



Atenas y Jerusalén

Descripción

Hace apenas un par de años apareció en España, publicada por Trotta, una colección de ensayos de Jürgen Habermas sobre «Religión, teología y racionalidad». La disyuntiva que se ofrecía en el título – *Israel o Atenas*– hacía alusión a la obra del teólogo judío Johan Baptist Metz. Él ha sido quien, en nuestros días, ha tratado de aproximar la fe anamnética o memorística del pueblo de Israel al logos científico de la filosofía griega y al de la Ilustración. Ni en el ensayo que da título a esa colección ni en ninguno de los otros de ese volumen, sin embargo, se hace referencia al «Jerusalem and Athens» (1967) de Leo Strauss: un breve comentario en el que, a diferencia de la obra de Metz, racionalidad griega y relato bíblico se mantienen como agua y aceite en una vasija común -en este caso, la cultura occidental-. Que Habermas tampoco haya mencionado en sus ensayos el análisis pionero y más original, probablemente, de cuantos en el siglo xx han abordado las relaciones entre la fe bíblica y la mente especulativa es, sin embargo, menos curioso, que el no haberlo hecho tampoco el filósofo político Leo Strauss.

Atenas y Jerusalén, publicada en 1937 simultáneamente en francés y en alemán, es la última obra del filósofo judío ruso Lev Shestov (1866-1938), y la que se considera el compendio de su pensamiento. Si en sus primeros libros –*Dostoyevski y Nietzsche* (1903), *Comienzos y finales* (1908), *Grandes vigiliass* (1911)- Shestov se ocupó del pensamiento de creadores literarios como Shakespeare, Chéjov, Tolstói y, por encima de todos, de Dostoyevski, la crítica de la razón científica desde un punto de vista existencial y, sobre todo, religioso fue ocupando un lugar cada vez mayor en los títulos que dio a la imprenta después de la Revolución rusa. A Plotino, por ejemplo, como a San Agustín, Spinoza, Lutero y Pascal dedicó varios de los ensayos aparecidos en *Potestas Clavium* (1923) o en *Las investigaciones de Job* (1929). Fue Martin Heidegger quien aconsejó a Shestov abordar la obra de Kierkegaard, que hasta entonces le era prácticamente desconocida; y en el escritor danés encontró, en efecto, Shestov una vocación intelectual y existencial similar a la suya. De ello dejó constancia en su siguiente trabajo importante: *Kierkegaard y la filosofía existencial* (1936). Completado así el ciclo de sus investigaciones históricas, Shestov quedó libre para abordar de forma sistemática su pensamiento en la obra de 1937, cuyo prólogo ofrecemos a continuación, traducido por primera vez al castellano. (R. LL.)

«Prólogo» a Atenas y Jerusalén

«El mayor bien para el hombre es conversar todos los días sobre la virtud»
Platón, Apología de Sócrates, 38 a.

«Todo lo que no nace de la fe, es pecado»
San Pablo, Epístola a los Romanos 14, 23.

I

«Atenas y Jerusalén» «filosofía religiosa»: estas expresiones son casi idénticas, tienen prácticamente el mismo sentido. Una es tan misteriosa como la otra, y ambas molestan por igual al pensamiento moderno, por la contradicción interna que contienen. ¿No sería más adecuado proponer el dilema diciendo: Atenas o Jerusalén, religión o filosofía? Si hubiéramos de orientar nuestra respuesta por el juicio de la Historia, sería inequívoca. La Historia nos diría que los mayores genios del espíritu humano han rechazado, durante casi dos mil años, todos los intentos dirigidos a enfrentar Atenas con Jerusalén; que han defendido con pasión la conjunción «y» entre Atenas y Jerusalén, y que tozudamente han rechazado el «o». Jerusalén y Atenas, religión y filosofía racional siempre han convivido pacíficamente una junto a otra. Y esta paz ha sido para los seres humanos la garantía de sus anhelos más queridos, estuvieran o no satisfechos.

Pero, ¿puede uno descansar en el juicio de la Historia? ¿Acaso la Historia no es el «juez perverso» de la leyenda popular rusa, al que los partidos en lucha de los países paganos se ven obligados a recurrir? ¿Qué guía orienta los juicios de la Historia? A los historiadores les gustaría creer que ellos en absoluto emiten juicios, que ellos se satisfacen simplemente contando «lo que ha ocurrido», como si obtuvieran del pasado determinados «hechos» olvidados o perdidos y los pusieran sin más delante de nosotros. Que no son ellos, los historiadores, los que emiten «juicios», en definitiva, sino que éstos surgen por sí mismos o están supuestos en los hechos. A este respecto, los historiadores no se diferencian, y no quieren ser diferenciados, de los otros representantes de las ciencias positivas: los hechos son, para ellos, la corte suprema y última de todo juicio, más allá de la cual no cabe apelar a nada ni a nadie.

