



Co-herencia

ISSN: 1794-5887

co-herencia@eafit.edu.co

Universidad EAFIT

Colombia

Tugendhat, Ernst  
Sobre religión  
Co-herencia, vol. 4, núm. 6, enero-julio, 2007, p. 0  
Universidad EAFIT  
Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77440601>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

 redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## Sobre Religión<sup>1</sup>

Recepción: 8 de marzo de 2007 Aprobación: 30 de abril de 2007

Ernst Tugendhat\*

### Resumen

El artículo se ocupa de la religión, y en particular del deseo de creer en algún dios. Frente a quienes sostienen que alguno existe o que esta creencia es irrefutable, se esgrime que si la única razón para sostenerla es el deseo, entonces éste es un argumento en su contra. No obstante, frente a quienes sostienen que ningún dios existe, que así es mejor para los hombres y que el deseo de que exista es producto de una errada comprensión de sí, frente a ellos el artículo sostiene que el deseo de que algún dios exista es un fenómeno que se desprende de la estructura del ser humano. Para la exposición de esta tesis, se realiza un análisis de la experiencia de la contingencia y del modo en que la actitud humana frente a ella se manifiesta en fenómenos como el agradecimiento por la vida propia, la de los seres amados, la frustración y la responsabilidad por la vida propia.

### Palabras clave

Religión, mística, dios, deseo, contingencia.

En el drama de Goethe, a la pregunta de Margarita “¿qué significa para ti la religión?” Fausto respondió con evasivas. ¿Cómo debemos ver las cosas si no queremos refugiarnos en ambigüedades como Fausto, pero tampoco ser ingenuos como Margarita? Me parece que la necesidad de creer en dioses o en un dios no es meramente un fenómeno cultural, sino que es un fenómeno antropológico, es decir, un fenómeno que tiene su base en la estructura del ser humano, de modo que, por un lado, si se es honesto, no hay manera de esquivarlo y, por otro, hoy en día, para alguien que no quiere engañarse resulta imposible dejarse arrastrar por este sentimiento. Si esto es cierto, la relación de los seres humanos con la religión estaría marcada por una contradicción entre

---

<sup>1</sup> Este texto recoge la conferencia que el profesor Tugendhat dictara en la Universidad Eafit, como Lección inaugural del semestre 2007-I, del pregrado en Ciencias políticas. La misma fue leída el día 9 de marzo de 2007.

\* Filósofo moral checo, profesor en las Universidades Heidelberg y Libre de Berlín. Es autor de *Diálogo en Leticia, Introducción a la filosofía analítica, Lecciones de ética*, entre otros.

el deseo y la necesidad, por un lado, y la imposibilidad de realizarlo, por el otro. Contradicciones de este tipo parecen ser inofensivas desde un punto de vista lógico y son, en la vida humana, algo bastante normal.

Podría ser útil aclarar esto con otro ejemplo. Los seres humanos tienen, por lo menos en general, el deseo de seguir viviendo. Esto tampoco es meramente un hecho, sino que también tiene una base antropológica que he intentado mostrar en otro lugar. Ahora bien, este deseo está en contradicción con la realidad. La realidad es que la vida de un ser humano termina después de un tiempo. Pero el deseo de seguir viviendo posee fundamentos antropológicos tan profundos, que en todas las culturas se ha intentado, de una u otra manera, construir una vida después de la muerte.

Incluso hoy muchos piensan así. No es contradictorio, dicen. Tal vez no, responderíamos, ¿pero no ves que si la única razón para mantener esta creencia es nuestro deseo de que sea así y que si no hay evidencias independientes a favor de ella, tu pensamiento es una mera expresión de deseos, lo que en inglés se llama *wishful thinking*? El deseo de que algo sea el caso, no sólo es una razón insuficiente para creerlo, sino que es, si no hay evidencias independientes, una fuerte razón en contra. Una opinión de que algo es así o asíá, que se basa solamente en un deseo, lleva, en el caso normal de una opinión empírica (por ejemplo, Ana desea que Juan esté enamorado de ella), a una negación de la realidad, es decir, si la persona se entrega a ella, a una alucinación, a un espejismo. La creencia en un Dios o en una vida después de la muerte sólo consigue escapar al destino de la alucinación debido a que su objeto se encuentra en una esfera sobrenatural, es decir, en una dimensión que está situada más allá tanto de evidencias como de contra-evidencias empíricas. Esta es la razón de que tales creencias no tropiecen con la realidad; tropiezan sólo con la honestidad intelectual.

