

TEMA 21: Ontologismo, agnosticismo y ateísmo.**Esquema:**

1. Introducción.
2. Ontologismo.
 - 2.1. Antecedentes del ontologismo.
 - 2.2. Formulaciones del ontologismo.
 - 2.3. Crítica al ontologismo.
3. Agnosticismo.
 - 3.1. Introducción.
 - 3.2. El agnosticismo kantiano.
 - 3.3. El agnosticismo positivista.
 - 3.4. El agnosticismo del hombre instalado en la finitud. Enrique Tierno Galván.
 - 3.5. El agnosticismo fideísta.
 - 3.6. Crítica al agnosticismo de N.R. Hanson.
4. Ateísmo.
 - 4.1. Introducción.
 - 4.2. Luwig Feuerbach.
 - 4.3. Karl Marx.
 - 4.4. Friedrich Nietzsche.
 - 4.5. Sigmund Freud.
 - 4.6. Jean Paul Sartre.
5. Conclusiones.
6. Bibliografía.

1. INTRODUCCIÓN.

Este tema nos presenta tres posturas filosóficas diferentes a la hora de responder a la pregunta: ¿existe Dios? La primera, el ontologismo, afirma rotundamente que sí; la segunda, el agnosticismo, suspende todo juicio; la tercera, el ateísmo, niega que Dios exista. A continuación pasamos a tratar pormenorizadamente cada una de estas posturas.

2. ONTOLOGISMO.

La proposición «Dios existe», ¿es evidente o se tiene que probar? No sería necesario probarla si tuviésemos una intuición directa de Dios. Esta posición ha sido defendida por el ontologismo. Para el ontologismo, el conocimiento de Dios es original (primero de todos nuestros conocimientos) y originario (fuente de todos los demás conocimientos). Todo cuanto el intelecto humano conoce, lo conoce en Dios, siendo la intuición inmediata de Dios la fuente de todo otro ulterior conocimiento. La afirmación de la existencia de Dios es inmediatamente evidente y, en consecuencia, su demostración es innecesaria.

Así pues, la tesis fundamental del ontologismo consiste en afirmar que lo primero en el orden del ser es lo primero en el orden del conocer.

2.1. Antecedentes del ontologismo.

En la teoría de las ideas de Platón se establece la preeminencia de las ideas tanto desde el orden del conocer como desde el orden del ser. Las ideas no sólo existen en el pensamiento y tampoco sólo son inmanentes a las cosas, sino que también, según Platón, existen en sí mismas, separadas de las cosas. No sólo las ideas existen en sí, sino que son lo único que existe en sentido pleno. Esta es la hipóstasis metafísica del universal en Platón. La idea en Platón es la verdadera realidad y, por tanto, no se reduce a una modalidad del pensamiento, a una modalidad del sujeto pensante. La idea es una esencia objetiva, trascendente, inmutable, atemporal. Así pues, para Platón el ser es trascendente a nuestro pensamiento y, con respecto a ello, mantiene dos tesis:

a) desde el orden del ser: las cosas sensibles son en la medida que participan de las ideas.

b) desde el orden del conocer: las cosas sensibles son conocidas en la medida en que son conocidas las ideas.

El universo sensible no es más que un mundo de fenómenos. Estos fenómenos están organizados imitando al mundo inteligible. De este modo, la teoría de las ideas es expresión de una ontología finalista: lo único real en el mundo es su organización y esta organización traduce las exigencias del Bien, que se manifiesta a través de la inteligencia trascendente del Demiurgo. La idea del Bien es la idea reguladora de las ideas y también la que ordena y organiza el desorden de las cosas sensibles. ¿Cómo llegamos a su conocimiento? A través de la intelección (intuición intelectual o noesis). Se necesita, tal vez, un esfuerzo dialéctico, una preparación intelectual y hasta una preparación moral, pero esto no constituye más que un proceso en cuyo término surge el verdadero conocimiento por visión intelectual.

Para Plotino, las ideas, que Platón consideraba sustantivas, están alojadas en el Nous, el Espíritu, que es la primera emanación del Uno. El alma humana vive, en un principio, en el mundo inteligible, en el Nous, pero debido a su tendencia a comerciar con la materia cae en el mundo sensible, se hunde en un cuerpo. No obstante, el alma sigue viviendo, en cuanto a sus actividades superiores, en el mundo inteligible del Nous, aspirando a unirse con el Uno. Según Plotino, el modo de conocimiento es la intuición, la contemplación inmediata de la idea; mas si para Platón la idea es conocida en sí misma, para Plotino la idea se conoce en sí misma, pero radicada en último término en el Nous. La razón discursiva no debe ser despreciada sino utilizada para poder llegar a través de ella a la intuición intelectual. El grado más elevado de conocimiento es la contemplación mística, el éxtasis mediante el cual, al estar el hombre fuera de sí, llega a la contemplación del Uno.

