

FILOSOFÍA

N° 29 Especial: 2018-2021

Revista de la Maestría en Filosofía



UNIVERSIDAD
DE LOS ANDES
VENEZUELA

MÉRIDA - VENEZUELA. JUNIO 2023. AÑO XXIX N° 29

29

Tabla de contenidos

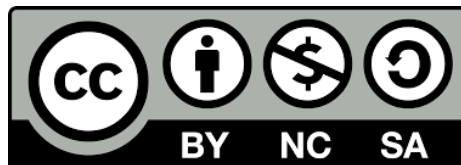
Nota editorial Milagros Sánchez Carrillo	PDF 5-6
Artículos	
Filosofía de la Teología Pompeyo Ramis	PDF 7 -29
Observaciones sobre el origen de la Teología Carlos Arturo Mattera.	PDF 31-57
¿Retorno de la Religión en la Filosofía actual? Oscar Roa Osorio	PDF 59-131
La Crítica de Keiji Nishitani (Escuela Heideggeriana de Kioto) a Friedrich Nietzsche Mauricio Navia A. y Fabiola de Navia G.	PDF 133-152
Crítica a la Voluntad Impersonal, como huida del dolor y del tedio, en la obra “ <i>El mundo como voluntad y Representación</i> ” de Schopenhauer; un acercamiento desde la Patrística José Eliodoro Rojas P.	PDF 153-184

El paradigma de la Filosofía como llamada a la verdad
en el pensamiento de Edith Stein a partir de la obra
“*Ser Finito ser Eterno*”. Una aproximación
Eimar José García C.

PDF
185-216

Filosofía y Teología
Ramón M. Jáuregui

PDF
217-223



Todos los documentos publicados en esta revista se distribuyen bajo una licencia *Creative commons* Atribución noComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Por lo que envío, procesamiento y distribución de artículos en la revista es totalmente gratuito

NOTA EDITORIAL

Visualizar de nuevo la Revista Filosofía comporta para la Maestría de Filosofía adscrita al Departamento de Filosofía de la Escuela de Educación, Facultad de Humanidades y Educación (ULA) un helénico laurel de complacencia. Luego de varios años en pausa, hoy, continúa el lugar de la Revista para hacer madurar la palabra y el dialogo.

Desde el año 1990 en sus páginas, notables autores han contribuido a estimular el discernimiento crítico-filosófico, tarea cuyo sello estampa el nombre de catedráticos indelebles. A ellos la continuidad de esta misión viva.

Especial mención para su eterno Editor el Profesor Miguel Montoya Salas, artesano culto de la letra griega, devoto del buen hacer y antípoda a los tintes arbitrarios. Enlazado a estos desafíos el Profesor Mauricio Navia Antezana creador infatigable, emisario llamado a desplegar sin pactos, el lenguaje común de la filosofía.

Ofrecemos a nuestros antiguos y noveles lectores en esta edición especial (Nº29) siete artículos que atienden a los varios tejidos que sustentan la interpelación milenaria entre Filosofía y Teología, en la avidéz de consumir la integridad de las distintas dimensiones del ser humano. Ambos discursos aportan al desarrollo del espíritu crítico nuestro cuño identitario. A este tenor una razón franca y libre que retrocede con cautela hacia lo humano visible.

Reflexivos de nuevo en nuestras mesas de trabajo prevemos la secuencia de nuestra Revista Filosofía. El presente número 29, corresponde a los años 2018 a 2021 en cumplimiento de las normativas del Consejo de Desarrollo Científico, y Humanístico, Tecnológico y de las Artes (CDCHTA) de la Universidad de los Andes. No obstante, los artículos aprobados, sus procesos editoriales de recepción, arbitraje y aceptación se llevaron a cabo en fechas más recientes. Nuestro agradecimiento a la Dra. Mariela Torres, Coordinadora de Publicaciones CDCHTA en Universidad de Los Andes y a la Ingeniero Eddy Paredes por su asesoramiento en el proceso de revisión y actualización del sitio Web institucional de la Revista.

Prof. Dra. Milagros Sánchez Carrillo

FILOSOFÍA DE LA TEOLOGÍA

Pompeyo Ramis M.*

En un principio fue la filosofía, generatriz de todas las ciencias de lo humano y de lo divino. Si a lo divino nos referimos, la teología le debe el lenguaje, el método y la materia. Imposible sería teologizar sin primero filosofar, sea cual fuere el grado de fe del “teologizante”.

Cualquier persona culta creería que la teología comienza con la escolástica medieval, muy especialmente con Tomás de Aquino quien, si bien llevó la especulación teológica al más alto grado, no es ningún Melquisedec carente de genealogía. Su ascendencia en línea directa conecta nada menos que con Parménides y Heráclito. Ellos, en efecto, comenzaron a especular acerca del *arché*, no por cierto barruntando una divinidad como principio, pero sí dando por supuesta la imposibilidad de una filosofía sin abordar la cuestión del Absoluto. Tengo remota memoria de una lectura de Regis Jolivet, que en esencia decía lo siguiente: Es claramente demostrable que la filosofía griega, vista en su conjunto y desde sus principios metafísicos, nos lleva implícitamente a creer en una teoría de la Creación¹. Consideración que no solo vale con respecto a Platón y Aristóteles, sino también con

*Pompeyo Ramis M. Es Doctor en Filosofía. Profesor activo de la Universidad de Los Andes (Mérida–Venezuela). Áreas: Ontología; Filosofía del Derecho; Lógica Jurídica; Filosofía Antigua y Medieval. Traductor y autor de numerosos artículos y ensayos publicados en revistas filosóficas. Entre sus obras destaca *Lógica y Crítica del Discurso* (2009). pompeyoramis2015@gmail.com.

¹ JOLIVET Cf, R., *Essai sur les rapports entre la pensée grèque et la pensée chrétienne*, París, 1931.

otros autores de mayor antigüedad. Tales de Mileto, por ejemplo, afirmaba que “lo más hermoso es el cosmos por ser obra de Dios” *kallístaton kósmos, poíema gar Theou*².

La tradición tomista ha aprovechado aquella doctrina para andamiaje racional de su teología positiva. Lo que en primer lugar interesó a los teólogos clásicos fue fundamentar la objetividad del conocimiento de un Dios creador. Para ello debieron valerse de un conjunto de presupuestos gnoseológicos, ontológicos, demostrativos y fideísticos, que explicaré a continuación.

1. Gnoseología teológica

En buena parte de la historia del Pensamiento, ha sido punto capital la pregunta por la Trascendencia. Si nos remontamos a los inicios, nos hallaremos con los clásicos griegos ya mencionados, a los que se agrega la patrística griega y latina, en cuyo centro neoplatónico figura San Agustín. Pero la posterior corriente intelectualista medieval solo veía posible pensar la Trascendencia desde un proceso intelectual capaz de formular una doctrina. La gnoseología es el hábito de aprehender objetos cognoscibles, sin que tanto el sujeto como los objetos pierdan nada de su identidad; lo que equivale a decir que el conocimiento estrictamente intelectual no depende de estados anímicos. Incluso uno de los grandes teólogos recientes, Bartolomé Xiberta, afirma: “El conocimiento es el acto en que el sujeto, permaneciendo en su misma identidad, adquiere el acto del objeto, es decir, es actuado por el objeto, permaneciendo este inmutable”³.

² DIÓGENES LAERCIO, I, 11.

³ XIBERTA, B., *Introductio in Sacram Theologiam*, Herder, Barcelona, 1964, 31.

A partir del siglo XI, los teólogos trataron de fundar una teología que tuviera el sello de la objetividad. Para ello se vieron obligados a crear un lenguaje científico que, por ser científico, implicó la renuncia a los adornos de la latinidad clásica. No fue una ruptura brusca; el vigor estilístico ciceroniano ya venía en decadencia al comienzo de la era cristiana. Séneca, a mitad del siglo I, protestaba contra quienes le criticaban el escaso pulimiento de su lenguaje: “Te quejas de mi escritura poco pulida” –respondía a su discípulo Lucilo–; “pero, ¿quién querrá escribir con pulidez sino el que quiere escribir amaneradamente? [...] Si fuera posible, en lugar de decirte las cosas te las mostraría. [...] Todo mi propósito se reduce a decir lo que siento y sentir lo que digo”⁴.

Al parecer, la claridad de las ideas no se aviene con la elegancia del estilo, a menos que el escritor tenga la habilidad de dar brillo a la idea clara y distinta. Pero lo que importa, sobre todo, tanto en filosofía como en teología, es la claridad y objetividad de lo pensado y escrito. No se trata de negar a la subjetividad el puesto que le toca sino de comprender que las doctrinas, sin dejar de pertenecer al sujeto, lo rebasan: ingresan en la mente de otros sujetos, se van haciendo universales. Lo único intransferible es la capacidad receptora de cada mente.

En una doctrina que se da y se recibe hay dos notas esenciales convertibles entre sí: la objetividad y la verdad. Así como cada sensación es correlato de la cosa censada, cada entendimiento lo es de la cosa inteligida. O como dice el aforismo: “El entendimiento en acto es lo entendido en acto, lo entendido en acto es el entendimiento en acto”. Por tanto, el candidato a teólogo, sea o no creyente, debe dar por verdadera la materia recibida, como si la Revelación fuese un hecho real. La verdad revelada no

⁴ SÉNECA L.A., I. IX, Litt. LXXV ed. Bernat Metge, Barcelona, 1929, v. II, 84.

debe entenderse como adecuación al sentimiento de un pueblo o al espíritu de una época, sino a la evidencia de sus proposiciones quidditativas. Mantenerse en esta perspectiva es de suma importancia, pues los estadios subjetivos son contingentes, en tanto que las proposiciones quidditativas permanecen. (Todo pasa, -decía Einstein- pero una ecuación es para siempre).

La objetividad empieza adecuando lo pensado a las cosas tal como son o parecen ser de momento. Esta es la razón por la que la teología clásica necesita de la filosofía aristotélica, pues se trata de rechazar los apriorismos. Nada se conoce si primero no se siente. Por tanto, el conocimiento solo puede originarse en la percepción de las cosas que “son” y “están ahí”. El entendimiento conoce todo lo que tiene razón de ser y ente, del mismo modo que se obtiene la noción de color después de vistos los colores⁵.

Es la analogía de atribución que hay entre la percepción sensitiva y la intelectual: “ver” es entender. Así la idea de Ser Supremo no nace apriorísticamente sino en el recorrido de ida y vuelta entre la sensación y la idea, pasando luego de idea en idea hasta llegar a la primera, que es la “omneidad” del ser: *Plenitudo omnis ese*. De semejante manera inducimos de las cosas finitas la idea de finitud, así como de lo mínimo ontológico llegamos a lo ontológico máximo, que es el *Esse per se subsistens*.

Síguese de aquí que el conocimiento sensitivo no equivale al intelectual, como pretende el empirismo inglés. Si nos concienciamos de nuestros conocimientos, hallaremos que unos son sensitivos *per se* y otros *per se* intelectivos. Puestos ante un

⁵ Cf. *Contra gentes*, II, LXXXIII.

objeto particular, percibimos una sensación a la que de inmediato sigue una aprehensión intelectual, es decir, la idea de ser y ente. Pero los modos de esa percepción son de calidad diversa: no es lo mismo sentir el calor que saber cuántos grados de él se necesita para calentar un objeto. La idea de Dios que tiene un teólogo no es igual a la de un catequista, pero la actitud de la Iglesia no fue así desde un principio.

Los teólogos más antiguos exigían que el creyente aceptara los dogmas sin especulaciones filosóficas para no contaminarlos de tendencias heréticas. Era intolerable someter a prueba la palabra de Dios, lo que equivalía a que la instrucción cristiana no pasara más allá del catecismo. Pero la evolución de la fe en la Trascendencia era imparable, como así lo demuestra la abundante literatura patristica en cuestión de la existencia de Dios. Si tan necesario les era demostrarla, ¿no mitigarían sus propias dudas tratando de matar las ajenas?

Siglos más tarde, Tomás de Aquino fue comprensivo ante las inevitables aporías. Admitió que los partidarios de la fe ciega se apoyaban en sobrados argumentos bíblicos, pero que también los había para la parte contraria, que por demás se beneficiaba usando la inteligencia en servicio de quien se la dio. Si Él nos infundió la fe –decían– es porque hay suficientes motivos de credibilidad⁶. Así fue cundiendo la convicción de que es legítimo acompañar la fe catequística de razonamientos adecuados.

La historia de los Concilios nos da noticia de la evolución dogmática, de cómo se han reinterpretado las analogías teológicas, organizando un sistema de semiologías

⁶ Cf. *In Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 2-3

rituales que dan lugar a multitud de sentidos y significados. La teología escolástica es un constructo lógicamente trabado de dogmas que cumplen la misma función de los axiomas y postulados de las demás ciencias. Pero los teólogos del siglo XII tuvieron que activar los frenos ante la avalancha de nominalismo y conceptualismo. Se dieron cuenta de que, no admitiendo más realidad que la de individuos singulares y negando la relación de sujeto a predicado, solo les quedaba conjetura, sentimiento y opinión.

Pero mientras los teólogos disputaban, la fe popular continuaba con sus manifestaciones de devoción ingenua. Sin embargo, entre teólogos había valoraciones opuestas en cuestión de creencias populares: unos las fomentaban y otros las frenaban. Al fin se impuso la parte más sensata, reconociendo que, aunque en las creencias populares no falta cierta dosis de racionalidad, era preciso frenar su natural tendencia al exceso. De hecho, la Iglesia tuvo que suprimir el emotivo “clamor plebiscitario” para las canonizaciones, en prevención de una hipertrofia del santoral. No se descalificaba la fe popular por irracional sino por extralimitada. Aunque esta decisión no eliminó del todo las sospechas, se logró al menos un *mínimum* de selectividad. Había que afinar la epistemología de la fe, en cuyo logro se empeñó el intelectualismo tomista.

En la pirámide ontológica del ser y el ente, consideramos al menos tres grados: viviente inteligente, viviente sentiente, y viviente no-sentiente, sin ir más allá del universo de los vivientes; no hemos llegado al Ente *per se* pero estamos en el camino. En este recorrido, cada ente superior contiene en forma eminente a los inferiores en unidad, verdad y bondad. Elevando al sumo grado los atributos de cada uno, podemos hacer sendas ecuaciones con el *Esse per se subsistens*. Ascendiendo en esa pirámide, el intelecto va elaborando juicios *quidditativos* hasta conformar una doctrina de la Trascendencia, una teología. De semejante manera se construyen todas

las demás ciencias, tanto teóricas como prácticas, con sus diferencias de método, objeto y finalidad. Esta última, sobre todo.

En efecto: no es igualmente apreciable la finalidad de las ciencias *quidditativas* que la de las prácticas. La de estas se acepta más gratamente debido a la mayor determinación de su objeto y a la posibilidad de crear constructos que nos mejoran la calidad de vida. No es que los saberes teóricos carezcan totalmente de practicidad, pero la tienen menos apetecible porque la tendencia humana tira más a las utilidades visibles que a las invisibles. No es lícito deducir de ahí –no pocos lo hacen– la inferioridad de las ciencias aplicadas, pues no hay aplicación técnica sin que preceda una ciencia teórica. Ni hay ciencia de rango superior a otra si todas son resultado de un método riguroso.

La estructura intelectual de la teología, prescindiendo de la fe, consiste en aprehender un conjunto de hechos y dichos, no en cuanto que nos predisponen a la fe, sino por lo que en ellos hay de contenido real que requiera un análisis. Aprehendemos intelectualmente los objetos en cuanto que tales, esto es, como entidades que “son” y están ahí, cuya comprensión no depende de puntos de vista ni de actitudes existenciales.

Varias son las formas de proceder intelectualmente. En primer lugar, está la intuición de los objetos singulares, o de los primeros principios. La percepción del singular crea la imagen en la fantasía, en tanto que la intuición de los principios nos predispone a la *sindéresis*, es decir, al hábito de proceder intelectualmente. En segundo lugar, va mejorando la habilidad argumentativa con el hábito de discurrir. Viene después el conocimiento pre-científico, en que las proposiciones son convencionalmente aceptables, pero no conclusivas. Finalmente sobreviene el

conocimiento propiamente intelectual, que termina en proposiciones quidditativas que se someten a opinión en vistas a establecer una doctrina.

Dado que el primer momento intelectual es la intuición del singular, quizá no sea arbitrario parangonar la intuición escolástica con la fenomenológica. Porque intuir (*intus ire*) añade algo más al tradicional *intelligere* (*intus legere*), pero a condición de que no se sospeche subjetivismo en el acto de intuir. Con esta intención los teólogos fijan tres vías objetivas que conducen a la idea de Ser Trascendente: la de afirmación, la de negación y la de eminencia. Por la primera afirmamos de Dios todas las perfecciones; por la segunda le negamos las imperfecciones y por último afirmamos de Él todas las perfecciones en sumo grado.

Curiosamente, esta última fase es la premisa del argumento ontológico de San Anselmo, que dice así: “Dios es el ser más perfecto de cuantos podamos pensar”. Eso es verdad en cuanto a la noción que todos tenemos de Dios, incluidos los ateos, pero es falso según la medida humana de entender, pues la “inteligibilidad” del Ser Supremo no es lo mismo que el acto de entenderlo. Él es inteligible *per se e in se*, pero no para nosotros, *quo ad nos*. A este punto volveremos más adelante.

La premisa de San Anselmo, claramente tocada de platonismo, deberíamos negarla con la venia del santo, porque la inteligibilidad de un ser es directamente proporcional a sus perfecciones: a mayor perfección mejor inteligibilidad, pero también más misteriosa para el ser humano, porque la infinitud de Dios oscurece la visión de sus atributos, que nuestro entendimiento solo puede barruntar por analogía de las especies sensibles.

Lo dicho hasta aquí es gnoseológicamente válido para la teología ortodoxa, la clásica que sigue la línea del escolasticismo intelectualista. Pero a partir del siglo XX se produce una ruptura fenomenológica que tiene su origen próximo en las filosofías contemporáneas. Ante todo, nada cabe decir ni en favor ni en contra de las verdades de fe, porque son inasequibles a la razón humana; cada creyente las asimila según su talante peculiar. No cabe hablar de argumentaciones teológicas sobre los dogmas, porque no son más que símbolos convencionales que se han ido acumulando en el correr de los tiempos; solo son datos para la historia de la teología. Esta no está en capacidad de juzgar sobre otras ciencias porque la índole intelectual de los creyentes no consueña con los objetos de la ciencia moderna. En consecuencia, se desestima la teología ortodoxa tradicional expuesta según la metodología escolástica intelectualista.

¿Quedan todavía teólogos fieles a la doctrina tradicional? Algunos pocos han argumentado contra las teologías modernas, pero adoptando un lenguaje al estilo también moderno, lo que ha contribuido a que sus explicaciones adolezcan de imprecisión y oscuridad. (Estando en la ciudad de Geldern a mediados de los años 60, escuché una entrevista a un célebre médico hermano del teólogo Karl Rahner. A la pregunta del periodista sobre cómo empleaba su poco tiempo libre, respondió literalmente: “Ich übersetze meinen Bruder”, “traduzco a mi hermano”: [sic!]). Lo que he dicho hasta aquí es solo una insinuación sobre las condiciones gnoseológicas para entrar en la teología. Réstame ahora hablar de las ontológicas, la parte más comprometida de mi propósito.

2. Ontología teológica

¿Es preciso -preguntaba la Escolástica medieval- introducir otra ciencia además de la filosofía, para instruir acerca de la trascendencia? Gran parte lo negaba

porque creía que para este menester bastaba la filosofía. Pero Tomás de Aquino, al inicio de la *Suma Teológica*, arguye lo contrario:

Primero: Es necesario que haya, además de la filosofía, una teología que se ocupe de lo concerniente a la revelación divina, debido a que los seres humanos están ordenados a Dios como fin último; pero como este misterio es inasequible a la razón humana, es precisa una instrucción teológica que guíe las mentes en la ruta hacia su destino sobrenatural. Por otra parte, es necesaria una ciencia teológica que, valiéndose de la filosofía, nos ilustre sobre el misterio de los datos revelados, los cuales, con la sola instrucción catequística, no llegaríamos a asimilar sino después de largo tiempo y aún con muchos errores.⁷

Quizá las mentes comunes fuera de Santo Tomás, nunca se plantearon el problema de fundar una teología; pensaban más bien que la ciencia de Dios y de sus atributos nace del hecho de la multiplicidad de seres. Si no se quiere admitir que la única realidad es la de un solo ser, sino que hay tantas realidades como seres, entonces se hace necesario establecer una jerarquía. Tal es el punto de partida de los teólogos clásicos, en especial los de línea intelectualista. Si la suma de todos los atributos humanos no nos da la perfección absoluta del ser, bien se justifica una teología que se atreva a especular por siglos indefinidos sobre la naturaleza y atributos del *Esse per se subsistens*, más allá del cual ya no queda cosa que investigar.

Contra la obsesión neoplatónica del Uno y la Unidad, a los teólogos clásicos interesó sobremanera la pluralidad de seres, porque solo de ella podían deducir la objetividad de la Trascendencia. Nada nuevo suena para los buenos conocedores de

⁷ Cf. I q. 1, c.

Aristóteles: *Pollachós légetai tò ón*, “de muchas maneras se dice el ser”⁸. Sócrates –viviente, sensitivo y racional– son unívocos con respecto a los mismos que predicamos de toda la especie humana. Pero no ocurre igual con los predicados secundarios. La habilidad del cirujano no es unívoca con la del malabarista. A la vista de esa escala de predicados, apreciamos la unidad de los entes finitos según su mayor o menor perfección ontológica. En el cuadro de los entes finitos, el estadio mayor corresponde a la “persona”, cuya definición formula Boecio así: “Sustancia individua de naturaleza racional” – *Rationalis naturae individua substantia*. Pocas definiciones han tenido tanta fortuna como esta. Tomás de Aquino la parafrasea en varios pasajes para explicar el misterio de la Unión Hipostática: “La persona no es otra cosa que una hipóstasis de determinada naturaleza, que es la naturaleza racional, como consta por definición de Boecio” (*Contra gentes*, IV, 38); “La persona se entiende como un todo completo”; “La idea de parte es contraria a la idea de persona” (*In III Sententiarum*, d. 5, q. 3, a. 2); “Persona significa lo más perfecto en toda la naturaleza, es decir una subsistencia en una naturaleza racional”; (I.q. 29, a. 3); “A un individuo en el género de la sustancia se le llama ‘hipóstasis’, pero en las sustancias racionales se dice ‘persona’” (*Contra Gentes*, 4, 41), etc.

Tanta es la estima en que tiene Tomás de Aquino el concepto de persona, que lo eleva al estadio de “dignidad” –*ad dignitatem pertinens*–, explicando así el origen de la palabra: “Puesto que en las comedias y tragedias se representaban algunos personajes famosos, se impuso el nombre de persona en referencia a los que tienen una dignidad. De aquí que en las iglesias se acostumbrara a llamar personas a los que tienen dignidad. Por esta razón algunos definen el concepto de persona como una hipóstasis de una especial distinción perteneciente a la dignidad; y puesto que es gran

⁸ *Phys.*, I, 2, 185 a.

dignidad subsistir en una naturaleza racional, a todo individuo de tal naturaleza se le llama persona”⁹.

Bueno es que estemos de acuerdo con Santo Tomás en cuanto a la dignidad de la persona, pero sin olvidar la centralidad de una de sus tesis: la diferencia esencia y existencia. El ser humano, como todos los demás, no existe por esencia sino por participación. Si nuestra esencia fuese la existencia seríamos inmortales. Las esencias son eternas en tanto que las existencias nacen y perecen. La existencia y subsistencia del humano y de los demás vivientes se dice por analogía de proporcionalidad respecto al único *Esse per se subsistens*, esto es, el que posee la “totalidad del ser”, el Ser cuya esencia es existir y subsistir: el Dios creador de las esencias y existencias. Por tanto, la dignidad del ser humano no es por esencia sino por participación de la suprema dignidad del *Esse per se subsistens*. San Agustín lo expresaba en forma más poética, hablando con Dios: “Consideraré todas las cosas inferiores a ti, y vi que ni existen del todo ni del todo dejan de existir: existen ciertamente porque proceden de ti, pero no existen porque no son lo que eres tú”¹⁰.

3. Demostraciones

En principio, la existencia de Dios es creíble porque no implica contradicción. Si se afirma que la inmensidad y complejidad del universo mundo solo puede ser obra de un Dios, algún científico escuchará con media sonrisa, pero nadie tildará la opinión de disparatada. Lo que sí parece sin sentido es la actitud combativa del ateo; ¿qué se saca de argumentar contra la existencia de lo que no existe? Verdad es que de la existencia de Dios tampoco hay demostraciones ciertas, pero sí algunas probables.

⁹ I, q. 29, a. 3 ad 3.

¹⁰ AGUSTÍN, san, *Confesiones*, VII, 11, 1.

No pretendo enmendar la plana a los teólogos, incluido el mismo Santo Tomás, sino corregir el secular error de entender como sinónimos la demostración y la prueba. En el lenguaje corriente se acepta, pero no cuando es necesaria la precisión de términos. Los hechos se prueban, las proposiciones se demuestran con argumentación cierta, o al menos probable. Ahora bien, el enunciado “Dios existe” no es un hecho sino una proposición, para cuya demostración se han empleado dos métodos: a priori y a posteriori, el ontológico de San Anselmo y el de las Cinco vías de Santo Tomás.

El ontológico debe entenderse partiendo de dos puntos: de la concepción platónica del mundo y de la idea que tenemos de Dios. Se formula así: Dios es un ser tan plenamente perfecto, que es imposible pensar otro que lo sea más. (Es la idea de Dios que todos tenemos, creyentes o ateos). Por consiguiente, Dios tiene que existir no solo como idea sino también como realidad, pues de otra manera no sería el ser más perfecto que cabe pensar. Abreviando: desde la mirada platónica de San Anselmo, la mente no puede pensar nada que no exista, mucho menos el ser más perfecto posible¹¹.

Si replicas frívolamente que puedes pensar en un caballo volando, el santo te responderá que lo piensas porque primero has visto caballos y pájaros y con esas imágenes has hecho una composición fantástica. En suma, la premisa de San Anselmo puede admitirse porque no implica contradicción, pero peca de petición de principio dando por cierta una proposición dudosa; por tanto, la conclusión es también dudosa. El argumento de las cinco vías es de corte aristotélico y se considera el más “popular”

¹¹ Cf. ANSELMO, san, *Proslogium*, ed. BAC, Madrid, 1952, I 366.

debido a su simplicidad. Santo Tomás lo emplea “para probar” –*ad probandum*- que Dios existe, confundiendo prueba con demostración.

Primera vía: el universo se mueve en una cadena de movientes y movidos, pero tal concatenación no puede proceder *in infinitum*, pues tendríamos una serie de moventes y movidos sin un primer motor, lo cual es absurdo; por tanto, es preciso llegar a un primer “movente inmóvil”, –*movens immovile*, lo cual todos entienden por Dios –*quod omnes intelligunt Deum*. Segunda vía: existe una serie ordenada de causas eficientes en la que es imposible proceder *in infinitum*; luego debe haber una primera causa eficiente, “a la cual todos llaman Dios” –*quam omnes Deum nominant*.

Tercera vía: todo cuanto existe en el mundo es contingente; podría ser o no ser, todo nace y perece. Nada empieza a ser sino por algo que ya es. Pero esta serie no puede proceder *in infinitum*; por tanto, debe existir algo que sea *per se* y no necesite de otro para ser, “a lo cual todos llaman Dios” –*quod omnes dicunt Deum*. Cuarta vía: en los entes del universo hay grados de perfección; por cada cosa buena hay otra mejor, más verdadera, más noble. Pero todo lo que es mejor lo es en relación a algo que es máximamente bueno, es decir, sumo bien, razón última de todo lo que es mejor; “y a eso llamamos Dios” –*et hoc dicimus Deum*. Quinta vía: “todo lo que opera lo hace por un fin” –principio de finalidad. Todos los entes, inteligentes o no, ordenan sus actos hacia un fin que tiene razón de bien. Por tanto, debe existir un primer ordenador del movimiento de los entes hacia su fin natural: “y eso es lo que llamamos Dios” –*et hoc dicimus Deum*¹².

¹² Cf. I, q. 3, a. 3 c. /*Contra gentes*, I cap. 3.

En la primera vía, el Aquinate comete, a mi parecer, dos distracciones: la primera, ya mencionada, es la de llamar “pruebas” de la existencia de Dios a unos argumentos que solo son demostraciones probables, de conclusión hipotética. La segunda distracción consiste en traducir la expresión aristotélica *kinoûn akíneton* por *movens immovile* –“movente inmóvil”. ¿Cómo puede mover un primer motor, si es inmóvil? Bien o mal que sea, yo suelo llamar a ese movente “semovente”, término que se acomoda mejor al *autokíneton*, que también emplea Aristóteles.

Como nota curiosa observo que Santo Tomás no afirma expresamente que el primer motor “es” Dios, ni que lo sea la primera causa, ni el ser necesario, etc.; se limita a decir que así lo llamamos, así lo entendemos, así lo decimos. Tal vez quiso decir que no hay otras conclusiones posibles, pero son igualmente hipotéticas. De hecho, Escoto, contemporáneo de Tomás y en varios aspectos adversario, arguye que sus argumentos, que él llama “físicos”, solo demuestran la probable existencia de un primer motor, una primera causa, un primer ordenador, etc., pero la lógica natural no nos da la certeza de que tales entidades sean divinas. ¿Tendría tal certeza el Doctor Angélico? Bartolomé Xiberta, un teólogo contemporáneo que yo conocí muy de cerca, no tenía en gran estima las Cinco Vías; solo les concedía un valor lógicamente normativo. Otros reconocen que Santo Tomás tuvo al menos el mérito de haber demostrado que existe un primer motor no movido, una causa primera, un primer ordenador, etc. Modestamente, creo que tampoco eso demostró, porque dentro de un universo inmenso e infinito *ab aeterno e in aeternum*, es imposible encontrar un motor, un ordenador, etc. que sean los primeros. Dejo esta curiosidad a criterio de los expertos.

Después de todo, tampoco es despreciable la beligerancia que históricamente se ha concedido, tanto al argumento ontológico como al de las Cinco Vías. Las firmas

más destacadas, desde Nicolás de Cusa (s. XV) hasta Rosmini (s.XIX), les han dedicado atención. Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz lo dan por válido el ontológico. En cambio, Gassendi, se inclina por el orden y la belleza. Kant y Hegel formulan críticas sobre unos y otros, pero, manifiestan cierta preferencia por el ontológico y el orden del universo. Berkeley y Condillac se inclinan por el de la causalidad. Voltaire y Rousseau ponderan el orden del universo, la causalidad, la finalidad y el movimiento. Stuart Mill opta por la finalidad de la creación, aunque no la considera obra de Dios sino de un Demiurgo. Darwin y Newton prefieren el movimiento y el orden del universo. Einstein decía que si había algo en él de sentimiento religioso era su “ilimitada” admiración por el orden y armonía del universo. Después de todo, aunque no haya habido unanimidad en la valoración de estos argumentos, si tantas generaciones de sabios los han tenido en cuenta, habrá que pensar que algo tiene el agua cuando la bendicen. Así y todo, mucho se ha discutido sobre su consistencia científica.

Misteriosamente, la ciencia hace a unos creyentes y a otros apóstatas. Chesterton decía que su conversión al catolicismo fue “una cuestión de profundidad”; a lo que respondió Bernard Shaw: “mi apostasía también fue una cuestión de profundidad”. Paul Claudel se convirtió por emoción estética, mientras escuchaba el “Magnificat” de Bach en la catedral de Nôtre-Dame. Giovanni Papini sintió la “llamada” mientras escribía una biografía de Jesucristo con el fin de ridiculizarlo. Habrá habido muchas otras conversiones, pero no son suficientemente representativas. Lo dramáticamente significativo es el número de bautizados que son lo que decía de sí misma Oriana Fallaci: “cristianos ateos”. No hay que confiar en los datos estadísticos sobre contenidos de conciencia. Probablemente son muy escasos los ateos doctrinarios, empeñados en rebuscar argumentos contra la existencia de Dios. ¿Alguien se molestaría tratando de demostrar la inexistencia del Minotauro? La

cuestión de fondo no está en la existencia o inexistencia, sino en creer o no creer. Para los creyentes todos los argumentos sobran; para los que no creen, todos faltan.

4. Cuestión de fe

Creer o no creer, esta es la cuestión. La fe es la máxima capacidad receptora de la mente humana en el género de lo sobrenatural. El teólogo Bartolomé Xiberta la define como “aquello que supera la esencia, las receptividades, las potencias y las exigencias según la condición natural del sujeto humano”¹³. Es una definición que parte de la noción de *homo lapsus*, “ser humano caído” a causa de una “culpa original” que le priva de los dones sobrenaturales y preternaturales que debería tener según su naturaleza originariamente íntegra, cual se supone que fuera antes de la “caída”.

Comoquiera que sea, el creyente, acepta un conjunto de dogmas que se agrupan bajo la denominación de “verdades de fe”. Quien quiera cultivar la teología, sea creyente o no, debe aceptarlas a la manera como el científico parte de unos principios que no se discuten. No se acepta la Trascendencia prescindiendo de la razón sino superando sus limitaciones. La fe tiene razones que la razón no entiende, así como hay razones del incrédulo que el creyente tampoco entiende.

La teología caracteriza la fe como *obsequium mentis*, un obsequio de la mente hacia el Dios revelante. De hecho, el mejor obsequio que puede hacerse a quien te confía una palabra es creer en ella, por ser quien es la persona que te la dice. Tal es el fenómeno religioso sobre el cual el teólogo investiga y especula, y el místico contempla. Pero no especulan ni contemplan sobre la Divinidad como fenómeno, sino como una revelación que antes ha pasado por un proceso intelectual. Sin embargo,

¹³ XIBERTA, B. *Tractatus de vita supernaturali*, ed. Collegio Sant'Alberto, Roma, 1964, 131.

hoy día hay controversia entre la teología escolástica, tenida como ortodoxa, y la de los teólogos “modernistas”, que fueron condenados por Pío X en la encíclica *Pascendi* y en el decreto *Lamentabili*, en los cuales la teología modernista es calificada de *congeries omnium haereseon*, “aglomeración de todas las herejías”.

Resumo los puntos discordantes entre ambas posiciones: Para los ortodoxos: es una verdad demostrable a través de la Creación, que Dios existe con todos los atributos divinos. Para los modernistas: creer en la existencia de Dios es de libre elección para quienes sienten la necesidad de creer en algo. –Para los ortodoxos: la fe, vista como inclinación racional que liga personalmente al hombre con un Dios personal, es el distintivo de una religión verdadera. Para los modernistas: la fe es una vaga relación subjetiva con una divinidad indeterminada. Bajo este sentido, todas las religiones son verdaderas. –Para los ortodoxos: la fe acepta conscientemente un conjunto de dogmas infaliblemente definidos. Para los modernistas: tales definiciones son decretos a conveniencia de cada época. Para los ortodoxos: Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre, con los atributos propios de la naturaleza divina y humana. Para los modernistas: Cristo fue un ser humano dotado de alto sentido religioso, cuya influencia ejemplar dio origen a la religión cristiana. –Para los ortodoxos: la fe supone que las enseñanzas de la Iglesia son realidades objetivas que estimulan la fe y esperanza de los creyentes. Para los modernistas: solo son datos destinados a estimular un vago sentimiento religioso¹⁴.

Pero descendamos al campo de lo cotidiano para ver más de cerca los “fenómenos” de la fe y la contemplación. Muy pocos mirarían la fe sobrenatural como una cultura “impuesta”, si se concienciaran de que también se da una fe “natural” de

¹⁴ Cf. XIBERTA, B., *Introductio in Sacram Theologiam*, Herder, Barcelona, 1964, 50-51.

mucha mayor extensión, porque prácticamente todos la “profesamos”. En el orden natural vivimos mucho más de fe que de certeza. Sin saber nada de medicina ni farmacología, creemos en médicos y medicinas. Comemos con fe de carbonero los productos de mercados y restaurantes; dormimos, viajamos, caminamos por las calles confiando en que nada malo sucederá, a pesar del cúmulo de noticias infaustas que diariamente se transmiten. Cuando subimos a un avión, nos jugamos la vida a una sola carta poniendo fe en una cadena de supuestos naturales: creemos que aquella máquina ha sido bien construida, cuidadosamente mantenida y revisada antes de emprender el vuelo, que va a ser bien manipulada por un piloto hábil y mentalmente sano que no amaga voluntad de muerte. Son al menos cinco supuestos en los que creemos sin tener constancia positiva de ninguno. Confiamos en que llegaremos sanos y salvos al término del viaje, sabiendo que a veces ocurre lo contrario.

La fe sobrenatural, en cambio, consiste en creer en una Revelación de origen divino en la cual, si nada se gana nada se pierde. Tal vez te preguntes cuál de las dos fes es más razonable. Obviamente, ambas lo son a su manera; cada una resuelve sus incógnitas según el método que cada objeto postula, aunque con profundas diferencias de fondo y de forma. Como ya se ha explicado, los teólogos modernistas basan la fe sobrenatural en cierto sentimiento de necesidad, indigencia..., *necessitudo* –dicen algunos. Esta clase de fe adolece de cortedad, pues, aunque el acto de creer es principalmente volitivo, se funda en una percepción intelectual. Se cree en la Trascendencia porque hay razones suficientes de credibilidad en un Ser Trascendente como razón última de fenómenos humanamente ininteligibles. En tal postura se dan dos momentos: la intuición de la idea de Trascendencia y el de la razón discursiva, donde comienza un proceso intelectual, que puede concluir en creencia, negación, o suspensión de juicio. Quien acepta la Trascendencia se sitúa en la fe; quien la niega

es ateo y quien suspende el juicio, tal vez sea agnóstico. Pero en las tres posiciones subyace la conclusión de un razonamiento.

En la fe práctica y activa hay dos niveles, el catequístico y el contemplativo. El primero es asequible a personas religiosamente instruidas a cualquier nivel, pero la contemplación solo es privilegio de unos pocos. Contemplativo es el que profundiza en los artículos de la fe no solamente con la razón sino también con otras potencias psíquicas, que conjuntamente posibilitan lo que vulgarmente se llama “experiencia religiosa”. Un sujeto entra en estado contemplativo cuando la posesión intelectual de la verdad revelada se acompaña de sentimientos y emociones originadas en la profundización de dichas verdades. En el estadio místico la fe y la contemplación se retroalimentan mutuamente: la contemplación repotencia las razones de creer y la fe repotenciada acrece la intensidad contemplativa. El místico elevado a tal estadio ya no dice “yo creo”, sino “yo sé”, “yo veo”.

Algunos piensan que hay bastante que discutir sobre la normalidad psíquica de los místicos contemplativos, pero la verdad es que solo pueden llegar a ese estadio las mentes sanas y absolutamente integradas en la realidad objetiva. Individuos de voluntad flaca y psicológicamente inestables, morirían en el intento. Muchos se preguntarán a dónde iremos a buscar personas aptas para la contemplación mística. No lo sé, pero sí conozco un lugar donde nunca se encontrarán: en los consultorios psiquiátricos. Los verdaderamente místicos no saben de filias, ni fobias, ni tristezas, ni euforias, ni angustias ni depresiones. Viven constantemente imperturbables en igualdad de ánimo. Suelen ser corteses e incluso muy amables. De tales individuos, solo he conocido a dos en mi larga vida. En cambio, sé de varios que fracasaron por falta de aptitudes. No es usual en filosofía la casuística, pero en este momento puede servir de ayuda: Conocí personalmente a un profesor de Teología Mística cuyos

superiores tuvieron que vedarle la cátedra debido a sus fijaciones neuróticas en el misterio de la Predestinación. En sus ademanes y visajes daba signos de un alma atormentada. Cayó por caso en sus manos una estadística mundial sobre católicos practicantes, donde se calculaba que entre España e Italia apenas alcanzaban el 25 %. Alguien cometió la imprudencia de añadir que había que descontar a los que practican de rutina y a desgana, además de los innumerables que no han pisado una iglesia desde su primera comunión. El pobre místico quedó aterrado. “¡Dios santo!” repetía, “casi la totalidad del mundo, ¡ardiendo para siempre en el infierno!”. Más tarde supimos que había entrado en depresión profunda. La superioridad lo encomendó al cuidado del entonces célebre psicobiólogo jesuita José Antonio de Laburu. Pero el enfermo empeoraba por días, hasta que ocurrió lo inevitable: una tarde se lanzó al vacío desde un quinto piso de la calle Velázquez de Madrid. La moraleja del caso es que, antes de iniciarse en la vida mística, hay que atenerse al aforismo griego: *ynôsthi seautón*, “conócete a ti mismo”.