En cuanto a la creencia en Dios, hoy parece haber tres posiciones. Primero, están los que dicen: Dios no existe y así es mejor para nosotros. Piénsese, por ejemplo, en Nietzsche o en el hegelianismo de izquierda. Los que mantienen

esta posición no se limitan a negar la existencia de Dios; niegan además el deseo humano de tener una fe. En su opinión, la presencia de este deseo en un ser humano siempre es el resultado de una errada comprensión de sí mismo.

En segundo lugar, están los que piensan que pueden pasar sin más trámite de su deseo de creer a la creencia misma, apoyándose quizá en la tradición o en una supuesta revelación. Según ellos, el hecho de que una persona que está en una tradición religiosa no crea en Dios, sólo se explica por la falta de profundidad de su deseo. A esta segunda posición podría denominarse la posición de los teólogos. Su error consiste en no ver que el deseo por sí sólo no puede ser nunca una razón, sino únicamente una razón en contra.

La tercera posición es la de aquellos que piensan que todo el problema es más bien social. Por esta razón, pueden dejar las cosas en una atmósfera vaga. Ni parten como los que mantienen la primera posición, de una necesidad de liberarse de la religión, ni tampoco ven en ella algo que surge de un deseo, de una necesidad humana. Cuento en esta tercera posición también a los que se califican de agnósticos. Agnósticos se llaman los que piensan que la existencia de Dios no puede ser comprobada ni refutada. En términos sociales, llamarse así parece tener como motivo la voluntad de evitar la palabra "ateísmo" y de ganar así entre los creyentes mayor respetabilidad. Lo que me parece errado en esta posición es que quienes la defienden no ven, lo mismo que los teólogos, que si de lo que se trata es de algo que no se puede comprobar ni refutar, pero es objeto de un deseo, entonces este deseo pesa sobre el platillo negativo de la balanza. Es trivial que no podemos verificar ni falsar la existencia de un ser sobrenatural, pero esto precisamente significa que lo único que cuenta a favor de esta creencia es el deseo, y desde luego así no se refuta la existencia de este ente, pero sí la creencia en ella.

Lo característico de las tres posiciones es, en mi opinión, su autocomplacencia, o quizá debiera decir su presuntuosidad. Es cierto que la vida es más fácil si uno no se halla en una contradicción. Lo que yo, en cambio, quiero mostrar es que parece más honesto verse inmerso en una contradicción entre el deseo

religioso, por una parte, y la imposibilidad de satisfacerlo, por otra. Dicho más claramente: los seres humanos necesitan relacionarse con un dios, pero la realidad frustra esta necesidad. La primera parte de esta proposición me parece poseer validez general: está basada en la estructura antropológica de los seres humanos; mientras que a la segunda parte tengo que calificarla con un “hoy”, pues era fácil proyectar dioses cuando no se hacía una distinción tajante entre lo natural y lo sobrenatural y era posible pensar que los dioses vivían en el monte Olimpo o que Dios estaba en los cielos. Hoy se dice que Dios existe fuera del espacio y el tiempo. Esto resulta bastante difícil de entender. Que un ente concreto (en contraste, por ejemplo, con un número) exista, tiene el sentido de que existe en el espacio durante algún tiempo. Una realidad sobrenatural es por definición una realidad para la cual no hay evidencias ni a favor ni en contra, así que lo único que puede estar a favor de creencias en esta esfera es el deseo o la necesidad subjetiva. Y por esto, como no hay en este caso evidencias independientes del deseo, la necesidad subjetiva, o sea, el deseo, es la razón decisiva en contra de esta creencia. Cuando se hacen estas distinciones –y yo no veo cómo evitarlas–, la creencia en Dios tiene que parecer, o ingenua, o deshonesta.