San Agustín piensa que no es necesario probar que Dios existe, pues probar que Dios existe equivale a decir que este enunciado es verdadero. Pero la Verdad está solamente en Dios, Dios es la Verdad. Todas las proposiciones verdaderas las percibimos como tales porque están iluminadas por la luz divina. Hay una "luz eterna de la razón" procedente de Dios que posibilita el conocimiento de la verdad. En efecto, la existencia de verdades necesarias y eternas (por ejemplo, las verdades matemáticas) son, según San Agustín, prueba de la existencia de la iluminación divina. Estas verdades eternas no podemos alcanzarlas por medio de los sentidos puesto que ellos nos muestran un mundo en permanente cambio. Tampoco estas verdades pueden ser creación de nuestras mentes porque la mente de cada uno es diferente de la de los demás y, sin embargo, las verdades eternas son las mismas e idénticas para todos. ¿Cuál es entonces la causa de su presencia en nosotros? San Agustín podía haber recurrido a la teoría platónica de la reminiscencia, pero esto implicaba aceptar la preexistencia del alma cosa no admisible en el cristianismo. Su solución es que Cristo, nuestro Maestro Interior, nos las enseña, las enseña a todo hombre que le pregunte por la verdad. Así pues, Dios es la causa de la existencia de las verdades eternas en nuestras mentes. No obstante, cuando conocemos a estas ideas no conocemos directamente a las ideas divinas, privilegio que sólo tienen los bienaventurados. Dios inculca las verdades en nuestra mente sin revelarse a sí mismo directamente sino indirectamente como fundamento de su verdad.

San Buenaventura asevera que nuestro primer conocimiento de Dios no es abstractivo ni intuitivo, sino contuitivo. Una contuición es la aprehensión, en el efecto percibido, de la causa cuya intuición nos falta.

El punto de partida para el conocimiento de Dios son las cosas creadas en cuanto en ellas sentimos, experimentamos la existencia de su causa, en cuanto en ellas alcanzamos con un conocimiento contuitivo que existe Dios, cuya intuición no poseemos.

Para Descartes, la intuición es la única fuente de conocimiento verdadero. En las Reglas para la dirección del espíritu (Regla III) dice: «Entiendo por intuición, no el testimonio fluctuante de los sentidos, ni el juicio falaz de una imaginación incoherente, sino una concepción del puro y atento espíritu, tan fácil y distinta que no quede en absoluto duda alguna respecto de aquello que entendemos, o, lo que es lo mismo: una concepción no dudosa de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón». En Descartes hallamos una intuición de Dios, pero en la idea clara y distinta de infinitud y perfección representante en la mente de la esencia de la divinidad. No hay, en sentido estricto, una intuición de Dios en Dios mismo. La existencia de Dios debe ser inferida ontológicamente de la idea de la esencia de Dios.

2.2. Formulaciones del ontologismo.

El ontologismo fue formulado plenamente por Nicolás Malebranche (1638-1715). La gnoseología de Malebranche se basa, por una parte, en la teoría cartesiana de las ideas claras y distintas y, por otra, en la doctrina agustiniana de las verdades eternas. Las ideas son representaciones claras y distintas (Descartes), eternas e inmutables (San Agustín), su realidad extrasubjetiva es indudable. En la Recherche de la vérité considera la idea de Infinito:

a) La idea de lo Infinito no la podemos extraer de las cosas finitas que conocemos.

b) La idea de lo Infinito no puede ser producida por el hombre, que es asimismo finito.

Por consiguiente, no siendo ni extraída ni producida por el hombre, no cabe otra cosa que el hombre la capte directamente: poseer la idea de lo Infinito es pura y simplemente ver a Dios con los ojos del espíritu.

Además, no sólo la idea de lo Infinito, sino toda idea universal implica la captación intuitiva de Dios por el hombre. Lo universal no puede haber sido dado por el hombre ya que es un ser finito. En definitiva, la idea de lo Infinito y cualquier idea universal proclaman la intuición humana de la divinidad. De manera que toda nuestra vida intelectual pende de la aprehensión de Dios y, a su vez, mediante el conocimiento de Dios es posible el conocimiento de las ideas universales y necesarias.

Después de Malebranche, en el siglo XIX, prendió el ontologismo en varias escuelas católicas, desarrollándose en Francia, Bélgica y sobre

todo en Italia. Sus más importantes representantes son Vincenzo Gioberti (1801-1852) y Antonio Rosmini (1797-1855).

Gioberti establece una plena coincidencia entre el orden psicológico o noético y el orden ontológico del ser. Siendo Dios el ente primero en el orden ontológico, debe ser también la primera idea en el orden gnoseológico. Tan imposible es pensar sin Dios como imposible es existir sin Él. Nuestras ideas son como manifestaciones de Dios mismo. Gioberti sostiene que no podemos tener percepción de la existencia de una cosa sin unir a la impresión sensible la idea de causa creadora, es decir, de Dios. Esto implica afirmar que a la base de todo conocimiento existencial se encuentra el conocimiento de Dios, el cual, claro está, es un conocimiento inmediato e intuitivo.

