

## **DEL ATEISMO FILANTROPICO AL NIHILISMO INHUMANO**

**JOSÉ BIEDMA LÓPEZ**

*"¿Cuánto tiempo duraremos si nos abandona el principio poético?"*

*F. Lloyd Wright (1867-1959)*

*"Si Dios no existiese, habría que inventarlo"*

*Voltaire (1770)*

### **RESUMEN**

En este artículo se exploran algunas consecuencias psicológicas, políticas, estéticas, sociológicas, filosóficas y teológicas de la "muerte de Dios". Se analizan sin pretensiones de exhaustividad los supuestos que han promovido la desaparición de la idea de Dios del horizonte de nuestra cultura, y se alude críticamente a algunos de sus sucedáneos, así como a los "tapahuecos" del nihilismo contemporáneo. Por otra parte, se ofrecen al lector algunos elementos e indicios para la posible y tal vez deseable reconstrucción o reinención razonable de la idea de lo perfecto, como meta regulativa, ilusión útil, o finalidad ideal de la acción.

### **I**

En Usamérica, los teólogos radicales comprendieron durante los años sesenta de este siglo que el principal problema de su disciplina, la teología, era precisamente la irrelevancia social y cultural de su objeto: el olvido de Dios, la ausencia de Dios o, dicho más rudamente todavía, la muerte de Dios. Teólogos radicales como William Hamilton, Paul M. Van Buren o Thomas J.J. Altizer, se atrevieron a incorporar este tema a sus escritos, o sea, el de la vaciedad de la idea de Dios en la sociedad contemporánea o el de la imposibilidad cultural de creer en una instancia personal transhumana.

La generalización social del ateísmo es un fenómeno moderno. En el siglo XVIII fue un efecto raro del recelo de las Luces frente al poder reaccionario de los púlpitos y el control confesional de las conciencias.

Sin embargo, el eticismo humanista e ilustrado más parecieron querer depurar la idea de Dios de supersticiones oscuras e innecesarias, que promover su negación.

El entendimiento de la fe dentro de los límites de la pura razón armonizaba la idea de lo perfecto con las ambiciones universalistas de la ciencia y las exigencias cosmopolitas de la moral. Kant demostró admirablemente que se puede ser racionalista, empirista y crítico, sin dejar de creer en Dios, manteniendo la idea del soberano bien como principio teleológico de la acción, incluso de la acción teórica. Si la crítica kantiana privaba de seguridades dogmáticas al teísmo, tenía la ventaja de desarmar también al ateo, a la vez que reservaba un espacio para

cierta esperanza razonable, deducido del uso práctico de la razón. Dios, simplemente, no puede ser entendido como un objeto ni como el alma del mundo físico, sino como el fin de los anhelos humanizadores. Es concebido como un principio extraterrestre y metafísico que satisface las exigencias de la razón pura, especialmente la de un acuerdo perpetuo entre excelencia y felicidad. La idea de un ser perfecto ofrece así el modelo ideal de un bienestar digno.

No obstante, el idealismo moderno dificultaba la inserción de lo sobrenatural en el marco de la ontología, y hacía muy difícil la comprensión del acto de fe. Como expuso magistralmente Manuel García Morente, los postulados del idealismo casan mal con la aceptación de aquello que ni puede estar presente del todo en el pensamiento, ni concebirse clara y distintamente. Pues, para la filosofía idealista: "ser real es ser objeto del pensamiento y lo que no es ni puede ser objeto del pensamiento, no tiene realidad". Pero el objeto del acto de fe es, por esencia, un objeto "absolutamente ausente". Luego el idealismo considera el objeto del acto de fe como meramente ilusorio, ficticio e inventado (1).