Por lo tanto, me parece superfluo elaborar esta arista del dilema. Es más interesante ocuparse de la otra arista, es decir, criticar la primera de las tres posiciones, según la cual ya no sólo no podemos creer en Dios, sino que tampoco lo necesitamos. No quiero negar que las religiones siempre han incluido aspectos sombríos e inaceptables; en particular, la reducción de la autonomía humana. Sólo quiero señalar algunos aspectos de la religión que a mí me parecen difíciles de abandonar.

Me encuentro ahora, como Hegel en su *Lógica*, frente a la pregunta “¿por dónde debo empezar?”, desde luego no en la ciencia, como él, sino en la vida. Debería partir de un aspecto de la vida humana que parece importante para nosotros y que, además, puede parecer suficientemente fundamental como para suponer que se basa en la estructura antropológica, y esto significa que de un modo u

otro ha sido visto en todas las culturas y, por otro lado, que es específico de los seres humanos, no se encuentra en otras especies.

Tal aspecto es la experiencia de la contingencia. Con esto quiero decir: los seres humanos hacen inevitablemente la experiencia de que no depende sólo de ellos alcanzar sus metas y evitar las no-metas. Bajo no-metas entiendo eventos futuros que uno quiere evitar. Como he intentado mostrar en mi libro *Egocentricidad y mística*, la experiencia de la contingencia se basa en la conciencia que tienen los humanos del tiempo y, por ende, de que tienen un futuro, y me parece que esta conciencia temporal está conectada con el carácter predicativo del lenguaje humano. El ejemplo extremo de esta conciencia de contingencia es la muerte. Mientras que los animales de otras especies reaccionan a las situaciones inmediatas en que se encuentran, los humanos tienen la capacidad de independizarse de la situación y de relacionarse con posibles eventos en el futuro, y por eso viven en relación con metas y no-metas. Con base en su relativa independencia de la situación, los humanos tienen una conciencia del tiempo frente a la cual pueden reaccionar de dos maneras. Conforme a la primera, que podría parecer la natural, están ávidos del futuro, de un “seguir siempre adelante” y un “siempre más”; sin embargo, esta tendencia se ve frustrada por la muerte y por la contingencia en general. El “más” puede aparecer como insípido y entonces lo que parecía tener sentido va a ser visto como un sinsentido. Por esta razón, algunos intentan superar el “siempre más” y alcanzar una nueva revelación con su voluntad y temporalidad, que se contrapondría a la relación que parecía natural: en vez de “siempre más” una actitud de reflexión, constancia y aceptación de sus límites, y en vez de la insistencia en lo que se desea, la disposición a suspender los deseos. A esta segunda posibilidad de relacionarse consigo mismo y con el tiempo, la he llamado “mística” en mi libro. Esta palabra también se usa en otros sentidos; además no pretendo haber descrito el fenómeno en forma suficiente. Pero aquí basta con señalar que esta actitud reflexiva en que la persona ya no se relaciona más con sus metas y no-metas, sino con el universo y con el ser propio de los

otros entes, representa una reversión de la vida humana natural. Esta actitud, a pesar de oponerse a la vida anterior, no se refiere a nada sobrenatural.

Lo que aquí llamo mística ha sido interpretado de diferentes modos en la historia de las culturas. En el presente contexto, no necesito entrar en esas diferencias ni hacer una descripción más precisa de la mística. Lo que importa es que la mística así entendida también puede ser religiosa, pero no lo es en sí. En parte, eso es obviamente cuestión de terminológica. Si se quiere, se puede caracterizar movimientos como el budismo, el taoísmo o la escuela estoica como religiones. Yo no lo hago porque lo que importa en nuestro contexto es distinguir en forma tajante actitudes que implican una creencia o fe (es decir, una creencia en un ser personal sobrenatural) de otras actitudes que no incluyen esta implicación. Por esto empleo la palabra “religión” sólo para posturas o actitudes en que está implícita una creencia de este tipo, pues sólo de esta manera se puede aclarar si tenemos necesidad de una creencia en una divinidad y preguntar qué actitudes dependen de esa creencia. De otro modo caeríamos en las imprecisiones que, según he dicho, caracterizan a lo que llamé la tercera posición.