En Rosmini la reflexión sobre el ser es el principio de su investigación filosófica. Nos dice que el hecho del cual parte es que el hombre piensa el ser de un modo universal. Idea de ser está en todo pensamiento humano, no necesita ninguna otra idea que le sirva para ser intuida y tampoco procede de la experiencia sensible. La intuición de esta primera verdad es la intuición del ser como tal, eterno, inmutable, increado y simplicísimo. Estos atributos no pertenecen a ninguna cosa creada, son los atributos divinos, así el objeto de la primera intuición es Dios.

2.3. Crítica al ontologismo.

La crítica más clara es aquella que se refiere a que en el orden natural no tenemos de hecho ni de derecho la intuición de Dios. Esta crítica podemos exponerla en dos grandes apartados:

a) No tenemos intuición de Dios. Si la intuición de Dios fuese esencial al hombre deberíamos tener directa o reflexivamente conciencia de ella. La conciencia directa nada nos dice de tal intuición. Primero, la intuición de Dios viene postulada como fundamento noético de todos los conocimientos, cuya validez y certeza descansan en ella. Pero la intuición de Dios no es directamente conciente, no hay evidencia inmediata ni certeza absoluta, entonces ¿cómo puede fundamentar la validez y certeza de los demás conocimientos?. Segundo, siendo Dios fuente de toda realidad lo es de todo conocimiento, ya que el orden noético debe coincidir con el ontológico. Pero ver la esencia de Dios como medio en el cual se ven los demás entes, sin que seamos conscientes de ello, es una contradicción. Y, por último, si se dice que ha de apelarse a la intuición como único recurso para salvar nuestro conocimiento de Dios y hasta de cualquier otro conocimiento, se construye una teoría sobre la negación del hecho de la abstracción y la exclusividad de la intuición.

b) No podemos tener intuición de Dios. Esta crítica se ha realizado desde la perspectiva escolástico-tomista. Primero, la psicología del conocimiento señala que entre el objeto formal, propio de nuestro intelecto, desde el cual se conocen los demás objetos, y la facultad cognoscitiva debe haber una proporción entitativa, pero, Dios, separado absolutamente de toda materia, no guarda proporción entitativa con nuestro intelecto unido al cuerpo. Segundo, la intuición de Dios sería un conocimiento inmediato y concreto basado en la presencia íntima de Dios al intelecto. Pero es necesario distinguir entre presencia ontológica y noética. Noéticamente Dios carece de presencia inmediata al intelecto humano. Finalmente, para que el intelecto humano intuyera a Dios sería necesario que la esencia divina se uniese a la inteligencia humana como forma inteligible, lo cual es imposible, pues, siendo la intelección la actualización de la potencia intelectual, Dios, ente infinito, no puede ser acto determinativo del intelecto humano potencia finita.

3. AGNOSTICISMO.

3.1. Introducción.

El agnosticismo se presenta bajo dos grandes formas: el agnosticismo existencial que niega la posibilidad de demostrar la existencia de Dios, y el agnosticismo esencial que niega que podamos tener conocimiento de la esencia de Dios. Es al primer agnosticismo al que nos vamos a referir en este tema.

El término "agnosticismo" fue empleado por primera vez Th. H. Huxley en 1869 con el significado de renuncia al saber. Renuncia a saber las cosas que no pueden saberse por traspasar las posibilidades del conocimiento científico. Es el reconocimiento de que el saber humano tiene límites irrevasables. El agnosticismo sostiene pues la incognoscibilidad radical de lo trascendente, al que llama lo incognoscible.

Gran parte de los hombres de hoy tienen una postura agnóstica resultado de la perplejidad que produce el hundimiento de las construcciones teóricas de las grandes religiones y el paso a un mundo en el que las viejas cosmovisiones de estas religiones han sido arrumbadas. Es una postura de indecisión, de no dar el salto al ateísmo, ni regresar a la vieja seguridad de la religión. Hay otra corriente agnóstica que negando el acceso racional a Dios no niega que existan otras vías como la de las emociones.

3.2. El agnosticismo kantiano.

Para resaltar la imposibilidad de demostrar la existencia de Dios, Kant expone su doctrina de la existencia. Afirma que la existencia no es un atributo real o determinación de ninguna cosa, pues las determinaciones de una cosa que existe son las mismas que las de esa cosa considerada meramente como posible. La existencia no es un predicado real, es, como mucho, un predicado lógico que nada añade al sujeto. La existencia es la posición absoluta de una cosa con todas sus determinaciones. Kant distingue entre posición absoluta, propia de la existencia, y posición relativa, propia de los atributos. En la *Crítica de la razón pura*, la existencia es una categoría de modalidad, es un concepto puro del entendimiento derivado de los juicios asertóricos. Pero la modalidad en los juicios no es predicado alguno; por tanto, los conceptos modales no añaden predicado alguno a la cosa.