Muchos filósofos, y en particular si son modernos, han quedado tan fascinados por los «hechos» como los científicos lo están. Al escucharles, uno pensaría que «los hechos» constituyen por sí mismos la verdad. Pero ¿qué es un hecho? ¿Cómo podemos distinguir un hecho de una ficción o de una idea de nuestra fantasía? Los filósofos admiten, ciertamente, la posibilidad de experimentar alucinaciones, espejismos, sueños, etc., y sin embargo, apenas reconocen que, si estamos obligados a separar los hechos de esa plétora de extravíos directos o indirectos de la conciencia, es porque los hechos no constituyen por sí mismos la instancia última del juicio. Que, por lo tanto, nos situamos frente a cada uno de los hechos provistos de ciertas normas preestablecidas, de ciertas «teorías» que son la condición de posibilidad de la búsqueda y el hallazgo de la verdad. ¿De qué normas se trata? ¿Cuáles son esas teorías? ¿De dónde nos llegan, y por qué aceptamos tan rápidamente que son dignas de nuestro crédito? O tal vez tengamos que plantearnos esta otra cuestión: ¿son hechos lo que realmente buscamos? ¿Son hechos lo que de verdad necesitamos? Los hechos ¿no pueden ser un pretexto, una pantalla inclusive, detrás de la cual se escondan otras necesidades del espíritu?

He dicho más arriba que la mayoría de los filósofos se inclinan ante los hechos, ante «la experiencia».

Algunos de ellos, sin embargo, y no de los últimos, han comprendido con claridad que los hechos son, en el mejor de los casos, un material en bruto que, en sí mismo considerado, no proporciona ni conocimiento ni verdad, y al que es necesario dar forma o transformar. Así, Platón distinguió entre «opinión» (*doxa*) y conocimiento (*episteme*). Para Aristóteles, el conocimiento lo era del universal. Descartes partió de *veritatis aeternae*, de verdades eternas. Para Spinoza, sólo su *tertium genus cognitionis* (la tercera categoría de conocimiento) era valiosa. Leibnitz distinguió *vérités de fait* y *vérités de rai son* y no dudó en afirmar abiertamente que las verdades eternas se habían alojado en la mente de Dios sin antes perderle permiso. De Kant, conocemos la siguiente confesión, hecha con extraordinaria franqueza: «La experiencia, que gusta de hacernos saber qué es lo que es, pero que no puede decirnos si lo que es, es necesariamente; esa experiencia no sólo no satisface a nuestra facultad racional sino que la irrita, porque lo que la razón demanda con toda avidez son juicios universales y necesarios». Es difícil que exageremos la importancia de una confesión como ésta, especialmente si procede del autor de la *Crítica de la razón pura*. Tanto los hechos como la experiencia nos sulfuran, porque no nos proporcionan conocimiento. No es ciencia lo que la experiencia ni los hechos nos proporcionan. El conocimiento es algo bastante distinto de la experiencia o de los hechos, y sólo ese conocimiento que nunca podremos encontrar ni en los hechos ni en la experiencia, es el que nuestra facultad racional, «la mejor parte de nosotros mismos», busca con todas sus fuerzas.

He aquí toda una serie de cuestiones que se plantean, a cada cual más inquietante. Y la primera de todas: si esto es así, ¿en qué puede distinguirse la filosofía crítica de la filosofía dogmática? Después de la confesión de Kant, ¿no quedan el *tertium genus cognitionis* de Spinoza, lo mismo que las *vérités de raison* de Leibnitz, que penetraban en la mente de Dios sin pedirle permiso, confirmadas en sus derechos sagrados por una vieja tradición de siglos? La filosofía crítica ¿llegó realmente a superar lo que era la materia, el alma incluso, de la filosofía precrítica? ¿Acaso no se ha hecho una misma cosa con ella, tratando no obstante de confundirnos?

Quiero recordar una disputa del todo significativa a este respecto, que por extrañas razones los historiadores de la filosofía suelen ignorar, y que tuvo lugar entre Leibnitz y el recién fallecido Descartes. Descartes deja constancia en numerosos lugares de sus cartas, acerca de su convicción de que las verdades eternas no existen desde toda la eternidad y por sí mismas, como su eternidad pareciera exigir, sino que han sido creadas por Dios de la misma manera que Él ha creado todo lo que existe, real o idealmente. «Si yo afirmo -escribe Descartes- que no puede existir montaña sin valle, esto no es así porque sea realmente imposible que ocurra de otro modo, sino simplemente porque Dios me ha dado una razón que no puede más que asumir la existencia de un valle allá donde reconoce la existencia de un monte». Citando estas palabras de Descartes, Bayle añade que la idea que en ellas se expresa es notable, pero que él, Bayle, no es capaz de asimilarla; aunque no pierde la esperanza de llegar a conseguirlo algún día. Pero Leibnitz, que siempre era tan manso y equilibrado, y que habitualmente escuchaba con simpatía e interés las opiniones ajenas, quedaba bastante fuera de sí cada vez que recordaba esta afirmación de Descartes. Este, que se permitía defender tales absurdos aunque fuera en su correspondencia privada, despertaba su indignación, como también Bayle, por haber quedado seducido por semejantes dislates.

De hecho, si Descartes «tuviese razón», si las verdades eternas no fueran autónomas sino que dependiesen de la voluntad, o más precisamente, de la complacencia del Creador, ¿cómo sería posible la filosofía, o al menos eso que llamamos filosofía? ¿Cómo sería posible en general la verdad? Cuando Leibnitz echa a andar en busca de la verdad, lo hace siempre provisto del principio de no

contradicción y el principio de razón suficiente.
[...]