También para la religión parece ser central el problema de la contingencia, pero de otra forma que para la mística. El místico intenta sobreponerse a la contingencia, no así el creyente. Éste interpreta lo que para él es contingente como causado por seres que a su vez tienen intenciones y metas, como efectos de seres personales poderosos y sobrenaturales. Ahora bien, sólo si se interpreta lo contingente de esta manera, se puede entender la actitud de rezar. El rezo en que uno se dirige a un ser personal divino y el fenómeno correlativo del agradecimiento por lo que a uno le ha sido dado, son fenómenos a los que tenemos que renunciar si no somos creyentes. Comienzo aquí con una serie de actitudes humanas que quizá sólo sean importantes en ciertas culturas, pero que también podrían tener un fundamento más profundo en estructuras antropológicas generales. Para mí personalmente es difícil pensar que los seres

humanos no pierden algo importante cuando no pueden dar gracias por su vida y por aquello que valoran en su vida.

Aquí surgen dos preguntas. Primero, ¿cómo entender este agradecimiento? Segundo, ¿qué nos falta cuando faltan las condiciones para este agradecimiento? En cuanto a la primera pregunta, quisiera rechazar dos opiniones como insatisfactorias. Una sostiene que todo agradecimiento consiste en creer que otras personas naturales son responsables de los contenidos de mi vida que considero buenos para mí. Según esta opinión, no existe un tipo de agradecimiento que vaya más allá del agradecer algo a otro ser humano. La segunda opinión que me parece insatisfactoria es que si existe un sentirse agradecido que va más allá del agradecer algo a otro ser humano, un agradecimiento por la propia vida y por lo bueno que ha sucedido en ella, esa emoción podría ser anónima. Con “anónima” quiero decir que, hablando gramaticalmente, el dativo del agradecer no tendría que ser una persona. El filósofo alemán Dieter Henrich ha defendido esta opinión. Existiría la posibilidad de un agradecer que, o bien no contaría con un objeto dativo al que estuviera dirigido, o bien este objeto dativo podría ser una entidad no personal.

A mi me parece evidente que sólo tiene sentido agradecerle algo a un ente al que también podría pedírselle algo, y no me parece que tenga sentido pedirle algo a un ente no personal. Mi conclusión es que si no hay personas sobrenaturales, es decir, dioses o un Dios, entonces no se puede rezar. Parece un sinsentido rezarle a una instancia no personal y, por consiguiente, también agradecerle a una instancia no personal, y esto significa que un sentirse agradecido que no se dirigiera a un ser humano carecería de sentido.

Pienso que se puede constatar que en las culturas humanas se ha rezado y agradecido a seres divinos, en primer término a propósito de las propias metas y no-metas normales, y además siempre se ha sentido la necesidad humana de dar las gracias por hechos como la propia existencia o la existencia de un ser amado. En segundo lugar, tenemos que preguntarnos qué pasa con la necesidad o el deseo de agradecer por estos hechos cuando ya no se cree poder

sentirse agradecido por ellos debido a la inexistencia de un destinatario a quien dirigir el agradecimiento. Por ejemplo, cuando un ser humano ama a otro parece sentir el deseo de agradecer por su existencia. El objeto dativo de este agradecimiento no puede ser la otra persona, lo cual resulta especialmente obvio cuando la otra persona es un niño. Una madre, por lo general, siente tanto asombro como agradecimiento por su hijo pequeño. El asombro se puede entender de manera anónima; el agradecimiento, no. Si el sentirse agradecido no puede darse de no existir un destinatario, parece que se produce una situación extraña en la que nos vemos enfrentados con meros hechos. Lo mismo parece poder decirse de muchas actitudes que consideramos profundas, como el estar frente a la muerte y, por ende, frente a la propia vida. Parece perderse una cierta forma de trascendencia, el mundo parece volverse más superficial.

¿Podemos escapar de esta situación mediante lo que he llamado *mística*? Tal como he descrito la mística –aquí sólo con alusiones, en mi libro más detalladamente–, tanto la mística como la religión consisten en tomar distancia de sí mismo ante algo superior, pero en la mística como tal ocurre sin personalización. Debemos preguntarnos, primero, en qué grado los seres humanos somos capaces de relacionarnos con algo superior sin este aspecto animista de personalización y, segundo, cómo debemos evaluar, desde el punto de vista de las necesidades humanas, la despersonalización que se da en la mística.