En efecto, los teólogos consideran importante un mínimo de autoconocimiento para iniciarse en la vida mística, pero no aconsejan atiborrarse de teorías ascéticas ni estresarse en busca de métodos para avanzar en perfección. Hay tanta literatura sobre temperamentos y estados de ánimo, que a menudo el aspirante se desorienta entre métodos y diagnósticos contradictorios. Los consejos psicológicos tienen su valor en un momento dado, pero son hipotéticos en materia de vida sobrenatural. Quien a ella aspira no debe preguntarse “quién soy yo” ni “a quién tengo que asemejarme”; le conviene más bien abandonarse en manos de su Creador, el que mejor conoce a sus criaturas. Esta es la forma más realista de tentar los primeros pasos. Hay que hacerlos sosegadamente, sin contar los progresos, sin competir con uno mismo ni preocuparse de los resultados. En mística, no es la llegada lo que importa sino el camino.

Si una vida mística implica trastornos de personalidad, es falsamente mística. Es absurda la ansiedad compulsiva de penetrar en misterios divinos inasequibles. El aspirante a místico debe convencerse de que Dios le ama tal como es, con sus luces y sombras; que la Divinidad es la que obra en él, no él en Ella. No se trata de acumular méritos en vistas a recibir gracias extraordinarias; Dios no necesita negociar con sus criaturas. “Lo único que podemos presentar a Dios es nuestra nada”, –decía Bartolomé Xiberta, filósofo y teólogo intelectualista y un místico según la medida del hombre tridimensional. Era consejero espiritual de varios monasterios de monjas contemplativas. Con el deseo de llegar a la perfección espiritual solía ser más bien brusco. A las que le preguntaban qué debían hacer para agradar a Dios, respondía: “Asistan al coro y reciten dignamente los Oficios”. A otras que le manifestaron su deseo de ser santas, replicó: “No me interesa que sean santas sino que cumplan a cabalidad la Regla y Constituciones de la Orden”¹⁵.

Después de todo, y en una mirada muy superficial, solo he ofrecido tres aspectos filosóficos de la teología: la posibilidad de pensar la Trascendencia, la forma ontológica de fundamentarla y argumentarla, y la parte que en ella toma la voluntad. Como verá el lector, el panorama es nebuloso porque resulta imposible tender un puente sólido entre dos esencias opuestas: la finitud y la infinitud. Dios será siempre tanto más incomprensible cuanto mayor sea el esfuerzo por comprenderlo.

Entre los problemas filosóficos y los teológicos hay esta diferencia: los primeros terminan en interrogante y los segundos en definición dogmática. Los

¹⁵ *Catalaunia Carmelitana*, n. 38 (1967), 10.

primeros retienen la duda, los segundos la suprimen, aunque solo en el fuero canónico; fuera de él los debates continúan. La Iglesia ha hecho cierto progreso suprimiendo los anatemas, no tanto por mengua de fuerza coactiva cuanto porque ella también ha hecho un giro epistemológico.

Sin embargo, la historia del pensamiento parece querer persuadirnos de que vale la pena continuar el trabajo, tanto teórica como prácticamente. Teóricamente, fundando los valores humanos en la dignidad de la persona; prácticamente, predicando con el ejemplo por boca de instituciones benéficas y de iniciativas particulares, como las de Vicente Ferrer, Madre Teresa de Calcuta, Pere Casaldàliga y muchos otros menos conocidos o desconocidos del todo, pero igualmente eficientes.

Mientras esas prácticas continúan, el problema de Dios y la Trascendencia aún permanece en el mismo plano de hace dos mil quinientos años. Cuenta Cicerón que el tirano Hierón llamó una vez al sabio Simónides para que le explicara qué es Dios, y cómo es. El sabio le pidió un día para pensarlo. Al siguiente, dos, después cuatro, luego ocho... Preguntándole el tirano por qué cada vez le doblaba el plazo, respondió Simónides: “Porque cuanto más pienso en este asunto, más oscuro me parece”¹⁶

Mérida, agosto de 2022.

¹⁶ CICERÓN, M.T., *De natura deorum*, XXII, Classical Library, Londres, 1972, 24.

OBSERVACIONES SOBRE EL ORIGEN DE LA TEOLOGÍA

Carlos Arturo Mattera*

Resumen

Se plantea partiendo de una interpretación libre, una breve introducción al origen griego de la teología y algunas claves para comprender la posterior apropiación por parte de la religión judeocristiana para fundar la suya. Una descripción sobre el oficio de los poetas, las primeras definiciones, algunos conceptos fundamentales y una modesta valoración sobre el concepto Λόγος, completan el ejercicio.

Palabras clave: Teología; Filosofía; Poesía; Platón; Aristóteles; San Agustín; Λόγος; San Juan.

*Carlos Arturo Mattera es Doctor y Magister en Filosofía por la Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela. Profesor y Coordinador de la Maestría de Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela. Ha publicado Artículos y Ensayos sobre Filosofía y Música entre los que destaca: Antonio Lauro y la Estética (2001). La estética musical y Leo Brouwer (2002). La música de John Cage (2007). Algunas ideas estéticas sobre Nietzsche y la música (2008). Beethoven y Wagner (2009). Algunos conceptos filosóficos sobre la guerra en relación a Maquiavelo (2014). Heráclito y la Música (2014). La Música en la Antigüedad. Un acercamiento desde el pensamiento del joven Nietzsche (2014). Nietzsche y Píndaro (2014). Heráclito y Hegel. Su actualidad filosófica (2015). Observaciones sobre el origen de la Teología (2003). carlosarturomattera@gmail.com.

OBSERVATIONS ABOUT THE ORIGIN OF THEOLOGY

Carlos Arturo Mattera

Abstract

This research shows a brief introduction to the greek origin of theology and a few keys to comprehend the later appropriation by the judeo-christian religion as a foundation to their own. Completing the study: a description of the poet's trade, the first definitions, some fundamental concepts and a modest valuemment about the concept of Λόγος.

Keywords: Theology; Philosophy; Poetry; Plato; Aristotle; Saint Agustine; Λόγος; Saint John.

El Cristo sólo es signo de sí mismo.
Hércules se parece a los príncipes.
Baco, es el alma unánime.
Pero Cristo es el término. Sin duda
tiene otra naturaleza.

Hölderlin.

Las siguientes reflexiones tuvieron su primer impulso a partir de los escritos *Heráclito y la poesía griega* (2015) y *Heidegger, Hölderlin, Heráclito* (2019), por lo que serán una referencia recurrente en nuestro breve recorrido. En ellos encontramos la idea del estrecho vínculo que existe entre la poesía y la filosofía en sus inicios, hasta el punto de llegar a otorgárseles un mismo origen. Esta idea desde luego puede llegar a ser muy difícil de aceptar, sobre todo para quienes han transitado el largo camino histórico en el que se han venido separando y definiendo como antagónicas, resaltando más sus diferencias que lo que tienen en común, olvidando así lo esencial que les es propio, hecho que irónicamente comenzó a acentuarse con Platón.* Tuvo pues que pasar mucho tiempo para que volvieran a encontrarse. Nos referimos ahora al idealismo alemán que sumó grandes esfuerzos para ver realizada una de las mayores empresas que se había propuesto, unificar poesía y filosofía. Pero como nuestra intención es remitirnos a los orígenes, es importante marcar las diferencias, pues no nos referimos acá a cualquier poesía o a cualquier filosofía, sino a las verdaderamente grandes y venerables, a aquellas que se distinguen por su carácter fundacional. Más

* Se dice acá irónicamente pues entendemos que en *el corpus platonicum* confluyen perfectamente poesía y filosofía conformando una unidad, por lo que inclinar la balanza en favor de una u otra sería violentarla. De modo que nos referimos es a la siempre compleja y controversial condenación de la poesía en el libro X de la República en favor de la superioridad de la filosofía.

aún, otra distinción debemos hacer en relación a la mencionada grandeza, se trata de aquello fundamental que las une, el mejor y más bello de los motivos, aquello que los griegos llamaban τὸ θεῖον, lo divino... Esto nos lleva indefectiblemente a la teología. Para acercarnos al origen del término y para comenzar a ver lo que con él se designaba, nos es oportuno un pasaje de Heidegger que hemos tomado de *¿Qué es la filosofía?* (1956). Allí puede leerse:

La palabra φιλοσοφία nos dice que la filosofía es algo que, por primera vez, determina la existencia del mundo griego. Y no solo eso: la φιλοσοφία también determina el rasgo más íntimo de nuestra historia europea occidental. La expresión «filosofía europea occidental», que se oye con tanta frecuencia, es en verdad una tautología. ¿Por qué? Porque la «filosofía» es griega en su esencia; griego significa aquí: la filosofía es, en el origen de su esencia, de tal naturaleza que precisó del mundo de los griegos, y sólo de este mundo, para iniciar su despliegue.¹

Todo este pasaje es perfectamente extrapolable a la teología, pues efectivamente la teología también es griega en su esencia. Las palabras que la conforman, además, θεός y λόγος, están grabadas en el corazón de los más ilustres pensadores griegos. Pero si en conformidad con el fragmento citado dijéramos “teología europea occidental”, cuanto más tautológica puede llegar a ser esta expresión si tenemos en cuenta la venida del cristianismo y su ulterior expansión la

¹ Heidegger, M., *¿Qué es la filosofía?* Herder Editorial: Barcelona 2004, pp. 34-35.

cual fue de la mano junto a la del imperio romano.* Entre los griegos, la primera referencia a la filosofía la encontramos aparentemente en el fragmento 35 de Heráclito que nos dice: “*Conviene, pues, sin duda, que tengan conocimiento de muchísimas cosas los hombres amantes de la sabiduría [filósofos].*”² También Pitágoras en el decir de Jámblico: “*fue el primero en tomar el nombre de «filósofo».*”³

Ahora bien, por lo que se refiere a la *θεολογία* fue Platón quien primero introdujo el término (cf. *Pol.* II, 379 a),* y lo hizo para designar precisamente el oficio de los poetas, quienes muchas veces al igual que los dioses y héroes que inspiraban sus obras, eran también tenidos por divinos. “*Es una cosa ligera, alada y sagrada el poeta*”⁴ nos decía el joven Platón. Éste carácter divino del poeta como es ya bien sabido le viene del entusiasmo, locura o *μανία* producida por las Musas con quienes se comunica de modo enigmático. No hará falta elaborar demasiado sobre esto. Nos interesa más bien hacer mención a las otras formas de sabiduría inspirada que acompañan a la poesía tal y como son expuestas por Platón como producto de esta *μανία* (cf. *Phaedr.*, 265 b), sobre todo para remarcar una de las características fundamentales de la teología, esto es, que la sabiduría es un don divino. Nos referimos acá primero al don de la inspiración profética el cual corresponde al patrono del oráculo de Delfos, Apolo. Segundo a la inspiración mística, a la embriaguez,

* Es importante ver acá lo que San Pablo llamó “la plenitud de los tiempos” (Gal. 4, 4), no solo caracterizado por el nacimiento de Cristo, además debe verse el tiempo inmediatamente posterior a su muerte en el que de modo ideal se dieron las condiciones para la evangelización.

² Mondolfo, R., *Heráclito Textos y Problemas de su Interpretación*, Siglo XXI Editores: México 1966, p. 35

³ V. P. XII 58. Iamblich. *De Vita Pythagorica. Recensuit Augustus Nauck*. Petropoli 1884.

⁴ *Io.* 534 b 4-5. *Platonis Opera. Ioannes Burnet*. Tomvs III. Tetralogías V-VII Continens. *Oxonii* e Typographeo Clarendoniano 1902.

correspondiente a Dionisos. Y, por último, a la inspiración erótica, siendo esta la más elevada por la excelencia de su objeto, la filosofía. Estos cuatro modos de sabiduría ya nos dicen mucho del oficio de los poetas. Todas las formas de la poesía griega están aquí contenidas y aún la filosofía, pues nos mentiríamos si decimos que no existe una poética interna en la filosofía griega, o en su defecto una armonía (λόγος), por muy sistemática que esta haya pretendido ser de acuerdo con algunos intérpretes. La verdad es que no hay sistema ni siquiera en Platón como tampoco lo hay en Aristóteles, por poner de los ejemplos mejor preservados. El primero nunca hizo una exposición de un sistema. El segundo, aunque lo hubiera hecho, la conservación de su obra dificulta la exposición completa del mismo. Sin embargo, esto de ninguna manera debe entenderse como algo negativo, todo lo contrario. En esta época de plenitud intelectual, de brillantez artística y de verdadero genio, en la que el hombre griego descubría sus límites, no tienen cabida los optimismos positivistas y demás lecturas limitantes. Es pues necesario remarcar la verdadera significación del poeta a la que ya se hizo mención:

Debe entenderse poesía y especialmente el poeta, como lo hemos presentado anteriormente en el ensayo sobre Nietzsche y Píndaro. Esto es como una figura en la que confluyen el σοφός (sabio), y los Maestros de Música (musikalischen Meister) en el sentido que los expone Nietzsche y, también como los describe Grote en su Historia de Grecia, es decir, como a hombres de las habilidades más distinguidas y eminentes, maestros de todo cuanto podía aprenderse y razón de todos los logros de su época.⁵

⁵ Mattera, C., *Heráclito y la Poesía Griega*. Ediciones Actual. Universidad de los Andes: Mérida, Venezuela 2015, p. 11.

Solo a personajes con estas características podría atribuirse el oficio de la teología. Pero, ¿qué quiere decir esto? Lo que podemos saber debe deducirse ante todo de sus producciones, pues la interpretación y la crítica, aunque posteriores, nos llegan también de la antigüedad. Cosmogonías, teogonías y hasta cosmologías, si abstraemos la antropomorfización de ciertas deidades preolímpicas, es lo que encontramos en personajes como Homero, Hesíodo o Ferécides entre varios. Así pues, son los dioses protagonistas centrales en estas creaciones, lo que en parte define el oficio. Pero no son ciertamente agentes externos o ajenos a la vida de los hombres, pues la determinan y le dan dirección.*

En el caso de Homero tenido por el mayor de los poetas de la antigüedad y preludio de nuestra civilización, esto es un hecho bastante claro. Los dioses homéricos siguiendo a Lasso de la Vega: “*tienen forma, sentimientos y pasiones humanas; pero son inmortales y poseen un poder sobrehumano que les hace superiores al hombre en fuerza, belleza e inteligencia.*”⁶ En su preeminencia bajan a la tierra y se asocian con los hombres, creando alianzas y produciendo con ellas todo tipo de situaciones entre las que cabe destacar la discordia, pues efectivamente la guerra se encuentra en el corazón de la poesía homérica. E incluso más allá, pues a medida que los dioses iban perdiendo su autoridad con el pasar del tiempo, la guerra continuaba siendo la gran protagonista e inspiradora de la poesía griega. Esto puede verse muy bien en Calino y en Tirteo. Para Heráclito representaba la imagen viva de la justicia. “*La idea de Πόλεμος Δίκη (la guerra como justicia) es la primera idea filosófica específicamente*

⁶ *Introducción a Homero*. Editada por Luis Gil, Ediciones Guadarrama: Madrid 1963. p. 259.

helénica”⁷ advirtió Nietzsche. En este contexto, se trata más de una idea teológica, pues no dejamos de pensar en el carácter divino que tanto Πόλεμος como Δίκη tenían para los griegos. Especialmente la última, pues ni siquiera los dioses estaban por encima de ella. A esta guerra a la que nos hemos referido es arrastrado todo cuanto ha sido creado por los dioses, pues después de todo ésta se encuentra originalmente en su naturaleza. Prueba de ello es que mucho antes del hombre, una vez engendrada la primera generación de titanes irrumpen las contiendas y con ello una serie de horrores, padecimientos y agresiones que se hicieron extensivos hasta la vida misma.

Puede entenderse de todo esto el carácter agonal del hombre griego. Bastará un solo pasaje homérico, el del herido Ares para ejemplificar lo que se ha comentado:

El más odiado para mí eres entre los dioses que abraza el Olimpo. Lo más querido para ti siempre ha sido la discordia, la guerra y la lucha. Tienes el espíritu insoportable y soberbio de tu madre, de Hera, a quien no puedo controlar con palabras. Creo que por sus impulsos es que sufres así. Sin embargo, no quiero que tengas dolores, pues eres de mi descendencia, y fue para mí que te dio a luz tu madre. Pero si de otro dios hubieras nacido, por ser tan perverso estarías mucho antes más abajo que los hijos de Urano.⁸

Características de esta primera teología de acuerdo con Platón fueron las genealogías. Si bien Homero en la descripción de los dioses nos presenta sus atributos y relaciones genealógicas más inmediatas, no lo hace de modo tan claro y ordenado

⁷ Friedrich Nietzsche. *Obras Completas*, Volumen II. Estudios Filológicos. Tecnos: Madrid 2013, p. 704.

⁸ *Il.* 5, 889. Books 1-12 with an english translation by A. T. Murray revised by William F. Wyatt. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts London 1999.

como su sucesor, Hesíodo. Su Teogonía representa la principal referencia en relación a la generación de los dioses. Podríamos decir que junto a la de Homero, se trata de la mitología oficial si se quiere. Sin embargo, no debe verse en ella como descuidadamente se ha hecho tantas veces, un catálogo de dioses. Lejos está de eso. Por su contenido ha sido valorada como una de las primeras obras poéticas en las que se reconoce un sentido filosófico. Tal es el caso de Gadamer y Olof Gigon. Éste último llegó a llamar a Hesíodo el primero de los filósofos, afirmación que muchos han considerado arbitraria. Pero cierto es que esa naturaleza (φύσις) de la que más adelante se apropiarán los presocráticos ya estaba en Hesíodo, pues indudablemente ha sido de los primeros en pensar sobre el origen del Cosmos y por ello en divinizarlo. Con algunas diferencias genealógicas, los dioses homéricos son los mismos que los de Hesíodo.* El mismo carácter guerrero, arrogante y retorcido puede verse al principio de la *Teogonía*. Luego de unos tantos versos aparece quizá la mayor de las violencias cometidas entre los dioses, Kronos castra a su padre Urano. Posteriormente devora a sus hijos. No es de extrañar que este tipo de acciones hiriera la sensibilidad religiosa de generaciones posteriores, hecho que abrirá el camino para el cuestionamiento a la autoridad de los poetas. Sin embargo, su dominio dentro de la vida de los griegos es siempre incuestionable. El caso de Ferécides, debe tener en este contexto un tratamiento diferente, pues no es precisamente como aedo que lo mencionamos, sino como el primero en componer un tratado en prosa sobre el origen del cosmos con su respectiva teogonía. Cabe destacar que esto no lo aleja de la definición de poeta que hemos dado pues, al poeta no lo hace el metro sino el contenido. De interés principal

* De ambos poetas dependen en buena medida las producciones teológicas posteriores, como también la poesía lírica y la tragedia.

acá, es la modificación que Ferécides introduce a la mencionada mitología oficial. Nos permitiremos reproducir un pasaje de Damascio:

Ferécides de Siro dijo que Zas, Crono y Ctonia existieron siempre como los tres primeros principios... y que Crono produjo de su propio semen al fuego, al viento (o aliento) y al agua... de los que, una vez dispuestos en cinco escondrijos, se formó otra numerosa generación de dioses, la llamada «de cinco escondrijos», lo que, acaso, equivale a decir «de cinco mundos».⁹

Dos cuestiones deben destacarse. La primera es la de la original alternativa que ofrece Ferécides a la creación ex nihilo, cuestión que será reconocible en filosofías y teologías posteriores. La segunda, la del inminente carácter sexual que indudablemente ha heredado de sus predecesores. Ahora bien, que hayamos escogido a Homero, a Hesíodo y a Ferécides para nuestro ejercicio podría parecer una arbitrariedad y la verdad es que hay una justificación más que lógica, pues se trata de la crítica tanto de Platón como de Aristóteles. Por otro lado, que se haya resaltado el carácter negativo y por ello condenable de estas composiciones frente a sus excelencias, también tiene una razón muy clara, que es mostrar lo más evidente que Platón tenía que censurar a los poetas, esto es la concepción de los dioses y el peligro que implicaba tomarlos como modelos. Era necesario por tanto desechar la mayoría de los mitos especialmente los de Homero y Hesíodo que mostraban a los dioses como malhechores y luchando entre ellos. Por todo esto es que puede afirmarse que la condenación de la poesía es lo que da el carácter peyorativo a esta primera teología,

⁹ Kirk, C.S. J.E. Raven & M. Schofield. *Los Filósofos Presocráticos*, versión española de Jesús García Fernández, Gredos: Madrid 1987, p. 92.

carácter que se hará extensivo a Aristóteles, aunque por diferentes razones. En su intención de reconstruir y ordenar el pensamiento de quienes le antecedieron, Aristóteles sometió a examen tanto a los teólogos o compositores de mitos (tal es el caso de Ferécides), como a los primeros que filosofaron, poniendo siempre de relieve la imposibilidad de adecuarse a su doctrina de las causas. Sin embargo, dio prioridad a los últimos: “*De las enseñanzas míticas no es digno reflexionar seriamente. En cambio estudiaremos a los que proceden por demostración...*”¹⁰

Debe decirse ahora que este carácter negativo de la teología no es concluyente ni para Platón ni para Aristóteles. Y quizá lo siguiente sea una de las observaciones más importantes que aquí haremos, pues para Platón existe algo que se ha ajustado muy bien a la concepción monoteísta judeocristiana y que significa además una de las razones más importantes de que la teología cristiana pueda entenderse como una sucesión natural de la griega.* Se trata de la idea del Bien. Es éste un concepto de orden superior que representa el punto culminante del mundo de las ideas, la causa de todo cuanto puede saberse y por ello, el objeto del conocimiento supremo (μέγιστον μάθημα). Esto lo encontramos bellamente expuesto en diversos lugares, pero especialmente en la analogía del sol (cf. *Pol.* VI, 505 a). Sucede pues que cuando la idea del Bien es puesta por Platón como principal atributo de lo divino, es posible hablar de lo que aquí llamaremos teología filosófica en oposición a la de los poetas. “Por consiguiente -continué-, dado que Dios es bueno, no podría ser causa de todo,

¹⁰ *Metaph.*, III. 4 1000a 18 Edición Trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid: Gredos 1998.

* A muchos solo les basta con el uso de la lengua griega para justificar este hecho.

como los más dicen; sino sólo causante de unas pocas cosas que suceden a los hombres”¹¹.

De esta afirmación “Dios es bueno” destacaremos dos sentidos bien conocidos. El primero es que de Dios no puede proceder mal alguno. * El segundo, que si Dios es bueno no es posible en él el cambio. Es inevitable ahora no advertir la resonancia que esto ha tenido en el pensamiento cristiano especialmente en el de San Agustín. En su pequeño tratado contra los maniqueos *De la Naturaleza del bien* (405), puede verse con claridad. Puede incluso llegar a sorprender el nivel de literalidad que en algunos casos mantiene con las doctrinas de Platón, así como el modo en que fue sentida su filosofía.

Dios es el supremo bien sobre el cual no hay nada superior: es el bien inmutable, por lo tanto, verdaderamente eterno y verdaderamente inmortal. Todos los demás bienes proceden de él, pero no son iguales a él. Lo que es igual a él, sólo puede ser él mismo. Las demás cosas hechas por él, no son

¹¹ *Pol. II, 379 c Platonis Opera*. Ioannes Burnet. Tomvs IV. Tetralogiam VIII Continens. *Oxonii* e Typographeo Clarendoniano 1902

* Esta afirmación llega a radicalizarse con San Agustín como veremos. No obstante, en la periferia de la religión judeocristiana llega a cuestionarse. Partiendo de pasajes como, “Y Yahvé endureció el corazón del Faraón” (Ex. 9, 12), o “Mandó Elohim un mal espíritu entre Abimelec y los habitantes de Siquem” (Jue. 9,23), o “Un espíritu malo de Yahvé se apoderó de Saúl” (1 Sam. 19, 9), y otros similares, se intenta justificar el origen divino del mal. Sin embargo, esto no refiere de ninguna manera a la esencia de Dios, nos refiere más bien a su obrar en cuya omnipotencia es capaz de distribuir el bien y el mal. El temor de Dios como principio de la sabiduría junto a la exposición de esta idea, representa un tema central en los libros sapienciales, de los que se deduce que el sabio sin divagar en disputas teológicas sobre el origen del mal, acepta que todo viene de Dios. Incluso el mal distribuido por Dios necesariamente debe derivar en un bien o en un acto justo. “Si recibimos de Dios los bienes, ¿Por qué no también los males?” puede leerse en Job. 2, 10.

lo que él es. Y puesto que sólo él es inmutable, todo lo que creó de la nada, es mutable.¹²

Introducir a San Agustín en un escrito que viene desarrollando ideas sobre el origen de la teología nunca es precipitado. Pero no deben pasarse por alto sus predecesores, quienes, en el ejercicio de transmitir la revelación en los términos de la cultura intelectual de los griegos, dieron los primeros pasos para la articulación de una teología cristiana. La lista puede ser extremadamente larga pues tendríamos que considerar una tradición que va desde los padres apostólicos hasta los apologistas. San Justino Mártir, Clemente de Alejandría, Hipólito y Orígenes, representan ejemplos entre los que podemos ver patrones literarios específicos, diálogos, refutaciones y defensas junto a la adecuación de ideas filosóficas, principios y en general los ideales de la *paideia*, todos por primera vez al servicio de la religión de Cristo. En relación a nuestra intención de remitirnos a los orígenes, es Clemente quien merece una mención especial pues fue él quien recorrió los lugares más recónditos de la poesía griega, para extraer de ella pasajes que podía ajustar (la mayoría de las veces de modo muy forzado) a la nueva fe. Veía además en ellos un carácter providencial que preparaba el camino para la venida del Evangelio. Pero indudablemente que el encuentro de la revelación bíblica con la sabiduría clásica solo podía darse en el seno de una conciencia filosófica como la de San Agustín, que supone la revisión y el reordenamiento de la poesía, de la filosofía presocrática, de la filosofía platónica, de la lógica aristotélica, del estoicismo y de los pitagóricos, junto con la concepción de vida de los cristianos. En su crítica a la teología, tomó como modelo la de Marco

¹² *De Nat. B. I. Obras de San Agustín. Edición Bilingüe. III. Obras Filosóficas. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid 1963.*

Terencio Varrón expuesta en sus *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* en la que pueden reconocerse tres tipos de teología: una mítica, una política y una natural, que marcarán una buena parte del largo recorrido por la *Ciudad de Dios*. Al igual que Platón, San Agustín inicia su examen evidenciando la impiedad e inutilidad de los dioses, a lo que había que sumar los excesos de los ritos y cultos que no eran otra cosa que el reflejo de la decadencia del ya conquistado Imperio Romano. Seguidamente nos da San Agustín la definición del filósofo, que en realidad es la del verdadero teólogo:

Sobre la teología que llaman natural, no cabe discutir con hombres cualquiera sino con los filósofos... Éste nombre desde su traducción al latín significa amor a la sabiduría. Ahora bien, si la sabiduría es Dios, por quien fueron creadas todas las cosas, como la divina autoridad y la verdad lo han mostrado, el verdadero filósofo es el que ama a Dios.¹³

Volvamos ahora a Aristóteles pues su importancia acá no es menor a la de Platón, en tanto definió la teología y le dio el sentido con que tradicionalmente la entendemos, esto es: como “ciencia de los primeros principios” o “filosofía primera”, disciplina a la que más adelante sus partidarios dieron el nombre de metafísica. Como sabemos de la división tripartita de las ciencias teóricas (cf. *Metaph.* VI. 1, 1026a 19, y XI. 7, 1064b 2), Matemáticas, Física (o filosofía segunda) y Teología, Aristóteles enaltece la última porque reconoce en ella el género más valioso, el de lo inmóvil y separado, esto es lo divino. Su naturaleza fue estudiada y expuesta exhaustivamente

¹³ *De civ. Dei.* VIII, I. *Obras de San Agustín.* Edición Bilingüe. XVI. *La Ciudad de Dios.* Edición preparada por el Padre Fr. José Morán, O.S.A. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid 1958.

(cf. *Ph.* VIII), hasta llegar a reconocerse una primera esencia o principio supremo, que es eterno, inmutable, el más perfecto y excelente de todos, el primer motor, vale decir Dios. Es muy importante destacar que el modo como llega Aristóteles a concebir esto, que además representa uno de los momentos más bellos de su filosofía, se trata de un proceder lógico que aplicó a la física, específicamente a su doctrina del movimiento. Esta es la razón que ha llevado a muchos a discutir sobre el carácter teológico de su filosofía segunda. Aquí diremos que su metafísica vista desde sus cuatro definiciones: como la búsqueda de las causas y los primeros principios, como el análisis del ser en cuanto ser, como la investigación sobre la sustancia y como el estudio de Dios, todas están sujetas a la física. Por esto es que puede afirmarse con propiedad, que su teología es física. Ahora bien, evaluar el alcance y las repercusiones que la concepción aristotélica de Dios ha tenido en las teologías posteriores, sería un trabajo largo y complejo. Sin embargo, se harán un par de observaciones. La primera es, que cada vez que la teología se ejerció en probar la existencia de Dios prescindiendo de la revelación en las sagradas letras, únicamente haciendo uso de la razón, quien estuvo siempre detrás de esto fue Aristóteles. La segunda es en relación a la tan difundida expresión “la filosofía es sierva de la teología” (*Philosophia ancilla theologiae*), cuyo antecedente más remoto muchos reconocen también en Aristóteles*

* Esta fórmula podría haberse extraído perfectamente de las sagradas letras, prescindiendo tanto del antecedente que supone Aristóteles, como de todos los que la usaron después de él. En los escritos sapienciales se distinguen dos tipos de sabiduría. Una que se reconoce e identifica directamente con Dios, y otra profana. De esto se deduce que toda manifestación de sabiduría no iluminada por Dios, en el decir del Eclesiastés, no es más que pura vanidad, banalidad e incluso dolor y sufrimiento. La verdadera, como la que se manifestó en el Rey Salomón, está siempre al servicio de Dios.

Por último, algunas consideraciones en torno al concepto de λόγος y su significado en el prólogo del evangelio de San Juan, completará nuestro breve recorrido. Ante todo, debemos referirnos a la ambigüedad del término. La multiplicidad de significados que llegó a tener en la antigüedad, la ha expuesto Guthrie de modo muy minucioso en su *Historia de la Filosofía Griega*, hasta el punto que debe entenderse su uso dentro de contextos muy específicos. En su forma lingüística más común λόγος (de λέγειν) se refiere a la palabra, a lo enunciado, al discurso oral y escrito, a lo narrado, de modo general se relaciona al habla en el mismo sentido que ἔπος y μῦθος. Es oportuna esta indicación pues fue en el ámbito de la épica y la mitología donde tuvo lugar la primera teología como hemos visto. En el tiempo posterior a Homero y Hesíodo ya empiezan a reconocerse diferencias entre los términos, especialmente entre μῦθος y λόγος. No han faltado quienes precisamente oponiendo a ambos poetas han querido evidenciar este hecho. Tal es el caso de Cornford y especialmente el del ya citado Gigon quien llegó a afirmar: “*El mundo de las verosimilitudes engañosas es el de Homero. Frente al mito homérico se coloca la verdad*”¹⁴ representada por Hesíodo. Pero cierto es que en la antigüedad ya los encontramos enfrentados en aquel improbable *Certamen* que habría tenido lugar en Calcis, en el que salió victorioso Hesíodo, y del que difícilmente pueda deducirse semejante diferencia. La verdad es que ambos representan un tipo de sabiduría que se iría poniendo en duda de modo gradual hasta que finalmente con Platón, μῦθος llega a oponerse claramente a λόγος, y a ἀλήθεια. Esto que a grosso modo simboliza la conclusión de la condenación de la poesía, puede verse también en la victoria de

¹⁴ *Los orígenes de la filosofía griega de Hesíodo a Parménides*. Versión española de Manuel Carrión Gutiérrez, Gredos: Madrid 1985. p. 14.

Sócrates sobre sus adversarios en el *Simposio*, especialmente sobre Aristófanes y Agatón, quedando demostrado así el triunfo definitivo de la filosofía sobre la poesía. Pero en este largo camino de discusiones y cuestionamientos a la primera teología, Platón no fue el primero. Ya Solón había dicho “*mucho mienten los poetas*” (fr, 21 D), y posteriormente Píndaro, el gran crítico y reformador de la mitología tomaba posición frente a sus predecesores y ante la diferencia entre *μύθος* y *λόγος*. “*Engañan por entero los mitos con sus pintorescas mentiras*”¹⁵ puede leerse en la primera Olímpica, y en la IV: “*pronunciaré una palabra sin teñirla de mentira*”¹⁶... Por otra parte, el caso de los primeros filósofos debe abordarse de un modo enteramente diferente, pues han sido ellos quienes de modo más radical dirigieron sus ataques y críticas a la primera teología. Concretamente el albor de la filosofía se ha caracterizado de modo general por este hecho que, a su vez, implicaba el abandono inmediato del mito y una comprensión diferente de lo divino. Esto lo estudió Jaeger detalladamente en *La teología de los primeros filósofos griegos* (1947). De éstos, destacaremos ante todo a Jenófanes pues con él, la filosofía se posiciona decisivamente frente a la falsedad de los mitos homéricos y hesiódicos y nos presenta una concepción de lo divino claramente monoteísta y no antropomórfica.* Esto

¹⁵ *The Odes of Pindar Including the Principal Fragments*. With an Introduction and an English Translation by Sir John Sandys. Fellow of St. John's College and Public Orator in the University of Cambridge London: William Heinemann the Macmillan CO: New York 1957. p. 6.

¹⁶ *Ibid.* p. 44.

* Pese a las semejanzas que pueden reconocerse entre la concepción del Dios del A.T. y el de Jenófanes una importante diferencia debe destacarse, se trata de la cuestión del antropomorfismo. Es notable como desde los primeros capítulos del Génesis hasta la época de los profetas, Dios se manifiesta de diferentes modos. Estas diferencias hay quienes han pretendido explicarlas partiendo de la tradición documentaria de acuerdo con Wellhausen, cuyas fuentes escritas implican una cronología. La Yahvista, la Elohista, la deuteronomica y

podríamos decir que fue la gran conquista por parte de Jenófanes para la teología, pues para los griegos el ámbito de lo divino se extendía no solo a los dioses, sino a sus descendientes, a lo demoníaco, a las fuerzas de la naturaleza, y por intervención incluso a los hombres como ya se dijo. Pero ahora, Dios no se asemeja a nada que podamos conocer. Reproduciremos los siguientes fragmentos de la versión de García Bacca para su consideración:

I.1 Entre los Dioses hay un Dios máximo; y es máximo también entre los hombres. No es por su traza ni su pensamiento a los mortales semejante. Todo Él ve; todo Él piensa; todo Él oye. Con su mente, del pensamiento sin trabajo alguno, todas las cosas mueve. Con preeminencia claro es que en lo mismo permanece siempre sin en nada moverse, sin trasladarse nunca en los diversos tiempos a las diversas partes. I.2 Más los mortales piensan que, cual ellos, los dioses se engendraron; que los dioses, cual ellos, voz y traza y sentidos poseen. Pero si bueyes o leones manos tuvieran y el pintar con ellas, y hacer las obras que los hombres hacen, caballos a caballos, bueyes a bueyes, pintarían parecidas ideas de los dioses; y darían a cuerpos de dioses formas tales que a las de ellos cobrarán semejanza. I.3 Homero, Hesíodo atribuyeron a los dioses todo lo que entre humanos es reprehensible y sin decoro; y contaron sus lances nefarios infinitos: robar, adulterar y el reciproco engaño.¹⁷

la sacerdotal, del siglo IX al V aproximadamente. La verdad es que solo en el *Pentateuco* es reconocible esa multiplicidad de manifestaciones de Dios que sugieren más bien una pérdida del carácter antropomórfico originario, más nunca su omnipotencia. Apariciones en sueños (Gen. 28, 13., 41, 15), La zarza ardiendo (Ex. 3, 2), la columna de fuego (Ex. 3, 21), en forma de tormenta (Ex. 19, 16), son solo algunos ejemplos. Fuera del *Pentateuco* son destacables la larga intervención que en forma de un torbellino tiene Dios en Job. 38, y el sueño del Rey Salomón (1 Re. 3, 5). La manifestación por medio de ángeles, es la más común.

¹⁷ *Los presocráticos*. Selec. trad, y notas de Juan David García-Bacca. FCE: México 1979, pp. 21-22.

La influencia que Jenófanes ha ejercido sobre el pensamiento griego y sobre la teología filosófica es tan evidente luego de estos bellos pasajes, que acá no hará falta exponer más al respecto. Por lo que se refiere a la teología cristiana, aunque no se haya dicho expresamente, su influencia también puede advertirse con claridad. Son muchas las ideas y conceptos (incluidos varios de los que aquí se han mencionado), que ya se encontraban como piedras en bruto en la filosofía de Jenófanes, solo que más adelante se les darían formas más acabadas. Retomemos pues la cuestión del λόγος y continuemos nuestra exposición con Heráclito.

Llegados al problema del λόγος lo primero que debe decirse es que en Heráclito la palabra, al menos desde una primera mirada, no contiene el significado que comúnmente le atribuían los griegos. Dejando de lado toda interpretación, esta idea puede extraerse del propio Heráclito: “De esta Verdad (Logos), por muy real que sea, siempre faltos de comprensión muéstranse los hombres, tanto antes de haberla oído como una vez que la han oído.” Este fragmento muestra de modo inmediato el carácter personal que imprime Heráclito al término, si lo comparamos con las significaciones que tenía antes y después de él.¹⁸

Que en Heráclito pueda identificarse el λόγος con lo verdadero, con lo que es, ya nos indica un camino. Pero este λόγος no era algo que solo faltaba en la primera teología, sino también en los primeros filósofos, incluido Jenófanes cuya teología le pareció deficiente e insatisfactoria. El fragmento 40 nos dice: “*La mucha erudición (polymathía) no enseña a tener inteligencia; pues se lo habría enseñado a Hesíodo y*

¹⁸ Heráclito y la Poesía Griega. *Op. cit.* pp. 118-119.

Pitágoras y aun a Jenófanes y Hecateo”,¹⁹ de lo que se infiere que, el no poder acceder a esta inteligencia estaba dado en la imposibilidad de penetrar la profundidad del λόγος, según el cual todas las cosas suceden. Por ello la verdadera sabiduría para Heráclito no podía venir de otro, sino de la estricta observancia del λόγος. El “*Me he investigado a mí mismo*”²⁰ que se lee en el fragmento 101, es la característica fundamental de su filosofar. Pero esa atención al λόγος suponía la observación de la naturaleza con la cual se identifica. De modo que, si queremos entender esto en su verdadera dimensión, es necesario ver lo más esencial de esa naturaleza, que para Heráclito es el fuego. Esto no significa que se le deba equiparar a los naturalistas. Efectivamente, aquí el fuego es la metáfora perfecta para la formulación de su filosofía. Siendo para él el elemento más precioso, simbolizaba el movimiento, la transformación, el tiempo, el ser y el no ser que, en su devenir, crea y destruye eternamente. Así pues, la relación entre el λόγος y la naturaleza podríamos decir que está, en que, si la comprensión del λόγος se les escapa a los hombres, es porque como dice el fragmento 123 “*la naturaleza suele ocultarse.*”²¹ Otro aspecto fundamental de la naturaleza lo vemos en la armonía. Cuando leemos en el fragmento 51: “*No comprenden como lo divergente converge consigo mismo: armonía de tensiones opuestas, como [las] del arco y la lira*”²² Heráclito nos remite a uno de los temas centrales de su pensamiento, la lucha de los contrarios. Pero más allá de esto, debe entenderse la armonía como lo esencial del λόγος.

¹⁹ Mondolfo, R. *Op. cit.* p. 35.

²⁰ *Ibid.* p. 42.

²¹ *Ibid.* p. 45.

²² *Ibid.* p. 36.