Giner de los Ríos ya percibió muy agudamente en 1882 que el mismo movimiento emancipador y secularizador que, desde el siglo XVI, había venido consagrando la independencia de la ciencia, el Estado, la moral..., había "excedido su fin en la Historia" y degenerado en un ateísmo sólo atento a la vida presente y los intereses terrenos (2). Pero, aunque no debemos menospreciar los efectos perversos de la crítica ilustrada, presidida por el culto al conocimiento físico-matemático, el ateísmo moderno fue antes que nada una consecuencia del nuevo hombre alumbrado por la revolución industrial y el colonialismo, el hombre científico-técnico que, dominado por un espíritu práctico y utilitarista, sustituyó la esperanza en el más allá por los proyectos mundanos, o sea, por los placeres tangibles y el dominio del "más acá". Como dijo Hegel, el hombre moderno ha sustituido la oración matinal por la lectura del periódico (3)...

Entre nosotros, lo sagrado se ha disuelto en la idolatría de los ases del deporte y las estrellas del pop, en la iconolatría reproducida por los Medios, así como en el culto a la Alta Tecnología que impregna todas las parábolas publicitarias.

El ateísmo filantrópico del XIX, idealista, materialista o vitalista, esteticista o revolucionario, humanista o cientifista, no hizo más que sacar partido teórico a este hecho: el burgúes, el comerciante, el industrial y el obrero, actúan cada vez más como si Dios no existiera. El interés a largo plazo y la esperanza de la apropiación de lo perfecto en un horizonte ideal y trascendente ("perficie te") han sido reemplazados por el beneficio a plazo fijo; la ambición de la salvación del alma ha sido suplida por la explotación hedonista de la carne y el cuidado clínico de la salud; y la honra, por el crédito bancario; en tanto que la virtud pasa a ser entendida como capacidad de producción y de consumo de bienes y servicios.

Incluso se ha puesto de manifiesto el carácter ilusorio y caduco de aquello que se consideró proceso de secularización de la modernidad, al menos en comparación con esta otra desublimación (4) que los postmodernos nos proponen y que afecta también a aquellos valores (verdad, justicia, belleza, razón) sobre los que se sustentaba el mismo impulso modernizador:

la ilusión racional del progreso. El nihilismo deviene así el rasgo decisivo de nuestro tiempo: la experiencia del sinsentido, la asunción de la anomia.

En conclusión: durante los últimos doscientos o trescientos años, las más poderosas corrientes de nuestra cultura occidental han trabajado en la dirección de mostrar que es innecesario, cuando no imposible, creer en Dios. La confianza renacentista ha evolucionado hacia el envanecimiento titánico del hombre contemporáneo, que siente como posibilidad real la construcción antrópica (5) del sentido y el conocimiento del mundo prescindiendo de la idea de Dios.

Naturalmente, cabe preguntarse si en efecto -como Nietzsche supuso- la muerte de Dios es el ocaso que antecede a una nueva aurora, la del advenimiento del "superhombre" (moral o genéticamente causa de sí mismo), o no es otra cosa sino la fanfarronada de un mono ingenioso que sueña con comerse las estrellas mientras desatina, el canto de un gallo protestándole al cielo con su kikirikí, encaramado a una montaña de estiércol, una sugestión más de la decadencia de una cultura que ha perdido el Norte y que durante el siglo XX, no lo olvidemos, ha producido los errores más horribles de su historia y los peores crímenes contra la humanidad.

Tal vez no deba sorprendernos que, si en un principio la supresión de Dios aparecía como condición de la redención del hombre, a la postre la muerte de Dios haya favorecido el progreso del antihumanismo teórico y la disolución del sujeto en estructuras antropológicas, productivas, genealógicas, o su desaparición en retículas comunicativas y determinaciones sociales.

El olvido de lo divino corroe el valor que damos a nuestra propia imagen, al privarle de un referente objetivo de altura y de un modelo ideal. La criatura se ha vuelto creadora, ¡está bien! Pero, ¿creadora de qué? Creadora de fanticos (Hitler y Stalin), inventora de cámaras de tortura.

No deberíamos tampoco subestimar el extraordinario poder creador de la mentira, al que Oscar Wilde, George Steiner o Jean François Revel, han dedicado páginas memorables. Después de Auschwitz, quizás nos convendría imponernos una larga dieta de silencio, para poder volver a ver más allá de las cosas, con más claridad, las que puede o debe haber.