Nuestra tradición occidental no nos ayuda mucho a contestar estas preguntas, porque en ella siempre se ha sobreentendido el ser personal de Dios, de modo que las alternativas que aquí existen habían sido menos advertidas. En cambio, me parece significativo que, en una concepción de la mística tan claramente no-personal como la del budismo Zen japonés, exista la costumbre de inclinarse y hacer reverencias ante lo místico, ante lo que llamamos el vacío. Inclinarse y hacer reverencias ante X parece suponer, al igual que el agradecer y el rogar, que X es una persona. También estos verbos tienen un dativo que se relaciona

con un ente que debe ser personal. Cuando se hace reverencias frente a X, implícitamente X es visto como una persona de alguna manera superior a uno. Que el budista Zen se incline o haga reverencias ante lo místico parece ser indicio de que para los seres humanos es difícil evitar la proyección de concepciones animistas sobre lo que está frente a ellos, aun cuando deseen verlo en forma no personal.

En cuanto a la evaluación de una concepción puramente mística comparada con una decididamente religiosa –esta era la segunda pregunta–, sería instructivo estudiar la controversia en el Vedanta hindú entre la escuela de Sankara con su doctrina de una pura unidad mística y la de su antípoda Ramanuja, que insistía en la personalización. Los detalles de esta controversia no los conozco. El concepto central para los personalistas hindúes fue *bhakti*, que se suele traducir por “devoción”. La actitud de devoción se expresa quizá de la manera más simple en el gesto de arrodillarse ante X. El estar de rodillas ante X es como una intensificación del hacer reverencias. Al estar de rodillas ante un ente personal damos a entender que consideramos a este ente no sólo como superior a nosotros, sino como superior en algún sentido absoluto, difícil de explicar. Por esto parece que no podemos arrodillarnos ante personas naturales, sino sólo ante dioses, y ante un ser humano sólo cuando se lo entiende como representante de Dios, tal como sucedía ante reyes. Esta actitud de *bhakti* con que se da a entender que el dios es superior en un sentido absoluto, que es santo, es lo que está a la base de todas las actitudes específicamente religiosas, como la oración y el agradecimiento religioso.

Se podría preguntar si esta actitud que nos lleva a decir “nosotros somos pequeños; tú, Dios, eres grande”, y que se encuentra en las religiones de todas las culturas, tendrá que ver con la trivial circunstancia, aunque digna de reparo, de que todos hemos empezado de niños, como los “pequeños”. ¿Es por esto que tenemos la necesidad de vernos como pequeños también cuando adultos y de proyectar algo como lo absolutamente superior? Creo que hay algo en eso, aunque lo que el adulto y ya el adolescente ven como superior es algo muy

diferente de lo que son los grandes para los niños, y la relación consigo mismo que está implícita en la religión es muy diferente de la relación con nosotros mismos que tenemos en la niñez.

Aparte de que no conozco los argumentos de la escuela de Ramanuja contra Sankara, tales reminiscencias históricas sólo nos apartarían del problema. Si ahora nos preguntamos simplemente a nosotros mismos qué es lo que, desde una perspectiva religiosa, resulta insatisfactorio en una mística no-personal, creo que es el hecho de que la superación mística del yo es tan radical, que parece llevar más bien a una eliminación del yo que a una relativización de él. En muchas místicas, especialmente en el budismo, lo que se anhela es precisamente una tal eliminación del yo. Frente a eso, cabe preguntarse si lo que anhelamos en la mística no es precisamente un cambio en la forma de relacionarnos con nosotros mismos, lo que implica precisamente que no queremos eliminar el yo. Queremos tornarnos más humildes. Pero para el místico ya no tiene sentido arrodillarse y tampoco, si es consecuente, debiera poder hacer reverencias o inclinarse. Tampoco debiera poder seguir hablando de algo superior. Lo que parece perderse en la mística es la tensión entre yo y lo superior.