El fragmento en sí refiere a una armonía de orden superior y extramusical, aunque los pitagóricos de acuerdo a la correspondencia numérica entre los sonidos de la escala musical con la longitud de las cuerdas de la lira, llegaron a desarrollar un sistema que creían aplicable a todo ámbito posible. El concepto de armonía ya era para ellos algo que estaba en relación con el fundamento del κόσμος.²³

Esto último es lo primordial, pues para Heráclito el λόγος como armonía viene a representar el principio ordenador del universo, la razón de sus proporciones y de su ser. Hemos hecho estas modestas consideraciones para poder acercarnos finalmente al Evangelio de San Juan, donde el significado del λόγος alcanza su forma perfecta y definitiva y, al que por sus características se le ha llamado el Evangelio teológico. Algunas distinciones debemos señalar. Entre los sinópticos, el Evangelio de San Mateo, antes considerado el primero de los cuatro, se ha llamado mesiánico y también eclesiástico, por haber sido el preferido en los primeros tiempos de la iglesia. El de San Marcos se ha llamado taumatúrgico por el especial hincapié en la narración de los milagros. El de San Lucas fue el soteriológico o de la salud, en el que no se oculta la actividad médica de su compositor. Pero cosa aparte es el de San Juan. San Agustín en su *De Consensu Evangelistarum*, reafirmaba el hecho de que San Juan se había centrado en la divinidad Cristo, frente a la actividad como hombre en la tierra, narrada en los sinópticos. Siendo el último en componerse, el Evangelio de San Juan no representa ya un ejemplo directo de la predicación apostólica, como puede verse reflejada en San Marcos la de San Pedro, o en San Lucas la de San Pablo. San Juan tuvo tiempo para meditar y madurar profundamente las enseñanzas de su Maestro. De

²³ Heráclito y la Poesía Griega. *Op. cit.* pp. 41-42.

allí la espiritualidad con que fueron aprehendidas. Y esa divinidad de Cristo que se expone majestuosamente en el prólogo de su evangelio, no representa únicamente el elemento central de su teología, sino la contundente respuesta a sus contemporáneos, a Cerinto, a los ebionitas y a las nacientes sectas heréticas de cristología baja (alogos) que negaban precisamente la divinidad del Hijo. No es la intención acá anteponer el Evangelio de San Juan a los restantes. Cada uno debe entenderse desde su individualidad y originalidad. Es muy pertinente la expresión de Juan Leal. S. I. que nos dice:

El Espíritu Santo escribió un solo Evangelio, pero por cuatro instrumentos distintos, que tienen su personalidad y su fuerza propia. Por esto es necesario estudiar cada uno de los Evangelios. Y para este estudio ayuda mucho la comparación de todos. De aquí la utilidad de las columnas sinópticas.²⁴

Vamos ahora al primer versículo del prólogo: “*Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios.*”²⁵ Podríamos pensar que el sustituir λόγος por Verbo (*Verbum*) habría resultado en una gran inadecuación, si la tradición eclesíastica no hubiese puesto sus más grandes esfuerzos por equilibrar los términos, en enaltecer el Verbo que por sí solo resultaba bastante insuficiente. Pero el evangelista es claro. Éste λόγος Verbo es puesto en primer lugar en relación al principio (ἐν ἀρχῇ), pues se trata de una clara alusión a la creación en el Génesis. Así

²⁴ *Sinopsis Concordada de los cuatro Evangelios* por Juan Leal. S. I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1961, p. 4.

²⁵ Jn. 1, 1. Profesores de Salamanca. *Biblia Comentada. Texto de la Nácar-Colunga*. V. Evangelios por Manuel de Tuya O. P. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid: 1964, p. 953.

pues, pasa el Verbo a ser un principio activo, la propia palabra creadora de Dios.* Encontrarse reflexionando sobre esto, es encontrarse siempre en el centro de la teología joánica, por lo que la posición de San Agustín en este caso vuelve a ser más que oportuna ya que compuso más de 120 tratados sobre el Evangelio de San Juan. Sin embargo, le citaremos esta vez desde un Sermón, el 117 (418-420) y que lleva por título el Verbo de Dios.

No tratamos ahora, hermanos, de hallarle su verdadero sentido al pasaje *En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba junto a Dios, y el Verbo era Dios*. Puede ser entendido por manera inefable, o sea, que las palabras humanas son inhábiles para elevarnos a su inteligencia. Tratamos del Verbo de Dios, y decimos por qué no es posible sea entendido. No decimos esto que decimos para lograr entenderle; hablamos sólo de lo que nos impide su inteligencia. Porque el Verbo de Dios es una cierta forma; una forma no formada, de donde, sin embargo, se forman todas las formas; invariable, estable, a la que nada le falta; sin tiempo ni lugar; que lo trasciende todo, que se alza por encima de todas las cosas, fundamento donde se apoyan y remate que a toda la cobija.²⁶

El otro aspecto que señalaremos es el de la relación del λόγος con Cristo, pues el λόγος no es solo un atributo de Dios, ya que llegan a ser Uno y lo mismo, como pudimos observar. Pero lo que esto implica realmente es la identificación del Padre

* *A pesar de que la relación Λόγος-Dios en San Juan es directa, pues se identifican, no es imposible pensar que el evangelista haya mirado el λόγος de Heráclito. Hay quienes de hecho lo han afirmado como es el caso de Bernard Jendorff. Su evangelio además fue compuesto en Éfeso, tierra natal del filósofo, y si se nos permite decir luego de esto, la patria del Λόγος.*

²⁶ *Sermo. 117, 3. Obras de San Agustín. XXIII.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983. p. 5.

con el Hijo, cuestión que se afirma más adelante (cf. Jn. 1, 14), y que representa no solo uno de los problemas más complejos de la teología cristiana, sino uno de los misterios sagrados, cuya sola aceptación trae consigo la salvación para los cristianos. San Mateo y San Lucas comenzaron sus Evangelios con las noticias y testimonios sobre el nacimiento e infancia de Cristo, y cada uno nos da su propia genealogía. San Juan en cambio nos remite a una existencia del λόγος previa a la creación, es decir, a un tiempo que todavía no era tiempo. No puede por tanto hablarse de un origen del λόγος, ya que es imposible que llegue a ser lo que ha existido siempre. λόγος es pues, el nombre dado por San Juan a Cristo que se hará extensivo más allá de su Evangelio. San Ireneo, Clemente de Alejandría y Orígenes son prueba de ello. Pero es notable que antes de la composición de su Evangelio, San Juan ya había usado ese nombre para Cristo. Tal es el caso del prólogo a su primera Epístola, que en comparación con el del Evangelio, no deja de llamar la atención por su similitud. Pero más asombroso aún es el uso que se le da en el Apocalipsis:

Sus ojos son como llama de fuego, lleva en su cabeza muchas diademas, y tiene un nombre escrito que nadie conoce sino el mismo, y viste un manto empapado en sangre, y tiene por nombre Verbo de Dios (ó λόγος τοῦ θεοῦ)²⁷.

²⁷ Ap. 19, 12-13. Profesores de Salamanca. *Biblia Comentada. Texto de la Nácar-Colunga. VII. Epístolas Católicas. Apocalipsis* por José Salguero O. P. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965, p. 505.

Con esta imagen de Cristo como un guerrero, como “el verdadero λόγος agonistés” como lo llamó Clemente, pues en el ámbito de la parusía Cristo está vinculado a la guerra, terminamos de ilustrar nuestras consideraciones sobre el λόγος.

Hemos reconocido en nuestra exposición tres géneros fundamentales de teología. Una cuyo origen está ligado al mito y a los poetas o primera teología. Una segunda fundada en la razón y en oposición a la primera o teología filosófica. Y una tercera caracterizada por su evidente trasfondo helénico y marcada por la revelación divina, que llamaremos teología bíblica. El ejercicio de la última dependerá en si existe o no la aceptación a los mandatos que implica la revelación, y si efectivamente existe, en la obligación frente a ellos. Lejos de querer entrar en la disputa entre fe y razón, cerramos con estas palabras de Leo Strauss:

Si la Biblia es una obra de la mente humana, debe ser leída como cualquier otro libro, como Homero, como Platón, como Shakespeare, con respeto, pero también con la disposición de discutir con el autor, de estar en desacuerdo con él, de criticarlo. Si la Biblia es la obra de Dios, debe ser leída con un espíritu completamente diferente al modo como leemos los libros humanos. La Biblia ha de ser leída con espíritu de piadosa sumisión, oyendo con reverencia. Según este punto de vista, sólo un hombre creyente y piadoso puede entender la Biblia, la sustancia de la Biblia.²⁸

²⁸ On the Interpretation of Genesis. En L'Homme, tome 21 n°1. p. 6, 1981.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. *Metafísica*., Edición Trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos: Madrid, 1998.

Gigon, O., *Los orígenes de la filosofía griega de Hesíodo a Parménides*, Versión española de Manuel Carrión Gútiérrez, Gredos: Madrid 1985.

Heidegger, M., *¿Qué es la filosofía?* Herder: Editorial Barcelona 2004.

Homer., *Iliad*. With an english translation by A. T. Murray revised by William F. Wyatt. Cambridge, Massachusetts London Harvard University Press: 1999.

Iamblich. *De Vita Pythagorica*. Recensuit Augustus Nauck. Petropoli. 1884.

Introducción a Homero. Editada por Luis Gil, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1963.

Kirk, C.S. J.E. Raven & M. Schofield., *Los Filósofos Presocráticos*, versión española de Jesús García Fernández, Madrid: Gredos, 1987.

Los presocráticos. Selec. trad, y notas de Juan David García-Bacca. México: FCE, 1979.

Mattera, C., *Heráclito y la Poesía Griega*. Ediciones Actual. Mérida-Venezuela: Universidad de los Andes, 2015.

Mondolfo, R., *Heráclito Textos y Problemas de su Interpretación*, México: Siglo XXI Editores, 1966.

Nietzsche, F., *Obras Completas*, Volumen II. Estudios Filológicos. Madrid: Tecnos, 2013.

Obras de San Agustín. Edición Bilingüe. III. Obras Filosóficas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

Obras de San Agustín. Edición Bilingüe. XVI. La Ciudad de Dios. Edición preparada por el Padre Fr. José Morán, O.S.A. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.

Obras de San Agustín. XXIII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983.

Platonis Opera. Ioannes Burnet. Tomvs III. Tetralogias V-VII Continens. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1902.

Platonis Opera. Ioannes Burnet. Tomvs IV. Tetralogiam VIII Continens. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1902.

Profesores de Salamanca. *Biblia Comentada.* Texto de la Nácar-Colunga. V. Evangelios por Manuel de Tuya O. P. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1964.

Profesores de Salamanca. *Biblia Comentada.* Texto de la Nácar-Colunga. VII. Epístolas Católicas. Apocalipsis por José Salguero O. P. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.

Sinopsis Concordada de los cuatro Evangelios por Juan Leal. S. I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1961.

Strauss, L., "On the Interpretation of Genesis". En *L'Homme*, 1981, tome 21 n°1.

The Odes of Pindar Including the Principal Fragments. With an Introduction and an English Translation by Sir John Sandys. Fellow of St. John's College and Public Orator in the University of Cambridge London: William Heinemann New York: The Macmillan CO. 1957.

¿«RETORNO» DE LA RELIGION EN LA FILOSOFIA ACTUAL?

Oscar Roa Osorio*

Resumen

La *religión* parece ser uno de los temas que marcan la reflexión filosófica contemporánea. Igualmente asistimos a la manifestación de fenómenos que tienen un fondo religioso: son las prácticas orientales como el yoga, taichí, feng shui, pero también las expresiones mediáticas y trágicas del fanatismo y fundamentalismo presentes en los últimos conflictos globales. Este contexto parece indicar que «la religión vuelve a estar de actualidad» (Trías). Filosóficamente constituye la pregunta fundamental que exploraremos aquí: ¿«Retorno» de la religión en la filosofía actual? Se podría decir que el término que mejor podría definir este fenómeno filosófico es el de «retorno»: *retorno* porque se trata de la vuelta de lo reprimido e inhibido durante la modernidad ilustrada, pero también porque constituye una línea propia del pensamiento filosófico actual. En este sentido, podríamos definir esta investigación como un esbozo del *statu quo* de esta vislumbrada vuelta del tema religioso en el pensamiento contemporáneo. Así, pues, ofreceremos una interpretación que parte de la secularización como fenómeno de la Edad Moderna ilustrada que, sin embargo, en el contexto actual de «modernidad en crisis» o «posmoderno» posibilita la *vuelta secularizada* de la religión en la filosofía. En definitiva, esta reflexión concluirá en la

* Oscar Roa Osorio es Magister y Doctor en Filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela. Publicaciones: *Tridimensionalidad de la fe cristiana. Comprensión de la fe cristiana según la relación triádica de C. S. Peirce*, en *Telmus* 5 (2012), *La iglesia como interpretante dentro de una perspectiva triádica de la revelación cristiana según la semiótica de C.S. Peirce*, en *Compostellanum* 58 (203). *La verdad como aletheia en Martin Heidegger: Del Parágrafo § 44 de Ser y tiempo a De la esencia de la verdad*, en *Compostellanum* 65 -2(2020). *El retorno de la religión en la filosofía actual como “insoslayable presencia”* en *Compostellanum* 65 3-4 (2020). *Pensar la religión hoy o la filosofía del límite en Eugenio Trías*, en *Compostellanum* 67 1-2 (20022). El artículo de Roa Osorio, Oscar A. publicado en este número 29 Especial, corresponde a su tesis doctoral titulada: *¿«Retorno» de la religión en la filosofía actual? La propuesta filosófico-religiosa del pensamiento del límite de Eugenio Trías*. rosorio1978@gmail.com. <https://doi.org/10.53766/Filo/2023.29.01>

afirmación de la pregunta inicial, no obstante, su importancia radica en el modo de comprenderlo.

Palabras clave: Retorno de la religión; pensamiento contemporáneo; razón fronteriza.

"RETURN" OF RELIGION IN THE CURRENT PHILOSOPHY?

Oscar Roa Osorio

Abstract

Religion seems to be one of the topics that lay down on contemporary philosophical deliberation. We also attend to the manifestation of phenomena with a religious background: oriental practices such as yoga, tai chi, feng shui, but also the media mass and tragic expressions of fanaticism and fundamentalism that are present in the latest global conflicts. This context seems to indicate that «religion is back in the news» (Trías). Philosophically, it constitutes the main question we will explore here: The «Return» of religion to current philosophy? The term that could best define this philosophical phenomenon is «return». It means the return of what was repressed and inhibited during enlightened modernity, and also because it constitutes a line of an existing philosophical thought. In this sense, we could define this research as an outline of the *status quo* of this glimpsed return of the religious matter to contemporary thinking. Therefore, we will offer an interpretation that starts from secularization as a phenomenon in the enlightened Modern Age that, however, in the current context of «modernity in crisis» or «postmodern» facilitates the *secularized return* of religion into philosophy. In the end, this deliberation will conclude as the assertion of the initial question, although, its importance lies in the way of understanding it.

Keywords: return of religion; contemporary thought; boundary of reason.

1. Indicación preliminar: Occidente y «Modernidad en crisis»

Hablar del *retorno de la religión* lleva a plantearnos cuestiones que también parecen ineludibles: ¿Realmente *retorna la religión hoy*? ¿Qué podemos entender por «retorno», «religión» y «hoy»? Estas preguntas básicas llevan a *situar el problema*, ya desde el mismo comienzo, en coordenadas espacio-temporales. Por lo que respecta al *retorno*, evidentemente, representa la gran cuestión de los tres términos de la pregunta y la que marca el ámbito. No obstante, significa preguntar también por la importancia de la religión en el mundo, por la secularización ilustrada y, desde luego, por el pensamiento actual que para algunos tiene el nombre de «posmoderno» o de «segunda Ilustración». Con esta indicación preliminar, el tema del *retorno de la religión* queda situado como producto *occidental* que *retorna* en un tiempo de «modernidad en crisis» y de «posmodernidad» en el sentido «multicéntrico» de la actual configuración del mundo¹. Así contextualizado, la pregunta es: ¿existe un «retorno» de la religión en la filosofía actual?

¹ Recorre en toda esta reflexión una distinción básica entre las definiciones de «modernidad» y «posmodernidad». La «modernidad» se comprende aquí como el espacio-tiempo preponderantemente occidental, quizá más propiamente «eurocéntrico», y que se puede situar en el presente en su etapa final (*culminante*) como «modernidad en crisis». Por lo que respecta al término «posmodernidad» representa justamente la situación actual en la que Occidente ya no es ni puede aspirar a ser el «centro del mundo» y asistimos a un espacio-tiempo «policéntrico» o con «muchos centros». De este modo, se podría decir que para Occidente no existe otro horizonte que la «modernidad». En ella tiene su *culminación*. Pero igualmente se puede afirmar que el contexto actual ya no es *moderno en cuanto occidental*, sino *posmoderno*

La religión vuelve a estar de actualidad después de dos siglos en los cuales parecíamos asistir a su declive irreversible. Lejos de ser un factor cultural en retroceso, parece hallarse hoy en primer plano de los asuntos mundiales. Tanto el fenómeno del integrismo islámico, judío o cristiano, como el general interés por las religiones orientales dentro del ámbito occidental, o el despertar de las grandes religiones históricas, desde el hinduismo en todas sus formas hasta el islam (en sus variantes sunitas o chiítas), todo ello es índice de un interés creciente por lo religioso².

Podríamos decir que la cuestión del «retorno de la religión» representa uno de los enfoques más relevantes en la filosofía de muchos pensadores contemporáneos. Hasta se podría afirmar que constituye una de las claves interpretativas más importantes de los grandes desafíos mundiales actuales, especialmente en Occidente. Pero también que es una de las principales tendencias filosóficas contemporáneas. Para Trías, «si hay un tema relevante en este fin de milenio, éste es, sin duda, el religioso»³. De este modo también se podría decir que el tema de la religión está «de moda» en la filosofía actual pero quizá, igualmente, que *nunca desapareció del todo* en ningún momento histórico del pensamiento filosófico. Como si para la filosofía fuese una *cuestión ineludible*. Como sostiene José María Mardones, «la filosofía está

en cuanto global. Las «razones» de este *mundo global* parecen ser algo más que la razón ilustrada y el desarrollo tecno-científico. La distinción que se hace aquí, por tanto, tiene un sentido más amplio que la concepción de filósofos como Gianni Vattimo. Podríamos decir que no son tiempos «posmodernos» porque la metafísica haya llegado a su «culminación». Ciertamente *ha culminado un tipo de metafísica, la de la presencia del ente*, pero no la metafísica como «filosofía primera». Son tiempos posmodernos porque la razón, «sacralizada» durante la modernidad, hoy también es capaz de «dialogar con sus sombras», pero sobre todo con «su propio límite». En definitiva, son *tiempos posmodernos* porque «Occidente y su modernidad» (y sus *presupuestos*) ya no son el «centro del mundo».

² E. TRÍAS, *Pensar la religión*, Galaxia Gutenberg: Barcelona 2015, p. 21.

³ *Ibíd.*

volviendo a interesarse por la religión. Se habla de un retorno que es como una re-vuelta: tiene el acento de lo reiterativo y, quizá, de la irrupción del huésped inesperado»⁴.

Para algunos significa un retorno púdico de quien «vuelve a casa tras un largo peregrinaje u oscura exclusión»⁵. Para otros, en cambio, es simplemente un *periodo de máximo acercamiento* en la relación «*perihelio-afelio*» que el pensamiento humano tiene con la religión y el tema «Dios» en general. La imagen de Ortega y Gasset es tomada, evidentemente, de la órbita de la Tierra alrededor del Sol en la que hay tiempos de *perihelio* (máximo acercamiento) y *afelio* (máximo alejamiento)⁶. Aplicada la susodicha imagen orteguiana al tema de la religión en filosofía, se podría definir como una etapa de *máximo acercamiento*. Se comprende también que sea un tema recurrente en filósofos actuales como Trías, Vattimo y Derrida, e incluso pensadores como Gadamer y Habermas. Con este tema es significativo el famoso seminario de la isla de Capri de 1994, coloquio en el que se reunieron algunos de los nombrados junto con otros y con *la religión* como única temática. De este seminario surge una obra homónima, dirigida por Derrida y Vattimo, en ella sostienen que a esta coincidencia monotemática la llaman «el espíritu del tiempo».

Este *espíritu del tiempo* del coloquio de Capri da una pauta metodológica para toda esta meditación. Se trata de una *reflexión filosófica* sobre un tema (*la religión*) desde una perspectiva (*retorno*) en un contexto específico (*etapa final de la*

⁴ J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae: Santander 1999, p. 9.

⁵ *Ibíd.*

⁶ J. ORTEGA Y GASSET, «Dios a la vista», en *Obras completas II*, Revista de Occidente: Madrid 1942, 493-496, p. 493.

modernidad occidental o «modernidad en crisis»). Este enfoque no significa negar las consecuencias prácticas que entraña la religión (geopolítica, inmigración, terrorismo, etc.), sino situarla como *reflexión filosófica*. ¿Qué significa «retorno»? ¿, ¿qué es la religión hoy?, ¿de qué tipo de *retorno* se trata?, ¿es un retorno al estilo del régimen de la «cristiandad» europea o es un retorno «secularizado»? ¿qué significa que sea *secularizado*?, ¿hay alguna propuesta? Estas son algunas de las cuestiones a las que apuntaremos en esta investigación filosófica.

2. La secularización como fenómeno de la edad moderna ilustrada

Esto que llamamos «cultura occidental» –con sus matices, acentuaciones y préstamos culturales– tiene la impronta de eso que también llamamos *filosofía* y *cristianismo*. Occidente tiene dos marcas distintivas. Son obvias sus raíces filosóficas y cristianas. Lo que esto signifique es algo todavía *in fieri*. Es quizá el problema que caracteriza el pensamiento que nos es contemporáneo. Justamente, lo que podemos llamar «posmodernidad» o «modernidad en crisis», surge de la crisis de la metafísica como el producto mejor elaborado de la filosofía y de la teología. Ambas se ven superadas o rebasadas, especialmente las reflexiones filosóficas y teológicas tradicionales de carácter continental. Lo que Heidegger identifica como «*Überwindung*» de la *metafísica del ente*. Este fenómeno tiene el nombre propio de *secularización*.

La secularización es justamente *una marca distintiva de la modernidad europea*. El medioevo occidental está marcado por la religión cristiana. A la Edad Moderna llega una Europa religiosa, más específicamente cristiana, con diversos apellidos (católicos, protestantes, anglicanos...), que ha colonizado otros continentes con la espada y la cruz. Junto con el conquistador llegaba el misionero. En la Edad

Media occidental, con sus matices, los reyes detentaban el poder absoluto por derecho divino, y las universidades surgían en torno a los monasterios y escuelas catedrales hasta llegar a la denominación de universidades pontificias. Las catedrales eran las bibliotecas para que la gente analfabeta (que era la mayoría), se instruyera en historia (historia sagrada). Es de suponer que Occidente surge con esta marca e influencia religiosa *crisiana* con sus luces y sus sombras. Incluso en la propia Edad Moderna la Iglesia sigue siendo mecenas de las artes. Pero también es de suponer que hubiera una reacción ante este orden establecido religioso-cristiano que significa, entre otros principios, *autonomía, respeto y tolerancia*.

No obstante, sería ingenuo suponer que la secularización simplemente apareció con la Ilustración y, no más bien, admitir que fue un proceso determinante a partir de la Ilustración. *La secularización no fue un producto de la Ilustración*, aunque como término se usara por vez primera en 1648 en las negociaciones de la Paz de Westfalia⁷. No obstante, como proceso de *desacralización* del mundo y de las realidades humanas tiene una larga historia anterior al fenómeno ilustrado europeo. Entendiendo secularización como apuesta por lo secular (del mundo, del tiempo, de *saeculum* en su origen latino), es lo contrario a un mundo sagrado, sacerdotal. En definitiva, es la desacralización, desencanto y desmitologización del mundo. Como asegura Pikaza Ibarrondo, las dos grandes religiones que han marcado a Occidente, judaísmo y cristianismo, «son religiones secularizadas, pues no separan y sacralizan a unos hombres para hacerlos mediadores de Dios, sino que descubren y expresan su

⁷ Cf. E. PACE, «Secularización», en G. FILORAMO (ed.), *Diccionario Akal de las religiones*, Akal: Madrid 2001, 518-519.

santidad en la misma vida humana»⁸. El propio Pikaza concluye que, siendo así, «han sido inspiradoras del proceso de secularización moderno de Occidente»⁹.

Pero cómo pueden ser «inspiradoras» las que a la postre justamente representan las tendencias a superar, por haber hecho de Occidente un mundo sacralizado, especialmente la fe cristiana. Pikaza Ibarrondo señala que hay un determinado momento histórico (especialmente el siglo I d.C.) en que tanto el judaísmo rabínico como la fe cristiana son ambas seculares. Se trata del judaísmo posterior al templo (sinagogal) que coincide, temporalmente, con la etapa de la adolescencia de la fe cristiana (periodo apostólico). Frente a las religiones cósmicas y místicas que centran su culto en sacrificios y en los templos, el judaísmo sinagogal y el cristianismo en sus orígenes, son religiones que se centran en el «culto de la Palabra» y en la *caridad* y no en la sacralización de la existencia y en este sentido son religiones seculares.

Pero ¿cómo puede entenderse que sean «religiones seculares» y además «inspiradoras» de la secularización europea del siglo XVII? Es evidente que el judaísmo llegó a esta secularización después de un largo proceso de crisis-purificación en el que los rabinos, que eran maestros laicos, sustituyeron a los sacerdotes, y por tanto al «culto del templo». El judaísmo laico sinagogal fue producto de una crisis de identidad judía que puede situarse en el siglo I d.C. con la invasión romana de Israel y la desaparición del templo con sus sacerdotes. No hay templo, no hay sacerdotes, solo laicos creyentes de la fe judía. Y así se organizan. Además, es un judaísmo en

⁸ X. PIKAZA IBARRONDO, «Secularización»: «Judaísmo» – «Cristianismo», en X. PIKAZA. – A. AYA (eds.), *Diccionario de las tres religiones. Judaísmo, Cristianismo, Islam*, Verbo Divino: Madrid 2009, 1048-1054, p. 1048.

⁹ *Ibid.*

diáspora. Y lo que era una religión eminentemente sacerdotal, se convirtió en una religión secular en el sentido de que no hay una división entre sagrado y profano. Más concretamente, es una religión en la que todos son laicos porque «cada judío es un elegido de Dios»¹⁰. Este proceso secularizador (*Haskala*) ha continuado en el judaísmo posterior hasta la actualidad¹¹. Proceso favorecido por el carácter itinerante que ha acompañado a los judíos y en el que la fe y sus costumbres secularizadas aún forman parte de su identidad.

No obstante, esta secularización no significa la negación del Dios trascendente y, por tanto, la dimensión santa y sagrada del judaísmo, sino la *superación del culto sacrificial* y también de la casta sacerdotal de la aristocracia levítica con este culto vinculada. Según Pikaza Ibarro, esta superación es una larga historia que puede rastrearse en las «rupturas creadoras que empezaron tras el exilio (desde el 578 a.C.) y culminaron con la caída del Segundo Templo (70 d.C.)»¹². Así el judaísmo se fue convirtiendo en *religión del Libro y secular*. «El culto sinagoga de la palabra ha sustituido al culto sacrificial del templo» y los sacerdotes fueron sustituidos por rabinos (maestros laicos). «Siguió habiendo un tipo de ritual, centrado en ceremonias y cultos sagrados, que marcan la identidad nacional (circuncisión,

¹⁰ *Ibid.*, p. 1049.

¹¹ Pero en el contexto de la *secularización propiamente «ilustrada»* (moderna) la secularización del judaísmo no ha sido un *proceso uniforme*. Según Pikaza Ibarro, «*algunos* han asumido de tal forma los postulados de la modernidad ilustrada que han acabado identificándose con ella, corriendo el riesgo de perder sus bases religiosas, incluso la fe en Dios [...]. En ese sentido, son bastantes los judíos que se declaran ateos. Pero hay *otros judíos* que piensan que la secularización tiene unos límites, que vienen marcados por la misma fe en el Dios trascendente» (*Ibid.*). En esta orientación se podría situar los grandes filósofos judíos del siglo XX como Bubber, Rosenzweig, Levinas, Horkheimer y Adorno.

¹² *Ibid.*

baños purificadores, celebración de fiestas, etc.), pero el judaísmo en cuanto tal se ha vuelto religión secular, que se identifica con la misma vida del pueblo»¹³.

Por lo que respecta al cristianismo, tiene en su origen características que, aunque parezcan paradójicas, son análogas al judaísmo laico sinagogal. Nacido en el seno del judaísmo, se planteaba como una radical *crítica contra-cultural* al judaísmo vigente de tipo sacerdotal del siglo I de nuestra era. En sus orígenes, el cristianismo tenía las características de una secta judía presidida por Jesús y venida de los márgenes de Jerusalén, centro de la fe judía y lugar del templo. Era una *propuesta marginal* en varios sentidos, entre ellos que llamaban a Dios «Padre» en un sentido muy personal (algo sacrílego para un judío). Pero, además, la mayoría de sus seguidores eran hombres y mujeres venidos de los márgenes de Israel, galileos, sobre todo, que eran mal vistos por los judíos de Jerusalén. Quienes seguían y escuchaban a Jesús y a sus primeros discípulos eran marginados, un colectivo que el judío ortodoxo clasificaba como pobres-enfermos-pecadores (las tres cosas iban juntas en la religión judía), recaudadores de impuestos (publicanos), samaritanos y extranjeros, entre otros. Aunque pronto se convirtió en *religión sagrada*, el cristianismo nació como un *camino secular*. El punto culminante de este proceso se puede situar en el año 325 con el concilio de Nicea, convocado por el emperador Constantino. De modo general se podría decir que el cristianismo dejaba de ser *secular ministerial* para convertirse en *sagrado sacerdotal*, y la Iglesia pasó de ser *sinodal (caminar juntos)* a ser institución *oficial, jerárquica e imperial*.

Este cristianismo recuperaba y sacralizaba lo que el judaísmo había superado y abandonado. También acentuaba la herencia recibida del decadente Imperio

¹³ *Ibíd.*

romano. No obstante, fue un proceso que empezó muy pronto en el seno del cristianismo. Una de las mayores influencias puede verse justamente en los conversos provenientes del judaísmo que añoraban el pasado sacro de su religión, con su templo y su sumo sacerdocio jerárquico. El escrito conocido como «Hebreos» del canon de la Biblia cristiana, en el que Jesús es presentado como el sacerdote de la nueva y eterna alianza, podría dar cuenta de esta añoranza del culto judío que ya hace su entrada seminal en los inicios y el seno de la fe cristiana¹⁴. Pero *en los orígenes del cristianismo predomina lo secular sobre lo sacro-sacerdotal*. Por eso asegura Pikaza Ibarrodo que «el cristianismo es también una religión secular»¹⁵.

El cristianismo es secular en su origen y bien podría serlo en esta etapa de la secularización «posmoderna» en la que, en el seno de la fe cristiana, resuena la voz de *volver a las fuentes*. Así se pueden comprender las constantes *declaraciones* –que no *afirmaciones dogmáticas*– del Concilio Vaticano II y la importancia que dan a la Biblia como «alma de la teología»¹⁶. Pero también en un cristianismo que es menos europeo y más ecuménico (universal). Jesús no fue sacerdote, ni pertenecía a las familias sacerdotales. Al contrario, era un hombre venido de los márgenes del Israel de entonces y de la fe judía. Si a esto se le agrega, como se ha referido, su crítica directa al sacerdocio judío, con el templo y sus prácticas rituales, se comprende que Jesús en principio no aspiraba a una religión en sentido sacerdotal-sagrada, sino que el centro de su predicación y de su vida era el «Reino de Dios» para todos, pero

¹⁴ Cf. «Hebreos», cc. 1, 8 y 9 en, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer: Bilbao 1998 (Según especialistas bíblicos, una de las versiones más literales. En adelante las referencias al texto bíblico se harán de esta versión).

¹⁵ X. PIKAZA IBARRONDO, «Secularización»: «Judaísmo», en *o.c.*, p.1049.

¹⁶ «Constitución Dogmática sobre la *Divina Revelación*», en *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones, Decretos y Declaraciones*, BAC: Madrid 2002, 49-68, p. 178, n. 24.

especialmente dirigido a los más humildes y sencillos. Reino que partía de la premisa fundante del *amor como ley fundamental*.

En cuanto a los destinatarios –según los propios datos que nos ofrece el Nuevo Testamento– eligió a sus seguidores (*discípulos*) y a los enviados-autorizados en su nombre (*apóstoles*). En la biografía de los doce apóstoles, sobre los que la fe cristiana asienta la Iglesia («cimientos de la fe»), encontramos en su mayoría a humildes pescadores y en general personas laicas. «Ni Jesús ni los primeros cristianos fueron sacerdotes, sino que eran laicos y como tales establecieron un tipo de vinculación comunitaria desligada de templos y ceremonias sacrales»¹⁷. Este carácter secular de la fe cristiana fue motivo de las primeras persecuciones en su contra por parte del Imperio romano. Los cristianos no practicaban la religión oficial del Estado y fueron considerados *ateos* y perseguidos como tales, entre otras acusaciones posteriores como la *antropofagia*.

No obstante, los principales signos de la identidad cristiana, el *bautismo* y la *eucaristía*, expresaban el propio dinamismo de la vida sin que hubiera una separación fundamental. La eucaristía, por ejemplo, era presidida por el padre de familia, con ese carácter de acción de gracias (*εὐχαριστία*, *eucharistía*, acción de gracias), pero organizada como se haría una comida festiva en una casa judía de la diáspora e incluso antes, en la cena de pascua anual. Pero no solo la vida de los cristianos, sino que la propia propagación de la fe «no necesitaba templos, ni sacrificios para la expiación de los pecados, ni funcionarios separados del pueblo»¹⁸. Xavier Pikaza resume este carácter secular de la fe cristiana recogiendo un fragmento de la *Carta a Diogneto*:

¹⁷ X. PIKAZA IBARRONDO, «Secularización»: «Judaísmo», en *o.c.*, p. 1049.

¹⁸ *Ibíd.*

«“los cristianos no se distinguen de los demás hombres, ni por el lugar en que viven, ni por su lenguaje, ni por sus costumbres. Ellos, en efecto, no tienen ciudades propias, ni utilizaban un hablar insólito, ni llevan un género de vida distinto...” (Diog 4-5)»¹⁹. Este es un escrito cristiano de finales del siglo II de nuestra era.

Pero, ¿cómo un *camino secular* se convirtió en religión sagrada y dominante? El año 313, con el *Edicto de Milán*, parece marcar el punto de inflexión y de no retorno. No obstante, parece más un proceso que va de la secularización a la sacralización. Tiene las características de una tendencia que se impone entre las varias que pudieron convivir dentro de un «camino» en principio «secular». Estas tendencias, escuelas, sensibilidades, intereses (*paulinas, petrinas, joánicas, sacerdotales, carismáticas*) se detectan en la predicación evangélica de las primeras comunidades cristianas que, de uno u otro modo, ya se divisan en los diversos escritos del Nuevo Testamento. A pesar de ser una religión que empezó siendo secular y en franca oposición y crítica a todo culto sacerdotal-sacrificial, «ya a finales del siglo II, a lo largo del siglo III y, finalmente, de un modo explosivo a partir del siglo IV, el cristianismo ha venido a convertirse en una religión sagrada y pública, ocupando de alguna forma el lugar de la religión oficial del Estado»²⁰.

A partir de aquí la fe cristiana, por decirlo sumariamente, pierde toda la frescura de ser un camino natural que daba sentido a la existencia y a la vida de cada persona como integrante de una comunidad de creyentes, para convertirse en la religión oficial de todo un Imperio y de los varios que se irán sucediendo en Europa. El cristianismo pasa a formar parte de los hilos preponderantes que tejen a Occidente.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 1050.

²⁰ *Ibíd.*

Para Vattimo, en la «historia de Occidente no sólo forma parte, sino que constituye también una parte del hilo conductor, la historia de la religión cristiana»²¹.

El cristianismo se convierte en una religión que tiene que argumentarse y organizarse desde un horizonte estatal y jerárquico y, por tanto, tiene que acentuar la *con-fianza* de la mediación humana. La Iglesia entonces se argumenta y organiza en una *tradición judía-griega-romana*. Pero, lo más importante, se organiza como una *religión sagrada-sacerdotal*. Así, los cristianos retomaban y retornaban al judaísmo tradicional del templo con el modelo del sumo sacerdote (obispos) y de los sacerdotes y levitas (presbíteros y diáconos). Eran comunidades jerarquizadas según el ideal helénico del orden sagrado. El Evangelio escrito en griego *koiné*, lengua sencilla del pueblo, ahora se explica y se argumenta en refinada terminología filosófica griega.

La Iglesia asume una estructura jerárquica y doctrinal al estilo de la organización imperial romana que sacralizaba la figura de la autoridad y el propio derecho como modo de funcionar. De este modo la vida social, económica, política y filosófica de una parte del mundo, Europa y sus conquistadas colonias, quedaba marcada por una *religión devenida en sacralizada*. Es de suponer que la *sacralización del cristianismo* y su impronta en Europa como «religión sagrada y pública, ocupando de alguna forma el lugar de la religión anterior del Estado»²², vincula y condiciona toda la vida de este continente y las tierras de ultramar en las que este se hace presente por el descubrimiento, conquista y colonización. La sacralización del cristianismo marca la vida entera de Europa, y, por lo tanto, también la filosofía. La filosofía que se hará durante más de mil años tendrá un fondo cristiano, teológico y apologético.

²¹ G. VATTIMO, *Creer que se cree*, Paidós: Barcelona 1996, p. 40.

²² X. PIKAZA IBARRONDO, «Secularización»: «Cristianismo», en *o.c.*, p. 1050.

El cristianismo sacralizado relega la Biblia para expresarse y argumentarse en la filosofía helénica, especialmente mediante la «cristianización» de Platón y su concepción del mundo como jerarquía divina. Con la sacralización del cristianismo se vuelve al esquema del orden sagrado sacerdotal que los judíos ya habían superado. La filosofía se convierte en «*ancilla*» de la teología y se sacraliza el orden social. Este cristianismo *configuró* especialmente a la Europa medieval. Como señala Manuel Fraijó, «la Edad Media es una época de angustiosa búsqueda de la salvación»²³. Por decirlo en la terminología kuhniana, significa la *consolidación* de un «paradigma» que *explica* y *configura* el mundo medieval²⁴. «El cristianismo se ha convertido de hecho, de un modo o de otro, en religión del Estado y así ha definido la vida de Europa (con esquemas y modelos diferentes) hasta el comienzo de la Ilustración (siglo XVIII) y aun después, hasta bien entrado el siglo XX»²⁵.

¿Qué es entonces la *secularización*? Es un proceso que tiene su cumbre en el siglo XVIII con el fenómeno de la Ilustración. No obstante, tiene un origen más remoto y su desarrollo se continúa en el tiempo con idas y venidas, incluso hoy se

²³ M. FRAIJÓ, «Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad», en M. FRAIJÓ (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta: Madrid 2010⁴, 13-43, p. 18.

²⁴ Kuhn explica los procesos y desarrollos históricos de la ciencia bajo el concepto de «paradigma». No obstante, es una definición que ha servido para comprender otros campos de la actividad humana (filosofía, arte, ingeniería, etc.) como *logros* «universalmente aceptados que durante algún tiempo suministran modelos de problemas y soluciones a una comunidad de profesionales» (T.-S KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE: México 2006³, p. 50.). Los «paradigmas» se convierten en «modelos» y «esquemas» de explicación y comprensión. Esto se puede decir también del cristianismo y la configuración filosófica, política, económica y social de la Europa medieval.

²⁵ X. PIKAZA IBARRONDO, «Secularización»: «Cristianismo», en *o.c.*, p. 1051.

habla de una «segunda Ilustración»²⁶. La *secularización ilustrada* defiende y reclama una *separación* del pensamiento, la actividad y la vida de los hombres de la tutela del cristianismo sacralizado. Tiene el significado de un gran *hito* en la historia de Occidente, quizá solo comparable con lo que significó e implicó justamente la sacralización del cristianismo más de un milenio antes. «Había muerto un paradigma, es decir, un modelo de comprender, explicar e interpretar la realidad»²⁷. Pero había *surgido* otro paradigma. Así como el cristianismo desarrolló una cosmovisión sacralizada en la que naturalmente hay luces y sombras, la secularización ilustrada conduce también a una nueva manera de comprender el mundo y el hombre en él. Esta secularización es uno de los mayores *cambios de paradigma* en la historia occidental²⁸.