## II

Quizás podríamos empezar preguntándonos por los efectos, morales, esto es, "humanos, demasiado humanos", de la muerte de Dios. Es importante preguntarse tanto por los efectos sociales del hecho de que los hombres hayamos perdido la fe, como por la relevancia histórica y las consecuencias del hecho de que la idea de lo perfecto haya dejado de condicionar de algún modo significativo nuestra cultura.

Parece obvia la conveniencia de una ética civil independiente de la religión, y para nada se discute que ésta pueda asentarse sobre razones autónomas. Sin embargo, cada vez se manifiesta más claramente que la educación moral es muy problemática sin el recurso al saber narrativo y a los mitos, y que es imposible separarla de la promoción poética de los buenos

sentimientos, y muy dudoso que esto se pueda hacer sin algún tipo de idea, aun puramente deísta, que sirva de meta regulativa o de modelo orientador, al menos como posibilidad final de una identidad conveniente entre la virtud y la alegría. Por otra parte, la suposición de un final feliz de la historia no cubre las expectativas racionales de la persona, ni puede compensar el dolor causado a las víctimas en el pasado, aquellas que nos acercaron la utopía sin poder disfrutarla. La justicia final, para los pocos que la disfrutarán algún día, no resarce de las injusticias pretéritas para los demasiados que la hicieron posible con sus sacrificios...

El valor de la idea de Dios como principio puede ser pensado con independencia del interés, legítimo o espúreo, de las religiones positivas.

Así lo veía, por atender a un modelo prójimo, el fundador de la Institución Libre de Enseñanza. Francisco Giner de los Ríos explicaba que, aunque los principios más cardinales y profundos puedan aparecer ante la contemplación vulgar como fantásticos, abstractos o alejados de la realidad y de la vida, no por eso dejan de ser, precisamente, los más fecundos. Y ponía como principal ejemplo la íntima conexión con que el modo de concebir a Dios trasciende a la vida entera del individuo y de la sociedad. En efecto, aunque Giner defendió valientemente una educación libre de dogmas y aconfesional, el maestro de maestros aceptaba sin discusión que: "sin espíritu religioso, sin levantar el alma del niño al presentimiento siquiera de un orden universal de las cosas, de un supremo ideal de la vida, de un primer principio y nexos fundamental de los seres, la educación está incompleta, seca, desvirtuada, y en vano pretenderá desenvolver íntegramente todas las facultades del niño e iniciarlo en todas las esferas de la realidad y del pensamiento". En lugar de las oscuras doctrinas de la teología histórica, el rondeño recomienda una educación religiosa basada en la "tolerancia positiva, no escéptica e indiferente, de la simpatía hacia todos los cultos y creencias", pues todas ellas, ora rústicas o sublimes, satisfacen "una tendencia inmortal del espíritu humano", pareciéndole por tanto imprescindible despertar en el niño esa 'quaedam perennis religio', "ese elemento común que hay en el fondo de todas las confesiones positivas", mediante una dirección amplia y verdaderamente universal. Y nos advierte: ¡Ay de los pueblos cuyo espíritu no se interesa por estas graves cuestiones! (6).

O bien asentamos la razón práctica sobre el culto irracional a la norma (aunque las normas se expresen cada vez más farisaicamente, en modo infinitivo, en las proclamas psicopedagógicas y en los protocolos de las leyes), o bien promovemos la formación de las generosas actitudes cardinales sobre las motivaciones superiores que se alimentan de ilusiones razonables. Es curioso que la presunta victoria ilustrada sobre la religión haya acabado produciendo su antítesis en el movimiento postmoderno, que pugna por "consagrar" ese olvido de "lo mejor de la razón", al abandonarlo a la nada, fuera de la razón misma. Al privarse voluntariamente del encanto de toda invención, de todo relato legitimador, la razón postmoderna renuncia así al poder constructivo de la imaginación. Esa es su verdadera debilidad.