Pienso que el contraste entre una concepción animista y una no-animista, entre la actitud religiosa de *bhakti* y la mística pura se ve bien en la forma en que en ambas uno se enfrenta con las frustraciones. La actitud religiosa se expresa en el *Padrenuestro* de Jesús cuando dice “hágase tu voluntad”; posteriormente en Getsemaní, Jesús la expone así: “no sea como yo quiero, sino como tú quieras” (Mateo 26, 39). La actitud que se expresa de esta manera parece ser lo central del *bhakti* religioso. En el libro taoísta *Chuang Tse*, que podemos tomar como representante de la mística, encontramos una actitud correspondiente (al comienzo del capítulo 6): “el hombre debe *hacer* lo que es del hombre, pero debe *aceptar* lo que es del cielo”. Para comparar las dos actitudes debemos interpretar también la actitud cristiana no como si consistiera en una pura aceptación de todo lo que le pasa a uno, sino tal como aparece en la oración de

Oettinger: "Señor, dame la serenidad para *aceptar* las cosas que *no* puedo cambiar. Dame el coraje para cambiar las cosas que *puedo* cambiar. Y dame la sabiduría para distinguir lo uno de lo otro".

La posición que describe Chuang Tsé está en exacta correspondencia con esta oración, excepto que el taoísta sólo debe aceptar lo que es inevitable, mientras que el creyente interpreta lo inevitable como voluntad de Dios. Las implicaciones teológicas de esta concepción pueden llegar a ser muy problemáticas (en particular, ¿cómo Dios puede ser bueno si todo lo malo que ocurre en el mundo es culpa suya?), pero aquí podemos dejar a un lado estas implicaciones. Lo que cuenta ahora no son las implicaciones ulteriores de la fe, sino simplemente el motivo subjetivo para inclinarse, a raíz de las propias frustraciones, ante una voluntad divina, y en este punto me parece más satisfactorio poder entender lo inevitable como dado por Dios. Piénsese, por ejemplo, en la situación de una persona que padece una enfermedad terminal. Lo que sucede parece ganar sentido, mientras que la manera como el taoísta habla del cielo no parece estar lejos de una exhortación estoica a apretar los dientes.

La contradicción a la que me referí al comienzo de esta conferencia se manifiesta para mí de modo especialmente agudo en este contexto de la cuestión acerca de cómo comportarme respecto de mis frustraciones. Para mí, mucho más atractivo que la actitud neutral taoísta o estoica, es poder dirigirme a Dios en actitud de devoción y decir "hágase tu voluntad", y por esto tengo que prohibirme esta actitud religiosa explícitamente, pues como sé que Dios sólo es una proyección de mi deseo, si me dejara llevar por esta actitud, caería en algo que equivaldría a un autoengaño, en un espejismo. No me queda más que retirarme a la posición puramente mística e impersonal, pero esta posición no es suficiente para satisfacer mi necesidad. Hablo aquí deliberadamente en primera persona singular, porque ignoro si, y en qué medida, mi deseo de decir "hágase tu voluntad" es expresión de un hecho antropológico fundamental, o si

esta disposición mía no se la debo sólo al accidente de haber crecido en la tradición judeo-cristiana.

Algo similar me ocurre con el fenómeno de la responsabilidad. Es casi un lugar común que la responsabilidad juega un rol menor en las grandes tradiciones místicas del Este que en la cultura occidental, pero una vez más me parece importante aclarar las conexiones conceptuales. Creo que tampoco la actitud de entenderse como responsable es posible sin un interlocutor personal. Toda responsabilidad parece tener dos aspectos. Por una parte, uno es responsable por algo o alguien; por otra, se es responsable ante alguien, y estas dos personas –la persona por la que soy responsable y aquella ante la cual lo soy– no son, en general, idénticas. En general, aquello por lo que soy responsable es el bienestar de una o más personas (también pueden ser animales), mientras que la persona ante la que soy responsable puede ser un individuo o la pluralidad de individuos que conforman la comunidad moral o política. Lo característico de este segundo aspecto del fenómeno es que la instancia –sea individual o colectiva– ante la que soy responsable me puede pedir cuentas de lo que he hecho u omitido, lo que significa que este aspecto es irremediablemente personal.

La cosa comienza a ponerse crítica cuando aquello por lo que soy responsable es mi propia vida. ¿Ante quién tengo esta responsabilidad, o no hay en este caso una persona ante la que soy responsable por mí mismo? Una cosa parece obvia y es que aquello frente a lo cual se encuentra el místico puro no puede fungir como dicha instancia, porque esta instancia tiene que ser, como acabo de mostrar, personal.