Las categorías de modalidad (realidad, posibilidad y necesidad) no aventuran el concepto al cual se vinculan, expresan únicamente la relación del objeto con las condiciones de la experiencia. Lo que caracteriza a las categorías de modalidad es expresar únicamente la relación con la facultad de conocer. El postulado de la realidad dice que son objetos reales, existentes, los que coinciden con las condiciones materiales de la objetividad, es decir, que puedan ser intuidos empíricamente y enlazados en la unidad del conocimiento. Existir es darse en la percepción. Lo primero que se desprende del postulado de la realidad es la necesidad de una percepción para conocer la existencia de las cosas. De lo que podemos inferir que la existencia jamás puede ser conocida a priori; tampoco la necesidad de la existencia puede ser conocida por conceptos, sino siempre por el enlace con aquello que es percibido según leyes universales de la experiencia, y como Dios no está comprendido en el nexo de la experiencia, ni enlazado con lo que es percibido, resultará que no es posible conocer la necesidad de la existencia de Dios. El entendimiento humano no puede conocer la existencia de Dios, porque Dios no es un objeto de experiencia posible ni está en relación con lo empíricamente intuido.

No obstante, en principio cabría la posibilidad de pensar, según Kant, que si bien el entendimiento no accede a la existencia de Dios, este acceso le estuviera permitido a la razón. Kant demuestra que ello no es posible. En la razón distinguimos dos usos. Uno lógico o formal y otro puro o real. Por el primero la razón utiliza conceptos suministrados por el entendimiento, lo cual, como hemos dicho, no servirá para el conocimiento de Dios. El uso puro es el que hace la razón por sí misma, aislada del entendimiento, y puede entenderse de dos modos: intuitivo y discursivo. Kant niega el modo de conocer intuitivo de la razón (intuición

intelectual), no existe en el hombre otra intuición que la sensible. En el uso discursivo de la razón, ésta pretende alcanzar conocimientos que vayan más allá de la experiencia. Dicho empeño supone pretender traspasar los límites de la propia razón y por ello Kant lo llama ilusión trascendental.

3.3. El agnosticismo positivista.

El positivismo afirma la imposibilidad de salir del campo de los fenómenos para establecer la existencia de una causa primera. La gnoseología positivista se fundamenta en el empirismo que reconoce como única fuente de conocimiento a la experiencia sensible. Por tanto, es imposible trascender el campo de los fenómenos para alcanzar la existencia de una causa primera. El precedente de este agnosticismo es David Hume que señala que el mundo de las ideas se reduce al de las imágenes sensibles. Su crítica a los conceptos de sustancia y de causalidad terminará por indicarnos la imposibilidad de demostrar la existencia de Dios. Los principales representantes de este tipo de agnosticismo son John Stuart Mill (1806-1873) y Auguste Comte (1798-1857).

Stuart Mill llama "causa" a algo que puede tener un valor objetivo, pero eso que se llama causa de un fenómeno es, dentro de lo observable, otro fenómeno antecedente. No tenemos conocimientos de causas que trasciendan el orden de los fenómenos. Es necesario distinguir entre causa eficiente y causa física. La metafísica habló siempre de la causalidad eficiente, hoy sólo podemos hablar de causalidad física. La causalidad física es incompatible con la causalidad eficiente y más aún con la causa primera. La causalidad física es siempre fenoménica e incompatible con la existencia de una causa eficiente o primera, porque no hay ninguna causa que no sea conocida como efectuada también. No hay una causa primera incausada, pues a toda causa le antecede otra y así ad infinitum. En consecuencia, no es posible demostrar la existencia de Dios.

Auguste Comte se diferencia de Stuart Mill en que el problema de la demostración de la existencia de Dios adquiere en el pensador francés un carácter religioso, mientras que para Mill era de carácter científico. El Dios, cuya demostración es imposible para Comte, no es el Dios de la filosofía, primera causa de los fenómenos, sino el Dios de la religión. Por ello trata de demostrar que la creencia en Dios está desprovista de fundamento. Esto es lógico pues para Comte todo conocimiento debe proceder de la intuición sensible, y como la fe no es producto de dicha intuición, sino que versa sobre la realidad presunta e inventada en estadios anteriores, debe declararse creencia vana.

3.4. El agnosticismo del hombre instalado en la finitud. Enrique Tierno Galván.

Para Tierno Galván, el ateo es alguien que niega la existencia de Dios y para hacerlo tiene que admitir como hipótesis su existencia. Cuando decimos «soy pobre o no soy rico» denunciamos la falta de aquellas cosas que constituyen la riqueza. Si decimos «soy rico» denotamos una presencia, la de la riqueza. Algo parecido ocurre con las proposiciones «soy creyente», que afirma una presencia, y «soy ateo» que afirma una ausencia, la ausencia de Dios. Quien dice «soy ateo» está diciendo «Dios está ausente o fuera del ser». Pero esta no existencia o ausencia le envuelve al ateo hasta el punto de dar sentido a su actitud global, es como si pensara no creer en algo que de algún modo está incorporado a su propio ser.