No obstante, aunque convengamos en reinventar la idea de lo perfecto, o dar cuenta y razón de su presencia en todo discurso crítico (también en los que dicha idea subyace

enmascarada tras la utopía de un ideal de comunicación "libre de dominio", o sea, también supuestamente libre de autodominio, "libre de Dios"), esto no significa que hayamos de conformarnos con la restauración de aquellos ídolos y encantamientos que sirvieron de coartada al fanatismo y la intolerancia, ni con el "Dios tapahuecos" y la religión revuelta y resucitada como un bálsamo analgésico.

De todos modos, tampoco es despreciable el papel que juegan los ritos y los mitos compartidos en la expresión pública del lazo social, en la sanción metafísica de la norma civil y en la producción y conservación de la cohesión de los grupos humanos, pues dotan a éstos de una referencia común imaginable o inteligible. Esto se sabe desde antiguo. Algunos sofistas y Platón no se privaron, a causa de escrúpulos puristas, de reconocer en todo momento la utilidad civil del culto a los dioses. Aún está por ver si el fútbol y los espectáculos multitudinarios podrán suplantar y mercantilizar por mucho tiempo las necesidades religiosas de los urbanícolas contemporáneos, o si el público podrá soportar su fragmentación *ad libitum* frente a las pantallas y sus simulaciones... O si más tarde o más temprano descubrirá en esa nada electrónica, en esa virtualidad nihilista, el motivo mismo de su desesperación. Y ya se sabe que la falta de esperanza es algo muy difícil de mantener, y que el desesperado se agarrará más tarde o más temprano a un clavo ardiendo.

### III

Nadie niega que la inspiración religiosa de la política haya producido y esté produciendo monstruos, pero no han provenido menos horrores de la configuración esteticista de la vida política. ¿Acaso podemos adivinar qué dramas producirá su reconversión en espectáculo mediático? El espectáculo es también artificio. Justamente, el espectáculo es el artificio menos la idea de Dios. La pornografía, por ejemplo, vuelve espectacular al sexo al privarle de su gracia, de su misterio. Es el sexo reducido a técnica, a mecanismo. En el espectáculo tecnológico ya no quedan alusiones a las fuerzas metaempíricas o a los principios hipersensibles.

La idea de lo perfecto ha sido, al menos hasta el XX, el contenido mismo del arte. El artista era un iluminado; su obra comunicaba algo numinoso (7), misterioso, tremendo, inefable, nos hablaba del más allá, del fondo ordenado y armonioso del universo, de lo que comparten el alma y el mundo, de la afinidad entre el espíritu subjetivo y el objetivo... de lo bello, de lo perfecto; el artista clásico, y también el romántico, como un demiurgo inspirado, aplicaba su genio en hacer sensible lo insensible, finito lo infinito... La última estética pan-teísta es, a este respecto, la de Hegel.

A propósito de lo perfecto, el arte del siglo XX permanece mudo. El artista del siglo XX ha acabado presentando sus propias heces como bazofia sagrada (y esto no es ninguna metáfora). Pero la misma pretensión de sacralizar sus desechos, sus delirios, sus exputos, sus escándalos, resulta ya ridícula y vana. Lo que queda de pueblo, o de conciencia popular, el sentir común, se burla con motivos de las contradictorias pretensiones del artista autista, o

vuelve la cabeza para otro lado (las creaciones del pop, del jazz, de la fusión, los encantos del diseño industrial...). Al artista de vanguardia no se le puede acusar de insincero; ya no tiene nada que decir. Dice eso: Nada, y lo expresa en una especie de galimatías inhumano, sin pretensiones, ni aspiraciones.

A este respecto George Steiner es quizá el crítico más perspicaz y clarividente: La capacidad del lenguaje para comunicar significado está garantizada sólo por el supuesto de la presencia de Dios, pues la obra estética apuesta a favor de la significatividad, es decir, de la trascendencia. *Nemo audit verbum nisi spiritu intus docente*. Puesto que todo el que comprende involucra su persona, o sea su proyecto, en la comprensión, es decir, siente o presiente su participación activa en el Sentido Real. Tras el arte del siglo XX, sólo queda como sentido el hueco de Dios. De esa ausencia, de esa desolación, nos hablan los nocturnos de Bartok, los apocalipsis de Yves Tanguy...