El proceso secularizador se obra dentro del propio mundo sacralizado por el cristianismo en el que todo se explicaba desde Dios y con la mediación-tutela exclusiva de la Iglesia. Por eso la primera secularización históricamente comprobable fue precisamente la del Estado y la política con la organización ciudadana en municipios libres, pero, sobre todo, con la reacción de los príncipes, y más tarde de los reyes, contra la tutela pontificia. El derecho divino de los reyes era una moneda de doble cara: los reyes con la tutela de la Iglesia ejercían el poder por derecho divino,

²⁶ J.-A. ESTRADA, «Ciencia, filosofía y religión en la segunda ilustración», en J. SAN MARTÍN – J.-J. SÁNCHEZ (eds.), *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, Trotta: Madrid 2013, 246-267.

²⁷ M. FRAIJÓ, «Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad», en *o.c.*, p. 30.

²⁸ En *La estructura de las revoluciones científicas*, Kuhn habla de la historia del pensamiento científico como historia de paradigmas en los que unos dan paso a otros, no sin crisis y periodos de transición pero que, al fin y al cabo, el desarrollo científico es la historia de paradigmas que se suceden. Algo semejante se podría decir de la relación cristianismo-secularización en la historia de Occidente.

pero por esta misma tutela podían perderlo²⁹. La distinción entre *religio* y *saeculum*, quizá dé sus primeros pasos en el siglo XIII, pero la secularización ilustrada realmente comienza en la lucha por el poder. Ya en el siglo XIV, Marsilio de Padua con su *Defensor pacis* (1324) establecía las bases del Estado laico moderno. Después vendrá Maquiavelo y la autonomía de la política frente a toda norma moral. Más tarde Hobbes, en el siglo XVII, sostiene que el Estado es fuente y depositario de todos los derechos. Hegel, por su parte, ve en el Estado la encarnación del Espíritu absoluto que servirá de base al «totalitarismo moderno». Franc Rodé sostiene que «bajo la influencia de estas corrientes de pensamiento, la sociedad occidental pasa de la “religión del Estado” a la separación de la Iglesia y el Estado»³⁰, con lo cual se ponía fin a una cosmovisión de tipo religioso.

También según Rodé, lo mismo ocurrió con el *derecho*. «Comienza con el descubrimiento por los juristas de Bolonia del derecho romano, según el cual el único derecho existente es el “positivo”, siendo el Estado su origen y garantía»³¹. Y así es de suponer que todo el quehacer humano y social se hace cada vez más secular. La cultura y el arte alcanzan este carácter con el humanismo y el Renacimiento. No obstante, *es la reflexión filosófica el punto de inflexión en el proceso secularizador*. El pensamiento metafísico había servido para mantener una cosmovisión sacralizada

²⁹ El caso quizá más paradigmático lo representa el conflicto entre los papas y los emperadores del imperio germánico, especialmente entre el papa Gregorio VII y el rey Enrique IV y que se conoce como la «*lucha de las investiduras*». Esta lucha por la supremacía tuvo su punto culminante en el año 1076, Gregorio VII excomulgaba a Enrique IV y con ello liberaba a los súbditos cristianos de su juramento de fidelidad al rey e incluso prohibición de obedecer (cf. J. LORTZ, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento. I Antigüedad y Edad Media*, Cristiandad: Madrid 1982, pp. 368-385).

³⁰ F. RODÉ, «Secularización y secularismo», en P. POUPARD, *Diccionario de las religiones*, Herder: Barcelona 1987, 1635-1637, p. 1635.

³¹ *Ibid.*, p. 1636.

del mundo. Ahora la *ancilla theologiae* inicia su andadura como disciplina autónoma capaz de dar razón de sí misma, pero a la vez de ser una respuesta más a los grandes interrogantes de la humanidad. Kant escribirá la *Respuesta a la pregunta qué es la Ilustración*, y define el momento ilustrado como la salida del hombre de su minoría de edad.

La filosofía ilustrada y secularizada se presenta como un pensamiento *crítico*. Quizá una de sus máximas expresiones sea la monumental obra kantiana *Crítica de la Razón Pura*. Kant lleva al tribunal de la razón a la propia razón y con ella a los grandes temas de la metafísica tradicional: existencia de *Dios*, inmortalidad del *hombre*, creación del *mundo*. Así, llega a la conclusión de que estos problemas escapan a la razón humana y que una metafísica tradicional es imposible. No obstante, como señala Pikaza, aunque en el despliegue de la secularización han influido otros elementos de tipo económico, político o cultural, esta es un «fenómeno de orígenes judeocristianos, pues deriva de las mismas raíces de libertad del evangelio (con la separación entre Dios y el Cesar: cf. Mc 12,14-16)»³². En esto la Reforma protestante del siglo XVI y su vuelta a la Sagrada Escritura –como un principio fundamental de la fe cristiana– fue ampliamente secularizante. Una cosa es la fe y otra la razón. Así, la *Crítica de la Razón Pura* puede considerarse como un gran tratado de teología protestante.

Una teología protestante que se basa en el crédito a la Sagrada Escritura. El propio Kant sostendrá: «tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*»³³. Y precisamente aquí se puede percibir la importancia y la íntima relación entre cristianismo y filosofía. Se podría decir que la secularización significó la crisis del

³² X. PIKAZA IBARRONDO, «Secularización»: «Cristianismo», en *o.c.*, p. 1051.

³³ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, Taurus: Madrid 2010³, Prologo 2ª ed., B XXX.

pensamiento fuerte en el que se había configurado y asentado la mentalidad religioso-metafísica marcada por el cristianismo medieval. De ahí que también sea una secularización de la metafísica tradicional de tipo teosófico o teología natural. En definitiva, la secularización ilustrada significa la superación de la configuración cristiana occidental del mundo medieval pero no propiamente de la religión. *La secularización tiene una impronta europea y cristiana*. Podríamos decir que la secularización se convierte en posibilidad para el retorno de la religión, aunque naturalmente en un contexto plural y poscristiano.

La secularización ilustrada no conduce a la superación absoluta de la religión, al contrario, se constituye en una posibilidad para su revitalización. Pero es innegable que la crisis de la religión está en íntima relación con la crisis de la metafísica tradicional y sus postulados sobre la existencia de Dios, la inmortalidad del hombre y la creación del mundo, iniciada por Kant y culminada por Nietzsche y Heidegger, principalmente. Sostiene Vattimo que «la disolución de la metafísica es también el final de esta imagen de Dios, la muerte de Dios de la que ha hablado Nietzsche»³⁴. De otro modo, escribe Manuel Fraijó: «por paradójico que pueda parecer, la religión, muy especialmente el cristianismo, está en deuda con los que pasan por ser sus más encarnizados enemigos»³⁵. Fraijó está refiriéndose precisamente a grandes críticos de la religión como Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud. «La profundidad y amplitud con que estos hombres abordaron el tema religioso confirió a la religión un rango filosófico que, por otros caminos, tal vez nunca hubiera alcanzado»³⁶.

³⁴ G. VATTIMO, *Creer que se cree, o.c.*, p. 38.

³⁵ M. FRAJÓ, «Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad», en *o.c.*, p. 41.

³⁶ *Ibíd.*

Se podría decir que la secularización significó una desacralización relativa del mundo religioso que configuró la Edad Media con sus elaboraciones metafísicas y teológicas basadas en la creencia en un orden ideal del mundo, jerárquico y de esencias más allá de la realidad empírica. La afirmación kantiana de que es preciso abstenerse de la razón para dar espacio a la fe significa que «el Dios de los filósofos» es imposible de sostener porque la metafísica en la que se asienta es insostenible y aporética. Pero no significa negar la experiencia religiosa. Para Kant implica situarla en la *razón práctica* y negarla por insostenible en la metafísica, con lo cual también se negaba la propia posibilidad de la metafísica tradicional y sus postulados. Por eso *la secularización de la religión significa también la superación de la metafísica tradicional canonizada por la teología filosófica de la cristiandad medieval.*

Para Vattimo el punto culminante, en esta íntima relación entre secularización de la religión y superación de la metafísica, lo representa la unidad y continuidad del pensamiento nietzscheano de la «muerte de Dios» con el heideggeriano de la «superación de la metafísica». En su interpretación, en la filosofía nietzscheano-heideggeriana la secularización se da con la muerte del «Dios de los filósofos» y la culminación de la metafísica que se realiza y llega a su fin en la real imposición de la ciencia y la técnica. *La secularización se convierte en posibilidad.* Pero justamente aquí se da una paradoja y es precisamente la que posibilita que se pueda hablar de *la secularización como posibilitadora del retorno de la religión.* Y entonces *secularización* no significa pensamiento ateo o sin-Dios. Es justamente caer en la cuenta de que –como se esbozará en esta meditación– es posible la religión partiendo de fuentes menos filosóficas y que también es igualmente posible la filosofía no confesional y, sin embargo, abierta a la trascendencia. Es decir, superando la

ontoteología que ha dominado el pensamiento europeo durante la etapa de influencia y predominio del cristianismo latino.

La *muerte del Dios* de los filósofos de la teología natural o teodicea y la *superación de la metafísica* de presupuestos teológicos, se convierten no solo en «modos generales de caracterizar la experiencia de la modernidad tardía»³⁷, sino también –vistos como un proceso en dos movimientos principales– en el punto culminante de la secularización al mismo tiempo que la luz para un posible «*retorno de la religión*». Pero, además, no es la única paradoja. Como sostiene Vattimo, «la creencia en Dios ha sido un poderoso factor de racionalización y disciplina, que ha permitido al hombre salir de la selva primitiva del *bellum omnium contra omnes*, y ha favorecido también la constitución de una visión “científica” del mundo que abre el camino a la técnica cuyos efectos son asegurar y facilitar la existencia»³⁸.

Esta *racionalización humanizadora* se constata en la proporcionalidad de la justicia que recoge la *ley del talión* judía³⁹ que, como se sabe, pone un límite a la ira de la venganza. Pero no solo este caso emblemático, didáctico-religioso, que busca la proporcionalidad ante el agravio, sino que también se puede interpretar como una labor pedagógica la celebración grande de los judíos: la Pascua. En esta celebración anual los judíos también aprovechaban para renovar la levadura que se elaboraba de modo natural y que puede verse como una práctica higiénica ritualizada. Incluso la prohibición de comer cerdo, entre otras prácticas con fundamento «religioso», revela también el carácter socializador de la tradición judeo-cristiana. *La tradición judeo-*

³⁷ G. VATTIMO, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Paidós: Barcelona 2003, p. 22.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Cf. *Ex 21,24; Dt 19,21*.

crisiana, en cuanto religión, también es civilizadora. Más aún, que en la idea de *progreso* el hombre moderno prescinda de la creencia en Dios se asienta en la idea cristiana que asume, junto con la visión sincrónica del tiempo, el *Kairós* cristiano, la dimensión temporal *cronológica*. Para el cristiano el tiempo conduce a un fin, histórico para algunos y escatológico para otros. Asimismo, la idea ilustrada de *progreso* es la superación de etapas en las que la religión sería un estadio por superar.

Por eso han sido los fieles los que han matado a Dios, según Nietzsche; pero mucho más que en este sentido literal, la afirmación se debe leer con el hecho de que ha sido el aligeramiento general de la condición humana – determinado por la racionalización de la existencia ligada originariamente a la creencia en Dios– lo que ha hecho inútil y obsoleta la «hipótesis extrema» de un ser supremo, fundamento último del devenir del mundo⁴⁰.

No obstante, estos dos movimientos, *la muerte de Dios y el final de la metafísica*, no significan la apuesta por una «metafísica atea» con la creación de una nueva objetividad más fuerte. Al contrario, proponen dar cuenta de un acontecimiento donde todas las explicaciones tienen plausibilidad y cabida, y su confirmación o negación no viene tanto de arriba como de la comunidad intersubjetiva. «El final de la metafísica es también, como la muerte de Dios, un acontecimiento que el pensamiento no tiene que registrar “objetivamente”, pero al que está llamado a responder; un acontecimiento que cambia la vida de quien recibe su anuncio –es más, que consiste totalmente, se puede decir, en este cambio–»⁴¹. *La metafísica de la objetividad, de la presencia, se ha realizado en la imposición de la ciencia y de la técnica*, en un «mundo racionalizado». La metafísica tradicional ha llegado a su

⁴⁰ G. VATTIMO, *Después de la cristiandad, o.c.*, p 23.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 23.

culminación, ha cumplido su fin y de ahí que se hace innecesaria e insostenible. Como ha señalado Vattimo, este «mundo racionalizado» en el que la metafísica llega a su fin, «la especialización de los lenguajes científicos, la multiplicidad de las culturas», «la fragmentación de los ámbitos de la existencia y el pluralismo babélico de la sociedad de la modernidad tardía», hacen insostenible un «orden unitario del mundo; han caído en descrédito todos los metarrelatos –según la afortunada expresión de Lyotard– que pretendían reflejar la estructura objetiva del ser»⁴².

En todo esto consiste el final de la metafísica, que, por lo tanto, no es sólo el descubrimiento, por parte de un filósofo o de una escuela, de que el ser no es la objetividad a la que cree reducirlo la ciencia; se trata de un conjunto de acontecimientos que cambian nuestra existencia y a los que la filosofía posmetafísica se esfuerza en dar una interpretación (que significa, ante todo, un conocimiento partícipe, implicado, no neutral, porque no se coloca en un ideal punto externo al proceso), y no, ciertamente, una descripción objetiva⁴³.

Y aquí puede radicar precisamente el «retorno» de la religión como un movimiento interno de la propia secularización en el que la primera vuelve a tener relevancia solo que de otra manera. Para algunos como *horizonte abierto*, ancho y tendido, para otros, deriva no exenta más de peligros que de posibilidades. «Vivimos un giro hacia la creencia no basada tanto en razones o proposiciones tenidas por verdaderas, cuanto en la relación, la entrega, la convicción y la adhesión del creyente al Misterio»⁴⁴. El retorno secularizante manifiesta y defiende una religión sin pretensiones de totalidad y en un contexto plural y poliédrico. La «realidad» se puede

⁴² *Ibid.*, p. 25.

⁴³ *Loc.cit.*

⁴⁴ J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno, o.c.*, p. 14.

decir de muchos modos, algunos más complejos, otros más sencillos. Incluso el imponente *principio de no contradicción* en la propia ciencia, se puede decir que es contextual según las dimensiones *macro* o *nano* en que se trate el problema. ¡Qué decir de otras experiencias menos cuantificables, menos verificables y, no obstante, fundamentales de la existencia humana!

Por lo que respecta a la importancia de la historia, también se supera la visión descriptiva de hechos para convertirse en *relatos* «según versión». Vattimo sostiene que «tampoco la historia, después del fin del colonialismo y la disolución de los prejuicios eurocéntricos, tiene ya un sentido unitario, se ha disgregado en una pluralidad de historias irreductibles a un único hilo conductor»⁴⁵. Es un retorno que privilegia todas las expresiones humanas y supera la metafísica objetivista y dogmática, pero también, «las pretensiones de una cultura, la europea, que creía haber descubierto y realizado la verdadera “naturaleza” del hombre»⁴⁶.

¿Cómo comprender entonces las consecuencias de la secularización moderna para la religión en el pensamiento filosófico actual? La secularización como movimiento que se da también en el seno del propio cristianismo es, en cierta manera, un *volver a los orígenes modestos en los que el Evangelio era una propuesta*. Propuesta que es verdad que, poco a poco, se convirtió en una «estrella hegemónica». Esta configuración forma parte del *ciclo simbólico* triasiano. No significa que no tenga sentido y pueda ser la mejor expresión de la relación insondable entre la divinidad y la humanidad, el Misterio. Pero sí que olvidó la vida en aras de contenidos y argumentos. El Evangelio de Jesús es, ante todo, *una propuesta de vida, un caminar*

⁴⁵ G. VATTIMO, *Crear que se cree, o.c.*, p. 27

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 73.

juntos y no tanto una religión en sentido sacro. En cambio, los contenidos y argumentos no dejan de ser respuestas temporales, contextuales, a las preguntas que el hombre siempre se hace. Así como la filosofía primera devino en olvido del ser, la teología olvidó al Dios insondable y misterioso, pero Padre (*Abbá*), misericordioso y prójimo, que ha mostrado Jesús con su encarnación *kenótica*.

La encarnación de Jesucristo no deja de ser un «Misterio» y, sin embargo, una propuesta plena de sentido para la vida concreta. El Dios de Jesús es más cercano al decir excelente del poeta que al discurso metafísico en el que recayó la teología como culmen de su realización. Es un Dios para alabar, bendecir y agradecer. Es un Dios para místicos que dejan «pasivamente» a Dios ser Dios. Es quizá también la posibilidad de una teología positiva que puede hablar más de «razonabilidad» y menos dogmáticamente. Este olvido de la verdad evangélica puede verse como el escenario en el que «el fundamento metafísico ha muerto y está sepultado; pero se trata precisamente, del que Pascal llamaba “el Dios de los filósofos”. De hecho, parece haber muchos indicios de que justamente la muerte de este Dios ha liberado el terreno para una renovada vitalidad de la religión»⁴⁷.

La secularización se convierte entonces en un *chance* para la filosofía y la teología. Lo secular, como lo laico-temporal que se opone a lo eclesial-religioso, significa que la filosofía deja de ser eminentemente metafísica teosófica y la teología elaboración metafísica sobre un Dios devenido en Ente, ambas con pretensión de totalidad y validez universal. Se podría decir que con la secularización ilustrada «muchos absolutos saltaron hechos añicos»⁴⁸. Por así decirlo, con la secularización el

⁴⁷ G. VATTIMO, *Después de la cristiandad*, o.c., p. 26.

⁴⁸ M. FRAIJÓ, «Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad», en o.c., p. 28.

pensamiento filosófico y teológico deja de ser dominio metafísico y cristiano para convertirse en cosa ecuménica. No obstante, la secularización de nuestra era nació en el espacio europeo y en el tiempo de la Edad Moderna. Tiene la impronta de una reacción al dominio de la ontoteología en la filosofía y a la teocracia fundamentada en la teología, la primera por olvidarse de que el ser no es un ente y la segunda por hacer de Dios una cosa, un ente supremo al modo humano. Y ambas, configuradoras del mundo europeo y de la Edad Media principalmente.

Secularización viene a significar libre pensamiento, independencia de saberes, pero también tolerancia y coexistencia, con la natural dialéctica (*revolución*) que significa la muerte de un paradigma y la emergencia de uno *nuevo*⁴⁹. La Edad Moderna podría significar un periodo de transición del paradigma medieval al «posmoderno» el sentido «multicéntrico» del mundo actual, cuya marca distintiva bien podría ser la secularización como lo más fundamental de este proceso. Un punto relevante de la secularización se podría ver en la filosofía nietzscheano-heideggeriana. Ambos pensadores van a marcar un nuevo camino para la filosofía (y metafísicas de nuevo cuño e inspiración como la *límitrofe* triasiana) y en cierto modo van a influir en esto que hoy se llama «aldea global» plural y poliédrica, ecuménica y pluridisciplinar «con muchos centros». Es un nuevo modo de comprender y comprenderse. Representa un talante novedoso en la comprensión de la filosofía y la teología, un modo distinto de ver el mundo, más modesto a los ojos de un escolástico, por ejemplo, pero más cercano a sus orígenes, la Grecia de los presocráticos y la

⁴⁹ Cf. T.-S KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas, o.c.*, pp. 64-65 y 186ss. Siguiendo la terminología de Kuhn, sobre las «revoluciones científicas» que dan origen a la emergencia de un nuevo paradigma, explica que «se trata de los episodios destructores-de-la-tradición que complementan a la actividad ligada-a-la-tradición de la ciencia normal» (p. 64).

modesta *koiné* de los evangelios, e incluso más atrás: podría representar un auténtico «retorno a Oriente».

La secularización se convierte en una amenaza para la metafísica de la presencia y la teología racional tradicional, y de hecho significa su disolución. «El proceso de secularización rompe con la tradición cultural, que pretende fundar el tiempo en la eternidad y lo finito en lo infinito»⁵⁰. Félix-Alejandro Pastor sostiene de modo crítico que «la situación secular se caracteriza también por la pérdida de un cierto lenguaje filosófico y teológico»⁵¹. Pero *la secularización tiene que ocupar un lugar singular en la historia de la religión*. Ella no parece ser tanto una conquista sino una vuelta a los orígenes, a las fuentes de las que bebieron el discurso religioso cristiano y la metafísica tradicional. *Es la recuperación de un olvido*. Vattimo sostiene que «la secularización de la sociedad moderna es un “efecto del cristianismo” y no tanto un síntoma de su abandono o disolución»⁵². La *secularización* hace posible que hablar de «filosofía» sea algo más que hablar de metafísica del ser cosificado y dominado (ontoteología), lo mismo que hablar de «religión» es algo más que teología sobre Dios todopoderoso, omnipotente y omnisciente, creador de todo cuanto existe. Es posible otra metafísica y otro discurso religioso.

Gianni Vattimo sugiere que «el retorno de la religión parece depender de la disolución de la metafísica, esto es, del descrédito de toda doctrina que pretenda validez absoluta y definitiva como descripción verdadera de las estructuras del ser»⁵³.

⁵⁰ F.-A. PASTOR, «Secularización y secularismo», en R. LATOURELLE – R. FISICHELLA – S. PIÉ-NINOT (drs.), *Diccionario de Teología Fundamental*, San Pablo: Madrid 2010³, 1335-1340, p. 1336.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² G. VATTIMO, *Adiós a la verdad*, Gedisa: Barcelona 2010, p. 96.

⁵³ G. VATTIMO, *Después de la cristiandad, o.c.*, p. 30.

Pero de este modo, con lo que Vattimo llama la «liberación de la metáfora», también hace que la filosofía pueda hablar de nuevo de la religión, que en un contexto global y plural también se hace más visible. No obstante, aquí el autor italiano igualmente sugiere una problemática, «el renacimiento religioso parece configurarse necesariamente como pretensión de alcanzar una verdad última, objeto de fe y no de demostración racional»⁵⁴ que excluye justamente el *pluralismo* que es su condición de *posibilidad* y de «retorno». Esta problemática de los «fundamentalismos religiosos, o étnico-religiosos, o religiosos comunitaristas» que se manifiestan en este contexto secularizado, como retorno a la vez que novedad, justamente tras la muerte del Dios de los filósofos, se convierte en una paradoja en cuanto que el retorno de la religión se produce precisamente gracias a la secularización de la filosofía y de la propia religión.

Vattimo sugiere además que la superación de la metafísica del ente también parece derivar paradójicamente «en la legitimación del relativismo y de su “sombra”, esto es, del fundamentalismo y de su versión “democrática”, el comunitarismo»⁵⁵. En definitiva, la *secularización* posibilita el pluralismo y por lo mismo el retorno de la religión como una propuesta insoslayable. No obstante, también puede conducir a la dictadura del relativismo secular y a la impronta de los fundamentalismos de inspiración religiosa. «La superación de la metafísica, si quiere ser verdaderamente radical, no puede reducir su valor a ser una mera legitimación del mito, de la ideología, y tampoco del salto pascaliano en la fe»⁵⁶. Por lo que respecta a los fundamentalismos religiosos, no se puede obviar que su emergencia, justamente en este contexto

⁵⁴ *Ibíd.*

⁵⁵ *Ibíd.*

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 32.

multicéntrico del mundo, especialmente en Europa se hace a la sombra y protección del ordenamiento jurídico secular occidental. *Ordenamiento secular* que, en general, no se identifica con ninguna religión porque todas tienen posibilidad, cabida y expresión⁵⁷.

La secularización ha sido positiva para la religión, especialmente para la fe cristiana. Por tanto, también para la propia Iglesia Católica entendida como la que agrupa la mayor comunidad de cristianos y también la que más se fundamenta en definiciones dogmáticas. Una muestra elocuente fue la celebración del Concilio Ecuménico Vaticano II (1962-1965). No cabe duda de que aquel encuentro de los jerarcas de la Iglesia (*obispos*) significó una renovación de la fe cristiana, aunque algunos teólogos aseguran que no se ha realizado en toda su extensión. En sintonía con lo que aquí se ha concebido como *secularización*, hay que destacar de dicho Concilio la llamada a *retornar* a las fuentes del cristianismo contenidas en la «Sagrada Escritura y en la Tradición». Los distintos documentos emanados destacan por su *talante declarativo*, que contrasta con el modo dogmático, condenatorio y autoritario de otros concilios como Trento (1545-1563) o el Vaticano I (1869-1870), en los que predomina la expresión «sea anatema». El Vaticano II presenta documentos como la *Dei verbum* en el que se propone a la «Sagrada Escritura» como el «alma de toda la teología», o la *Lumen Gentium*, en la que la Iglesia, reconociendo la sociedad civil, se ofrece como una «luz de esperanza» cercana a todos los hombres.

⁵⁷ Tampoco se debería obviar la relación asimétrica de Europa y Estados Unidos, especialmente, con África y Oriente Próximo y Medio y que ha dado lugar a recelos y resentimientos que, de una u otra manera, identifican esta situación (marcada por el dominio y la expoliación) con la tradición judeo-cristiana, es decir, con el *mundo occidental*.

Hasta aquí, y siguiendo básicamente a Gianni Vattimo, pensador venido del humanismo cristiano al pensamiento «posmoderno» de la *kénosis* religiosa o *pensamiento débil* filosófico, se esboza un sentido positivo de la secularización, como aquella que posibilita el «retorno de la religión». Vattimo ve un «nexo entre la ontología débil y la idea de secularización como sentido positivo de la revelación cristiana»⁵⁸. La secularización como impronta de la Ilustración marcó a la sociedad cristiana occidental, pero después de sus derivas, idas y venidas, parece que es también la que posibilita *un retorno de la religión*. Qué tipo de retorno sea este es todavía una incógnita o una cuestión abierta. Para el filósofo italiano lo encarna el «pensamiento débil» que tiene en la encarnación de Jesús su máxima expresión. *Es un retorno marcado por la kénosis (abajamiento) y la caridad (amor)*. Vattimo confiesa que «la idea de secularización como indefinida deriva, limitada sólo por el principio de la caridad, me permite salir del *impasse* en el que siempre he encontrado la conciencia moderna ante la revelación cristiana»⁵⁹.

No obstante, sin negar el valor crítico que tiene la perspectiva vattimiana respecto al discurso religioso en sentido tradicional, especialmente la teología cristiana, y la importancia que da a la secularización como posibilidad del retorno de la religión, un amor solo para este mundo no deja de ser una visión «edulcorada» del *nihilismo sin horizonte*. Una visión que niega toda posibilidad metafísica y religiosa. Es decir, representa una perspectiva que tiene su origen en la interpretación del «nihilismo» como última oportunidad (*chance*) y que paradójicamente termina negando la *trascendencia* del hombre. Podríamos decir que un *descenso* absoluto (el de Dios) sin posibilidad de *ascenso* (trascendencia del hombre), representa –antes que

⁵⁸ G. VATTIMO, *Creer que se cree, o.c.*, p. 77.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 78.

una salida— una condena que recuerda el drama de la libertad del existencialismo sartriano. En definitiva, la secularización es positiva porque permite una vuelta del símbolo que es inteligente y libre (secularizada), pero en la que religión y filosofía tienen la misión de dar cuenta del carácter material y espiritual, inmanente y trascendente, que caracteriza nuestra condición humana.

3. ¿Existe un «retorno de la religión» en la filosofía actual?

Síntomas

«¿Vivimos la “muerte de Dios” o, por el contrario, el retorno de lo religioso?»⁶⁰. Esta pregunta la formulan Eric Deschavanne y Pierre-Henri Tavoillot, editores de la obra *Lo religioso después de la religión*, que recoge el debate sostenido por los filósofos Luc Ferry y Marcel Gauchet en torno a la pregunta «¿Cómo pensar lo religioso después de la religión?»⁶¹. La pregunta no es baladí y su respuesta se podría decir que es hoy una de las líneas fuertes de la investigación filosófica. Y parece que es justamente la *secularización* la que hace posible este *retorno de la religión* y, por lo tanto, se puede hablar de un *retorno secularizado de la religión*. «Lo que desaparece definitivamente es una visión del mundo estructurado de parte a parte por la religión (heteronomía); una concepción en la que lo religioso impregna todos

⁶⁰ L. FERRY – M. GAUCHET, *Lo religioso después de la religión*, Anthropos: Barcelona 2007, p. 1.

⁶¹ *Ibid.*, p. 2. El debate tuvo lugar el 9 de enero de 1999 en la Universidad de La Sorbona. En este encuentro los dos filósofos muestran su desacuerdo en torno a un mismo problema, *lo religioso del hombre*. Ferry sostiene un *humanismo secular* como resultado de dos procesos: «humanización de lo divino» y «divinización de lo humano». Sería así un humanismo que salva la trascendencia del hombre de una interpretación materialista e inmanente. No obstante, no es un horizonte dado sino abierto y por elaborar. Gauchet, por su parte, sostiene que una «interpretación radicalmente no religiosa de la trascendencia es posible». Así, si Ferry defiende un *humanismo del hombre-Dios*, Gauchet, por contra, postula un *humanismo sin Dios*.

los sectores de la vida pública y privada»⁶². No obstante, la religión como pregunta filosófica está muy lejos de desaparecer en la filosofía contemporánea y, al contrario, parece más bien una de sus vertientes más relevantes. Pero es la época del *pensamiento débil* y de superación de las estructuras fuertes de la metafísica y de la teología. Asistimos así a una paradoja: «en nuestros días la decadencia de las religiones y la permanencia de lo religioso van a la par»⁶³.

Sin embargo, *filosofía y religión* tienen en Occidente una historia de encuentros y desencuentros, pero en definitiva una *historia que parece inevitablemente familiar*. La cultura occidental está marcada por *dos acontecimientos*: la *filosofía griega* y la *fe cristiana*. Es más, se podría decir que lo que llamamos cultura occidental es justamente el espacio y el tiempo en el que acontecen estos dos fenómenos. Como sugiere Derrida, hablar de Occidente es hablar en cristiano, «pensar “religión” es pensar lo romano»⁶⁴ o de otro modo, *hablar de religión* (la cuestión de la *religio*) *es hablar en latín*. «Para todo aquello que toca en particular a la religión, habla (de) “religión”, sostiene un discurso religioso o sobre religión, el/lo anglo-americano sigue siendo latín/latino. Se puede decir que *religión* circula en el mundo como una *palabra inglesa* que habría hecho una parada en Roma y un desvío

⁶² *Ibíd.*, p. 1.

⁶³ *Ibíd.*, p. 2.

⁶⁴ J. DERRIDA, «Fe y saber. Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón», en J. DERRIDA – G. VATTIMO (eds.), *La religión*, PPC: Madrid 1996, p. 12. Más adelante sostiene, «es difícil decir Europa sin connotar: Atenas-Jerusalén-Roma-Bizancio, guerras de Religión, guerra abierta por la apropiación de Jerusalén y del monte Moriah, del “heme aquí” de Abraham o de Ibrahim ante el extremo “sacrificio” pedido, la ofrenda absoluta del hijo bien amado, la ejecución exigida o la muerte d(on)ada de la única descendencia, la repetición suspendida la víspera de toda pasión» (*Ibíd.*, p. 13).

por los Estados Unidos»⁶⁵. Podríamos decir que, generalizando el criterio derridiano, la cultura común europea es «manifiestamente cristiana»⁶⁶.

Derrida también plantea aquí la «*mundialatinización*» como un acontecimiento esencialmente cristiano. La religión cristiana, con sus luces y sombras, ha marcado la cultura occidental. Tan obvia es su impronta que la propia secularización, como hecho histórico de la Ilustración, tiene su germen y desarrollo en el propio cristianismo, de tal suerte que el proceso ilustrado se constituye en posibilidad para un renovado y positivo retorno de la religión. En este mismo sentido, Vattimo sostiene que «se debe hablar de herencia cristiana en un sentido mucho más amplio y que atañe a nuestra cultura en general, la cual ha llegado a ser lo que es, también y, sobre todo, porque ha sido íntimamente “trabajada” y forjada por el mensaje cristiano o, más en general, por la revelación bíblica (Antiguo y Nuevo Testamento)»⁶⁷.

Por lo que respecta a la filosofía y su relación con la religión, también es obvia su íntima vinculación. No solo porque la filosofía se convirtió en la *ancilla theologiae* durante la Edad Media, sino porque la propia reflexión-comprensión de la fe cristiana –prácticamente desde los mismos inicios del cristianismo– se ha hecho principalmente en lenguaje filosófico. Primero los conocidos «padres apologetas» (*defensores intelectuales de la fe*) hicieron de la filosofía el Antiguo Testamento de los gentiles (Clemente de Alejandría, 150-215) y después vino la cristianización de la filosofía platónica-aristotélica, especialmente por parte de Agustín de Hipona (354-430) y

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 47.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 13.

⁶⁷ G. VATTIMO, *Creer que se cree, o.c.*, p. 29.

Tomas de Aquino (1225-1274), respectivamente. El cristianismo encontró en la filosofía un singular «instrumento» para potenciar racionalmente la humilde fe cristiana surgida en los márgenes de la religión judía. Herramienta a la que se intentó dominar-someter cristianizándola.

Aunque Étienne Gilson sostenga que la filosofía medieval es simplemente filosofía sin adjetivos⁶⁸, es innegable la preponderancia de la visión cristiana en el pensamiento filosófico medieval. Otra cosa es concebir que cada época tiene sus propios problemas y desafíos para la filosofía, y que los medievales fueron justamente religioso-cristianos. No obstante, también habría que manifestar que tal relación hizo de la filosofía menos proposición filosófica y más *metafísica de la presencia*. Igualmente hizo de la fe cristiana una meditación filosófico-teológica basada más en razones intelectuales que en la propia vida como motivo principal de la predicación de Jesús y que se sintetiza en los evangelios transmitidos por la tradición.

⁶⁸ Étienne Gilson es un filósofo medievalista que sostiene que «nadie pensaría hoy en hablar de una matemática cristiana, o de una biología cristiana, o de una medicina cristiana. ¿Por qué? Porque la matemática, la biología, la medicina son ciencias, y la ciencia es radicalmente independiente de la religión, tanto en sus conclusiones como en sus principios. La expresión “filosofía cristiana” no es, sin embargo, menos absurda, y lo único que debe hacerse es abandonarla» (E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp: Madrid 2009, pp. 14-15). No obstante, argumenta también que «si no es posible concebir que los sistemas de Descartes, o de Malebranche o de Leibniz hubieran podido constituirse tales cuales son si la influencia de la religión cristiana no hubiese obrado en ellos, es infinitamente probable que la noción de filosofía cristiana tiene un sentido, porque la influencia del Cristianismo sobre la filosofía es una realidad» (p. 25). Así las cosas, para Gilson la teología tiene futuro y la metafísica pervivirá inspirándose en ella, y para él es «una perspectiva más verdadera» (p. 26). Finalmente hay que destacar que, según el filósofo francés, «para que una filosofía merezca verdaderamente ese título, es menester que lo sobrenatural descienda, a título de elemento constitutivo, no en su textura, lo que sería contradictorio, sino en la obra de su constitución» (p. 41). Así llama *filosofía cristiana* «a toda filosofía que, aun cuando haga la distinción formal de los dos órdenes, considere la revelación cristiana como una auxiliar indispensable de la razón» (*Ibid.*)

En este sentido, la *superación de la metafísica de la presencia* que había hecho del ser un «Ente» con mayúscula, y por lo mismo más parecida a la teología natural que a la propia filosofía, hace posible que la religión cristiana pueda ser reencontrada, y esto es justamente lo que, según Vattimo, se gesta en la filosofía nietzscheano-heideggeriana. En el *nihilismo* de Nietzsche quedan superados los absolutos y principios supremos, «que Dios ha muerto significa para Nietzsche que no hay fundamento último, y nada más»⁶⁹ y en la ontología heideggeriana con el *ser que acontece, que se da*, se supera la metafísica tradicional del ser como fundamento, estructura fuerte y absoluta de la realidad. Vattimo sostiene que «se puede decir que la época en la que vivimos hoy, y que con razón se llama “posmoderna”, es la época en la que no se puede pensar la realidad como una estructura sólidamente anclada en un único fundamento que la filosofía tendría la tarea de conocer y, quizá, la religión la tarea de adorar»⁷⁰.

Uno de los síntomas más evidentes de este tiempo «posmoderno» es la conciencia generalizada de vivir en un mundo plural y multicéntrico. No hay una verdad única válida en todas las circunstancias, ni siquiera la científica. Y lo que era una verdad absoluta, venida de arriba (bien como verdad religiosa, pero también la verdad de la «razón sacralizada»), se construye ahora a partir de lo que Vattimo llama «consenso dialógico». Una verdad «fragmentada» a la que siempre hay que buscar y armonizar. Significa reconocer «lo que tenemos en común como patrimonio cultural, histórico, y también de adquisiciones técnico-científicas»⁷¹. Para Vattimo, esto

⁶⁹ G. VATTIMO, *Después de la cristiandad*, o.c., p. 11.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 13.

⁷¹ *Loc. Cit.*

justamente —el «pluralismo posmoderno» — permite volver a encontrar la fe cristiana. «Justamente porque el Dios-fundamento último, y por tanto la estructura metafísica de lo real, ya no es sostenible, por eso mismo es de nuevo posible creer en Dios»⁷².

Derrida, con una profundidad místico-poética, herencia judía que le caracteriza, también sugiere que «*allí donde este fundamento funda desfondándose, allí donde se sustrae bajo el suelo de lo que funda, en el instante en que, perdiéndose así en el desierto, pierde hasta la huella de sí mismo y la memoria de un secreto, la “religión” no puede sino comenzar y recomenzar*»⁷³. Para Derrida, la religión es en este sentido un acontecimiento que se da «espontáneamente», como aquello *ob-vio* que sale al paso de modo automático, mecánico y maquinalmente. «Espontáneamente, es decir, como indica la palabra, a la vez como el origen de lo que cae por su propio peso, sponte sua, y con la automaticidad de lo maquinal. Para bien y para mal, sin ninguna seguridad ni horizonte antropo-teológico»⁷⁴. Aquí Derrida apunta una de las características del retorno de la religión. *Es un retorno sin dogmas.*

Sin ese desierto en el desierto no habría ni acto de fe, ni promesa, ni porvenir, ni espera sin espera de la muerte y del otro, ni relación con la singularidad del otro. La eventualidad de ese desierto en el desierto (como de lo que se parece a la vía negativa, hasta confundirse con ella, pero sin reducirse a ella, que se abre paso ahí desde una tradición greco-judeo-cristiana) es que, si se desarraiga la tradición que la conlleva, si se la ateologiza, esa abstracción libera,

⁷² *Ibíd.*, p. 14.

⁷³ J. DERRIDA, «Fe y saber. Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón», en *o.c.*, p. 31.

⁷⁴ *Ibíd.*

sin denegar la fe, una racionalidad universal y la democracia política que le es indisoluble⁷⁵.

Pero volviendo a la pregunta inicial de este apartado, ¿se da un «retorno» de la religión en la filosofía actual?⁷⁶ Según Mardones, «quizá el pensamiento nunca dejó de abordar de una u otra forma las grandes cuestiones que trató la filosofía. Pero la impresión generalizada es que con la secularización moderna aconteció un eclipse del interés de lo religioso en el pensamiento»⁷⁷. Pero, según el propio Mardones, hoy, en la época «post», el interés filosófico por la religión vuelve a estar de moda. «Hoy, cuando comenzamos a hablar de una época postsecularizada, se habla también de una vuelta o retorno de la religión en la filosofía»⁷⁸. No obstante, que se dé un *retorno de la religión en la filosofía*, parece ser justamente posible sobre la base de la *secularización*. Pero también, y muy conexas con esta última, la *crisis de la razón ilustrada* y, por tanto, la crisis de *Occidente*, de la *modernidad*, de la *filosofía* y de la *religión*, básicamente la cristiana. «Lo que llamamos Ilustración fue un fenómeno de la época moderna en la Europa cristiana»⁷⁹.

⁷⁵ *Ibíd.*

⁷⁶ La bibliografía sobre la *vuelta de la religión* –desde la perspectiva del «retorno» en la filosofía– es fecunda y cada vez más amplia. Mencionamos aquí solo algunas de las obras más relevantes aparecidas en lengua castellana: A. REVILLA CUÑADO, *A vueltas con lo religioso: un diálogo teológico con Javier Sádaba, Fernando Savater, Victoria Camps, Eugenio Triás*, Publicaciones Universidad Pontificia: Salamanca 2001; G. CORM, *La cuestión religiosa en el siglo XXI*, Taurus: Madrid 2007; J. DERRIDA, – G. VATTIMO – E. TRÍAS, *La religión*, PPC: Madrid 1996; J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno, o.c.*; T. OÑATE (dir.), *El retorno teológico-político de la inocencia. (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad II)*, Dykinson: Madrid 2010; J. ORTEGA Y GASSET, «Dios a la vista», en *o.c.*, 493-496, R. RORTY – G. VATTIMO, *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*, Paidós Ibérica: Madrid 2006; E. TRÍAS, *Pensar la religión, o.c.*; G. VATTIMO, *Después de la cristiandad, o.c.*

⁷⁷ J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno, o.c.*, p. 9.