II

La filosofía crítica no consiguió superar las viejas ideas de Spinoza; al contrario, las aceptó y las asimiló. La *Ética* y el *Tractatus Theologico-Politicus* permanecen vivos, aunque implícitamente, en el pensamiento del idealismo alemán casi tanto como en el pensamiento de Leibnitz: la «Necesidad» que determina la estructura y el orden de los seres —*el ordo et connexio rerum*—, antes que constreñirnos, nos persuade, nos empuja, nos seduce, nos alegra y nos confiere ese contento último y la paz del alma que, en todas las épocas, han sido consideradas, en filosofía como el bien supremo. «La satisfacción con uno mismo puede tener su origen en la razón, y esa satisfacción que procede de la razón es la mayor de las posibles». Los hombres han imaginado, y determinados filósofos les han apoyado en esto, ser verdad que el hombre está en la naturaleza como una especie de Estado dentro del Estado. «Una vez que los hombres se han persuadido a sí mismos de que todo lo que ocurre en el mundo, ocurre a causa de ellos, han de considerar lo más importante de cualquier negocio aquello que resulte de mayor utilidad para ellos, y deben valorar como lo supremo aquello que les afecte del mejor modo posible». En consecuencia, *flent, ridunt, contemnunt vel quod plerumque fit, detestantur* («lloran, reían, desprecian o, lo que ocurre la mayoría de las veces, maldicen»). Es precisamente aquí, según Spinoza, donde radica el error principal del hombre -y uno casi podría decir: su pecado original, si Spinoza mismo no hubiera evitado con tanto cuidado toda expresión que pudiera recordar a la Biblia, aunque fuera de lejos-.

La primera gran ley del pensamiento que deroga la prohibición bíblica contra los frutos del árbol del conocimiento es *non ridere, non lugere, ñneque destestari, sed intelligere* («no reírse, no lamentarse, no maldecir, sino comprender»). De esa manera, toda la realidad se transforma ante nuestros ojos. Al contemplar la vida «bajo la especie de la eternidad o la necesidad», aceptamos cualquier cosa que salga a nuestro encuentro en el camino de la vida con la misma tranquilidad y el mismo sentimiento de buena voluntad. «También en el caso de que esas cosas nos resulten perjudiciales, son no obstante necesarias y proceden de causas determinadas, a través de las que tratamos de comprender su naturaleza, y la mente se alegra tanto con la verdadera contemplación de ellas como con el conocimiento de las cosas que resultan agradables a nuestros sentidos».

Al contemplar la necesidad de todo lo que ocurre en el universo, nuestra mente experimenta el mayor de los gozos. ¿En qué difiere esto de la afirmación de Kant, para quien nuestra razón aspira con avidez a los juicios universales y necesarios? ¿O de la de Leibnitz, de acuerdo con la cual la razón no sólo constriñe, sino que persuade? ¿Y de la famosa fórmula de Hegel: «Todo lo real es racional»? ¿Y acaso no es evidente que para Leibnitz, Kant y Hegel, no menos que para Spinoza, la pretensión de que el hombre ocupe un puesto especial, privilegiado en la naturaleza, en modo alguno está justificada, siempre y cuando no se recurra a un «ser supremo», que no existe y que nunca ha existido? Es sólo cuando nos olvidamos de todo tipo de «seres supremos» y reprimimos, o mejor, arrancamos de nuestra alma todo *ridere, lugere, et detestan*, lo mismo que ese absurdo *flere* que procede de ellos y que no es escuchado por nadie: es sólo al reconocer que nuestro destino y el verdadero sentido de nuestra existencia radica en un puro *intelligere*, cuando la auténtica filosofía es dada a luz.

Ni en Leibnitz ni en Kant encontramos, a buen seguro, el equivalente del *Tractatus Theologico-Politicus*

que sienta la bases de eso que ahora ha sido llamado «crítica bíblica», pero esto no significa que estos filósofos hayan tomado menos precauciones que Spinoza para protegerse de toda posible contaminación bíblica. Si todo lo que Kant dijo acerca del *Schwärmerei* y el *Aberglauben* (el «fanatismo» y la «superstición»), o aquello que Leibnitz escribió sobre la misma cuestión fueran compendiados, uno obtendría completo el *Tractatus Theologico-Politicus*. Y al revés, todo el esfuerzo del *Tractatus* está orientado a desembarazar nuestro bagaje espiritual de las ideas que la Escritura ha puesto en él y que no tienen justificación.

El *non ridere, non lugere, ñeque detestan, sed intelligere* de Spinoza, que abroga el interdicto bíblico sobre los frutos del árbol del conocimiento, constituye al mismo tiempo una razonable réplica al *De profundis ad te, Domine, clamavi* («Desde lo hondo clamo a ti, oh Dios»), del salmista. Este puede clamar a Dios, pero el hombre *qui sola ratione ducitur* («que se conduce sólo por la razón») sabe que es perfectamente inútil clamar a Dios desde lo hondo. Si te has precipitado en un abismo, trata de salir de él como mejor puedas, pero olvídate de lo que la Biblia ha venido diciendo a los hombres a lo largo de los siglos: que en alguna parte, «en los cielos», hay un ser omnipotente y supremo interesado en tu destino, que te puede ayudar y que está dispuesto a hacerlo. Tu destino depende completamente de las condiciones en las que el azar te ha colocado. Es posible, hasta cierto punto, adaptarse a esas condiciones. Puedes, por ejemplo, prolongar tu existencia terrena trabajando para ganar el pan, o bien quitándoselo a otros. Pero esto es sólo una cuestión de prórroga, pues a nadie le está permitido escapar de la muerte. Una ineluctable verdad eterna dice que «Todo lo que ha tenido comienzo, tiene también final». El hombre de la Biblia no estaba dispuesto a aceptar esta verdad; ésta no acababa de «convencerle». Pero lo único que esto demuestra es que él no se ha dejado conducir «solamente por la razón», que estaba profundamente podrido de *Schwärmerei* y *Aberglauben*.

