de aniquilación, de eliminación progresiva de los dioses y númenes secundarios y primarios que habría acelerado, si no puesto en marcha y consumado, la revelación del Dios único, no tendría por qué considerarse como algo exclusivo de nuestra tradición mediterránea (judía, cristiana, musulmana). Afectaría también a las culturas que han evolucionado históricamente, de modo espontáneo, hacia la fase de la religión terciaria. Sirva como testimonio el recuerdo de aquellas enseñanzas que el maestro Yajñavalkya (Apud Robert Ernest Hume, *The thirteen principal Upanisads*, Cambridge, Mass., 1925) daba, en los antiguos Upanisads, a un discípulo que (podríamos decir) se dirigía a él inmerso aún en la atmósfera cálida de la religiosidad primaria o secundaria:

«—¿Cuántos dioses hay, Yajñavalkya?

—Los que enumera el himno a todos los dioses, es decir, tres mil trescientos seis.

—Bien, pero exactamente, ¿cuántos dioses hay, Yajñavalkya?

—Treinta y tres.

—Bien, pero exactamente, ¿cuántos dioses hay, Yajñavalkya?

—Seis.

—Bien, pero exactamente, ¿cuántos dioses hay, Yajñavalkya?

—Dos.

—Bien, pero exactamente, ¿cuántos dioses hay, Yajñavalkya?

—Uno y medio.

—Bien, pero exactamente, ¿cuántos dioses hay, Yajñavalkya?

—Uno.»

En la tradición de nuestra cultura mediterránea, este proceso de simplificación o aniquilación, por reabsorción, de los dioses primarios y secundarios, habría sido llevado a efecto por los presocráticos, o estaría testimoniado por estos presocráticos, a los cuales Werner Jaeger interpretó, desde posiciones metafísicas «terciarias», como teólogos que lograron la purificación de una reli-

giosidad «grosera». Pero la diferencia entre aniquilación y purificación sólo depende de la perspectiva filosófica que adoptemos en el momento de leer la historia. Desde nuestras coordenadas, el Dios de los eléatas es, ante todo, el Dios que debe perder la figura animal y, desde luego, la humana: «Si los bueyes tuvieran dioses, éstos serían bueyes; los etíopes tienen dioses con color negro y cabellos rizados y los tracios los tienen rubios y con ojos azules», decía Jenófanes. Porque los helenos —así podríamos interpretar los consabidos versos de Parménides— se equivocan cuando hacen de los dioses, del no ser, un ser, porque el Ser es uno. Y en todo caso, como paradigma de este proceso que conduce desde el teísmo riguroso a la irreligión, a la asebeia —y con ella a la devaluación de los valores morales más estimados—, acaso pueda considerarse a Aristóteles. Porque Aristóteles ha culminado en nuestra cultura la metábasis que se resuelve en un Dios inmóvil tan lleno de su pensamiento que ni siquiera conoce el mundo y tan separado del mundo real, que desde él, no podemos desvelar siquiera su naturaleza. La fórmula «pensamiento del pensamiento» —si tenemos en cuenta que el pensamiento sólo se entiende en función de lo pensado— es la misma forma de la reflexividad vacía, de la clase vacía, de lo incognoscible, la negatividad de la teología negativa expresada en una fórmula positiva (como cuando los matemáticos hablan de la «distancia nula»). ¿Cómo podríamos, pues, hablar con este Dios, cómo podríamos orar diciéndole: «Acto puro nuestro, que estás en los cielos»? Tampoco podríamos amarle, porque en el género de amistad que lleva consigo la desigualdad entre las partes, la relación entre ellas debe ser proporcionada, y cuando una de las partes se halla muy distante, más allá de toda proporción, como ocurre entre Dios y el hombre, cesa la posibilidad de la amistad (dice Aristóteles en el capítulo 7 del libro VIII de la *Ética a Nicómaco*). Y por ello —concluye Aristóteles— los amigos no quieren que sus amigos sean declarados dioses, porque entonces cesaría la amistad. O, en el supuesto de que la amistad con Dios llegase a tomar la sustancia de la apariencia —diríamos nosotros— esa amistad con Dios equivaldría a la devaluación de la amistad con los hombres, en particular, a la amistad con los padres, con los hijos, y con los parientes más queridos. La amistad con Dios equivaldría a la impiedad moral, al nihilismo moral, alimentado por el fanatismo. «Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus», dice el Señor en el Evan-