⁷⁸ *Ibíd.*

⁷⁹ H.-G. GADAMER, «Conversaciones de Capri», en J. DERRIDA, – G. VATTIMO (eds.), *La religión*, PPC: Madrid 1996, p. 283.

Se puede decir que el retorno de la religión en la filosofía acontece en este ambiente de *impronta y crisis de la modernidad ilustrada* cuyas consecuencias derivan en dos direcciones. Por un lado, *la secularización* «como rasgo constitutivo de una auténtica experiencia religiosa». Según Vattimo, en el sentido de que posibilita, «trayéndolo al presente», volver al origen «olvidado» de la fe cristiana (el mensaje de Jesús), análogo al «olvido del ser» de la filosofía de la que se hace cargo Heidegger, «y que la rememoración de este olvido y de esta distancia es lo que constituye la única experiencia religiosa auténtica»⁸⁰. Aunque este autor italiano –como hemos visto– en su visión de la vuelta de la religión apunta sus dardos críticos contra la ontoteología cristiana, especialmente la teología católica, no obstante, podríamos decir que este retorno constituye un movimiento más amplio y radical: *representa el redescubrimiento o vuelta del símbolo religioso inhibido y olvidado durante la modernidad ilustrada*. Asimismo, tiene el carácter ecuménico o universal que le da justamente el momento «posmoderno» de un «mundo con muchos centros».

Y, por otro lado, que «las sacudidas sísmicas de un siglo pródigo en inhumanidad y violencias terribles nos interrogan sobre la racionalidad de una razón predominante que se creyó llamada al progreso sin término y a la realización definitiva»⁸¹. Como recuerda Gadamer, «no vivimos una era de guerras de religión, pero la tragedia de la Segunda Guerra Mundial tuvo algún parecido con el delirio de una sangrienta guerra religiosa»⁸². Para Eugenio Trías, representa el drama de la «sacralización de la Razón» moderna. De ahí su apuesta por una *razón secularizada*.

⁸⁰ G. VATTIMO, *Crear que se cree, o.c.*, p. 12.

⁸¹ J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno, o.c.*, pp. 10-11.

⁸² H.-G. GADAMER, «Conversaciones de Capri» en *o.c.*, p. 280.

Una «razón fronteriza» que, junto con el *símbolo*, constituye los dos modos de acceder a la realidad.

En este *contexto occidental cristiano*, con tales características, es evidente que *la pregunta sobre el interés actual de la filosofía por la religión parece insoslayable*. Cómo comprender este «retorno» con sus peculiaridades propias es, sin duda, una cuestión fundamental que evitará malentendidos a la vez que descubrirá nuevos horizontes. La metáfora utilizada por Ortega y Gasset para dar cuenta de la *historia del pensamiento*, y por tanto, también y especialmente de la filosofía, con respecto a la *cuestión de Dios*, es una de las más significativas y elocuentes para comprender el *retorno* de la religión en la reflexión filosófica actual. En este artículo de 1926, el filósofo español describe tal relación tomando la imagen de la órbita que hace la Tierra alrededor del Sol:

En la órbita de la Tierra hay perihelio y afelio: un tiempo de máxima aproximación al Sol y un tiempo de máximo alejamiento. Un espectador astral que viese a la Tierra en el momento en que huye del Sol, pensaría que el planeta no había de volver nunca junto a él, sino que cada día, eviternamente, se alejaría más. Pero si espera un poco verá que la Tierra, imponiendo una suave inflexión a su vuelo, encorva su ruta, volviendo pronto junto al Sol, como la paloma al palomar y el *boomerang* a la mano que lo lanzó. Algo parecido acontece en la órbita de la historia con la mente respecto a Dios. Hay épocas de *odium Dei*, de gran fuga lejos de lo divino, en que esta enorme montaña de Dios llega casi a desaparecer del horizonte. Pero al cabo vienen sazones en que súbitamente, con la gracia intacta de una costa virgen, emerge a sotavento el acantilado de la divinidad. La hora de ahora es de este linaje, y procede gritar desde la cofa: ¡Dios a la vista!⁸³

⁸³ J. ORTEGA Y GASSET, «Dios a la vista», en *o.c.*, p. 493.

Para Ortega y Gasset, «la religión consiste en un repertorio de actos específicos que el ser humano dirige a la realidad superior: fe, amor, plegaria, culto. Pero esa realidad divina tiene otra vertiente, en la cual se prenden otros actos mentales perfectamente ajenos a la religiosidad»⁸⁴. Para él, cabe decir que hay un «Dios laico» que con toda propiedad merece ser pensado y que «es lo que ahora está a la vista». En esta definición de religión orteguiana se puede comprender la filosofía de Vattimo con su *religión kenótica* o la de Derrida con la *insoslayable presencia de la religión*, pero también Zubiri con su original idea de «religación» como *formalidad* que hace posible la religión y sus contenidos. Pero, además, el propio Ortega y Gasset, al final de este creativo artículo, hace una sintética y particular distinción entre «gnóstico» y «agnóstico» en la que, según parece, hace su propia propuesta del «retorno» de la religión en el pensamiento.

Ortega y Gasset sostiene que «el hombre agnóstico es un órgano de percepción acomodado exclusivamente a lo inmediato. Nos aclaramos tan extraño régimen atencional comparándolo con su opuesto: el gnosticismo. El hombre gnóstico parte, desde luego, de un profundo asco hacia “este mundo”»⁸⁵. Se trata de dos posturas excluyentes y desde luego alejadas de una *cultura de la racionalidad*. La primera, por representar de modo general una *interpretación radical de la ciencia positiva* como fuente de toda explicación, y la segunda, por negar la posibilidad de la propia *razonabilidad de la fe*. «El paisaje gnóstico es inverso del “positivista”. Se compone únicamente de últimos términos, no tiene plano inmediato; es, por esencia, un mundo “otro”. Por eso, mientras la palabra del agnóstico es “experiencia” –lo que quiere decir atención a “este” mundo–, el vocablo del gnóstico es “salvación”, lo que

⁸⁴ *Ibíd.*

⁸⁵ *Ibíd.*

quiere decir fuga de éste y atención al otro»⁸⁶. Se podría decir que Ortega y Gasset propone, aquí, lo que Eugenio Trías llamará *pensamiento del límite* como fundamento y mediación de *lo que hay*:

Frente a estas dos preferencias antagónicas e igualmente exclusivas cabe que el atender se fije en una línea intermedia, precisamente la que dibuja la frontera entre uno y otro mundo. Esa línea en que «este mundo» termina, le pertenece, y es, por tanto, de carácter «positivo». Mas, a la vez, en esa línea comienza el ultramundo, y es, en consecuencia, trascendente. Todas las ciencias particulares, por necesidad de su interna economía, se ven hoy apretadas contra esa línea de sus propios problemas últimos, que son, al mismo tiempo, los primeros de la gran ciencia de Dios⁸⁷.

Se puede comprender así el retorno de la religión, justamente como resultado de la *secularización de la religión* y de la *crisis de la razón ilustrada*⁸⁸. Que la religión se secularice lleva a comprender que su «vuelta» en la filosofía se inscribe en un *contexto de redefinición* tanto de la «razón» como de la propia «religión», pero también de la «realidad» y de la propia «metafísica». Rasgos a los que parece también apuntar Ortega y Gasset con su apuesta por la «línea intermedia» *fronteriza* entre «este mundo» (de carácter «positivo») y el «ultramundo» (trascendente). Una visión que la *filosofía del límite* radicaliza con la redefinición de la realidad en tres cercos o ámbitos: el cerco del *aparecer* o mundo, el cerco hermético o de misterio y el *cerco*

⁸⁶ *Ibíd.*

⁸⁷ *Ibíd.*

⁸⁸ Para los autores de la *Teoría Crítica* de la Escuela de Frankfurt, «la Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad» (TH. ADORNO – M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta: Madrid 2004, p. 59).

fronterizo que constituye la propia «línea intermedia»: *mediación* y *gozne* entre el mundo y el misterio.

El «retorno» igualmente significa reconocimiento de la *cultura de la racionalidad occidental* en la que es obvia la herencia cristiana pero también con lo que le distingue que es fruto de movimientos y procesos como la Ilustración. «El cristianismo es un elemento innegable y de gran importancia en la construcción de la cultura europea»⁸⁹, pero al mismo tiempo, «sin el uso público de la razón, sin la Ilustración y el proceso parejo de modernización y secularización de la sociedad, la Europa de los derechos, la democracia y la libertad no existiría»⁹⁰. Pero el «retorno» significa también *rechazo de la coacción de la razón positivista* que hace de la explicación científica la única interpretación posible y «con sentido». Como sugiere Mardones, «el error o pecado de la modernidad ha sido el simplismo: se creyó en la unilateralidad de la razón y se desembocó en la barbarie instrumental y funcional»⁹¹.

La religión puede *retornar* o simplemente estar en el «perihelio» de la filosofía, si pensamos que nunca terminó de marcharse. El motivo es la misma *pluralidad de la racionalidad* que no viene dada, sino que hay que buscarla, porque ella misma es un *camino «in fieri», «inacabado»*. Este camino siempre *haciéndose* se muestra a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, desde la filosofía presocrática y su paso del *mito* al *logos*, Sócrates, las *aporías* de Platón, el propio Aristóteles, pero también los grandes racionalistas como Descartes y, desde luego, la

⁸⁹ J.-M. DÍAZ ÁLVAREZ, «“En el principio fue el Logos”. Atenas, Jerusalén y Benedicto XVI en la polémica sobre la identidad europea», en J. SAN MARTÍN – J.-J. SÁNCHEZ (eds.), *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, Trotta: Madrid 2013, 470-482, p. 471.

⁹⁰ *Ibíd.*

⁹¹ J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno, o.c.*, p. 11.

mayoría de los filósofos modernos y contemporáneos⁹². Esta *justificación racional* «nunca terminada, es la que un día se descubre en Grecia y atraviesa, a veces con más pena que gloria, la historia europea»⁹³.

El significado primario y más fundamental de la racionalidad, aquel con el que un día nace en un grupo de pequeñas islas del mar Egeo, es el de justificación, pero una justificación que emana no de una tradición ideológica o religiosa particular, sino de la fuerza de los mejores argumentos que somos capaces de ofrecer en cada momento. Nada ni nadie, ni siquiera los diferentes dioses, quedan al margen de la crítica. Pero, además, por propia definición, semejante dar y recibir razones es un proceso que no tiene fin⁹⁴.

Pero es también esta *racionalidad plural*, que emerge tras la crisis de una «Razón» endiosada, la que hizo de la ciencia y de la técnica la única explicación de la realidad. En esta perspectiva la religión, como la filosofía que no fuera positivista, carecía de sentido⁹⁵. La crítica a una razón ilustrada, que devino en el más absoluto

⁹² Cf. J.-M. DÍAZ ÁLVAREZ, «“En el principio fue el Logos”. Atenas, Jerusalén y Benedicto XVI en la polémica sobre la identidad europea», en, *o.c.*, p. 479.

⁹³ *Ibíd.*

⁹⁴ *Ibíd.*, pp. 478-479.

⁹⁵ Aquí tenemos que destacar la filosofía de Ludwig Wittgenstein (1889-1951). El *Tractatus Logico-Philosophicus* fue inspirador del positivismo más radical representado por el *Círculo de Viena*. En esta obra Wittgenstein sostiene que «la mayor parte de las proposiciones y cuestiones que se han escrito sobre materia filosófica no son falsas, sino sin sentido. No podemos, pues, responder a cuestiones de esta clase de ningún modo, sino solamente establecer su sinsentido” (L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza: Madrid 1979³, 4.003, p. 71). En este sentido, R. Carnap comenta que «en el *Círculo de Viena* se leyó en voz alta y se discutió punto por punto una gran parte del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein [...]. En lo que a mí se refiere, Wittgenstein fue quizás el filósofo que, junto a Russell y Frege, ejerció mayor influencia en mi pensamiento» (R. CARNAP, *Autobiografía intelectual*, Paidós: Barcelona 1992, p. 60). También escribe que entre las ideas más importante que entresacó del filósofo vienés está la concepción de que «las proposiciones lógicas son verdaderas bajo cualquier circunstancia concebible; por tanto, su

positivismo, forma parte de la impronta de esta *racionalidad plural que caracteriza la filosofía actual*. Significa la *superación y rechazo de todo absolutismo que desconozca la pluralidad de la realidad y la finitud de la razón*. Así lo manifiesta Díaz Álvarez: «a nadie se le escapa que los grandes nombres de la filosofía del XX no han hecho más que apurar hasta el final el rechazo del positivismo, y lo han hecho,

verdad es independiente de los hechos contingentes del mundo» (*Ibíd.*). Asimismo, su idea de que muchas de las proposiciones filosóficas, sobre todo de la metafísica tradicional, «son pseudo proposiciones desprovistas de contenido cognitivo» (*Ibíd.*). Cuenta que en 1927 Schlick conoció personalmente a Wittgenstein y le transmitió todo el interés que su obra suscitaba en el Círculo y naturalmente lo invitó a sus reuniones, invitación que el filósofo aceptó. Pero en Wittgenstein, aunque *el tema central de su filosofía fue siempre el lenguaje*, aparece también un «giro» en su filosofía. Tras un periodo de inactividad filosófica, Wittgenstein vuelve a ocuparse de la filosofía. Esta etapa estará marcada por su obra *Investigaciones filosóficas*, elaborada entre los años 1936 y 1947, publicada póstumamente en 1954. La obra está precedida por sus famosos *Cuadernos azul y marrón* y la *Gramática filosófica*. Pareciera que el Wittgenstein de las *Investigaciones* es un pensador más modesto respecto de los aforismos del *Tractatus*, del que no duda ahora en reconocer «graves errores». Entre los errores que destaca, quizá los más señalados sean su *primitivismo* que se constata en su concepción referencialista y su ontología atomista de un mundo compuesto de objetos simples, así como su *reduccionismo* que solo se basa en la representación como una función primordial del lenguaje y la primacía absoluta que adquiere la proposición como única figura con sentido capaz de representar la realidad. Por el contrario, se asiste ahora a un *segundo Wittgenstein* con una filosofía más modesta, generosa en metáforas, símiles, ejemplos y preguntas. Con el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, la filosofía es una empresa puramente descriptiva. «La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje» (L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Crítica: Barcelona 1988, I 109, p. 123.). Ahora no se trata de distinguir las proposiciones que tienen sentido de las que no, sino de describir los «juegos de lenguaje», los «aires de familia», las «formas de vida». En las *Investigaciones filosóficas*, el lenguaje tiene una dimensión más dinámica, pragmática y convencional. La tesis central sería que *el significado está en el uso del lenguaje*. El lenguaje surge como un modo de ser, como una «forma de vida» del ser humano y quizá esto último sea lo más específico de lo humano. Como se ha referido, en tanto que se trata ahora de un Wittgenstein rico en metáforas, una de las más representativas es la de considerar el lenguaje como «juego» y como «caja de herramientas». En este sentido, con el lenguaje configuramos nuestro mundo, le damos sentido. Finalmente, por lo que respecta a la filosofía, para el Wittgenstein de la *Investigaciones filosóficas*, «la filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje» (*Ibíd.*, I 124, p. 129). La filosofía de Wittgenstein, que en una primera fase fue inspiradora del positivismo más radical, termina siendo una labor *terapéutica y desencantadora*.

en la mayoría de las ocasiones, en nombre de una razón con minúsculas no con mayúsculas, de una razón que asume su limitación y la finitud e historicidad del ser humano»⁹⁶.

Por lo que respecta a la racionalidad que marca este «retorno» de la religión, esta tiene las características de la propia filosofía que nos es contemporánea: *un pensamiento plural, más sencillo, sin fundamentos absolutos, que vuelve a los orígenes y recurre a la tradición, pero sin absolutizarla, que se sostiene en el preguntar*. Esta es la esencia –por ejemplo– del «pensamiento débil» de Gianni Vattimo⁹⁷. «Tal vez hay un pensar más sencillo que el imparable desencadenamiento de la racionalización, y el arrastrar tras de sí de la Cibernética [...]. Tal vez hay un pensar fuera de la distinción entre racional e irracional, más sencillo todavía que la ciencia científica, más sencillo y, por eso, aparte; sin efectividad y, sin embargo, con una necesidad propia»⁹⁸. Justamente este pensar «más sencillo» que caracteriza a la propia filosofía actual marca el *retorno y el «modo» de retornar de la religión* en el pensamiento filosófico.

⁹⁶ J.-M. DÍAZ ÁLVAREZ, «“En el principio fue el Logos”. Atenas, Jerusalén y Benedicto XVI en la polémica sobre la identidad europea», en *o.c.*, pp. 477-478.

⁹⁷ Según el mismo Vattimo, «pensamiento débil» fue una expresión que usó en un ensayo a principio de los 80 y que «ha acabado por parecer la etiqueta de una corriente, si no de una escuela, de confines todavía inciertos y, sobre todo, que no está unida, en absoluto, en torno a un núcleo de tesis características» (G. VATTIMO, *Crear que se cree, o.c.*, p. 31). Tiene una inspiración evangélica y heideggeriana, principalmente. *Pensamiento débil* no significa tanto tomar conciencia de la debilidad de la razón y sus pretensiones, expresadas principalmente en las pretensiones de la metafísica tradicional, pero hoy también –podríamos decir– de la ciencia y la técnica fundadas, justamente, en una *metafísica de la presencia y dominio del ser*, «cuanto una teoría del debilitamiento como carácter constitutivo del ser en la época del final de la metafísica» (*Ibid.*, p. 32).

⁹⁸ M. HEIDEGGER, «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y ser*, Tecnos: Madrid 2011⁵, 95-113, p. 112.

¿Cuál es y cómo comprender el «modo de retornar» de la religión en la filosofía actual? Gianni Vattimo ofrece una respuesta derivada de la propia filosofía que marca nuestra época, especialmente el pensamiento nietzscheano del *nihilismo* y el heideggeriano de la *superación de la metafísica*⁹⁹. El autor italiano destaca que en el «fin de la modernidad» –y la crisis a la que ha hecho referencia– marca también el fin de las principales teorías filosóficas que se oponían a la religión, especialmente el «cientificismo positivista», el «historicismo hegeliano» y después «marxista». Según él, «hoy no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión»¹⁰⁰. En este contexto, es la propia crisis de la modernidad la que crea las posibilidades del «retorno». Se había prometido *desencantar* (desmitificar) el mundo y la propia promesa se convirtió en desencanto. Según Vattimo, esto es lo que manifiesta la filosofía nietzscheano-heideggeriana:

En las ideas nietzscheanas de nihilismo y «voluntad de poder» se anuncia la interpretación de la modernidad como consumación final de la creencia en el ser y en la realidad como datos «objetivos» que el pensamiento se debería limitar a contemplar para conformarse a sus leyes. En una famosa página del *Crepúsculo de los ídolos*, bajo el título «Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en fábula», Nietzsche recorre de nuevo las etapas de esta consumación. En primer lugar, la filosofía creyó colocar la verdad del mundo en un más allá metafísico –el mundo de las ideas de Platón que, con su precisión y estabilidad, debían garantizar la posibilidad de conocer rigurosamente las cosas cambiantes y mutables de la experiencia cotidiana–; después, mucho más adelante en la misma historia filosófica de la idea de verdad, llegó el

⁹⁹ *Creer que se cree, o.c.*, p. 29. En esta obra –en parte autobiográfica– podemos comprender la singular visión debolista de la «vuelta» de la religión que propone Vattimo a partir de la interpretación de Nietzsche y Heidegger.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 22.

descubrimiento kantiano de que el mundo de la experiencia está co-constituido por la intervención del sujeto humano (sin las formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento no hay «mundo», sólo una «cosa en sí» de la que no sabemos nada, salvo que no podemos negar que exista); finalmente, el pensamiento toma conciencia de que lo que es verdaderamente real, como dicen los positivistas, es el hecho «positivo», esto es, el dato verificado por la ciencia; pero como la verificación es, precisamente, una actividad del sujeto humano (aunque no del sujeto individual), la realidad del mundo del que hablamos se identifica con aquello que viene «producido» por la ciencia en sus experimentos y por la tecnología con sus aparatos. No hay ya ningún «mundo verdadero», o mejor, la verdad se reduce totalmente a lo «puesto» por el hombre, esto es, a la «voluntad de poder»¹⁰¹.

Vattimo también pone la «muerte de Dios» nietzscheana en esta misma dirección de la *consumación de los absolutos*. Según él, la declaración de *La gaya ciencia* (aforismo 125) no significa negar la existencia de la divinidad o la propuesta de una «metafísica atea» en la que Dios está excluido. No se trata de buscar un absoluto alternativo. «En definitiva, que Dios ha muerto significa para Nietzsche que no hay fundamento último, y nada más»¹⁰². Así –para el autor italiano– *el nihilismo se convierte en punto de llegada de la modernidad*. La modernidad se presentó bajo la idea de «superación» en todos los niveles. Especialmente la ciencia y la técnica con la *idea de ir a mejor*, «*novum*», dominó buena parte del pensamiento moderno fundamentado en la razón. Y es justamente la noción de «fundamento» y del «pensamiento como base y acceso al fundamento» lo que es puesto radicalmente en tela de juicio por Nietzsche y Heidegger. «Ambos se encuentran, por un lado, en la

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 24.

¹⁰² G. VATTIMO, *Después de la cristiandad*, o.c., p. 11.

situación de tener que tomar críticamente distancia respecto del pensamiento occidental en cuanto pensamiento del fundamento, pero, por otro lado, no pueden criticar ese pensamiento en nombre de otro fundamento más verdadero»¹⁰³.

Para Vattimo es justamente esta *superación del fundamento* lo que hace de la filosofía nietzscheano-heideggeriana un pensamiento «posmoderno». Son los filósofos que se despiden del fundamento absoluto de la metafísica moderna y apuestan por lo que Heidegger llama un pensamiento «*Ab-grund*» (sin base, sin fundamento): «no hay ningún *Grund*, ninguna verdad última; sólo hay aperturas históricas, de destino, enviadas por un *Selbst*, un sí mismo, que se da solamente en ellas, *a través* de ellas (atravesándolas, pero no usándolas como medios)»¹⁰⁴. Para Vattimo, Heidegger sigue esta estela señalada por Nietzsche de la reconstrucción de la historia de la cultura occidental, «sólo que, para él [Heidegger], esto significa que, con el nihilismo (el tomar en consideración explícitamente que el ser y la realidad son posición, producto del sujeto), ha llegado a su fin la metafísica»¹⁰⁵. Significa la superación de la *metafísica de la presencia*, aquella que concibe el ser como un ente, que identifica el ser con el dato objetivo.

En la interpretación vattimiana, «la metafísica de la objetividad concluye en un pensamiento que identifica la verdad del ser con la calculabilidad, mensurabilidad y, en definitiva, con lo manipulable del objeto de la ciencia técnica»¹⁰⁶. Por su parte, se podría decir que la filosofía heideggeriana se presenta como una *renuncia* a toda

¹⁰³ G. VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa: Barcelona 1998, p. 10.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 154.

¹⁰⁵ *Crear que se cree, o.c.*, p. 25.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 25-26.

visión sistemática y definitiva del pensar filosófico y como una apuesta por la *facticidad*. En Heidegger, la filosofía se plantea como *apertura y posibilidad*, en parte porque su «objeto de estudio» es algo que solo se puede decir como *acontecimiento*, lo cual ha de eludir la pretensión de fijación y síntesis. Desde esta perspectiva, es el filósofo que no solo habla del ser como *acontecer*, como *advenimiento*, sino que con nociones como la *verdad* nos retrotrae a la Antigüedad griega con el concepto de *aletheia* (*des-ocultamiento*). Es también el filósofo que sostendrá que «el hombre es el pastor del ser»¹⁰⁷. Un ser que es don que «se da», que se oculta y se des-oculta. Es una filosofía que habla del ser como *acontecer*, que se desvela y oculta al mismo tiempo, y por lo mismo, inatrapable e indomable¹⁰⁸.

¹⁰⁷ M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, Alianza: Madrid 2000, p. 39.

¹⁰⁸ *La pregunta por el ser* es la cuestión fundamental de toda la filosofía de Martin Heidegger (1889-1976). En el pensamiento heideggeriano «*el ser es el auténtico y único tema de la filosofía*» (R. RODRÍGUEZ, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis: Madrid 2010, p. 23). Sobre el ser y su comprensión pivota la monumental obra *Ser y tiempo* y, aún más, también los escritos posteriores a esta. Sin embargo, la filosofía heideggeriana es *un pensamiento de camino* en el que hay «estancias y paradas» pero en el que no se pretende un punto de llegada sino más bien bosquejar, *hacer claros*. Un pensar que pregunta. Es una filosofía que se sostiene en el preguntar de diversos modos sobre una misma cuestión: el *ser*. Como el mismo Heidegger sugiere en una nota introductoria al tomo 5 de su *Gesamtausgabe* que llama *Holzwege*: «“Holz” es un antiguo nombre para el bosque. En el bosque hay caminos (*Wege*), por lo general medio ocultos por la maleza [...]. Cada uno de ellos sigue un trazado diferente, pero siempre dentro del mismo bosque» (M. HEIDEGGER, *Caminos de bosque*, Alianza: Madrid 1995, *nota introductoria*). La propuesta original heideggeriana es la de una *ontología fundamental* y es esto lo que se propone en su obra fundamental *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*) de 1927. Su filosofía posterior adquirirá algunos matices, pero siempre dentro de esta cuestión fundamental. Por lo que respecta a la conocida «*Kehre*» (giro, vuelta de tuerca) en el pensamiento heideggeriano, el propio filósofo se referirá a esta en escritos posteriores como la *Carta sobre el humanismo*. Allí apunta que la conferencia *De la esencia de la verdad*, «permite obtener una cierta visión del pensar del giro que se produce de *Ser y tiempo* a ‘Tiempo y ser’» (*Carta sobre el humanismo*, o.c., p. 34). De este modo, como sugiere Leyte, «quizás lo adecuado siga siendo hablar de “Heidegger” como “transcurso” de “una” filosofía que constituye una reiterada apelación a la cuestión filosófica, es decir, a la cuestión del ser» (A. LEYTE, *Heidegger*, Alianza: Madrid 2006, p. 44). No habría pues un «segundo Heidegger», como olvido o superación del pensar filosófico, sino más bien un pensamiento que profundiza

Según Vattimo, este rechazo heideggeriano de la metafísica objetiva, estable, estructura del ser, «expresa en realidad la actitud de gran parte del pensamiento –no solo filosófico, sino también artístico, literario, religioso– de las primeras décadas del siglo XX»¹⁰⁹. Pero, además, la filosofía del siglo XX revela que pensar el ser como fundamento lleva el peligro de los totalitarismos o la «organización total» de la sociedad con la imposición de la ciencia y de la técnica. «El siglo XX es el siglo en el que se desarrollan las ciencias históricas, pero también la antropología cultural: madura la conciencia de que no hay un único curso de la historia (que culminaría en la civilización occidental), sino culturas e historias diversas»¹¹⁰. La superación de la metafísica es también rebasamiento del etnocentrismo, particularmente el eurocentrismo:

Muy simplificada me parece que se puede decir que la época en la que vivimos hoy, y que con razón se llama «posmoderna», es la época en la que ya no se puede pensar la realidad como una estructura sólidamente anclada en un único fundamento, que la filosofía tendría la tarea de

en la *historia del ser y de la existencia*, pero ambas etapas entendidas de un modo original. Es decir, no se trata de una filosofía de la historia o de una existencia estática, «en realidad abandonar la “Analítica” no supone renunciar al *Dasein*, sino introducirse con mayor acierto... en el *Dasein*» (*Ibíd.*, p. 45). Como se ha señalado, la *pregunta por el ser* es el hilo conductor de todo el pensamiento heideggeriano y la que le da unidad y coherencia a toda su obra. No obstante, la «*Kehre*» viene a representar «*el intento de seguir elaborando la cuestión del ser absolutamente fuera del radio de acción de las filosofías de la subjetividad*» (R. RODRÍGUEZ, *Heidegger y la crisis de la época moderna, o.c.*, pp. 122-123). Desde esta perspectiva, la conferencia «*De la esencia de la verdad*», como el mismo Heidegger señala, permite comprender este «giro», que «no consiste en un cambio del punto de vista de *Ser y tiempo*, sino que en él es donde ese pensar que se trataba de obtener llega por vez primera a la dimensión desde la que se ha experimentado *Ser y tiempo*, concretamente como experiencia fundamental del olvido del ser» (M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo, o.c.*, p. 34). Tras la «*Kehre*», el ser es don que «Se da», que se oculta y se des-oculta. *El ocultamiento es «misterio», pero el desocultamiento es «ἀ-λήθεια»*.

¹⁰⁹ G. VATTIMO, *Después de la cristiandad, o.c.*, p. 12.

¹¹⁰ *Ibíd.*

conocer y, quizá, la religión la tarea de adorar. El mundo efectivamente pluralista en el que vivimos no se deja interpretar ya por un pensamiento que a toda costa lo quiere unificar en nombre de una verdad última¹¹¹.

De este modo, si la superación de la metafísica significa la muerte del «Dios de los filósofos» como la mayor expresión de los absolutos racionales, también con ella concluyen las posturas ateas y, por otro lado, «sólo una filosofía “absolutista” puede sentirse autorizada para negar la experiencia religiosa»¹¹². Y aquí tiene toda su validez y sentido el «retorno» de la religión en la filosofía. «Justamente porque el Dios-fundamento último, y por tanto la estructura metafísica absoluta de lo real, ya no es sostenible, por eso mismo es de nuevo posible creer en Dios»¹¹³. Pero eso significa también que la religión que *retorna* tiene las características de la filosofía que la *promueve*. Filosóficamente es un «retorno» *débil, secularizado*, no dogmático y, no obstante, un *retornar* a las fuentes sin desconocer la tradición histórica que la porta. «Ninguno de nosotros en nuestra cultura occidental –y quizás en todas las culturas– comienza desde cero en el caso de la cuestión religiosa»¹¹⁴.

En este sentido, la cuestión del *retorno de la religión* tiene una especificación concreta: *la fe cristiana*. Esta es la interpretación vattimiana. Filosofía y fe cristiana son dos marcas distintivas que Occidente ofrece al mundo, pero, desde luego, no son los absolutos que configuran la «posmodernidad». De existir un espacio-tiempo

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 13.

¹¹² *Ibíd.*, p. 14

¹¹³ *Ibíd.* Aquí mismo, Vattimo también añade, «ciertamente, no en el Dios de la metafísica y la escolástica medieval, que, de todos modos, no es el Dios de la Biblia, esto es, del libro que justamente la metafísica racionalista y absolutista moderna había confutado y negado poco a poco».

¹¹⁴ G. VATTIMO, *Creer que se cree, o.c.*, pp. 10-11.

«posmoderno» comprendería una visión global de un mundo multicéntrico. No obstante, aunque Occidente es mucho más que la influencia de la fe cristiana, ella marca ineludiblemente la cultura europea. Para Vattimo, «se debe hablar de la herencia cristiana en un sentido mucho más amplio y que atañe a nuestra cultura en general, la cual ha llegado a ser lo que es, también, y, sobre todo, porque ha sido íntimamente “trabajada” y forjada por el mensaje cristiano, o, más en general, por la revelación bíblica (Antiguo y Nuevo Testamento)»¹¹⁵. Herencia religiosa que a modo de «sustrato» el autor italiano encuentra también en la filosofía de Nietzsche y Heidegger.

En esta interpretación vattimiana el *nihilismo sería cristiano* «en la medida en que Jesús no vino al mundo para mostrar el orden “natural” sino para destruirlo en nombre de la caridad. Amar a tu enemigo no es con exactitud lo que ordena la naturaleza y, sobre todo, no es lo que ocurre de forma natural»¹¹⁶. Esta interpretación diferencia entre *cristianismo* y la *religión natural* que hace de Dios un ser con las características del ente supremo de la metafísica: omnipotente, absoluto, eterno, trascendente pero también violento, al que se le ofrecen sacrificios. La encarnación de Dios en Jesús liquida el nexo propio de la religión natural entre la violencia y lo sagrado. De igual modo, la filosofía heideggeriana de un *ser* que «se da», que se oculta y se des-oculta –junto a una concepción de la verdad como «*aletheia*», donde el ocultamiento del ser es «*misterio*», pero el desocultamiento es «*ἀ-λήθεια*»– es un «ser» pensado sin absolutos metafísicos¹¹⁷.

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 29.

¹¹⁶ G. VATTIMO, *Adiós a la verdad*, o.c., pp. 74-75.

¹¹⁷ Cf. M. HEIDEGGER, «Tiempo y ser», en *Tiempo y ser*, Tecnos: Madrid 2011⁵, 25-54, p. 32; M. HEIDEGGER, «De la esencia de la verdad», en *Hitos*, Alianza: Madrid 2000, 151-171, p. 164. La cuestión de la *esencia de la verdad* es un tema central en la filosofía heideggeriana de la «Kehre». «Cuando aquí y en otros lugares entendemos la verdad como desocultamiento, no

La originalidad heideggeriana radica precisamente en la íntima relación entre verdad y ser que caracteriza su filosofía después de la «*Kehre*». Es decir, ese «giro» o *vuelta de tuerca* en su pensamiento a partir de la tercera década del siglo XX y que puede caracterizarse como el paso de la pregunta por el «sentido del ser» (*Ser y tiempo*) a la pregunta por la «verdad del ser» (el pensamiento a partir de «De la esencia de la verdad»). Esta es una noción de verdad que sitúa su esencia en el *encubrimiento* del ser y se propone radicalmente como un pensar de tanteo y exploración. *Un pensar más sencillo*. «Pensamiento débil» lo interpreta Gianni Vattimo. Pero no «débil» en el sentido de «debilitamiento del ser» o como pensar resentido y resignado, sino más bien como pensar que llama a reconocer la *situación* del hombre y el *acontecimiento* del ser. Un pensar que mantiene la *diferencia ontológica entre ser y ente*. Un *pensar fronterizo* acuñará Eugenio Trías en una visión que salva la inmanencia y la trascendencia del hombre. No obstante, es en esta especulación del ser heideggeriano donde Vattimo encuentra la respuesta filosófica al retorno *kenótico* del cristianismo. «La encarnación, es decir, el abajamiento de Dios al nivel del hombre, lo que el Nuevo Testamento llama *kénosis* de Dios, será interpretado como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época posmetafísica tiene como rasgo distintivo la

nos estamos limitando a refugiarnos en una traducción más literal de una palabra griega. Estamos indagando qué elemento no conocido y no pensado puede subyacer a esa esencia de la verdad, en el sentido de corrección, que nos resulta familiar y por lo tanto está desgastada. En algunos momentos consentimos en confesar que, desde luego, a fin de demostrar y comprender lo correcto (la verdad) de un enunciado, no nos queda otro remedio que apelar a algo que ya es evidente. Este presupuesto es, en efecto, inexcusable. Mientras hablemos y opinemos así, seguiremos entendiendo la verdad únicamente como una corrección que, ciertamente, precisa de un presupuesto que nosotros mismos imponemos sólo Dios sabe cómo y por qué razón» (M. HEIDEGGER, «El origen de la obra de arte», en *Caminos de bosque*, Alianza: Madrid 1995, 11-62, p. 37).

misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana»¹¹⁸.

En la *historia del nihilismo* y en este *debilitamiento del ser* encuentra Vattimo parte del sustrato religioso de la filosofía nietzscheano-heideggeriana. Pues, según él, el caso más emblemático de este «debilitamiento» es justamente la secularización, que tiene un significado religioso porque la ontología débil sería «una transcripción del mensaje cristiano»¹¹⁹. Pero, así como Heidegger llama a volver a las fuentes griegas del «ser» y de la «verdad» e interpretarlas, purificadas de la metafísica superada, un retorno de la religión cristiana en la filosofía también tiene que volver a las fuentes de su origen, el Evangelio, y purificarlo de la carga metafísica y de la religión natural. De este modo, el rasgo que más caracteriza a la fe cristiana es la *kénosis de Dios por amor*. «La herencia cristiana que retorna en el pensamiento débil es también y sobre todo herencia del precepto cristiano de la caridad y de su rechazo de la violencia»¹²⁰.

En esta interpretación vattimiana se podría decir que el Dios que nos presenta Jesús no tiene las características de un ser metafísico ni de la religión natural. Para Vattimo, deberíamos reivindicar «el derecho a no ser alejados de la verdad del Evangelio en nombre de un sacrificio de la razón, requerido sólo por una concepción naturalista –humana, demasiado humana y, en definitiva, no cristiana– de la trascendencia de Dios»¹²¹. Pero es un *retorno filosófico secular*, y justamente este carácter le da una importancia fundamental, que se acentúa al considerar el tema de la religión como una de las reflexiones más importantes del pensamiento actual.

¹¹⁸ G. VATTIMO, *Creer que se cree, o.c.*, p. 38

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 43.

¹²⁰ *Ibíd.*, p. 45.

¹²¹ *Ibíd.*, p. 63.

Este *retorno filosófico secular* situado en el mundo occidental no es una actitud o pensar confesional, que sería el terreno propio de la teología. La especulación teológica tiene su propio objeto de estudio, método y «lugares teológicos» y un contexto interpretativo determinado. La teología es un saber válido y necesario en la exposición-argumentación de la fe-esperanza-amor cristianos, pero al mismo tiempo no puede pretender ser la única explicación posible. En este sentido, una reciente disciplina teológica, especialmente fruto del Vaticano II, que se conoce como *Teología fundamental*, esclarece el papel de la teología cristiana. Para esta disciplina teológica, el objeto de estudio de la teología es –por decirlo en términos zubirianos– el *contenido* de la «religación» correspondiente a la *revelación* (tarea fundacional-hermenéutica) y su *credibilidad* (tarea dialogal-contextual), y esto, naturalmente, no es una reflexión filosófica¹²². Aunque el saber teológico pueda expresarse en términos

¹²² *Toda la teología cristiana tiene su fundamento en la revelación de Dios y su credibilidad*. De este dato dependen las diversas disciplinas teológicas, algunas de carácter «fundacional-hermenéutico», otras «dialogal-contextual». La *Teología Fundamental* es la disciplina teológica que justamente explicita, distingue y defiende el lugar propio de la teología, por lo que se puede considerar como disciplina *contexto* de toda la teología cristiana. «La teología fundamental se cualifica como “fundamental” porque está en disposición de elaborar una teología de la revelación a partir de la misma revelación. En esto creemos que consiste la peculiaridad central que la hace ser “teología” y “fundamental”» (R. FISICHELLA, *Introducción a la Teología Fundamental*, Verbo Divino: Estella 2005⁴, p. 72.). Se trata de una disciplina teológica que tiene un carácter *global* para toda la teología. Según Heinrich Fries, «la teología fundamental indaga los fundamentos de la teología; entendiendo por fundamento los supuestos y condiciones que hacen posible la teología» (H. FRIES, *Teología Fundamental*, Herder: Barcelona 1987, p. 17). La *Teología Fundamental* se puede considerar como el contexto de toda la reflexión teológica. Es decir, es una disciplina teológica de carácter global que trata sobre el fundamento de toda la fe cristiana bajo dos claves: la *fundamental-dogmática* y la *apologético-misionera*: tiene una misión *ad intra* del quehacer teológico, pero también *ad extra*, pero no como una introducción previa a este quehacer, sino como el *marco de supuestos* de toda la teología. En este sentido, si bien la fe es don de *Dios*, que con todo implica al creyente en su totalidad, incluyendo su inteligencia y su voluntad, sin embargo, más propiamente, la meditación teológica como *inteligencia de la fe*, además de suponer la fe,

filosóficos, por la herencia recibida o por la propia circularidad y familiaridad de saberes, habrá que distinguir radicalmente entre una y otra reflexión. Sin que esto signifique, por otro lado, una situación de conflicto permanente, pues ambas representan dos meditaciones inevitablemente *complementarias* y *vecinas*.