El hombre que ha sido ilustrado -un Spinoza, un Leibnitz; un Kant- piensa de una manera bastante diferente. Las verdades eternas no sólo le constriñen, sino que le convencen, le inspiran, le dan alas. *Sub specie aeternitatis vel necessitatis* -¡cuán solemnemente suenan esas palabras en labios de Spinoza!-. Y su *amor erga rem aeternam* («amor por las cosas eternas»)... por él ¿no se siente uno dispuesto a sacrificar todo el universo, creado por Dios (si uno fuera a creer las dudosas, o mejor dicho, hablando con toda franqueza, las falsas enseñanzas de esa misma Biblia) para el hombre? Y entonces aquel «Sentimos y experimentamos que somos eternos» de Spinoza, y la máxima que corona su Ética: «La felicidad no es el premio a la virtud, sino la virtud misma». ¿No se hacen esas palabras acreedoras de nuestro abandonar todos los cambiantes y efímeros bienes que la vida nos promete?

Con esto, hemos venido a tocar precisamente aquello que distingue radicalmente la filosofía o pensamiento bíblicos -mejor sería decir: la manera bíblica de pensar- y el pensamiento especulativo, que la gran mayoría de los grandes filósofos de la humanidad histórica han representado y cultivado. El *ridere*, el *lugere* y el *detestan*, junto con el consiguiente *flere* que son rechazados por el más audaz y sincero de esos filósofos -Spinoza-, constituyen esa dimensión del pensamiento que ya no existe, o más exactamente, que ha quedado atrofiada en ese hombre que se conduce «solamente por la razón». Cabe expresar esto de una manera aún más fuerte: la condición de posibilidad del pensamiento racional estriba en nuestra determinación a rechazar todas las posibilidades inseparablemente conexas al *ridere*, *lugere*, *et detestan*, y especialmente con el *flere*. Las palabras de la Biblia: «Y vio Dios que era muy bueno», nos parecen el resultado de una imaginación fantasiosa, como nos lo parece también el Dios que se revela al profeta en el monte Sinaí. Nosotros, hombres ilustrados, ponemos toda nuestra confianza en una ética autónoma; sus alabanzas son nuestra

salvación, sus reproches nuestra condenación eterna. «Más allá» de las verdades que nos constriñen, «más allá» del bien y del mal, todos los intereses de la razón tocan, en nuestra opinión, a su fin. En un mundo gobernado por «la Necesidad», el destino del hombre y el único objetivo de todo ser razonable consiste en la realización del deber: la ética autónoma corona, de esa manera, las leyes autónomas del ser.

La oposición fundamental entre la filosofía bíblica y la filosofía especulativa se muestra de una manera particularmente llamativa cuando colocamos las palabras de Sócrates: «El bien supremo del hombre es dialogar todos los días acerca de la virtud» (o las de Spinoza: *Gaudere vera contemplatione* - «alegrarse en la verdadera contemplación»-), frente a las de San Pablo: «Lo que no nace de la fe, es pecado». La condición de posibilidad del «bien supremo» de Sócrates, o la de la «auténtica contemplación» de Spinoza, es la determinación del «hombre que conoce» para rechazar toda «bendición» de Dios, por medio de la cual el mundo y todo lo que está en él quedó ordenado a la acción humana. Ya los antiguos habían percibido la «verdad eterna» de que el hombre es el único eslabón de la cadena de los fenómenos, que no tiene ni principio ni fin; y esta verdad eterna - constrictiva, por supuesto, y procedente del exterior- tenía a su disposición en la Antigüedad el poder de constreñir la inteligencia filosófica y también la capacidad de seducirla o, como señala Leibnitz, de convencerla.

Y es aquí donde surge la cuestión filosófica fundamental, que por desgracia no llamó la atención de los filósofos (ni a Leibnitz ni a ninguno de aquellos que, antes o después que él, consideraron que las verdades eternas no sólo constriñen sino que convencen). Es la cuestión de saber qué es lo esencial en nuestra relación con las verdades: ¿es el hecho de que constriñen o el hecho de que convencen? O por expresarlo de otro modo: si la verdad necesaria no logra persuadirnos, ¿pierde por ello su condición de verdad? ¿Acaso no es suficiente que la verdad tenga el poder de constreñirnos? Como Aristóteles dice de Parménides y de otros grandes filósofos de la Antigüedad, quedaron «constreñidos por la verdad misma» (*hyp' autés alétheias anankazomenoi*). Es verdad que añade, con un suspiro, *tén anankén ametapeiston ti einai*, «La necesidad no se deja persuadir», como si estuviera respondiendo por anticipado a Leibnitz, para quien la verdad hace algo más que constreñir-a saber, convencer-. Pero Aristóteles concluye reprimiendo su involuntario suspiro y empieza a glorificar la verdad necesaria, como si no se contentara sólo con constreñir sino que también convenciera.

En la filosofía moderna, expresiones como la leibnitziana «persuasión» o la spinoziana *vera contemplatione gaudere* constituyen, a su manera, un sustituto del *flere* y del «Dios bendito» bíblicos, un sustituto llevado de contrabando al dominio de ese pensamiento objetivo, que parece así haber quedado cuidadosa y definitivamente limpio de toda *Schwärmerei* y *Aberglauben*, que cabe hallar en los barrios periféricos de la Escritura y sus revelaciones.