El sentido del arte del siglo XX es inversamente proporcional a la barbarie política y la servidumbre tecnocrática que delata. El arte de nuestro siglo deshace el sentido, explora el Caos, las combinaciones matemáticas de la Nada, y entona un fascinante e inhumano Requiem para el entierro de Dios. El mundo estético se ha vuelto también inhóspito. El artista que ya no piensa en el Otro, tampoco le habla ya al otro. Le ha perdido definitivamente el respeto al receptor, al pueblo (ese concepto romántico, esa realidad trasnochada), pues tampoco en la "vox populi" resuena ya la "vox Dei". El pueblo se ha quedado afónico; sólo hablan las máquinas. Nuestras formas estéticas exploran ese gran vacío, lo pueblan de repeticiones minimalistas, o con el efectismo rabioso del kitsch publicitario.

#### **IV**

Los efectos del olvido de Dios en el arte contemporáneo no son menores.

Tampoco son despreciables las posibles consecuencias psicológicas de la desaparición del Otro.

Georg Herbert Mead (1863-1931) puso de manifiesto la importancia psicológica, pragmática y moral, de la noción de "el otro generalizado". El otro generalizado es cualquiera, todos los otros que podrían relacionarse conmigo en un proceso cooperativo o en una actividad feliz (y sin actividad común, razona Mead, no habría comunidad de significación). La noción del otro generalizado permite el paso del pensamiento egoísta, infantil y concreto, al pensamiento maduro, abstracto y moral. La universalidad social del otro generalizado es sinónimo de objetividad intelectual. El individuo trasciende lo dado a él sólo cuando, por medio de la comunicación, descubre que sus experiencias y las de los otros se agrupan bajo el mismo universal.

¿Hasta qué punto -se preguntaba Charles W. Morris- proporciona el otro generalizado el equivalente psicológico e histórico de Dios? Mead, desde luego, sí alude, aunque sólo de pasada, a la importancia de los mitos y las ceremonias religiosas en la formación del carácter y de las actitudes, dependientes de la interiorización del punto de vista del otro generalizado.

Pero parece creer que en nuestras sociedades tal función social corresponde a otro tipo de "juegos" como el deporte o la agrupación en asociaciones sociales y políticas. "El culto -dice-, en su forma primitiva, es simplemente la corporización social de la relación entre el grupo social dado, o comunidad, y su medio físico, una forma social organizada de entrar en relaciones sociales con ese medio, o de mantener relaciones sociales con él". Mead no calcula la importancia de este aspecto teológico del otro generalizado en el análisis de las formas modernas de religiosidad y su función social. Sí comprende bien la importancia del intelecto y del desarrollo del pensamiento abstracto para que el individuo adopte la actitud del otro generalizado hacia sí mismo. Ni que decir tiene que la idea de lo perfecto es, precisamente, uno de los conceptos abstractos con más solera. Para Mead, los conceptos abstractos son conceptos enunciados en términos de las actitudes de todo el grupo o comunidad social..., igual que las proposiciones abstractas son enunciadas en una forma que cualquiera, cualquier otro individuo inteligente, puede aceptar (8). La idea de Dios, las proposiciones sobre Dios, como se sabe, forman parte de la tradición de dicho pensamiento abstracto. Certeramente entendió Kant cómo la razón, cuando busca más allá del tiempo y del espacio, produce, de su propia naturaleza, la idea de la serie completa de las condiciones del mundo y del yo, como una síntesis trascendente.

El olvido de Dios es por tanto un síntoma del empobrecimiento de la vida intelectual a favor del sensualismo apresurado. No podía ser de otro modo, cuando la cultura del Verbo empezó a ser desplazada por la proliferación de ídolos e iconos, pues la palabra es, justamente, el instrumento común del pensamiento abstracto. Las jergonzas son otra cosa; ellas expresan la muerte de Dios académicamente, la insurrección babélica del pensamiento unilateral, técnico, la hybris hercúlea de la razón instrumental que reprime la sublimación emotiva de los valores y su consideración intelectual.