De modo general se podría decir que es Gianni Vattimo uno de los principales valedores de este «retorno» de la religión en la filosofía en la situación occidental de la «modernidad en crisis». En su interpretación un escenario «posmoderno». Pensamiento que él preconiza y pone como punto de inflexión –con respecto a la modernidad– en el pensamiento nietzscheano-heideggeriano. Y se podría decir que es también lo que se advierte en los pensadores que *retornan* al tema de la religión en la filosofía actual. Sostiene Mardones que «advertimos en Vattimo, Trías y Derrida un distanciamiento frente a los recelos y rechazos de la denominada razón ilustrada respecto de la religión. La razón ilustrada tampoco es ajena a la religión, nos dirá

implica el *conocimiento de su contexto*, su entorno y contextura, su *Lebenswelt* como contexto vital. En resumen, la *teología fundamental* trata sobre el *horizonte de comprensión global* en el que el *acontecimiento* de la revelación de Dios es comprendido-conceptualizado por la teología. Para Fries «los fundamentos de la teología afectan, por consiguiente, al problema de la fe misma y sobre todo al problema de su correlato: la revelación como principio de cualquier teología y de sus contenidos específicos; así como al problema de su transmisión, que atañe a la Iglesia en tanto que portadora y transmisora de revelación» (*Ibíd.*). El fundamento de la teología es *lo dado* que se acoge, se muestra, *se cree* y *se recibe*. Es la *evidencia* que «se percibe y se acoge mediante el conocimiento de la fe que podrá explicitarla, pero nunca fundamentarla o demostrarla» (R. FISICHELLA, *Introducción a la Teología Fundamental, o.c.*, p. 97). Representa un *fundamento infundamentado*. Según Fisichella, «semejante perspectiva lleva consigo una visión de la revelación transmitida constantemente en la historia de una comunidad que apela a ella y vive de ella» (*Ibíd.*). Esta última idea hace referencia a la *eclesialidad de la teología*. Para Fries, «la Iglesia constituye a un tiempo la condición, el presupuesto y el objeto de la teología [...]. La teología como ciencia de la fe tiene sus raíces en la *comunidad de los creyentes*, en la realidad de fe que denominamos *Iglesia*» (H. FRIES, *Fe e Iglesia en revisión*, Sal Terrae: Santander 1972, p. 66). Esto, parece obvio, hace de la teología actual un saber distinto del filosófico, no obstante –como hemos dicho– insoslayablemente situados en una relación de complementariedad y vecindad.

Derrida; y Eugenio Trías lanza una seria admonición a una racionalidad que se pretende autoconstituir desde sí misma olvidando sus precedentes sagrados»¹²³

Este *retorno* secularizado de la religión se podría inscribir también dentro de lo que Torres Queiruga llama «razón ampliada»¹²⁴. Una idea que implica el carácter situado e histórico de la razón, así como su apertura a la integración de todas las dimensiones de la experiencia. Es una «razón» que Eugenio Trías redefine como «razón *fronteriza*», que precisa ineludiblemente de la dimensión simbólica para poder acceder a la complejidad de *lo que hay*. Así, es una «razón» con minúscula, igualmente secularizada. De este modo, el retorno de la religión en el pensamiento filosófico no radica tanto en la *coincidencia* del «Dios de los filósofos» con el «Dios de los teólogos», sino en la propia *secularización* tanto de la religión como también de la razón.

La relación entre la especulación filosófica y la meditación teológica ha estado marcada por una *tensión* permanente de cercanía y distanciamiento a lo largo de la historia del pensamiento, y estas –filosofía y religión judeo-cristiana– son justamente las marcas distintivas configuradoras de Occidente. No obstante, es esta *secularización religioso-racional* o «segunda ilustración» la que descubre la *razón ampliada-poliédrica-ecuménica* en la línea heideggeriana de un «pensar más sencillo» fuera de la distinción entre «racional e irracional»¹²⁵. Para la filosofía significa, también en sentido heideggeriano, un *pensar de tanteo y exploración* por

¹²³ J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno*, o.c., p. 117.

¹²⁴ A. TORRES QUEIRUGA, «Más acá de Pascal. Apología del “Dios de los filósofos”», en J. SAN MARTÍN – J.-J. SÁNCHEZ (eds.), *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, Trotta: Madrid 2013, 224-245, p. 230ss.

¹²⁵ Cf. M. HEIDEGGER, «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en o.c., p. 112.

diversos caminos que se introducen en el bosque de la pregunta fundamental por el ser. Un *preguntar* que en este sentido de «razón ampliada» puede abrirse al conocimiento indirecto y analógico que ofrece el símbolo.

Este pensar puede significar para la religión, especialmente la tradición judeo-cristiana, una invitación a *volver a las fuentes* de su modesto origen. Esta *modestia* se puede ver tanto como un fruto de la secularización ilustrada cuanto como lo que hace posible el dicho «retorno» en el pensamiento filosófico actual. Un retorno tan humilde como con pleno derecho. De ahí la importancia de la filosofía nietzscheano-heideggeriana como precursora de este pensar abierto, sin pretensiones absolutistas de ningún tipo, tampoco del discurso científico-técnico. Según Safranski, el pensamiento heideggeriano, con sus luces y sombras, ha sido «un salto mortal a la gran sencillez y, podemos decir también, al primitivismo»¹²⁶. Es evidente que la filosofía nietzscheano-heideggeriana ha influido en todos los campos del saber, también en el teológico. El propio concepto de «revelación» y sus características, esencial en la teología cristiana, es un descubrimiento actual que se inspira en este volver a las fuentes, especialmente el heideggeriano del ser que se da (*revelación*) y de la verdad como desocultamiento (*misterio*).

Pero, igualmente, la propia filosofía heideggeriana tiene un cierto aire místico-teológico que se percibe, justamente, en la pregunta por el ser como don que «se da», que se oculta y se des-oculta, en la verdad como «ἀ-λήθεια» que es el des-

¹²⁶ «Se quiere ser sencillo y profundo, se quiere romper el nudo gordiano de una realidad que se ha hecho demasiado complicada y a la vez encontrar un sentido más profundo» (R. SAFRANSKI, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Tusquets: Barcelona 2009, p. 328).

ocultamiento y en el ocultamiento que vendría a ser el «misterio» del ser¹²⁷. Podríamos decir que esto mismo se percibe en la filosofía actual bajo influencia nietzscheano-heideggeriana y que representa una orientación importante dentro de la meditación filosófica actual. Vattimo, Derrida, Gadamer o Trías, entre otros, también manifiestan estos aires de familia. Incluso se puede decir que representa una actitud filosófica propia de la «modernidad en crisis» que podemos encontrar en filósofos como Wittgenstein, en los miembros de la Escuela de Frankfurt o en Paul Ricoeur, entre otros.

Así, es una *vuelta* de la reflexión sobre lo religioso que se sitúa en un *contexto* de «modernidad en crisis» o «posmoderno». Es decir, de crisis de la razón ilustrada¹²⁸, pero no como algo negativo, sino como parte de una dialéctica. Trías incluso habla de una «*teleología immanente*» que subyace en todo el *acontecer* de las revelaciones de lo sagrado y sitúa el momento presente en la *cesura* entre el eón romántico y la consumación espiritual. De esto se ocupa fundamentalmente *La edad del espíritu*. De este modo se interpreta que el *acontecer ilustrado* –con su propia secularización tanto de la religión (primera Ilustración) como de la propia razón (segunda Ilustración) – constituye la posibilidad para una vuelta de lo religioso en la filosofía. Un retorno que es *inteligente, libre, secularizado*, pero también *rehabilitador del homo symbolicus* que caracteriza esencialmente nuestra condición humana. En definitiva, del *símbolo* como «complemento» imprescindible de una razón que se declara *límitrofe*. Este es

¹²⁷ Cf. M. HEIDEGGER, «De la esencia de la verdad», en *o.c.*, p. 164. Andrés Torres Queiruga sostiene que Heidegger, «en su última etapa, cuando habla del Ser, su “razón filosófica” acude a categorías que –como en un palimpsesto fácilmente reconocible– delatan una evidente afinidad con la “razón religiosa”» («Más acá de Pascal. Apología del “Dios de los filósofos”», en *o.c.*, p. 240.)

¹²⁸ Cf. J.-A. ESTRADA, «Ciencia, filosofía y religión en la segunda ilustración», en *o.c.*, 246-267.

el tiempo propicio que puede concluir en una síntesis armoniosa entre «Idea» y «Símbolo». Esta es la visión de la *edad del espíritu* triasiana.

Como señala Estrada, «la Ilustración y su crítica de la religión posibilitó tomar conciencia del fenómeno religioso y diferenciarlo de las mediaciones culturales que asumía, ya que toda la sociedad está impregnada por la religión»¹²⁹. Significa una definición en sus posibilidades y en sus límites, pero también la *liberalización de la religión*. Ella deja de ser patrimonio exclusivo del discurso teológico, y de ahí la necesaria distinción actual, para ser parte de todas las ciencias que estudian al hombre, porque la religión responde a una necesidad humana. En definitiva, *la religión resulta ineludible en la existencia del hombre y su reflexión* (Derrida).

En esta dialéctica, la modernidad –y el unilateralismo del paradigma científico como aquel que era capaz de dar cuenta de toda la realidad– también tiene su momento de crisis. Es la propia crisis de la modernidad y su confianza absoluta en una «Razón» con mayúsculas. Este el momento que nos es contemporáneo de la «modernidad en crisis». La visión científica pretendiendo ser la única explicación fundamentada y verdadera del mundo –emulando la hegemonía del discurso simbólico-religioso en el medioevo– derivó en la crisis de la razón moderna. Con consecuencias que, en algunos momentos de la historia de los últimos siglos, han representado verdaderos dramas para la humanidad. Y, paradójicamente, sobre la base del saber racional con el que la primera Ilustración pretendía liberar al hombre.

El racionalismo crítico y otras corrientes (Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Bunge, etc.), han sistematizado la crítica al

¹²⁹ *Ibíd.*, p. 248.

positivismo, mostrando los inevitables presupuestos metafísicos inherentes a cualquier teoría o hipótesis; el carácter selectivo de la determinación de los hechos y la incompletud de cada teoría; la inevitabilidad de presupuestos e intereses que impiden un saber neutro, objetivo e imparcial; el papel del sujeto cognoscente y del contexto social, que incide en el mismo proyecto científico; las limitaciones epistemológicas de las teorías, que siempre arrastran ópticas no fundamentadas; y el carácter indeterminado y relativo del conocimiento que ha revelado la mecánica cuántica¹³⁰.

Esta posición representa la asunción de una de las características más relevantes del pensamiento actual y que podemos denominar «posmoderno», justamente por este carácter crítico con la modernidad y sus presupuesto e inhibiciones. Podríamos decir que esta visión, evidentemente, también puede derivar en planteamientos irracionales y fanáticos. Pero esto no niega, sino que pone de manifiesto, las características *limitadas* de todo conocimiento humano, incluyendo el científico. Significa hacerse cargo de la necesidad de una *racionalidad amplia o redefinida*, menos dogmática y más ecuménica. *Esto sería posmodernidad*: la aceptación sosegada de que la argumentación científica, como la filosófica y desde luego el discurso religioso, no son neutrales, ni infalibles, ni objetivos, ni ilimitados. *Ningún saber puede pretender ser el centro*. Como asegura Estrada, «hoy se toma distancia del absolutismo comtiano y se acepta que ni la ciencia ni la filosofía tienen neutralidad axiológica u ontológica, ni tampoco autonomía respecto de las condiciones sociales»¹³¹. Pero también, como señala el propio Estrada, el conocimiento científico presupone una «concepción ontológica materialista del

¹³⁰ *Ibíd.*

¹³¹ *Ibíd.*, p. 250.

mundo, que es la propia de nuestra cultura y momento histórico»¹³². Sin embargo, esto no niega la *racionalidad ampliada* que caracteriza nuestra época:

Gran parte de lo ente escapa al dominio del hombre; sólo se conoce una pequeña parte. Lo conocido es una mera aproximación y la parte dominada ni siquiera es segura. El ente nunca se encuentra en nuestro poder, ni tan siquiera en nuestra capacidad de representación, tal como sería fácil imaginar. Parece que, si pensamos toda esta totalidad en una unidad, podremos captar todo lo que es, aunque sea de manera bastante burda.

Y, sin embargo, por encima y más allá de lo ente, aunque no lejos de él, sino ante él, ocurre otra cosa. En medio de lo ente en su totalidad se presenta un lugar abierto. Hay un claro [...].

Lo ente sólo puede ser como ente cuando está dentro y fuera de lo descubierto por el claro. Este claro es el único que proporciona y asegura al hombre una vía de acceso tanto al ente que no somos nosotros mismos como al ente que somos nosotros mismos¹³³.

No obstante, a partir de agudas observaciones como estas de Heidegger, *la religión retorna como parte de la explicación de la realidad*. Una realidad que, siguiendo al filósofo alemán, se nos da a modo de «claro» y de ahí que sea un pensamiento de tanteo y exploración, sin pretensiones dogmáticas y absolutas y, sin embargo, necesarias y oportunas. Una realidad que en la filosofía de Eugenio Trías – como hemos dicho– *se da* en una tríada de cercos, uno de los cuales es el «ámbito» del mundo, «cerco del aparecer», pero otro es el «cerco hermético» de misterio, lo «oculto» heideggeriano, accesible solo de modo indirecto (modo de acceso que representa la dimensión simbólica de la existencia, «complemento» irrenunciable de

¹³² *Ibíd.*

¹³³ M. HEIDEGGER, «El origen de la obra de arte», en *o.c.*, p. 38.

una «razón» con minúscula). Estos dos cercos disimétricos tienen como conjunción y gozne el «cerco fronterizo» donde *puede habitar el hombre* (el «claro» heideggeriano).

Para Estrada, con el retorno de la religión «se ha cumplido lo que Wittgenstein indicaba cuando decía que una vez resueltas “todas las posibles cuestiones científicas”, los problemas que conciernen a encontrar un sentido de la vida quedan sin resolver”»¹³⁴. Es un *retorno filosófico necesario con características ineludibles*. Es decir, se da en un contexto que es crítico con la razón ilustrada pero también con las explicaciones totalizantes de la tradición judeo-cristiana. Igualmente, no puede dejar al margen la violencia religiosa actual, entre otros fenómenos con sustrato religioso. En definitiva, significa *ampliar la crítica* que caracterizó al pensamiento moderno. *El hombre ha salido de su minoría de edad, ha perdido la inocencia, pero también ha descubierto que las explicaciones son «débiles» porque son el fruto de un pensamiento finito, fragmentario y subjetivo*. Esto no va a evitar el *irracionalismo* de la razón y de la religión, sino definitivamente pensar también estas *sombras*. Representa quizá un «pensar en compañía» que se ajusta a la verdad. «Cuando las religiones sólo beben en su propio pozo, sin atender a la profecía extranjera, pueden terminar creyendo que no hay más verdad que la suya»¹³⁵. Esto puede suceder con cualquier saber.

Pero aquí también hay que distinguirse de Vattimo. No es el *nihilismo* una meta, ni siquiera como *kénosis divina* que en todo caso su culminación corresponde a la escatología. Se trata justamente de rehabilitar «lo inhibido» por la modernidad

¹³⁴ J.-A. ESTRADA, «Ciencia, filosofía y religión en la segunda ilustración», en *o.c.*, p. 255.

¹³⁵ M. FRAJÓ, «Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad», en *o.c.*, p. 42.

como ineludible e insoslayable. Después de la modernidad o de esta fase de «modernidad en crisis» no queda *la nada* del «nihilismo» sin horizonte, sino justamente la necesidad de buscar la fuente común que une razón y símbolo. Pero más fundamentalmente la *humana conditio* inmanente y trascendente, material y espiritual, racional y simbólica. «Hay que asumir la crítica a la razón total, sin caer en la crítica total a la razón, que es el caldo de cultivo de los irracionalismos, dando así un paso hacia una metafísica, ética y religión con pretensiones ontológicas y epistemológicas “débiles”, sin renunciar sin embargo a ellas»¹³⁶. Estrada habla de este modo de «las religiones en la segunda ilustración». Según él, tiene su origen en este contexto «posmoderno», que no significa una renuncia a la Modernidad y a la Ilustración, sino la asunción de los límites y la finitud de cualquier discurso. «La segunda ilustración tiene por objeto la reflexión crítica sobre la ilustración misma, sus límites y posibilidades»¹³⁷.

Se trata entonces de un nuevo paradigma *englobante* y *holístico* que armoniza las posibles explicaciones en una solución de conjunto y, sin embargo, hecha de aportes complementarios, pero también fragmentarios (múltiples y complejos como la propia realidad, pero fundados en la «sencillez» de un mismo fundamento). Porque parte de un ser que acontece, «*se da*», que no es un ente sino un acontecimiento y, por tanto, puede ser pensado tanto ontológica como simbólicamente. De ahí que para Trías tenga el nombre de «*ser del límite*». Entonces el pensamiento es, ante todo, una *hermenéutica siempre abierta* que procede de «la historicidad de los textos, de una racionalidad anclada en la tradición y de la fusión de horizontes»¹³⁸. Para Estrada esto

¹³⁶ J.-A. ESTRADA, «Ciencia, filosofía y religión en la segunda ilustración», en *o.c.*, p. 261.

¹³⁷ *Ibíd.*

¹³⁸ *Ibíd.*, p. 262.

es una «segunda ilustración», que es *dialogal, contextual y fenomenológica*. «Se trata de un nuevo paradigma, diferenciado de los modelos clásicos del ser y de los sistemas mentalistas, propios de la filosofía de la subjetividad»¹³⁹. El «retorno» de la religión en el pensamiento filosófico actual se comprende dentro de esta actitud y pensamiento que comprende una *razón ampliada o redefinida*. De una «razón» que se descubre con pluralidad de dimensiones, y en cuanto más amplia, menos deudora de discursos y explicaciones «fuertes», pero más rica en contenidos y posibilidades.

Como asegura Mardones, «en el fondo, todos somos ya un tanto postmodernos frente a la razón. La creemos chica y débil y la escribimos con minúscula»¹⁴⁰. Es evidente que no es un retorno que afecta solo a la religión sino a todo el hombre en su quehacer intelectual y práctico y, especialmente, la racionalidad, concebida ahora en términos amplios y plurales. Significa partir del *hombre como un signo (símbolo)* y, por tanto, del *pensamiento como una labor interpretativa*. También es evidente el peligro de los irracionalismos y emotivismos dentro de este concepto de «razón ampliada». Pero quizá es justamente la constatación de que hay que contar con ellos como *sombras*, porque siempre han estado presentes en la historia del hombre, también en los tiempos modernos e igualmente en nombre de la razón. «Nos encontramos en esta modernidad tardía con una razón plural que se articula en racionalidades distintas. Cada una de ellas responde a unos criterios de validez propios y de algún modo inconmensurables»¹⁴¹.

¹³⁹ *Ibíd.*

¹⁴⁰ J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno, o.c.*, p. 121.

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 134.

En este contexto de *razón ampliada* (*fronteriza* en la visión triasiana) como criterio actual frente a los absolutos, se puede entender la validez del retorno del discurso religioso en la filosofía contemporánea. Orientación representada por filósofos que proponen una razón secularizada, plural y abierta frente, precisamente, a los absolutos, unos recientes y otros más lejanos, pero coincidentes ambos en los unilateralismos, despotismos e irracionalismos. Podríamos decir que todas estas posturas a la postre están condenadas al fracaso, pero no sin suponer antes, repetidas veces, lamentables tragedias para la humanidad al carecer de diálogo, deliberación e instancias críticas. Por lo que respecta a la «vuelta» de lo religioso en la filosofía, podemos aventurar este «retorno» en la *teología mística secular* de cuño heideggeriano, o en el propio *misticismo filosófico* de Wittgenstein o incluso en la *filosofía de la mañana* de Nietzsche, entendiendo esta última como el «vagabundeo» incierto del hombre de «buen temperamento»¹⁴². Y de modo más evidente, la *religión kenótica* de Vattimo, *la insoslayable presencia de la religión* de Derrida o *la religación* de Zubiri.

En cualquier caso, parece ser una *vuelta* que se perfila en toda la especulación filosófica que nos es contemporánea. La que se inscribe en un concepto de *razón redefinida, ampliada y secularizada*. La concepción de una «razón» con una pluralidad de dimensiones en las que ninguna de ellas «posee un fundamento definitivo y que todas ellas están referidas a experiencias y necesidades humanas que, en todo caso, son interpretadas de modos diversos en contextos de realidades socioculturales»¹⁴³. Pero también se da un «giro hacia la creencia» basado no tanto en razones o proposiciones tenidas por verdaderas, sino en «la relación, la entrega, la

¹⁴² Cf. G. VATTIMO, *El fin de la modernidad, o.c.*, p. 150.

¹⁴³ J.-M. MARDONES, *Síntomas de un retorno.*, p. 134.

convicción y la adhesión del creyente al Misterio»¹⁴⁴. Misterio que abarca todo el saber en cuanto exista *lo insondable del hombre marcado por la finitud y las definiciones contextuales*. «Misterio no es lo absurdo o contradictorio, sino lo insondable»¹⁴⁵.

Conclusión

¿Retorno de la religión en la filosofía actual? Esta ha sido la pregunta que ha inspirado y guiado esta investigación. Como toda indagación, también la filosófica pero igualmente la científica, siempre parte de una afirmación implícita. De alguna manera en la mente del investigador ya hay una respuesta anticipada e intuita: un *punto de llegada* (¿conciencia «posmoderna»? ¿«pérdida de la inocencia»?). En este sentido la pregunta hipotética concluye en una *declaración afirmativa*. El recorrido ha sido amplio, pero nos ha guiado la estela de la pregunta tentativa del comienzo. De este modo podemos concluir afirmando la *vuelta de la religión en el pensamiento filosófico contemporáneo* y que puede ser comprendido como un «retorno» *kenótico* (Vattimo), *insoslayable* (Derrida), *religado* (Zubiri), entre otros.

¿Cómo situar este *retorno*? El *giro filosófico* actual hacia la religión hay que situarlo en el ámbito de la *secularización* obrada por la Edad Moderna ilustrada. La Ilustración representa la imposición hegemónica de la «Razón» en detrimento de la «religión», pero también la posibilidad para una vuelta *inteligente y libre* de lo simbólico-religioso en la filosofía. Constituye una consideración positiva de la

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 14.

¹⁴⁵ A. NOVO CID-FUENTES, *Jesucristo, plenitud de la revelación*, Desclée de Brouwer: Bilbao 2003, p. 273.

secularización que sitúa dicho *giro* en un contexto de «modernidad en crisis», «segunda ilustración», post-ilustrado, post-profético o simplemente «*posmoderno*».

Aquí se ha mantenido la tesis de que la *racionalidad* que marca este «retorno» viene dada por las características generales de nuestra situación actual: un pensamiento plural, «más sencillo», sin fundamentos absolutos, que *vuelve* a los orígenes y recurre a la tradición, pero sin absolutizarla. En definitiva, una reflexión que hace del pensar una actividad genuinamente filosófica, porque más que fundarse en respuestas absolutas *se sostiene en el preguntar*. Así, se podría decir que el «retorno» se sitúa dentro de esta nueva racionalidad de inspiración nietzscheano-heideggeriana en la que tanto la argumentación científica se muestra *incompleta* en toda *explicación* como el discurso religioso «*ineludible*» en toda comprensión. De este modo, la *religión* se concibe como constitutivo de la existencia del hombre. Por tanto, representa un elemento que retorna o nunca se ha ido del todo ni puede ser suprimido.

Pero todo lo que se ha dicho de este *retornar de la religión* en el discurso filosófico se revela como un *fenómeno eminentemente occidental*. Es una autocomprensión de esta parte del mundo. Las razones son obvias. Se trata de uno de los más importantes elementos configuradores del mundo occidental. Como se ha sostenido, la herencia filosófica griega y la tradición judeo-cristiana, más específicamente la religión cristiana, marcan la *cultura* y *ser* de Occidente. Se podría decir que lo que llamamos «cultura occidental» es precisamente el espacio y el tiempo en el que acontecen estos dos fenómenos. De ahí que tenga las características de «*mundialatinización*» (Derrida). En este mismo sentido, la Ilustración como fenómeno moderno ha sido positiva para la religión porque da a su *retorno* actual en

el pensamiento no solo *purificación*, sino *auténticas posibilidades*. Sin embargo, en el mundo *policéntrico* que caracteriza nuestro presente no se trata de un «retorno simple de lo religioso» sino de una situación compleja y paradójica que se convierte en un reto y envite tanto al pensar filosófico como al religioso-teológico.

En la conclusión de esta investigación, el problema no es tanto que la religión retorne en la reflexión filosófica, que parece evidente y obvio, sino que se trata de un fenómeno teórico y práctico que se da en el *contexto de un mundo con muchos centros*: es la vuelta de la religión, pero es más el descubrimiento de «muchos centros» de poder y creación en los que subyacen de modo determinante *ideas y símbolos* filosófico-religiosos. Un mundo *más próximo* en cuanto a su globalidad, especialmente gracias al desarrollo tecno-científico moderno, pero *más plural* en lo que respecta a las particularidades y singularidades. Pero radicalmente una situación en la que Occidente, por tanto, ya no es ni puede aspirar a ser el «centro del mundo»¹⁴⁶. Ahora no se trata simplemente de reconocer a los «otros» como lejanos y distintos, sino *situarnos globalmente* como los únicos *fronterizos* que compartimos *comunitaria y personalmente* un mismo mundo (Trías).

De este modo, el *giro* filosófico hacia la religión es mucho más radical que la simple reflexión sobre la religión, es quizá abordar lo «*religioso*» de la religión (Derrida). Pensar la propia esencia de la *religación*. De este modo, meditar sobre la «*religación*» es dar cuenta de un fenómeno presente en la interpretación filosófica

¹⁴⁶ Esta idea es desarrollada por el teólogo estadounidense David Tracy. Según él, Occidente «si se aferra a su primitivo sentimiento de ser el único centro, este centro será incapaz de salvarse» (Cf. D. TRACY, «En el umbral del tercer milenio. Dar nombre al presente», en R. GIBELLINI (ed.), *Antología teológica del siglo XX*, Sal Terrae: Santander 2012, 398-408, p. 405).

contemporánea, pero quizá es más una propuesta para la *filosofía del futuro*: significa superar el *nihilismo* que situado a ras de tierra niega todo horizonte trascendente, ofrecer la verdadera esencia *religada* de la existencia humana frente a la imposición de la ciencia y de la técnica (*Gestell*) e, igualmente, frente a los criterios socioeconómicos que *parecen marcar las relaciones sociales*. Significa también salir al paso de las reacciones defensivas de las *comunidades particulares* que *perturban las relaciones de alteridad* (las que subyacen en los integristas *religiosos* o en los *nacionalismos radicales*), pero sobre todo *superar radicalmente la perspectiva occidental*. *No somos el centro del mundo*.

Bibliografía

ADORNO TH. – HORKHEIMER, M., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta: Madrid 2004.

CARNAP, R., *Autobiografía intelectual*, Paidós: Barcelona 1992.

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, «Constitución “Dei verbum”» (DV), en *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones, decretos y declaraciones*, BAC: Madrid 2002.

CORM, G., *La cuestión religiosa en el siglo XXI*, Taurus: Madrid 2007.

DERRIDA, J. – VATTIMO, G. (eds.), *La religión*, PPC: Madrid 1996.

DERRIDA, J., «Fe y saber. Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón», en DERRIDA, J., – VATTIMO, G. (eds.), *La religión*, PPC: Madrid 1996, 8-106.

DÍAZ ÁLVAREZ, J.-M., «“En el principio fue el Logos”. Atenas, Jerusalén y Benedicto XVI en la polémica sobre la identidad europea», en SAN MARTÍN, J. – SÁNCHEZ, J.-J. (eds.), *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, Trotta: Madrid 2013, 470-482.

ESTRADA, J.-A., «Ciencia, filosofía y religión en la segunda ilustración», en SAN MARTÍN, J. – SÁNCHEZ, J.-J., (eds.), *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, Trotta: Madrid 2013, 246-267.

-
- FERRY, L. – GAUCHET, M., *Lo religioso después de la religión*, Anthropos: Barcelona 2007.
- FISICHELLA, R., *Introducción a la Teología Fundamental*, Verbo Divino: Estella 2005.
- FRAIJÓ, M., «Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad», en FRAIJÓ, M. (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta: Madrid 2010, 13-43.
- FRIES, H., *Fe e Iglesia en revisión*, Sal Terrae: Santander 1972.
- , *Teología Fundamental*, Herder: Barcelona 1987.
- GADAMER, H.-G., «Conversaciones de Capri», en DERRIDA, J., – VATTIMO, G. (eds.), *La religión*, PPC: Madrid 1996, 277-291.
- GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp: Madrid 2009.
- HEIDEGGER, M., «El origen de la obra de arte», en *Caminos de bosque*, Alianza: Madrid 1995, 11-62.
- , «De la esencia de la verdad», en *Hitos*, Alianza: Madrid 2000, 151-171.
- , *Carta sobre el humanismo*, Alianza: Madrid 2001.
- , «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y ser*, Tecnos: Madrid 2011, 95-113.
- , «Tiempo y ser», en *Tiempo y ser*, Tecnos: Madrid 2011, 25-54.
- KANT, I., «Qué es la Ilustración», en *Filosofía de la historia*, FCE: Madrid 1981, 25-34.
- , *Crítica de la razón pura*, Taurus: Madrid 2010.
- KUHN, T.-S., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE: México 2006.
- LEYTE, A., *Heidegger*, Alianza: Madrid 2006.
- LORTZ, J., *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento. I Antigüedad y Edad Media*, Cristiandad: Madrid 1982.
- MARDONES, J.-M., *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae: Santander 1999.
- NOVO CID-FUENTES, A., *Jesucristo, plenitud de la revelación*, Desclée de Brouwer: Bilbao 2003.

ORTEGA Y GASSET, J., «Dios a la vista», en *Obras completas II*, Revista de Occidente: Madrid 1942, 493-496.

PACE, E., «Secularización», en FILORAMO, G. (ed.), *Diccionario Akal de las religiones*, Akal ediciones: Madrid 2001, 518-519.

PASTOR, F.-A., «Secularización y secularismo», en LATOURELLE, R. – FISICHELLA R. – PIÉ-NINOT, S. (drs.), *Diccionario de Teología Fundamental*, San Pablo: Madrid 2010, 1335-1340.

PIKAZA IBARRONDO, X., «Secularización»: «Judaísmo» – «Cristianismo», en PIKAZA, X. – AYA, A. (eds.), *Diccionario de las tres religiones. Judaísmo, Cristianismo, Islam*, Verbo Divino: Madrid 2009, 1048-1054.

REVILLA CUÑADO, A., *A vueltas con lo religioso: un diálogo teológico con Javier Sádaba, Fernando Savater, Victoria Camps, Eugenio Trías*, Publicaciones Universidad Pontificia: Salamanca 2001.

RODÉ, F., «Secularización y secularismo», en POUPARD, P., *Diccionario de las religiones*, Herder: Barcelona 1987, 1635-1637.

RODRÍGUEZ, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis: Madrid 2010.

RORTY, R. – VATTIMO, G., *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*, Paidós Ibérica: Madrid 2006.

SAFRANSKI, R., *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Tusquets Editores: Barcelona 2009.

TORRES QUEIRUGA, A., «Más acá de Pascal. Apología del “Dios de los filósofos”», en SAN MARTÍN, J. – SÁNCHEZ, J.-J. (eds.), *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, Trotta: Madrid 2013, 224-245.

TRACY, D., «En el umbral del tercer milenio. Dar nombre al presente», en GIBELLINI, R. (ed.), *Antología teológica del siglo XX*, Sal Terrae: Santander 2012, 398-408.

TRÍAS, E., *Pensar la religión*, Galaxia Gutenberg: Barcelona 2015.

UBIETA LÓPEZ, J.-A. (dir.), *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer: Bilbao 1998.

VATTIMO, G., *Creer que se cree*, Paidós: Barcelona 1996.

——, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa: Barcelona 1998.

——, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Paidós: Barcelona 2003.

——, *Adiós a la verdad*, Gedisa: Barcelona 2010.

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza: Madrid 1979

——, *Investigaciones filosóficas*, Crítica: Barcelona 1988.

LA CRÍTICA DE KEIJI NISHITANI (ESCUELA HEIDEGGERIANA DE KIOTO) A FRIEDRICH NIETZSCHE

Mauricio Navia Antezana*
Fabiola De Navia Guerrero-Gamarra

Resumen

El problema de la religión atraviesa todo el camino de la metafísica, en tanto que la esencia del ser del ente se piensa desde el fundamento último de todo ente, es decir, desde el ente supremo (*Agathon*, Motor Inmóvil, *Bonum*, *Subjectum*, Espíritu Absoluto, etc.). Sin embargo, en *La religión y la nada*, K. Nishitani no aborda este problema desde la metafísica tradicional ni desde la metafísica moderna, sino a la luz de la radical crítica de la modernidad emprendida por “el último Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, o incluso Feuerbach y Marx, y, principalmente, a causa de la aparición de posturas como el nihilismo de Nietzsche”. Por consiguiente, sus consideraciones se sitúan en el punto de vista en que las filosofías de la religión anteriores han dejado de funcionar o han sido superadas. De esta manera, puede decirse que discurren junto a las de filosofías de la existencia contemporáneas¹. Esta obra no es, por tanto, ni una reflexión histórico-científica de la religión, ni una apropiación de la religión contenida en la tradición de la ontoteología metafísica, ni siquiera lo “que en la modernidad...denominamos filosofía de la religión” dice expresamente el autor². Esta obra está inscrita en las consecuencias radicales que abrió el nihilismo occidental al final de su camino.

Palabras clave: Religión; Metafísica; Nihilismo; Existencialismo; Vacuidad.

* Mauricio Navia Antezana (La Paz, 1956/Mérida, 2018). Filósofo y Futbolista. Dr. en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Los Andes. Creador del Centro de Investigaciones Estéticas (CIE), la Revista Estética, el Doctorado en Filosofía, la Bienal Internacional de Arte Contemporáneo y el Proyecto de la Escuela de Filosofía de la ULA. Fue Presidente de la Sociedad Venezolana de Filosofía y Miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Director General de Cultura y Extensión de la ULA, desde 2009 hasta 2018.
<https://doi.org/10.53766/Filo/2023.29.02>

¹ Nishitani, K. *La religión y la nada*. p. 32

² *Ibíd.*

KEIJI NISHITANI'S (KYOTO HEIDEGGERIAN SCHOOL) CRITICISM OF FRIEDRICH NIETZSCHE

Mauricio Navia Antezana
Fabiola De Navia Guerrero-Gamarra*

Abstract

The problem of religion crosses the entire path of metaphysics, as far as the essence of the being of entity is thought from the ultimate foundation of all entities, that is, from the supreme entity (Agathon, Unmoved Mover, Bonum, Subjectum, Absolute Spirit). However, in Religion and Nothingness, K. Nishitani does not address this problem from traditional metaphysics or from modern metaphysics, but rather in the light of the radical criticism of modernity undertaken by "the last Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, or even Feuerbach and Marx, and, mainly, because of the appearance of positions such as Nietzsche's nihilism". Therefore, his considerations are situated in the point of view in which the previous philosophies of religion have stopped working or have been superseded. In this way, it can be said that they run alongside those of contemporary philosophies of existence. This work is not, therefore, neither a historical-scientific reflection on religion, nor an appropriation of religion contained in the tradition of metaphysical ontotheology, nor even what "in modernity... we call the philosophy of religion"; expressly says the author. This work is inscribed in the radical consequences that western nihilism opened at the end of its own path.

Keywords: Religion; Metaphysics; Nihilism; Existentialism; Emptiness.

* Fabiola De Navia Guerrero-Gamarra (Mérida, 1976). Dra. en Filosofía por la Universidad de Los Andes. Profesora y Jefe del Departamento de Filosofía de la ULA. Miembro del Centro de Investigaciones Estéticas (CIE), del Consejo Directivo de la Maestría y el Doctorado en Filosofía y del Comité Organizador de la Bienal Internacional de Arte Contemporáneo ULA. Directora de la Revista Estética y Miembro del Consejo Editorial de Ediciones Actual. Miembro de la Sociedad Venezolana de Filosofía. Directora de la Escuela de Educación, desde 2021 hasta el presente.

Para abordar la crítica de K. Nishitani, representante de la llamada Escuela heideggeriana de Kioto, a Friedrich. Nietzsche; no tomamos el término *crítica* en el sentido del criticismo ni en el de la teoría crítica, sino como, el diálogo auténticamente filosófico que -sostenido en la fuerza misma del pensar- se apropia de lo mejor de un pensamiento³ para abrir desde allí el fenómeno de la filosofía, a saber, la relación problemática y negativa de la copertenencia del ser, el ente, el ente preeminente (el hombre) y la verdad en el horizonte de la inmanencia.

Este dialogo es señalado en su origen por Aristóteles⁴, allí donde él encuentra el fenómeno del pensar, es decir, en las palabras de Tales de Mileto: *Arjé, Panta y Physis*. Del mismo modo, emerge en las palabras de Anaximandro -según lo piensan Nietzsche y Heidegger⁵: *Apeiron, Kata ton Khreon, Adikia, Khronou Taxin*; son pensadas por Heráclito en las palabras: *Logos, Pyr, Pólemos, Díké, Panta, Keraunós* y *Aión* y en las de Parménides: Hén y Einai, también; y fue pensado de modo ya metafísico en las palabras: *Idea*, de Platón, y *Energeia*: de Aristóteles.

La tradición de la filosofía metafísica occidental despliega este asunto en su intento de esclarecer el problema de la esencia del ser del ente y, con ello, el del ente en cuanto ente, el de la verdad del ente, el del ente en total y el del ente supremo. Desde Platón hasta Hegel y los hegelianos, e incluso en Schopenhauer, este asunto muestra el pensar desde diversas posibilidades. Nietzsche, por su parte, produce una crítica a la metafísica, y con ello la determinación de la esencia del ser del ente y de

³ De Nietzsche, en este caso.

⁴ Aristóteles, *Metafísica* libro Alpha.

⁵ Nietzsche *En La filosofía en la época trágica de los griegos*, y Heidegger en *Die Grundbegriffen* y *Der Satz von Anaximander*.

todo su camino es interpretada como historia del nihilismo. Propone, a su vez, un retorno a la filosofía pre-platónica para pensar el auténtico asunto de la filosofía; especialmente desde su diálogo con Anaximandro y Heráclito. Nishitani asume esta posición general de la filosofía de Nietzsche y propone radicalizarla.

Antes de avanzar sobre la crítica de K. Nishitani a F. Nietzsche, debemos aclarar el significado de la *Escuela Heideggeriana de Kioto* en relación con el camino de la filosofía y de la tradición metafísica. Reconocida por la comunidad filosófica de manera creciente desde los años 90, sus miembros fueron Kitaro Nishida (1870-1945) Hajime Tanabe (1885-1962) y Keiji Nishitani (1900-1990); profesores de filosofía y religión en la Universidad de Kioto.

James Heisig señala que fue con Nishida con quien se inicia una actitud que ofrece “una contribución netamente oriental a la filosofía occidental, y, a la vez, trató de enriquecer la auto comprensión budista sometiéndola a los rigores de la filosofía occidental”⁶. Esto sucede luego de permanecer diez años sentado en meditación bajo la dirección de un maestro zen que le había asignado el *koan mu*: “nada”. De esta manera, pensando radicalmente el nihilismo zen, se acerca al nihilismo occidental.

Nishida alienta a su joven discípulo Tanabe a estudiar en Alemania con Husserl, Cohen y Natorp, además con Heidegger, quien dirige su tesis doctoral. Nishitani, alumno de Nishida y Tanabe, es enviado también a Freiburg, donde por dos años asiste a los cursos de Heidegger sobre Nietzsche y donde se siente atraído además por la mística de Meister Eckhart y por la filosofía de Kierkegaard. Pero es sólo

⁶ Heisig, J. Keiji Nishitani; p. 11.

después de la muerte de Nishida, Tanabe y Nishitani, que la filosofía de la escuela de Kioto pudo sobrepasar el mundo filosófico de Japón⁷.

En 1986 son publicadas, en veinte y seis volúmenes y en japonés, las obras completas de Nishitani; por Sobunsha, Tokio. Su obra principal, la única traducida al castellano, se titula *Shukyo to wa nani ka, ¿Qué es religión?* (1952); traducida al alemán por Insel, Frankfurt am Main, y traducida al inglés como *Religion and Nothingness* (1982). Éste último título (La religión y la nada) es acogido posteriormente por el mismo autor y aparece en 1999 en la traducción que aquí consultamos.