Pero esto no era suficiente para la filosofía o, más precisamente, para los filósofos; ellos deseaban, y todavía desean, pensar, y hacérselo pensar a otros, sugiriéndolo de todas las maneras posibles, que sus verdades poseen el don de convencer a todos los hombres sin excepción, y no sólo a ellos mismos, que las han expresado. La razón reconoce verdaderas solamente a estas razones. Son las verdades que la razón busca. Son éstas y no otras a las que llama «conocimiento». Si alguien le hubiera propuesto a Spinoza, a Leibnitz o a Kant que limitara sus pretensiones, reconociendo que las verdades son verdaderas sólo para aquellos a los que convencen, pero que dejan de ser verdades para aquellos a los que no logran convencer, ¿habrían conservado las verdades de Leibnitz, de Spinoza, de Kant su primitivo encanto ante sus propios ojos? ¿Habrían seguido estos filósofos

llamándolas verdades?

Pongamos un ejemplo concreto (la radical oposición entre el pensamiento bíblico y el helenístico queda puesta de manifiesto sólo a través de ejemplos concretos): el salmista clama al Señor desde lo hondo de su humana nihilidad, y todo su pensamiento está orientado -tanto como las verdades que obtiene quedan determinadas- no por lo que es «dado», por lo que «es» o por lo que puede «ser observado», incluso si lo es por medio de los ojos de la mente (*oculi mentis*), sino por algo completamente diferente -algo a lo que lo dado, y lo que es, queda subordinado, no obstante toda su evidencia-. Por lo tanto, las evidencias inmediatas de la conciencia no circunscriben la meta de las búsquedas del salmista; los hechos, lo dado, la experiencia: todo eso no constituye para él el criterio final que sirve para distinguir la verdad de la falsedad. Un hecho es para él algo que un día amanece, que ha tenido un comienzo y que en consecuencia podrá, o más bien, tendrá que tener un final. Sabemos por la historia que hace casi veinticinco siglos Sócrates fue envenenado en Atenas. «El hombre que es conducido sólo por la razón» debe inclinarse ante este «hecho», que no sólo le constriñe sino que le convence; y se sentirá tranquilo sólo cuando la razón le haya proporcionado garantías de que no hay fuerza en el mundo que pueda destruir este hecho, es decir, cuando haya percibido en ese hecho un elemento de eternidad o necesidad. Le parecerá que, teniendo éxito a la hora de transformar incluso aquello que ha sucedido solamente una vez en una verdad eterna, está adquiriendo conocimiento, el auténtico conocimiento que tiene que ver no con lo que empieza y termina, con lo que cambia y se transforma, sino con lo que es inmutable para siempre.

De este modo se ha elevado a sí mismo a la comprensión del universo *sub specie aeternitatis vel necessitatis*. Alcanza, con un solo movimiento de sus alas, las regiones donde vive la verdad. Y lo que esta verdad trae consigo le es por completo indiferente -si se trata del envenenamiento del más sabio de los hombres o la desaparición de un perro lunático-. Lo que importa es que ha obtenido la posibilidad de contemplar una verdad eterna, inmutable, incommovible. La mente se alegra con la eternidad de la verdad; en lo tocante a su contenido, esto le resulta bastante indiferente. *Amor erga rem aeternam* llena el alma humana de felicidad, y la contemplación de la eternidad y la necesidad de todo lo que ocurre es el máximo bien al que el hombre puede aspirar.

Si a alguien se le hubiera pasado por la cabeza decirle a Spinoza, a Leibnitz o a Kant que la verdad «Sócrates fue envenenado» existe sólo por un plazo definido de tiempo, y que más pronto o más tarde habremos adquirido el derecho a decir que nadie envenenó jamás a Sócrates; que esta verdad, como toda verdad, está sometida al poder de un ser supremo que, en respuesta a nuestros lamentos, puede anularlo: Spinoza, Leibnitz y Kant habrían considerado esas palabras como un ataque sacrílego contra los derechos sagrados de la razón, y se habrían irritado tanto como Leibnitz se enfadaba al recordar el monte sin valle de Descartes. El hecho de que en la tierra hombres rectos sean envenenados como si de perros rabiosos se tratase, no concierne en absoluto a los filósofos, pues no creen que eso amenace de ningún modo a la filosofía. Pero pensar que un «ser supremo» pueda sacudirnos de encima la pesadilla que envuelve la eterna verdad de que «Sócrates fue envenenado», esto les parecerá no sólo absurdo sino indignante. Esto no les bastará ni les convencerá sino al contrario, les irritará en máximo grado. Desde luego que hubiesen preferido que Sócrates no hubiese sido envenenado pero, una vez que lo ha sido, es necesario someterse y darse por satisfecho con elaborar intelectualmente una teodicea; incluso en el caso de que ella no nos haga olvidar completamente los horrores que llenan la vida humana, logrará quizá ablandar de algún modo la impresión que éstas nos causan. Sin duda, una teodicea -la de Leibnitz o la de cualquier otro- tiene que descansar en alguna verdad eterna que, en último extremo, se reduce a la *sub specie aeternitatis vel necessitatis*.

de Spinoza. Dirán que todo aquello que ha sido creado no puede ser perfecto por la simple razón de que ha sido creado y que, por tanto, el mundo que ha sido creado sólo puede ser «el mejor de los mundos posibles»; y que por tanto tenemos que saber que encontraremos en él muchas cosas malas, incluso cosas muy malas.