## V

La muerte de Dios ha acabado haciendo efecto donde se podían acusar más sus estragos, en el campo de la teología cristiana.

Kant había proclamado que la teología como ciencia no era posible. Por definición, no se puede entender científicamente aquello que no se puede sintetizar como objeto, por carecer de forma matemática y de contenido fenoménico "hic et nunc". Pero, oscuramente, Kant admitía el papel del saber de Dios en la fundamentación de la metafísica de las costumbres y aún -en su Opus Postumum- la relevancia de la idea de Dios como "Principio viviente de la naturaleza material en general", o como finalidad hipotética de la acción (el supuesto de la verdad sempiterna o del orden universal).

Ciertamente, Kant insistía en que "asumir una cosa hipotética en favor de fenómenos posibles es inventar [dichten], no exponer: cogitabile, non dabile." EL concepto de Dios quedaba reducido moralmente al de un ser que puede obligar a todos los seres morales sin estar él mismo sujeto a obligación, un Principio de la razón ético-práctica que exportaba al ámbito inteligible la referencia de la voluntad del hombre a fines (9).

Más allá de las sutilezas y precauciones ilustradas, los teólogos protestantes, los más atentos al contexto cultural de su tiempo, han tenido que reconocerlo: El mundo en el que vivimos ya no tiene ni forma ni contenido cristiano. Se trata de una cultura postcristiana, de una cultura para la que Dios ha muerto (10). La filosofía de una parte importante del siglo XX ha llevado hasta sus últimas consecuencias los postulados cientifistas, positivistas, escépticos, de las filosofías del XIX. La idea de Dios aparece como una impostura infantil o se revela como una impertinencia lógica. La filosofía débil, sin pretensiones de verdad, ha encontrado su análogo en una teología sin Dios, también ella fragmentaria.

Las últimas experiencias de lo sagrado se espigan en el sexo o en la muerte (Bataille). Se enfatiza el significado secular del evangelio y el valor ejemplar de Jesús como hombre, y se declara que la palabra "Dios" y sus equivalentes teológicos, o bien carecen de sentido, o son equívocos. El misterio de la Encarnación se interpreta como la disolución efectiva (Kenosis) de Dios padre en la historia humana (11). La fe evangélica que es posible en la era de la muerte de Dios ha sido descrita por la teología radical como una especie de ateísmo cristiano (Thomas J. J. Altizer). Dicha teología presta oído a los grandes profetas profanos: William Blake, Hegel, Nietzsche, y comprende la muerte de Dios como el sacrificio supremo del creador en aras de su criatura con el fin de afirmar así completamente el ser de su creación. El ser de Dios ha devenido pura inmanencia en la carne del proceso del mundo...

¿Es que volvemos a ilustres fórmulas panteístas? ¿Expresa este panteísmo una superación religiosa, promovida por el propio cristianismo, al exponerse dialécticamente al ateísmo filantrópico? Si la razón se ha hecho vital, ¿por qué no habría de hacerse también jovial la fe? Pero entonces, echamos mano de viejos mitos, como la doctrina del Eterno Retorno ("El Ser comienza en cada Ahora"); o de viejas teorías, como la de "la larga cadena del ser" (12), para sublimar las apariencias o para creer que "todos los mundos están en éste", aunque las apariencias no satisfagan ni al conocimiento ni a la conciencia, y la mayoría de esos mundos inmanentes nos resulten tan imperfectos como inaceptables.

Sin embargo, este énfasis en el instante significativo y en la caza desesperada de vivencias cruciales (estéticas o místicas), pues "hay que probarlo todo", se ha convertido en monserga cotidiana del discurso dominante, del discurso publicitario... Pero ese Ahora carece de plenitud sin un antes y un después, sin conciencia histórica y proyectos conscientes, sin memoria e imaginación, sin tradición y planes de futuro; se agota en la satisfacción menuda del consumo. Lo que tenemos entonces es la caricatura de aquella forma en que Nietzsche, quien, sin embargo, creía sinceramente en las metamorfosis del Espíritu, afirmaba la aparición de lo sagrado en medio de la existencia profana. Su patético saltinbanqui, Zaratustra, es el profeta del "superhombre" enlatado, del "superhombre" que arrastra un carrito de la compra por la caja de Skinner del hipermercado. La autoridad que le resta es la de escoger programa, no es más que el dominio sobre el mando a distancia.