En la proposición «soy agnóstico» se descubre una postura diferente, es como decir que vivo perfectamente instalado en la finitud y no necesito de nada más. Es no echar de menos a Dios pero ni siquiera para negarlo. Para el agnóstico la finitud es una situación en sí misma satisfactoria, no en el sentido de que estén satisfechas las necesidades de todos sino en el sentido de que es una situación que se satisface a sí misma. Ruiz de la Peña (1989, p. 411) dice: «A decir verdad, el creyente se siente más a disgusto con la posición de Tierno que con la del ateo; por lo menos éste afronta la hipótesis-Dios suficientemente en serio como para tomarse el trabajo de refutarla. El viejo profesor, en cambio, parece nutrir por ella una tan helada desafección que ni siquiera le reconoce el estatus de potencia beligerante. Con otras palabras, el agnosticismo de Tierno es, en el fondo, un ateísmo tan seguro de sí mismo que no se rebaja a indagar en las razones favorables o contrarias a la hipótesis-Dios. Tal hipótesis ha sido descartada mucho antes de su formulación». Según Tierno Galván, el agnóstico tiene serenidad vital al aceptar los acontecimientos como hechos que se dan sin causación exterior al mundo. Las contradicciones se explican dentro del mundo con hipótesis cuyo significado es verificable. La ausencia de lo trascendente da serenidad sin resignación. Pues ésta supone aceptar una instancia superior a la razón que nos impulsa a admitir sin explicar las contradicciones del mundo.

3.5. El agnosticismo fideísta.

El fideísmo tiene como base una doctrina gnoseológica consistente en la afirmación de que la fe es la primera y única fuente válida de conocimiento cierto. La razón es de suyo incapaz de descubrir la verdad. La filosofía no debe comenzar diciendo «dudo» sino «creo». La verdad de nuestros conocimientos es un don de Dios recibido pasivamente por

la razón. El principal representante del fideísmo tradicionalista Luis de Bonald (1754-1840), el cual considera que la palabra precede necesariamente al pensamiento y, por ello, el lenguaje no es invención humana sino un don de Dios. Para los fideístas es imposible la demostración racional de la existencia de Dios con anterioridad o independencia de la revelación. Si Dios no se hubiera dignado a revelarse al hombre, hubiera sido desconocido para nosotros. Desde el punto de vista de la razón desligada de la fe, no cabe hablar de conocimiento de Dios. En consecuencia, debe proclamarse el agnosticismo racional respecto a la demostración de la existencia de Dios. Otro representante del agnosticismo fideísta es el filósofo francés F. R. De Lamennais (1782-1854).

3.6. Crítica al agnosticismo de N. R. Hanson.

Las proposiciones universales (Todo A es B) no pueden confirmarse puesto que nunca podremos poseer todos los casos pasados, presentes y futuros; pero son fácilmente falsables, basta con un solo caso contrario. Las proposiciones particulares (Algún A es B) son fácilmente confirmables, ya que un solo caso las confirmaría. Por otra parte, no pueden falsarse puesto que siempre podríamos pensar que en otro lugar o en otro tiempo podría darse un caso que confirmase la proposición.

Partiendo de esta aclaración, Hanson se interroga ¿a qué tipo pertenece la proposición «Dios existe»? Responde que dicha proposición es de la forma «Existe un A que es B», «Existe un ser sobrenatural que es consciente y que ha creado todas las cosas del universo». Tal proposición es particular y, en consecuencia, en principio puede ser establecida de hecho pero nunca puede ser totalmente falsada, lógicamente hablando. Confirmar que un «x existe» es cuestión de experiencia. Sin embargo, la invulnerabilidad de «x existe» ante la desconfirmación no es cuestión de la sola experiencia. Hasta cierto punto se trataría de una verdad conceptual, para la cual pueden resultar irrelevantes los hallazgos de la experiencia. Así podríamos establecer que los platillos volantes existen teniendo experiencias vivenciales de uno de ellos. Pero la ausencia total de experiencias tales no puede nunca establecer que no hay platillos volantes; sino sólo puede decirse que no hay buenas razones para creer en ellos.

Está muy lejos de ser claro que la proposición «Dios existe» haya sido establecida factualmente alguna vez. Si lo hubiera sido, sería tan irracional negar la existencia de Dios como negar la existencia de la vida. Ahora bien, el agnóstico trata la proposición «Dios existe» como debería, como enunciado factual cuya evidencia es, en este momento, insuficiente para una verificación completa y objetiva. Sin embargo, trata la negación de esta proposición de un modo incorrecto.