¿Por qué no iba a ser perfecta la creación? ¿Quién le sugirió esa idea a Leibnitz, quién se la metió en la cabeza? La respuesta a esta pregunta no la encontraremos en Leibnitz, como tampoco encontraremos en ningún filósofo respuesta alguna a la cuestión de cómo una verdad o un hecho se transforman en una verdad eterna. A este respecto, la filosofía ilustrada contemporánea apenas pueda distinguirse de la filosofía de la «tenebrosa» Edad Media. Las verdades eternas constriñen y persuaden por igual a todos los seres pensantes. Cuando en la Edad Media la voz de Pedro Damián se hizo oír, proclamando que Dios podía hacer que lo que había sido no hubiese sido, se asemejó a la voz de alguien que clama en el desierto. Nadie, ni en nuestros días ni incluso en la Edad Media, se atreve a admitir que la sentencia bíblica «muy bueno» se corresponde con la realidad, que el mundo creado por Dios no tenía defecto. Más incluso: cabe decir que la filosofía medieval, e incluso la filosofía de los padres de la Iglesia, fue la filosofía de quienes, habiendo asimilado la cultura griega, pensaban y deseaban pensar *sub specie aeternitatis vel necessitatis*. Cuando Spinoza dice, extasiado: «El amor por lo eterno e infinito llena la mente de una alegría pura, libre en sí misma de toda pena y que es, con mucho, la que debe ser deseada y perseguida con todas nuestras fuerzas», sólo está resumiendo la enseñanza de los filósofos medievales que habían pasado por la exigente escuela de los grandes pensadores griegos. La única diferencia es que Spinoza, al objeto de señalar el camino que habría de conducirle a *res aeterna et infinita*, creyó que su deber como pensador era separarse tajantemente de la Escritura, mientras que la escolástica hizo esfuerzos sobrehumanos para preservar en favor de la Biblia la autoridad que le correspondía en tanto que libro divinamente inspirado.

Pero cuantos más hombres se ocupan de la autoridad de la Biblia, tanto menos tienen en cuenta los contenidos del libro sagrado, pues, desde luego, lo que la autoridad no exige no es sino respeto y veneración. La filosofía medieval nunca dejó de repetir que la filosofía es sólo la sierva de la teología y, a la hora de razonar, siempre se refería a los textos bíblicos. Y sin embargo, un historiador tan competente como Gilson se ha visto obligado a reconocer que el filósofo medieval, cuando lee la Escritura, no puede dejar de recordar el comentario que Aristóteles hizo de Homero: «El poeta miente en sumo grado». Gilson cita incluso las palabras de Duns Scotus: «Creo, Señor, lo que tu gran profeta ha dicho, pero si es posible, haz que llegue a entenderlo». Así habla el *doctor subtilis*, uno de los más grandes pensadores de la Edad Media. Y cuando oye las palabras: «Levántate, toma tu estera y vete», contesta: «Permíteme las muletas, para tener algo en que apoyarme». Y sin embargo Duns Scotus conocía con seguridad las palabras del apóstol: «Todo lo que no nace de la fe, es pecado», lo mismo que el relato bíblico de la caída del primer hombre, que renunció a la fe para obtener conocimiento. Pero, lo mismo que luego en el caso de Kant, nunca se le ocurrió buscar en la leyenda bíblica la «crítica de la razón», la crítica del conocimiento que la razón pura proporciona al hombre. ¿Es posible que el conocimiento conduzca al «morirás» bíblico, mientras que la fe conduzca al árbol de la vida? ¿Quién se atrevería a admitir una tal «crítica»? Dostoyevski desde luego se atrevió a hacerla. He hecho ya muchas veces la observación de que la crítica de la razón nos fue dada por primera vez por Dostoyevski en *Los apuntes del subsuelo* y en *El sueño de un hombre ridículo*, mientras que todo el mundo cree que ha de ser buscada en Kant.

La verdad de que el conocimiento está por encima de la fe, o que la fe es sólo una especie imperfecta

del conocimiento: ¿no es ella misma una «verdad eterna», una verdad a la que las palabras de Leibnitz: «no sólo nos constriñe sino que nos convence», son aplicables *par excellence*? Esta verdad ya había seducido al primer hombre y desde entonces, como Hegel dice con toda razón, los frutos del árbol de la ciencia se han transformado en la fuente de la filosofía de todos los tiempos. Las constrictivas verdades del conocimiento someten y convencen a los hombres, mientras que la libre verdad de la revelación, que ni tiene ni busca ninguna «razón suficiente», irrita a los hombres, justo como también la experiencia les irrita. La fe que, de acuerdo con la Escritura, nos conduce a la salvación y nos libera del pecado nos introduce, a nuestro parecer, en el ámbito de lo puramente arbitrario, donde el pensamiento humano no tiene ya ninguna posibilidad de orientarse y donde no puede descansar en nada.