La religión y la nada consta de seis capítulos (1. ¿Qué es la Religión?; 2. Lo personal y lo impersonal de la religión; 3. Nihilidad y sunyata; 4. El punto de vista de sunyata; 5. Sunyata y el tiempo; 6. Sunyata e historia; más las notas y un glosario de mucho interés por las explicaciones filosóficas en torno a términos claves del budismo, del taoísmo y el zen). Los capítulos 1, 2, 4 y 6 fueron escritos para una serie de conferencias sobre la religión contemporánea dictadas por Nishitani en los años 1954 y 1955; y completados luego para conformar un libro. Este libro trata, dice el autor, “algunos conceptos budistas fundamentales, como sunyata y karma”. Pero, aclara, “*he tomado estos términos sólo en tanto que iluminan la realidad, la esencia, y la actualidad del hombre*”⁸.

De esta manera, el problema de la religión, que atraviesa todo el camino de la metafísica, es abordado por Nishitani partiendo del presupuesto de que la esencia del

⁷ *Ibíd.*, p, 12.

⁸ *Ibíd.*, p, 33.

ser del ente se muestra al final de la filosofía como una nada de ser, como nihil de ser, como nihilismo.

El nihilismo, de manera contraria al esencialismo, piensa el ente en cuanto ente, la verdad del ente, el ente en total y el ente supremo, como “nadas de ser”. De este modo, el problema del sujeto -el yo como substrato de toda representación y como fundamento del ser del ente para la modernidad- es pensado como nada de ser y la verdad del ente ya no es comprendida como Certeza (*certitudo*, clara y distinta) ni como la manifestación de la razón histórica o la intuición fenomenológica; sino como una “mentira necesaria”, una perspectiva, una interpretación o valoración del hombre (el cual no es sino el horizonte de las ópticas y él mismo una óptica). Siendo el ser del valor un mero valor más, todo ser es comprendido como carente de fundamento.

Sin embargo, Nishitani tiene también entre sus presupuestos una posición crítica de Nietzsche, Heidegger y la tradición que les precede; pues ya ha asumido las consecuencias a las que estos pensadores llevaron la filosofía del nihilismo y se ha diferenciado de ellos, intentando radicalizarlos. Propone una filosofía y una religión aún más nihilista que la de Heidegger y Nietzsche, que unifica el pensamiento sobre el *Koan mu* (nada) y el termino budista *sunyata* (la vacuidad absoluta). Afirma que “en los argumentos de Heidegger todavía perduran huellas de la representación de la nada como alguna cosa que es nada”⁹ y que “podríamos decir que la nihilidad del nihilismo de Nietzsche sería el punto de vista de la nada relativamente absoluta”¹⁰.

⁹ *Ibíd.*, p. 151.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 117.

A su juicio, en occidente sólo Meister Eckhart parece haber alcanzado tal perspectiva de la vacuidad absoluta, cuando afirma que la esencia de dios (la *Deidad*) no puede ser algo (un ente con alguna cualidad), al igual que el ser no puede objetivarse, ser algo, pues si no sería un ente. “Eckhart advierte que la esencia de dios, inefable desde cualquier modo de ser (y de cualquier forma) solo puede ser expresada como la nada absoluta”¹¹.

Si somos creados a imagen de dios, y su esencia es la nada absoluta, ésta nada nos atraviesa (*Durchbruch*), y al llegar a la esencia de dios en nosotros, llegamos a un lugar en el que ni una cosa permanece. Llama a este lugar el “desierto” de la deidad. El alma ahí está completamente privada de la egoidad. Es el fundamento último del alma, su “fondo sin fondo”¹². Completa su argumento citando a Eckhart.

Así como dios me atraviesa, a la vez, yo lo atravieso. Dios conduce a este espíritu a un desierto y a la unidad de sí mismo, allí donde es un puro Uno que brota de sí mismo”¹³. “Esto es, si se quiere, la propia identidad del alma es auto identidad la auto identidad de Dios. Esto lleva al alma al desierto de la muerte absoluta y, al mismo tiempo, le revela una fuente de vida absoluta “que brota en su interior”¹⁴.

Así, Nishitani concluye:

La distinción entre dios y la Deidad, repitámoslo una vez más, es necesaria para abrir paso a la subjetividad (disolver la egoidad o voluntad del yo o del modo de ser egocéntrico del alma). Eckhart escribe, “*Huí de Dios por amor a Dios*”. “*Por eso rogamos a Dios nos vacíe de Dios*”. Huir de dios

¹¹ *Ibíd.*, p. 112.

¹² *Ibíd.*

¹³ *Ibíd.*, p.111 y ss.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 114.

parece significar que el aquí y ahora del Dasein del hombre sólo puede ser portador del testimonio de Dios en su esencia, a través del encuentro verdadero del hombre consigo mismo en la nada de la deidad”. Añade más adelante. “ *En el atravesar, sin embargo, en donde permanezco libre (ledig stehen) de mi propia voluntad y de la voluntad de Dios y de todas sus obras y de Dios mismo, entonces estoy por encima de todas las criaturas y no soy ni Dios ni criatura, soy más bien lo que fui y lo que seguiré siendo ahora y siempre*”...Eckhart entiende, por encima del teísmo y del ateísmo, la nada de la deidad en el fundamento del Dios personal en el más acá, donde la autonomía del alma está firmemente arraigada en la identidad esencial con la esencia de Dios”¹⁵.

Por su parte, ya en *El Nacimiento de la tragedia* Nietzsche habría tomado “una postura más allá del yo”, quedando sin embargo prisionero de afirmaciones absolutas de “cosas como la vida y la voluntad de poder”. Por ello:

Nietzsche no parece haber alcanzado el punto de vista de la nada absoluta de Eckhart... Aquí podemos ver reflejada la diferencia entre una nihilidad que proclama que “*Dios ha muerto*” y la nada absoluta que llega a un lugar más allá incluso de Dios (la de Eckhart), o entre la vida que irrumpe en la nihilidad y brota a borbotones y la vida como muerte - en - la vida absoluta (de Eckhart)¹⁶.

Así tenemos que (casi por vez primera desde una perspectiva de la religión), la crítica de Nishitani a Nietzsche no objeta su nihilismo radical, sino que parece objetar el *nihilismo activo* de Nietzsche en tanto que celebra la *vida* que emerge de la pura inmanencia del devenir, lo dionisiaco y el juego inocente del fuego que retorna eternamente como tal (sin llegar a ser y a permanecer en lo idéntico, como un ente en

¹⁵ *Ibíd.*, p. 115.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 116

un mundo “sub speciae aeternitates”), que afirma que nada es pero a la vez afirma que todo-es-siendo en eterno devenir, que todo es vida sin esencias ni cosas individuales.

Si bien Nishitani postula también un nihilismo absoluto que proclama la nada absoluta, “*que llega a un lugar incluso más allá de dios*”, piensa la vida “*como muerte-en-la-vida absoluta*”; Nietzsche, por el contrario.

- a) Piensa la filosofía a partir de una crítica a la metafísica (“la muerte de Dios”, la disolución de toda esencia del ser y del ente, b) Proclama el ser como valor, óptica, interpretación y perspectiva), c) Afirma la esencia del ser del ente como Voluntad de Poder y, d) Propone una interpretación del ser como devenir o Eterno retorno, pensado desde la visión y el enigma del instante y desde una especial interpretación de la esencia del tiempo (en diálogo con los filósofos preplatónicos, especialmente con Anaximandro y Heráclito)¹⁷.

Esta diferencia no implica que Nishitani no dialogue con las consecuencias del pensamiento de Nietzsche: la crítica de Nishitani a Nietzsche camina con su pensamiento y se refiere al significado radical del nihilismo, pero objeta su interpretación sobre la filosofía oriental (según su apropiación del hinduismo, de los Upanishads, de los Vedas, de Buda y del budismo; mediada por Schopenhauer) como “nihilismo pasivo”.

En efecto, Nietzsche propone una radicalización del nihilismo como “nihilismo activo” en la figura de Zaratustra (“puente hacia el Superhombre”); en la afirmación suprema del querer de la Voluntad de Poder (que redime “la venganza de

¹⁷ Heidegger, M., *Nietzsche I*, p. 276

la voluntad metafísica contra el tiempo y *su fue*¹⁸, desde el “decir Sí” (Ja sagen)¹⁹; en la apropiación de la esencia del tiempo como Diké, juego o “repercutir” del instante eternamente sobre sí mismo, que “mata de muerte a la muerte”, como juego inocente del fuego consigo mismo; en la afirmación dionisiaca de la Vida del devenir “más allá del bien y del mal”, que disuelve la angustia y el resentimiento metafísico que declara que “todo es igual”²⁰, “todo está vacío”²¹, “todo fue”²² (angustia representada por Anaximandro y Schopenhauer).

La apropiación de Nietzsche del hinduismo y el budismo, no así del taoísmo ni del budismo taoísta zen japonés, del cual no tiene referencias²³; está fundada en tal interpretación del primer fragmento de la filosofía (o “sentencia de Anaximandro”), que él abre bajo la luz del pesimismo de la ontología negativa de Schopenhauer. En *La Filosofía en la Época Trágica de los griegos* (1873) afirma que:

quién, que, como Schopenhauer, ha escuchado, desde las alturas de los aires hindúes, la palabra sagrada acerca del valor moral de la existencia puede decir que, la recta medida para juzgar a cada uno de los hombres es, que él es propiamente un ser, que no debería existir, sino que expía su existencia con múltiples formas de penurias y la muerte.

24

¹⁸ (Des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr “Es war”) (ASZ_AHZ, Von der Erlösung, 180)

¹⁹ (ASZ-AHZ, KSA, 268)

²⁰ “alles ist Gleich”, ASZ-AHZ, KSA, Der Wahrsager, p. 173)

²¹ *Ibid.* “Alles ist leer”

²² *Ibid.* “Alles war”

²³ Recordemos que sólo a partir de 1859 Japón inicia su apertura a occidente

²⁴ “wer, wie Schopenhauer, auf den” “Höhen der indischen Lüfte” das heilige Wort von den moralischen Werthe des Daseins gehört hat” ...Der rechte Masstab zur Beurtheilung eines jeden Menschen ist, dass er eigentlich ein Wesen ist, welches gar nicht existieren sollte, sondern sein Dasein abbüsst durch vielgestaltetes Leiden und Tod”. (DFTZG-FETG, KSA, 818).

La traducción e interpretación que ofrece Nietzsche de este fragmento da cuenta de esta óptica del radical nihilismo en el que sitúa el inicio (Anaximandro) y el fin (Schopenhauer) de la filosofía occidental. Nietzsche entiende que Schopenhauer:

considera ahora, con Anaximandro²⁵, el conjunto de la existencia como una forma culpable de emancipación del ser eterno, como una iniquidad absoluta que cada uno de los seres se ve obligado a expiar con la muerte. Todo lo que es, todo lo que existe está condenado a perecer...²⁶

La posición de Nietzsche es, por el contrario, un intento por superar esta consideración del valor de la existencia desde el tiempo parricida, aniquilador e injusto, afirmando el sentido de la vacuidad (Wahnsinn): “*esta es la misma justicia, cuya ley del tiempo dice que él debe devorar a sus hijos*”²⁷. Lo hace reinterpretando a Heráclito, quién afirma el Devenir (“Werden”) como la justicia misma²⁸, y niega radicalmente la dualidad de un mundo físico y uno metafísico, así como el concepto Ser fuera del tiempo. Así Nietzsche comprende la esencia del tiempo como una con el espacio y la materia, al pensar *la esencia de la realidad* (Wesen der Wirklichkeit) como el obrar (wirken), y *todo* como existencia relativa (relatives Dasein)²⁹. Afirma que todo se funda en la tensión de los contrarios (Gegensätze); en la lucha (Streit); en la Guerra (Krieg); que todo debe ser comprendido como la justicia de la tensión que

²⁵ Y con el hinduismo.

²⁶ Éste ve en la pluralidad de las cosas engendradas una suma de injusticias e iniquidades... ¿qué hay del valor de vuestra existencia... Y si acaso no posee nada de valor ¿para qué existís? Por vuestra culpa, creo yo, erráis en esta existencia. Con la muerte habréis de expiarla.

²⁷ (ASZ-AHZ, Von der Erlösung, KSA, p. 181).

²⁸ (das Gesetz, la “Diké”) (FTZG-FETG, KSA, p. 822)

²⁹ *Ibid.*, p. 824.

rige lo Uno siendo lo Múltiple (das Eine ist das Viele) y que afirma la inocencia (Unschuld) del devenir al ser como el juego (Spiel) del Aion consigo mismo³⁰. Intenta superar también el nihilismo pasivo con su interpretación de *El eterno retorno de lo mismo* desde la decisión del pastor que muerde el tiempo circular³¹ y afirma la existencia desde el “Sí Trágico” y desde las consideraciones del tiempo; ya no parricida sino afirmándose y repercutiendo en cada instante como la eternidad que retorna hacia sí misma en la inocencia del juego *caósmico* del devenir.

Nishitani, en cambio, no quiere superar el nihilismo pasivo ni el nihilismo activo, sino hundirse más en él. Afirma que el ateísmo de Nietzsche (“mucho más comprensivo y penetrante que el de Sartre”) entiende que: “*Las cosas individuales pierden su sustancialidad al ser fundamentadas en la nihilidad y vienen a parecerse a las olas del mar. El mundo adquiere este aspecto desde la perspectiva del eterno retorno. Esto representa una nueva religiosidad a la que (Nietzsche) se refiere simbólicamente como lo dionisiaco*”³².

Nishitani piensa este ateísmo antirreligioso como una nueva religiosidad, desde un concepto de religión que está más allá de todo teísmo y ateísmo. Esta crítica a Nietzsche como gestor de una “nueva religiosidad” parece sostenerse en la imagen problemática de que las cosas y el mundo se parecen a las “olas del mar” desde la perspectiva del eterno retorno. Ciertamente, la esencia de lo Dionisiaco se define en *El Nacimiento de la Tragedia* como la disolución del *principium individuationis* (lo apolíneo); pero su determinación filosófica está remitida a “la óptica de la vida”, a la

³⁰ *Ibíd.*, pp. 825 y ss.

³¹ En el capítulo “La visión y el enigma”, de *Así habló Zaratustra*.

³² Nishitani, *La religión y la nada*. p. 95.

“afirmación del Devenir como la Diké”³³. Pero esta imagen del “eterno oleaje y ritmo de las cosas”, que Nishitani parece extraer del parágrafo 5 de una obra póstuma de Nietzsche³⁴, no indica una “imagen” de una “nueva religiosidad” sino una interpretación de la Justicia (*Diké*) de Heráclito³⁵.

Nietzsche dice, también, que por analogía lo dionisiaco puede compararse al estado de la embriaguez por el que la imagen del mundo disuelve los límites de las cosas individuales, e incluso, que este estado puede parecerse al de la locura y a la de la inspiración artística comprendida estéticamente. Pero este estado corresponde también al de la de visión de la inocencia del niño que juega construyendo y destruyendo castillos de arena, a la visión de Heráclito que contempla las cosas en conjunto y no individualmente y que contempla la fuerza destructiva de *Polemos* (la guerra) como padre de todas las cosas. Con esta imagen del mundo según la cual los entes vienen a parecerse a las olas del mar, no describe entonces una nueva religiosidad sino su interpretación del juego del fuego de Heráclito³⁶: no somos cosas, ni las cosas son esenciales en sí mismas, sino que somos “flamas en el fuego del devenir” (como alguna vez lo ha dicho K. Popper).

Nishitani ve también en la imagen del *superhombre* “el intento de llevar hasta sus últimas consecuencias la conversión fundamental del modo propio del ser

³³ Según lo piensa, en Diálogo con Heráclito, en *La Filosofía en la época Trágica de los Griegos*, en 1873.

³⁴ *Ibíd.*

³⁵ El primer filósofo que se denominó filósofo, y que piensa las cosas en el fluir del *Kosmos*, de lo Uno-Todo (*Hén Panta*), en el fluir y la tensión del fuego sin atender a la permanencia de alguna cosa individual.

³⁶ Que juega inocentemente en la eternidad y que retorna como lo mismo, es decir, como puro devenir (que nunca es Ser).

*humano y de ver el mundo en la forma radical que implica el ateísmo*³⁷. Para él, “*el ateísmo alcanza su punto culminante esencialmente con Nietzsche, al recibir su subjetivación verdaderamente radical*”³⁸.

Sin embargo, esto no parece concordar ni con lo que él mismo afirmaba antes, a saber, que “Nietzsche ya emprendía en *El Nacimiento de la Tragedia* una postura más allá del yo”, ni con lo que Nietzsche pensó y dijo acerca del yo en toda su obra; especialmente en la primera parte de *Así habló Zaratustra* y en *Más allá del bien y del mal* (Los prejuicios de los filósofos). Pensar al *Superhombre* como el lugar de una “subjetivación verdaderamente radical”, parece depender -en la inversión de la metafísica subjetiva moderna- del establecimiento del fundamento del ser del ente desde y como sujeto. Pero esto es un error.

Con la tan controvertida imagen del *Superhombre*, Nietzsche quiere pensar la disolución, no sólo de las cosas individuales sino también del sujeto en la apropiación de la esencia del Devenir; desde una caracterización del tiempo como algo que afirma sólo el Devenir y que retorna eternamente en el hombre liberado del tiempo metafísico. El Superhombre es el hombre liberado de sí mismo en el ocaso de *El último hombre*³⁹, al afirmar el Devenir como el juego inocente del fuego consigo mismo; más allá del bien y del mal. Liberado de toda individuación, de todo yo y de toda subjetividad, al afirmar que no somos cosas (ni sujetos) y que el fuego del devenir es justicia (*Diké*) y no injusticia (*Adikia*) libre de todo valor y valoración humana⁴⁰.

³⁷ *Ibíd.*, p.96.

³⁸ *Ibíd.*

³⁹ Esto dicho en el sentido de la tradición metafísica.

⁴⁰ En tal sentido, Nietzsche y Heidegger han sido interpretados -especialmente a lo largo de la segunda mitad del siglo XX- como los filósofos que han cuestionado radicalmente la filosofía moderna del sujeto, al pensar el hombre no desde esencias metafísicas ni esencias históricas, ni en oposición al animalitas, sino como un lugar donde él “salta” a lo más cercano, al lugar

Muy importante es la interpretación que Nishitani hace del “carácter lúdico elemental” del “yo en el campo de la vacuidad (nada absoluta o sunyata), que emerge del no ego a su naturaleza”, en diálogo con lo que en el pensamiento occidental piensan Heráclito y Nietzsche cuando conciben el mundo cíclico y lo consideran una especie de juego”⁴¹. Esta interpretación se funda en una fascinante exposición del significado de los términos *karma*, *avidya*, *samskṛta*, *sunyata*, *soku*, *moto* y *samadhi*; en la que nos detenemos a continuación. Nishitani entiende *Karma* de un modo notablemente más matizado que las versiones de los “orientalismos”:

Nuestro hacer –dice- es el karma que permanece sobre la nihilidad. En este hacer, la nihilidad, aun cuando se manifiesta desde el fondo donde el yo y el mundo son uno, anula el ser del yo y pone el yo a la deriva en el devenir transitorio, transformando al yo y las demás cosas en una existencia *samskṛta* (ser en el hacer)⁴².

La palabra clave para interpretar el sentido tradicional de este término budista sigue siendo el significado del tiempo como un “devenir transitorio”, con lo que se condena a todo ente a perecer, a una muerte injusta (*Adikia*). En tal sentido, la interpretación sobre lo dicho por Schopenhauer sigue siendo correcta⁴³, pues desde el punto de vista del karma ello se origina:

de abierto donde se descubre como un estado de patencia y descubierto que interpreta y valora, y se reconoce como un lugar sin fundamento ya pre-interpretado (somos ya “óptica de artista” o “pre-comprensión de ser” –Dasein) y desde donde se abre toda valoración e interpretación. El Superhombre de Nietzsche está expresamente situado como el lugar que alcanza y supera no sólo todo sujeto y subjetivación, sino toda determinación esencial del hombre, toda antropología filosófica y toda metafísica subjetiva.

⁴¹ Nishitani, La religión y la nada, p. 324.

⁴² *Ibid.*, p. 322.

⁴³ “Alles ist Gleich, Alles ist leer, Alles war”.

en la fuente egocéntrica de la *avidya*, su esencia, y lo manifiesta cuando adquiere la forma de una voluntad que quiere y controla (se apega) ... *avidya* como un auto-enclaustramiento infinito del *karma* surge en la conciencia al mismo tiempo que la nihilidad en la que permanece. Ser quiere decir estar obligado a relacionarse con algo...esto quiere decir que nuestro ser nace muere en cada instante, en cuya fugacidad se revela la nihilidad que anula nuestro ser incesantemente... *Avidya* llega la conciencia como el fundamento del yo (egocentrismo)... ahí tiene su causa la incapacidad del yo para desvincularse del fundamento de su devenir transitorio; el ser del yo, aunque es siempre el mismo, está en cambio constante. Esto es lo que significa el *karma*.⁴⁴

Con esto constatamos que la interpretación de Schopenhauer del budismo y la de Nietzsche de Schopenhauer, el budismo y Anaximandro; eran correctas. La existencia “paga la culpa de existir” porque “todas las cosas perecen” (*tois ousi phtora*) y “son juzgadas por su injusticia” (*dike tes adikias*) “por la necesidad”, “(*kata tón khreón*) “según la disposición del tiempo” (*khronou taxin*). Lo que padece el *karma* de existir de este modo es el devenir transitorio en colisión con “el querer que quiere” de la voluntad (Schopenhauer) y se apega; el yo que se sabe en la nihilidad del devenir transitorio.

Pero Nishitani propone la perspectiva de *sunyata*, que representa una conversión del punto de vista del *karma*. Allí la relación con las cosas deja de depender del apego y la arbitrariedad de la voluntad... es más.

...es una autodeterminación en el sentido elemental del juego, es decir, de la aparición del yo en su naturaleza en un

⁴⁴ Nishitani, p.323.

lugar más allá de los confines del aislamiento de *avidya*, así como en el lugar de no-ego...de la mismidad... donde cada cosa es en sí y su fundamento (...el tiempo es tiempo porque no es tiempo) y se da a la misma vez que a todo lo demás, a modo de la lógica del ser/ no-ser (*soku*)... es un verdadero hacer y un verdadero devenir... es una *orilla lejana* respecto a todo tiempo y espacio y causalidad, y llega a ser una unidad (ser/no-ser) con todos los demás seres... es el lugar en que nuestro Dasein constituye el fundamento de todas las cosas, se da a sí mismo en todas las cosas y hace que cada una de ellas sea en su respectiva mismidad⁴⁵.

Esta perspectiva del *sunyata* nos parece muy similar a la óptica de la vida, de lo dionisiaco, del devenir, del *Aión* que juega; que Nishitani objetaba antes a Nietzsche.

Nishitani afirma que:

Esta es la razón (devolver el mundo al fundamento del Dasein es devolver el Dasein a su propio fundamento y excavar en su fondo) por la que pensadores como Heráclito y Nietzsche experimentaron la vida “*como un salto*” desde el fondo del mundo y su mirada de seres, por medio del fondo de su Dasein, como si fueran un fuego en erupción desde las entrañas de la tierra. Desde su fondo, la vida del universo había, por así decirlo, penetrado sus Dasein... Estos filósofos relacionaron el proceso cíclico de la repetición del mundo con el juego de los niños, pretendiendo expresar con ello una actividad pura incomparable a ningún indicador teleológico (como es el caso de la inocencia del devenir-Unschuld des Werdens- de Nietzsche) ... Es el punto de vista del hombre que ha regresado al terruño (*moto*) del yo al transformar el proceso del mundo en un juego espontáneo. Es la fuente elemental

⁴⁵ *Ibid.*, p. 323 y ss.

donde el yo emerge a su naturaleza como yo, su Dasein está en juego con el mundo...⁴⁶.

Hasta aquí la coincidencia con Heráclito y Nietzsche parece confirmarse a plenitud. Pero luego Nishitani introduce un concepto ético-religioso al explicar la seriedad del juego, al que llama “la verdadera deuda”. Esta sería la que aparece en la “vocación”, en el estado de *samadhi*. Así, dice, “cuando el Dasein regresa a su propio fundamento en el campo de *sunyata* para llegar a ser él mismo extáticamente (o en su *tathatá*) su ser se constituye en función a su deuda con los demás”⁴⁷. Esta deuda con el otro, con el prójimo, convertida en vocación, realizaría al Dasein “en un sustento común (*dharani*), en su naturaleza *dhármica*”. Sin embargo, esto ya es claramente una interpretación para la práctica religiosa sacerdotal de un maestro del nihilismo que se refugia en la compasión (*karuna*). Por ello concluye su interpretación diciendo:

...resulta difícil decir que esas concepciones (la de Heráclito y Nietzsche) alcanzan el verdadero carácter del juego “Pero ya esto se funda en el “amor religioso” y cita a Kant, Lutero, Hakuin, Francisco de Asís, y propone “un campo de amor hacia todos los seres vivos, incluso hacia todas las cosas”⁴⁸.

Este panteísmo religioso según el cual todo es Uno, es originalmente lo que el budismo llama Tathata_o “verdadero ser tal cual es”⁴⁹, el punto de vista del propio yo que se ve en todas las cosas y “ama las cosas como a sí mismo”⁵⁰. En ello

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 324 y ss.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 326.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 347.

⁴⁹ *Loc. Cit.*

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 349.

observamos que, lamentablemente, Nishitani abandona su posición filosófica en diálogo con Nietzsche y Heidegger, así como su crítica a la filosofía no metafísica de la tradición nihilista; intentando una justificación de la labor del sacerdote panteísta que ama todo para saberse en las alturas de la compasión moral y que se afirma a sí mismo desde una presumible trascendencia.

Bibliografía

Aristóteles. *Metafísica*. Editorial Gredos (Edición trilingüe por Valentín García Yebra), Madrid, 1970.

Colli/Montinari edition: the complete hardbound version (Kritische Gesamtausgabe Werke, abbreviated as KGW) and the paperback version (Kritische Studienausgabe or KSA). Versión electrónica disponible en: <http://www.nietzschesource.org/>

Heisig, James. *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*. Editorial Herder, Barcelona, 2015.

Heidegger, Martin. *Conceptos fundamentales*. Editorial Alianza, Madrid, 1989. (Título original: Gesamtausgabe: "Grundbegriffe"). Curso de Friburgo, semestre de verano de 1941.

Heidegger, Martin. *La sentencia de Anaximandro*. En: *Sendas pérdidas o Caminos de bosque* (1950), Editorial Losada, Buenos Aires, 1960. Traducción de José Rovira Armengol / Editorial Alianza, Madrid, 1995. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. (Título original: Holzwege, V. Klostermann)

Heidegger, Martin. *Nietzsche I*. Ediciones Destino, Barcelona, 2000. Traducción de Juan Luis Verma. 2 volúmenes. Título original: "Nietzsche", Editorial Günther Neske, Pfullingen, 1961. 2 volúmenes. / Reedición: Gesamtausgabe. Nietzsche I: Tomo 6.1 (1936-1939), 1996.

Heidegger, Martin. "La constitución ontoteológica de la metafísica"; en *Revista de Filosofía* Vol. XIII, N° 1, Santiago de Chile, 1966. Trad. de Luis Hernández Volosky, revisada por Francisco Soler Grima.

Heidegger, Martin. "Logos (Heráclito, Fragmento 50) y Moira (Parménides, Fragmento VIII, 34-41)"; en revista *Mapocho* Tomo II, N°1, Santiago de Chile, 1964. Trad. de Francisco Soler

Grima. Ahora, también en Conferencias y artículos, segunda edición revisada, 2001. Trad. de Eustaquio Barjau.

Nietzsche, Friedrich. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Editorial Valdemar, Traducción Luis Fernando Moreno Claros. 3ª Edición, Madrid, 2003.

Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Editorial Alianza, (Trad. Juan Luis Vermal), Madrid, 2001. (Título original: Also sprach Zarathustra).

Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos Póstumos*. Volumen IV (1885-1889). Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de JUAN LUÍS VERMAL y JUAN B. LLINARESE. Edición realizada bajo los auspicios de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN). Madrid: Tecnos

Nietzsche, Friedrich., *Der Wille zur Macht II*, 1884/88, Werke Taschen-Ausgabe Band X Alfred Kröner Verlag. Leipzig, s. a.

Nishitani, Keiji. *La religión y la nada*. Ediciones Siruela, Madrid, 1999.

**CRÍTICA A LA VOLUNTAD IMPERSONAL, COMO HUIDA
DEL DOLOR Y DEL TEDIO, EN LA OBRA “EL MUNDO COMO
VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN” DE SCHOPENHAUER; UN
ACAERCAMIENTO DESDE LA PATRÍSTICA**

José Eliodoro Rojas P.*

Resumen

En esta investigación se criticó la voluntad impersonal de Schopenhauer, como forma de huida del dolor y del tedio, en la obra “*El mundo como voluntad y representación*”, desde la perspectiva de la filosofía patristica-medieval, específicamente desde San Agustín y Santo Tomás de Aquino, a partir de la voluntad racional. Para ello, se recurrió al tipo investigativo documental de análisis semántico; en virtud al análisis de la obra, se determinó la vida entre dos péndulos, el dolor y el tedio; el hombre, dotado de entendimiento es capaz de autodeterminarse a sí mismo, a través de la objetivación de la fuerza intrínseca. En resumidas cuentas, la voluntad humana es movida por fines o metas que permiten objetivar las respuestas humanas de forma racional, haciendo uso de las capacidades superiores del alma, como el entendimiento, el conocimiento y la memoria.

Palabras clave: Voluntad; Dolor; Tedio; Objetivación; Racional.

* José Eliodoro Rojas es estudiante de teología en el Seminario San Buenaventura de Mérida - Venezuela (2022) y autor de la tesis “Crítica a la voluntad impersonal, como huida del dolor y del tedio, en la obra ‘*El mundo como voluntad y representación*’ de Schopenhauer”, con mención publicación (2021). rojasjose.53@gmail.com.

CRITICISM OF THE IMPERSONAL WILL AS AN ESCAPE FROM PAIN AND BOREDOM, IN THE WORK “THE WORD AS WILL AND REPRESENTATION” BY SCHOPENHAUER; AN APPROACH FROM THE PATRISTIC

José Eliodoro Rojas P.

Abstract

In this investigation, Schopenhauer’s impersonal will was criticized, as a form of escape from pain and tedium, in the work “The world as will and representation”, from the perspective of patristic-medieval philosophy, specifically from Saint Augustine and Saint Thomas of Aquinas, from the rational will. For this, he resorted to the documentary investigative type of semantic analysis; By virtue of the analysis of the work, life was determined between two pendulums, pain and boredom; man, endowed with understanding, is capable of self-determination through the objectification of intrinsic force. In short, the human will be moved by ends or goals that allow objectifying human responses in a rational way, making use of the superior capacities of the soul, such as understanding, knowledge and memory.

Keywords: Will; Pain; Boredom; Objectification; Rational.

1. Introducción

A lo largo de la historia el hombre ha vivido una constante búsqueda; búsqueda de lo atractivo, de lo visible, de lo bueno y de lo que está más allá de lo sensible, como el caso de lo *noúmeno*¹. Justamente, esta exploración se convierte en necesidad, pues se hace ineludible en el ser humano que está sumergido en el mundo como sujeto² protagonista de su propia realidad. De igual manera, esta indagación por la realidad, no es una invención de ahora, sino que desde el inicio se ha manifestado en el ser racional, de manera particular, ante el deseo de descubrir y sondear dentro de los diferentes ambientes de los cuales conoce y acciona infatigablemente. Cabe destacar, que el hombre así mismo, se encuentra ubicado dentro de otra realidad que abraza a todo individuo y, por tanto, ninguno escapa de ella; en este sentido, se trata de la infelicidad, el sufrimiento y el tedio.

Digamos brevemente que la búsqueda de la cual se mencionó anteriormente, se torna como una acción indeleble propiamente humana, en la que cabe hacer alusión del concepto de voluntad, definida o concebida de diferentes maneras particularmente en el pensamiento filosófico, dependiendo de la época de la historia en la que se aborde y de igual manera, cambiante según del autor; sin embargo, una acepción universal es referida como el impulso³ ejercido por el hombre ante la realidad de los fenómenos. Desde esta perspectiva, indagar sobre la voluntad como forma de

¹ Frederick, *COPLESTON, Historia de la filosofía*, VII, Ariel, Barcelona, 2004, p. 212.

² Giovanni, REALE – Darío, ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, III, Herder, Barcelona, 1995, p. 209.

³ José, FERRATER, *Diccionario de filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1958, p.1416.

respuesta del hombre ante los distintos cambios de la realidad; ésta puede ser instintiva o racional, en las situaciones, sea de infelicidad, de dolor o de tedio.

En el marco de la perspectiva del sufrimiento y del tedio, desarrollaremos el objeto de estudio de esta investigación. En torno a ello, y partiendo del pensamiento pesimista schopenhaueriano, desde una laica mirada metafísica y trágica, apunta hacia el insaciable deseo del hombre por liberarse de todo aquello que le genera dolor y tedio⁴. En virtud a ello, Schopenhauer afirma que la vida es una constante lucha entre el sufrir y el aburrimiento⁵; dos péndulos en los que el hombre se encuentra sumido, y la voluntad humana, de esencia instintiva, se enfrenta ante el pesimismo de esta realidad. No obstante, para llegar a esta perspectiva el hombre parte de los fenómenos presentados al entendimiento y a la razón, pues para él, el mundo es representación y voluntad.

En este sentido, la crítica en torno a la voluntad como huida del tedio y del sufrimiento que se pretende alcanzar, se encuentra iluminada en la obra “*El mundo como voluntad y representación*”, por lo que subrayamos desde ya, que esta investigación, no abarca un sentido absoluto o personal en torno a ella, sino, en base al análisis de contenido, pero a la vez, orientada a la filosofía patrística-medieval, específicamente con San Agustín y Santo Tomás de Aquino. De igual manera, en el marco de una crítica filosófica al postulado schopenhaueriano, lejos de atisbar la negación o afirmación de una sustentabilidad filosófica del autor, se persigue entrelazar dicho pensamiento con los aportes de algunos filósofos dentro de la referida

⁴ Julián, MARÍAS, *Historia de la Filosofía*, 19 ed., Revista de Occidente, Madrid, 1966, p. 329.

⁵ Arthur, SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación I*, Trotta, 1859, p. 18.

problemática. Apuntaremos a encontrar otros itinerarios que pretenden brindar al lector, cómo descollar de una realidad de pandemia y de ruptura social, emergiendo desde la voluntad, ya no instintiva, el cambio de visión, es decir, partiendo de la concepción de tragedia y tedio, para arribar en una nueva experiencia que llevará a un camino metafísico y existencial, en huida de la infelicidad y del sufrimiento.

2. Metodología

El estudio se enfoca en el concepto de la voluntad impersonal, desarrollada por Schopenhauer; aunado a ello, se contraponen la concepción del pensamiento patrístico-medieval, como vía de huida del sufrimiento y del dolor humano. Para tales fines, se apela a la investigación de tipo documental⁶; de igual manera, el método empleado es el histórico-crítico⁷; de ahí que, el procedimiento se enmarca sobre la revisión de contenido y en consecuencia el análisis para luego describir la óptica planteada desde San Agustín y Santo Tomás de Aquino, como los filósofos que fundamentan esta propuesta.

3. Discusión

3.1 El sufrimiento según Schopenhauer

Como ya se había mencionado, el sufrimiento es una realidad presente en toda vida humana; de ahí partiremos en consecuencia, a la idea del sufrimiento en la filosofía de Schopenhauer. Sin duda, este trance es un modo de padecimiento humano en que el hombre en virtud de sus necesidades reprimidas o no alcanzadas, generan en éste una alteración en su estado de ánimo; de igual manera, este estado de ánimo, es una forma de no satisfacción de deseos y necesidades del individuo; por ello, ya

⁶ Fidias, ARIAS, *El proyecto de investigación*, 7 ed., Episteme, Caracas, 2016, p. 27.

⁷ Jorge, MURCIA y Mario, TAMAYO, *Investigación e interdisciplinariedad*, Universidad Santo Tomas, Bogotá, 1982, p. 25.

éstos mencionados, son síntomas que le causan insatisfacción y de esta manera da lugar a lo que llamaremos sufrimiento. Para simplificar podríamos decir que según Schopenhauer el sufrimiento, además de ser una realidad presente en toda vida humana, también se manifiesta en toda fuerza que actúa ciegamente⁸; sin embargo, esto no quiere decir que no se halle de igual manera, en el obrar reflexivo del hombre, pues la gran diferencia entre ambos, generalmente se da en el grado de la manifestación de este y no a la esencia. De lo anterior se desprende que, concebida la voluntad como acción que actúa ciegamente, podemos afirmar entonces que, de muchas maneras opera esta fuerza en todas las funciones de nuestro cuerpo que no están dirigidas por ningún conocimiento. A todas estas, todos los procesos vitales y vegetativos, como la digestión, la corriente sanguínea, la secreción, el crecimiento y la reproducción, son movidas por ella; a su vez, las operaciones del cuerpo, se hacen fenómeno de la voluntad; es decir, hablaríamos de la voluntad objetivada⁹. Después de todo esto, efectivamente Schopenhauer reduce todas las respuestas y movimientos vivientes a fuerzas de la naturaleza que actúan a modo de acción y reacción, que son su *cosa en sí*¹⁰; podemos interrumpir aquí, con el fin de resaltar que la *cosa en sí*, es la voluntad, de la cual entonces considerada en cuanto tal, de acción y reacción, se ubica por otra parte, dentro y fuera de su fenómeno, pues ésta se halla fuera del tiempo y del espacio¹¹; pero también dentro del hombre.

En resumidas cuentas, sufrir es el verdadero objetivo de todo lo viviente; más en el ser de razón, con la libertad de elegir qué deseos satisfacer, ya sean los instintivos

⁸ Arthur SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación I*, Trotta, 1859, p. 163.

⁹ *Ibidem*, p. 167.

¹⁰ *Ibidem*, p. 176.

¹¹ *Ibidem*, p. 181.

o los racionalmente fijados que surjan en su conciencia. No obstante, el sentido de la tragedia es la profunda comprensión de que lo que el héroe purga no son sus faltas, sino la misma existencia, desde el momento en el que él vive. En efecto, el mejor modo de explicar la cosa es, que según Schopenhauer el delito mayor del hombre es haber nacido.¹²

3.2 El tedio o aburrimiento según Schopenhauer

Aunado a la infelicidad humana o sufrimiento, se añade así mismo el tedio o aburrimiento, que aquí le haremos mención a modo de sinónimo; el otro extremo del péndulo del ciclo vital, al que se considera como el puesto contrario al sufrimiento; éstos se caracterizan por un estado de vaciedad; refresquemos en pocas palabras, querer y ansiar para el hombre son faenas inevitables, pues esto es todo su ser. En todo querer, se revela la necesidad, la carencia, o sea, el dolor y el sufrimiento, los cuales son el origen y su esencia. En cambio, cuando al individuo le faltan objetos de querer porque una satisfacción demasiado fácil se los quita enseguida, le invade un terrible vacío y aburrimiento, es decir, su esencia y su existencia misma se le vuelven una carga insoportable. Así pues, su vida, igual que un péndulo, oscila entre el dolor y el aburrimiento¹³ que son de hecho sus componentes últimos.

Sintetizando estas ideas, todo indica que:

...la consecución genera rápidamente saciedad: el fin era aparente: la posesión hace desaparecer el estímulo: el deseo, la necesidad, se hace sentir otra vez bajo una forma nueva: y si no, aparece la monotonía, el vacío, el aburrimiento, contra los cuales la lucha es tan penosa como contra la necesidad.¹⁴

¹²*Ibidem*, pp. 309-310.

¹³*Ibidem*, p. 369.

¹⁴*Ibidem*, p. 371.

En este sentido, la vida del hombre transcurre entre estos modos de voluntades, pero evidentemente, todo apunta hacia un ciclo constante de aspiraciones por satisfacer una y otra vez. Todo esto en conjunto, denota que el ambiente de acción y trabajo de la persona se enmarca sobre estos dos extremos. El primero, sobre el sufrimiento y el segundo, sobre el tedio o aburrimiento; modos a los que se llega luego de haber alcanzado un deseo, pero también, a partir de ambicionar deseos o fines, al no poderlos alcanzar, asimismo, esto le genera aburrimiento. En resumidas cuentas, el tedio y el aburrimiento schopenhaueriano son provocados por el deseo de satisfacción, pero simultáneamente surge a raíz de la satisfacción de un deseo, aun cuando éste sea efímero; en síntesis, el tedio en la realidad humana, representa la otra cara de la moneda, es decir, del sufrimiento.