El agnóstico se encasilla ahora en el punto de vista lógico y establece que ningún conjunto de experiencias que no respalden enunciados como «Existen murciélagos ovíparos» y «Dios existe» pueden desconfirmar concluyentemente tales enunciados. Siempre puede que no hayamos mirado los lugares adecuados, las cosas adecuadas, etc. No podemos saber qué sería exhaustivamente verosímil para desconfirmar tales enunciados. Sin embargo, argumenta Hanson, el que no haya una buena razón para pensar que una proposición es verdadera, es una buena razón para pensar que es falsa. En el caso de la proposición «Dios existe» el agnóstico acepta que cierta evidencia posible podría confirmar la enunciación, mientras que, a continuación, sugiere que ninguna acumulación de evidencia podría falsarla. Esto es afirmar que el creyente sólo necesita referirse a la diluída evidencia experimental para darle color a su pretensión, mientras que el ateo debe presentar nada menos que una prueba lógica en favor de su negación del enunciado del creyente. Esto no es legal. No obstante, el agnóstico ha de defenderlo así para mantener su postura de perfecta indecisión. Si el agnóstico insiste en que nunca podremos falsar la existencia de Dios, debe también aceptar que nunca podremos tampoco confirmarla. En esta situación la proposición «Dios existe» no podría ser más que una hipótesis. Pero si piensa que podemos confirmarla, debe también conceder que podremos falsarla, como en realidad sucede a menudo con las hipótesis.

La postura del agnóstico es inconsistente. Empieza considerando la proposición «Dios existe» como si fuera un recolector de hechos y acaba considerando la negación de la enunciación como un lógico puro. La coherencia exige que sea recolector de hechos en ambos casos o lógico en ambos casos. En el caso primero, debe conceder que hay razones factuales para negar la existencia de Dios, pues la evidencia que apoya favorablemente su existencia no es evidente todavía. Si intenta lo segundo, debe decir que no sólo la evidencia presente no es buena para establecer completamente la enunciación sino que nunca podría ser lo suficientemente buena. En definitiva, Hanson considera que no se puede confirmar o falsar P según un conjunto de criterios, para después confirmar o falsar no-P según un conjunto de criterios diferentes.

4. ATEÍSMO.

4.1. Introducción.

El antecedente del ateísmo moderno lo encontramos principalmente en los atomistas griegos Leucipo (500 a. C.) y Demócrito (460 a. C.).

El atomismo parte de la materia como realidad originaria, como el ser primordial, absoluto, que no depende de ningún otro, sin principio, eterno e incorruptible. Para explicar cómo los átomos se han ordenado para constituir el mundo, los atomistas no recurren a ninguna inteligencia ordenadora como lo hiciera Anaxágoras; para ellos, no existe ninguna inteligencia rectora que presida y organice las composiciones entre átomos. Se pasa del caos original a la organización por la necesidad inherente al movimiento desordenado de los átomos. Si la materia es el único ser, si no recibe información ninguna de fuera, entonces no es posible admitir divinidad alguna. Dentro de los atomistas, Epicuro (341 a. C.) acepta la existencia de los dioses pero de unos dioses tan peculiares que prácticamente no existen para el hombre.

Epicuro cree que es necesario liberarse del temor a los dioses, el cual había engendrado un individuo temeroso y supersticioso. Para liberarse de este temor, declara que los dioses son tan perfectos que están más allá del alcance del hombre y de su mundo. Los dioses son indiferentes a los destinos humanos. Esta teoría debió parecer a sus coetáneos similar al ateísmo radical.

4.2. Ludwig Feuerbach (1804-1872).

Con Feuerbach se inaugura el ateísmo moderno: no se limita solamente a negar la existencia de Dios, sino que también investiga los orígenes de esta idea y la función que ha cumplido en la historia del pensamiento y de la humanidad. Su tesis consiste en proponer la disolución de la teología en antropología (Homo hominis Deus est). En su obra *La esencia del cristianismo* afirma que Dios es un momento de la conciencia humana, el resultado de una proyección subjetiva que acarrea la perversión del propio sujeto. No es el hombre el ser construido a imagen y semejanza de Dios, como afirma tradicionalmente el teísmo de las grandes religiones, sino que Dios es la imagen del hombre que se proyecta en una entelequia. Algo semejante ya había dicho Jenófanes de Colofón (570 a. C.) al afirmar que los etíopes tenían dioses chatos y negros, y los tracios representaban a los suyos con ojos azules y pelirrojos. De manera tal que se trata de la hipostatización de una proyección, a la que luego se le concede existencia real. Pero la idea de Dios no tiene contenido real alguno. No obstante, si la idea de Dios no refleja ningún ser existente, el concepto de la esencia de Dios es válido, pues expresa los atributos de la esencia humana, las cualidades y determinaciones de la especie. El individuo tiene de forma finita y limitada las cualidades que se dan en Dios de forma infinita y esos predicados tienen como sujeto a la humanidad. Para Feuerbach, lo

que el hombre ha ido poniendo en Dios a lo largo de los siglos debe recuperarlo. Dios no sólo es innecesario sino perverso pues ha robado al hombre lo que le pertenece.