Se pueden distinguir varias maneras de ver esto. La primera sería que sobre mi vida como tal, es decir, respecto de la forma en que estoy viviendo, simplemente no hay responsabilidad. La segunda posibilidad sería que la instancia ante la que soy responsable por mi vida fuera la comunidad moral, pero me parece que una moralización semejante del conjunto de mi propia vida no tiene sentido (la moral no puede extenderse hasta ese extremo). Desde

luego que tengo responsabilidades morales, y en este caso la instancia es la comunidad moral, cuyos miembros me pueden pedir cuentas, pero esto no parece aplicable a mi vida en su totalidad.

Una tercera posibilidad sería que la instancia ante la que soy responsable por mí mismo fuera también yo mismo. Una variante de esta concepción consistiría en decir que en este caso el aspecto “ante X” desaparece. En ambos casos se hablaría de “responsabilidad por sí mismo”. Con especial énfasis, Husserl hablaba de este modo. El construyó toda su concepción de la filosofía sobre el concepto de “Selbstverantwortlichkeit” (responsabilidad por sí mismo)<sup>2</sup>. Pero Husserl no hacía más que usar esta expresión; hasta donde puedo ver, nunca la aclaró. Cuando escribí mi libro *El concepto de verdad en Husserl y Heidegger*, yo me entusiasmé con esta idea, pero dudo de que tenga sentido.

Si estas tres maneras de ver el fenómeno son insatisfactorias, sólo queda una única posibilidad de entender la responsabilidad de una persona por sí misma: que la tenemos ante una persona sobrenatural, ante Dios. Esto significa que si un ser sobrenatural ante el que sería responsable por mi vida no existe, la idea de una responsabilidad por mí mismo no tendría sentido.

“Pero, –se podría preguntar– ¿qué sigue de ahí?” Esta pregunta se agudiza si se mantiene que la responsabilidad por sí mismo está a la base de todas las otras responsabilidades en tanto tengan importancia para mí mismo.

Kierkegaard contestó esta pregunta al final de su libro *El concepto de angustia*, diciendo que sin Dios desaparecería lo *serio* de la vida. Pensaba que uno podría continuar ocupándose seriamente de muchas cosas, pero en relación consigo mismo ya no habría seriedad. Para subrayar esta idea, cita la exclamación que lanzó Macbeth después de matar al rey Duncan:

Desde ahora ya no hay nada serio en la vida:  
¡todo es fatuo, gloria y gracia perecieron!  
El vino de la vida ha sido derramado.

---

<sup>2</sup> Véase: Tugendhat, E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlín, 1967, §9a (pp. 186 y ss.).

Tal como Macbeth mató al rey, así nosotros, para hablar con Nietzsche, habríamos matado a Dios y, con él, lo serio de la vida. ¿Quiénes *nosotros*? Nietzsche decía: fue nuestra honestidad intelectual. Puede ser que esto sea demasiado fuerte. Bastaría con decir: la evidencia. Cuando a Bertrand Russell le preguntaron poco antes de morir cómo reaccionaría si, contra toda evidencia, se encontrara después de la muerte ante el trono de Dios, respondió: “le diría *you didn't give us the evidence*”. Incluso esto habría sido una exageración si es cierto lo que dije al comienzo de este texto. No sólo no tenemos una razón para creer en un ente semejante, sino que, por el hecho de que nuestra necesidad y nuestro deseo de que exista es grande, tenemos una muy poderosa razón en contra, de modo que la creencia en Dios equivaldría a lo que, si se tratase de algo empírico, sería una alucinación. Sin embargo, también es comprensible que, a pesar de la razón en contra, cientos de millones crean no obstante en Dios, pues a muchos les parece que el deseo, en vez de ser una razón en contra, es una razón a favor.

El fenómeno de la responsabilidad me parece instructivo en nuestro contexto, porque en relación con él no sólo podemos contrastar bien las dos posibilidades de una relación personal y no-personal con lo superior, sino también una tercera posibilidad que he dejado a un lado en esta presentación: creer que uno puede tomarse en serio la propia vida sin relacionarse con algo superior.