E incluso en el caso de que la «crítica» bíblica de la razón estuviese en lo cierto; y que el conocimiento, al introducirse él mismo en el ser, condujera inevitablemente a todos los horrores de la existencia y a la muerte; incluso entonces, el hombre que hubiese probado una sola vez de la fruta prohibida nunca consentiría en olvidarse de ella, y ni siquiera tendría poder para hacerlo. Tal es el origen de la regla de Spinoza: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*. Para llegar a «comprender» tenemos que despojarnos de todo lo que se asocia a nuestras alegrías, a nuestras tristezas, a nuestras esperanzas y a nuestras angustias. Tenemos que renunciar al mundo y a todo lo que hay en el mundo. «Constreñido por la misma verdad», Spinoza, siguiendo el ejemplo de la Antigüedad y de la Edad Media, se aparta del mundo creado por Dios; todo lo que existe en el mundo se reduce para él a «riquezas, honores y sensualidad». Todo lo que existe en el mundo se extingue, está condenado a desaparecer. ¿Merece la pena apoyarse en un mundo como ese? ¿No estaban en lo cierto los filósofos antiguos y medievales, que prefirieron el mundo ideal creado por la razón humana al mundo creado por Dios, y que vieron en el primero el «bien supremo» del hombre? *Amor erga rem aeternam* es lo único que cabe calificar de «muy bueno», es decir, capaz de justificar la existencia, a los ojos de los hombres.

Ahí está, pues, Sócrates por una parte, con su «conocimiento», que ha recluso en su mundo ideal; y por otra, la leyenda bíblica de la caída del primer hombre y el apóstol que interpreta esta leyenda declarando que «Todo lo que no nace de la fe, es pecado». El objetivo que me he propuesto en este libro, *Atenas y Jerusalén*, consiste en poner a prueba las pretensiones de estar en posesión de la verdad, que se abroga la razón humana o la filosofía especulativa. El conocimiento no va a ser aceptado aquí como el bien supremo del hombre. El conocimiento no justifica la existencia; al revés, es de la existencia de donde el conocimiento tiene que lograr su justificación. El hombre desea pensar de acuerdo con las categorías con las que vive, y no vivir conforme a las categorías de acuerdo con las cuales se ha acostumbrado a pensar: el árbol del conocimiento no ahogará ya más al árbol de la vida.

[...] Un propósito similar subyace en las cuatro partes de este libro: el poder vernos libres de la sujeción a esas verdades sin alma y absolutamente indiferentes en que los frutos del árbol del conocimiento se han transformado. La «universalidad y la necesidad» a la que los filósofos han aspirado siempre con tanto empeño y con las cuales han estado siempre tan contentos, despiertan en nosotros la mayor de las sospechas; en ellas, el amenazante «Moriréis» de la crítica bíblica a la razón, resulta transparente. El miedo a lo fantástico no es capaz ya de sujetarnos. Y el «ser supremo», transformado por la especulación en un *deus ex machina*, no significa ya el final de la filosofía sino más bien sólo aquello que puede proporcionar significado y contenido a la existencia humana y que, por tanto, conduce a la *filosofía auténtica*. Para expresarnos aquí como lo hizo Pascal: el Dios de

Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, y no el Dios de los filósofos. El Dios de los filósofos, lo mismo si es un principio material o un principio ideal, lleva consigo el triunfo del constreñimiento, de la fuerza bruta. Por esta razón la especulación filosófica ha defendido siempre con tanta obstinación la universalidad y la necesidad de sus verdades. La verdad no perdona a nadie, nadie puede evitarla; ha sido esto, esto solo, lo que ha tentado a los filósofos. La «persuasión» de Leibnitz fue sólo una máscara hipócrita, debajo de la cual el deseado «constreñimiento» se encubría. Está dicho en la Escritura: «Cada uno recibirá de acuerdo con su fe». ¿Habría tenido nunca Leibnitz, o cualquier otro filósofo, la audacia de decir: «Cada uno recibirá de acuerdo con su verdad»? Atenas no puede soportar una verdad como ésta. No constriñe, en absoluto constriñe; nunca recibiría aprobación ética. ¿Cómo podría la razón humana verse seducida por ella?

Pero Jerusalén se sostiene sólo sobre esa verdad. Las verdades constrictivas, e incluso las verdades que buscan la aprobación y temen la reprobación de una ética autónoma -esas verdades que, según Leibnitz, se introdujeron en la mente de Dios sin pedirle permiso- no sólo no convencen a Jerusalén sino que son, por el contrario, para ella la abominación de la desolación. Dentro de «los límites de la razón» uno puede crear una ciencia, una ética sublime, e incluso una religión; pero para buscar a Dios uno tiene que apartarse de las seducciones de la razón con todos sus frenos físicos y morales, y dirigirse a otra fuente de verdad. En la Escritura esta fuente lleva el enigmático nombre de «fe», que es aquella dimensión del pensamiento en el que la verdad se pone a sí misma sin miedo y gozosamente a la entera disposición del Creador: «¡Que se haga tu voluntad!». La voluntad de Aquel que, por su parte, sin miedo y con poder soberano devuelve al creyente sus capacidades perdidas: «Todo lo que pidieres... lo alcanzarás» (Me 11, 24).

Es aquí donde empieza para el hombre caído el territorio, siempre maldito por la razón, de lo milagroso y de lo fantástico. Y, desde luego, ¿no es fantástica la profecía del capítulo 53 de Isaías: «El Señor ha cargado sobre él todas nuestras iniquidades», y lo que el Nuevo Testamento nos cuenta sobre el cumplimiento de esta profecía? Con una audacia sublime y un poder nunca visto, Lutero dice al respecto en sus Comentarios a la Epístola a los Gálatas: «Todos los profetas vieron esto en su espíritu: que Cristo había de ser el mayor de los bandidos, de los ladrones, de los ensuciadores del Templo, el más asesino, el más adúltero..., tal, que nunca habría uno mayor en el mundo». La misma idea quedó expresada por Lutero de una manera aún más clara, más desnuda y verdaderamente bíblica, en otro lugar del citado comentario: «Dios envió al mundo a su hijo unigénito y puso sobre él todos los pecados de los hombres, diciendo: Sé Pedro, el negador; sé Pablo, el perseguidor, blasfemo inductor de violencia; sé David, el adúltero; y ese pecador que comió la manzana en el paraíso; y ése ladrón sobre la cruz; en una palabra, sé tú la persona que ha cometido los pecados de todos los hombres».