La religión no es solamente, como pensaba la Ilustración, un fraude de los curas. La religión debe entenderse con mayor profundidad: la religión es la autoadoración del hombre. Así, la religión aparece como autoextrañamiento y autoalienación, no de Dios, como pensaba Hegel, sino de cada hombre individual. En la medida en que el hombre se hace religioso se enajena de su humanidad. Como Dios y el hombre no son vistos como una sola cosa, sino como dos, el resultado de la religión es el hombre desgarrado, enajenado y espiritualmente empobrecido.

4.3. Karl Marx (1818-1883).

En lo tocante a la religión y a su crítica Marx se pone del lado de Feuerbach, pues para él es evidente que Dios es una proyección y alienación del hombre. El hombre hace la religión, no es la religión la que hace al hombre. Sin embargo, para Marx no basta simplemente con hablar de la esencia humana como hizo Feuerbach para criticar a la religión, sino que es preciso esclarecer las condiciones sociales y políticas concretas de la génesis y la existencia de esta ideología religiosa que envilece al hombre. La pregunta decisiva es: ¿cómo se ha llegado a la autoalienación religiosa y cómo se puede superar?. Para responder hay que partir no del hombre abstracto sino de las relaciones sociales concretas. El hecho de que el hombre proyecte desde sí mismo la religión, como dijo Feuerbach, se explica por la inversión del mundo social, aspecto que pasó desapercibido Feuerbach. Es la sociedad invertida, injusta, inhumana, la que produce la inversión de la conciencia, la conciencia religiosa del hombre. Pero, con todo, la religión no es vista por Marx como algo puramente negativo, como una visión deformada de la realidad, sino también como protesta contra las relaciones sociales inhumanas, como protesta contra la miseria real. Esta protesta es ineficaz e impotente porque traslada al más allá la solución de los problemas de este mundo. Así la religión actúa como sedante o como opio que proporciona una felicidad ilusoria. La religión no desaparecerá por la simple crítica filosófica si se dejan intactas las condiciones económicas que hacen necesaria su existencia. Sólo la revolución que conduzca a la eliminación de las causas económicas y sociales de la alienación humana acabará con la religión al hacerla innecesaria. Es, por tanto, la alienación socioeconómica la base de la alienación religiosa y política.

4.4. Friedrich Nietzsche (1844-1900).

En La Gaya ciencia Nietzsche constata el más grande acontecimiento ocurrido en los últimos tiempos: la muerte de Dios. Este hecho decisivo no ha sido valorado, según él, ni siquiera por los propios ateos, es decir, no han sabido sacar las consecuencias que de ello se sigue. Al hablar de la muerte de Dios, no se limita a hacer una constatación meramente psicológica: yo no creo en Dios. Su comprobación tiene el carácter de un hecho radical para la interpretación del mundo y del hombre. La muerte de Dios significa el gran derrumbamiento: la pérdida de horizonte, la nada sin fondo.

El alivio que Feuerbach sentía ante la muerte de Dios resulta ingenuo pues no supo comprender sus consecuencias. Hay que superar no sólo la fe en Dios sino también todas sus implicaciones: Dios está muerto pero su sombra es larga. Para consumir la muerte de Dios en la teoría y en la praxis son necesarias nuevas batallas. Ya no podemos creer en un orden último, en ninguna finalidad, en la racionalidad del mundo, etc.. Donde el impacto de la muerte de Dios será más radical es en la moral: ya no habrá compasión posible, el cristianismo, el platonismo quedan superados. ¿Cómo borrar entonces las huellas de Dios?. El término de esta evolución no es Dios sino el superhombre, con su tierra sin cielo, con su más acá sin más allá, con su cuerpo sin alma espiritual. El superhombre debe ocupar el lugar de Dios; debe permanecer fiel a la tierra y criticar los valores tradicionales como denigradores de la vida y del cuerpo. El objetivo que Nietzsche persigue es la aniquilación del cristianismo, de ese Dios de los enfermos que se declara enemigo de la vida en este mundo, de la naturaleza, de la voluntad de vivir, etc. En consecuencia, los valores tradicionales del socratismo, platonismo y cristianismo deben ser invertidos. Es la transvaloración de todos los valores. Una vez transmutado el hombre, aparecerá el superhombre, el cual será amante de: la vida, el cuerpo y todos los gozos de la carne; la lucha, la dureza, las naturalezas fuertes, los gobiernos aristocráticos frente a los democráticos, etc.