gelio de San Lucas, 14. Es cierto que los grandes teólogos católicos y a su cabeza Santo Tomás de Aquino no han querido sacar estas consecuencias, pero si las han detenido, es gracias a argumentos viciosos, que se limitan a postular la interrupción de tales consecuencias, mediante la apelación de principios *ad hoc* destinados precisamente a tal efecto: «Respondo diciendo (Sto. Tomás, *Summa*, II, II, q. 101, a. 4) que la religión y la piedad son dos virtudes y que ninguna virtud contraría a otra virtud o la repugna, porque —añade citando un principio de Aristóteles dado en otro contexto— lo bueno no es contrario a lo bueno; «unde non potest esse, quod pietas et religio se mutuo impediunt». En resolución, si Santo Tomás no quiere ajustarse a la implicación de bronce que se contiene en nuestra proposición contrarrecíproca es sencillamente porque es inconsecuente, ilógico, es decir, porque ha decidido no llevar hasta las últimas consecuencias el significado del amor de Dios (tanto en el sentido objetivo, como en el subjetivo del célebre genitivo), «templándolo» para que el amor de Dios (en su sentido subjetivo) pueda desbordar la soledad del Dios aristotélico y para que el amor de Dios (en su sentido objetivo, que es el amor de los hombres, pero también el de los bienaventurados, incluidos los ángeles hacia Dios) no sea tan absorbente que no pierda toda conexión con los hombres. Con los hombres, y sus desgracias —unas desgracias similares a aquellas a las que la doctrina epicúrea había llegado a considerar constitutivos eventuales de la propia felicidad. Y así podemos constatar, no sin cierto asombro, el estrecho paralelismo entre el análisis epicúreo de la bienaventuranza, enteramente mundano, de «tejas abajo», por así decirlo, y el análisis tomista de la bienaventuranza eterna, celestial, de «tejas arriba». Dice Lucrecio (*De rerum natura*, II, versos 1-2):

*Suave, mari magnum, turbantibus aequora ventis
et terra magnum alterius spectare laborem.*

Y dice Santo Tomás (*Sth*, Suplementos a la III parte, q. 94, a. 1, c):

*Et ideo, ut beatitudo sanctorum eis magis complacet, et de ea
uberiores gratias Deo agant, datur eis, ut poenas impiorum perfecte
videant.*

Como si dijera: «Es dulce contemplar desde la orilla (desde el cielo) al desgraciado que se debate entre las llamas (no ya entre las

olas) y a quien no podemos salvar», porque de este modo la consideración del orden de la divina justicia (es decir, de la necesidad de las leyes naturales) y la de nuestra liberación de ese orden, aumentará nuestro goce, «et hoc modo sancti de poenis impiorum gaudebunt» (*ibid.*, a. 3). Es que el Dios de los cristianos no es el Dios del teísmo absoluto de Aristóteles —o de Descartes. Porque el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, el Dios de los cristianos, «es un Dios de amor y de consuelo que llena el alma y el corazón de aquellos que posee». Y Pascal llega al fondo de la cuestión en la fórmula de su pensamiento número 547: «No conocemos a Dios sino por Jesucristo».

Por lo demás, nuestra tesis nos parece todo menos inaudita: no sólo la sabía Pascal, sino también Calvino, aterrorizado ante la proposición de Miguel Servet: «Ateii sunt trinitarii omnes» (vid. *La restitución del cristianismo*, trad. de Ángel Alcalá, p. 161). Y lo sabía, aunque ingenuamente, Voltaire cuando hacía decir a un personaje suyo: «Sócrates, ese ateo que no cree más que en un solo Dios». Y lo sabía sobre todo Hume, cuando dice por boca de Cleantes: «Estoy dispuesto a reconocer que los que sostienen la simplicidad perfecta del ser supremo, tal como tú lo has interpretado, son completamente místicos y deben cargar con todas las consecuencias que yo he derivado de su concepción. Son, en una palabra, ateos sin saberlo».

El teísmo, en resolución, conducirá a la asebeia, es decir, a la impiedad estrictamente religiosa. El Dios omnipotente barrerá de dioses secundarios y primarios los cielos y la tierra. Consiguientemente, arrasará también los mismos templos, innecesarios si es verdad que Dios está en todas partes. «¿Cómo atrevernos, pues, a encerrar a Dios en un templo?», clamaba Eustacio de Sebaste y con él después los iconoclastas musulmanes o bizantinos. Ahora bien: ¿acaso el destruir los templos y los iconos sagrados no tiene que ver con la impiedad, con el nihilismo religioso más positivo? Pero hay más todavía. La impiedad religiosa arrastra a otras muchas impiedades, si se sacan sus consecuencias. Pues la impiedad teísta devalúa todo lo que pueda tener algún brillo en el mundo. Por su frialdad ante cualquiera de los valores de la cultura, «pompas y vanidades»; o también por su frialdad ante la amistad, ante la familia o ante los terrores derivados del crimen o de la guerra. Para el «hombre de Dios», para el «sabio», todo es polvo, cenizas, nada —como dice el epitafio del cardenal Portocarrero en la catedral de Toledo: «Pulvis, cinis, nihil». Plotino ya tenía alguna experiencia,

desde su misticismo filosófico-teológico, de esta sabiduría. Una sabiduría cuyo verdadero contenido es el nihilismo axiológico: «Los asesinatos, las matanzas, el asalto y el saqueo de las ciudades... todo ello debemos considerarlo con los mismos ojos con que en el teatro vemos los cambios de escena, las mudanzas de los personajes, los llantos y gritos de los actores (*Enn.*, II, 2,9).