¿Podemos nosotros «comprender», podemos alcanzar lo que los profetas y los apóstoles anuncian en la Escritura? ¿Consentirá nunca Atenas que tales «verdades» se introduzcan en el mundo? La historia de la humanidad, o más precisamente, todos los horrores de la historia de la humanidad quedan, con una sola palabra del Todopoderoso, «anuladas»; dejan de existir y devienen transformadas en espejismos y fantasmas: Pedro no negó; David cortó la cabeza de Goliat pero no fue adúltero; el salteador de caminos no asesinó; Adán no probó del fruto prohibido; nadie envenenó nunca a Sócrates. Los «hechos», «lo dado», lo «real», no nos determina; nada de eso determina nuestro destino, ni en el presente ni en el futuro ni tampoco en el pasado. Lo que ha sido se convierte en lo que no ha sido; el hombre recupera el estado de inocencia y alcanza esa divina libertad que es la libertad para el bien, en comparación con la cual la libertad que tenemos de elegir entre el bien y el

mal se esfuma hasta desaparecer o, más exactamente, en contraste con la cual nuestra libertad se descubre como una miserable y vergonzosa esclavitud. El pecado original -es decir, el conocimiento de que lo que es, es necesariamente- queda arrancado de raíz y arrojado fuera de la existencia. La fe, sólo la fe que mira al Creador y que Él inspira en el hombre, radia desde sí misma las supremas y decisivas verdades relativas a lo que es y a lo que no es. La realidad se transfigura gracias a ella. Los cielos glorifican al Señor. Los profetas y los apóstoles claman extasiados: «Oh muerte, ¿dónde está tu aguijón? ¿Dónde, infierno, tu victoria?». Y al unísono anuncian: «Ni ojo vio, ni oído oyó, ni ha pasado por el corazón del hombre, lo que Dios ha preparado para los que le aman» (I Cor. 2, 9).

El poder de la revelación bíblica -lo que hay en ella de todo punto milagroso y, al mismo tiempo, absurdamente paradójico o, por expresarlo mejor: su monstruosa absurdidad- nos transporta más allá de los límites de toda comprensión y de las posibilidades que la comprensión admite. Pero para Dios, nada hay imposible. Dios -por emplear el lenguaje de Kierkegaard, que es el lenguaje de la Biblia-; Dios: esto significa que nada hay imposible. Y a pesar de los interdictos de Spinoza, el hombre caído sólo aspira, en último término, al prometido «Nada te será imposible»; sólo por esto, implora él al Creador.

Es aquí donde la filosofía religiosa tiene su origen. La filosofía religiosa no es una búsqueda de la estructura y del orden eternos de un ser inmutable; no es reflexión (Besinnung); no es la comprensión de la diferencia entre el bien y el mal, una comprensión que promete en vano la paz a una humanidad exhausta. La filosofía religiosa es un rechazo del conocimiento y una victoria de la fe, en la tensión irrestricta de todas sus energías, sobre el falso temor a la voluntad ilimitada del Creador -ese miedo que el tentador inculcó en Adán y que nosotros hemos heredado de él-. Por decirlo de otro modo, la filosofía religiosa es la lucha final y decisiva por recuperar la libertad original y el divino «ver que era muy bueno» que se esconde en esa libertad y que, después de la caída, quedó dividido en nosotros entre un impotente bien y un mal destructivo. La razón, lo repito, ha arruinado la fe antenuestros ojos; ha «revelado» en ella la ilegítima pretensión del hombre de subordinar la verdad a sus deseos, y ha ocultado a nuestra vista el más precioso de los dones del cielo: el derecho soberano a participar en el divino «Que sea», tras aplanar nuestro pensamiento, dejándolo recudido al plano del petrificado «Esto existe».

Esta es la razón por la que el «bien supremo» de Sócrates -originado en la idea de que lo que es, es necesariamente- no nos tienta ni nos seduce ya más. Se descubre a sí mismo como el fruto del árbol del conocimiento o, por emplear el lenguaje de Lutero, *bellua que non occisa homo non potest vivere* («el monstruo sin cuya desaparición el hombre no puede vivir»). La vieja crítica «óptica» de la razón queda restablecida: *homo non potest vivere*, que no es sino el «Moriréis» de la Biblia, desenmascara a las verdades eternas que habían entrado en la conciencia del Creador, o más bien de la creación, sin pedirle autorización. La sabiduría humana es necedad a los ojos de Dios, y el más sabio entre los hombres -como Kierkegaard y Nietzsche, por diferentes que fueran entre sí, percibieron ambos- es el mayor de los pecadores. Todo lo que nace de la fe, es pecado. Y en cuanto a la filosofía que no se atreve a elevarse por encima del conocimiento autónomo y de la ética autónoma; a la filosofía que se arrodilla sin voluntad y sin recursos ante el material y los «datos» ideales descubiertos por la razón, y que le permite violar y saquear «lo único necesario»; esa filosofía no conduce al hombre a la verdad, sino que le aleja de ella para siempre.

En Boulogne s. Seine; abril de 1937.

Fecha de creación
30/01/2005

Autor
Lev Shestov

Nuevarevista.net