4.5. Sigmund Freud (1856-1939).

La cuestión del origen de la religión es para Freud una cuestión psicológica. En el fondo del totemismo, estadio por el que según él han pasado todos los pueblos desarrollados, late el complejo de Edipo con su doble contenido: inclinación hacia la madre y deseo de la muerte del rival, el padre. Y el propio núcleo del totemismo, el banquete totémico, en que el animal sagrado es sacrificado, consumido y llorado, y, por último, celebrado con una gran fiesta, hace patente que la muerte del

padre es el fundamento del totemismo. Según Freud, el padre de la horda primitiva disfrutaba en exclusiva de todas las mujeres. Un día los hijos se unieron contra el padre, lo mataron y comieron su cuerpo. Después de este acontecimiento los hijos no fueron capaces de repartir su herencia sino que acabaron enfrentándose unos con otros. Debido al fracaso se arrepintieron y aprendieron a convivir unos con otros agrupándose en un clan totémico que pretendía excluir la repetición de los hechos anteriores. Renunciaron a la posesión de las mujeres que habían sido la causa del asesinato del padre; en adelante se casarían con mujeres no pertenecientes al clan (dando origen a la exogamia). La comida totémica conmemoraba el asesinato del padre, del cual surgió la conciencia de culpa de la humanidad, el pecado original y fue punto de arranque para la estructuración social, la moral y la religión.

Pero ¿cuál es la esencia de la religión?, ¿de dónde le viene esa fuerza?. Las ideas religiosas son ilusiones, realizaciones de antiquísimos deseos. El deseo de todo hombre, en su desvalimiento de niño, de ser protegido de los peligros de la vida, de que haya justicia en un mundo injusto, de que la vida no cese, etc. Estos deseos son deseos infantiles, conflictos de la infancia en un doble sentido: de la persona individual y de la humanidad. En ambos casos es la nostalgia del padre la raíz de las necesidades religiosas, en ambos casos es el complejo de Edipo el que desempeña el papel principal. El hombre impotente y desamparado intenta entrar en relación con las prepotentes fuerzas de la naturaleza e influir sobre ellas, es decir, humanizarlas. Pero estas fuerzas tan superiores al ser humano no permiten un trato de igualdad, así que adquieren rasgos paternos; así la necesidad de protección y la nostalgia del padre vienen a ser una sola cosa. De este modo, la religión es una ilusión pero no una mentira consciente o un error gnoseológico, es la necesidad del cumplimiento de un intensísimo deseo.

4.6. Jean Paul Sartre.

Sartre no admite que el mundo tenga su razón de ser en sí mismo como ocurre en la ontología de Parménides y de Spinoza, también rechaza la ontología hebraica de un Dios trascendente que da sentido al mundo. Su experiencia fundamental es que el mundo no tiene razón de ser en sí mismo, ni fuera de él, es decir, está de sobra, la existencia del mundo es absurda. Así pues, si eliminamos las dos únicas explicaciones del mundo, no queda nada: su existencia es absurda, está de sobra. Si eliminamos la necesidad, no queda nada y el mundo no debería existir. Ahora bien, existe. Luego, está de más. Según Sartre, el existencialismo es un esfuerzo por establecer un ateísmo coherente. Al no existir Dios, no hay naturaleza humana, es decir, el hombre es pura y absoluta

libertad. Además, la no existencia de Dios supone la no existencia de valores o leyes morales absolutas que den legitimidad a nuestra conducta.

5. CONCLUSIONES.

Además de las posturas expuestas, existe la de quienes defienden que la existencia de Dios puede ser demostrada; tal es el caso, entre otros, de Santo Tomás, San Anselmo, Descartes y Leibniz. Pero tras la crítica kantiana, este planteamiento ha sido prácticamente abandonado. El ontologismo conoció cierto auge en el siglo pasado y a principios del presente, pero en la actualidad se ha eclipsado. El ateísmo militante, en general, ha sido sustituido por unas filosofías que dan por hecho la muerte de Dios y que, por esta razón, no ven necesario este debate. En el pensamiento postmoderno subyace un cierto agnosticismo, recordemos la obra de Vattimo *Creer que se cree*. Vemos, pues, que el tema de la demostración de la existencia de Dios, tan esencial a lo largo de la historia de la filosofía, ha pasado a ocupar un segundo plano. Sin embargo, el problema de Dios subsiste.

6. BIBLIOGRAFÍA.

- Weinberg, J. (1987), *Breve historia de la filosofía medieval*, Cátedra, Madrid.
- Tierno Galván, E. (1982), *¿Qué es ser agnóstico?*, Tecnos, Madrid.
- Ruiz de la Peña, J.L. (1989), «Modelos de racionalidad en el agnosticismo español actual», en *Revista Española de Teología*, Nº 49.
- García Santesmases, A. (1993), *Reflexiones sobre el agnosticismo*, Editorial Sal Terrae, Cuadernos Fe y Secularidad, Madrid.
- Küng, H. (1979), *¿Existe Dios?*, Ediciones Cristiandad, Madrid.
- Hanson, N.R. (1976), *En lo que no creo*, Cuadernos Teorema, Universidad de Valencia, Valencia.
- Descartes, R. (1972), *Dos opúsculos. Reglas para la dirección del espíritu. Investigación de la verdad*, UNAM, México.
- Estrada, J.A. (1996), *Dios en las tradiciones filosóficas*, Trotta, Madrid.