FINAL

Hemos intentado analizar las posibilidades que existen para interpretar el nihilismo religioso como una actitud virtual derivada de la misma religiosidad superior terciaria, del teísmo consecuente, del Dios de los filósofos. Pero con esto no queremos sugerir que la recuperación de los valores religiosos auténticos sólo pueda manar de fuentes que proceden de fuera de la Filosofía, de la vida irracional, porque también estas fuentes pueden ser consideradas por la Filosofía como una experiencia propia. Acaso sería preciso volver a distinguir aquí entre una *filosofía positiva* y una *filosofía negativa* de la religión, considerando al Dios de los filósofos precisamente como la destilación depurada de la filosofía negativa, en un sentido similar al que a esta expresión dio Schelling. Un significado que, por lo demás, venía preparado por la distinción cristiana entre una teología positiva y una teología negativa y que quedó orientada por Comte, tras la práctica relegación de la filosofía negativa a la condición de característica del segundo estadio (el metafísico), según su concepto de «filosofía positiva», en una dirección peculiar, conservadora, incluso reaccionaria (como señaló H. Marcuse en su *Razón y revolución*, II,2). Cuando reivindicamos la idea de una filosofía positiva más próxima a Schelling que a Comte no lo hacemos pensando en una experiencia interna o metafísica, sustitutiva de la experiencia externa comtiana (me remito al libro de Manuel García Lorenzo, *La última orilla*, Oviedo, 1989). Lo hacemos pensando en los materiales, también externos, pero no inertes, sino enfrentados los unos a los otros y ofrecidos por las ciencias históricas o por la experiencia del presente, que llevan en su seno la negatividad. Nos parece que es sobre estos materiales, y al margen de la Teología Natural (como filosofía negativa metafísica) donde sería preciso asentarse para construir una filosofía positiva de la religión.

En cualquier caso, parece necesario reconocer que el concepto de «filosofía negativa», tal como se usa en los contextos anteriores, es ambiguo. Por tanto, que induce a confusiones groseras que es preciso despejar. La ambigüedad deriva del mismo formato lógico de la expresión «filosofía negativa», en tanto que ella (como ocurre con la expresión «teología negativa») se delimita sólo en función de los términos positivos (por tanto, de la filosofía positiva o teología positiva) tomados como referencia. Pues una clase negativa o complementaria se delimita sólo por relación a una clase positiva dada. Ahora bien, en el caso que nos ocupa (filosofía negativa), ocurre que los términos positivos que se toman como referencias son dos y no uno sólo: «razón» y «experiencia». La filosofía positiva correspondiente, o «filosofía positiva total», sería entonces, por tanto, una filosofía (y correspondientemente la teología) que considerase, como fuentes suyas, tanto a la razón como a la experiencia. Este género de filosofía positiva total puede, sin duda, revestir diferentes modalidades. Consideremos aquí las que se dan bajo el signo del armonismo. «Armonismo entre la Razón y la Experiencia», que podríamos identificar principalmente con los sistemas de Santo Tomás y de Leibniz. Atengámonos, por brevedad, al *Discurso sobre la conformidad de la fe con la razón* del filósofo alemán (cuyas posiciones, en este asunto, podrían considerarse, por lo demás, en sus líneas generales, como estrictamente tomistas). Hay dos fuentes, dice Leibniz, del conocimiento verdadero: la razón y la experiencia. Son distintas, pero no pueden contradecirse (en cambio, caben situaciones mixtas, cuando las conclusiones se obtienen de la composición entre encadenamientos puramente racionales de verdades y verdades de experiencia). La experiencia es, ante todo, sensible o perceptual. Pero también (dice Leibniz, con Malebranche) cabe comparar a la fe con la experiencia, porque la fe —descontando los efectos producidos por el Espíritu Santo en el interior del alma— depende de la experiencia de quienes han visto los milagros en los que se funda la Revelación, «como nos fundamos (en Geografía humana) en quienes han visto las maravillas de la China». Ahora bien: así como las verdades de experiencia son de dos clases, según que la experiencia sea sensible o de fe, así también las verdades de razón son de dos clases: eternas (a priori) y positivas (a posteriori). Las verdades eternas son inmutables (son las verdades matemáticas o lógicas); puesto que removerlas implica contradicción. Pero las verdades positivas (por ejemplo las leyes del movimiento), aunque tienen una razón sufi-

ciente, pueden ser sobrepujadas por otras verdades de orden superior. Por tanto, no repugna en sí su conmutación o modificación. De aquí, la posibilidad de los milagros que Dios puede hacer por ministerio de los ángeles, milagros, dice Leibniz, en los que las leyes positivas no resultarían más violadas que las leyes naturales cuando los hombres «auxilian a la naturaleza con el Arte».