La teología radical protestante se entrega desde luego a un acto responsable cuando ensaya comprender desde actitudes cristianas la cuestión del carácter profano del mundo moderno, lo cual significa también interpretar la fe en términos de responsabilidad mundana.

Manifiesta con ello su raíz voluntarista y agustiniana, cuando cree -con Nietzsche- que es posible fundar el valor de la vida, su sentido, en un puro acto de voluntad que brote de la subjetividad humana. ¡Como si ese sujeto no fuera ya un producto industrial de una sociedad sin ilusiones racionales! Sus motivos, los del consumidor, prefabricados por los Medios, no se parecen en nada a la autodeterminación inteligente de una voluntad libre.

Los hombres no pueden proyectar sentidos que transformen el mundo en deleite y alegría, si no conciben antes un modelo de perfección que les parezca universalmente irrecusable y, en general, digno de estima.

## Notas

(1) Ideas para una filosofía de la Historia de España, Rialp, Madrid, 1957, pgs. 140-143. ↑

(2) "La enseñanza confesional y la escuela". Giner de los Ríos. Ensayos, Alianza editorial, Madrid, 1969, pg. 175. ↑

(3) El texto se halla citado por Moisés González en su Introducción al pensamiento filosófico, Tecnos, Madrid, 1995, al final de su tercera parte. ↑

(4) Al concepto marcusiano de desublimación represiva no se le ha sacado todavía, a mi juicio, suficiente partido en el análisis crítico de la sociedad mediática. Cfr. El hombre unidimensional, 3. "La conquista de la conciencia desgraciada: Una desublimación represiva", Ariel, Barcelona, 1981. ↑

(5) Para el principio antrópico, de innegable raíz sofista, cfr. Stephen W. Hawking. Historia del tiempo, Crítica, Barcelona, 1988. pgs. 166-169. El autor lo glosa así: "Vemos el universo de la forma que es porque, si fuese diferente, no estaríamos aquí para observarlo", 1988. ↑

(6) "Teoría y práctica", "La enseñanza confesional y la escuela" y "Los católicos viejos y el espíritu contemporáneo" (1876) op. cit., pgs. 166, 172-3, 180. ↑

(7) Para la determinación de lo santo como lo numinoso, cfr. la ya clásica obra de Rudolf Otto. Lo santo, Alianza, Madrid, 1980. Cap. 2. "Santo" es más que "bueno".- Este "más" es lo "numinoso"... ↑

(8) G.H. Mead Espiritu, persona y sociedad, Paidós, Barcelona, 1982, pg. 43, 184 y nota, 185 y nota. ↑

(9) I. Kant. Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física, ed. preparada por Felix Duque, Editora Nacional, Madrid, 1983, pgs. 609-610. ↑

(10) cfr. Thomas W. Ogletree. Controversia sobre "la muerte de Dios" (Kairos), Barcelona, 1968. ↑

(11) Kenosis es una palabra griega que alude a un proceso de vaciamiento. Altizer alude con este término a Filipenses II, que habla de como Cristo "aunque en forma de Dios" se vació, se hizo carne hasta la muerte. La cristología "kenótica" celebra el significado de Cristo como el acto de Dios de vaciarse totalmente de su forma trascendente para así poder verse por

entero en una forma encarnada de existencia. Dios se ha vaciado totalmente en su verbo y carece ya de existencia trascendente. ↑

(12) Puede seguirse la evolución de esta "idea" en el profundo libro de Arthur O. Lovejoy. La gran cadena del ser, Icaria, Barcelona, 1983. ↑

[josebiedma@interbook.net](mailto:josebiedma@interbook.net)

<http://www.interbook.net/personal/josebiedma>

<http://aafi.filosofia.net>

<http://usuarios.iponet.es/casinada/xbiedma.htm>

<http://usuarios.iponet.es/ddt/biedma.htm>