El concepto que Leibniz abre como contenido de la «filosofía positiva» no aparece, por tanto, ni siquiera opuesto a una «filosofía negativa», puesto que él sólo se opone a una «filosofía eterna». En cierto modo, ambas son filosofía positiva, en el sentido del armonismo (de reconocimiento de las dos fuentes positivas de la verdad). Y si hay algún resquicio para intercalar en este armonismo una filosofía negativa, sería paradójicamente el que se nos abre en la propia filosofía positiva, en tanto ella se delimita como «clase complementaria» de las verdades eternas. Estamos ante una situación que se parece mucho a la que tiene lugar en el complejo de relaciones que se establecen en la esfera de la filosofía jurídica, entre el derecho natural y el derecho positivo. En cualquier caso, la filosofía positiva que se desprendería de las coordenadas leibnizianas, tendría más que ver con el empirismo, con el factualismo, que con el «racionalismo cartesiano». Es cierto que en este caso del armonismo, el empirismo o el factualismo no llegarían a constituir una alternativa virtual complementaria de la filosofía eterna (como «negación de ésta») por la sencilla razón de que tal alternativa virtual quedará bloqueada por el presupuesto de que las verdades eternas son verdades de rango superior.

Con respecto a esta filosofía positiva, en el sentido total (verdades eternas y verdades factuales), el concepto de filosofía negativa podrá ir tomando diferentes valores. A saber, los tres géneros de valores siguientes según los tres tipos de referencias que se supongan negadas: 1) Cuando las verdades eternas (con su filosofía correspondiente, por ejemplo la metafísica, la teología natural) sean puestas en duda (agnosticismo o bien teología negativa), sin que se pongan en duda las verdades factuales, entonces es cuando el concepto de filosofía positiva, en sentido estricto, se nos hará presente. En cierto modo, se trata del mismo concepto de Leibniz, sólo que acompañado de la remoción del presupuesto característico de la filosofía racionalista metafísica, o de la teología natural. Esta filosofía positiva estricta (que tiende al empirismo, en general, y al fideísmo en particular) tiene por tanto como correlato la negación crítica de la filosofía racionalista. Se diría que en este

punto Leibniz y Comte coinciden en la valoración de la filosofía positiva estricta; sin embargo, esta coincidencia es abstracta y es la valoración misma la que cambia contextualmente, en Leibniz y en Comte; puesto que Leibniz acompaña su valoración de la filosofía positiva con una valoración de la filosofía eterna que, mientras para Leibniz sigue siendo positiva, para Comte sólo es pura negatividad. 2) Cuando lo que pongamos en entredicho sean las verdades positivas (las que proceden de la experiencia, de los sentidos o de la fe), entonces la negatividad recaerá sobre esta misma positividad empírica. Estamos en el caso de esa filosofía negativa que niega la sustancia, la causa, el mundo exterior: estamos en la filosofía de Hume (según Hamilton) o en la filosofía de Fichte (según Jacobi). La filosofía negativa no es ahora, por tanto, la negación de las fuentes racionales del conocimiento, cuanto la negación de las fuentes de la experiencia, en nombre de un discurso abstracto que, contemplado desde las otras ópticas, resultará coincidir con el racionalismo abstracto teológico, con el racionalismo de la Metafísica, de la Teología natural, con una filosofía ergotista, que es pura negatividad, encubierta por las apariencias dogmáticas. Un racionalismo que pudo desempeñar un papel ideológico crítico revolucionario contra el Antiguo Régimen, aun cuando por sus pretensiones de ser la encarnación misma de la Razón, difícilmente podría considerarse más racional de lo que puedan serlo las alternativas opuestas. Sin duda, porque el «momento negativo» —como vio Hegel y después Marx— es sólo un aspecto del movimiento de la razón dialéctica común. 3) Por último, cuando lo que ponemos en duda son ambas fuentes de la verdad, nos encontraremos dentro de una filosofía negativa total, en la filosofía del agnosticismo y sobre todo en el escepticismo, en el nihilismo filosófico.