Prosigamos nuestro análisis, resaltando que: no se caiga en aquella parálisis que se muestra en la forma del terrible y mortecino aburrimiento, de un fatigado anhelo sin objeto determinado, de un mortal *languor*. -Conforme a todo ello, cuando la voluntad está iluminada por el conocimiento sabe lo que quiere ahora y aquí, pero nunca lo que quiere en general: cada acto en particular tiene un fin; el querer total, ninguno.¹⁵

Ciertamente, el conocimiento permite descubrir y determinar las metas o fines, pero estos establecidos a corto plazo, conducen a la satisfacción de la voluntad efímera; es por ello, que la determinación de los fines debe estar en miras a largo plazo para evitar este tipo de pesimismo. Afirmaré ahora que tedio y aburrimiento son condiciones humanas de vivir sin objetivos fijados, condiciones a las que se pueden

¹⁵ *Ibidem*, p. 219.

llegar de modos diferentes; a su vez pueden estar sugestionados por el conocimiento, pero no en toda circunstancia, pues no se tiene un fin general, sino motivos para la realización de ciertos movimientos. Por eso la negación de la felicidad y dicha duradera, porque la satisfacción es una simple liberación de un dolor o una carencia, a la que ha de seguir un nuevo dolor, un vacío o un tedio.¹⁶

3.3 El pesimismo en Schopenhauer

En torno al pesimismo; es decir, al ciego impulso de la voluntad sin finalidad¹⁷; todo esto nos revela la imposibilidad de dar sentido y coherencia a la vida, por resultar ser una respuesta inmediata y muy pocas veces atendiendo la mediación del entendimiento. De lo dicho hasta aquí, partiremos de este modo al desarrollo del análisis de este concepto. En relación al sentido pesimista schopenhaueriano de la vida, hay que señalar en primera instancia, que el verdadero sentido de la tragedia es la profunda comprensión de que lo que se expía no son los pecados particulares sino el pecado original¹⁸. Esto en referencia a la vida, desde la fuente, es decir, la misma existencia; pues según Schopenhauer, el delito mayor del hombre es haber nacido¹⁹. Otra advertencia que nos sale al paso es en correspondencia al mundo, en el que incluye al hombre mismo, desde una perspectiva irracional afirmando el sinsentido, y el sentido de tragedia del que no es posible evitar o liberarse completamente. Redondeada así la noción, evidentemente ningún ser posee una conciencia verdaderamente coherente capaz de convertir la vida en una totalidad con sentido, o felicidad; ninguno experimenta tampoco el desarrollo espiritual; ninguno

¹⁶ *Ibidem*, p. 378.

¹⁷ Walter, BRUGGER, *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona, 1995, p.428.

¹⁸ Arthur SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación I*, pp. 309-310.

¹⁹ *Idem*, pp. 309-310.

se perfecciona con la instrucción, sino que todo se mantiene igual en todo momento, tal y como es según su especie, determinado por una ley irrevocable.²⁰

De este modo, la visión de Schopenhauer, aun cuando concebido el mundo como voluntad y, en consecuencia, la posibilidad de huir o de pasar de una realidad de dolor a otra de satisfacción, aunque de forma cíclica, se le suma, en mayor grado la determinación del sufrimiento humano constante. Digámoslo de manera sucinta:

La vida misma es un mar lleno de escollos y remolinos que el hombre evita con la máxima cautela y cuidado, si bien sabe que aunque consiga con todo su esfuerzo y su destreza abrirse camino, con cada paso se acerca y hasta se dirige derecho hacia el máximo, el total, el inevitable e irremediable naufragio: la muerte.²¹

Efectivamente, he aquí el sentido del pesimismo schopenhaueriano, pues al considerar la vida humana como una constante lucha sin sentido, la cual no se puede evadir, ni esquivar, deslumbra lo anterior mencionado que el individuo camina hacia la pena máxima, la muerte. Es la instancia en la cual ya se libera de la ardua necesidad de la voluntad, omnipotente, ciega, irracional y en algunas oportunidades acompañada por el conocimiento.

Aquí debo repetir, una vez más que la esencia del hombre consiste en que su voluntad siempre aspirará a algo;²² una vez satisfecha, vuelve de nuevo a ambicionar, y así continuamente; incluso su felicidad y bienestar consisten únicamente en que aquel tránsito desde el deseo a la satisfacción y desde esta al nuevo deseo avance

²⁰ *Ibidem*, p. 315.

²¹ *Ibidem*, p. 370.

²² *Ibidem*, p. 316.

rápidamente, ya que la falta de satisfacción es sufrimiento y la del nuevo deseo nostalgia vacía, languor, aburrimiento.²³ Todo esto significa que este es el proceso vital de los seres vivos, incluido el mismo hombre, sobre quien se manifiesta más significativamente este itinerario trágico, irremediable, del que no es posible huir completamente, sino con la muerte.

Antes de continuar insistamos en lo siguiente:

Todos los posibles afanes, excitaciones y manifestaciones de la voluntad, todos aquellos procesos interiores del hombre que la razón lanza dentro del amplio concepto negativo de sentimiento, pueden ser expresados por el infinito números de melodías posibles, pero siempre en la universalidad de la mera forma y sin la materia, siempre según el en sí y no según el fenómeno, expresando, por así decirlo, su alma interior sin el cuerpo.²⁴

Pero de lo que no hay duda es de que el pesimismo es una realidad metafísica, que afecta no solo externamente a la integridad humana, sino también, actúa sin poder percibir su acción en el interior del individuo; de igual manera, el sufrimiento y el dolor no necesariamente se expresa en la mayoría de las oportunidades en las respuestas externas de cómo actúa el hombre, pues generalmente, el ser de razón sufre continuamente por múltiples situaciones internas que no es capaz de objetivar en el cuerpo.

Para condensar lo dicho, según Schopenhauer la voluntad no es sólo libre sino incluso omnipotente²⁵; en este sentido, es oportuno resaltar que de ella nace no

²³ *Idem*, p. 316.

²⁴ *Ibidem*, pp. 318-319.

²⁵ *Ibidem*, p. 328.

solamente su obrar sino también el mundo; digamos brevemente entonces que así como se manifiesta el obrar, así mismo se manifiesta el mundo. De esta manera, la vida del hombre es determinada por la voluntad, pues fuera de ella nada existe; primero porque el mismo cuerpo es una objetivación de ella y segundo porque de la misma, se origina la concepción del mundo; en concreto, las dos cosas son ella misma y solamente así es la voluntad verdaderamente autónoma; por el contrario, resultaría heterónoma:

Pero también es sumamente notable que, por un lado, los sufrimientos y tormentos de la vida pueden fácilmente crecer tanto que hasta la muerte, en huir de la cual consiste la vida entera, se vuelve deseable y corramos libremente a ella; y por otro lado, que en cuanto la necesidad y el sufrimiento conceden una tregua al hombre, el aburrimiento se aproxima tanto que se hace necesario un pasatiempo.²⁶

Recapitulemos brevemente sobre el sentido trágico, sufriente y hostil de la vida humana, cuya finalidad según Schopenhauer es el constante movimiento, ambicionar, desear, tedio y aburrimiento, hasta llegar a la meta final que es la muerte; realidad que pone fin a la voluntad. Ciertamente, el hombre se encuentra sumergido en el mundo como ser con la capacidad de racionalizar el mundo a su manera, en atención a su accionar y a la forma de concebir la realidad fenoménica. Sin embargo, queda vislumbrado cómo en la perspectiva del sufrimiento y del dolor, se manifiesta una doble vertiente; primero la parte fenoménica y segundo, la realidad metafísica, la cual constituye la mirada planteada en esta indagación; éste sí que es un sentido complejo y delicado por tratarse del entorno inteligible.

²⁶ *Ibidem*, p. 370.

3.4 Pensamiento de San Agustín

Expone que el cosmos es obra divina, creada²⁷ a partir de la bondad y libertad de Dios, además, obra en la que todos se hallan en las manos de Dios y no de un tirano; en todo caso, el Doctor de la Gracia afirma que el universo es una estructura vestigial o trinitaria, esto es, que toda criatura es vestigio²⁸ de Dios. De igual forma, el hombre dentro de la libertad puede apartarse del bien porque este no es sumo bien; sobre todo, define que la voluntad es un movimiento del ánimo,²⁹ que está exento de la coacción y por el que se esfuerza a no perder lo que se posee o adquirir lo que se necesita.

En conjunto, lo que San Agustín aporta, resulta un giro en el pensamiento filosófico, puesto que la idea de la voluntad ya es definida de una manera más determinante en el pensamiento humano, tanto en el plano sensible como en el plano inteligible. De la cual el hombre en virtud, de considerarse vestigio de Dios y obra dotada de libertad, es capaz de moverse dentro de los distintos ambientes en los que se le presente, de diferentes maneras según sea su voluntad.

Para volver a nuestro asunto, San Agustín añade que la voluntad es un acto pensado; ahora bien, a su vez, un acto voluntario “es el apetito del alma, de conseguir o retener alguna cosa, sin que nadie coaccione.”³⁰ Con todo y lo anterior, la idea de la energía que se gesta en el ser viviente corresponde o responde en este sentido a la satisfacción de lograr, alcanzar o conseguir, determinado propósito; no obstante, también es relevante considerar la siguiente afirmación agustiniana en torno a la

²⁷ San, AGUSTÍN, *Obras de San Agustín, I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1950, p. 42.

²⁸ *Idem*, p. 42.

²⁹ *Loc. Cit.*

³⁰ Gregorio, ARMAS, *La moral de San Agustín*, Talleres del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, Madrid, 1954, p. 66.

función que ejerce, pues “*La voluntad no sólo puede mandar al cuerpo, sino también a sí misma*”.³¹ Parece perfectamente claro que la voluntad en el ámbito humano, es la herramienta en la que según sea la aspiración del hombre, éste podrá de alguna manera someter las acciones y actos cotidianos a ella, con el objeto de establecerlos como fin; fin por el cual debe luchar para alcanzar y satisfacer a su vez a la voluntad.

Debemos insistir sobre este punto el caso contrario, cuando no se establece un fin; es decir, las consecuencias que el individuo cuando no determina fines, puede ejercer y practicar movimientos sin esfuerzo racional; tal es la naturaleza de los vicios, sólo respuestas inmediatas sin mediación inteligible de los anhelos y pasiones sensibles. De allí que resulte oportuna la clasificación de la voluntad, en voluntades, según sea el fin que se pretenda alcanzar, o en la realidad en la que se encuentre el hombre; veamos como lo señala San Agustín en las siguientes líneas:

*Los afectos del alma proceden todos de la voluntad [...] Mas lo importante en estos movimientos del alma (deseo, miedo, gozo y tristeza) [...] Efectivamente, en todos ellos hay una voluntad, o por mejor decir, no son otra cosa que voluntades [...] A la verdad, cuando nos conformamos deseando las cosas que queremos, tal voluntad se llama deseo, y cuando nos conformamos gozando de las cosas que queremos, se llama gozo; asimismo, cuando nos desconformamos y huimos de lo que no queremos nos suceda, tal voluntad se llama miedo, y cuando nos desconformamos de lo que contra nuestros deseos nos ha sucedido, se llama tristeza.*³²

³¹ *Idem*, p. 66.

³² *Ibidem*, p. 68.

Pero lo que más nos interesa en este momento, es subrayar la manifestación de la voluntad bajo diferentes maneras; es decir, no solamente bajo la forma racional la cual se procura plantear, sino también de aquella bajo la forma de miedo y de tristeza, según sea la postura, consentimiento o conformidad del hombre. A estas formas de voluntades, se refería Schopenhauer cuando dilucidaba en cuanto a la voluntad instintiva, e irracional.

Ahondemos todavía un poco más, ciertamente los sentidos conducen a la sensibilidad y a la excitación de sus receptores, pero es en este particular, en el cual lo inteligible, interviene en virtud de las capacidades racionales humanas, gestionando que las acciones sean más apetecibles; pues no cabe duda que:

Los hechos tienen su origen en la idea; y nadie puede hacer la menor cosa, o mover los miembros para ejecutar algo, si antes no precede el mandato de la idea, exactamente lo mismo que sucede con los decretos imperiales, los cuales primero se expiden en el palacio de la corte, se promulgan en todo el imperio romano, y después, como veis, se ejecutan en las provincias.³³

Aludía en el argumento antes mencionado, a la capacidad racional, que se manifiesta en la realización de una actividad planificada, pero también al dominio que tiene la voluntad, como factor determinante dentro de las facultades superiores del ser de razón, en relación al ejercicio de los movimientos físicos que este desenvuelva en el cosmos donde vive.

³³ *Ibidem*, p. 70.

Después de un largo rodeo vemos que el cultivo de la facultad racional se convierte en el hilo conductor de la vida humana, pues como ya se ha indicado, esta le permite al hombre la capacidad del aprendizaje, que para esta refutación surge indiscutiblemente menester. En resumidas cuentas, a sabiendas de que la ignorancia y la fragilidad son connaturales al alma³⁴, de ahí se infiere que solamente vencéndolas comienza este a adelantar y caminar hacia el conocimiento y la vida virtuosa, hasta lograr la vida dichosa. Antes bien, si voluntariamente descuida la facultad racional, ciertamente el individuo será golpeado con una ignorancia más profunda y un apetito más impetuoso.

Quisiera ahora subrayar una vez más que desde la razón, del conocimiento y de la apetencia humana, lo corpóreo se presenta a los sentidos, pero desde la capacidad intelectual del individuo, este podrá concebir el mundo y desde allí, sus acciones dentro del mismo. Es así como “Lo que importa en el hombre es la voluntad; porque si es perversa, perversos serán estos afectos; más si es recta, no sólo serán intachables, sino también laudables. Los hombres tienen voluntad; más aún, no son otra cosa que voluntades.”³⁵

Tal vez aquí tengamos un buen ejemplo, el cual se presenta a fines de comprender un poco mejor de cómo es la acción y qué elementos vale la pena rescatar para el entendimiento voluntario que se encuentra inmerso en los seres vivientes, pero de modo singular en el hombre. En alegoría, el funcionamiento de la voluntad es similar al de una máquina; se presenta un ejemplo, para describir el origen de esta fuerza, la cual es movida por un agente:

³⁴ *Ibidem*, pp. 78-80.

³⁵ *Ibidem*, p. 88.

Luego si lo que llamamos fuerzas se forma del impulso del alma, de la máquina de los nervios y del peso del cuerpo, la voluntad es la que produce el impulso, el cual se hace más fuerte con la esperanza y la audacia, pero se debilita con el temor y mucho más con la desesperación [...] la máquina de los nervios se adopta a la constitución del cuerpo, se modifica con el estado de salud y se robustece a base del ejercicio; el peso es producto de la magnitud de los miembros, la cual se adquiere con la edad y los alimentos y se restaura con solo los alimentos.³⁶

Lo que resalta desde luego, es el vigor que se encuentra contenido en las facultades del alma, que, a su vez, permite a las personas el crecimiento o en su defecto, el decrecimiento. En referencia al ejemplo, no cabe duda que la voluntad, produce fuerza en la realización de las operaciones continuas de los seres humanos; ya hemos señalado también, que esta puede ser de manera impulsiva, como ya lo determina Schopenhauer o racional, como lo afirman los autores cristianos mencionados. No obstante, la verdad es que, esta fuerza dependerá de cada hombre y de los alimentos que este tome para elevar el conocimiento de su alma racional, como lo vislumbra el referido ejemplo.

Importa dejar constancia de las categorías en las que San Agustín sitúa el alma racional; pero de ellas, en este contexto haremos referencia solamente al “*Grado sexto*. -Pero esta acción, es decir, el apetito de entender lo que verdaderamente y sumamente es, es la más alta visión del alma y nada tiene más perfecto, mejor y más recto que ella. Este es, pues, el sexto grado de su acción;”³⁷ evidentemente, hemos de resaltar esta virtud o cualidad humana, pues de ella, se desdobra, la posibilidad de

³⁶ San, AGUSTÍN, *Obras de San Agustín, III*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1947, pp. 595-597.

³⁷ *Ibidem*, p. 653.

formar una voluntad racional, o sencillamente, elegir y dejarse conducir por lo sensible y por los impulsos, sin mediación del conocimiento que se puede generar en la facultad racional. No obstante, el afán por el entendimiento, es la forma de seguir una vida virtuosa y dichosa como la propone San Agustín.

Es prudente advertir que se pueda conocer de forma plena o absoluta las voluntades de las personas; pues esto resulta inconcebible. En este sentido, solo hemos mencionado que es posible identificar y objetivarlas a través de las acciones; a esto responde San Agustín, que “Tampoco se ha de entender como cuando se dice: “Conoce la voluntad de aquel hombre”; voluntad que no podemos percibir ni comprender si no es mediante signos corpóreos, y esto más por inteligencia”³⁸; sintetizando pues esta idea, el conocimiento de las manifestaciones suscitadas desde las fuerzas humanas son evidentes en el mundo físico; ellas son exteriorizadas por medio de la corporeidad de los anhelos y necesidades. Para el fortalecimiento racional de la voluntad, será menester el cultivo del alma y en consecuencia del acto particular y exclusivo de la aprehensión y de la reflexión sobre el entorno accidental que le rodea.

Entonces resulta y quiere decir San Agustín que este itinerario de superación de la voluntad como forma de huida del dolor y del tedio schopenhaueriano, está estrechamente unido con el alma, específicamente con las facultades de reflexión y abstracción, las cuales involucra a la voluntad, la memoria y el entendimiento como formas que también intervienen en el proceso de elección y ejecución de los actos humanos; de ahí se deriva la constante lucha o mediación entre el mundo sensible con

³⁸ San, AGUSTÍN, *Obras de San Agustín*, V, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1948, p. 507.

el inteligible, para responder objetivando la voluntad: qué es lo que cada uno posee en su memoria y en su entendimiento y hasta dónde llega su voluntad estudiantina. Viene, en tercer lugar, la acción de la voluntad, cuando repasa lo que hay en su memoria y en su inteligencia, bien lo refiera a un fin concreto, ya repose con gozoso deleite en el fin.³⁹

Planteada así la cuestión, no cabe duda de que el camino está determinado e iluminado por el conocimiento, el entendimiento y la voluntad. En efecto, la línea señalada desde el Doctor de la gracia, también emplea el hilo conductor schopenhaueriano de lo noumeno; “Tiene la voluntad tal poder para unir estas dos realidades, que ella aplica al objeto visible el sentido a informar y en él lo retiene una vez informado;”⁴⁰ con esto llegamos a la conclusión agustiniana de la siguiente manera. La riqueza mayor o ventaja principal del hombre en relación a los demás seres vivientes que también dotados de voluntad como es el caso de los animales; reside en la capacidad intelectual, racional, la cual es capaz de objetivarse en fines; este progreso se cultiva con el estudio y trascurso del tiempo.

3.5 Pensamiento de Santo Tomás de Aquino

La idea de la voluntad en el Aquinate, parte en torno al movimiento, el cual lo vislumbra como una especie de vida⁴¹ de todos los seres que existen en la naturaleza; de ahí que entonces todos los seres participan de la vida, en la que también se observa el crecimiento y decrecimiento de estas especies naturales; de tal manera que el movimiento es el signo de vida en los seres naturales, sin embargo, afirma

³⁹ *Ibidem*, p. 605.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 621.

⁴¹ Santo Tomás, DE AQUINO, *Suma teológica, I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1947, p. 671.

Santo Tomás que éste opera de la potencia al acto. Fundamentalmente, los movimientos son las acciones vitales de los entes, de los que sin tomar en cuenta si son ligeros o pesados, son movidos por un agente extrínseco⁴², ya sea el agente productor que les da forma o simplemente como el que quita obstáculos como es el caso de los cuerpos vivientes.

Ante todo, señala que de igual manera la vida se divide en grados; estos grados corresponden a alimentarse, sentir, moverse de lugar y también a la facultad del entendimiento, por ende, deduce que la vida es una operación⁴³. En este contexto, el entender, corresponde al hombre, y éste permite al humano orientarse por los hábitos que prefiera o a las acciones que considere apetecibles; sean depravadas u honradas. En pocas palabras, el modo más perfecto de vivir es el de los seres dotados de entendimiento; que son los que se gobiernan a sí mismos, a través de la facultad intelectual⁴⁴ disponen las potencias sensitivas y mandan a los órganos ejecutores del movimiento.

Habría que decir también de la característica particularmente humana, en la cual se insiste en un fin y éste se refiere al deseo por lo mejor. No estará por demás traer a colación, la relación que existe entre el bien con la voluntad, en el sentido de apetencia; es importante hacer la diferencia entre la apetencia humana y animal, para no confundir y poder diferenciar una de la otra. Al respecto, Santo Tomás dilucida que:

En todas las cosas está el apetito del bien, por ser el bien “lo que todas las cosas apetecen”, como enseñan los filósofos. Este apetito se llama “apetito natural” en las cosas que

⁴² *Ibidem*, p. 675.

⁴³ *Idem*, p. 675.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 683.

carecen de conocimiento, y así se dice que la piedra apetece estar abajo; se llama “apetito animal” en las que se tienen conocimiento sensitivo, el cual se divide en concupiscible o irascible; y en las que entienden se llama apetito intelectual o racional, que es la “voluntad”. Luego las sustancias intelectuales creadas tienen voluntad.⁴⁵

Debo agregar, que esta diferencia entre la apetencia animal y humana, ya la refería San Agustín cuando señalaba la unión que existe entre el conocimiento, el entendimiento y la voluntad. Sin embargo, una vez más reafirmamos la capacidad por la cual el humano se posiciona sobre las demás criaturas vivientes; como lo es la racionalidad, la capacidad de pensamiento y la capacidad de comunicación del hombre en el mundo inteligible; realidad compleja de movimiento.

Pero aún tenemos que añadir al respecto, en qué se distingue el obrar humano con el del animal, pues como se mencionó anteriormente, existe voluntad, tanto en cuanto haya entendimiento del acto que se realiza; pues hay en el contrario, la irracionalidad y la sola manifestación sensitiva que es la que produce movimiento en los seres vivos. Tal es el caso de los animales y las plantas, los cuales no poseen la capacidad de autodeterminación⁴⁶, por carecer de sustancia intelectual. Esta sencilla observación nos indica que lo propio de la voluntad es la forma intelectual y no el impulso irracional, pues este movimiento no se juzga como un acto propio y responsable, sino instintivo, como lo subraya Schopenhauer.

Bien pareciera por todo lo anterior que, al hablar de la voluntad, no basta que se manifieste el movimiento, como el paso de la potencia al acto; sino que ésta,

⁴⁵ Santo Tomás, DE AQUINO, *Suma contra los gentiles, I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1970, p. 497.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 498.

además del movimiento implica la facultad racional; racionalidad que en el pensamiento schopenhaueriano se menosprecia. “Como todo agente obra en cuanto está en acto, la forma por la que está en acto es el principio de todas sus operaciones. De donde se deduce que, según sea la forma, así será la acción que sigue a esta forma”⁴⁷; lo que nos lleva a decir que el hombre en cuanto tal, concebido como criatura racional, todos sus movimientos, operaciones o acciones deben gestarse desde la facultad que lo posiciona en el nivel más alto del resto de seres. En síntesis, la racionalidad será su forma de ser, en los diferentes contextos en los que este se encuentre, aún en realidades de sufrimiento y tedio.

El mejor modo de explicar la cosa es haciendo a su vez, otra distinción en cuanto a la capacidad de percepción, que también se presenta en la naturaleza animal, “En ciertos seres el apetito natural procede de la aprehensión: así, el lobo desea naturalmente la matanza de aquellos animales de que se nutre, y el hombre desea naturalmente la felicidad”⁴⁸; la visión, la reflexión y el entendimiento son los ejes fundamentales en la interpretación de las realidades sensitivas, en las cuales la memoria ejerce la función de almacenarlas para su posterior uso, según sea el llamado o deseo humano:

la voluntad actúa mediante la elección. Mas la voluntad humana no es algo extrínseco al hombre, como fundada en cierta substancia separada, sino que está en el hombre mismo. Pues, de lo contrario, no sería dueño de sus actos, porque obraría con la voluntad de cierta substancia separada, y en él habría solamente potencias apetitivas que obrarían pasivamente, es decir, el irascible y el concupiscible, que están en la parte sensitiva; como sucede

⁴⁷ *Idem*, p. 498.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 520.

con los otros animales, los cuales, más que actuar, son actuados.⁴⁹

Para no perdernos, resumamos lo hasta ahora dicho de la siguiente manera, el proceso de objetivación de la voluntad, implica un acto consciente, en el cual también influye el agente extrínseco pero la acción que se ejerza no se produce desde estos accidentes, sino desde la capacidad racional del hombre, a través del entendimiento y de la memoria. En resumidas cuentas, solamente pertenece al hombre el accionar con principios racionales, éstos se orientan por fines superiores y no por realidades sensibles; en consecuencia, este proceso intelectual, le proporciona la autonomía y la posibilidad de responder conforme a su voluntad y a sus conocimientos.

Ahora bien, en referencia al entendimiento; elemento constitutivo de la voluntad, hay que insistir que este tampoco se encuentra en la exterioridad del cosmos, sino dentro del mismo hombre; en virtud, de su capacidad de reflexión. Inclusive, esta característica es la que lleva al hombre a forjar la voluntad en cuanto a la sana convivencia dentro de la sociedad. Como se evidencia en las propuestas políticas, que de algún modo regulan los comportamientos morales (voluntades) del hombre y contribuyen al bienestar individual y colectivo, pero que en esta oportunidad solamente lo traemos a colación a modo de ejemplificar los diferentes tipos de voluntades (gozo, tristeza y miedo):

Luego, si el entendimiento agente es cierta substancia que está fuera del hombre dependerá de un principio extrínseco. En consecuencia, no será el hombre quien obra, sino que actuará movido por otro. Y así no será dueño de sus acciones ni merecerá toda la ciencia moral y el trato

⁴⁹ *Ibidem*, p. 543.

político; cosa que en modo alguno es conveniente. Luego el entendimiento agente no es una substancia separada del hombre.⁵⁰

Recapitulemos brevemente lo expuesto hasta ahora, ante el presupuesto señalado anteriormente es notorio que, de alguna manera, la voluntad y el entendimiento vienen a darle la responsabilidad de los actos y acciones a los individuos, tanto en el entorno personal como el social. Asintiendo de esta manera el concepto de la energía humana a la luz de la racionalidad; este proceso de accionar involucra normas⁵¹ y reglas necesarias para contribuir con la organización social. De esta manera, el hombre como ser racional, se encuentra inmerso bajo la compañía de otros seres con los que se relaciona constantemente y en este contexto, la voluntad, es el puente entre lo sensible y lo inteligible; en efecto, las necesidades, anhelos, sufrimientos y dolores humanos, son manejados y controlados por y desde la voluntad:

Pero el hombre tiene un apetito *voluntario*, en virtud de su capacidad racional de percibir el bien universal, que al mismo tiempo permanece libre para elegir entre todos los bienes concretos que no son adecuados a su capacidad, así como respecto de los medios para conseguirlos [...] el Bien supremo y el fin último, y, por lo tanto, la perfección moral del hombre [...] No está *fuera*, ni *dentro* de nosotros mismos. Por lo tanto, es preciso buscarlo por *encima* de todas las cosas del mundo y de nosotros mismos.⁵²

⁵⁰ *Ibidem*, p. 609.

⁵¹ Cf. Teófilo, URDANOZ, *Historia de la filosofía, II (II)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975, pp. 464-465.

⁵² *Ibidem*, pp. 461-462.

Creo que con estas indicaciones es suficiente para sintetizar la voluntad schopenhaueriana, bajo la forma instintiva. Pero con todo esto, no hay que dejar pasar por alto cómo el hombre es capaz de elegir, entre diferentes opciones de acciones, dentro de las diversas situaciones por las que atraviese; pero, más aún ante el pesimismo schopenhaueriano. A todas estas, el conocimiento, el entendimiento y la apercpción son características propias de todo humano, pero no cabe duda que esta realidad intelectual, se encuentra enmarcada bajo el conocimiento sensible con el que debe luchar a fines de trascenderlos y no en responder instintivamente ante tales fenómenos visibles.

Sintetizando, pues, diré para terminar que el hombre en virtud de las capacidades superiores de pensamiento (percepción, aprehensión, entendimiento, memoria y voluntad) es el único y más elevado ser de la naturaleza capaz de obrar con un fin en mente, y no solamente, a la luz de lo sensorial, sino que las capacidades antes mencionadas, le permiten actuar de forma autónoma. Por lo anterior, el individuo en virtud de las cualidades intelectuales, es capaz de concebir el mundo corpóreo como un lugar para ser feliz o un lugar para vivir continuamente la tristeza; según lo determine cada persona de acuerdo a la interpretación que realice de los fenómenos externos.

4. Conclusiones

4.1 Desde San Agustín

Ciertamente, hay que comenzar señalando las capacidades superiores del hombre, las cuales son las que permiten alcanzar tales fines, a su vez, estas representan la diferencia que existe entre el hombre con el animal y en este sentido le aventaja.

Decíamos antes que este proceso es propiamente intelectual por tratarse del alma y de sus prestezas.

El Doctor de la Gracia “describe en el alma muchas actividades o funciones. Al alma le corresponde animar y vivificar el cuerpo, moverlo, regirlo y conservarlo, produciendo la vida vegetativa y sensitiva, y sirviéndose de él para las funciones de la intelectual. [...] tres funciones del alma, que son memoria, entendimiento y voluntad”⁵³; de esta manera, evidentemente notamos que corresponde al alma el apetecer y generar en el mundo exterior acciones y movimientos reflexionados en torno a la realidad en que se encuentre y de cómo proceder ante un ambiente de sufrimiento a través de la objetivación de la voluntad. Pero lo que más nos interesa es vislumbrar que todo movimiento puede surgir desde el alma de forma racional y no solamente de forma instintiva.

A esto se añade, la influencia que ejerce y que se pudiese pretender que se suscita exclusivamente desde la realidad material, en la que el hombre debiera solamente responder sin mediación de la razón, la cual le privaría en este sentido de elegir una opción reflexionada y no una forma inmediata de reacción ante una situación de pesimismo. En resumidas cuentas, “Los objetos exteriores materiales actúan sobre nuestro cuerpo, impresionando los sentidos externos, en los cuales está presente en alma. Pero el alma no puede sufrir la acción de las cosas materiales, porque lo inferior no puede actuar sobre lo superior, ni lo material sobre lo espiritual.”⁵⁴

⁵³ Teófilo, URDANOZ, *Historia de la filosofía, II, (I)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975, p. 218.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 219-220.

Todo esto significa en consecuencia, que ciertamente las realidades físicas impresionan y motivan el accionar del hombre, pero también es cierto, que para que la voluntad pueda mover el todo, esta debe elegir y no actuar irracionalmente; creo indiscutiblemente la afirmación de que el pensamiento, capacidad superior humana, domina todas las funciones del cuerpo y no debería pasar lo mismo a la inversa.

No es fantasía afirmar que el alma, realidad inteligible, dotada de las capacidades de aprendizaje, memoria, y, en fin, de razonamientos, obliga al hombre a discernir entre el mundo sensible y el mundo inteligible, de los cuales compensará equilibrar las acciones más afines a su forma racional. “El alma humana posee otra clase de conocimiento superior, que la eleva por completo sobre el nivel de los animales. Es el racional, en el cual hay que distinguir dos aspectos, la *ratio inferior* y la *ratio superior*, que corresponde a dos objetos distintos: uno el mundo sensible y temporal, y otro el inteligible y eterno.”⁵⁵ Deseo en este contexto señalar la racionalidad como forma netamente humana, considerada además como la razón superior que abarca y une tanto el conocimiento sensible como lo inteligible; en la cual tiene cabida los estados de ánimos de los individuos.

Ya se ha advertido que las realidades de sufrimiento y de felicidad o gozo son formas propiamente humanas, en las cuales no están asociadas a cosas externas materiales sino a el equilibrio y al predominio del pensamiento humano sobre la materia, y en consecuencia a las formas de concebir el mundo y la objetivación de la voluntad racional en miras al fin de éste, como es el caso de la felicidad. De ahí que requiere que la persona mentalice el siguiente planteamiento “Frena los miembros; frena las manos, alejándolas del crimen; frena los ojos para que no miren cosas malas;

⁵⁵ *Ibidem*, p. 221.

frena los oídos para que no se deleiten en palabras torpes; frena todo el cuerpo; frena las potencias superiores, las sensitivas y los bajos apetitos.”⁵⁶ Al llegar a este punto, una vez más, hay que insistir en el predominio de la racionalidad del hombre para mantener la moderación de los movimientos que este desee ejecutar sin dejarse mover por los apetitos sensibles.

La grandiosidad del alma humana se retrata en sus acciones. A través de los sentidos adquiere conocimiento de las cosas corpóreas [...] pero también descubre cosas que no le dan los sentidos, deduciéndolas por medio de la razón [...] y a este conocimiento Agustín le da preferencia, hasta tal punto que antes cree a lo que le dicta la razón que a lo que le muestran los sentidos [...] en los que nos aventajan muchas veces los animales, porque su alma está, diríamos, más agarrada al cuerpo, mientras que la del hombre se libra, en lo posible, del cuerpo para tender a lo espiritual [...] de aquí que cuanto más se entrega el hombre a los sentidos, tanto más se asemeja a las bestias.⁵⁷

Hemos desembocado pues en las funciones que el alma humana es capaz de discernir y de gestar desde los sentidos, pero como punto de partida para llegar a lo intelectual y en consecuencia a lo que hará que el hombre actúe distinto de los impulsos y de los estados de ánimos pasivos y de los repetitivos, como es el caso del pesimismo schopenhaueriano. En virtud, la razón permite establecer movimientos meditados en la consecución de metas o fines determinados.

⁵⁶ Gregorio, ARMAS, *La moral de San Agustín*, Talleres del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, Madrid, 1954, p. 98.

⁵⁷ San, AGUSTÍN, *Obras de San Agustín, III*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1947, p. 529.

4.2 Desde Santo Tomás de Aquino

Antes de entrar en nuestro asunto, es oportuno partir desde la concepción de hombre para que en consecuencia se puedan desdoblar las capacidades y facultades que en él se evidencian. En relación al ser racional dilucida Santo Tomás que el hombre, considerado como substancia dotada de autonomía, puede elegir entre varias opciones para alcanzar esta determinación libre; “dichas substancias obran libremente [...] por determinarse a obrar por conocimiento intelectual. Más deben gozar también de libertad [...] En consecuencia, tales substancias obran libremente [...] quien no se determina por sí mismo a obrar no obra libremente [...] Luego solamente las cosas que se mueven a sí mismas obran libremente.”⁵⁸ Después de todo esto, hablar de la voluntad como forma de autodeterminación humana está intrínsecamente ligada a la libertad y al conocimiento.

Pero conviene recoger cómo el individuo como substancia capaz de moverse por sí misma, el accionar debe corresponder a su libertad y también a la forma inteligible en la que guarda los conocimientos que va aprehendiendo a lo largo de la vida. De igual modo, todo ello, brota desde las operaciones intelectuales a través de la razón; a su vez las metas que los individuos fijan se desprenden desde la libertad y de su conocimiento. Esto nos trae de nuevo a lo siguiente:

Como el entendimiento mueve a la voluntad en virtud de la forma aprehendida, y, por otra parte, es ley universal que el que mueve y el movido hayan de ser proporcionados, la voluntad de la substancia intelectual no estará determinada por la naturaleza sino al bien común. Luego todo lo que se ofrezca bajo razón de bien podrá ser término de la

⁵⁸ Santo Tomás, DE AQUINO, *Suma contra los gentiles, I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1970, p. 500.

inclinación de la voluntad, sin que intervenga determinante natural alguno contrario que lo prohíba. En conclusión: todos los seres intelectuales gozan de voluntad libre, proveniente del juicio del entendimiento. Esto equivale a tener libre albedrío, cuya definición es: dictamen libre de la razón.⁵⁹

Estábamos diciendo que en esta investigación solo haremos mención de la libertad y del conocimiento a modo de referencia; pero no a las formas en que el conocimiento es formado ni tampoco en torno al libre albedrío. Pero no hay que olvidar que ambos contribuyen a la determinación de la voluntad humana racional; de ahí que tender al bien común será la forma de los dos términos referidos los cuales se unen a la fuerza de poder, que estamos trabajando en esta pesquisa, para posteriormente, establecer los fines que cada persona desee alcanzar en virtud a su racionalidad.

Quiero hacer constar de hecho, que el conocimiento y la libertad solos no bastan para establecer los referidos fines que hemos señalado anteriormente, sino que se hace menester de otra capacidad única del hombre, a saber, como es el entendimiento. Lo cierto es que “en el hombre se halla una operación vital más alta que en el animal, o sea, el entender. Luego el hombre tendrá una especie superior de vida. Y la vida es por el alma [...] por la cual vive, que es el alma sensitiva. Y como no hay otra más alta que el entendimiento, el entendimiento, pues, es el alma del hombre. Y, por consiguiente, su forma”⁶⁰; a propósito del entendimiento, es la etapa que precede al proceso de aprehensión a partir de los sentidos, los cuales informan al alma y en la que se establecen relaciones para construir el conocimiento.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 502.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 539.

Afirmaré ahora que el entender es el sumario principal del hombre, pues de él depende las distintas concepciones y movimientos de toda persona dentro del mundo corpóreo, estas concepciones a su vez, determinarán las acciones, fines y estados de ánimos en los que se encuentre, ya sean, de felicidad o de sufrimiento. “Pues el alma realiza sus operaciones mediante las potencias. Así, mediante la potencia mueve al cuerpo; mediante el espíritu, los miembros, y, por fin, mediante un órgano, a otro”⁶¹; todo lo dicho hasta ahora explica por qué ha de considerarse la capacidad racional del hombre para autodeterminarse, sin poner por encima de las realidades inteligibles del pensamiento, las manifestaciones del mundo sensible, ya que de prevalecer las realidades sensibles sobre el pensamiento le conducirá ciertamente al pesimismo.

Creo indiscutiblemente la afirmación de que “El conocimiento intelectual es más perfecto que el sensitivo. Luego, si en el conocimiento sensitivo hay algo que conserva lo aprehendido, con mayor razón lo habrá en el conocimiento intelectual”⁶²; en este sentido, como lo destaca Santo Tomás, si el conocimiento sensitivo es garantía de aprendizaje, cuanto más le resultará al hombre el conocimiento intelectual. Por ello, la insistencia de hacer uso de las capacidades superiores humanas en cuanto a la lectura e interpretación de los fenómenos que ocurren en el mundo exterior, los cuales, por la mediación de la razón, estos podrán pasar de una realidad a otra; de una concepción a otra y de un estado de ánimo a otro.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 572-573.

⁶² *Ibidem*, p. 592.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN, *San, Obras de San Agustín*, I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1950.
- AGUSTÍN, *San, Obras de San Agustín*, III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1947.
- AGUSTÍN, *San, Obras de San Agustín*, V, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1948.
- ARIAS, Fidias, *El proyecto de investigación*, 7 ed., Editorial Episteme, Caracas, 2016.
- ARMAS, Gregorio, *La moral de San Agustín*, Talleres del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, Madrid, 1954.
- BRUGGER, Walter, *Diccionario de filosofía*, Editorial Herder, Barcelona, 1995.
- COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía*, VII, Editorial Ariel, Barcelona, 2004.
- DE AQUINO, Santo Tomás, *Suma contra los gentiles*, I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1970.
- DE AQUINO, Santo Tomás, *Suma teológica*, I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1947.
- FERRATER, José, *Diccionario de filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1958.
- MARÍAS, Julián, *Historia de la Filosofía*, 19 ed., Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1966.
- MURCIA, Jorge, y TAMAYO, Mario, *Investigación e interdisciplinariedad*, Universidad Santo Tomas, Bogotá, 1982.
- REALE, Giovanni – ANTISERI, Darío, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, III, Editorial Herder, Barcelona, 1995.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación* I, Editorial Trotta, 1859.
- URDANOZ, Teófilo, *Historia de la filosofía*, II (II), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975.
- URDANOZ, Teófilo, *Historia de la filosofía*, II, (I), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975.

EL PARADIGMA DE LA FILOSOFÍA COMO LLAMADA A LA VERDAD EN EL PENSAMIENTO DE EDITH STEIN A PARTIR DE LA OBRA *SER FINITO SER ETERNO*. UNA APROXIMACIÓN

Eimar José García C.*

Resumen

Se analizó la filosofía como llamada a la verdad en el pensamiento de Edith Stein a partir de la obra *Ser finito Ser eterno*; a través de una investigación documental. Sin duda, el espíritu humano busca la verdad a partir de la razón natural y la verdad suprema; definitivamente, radica en esclarecer su mundo interior cuyo fin último yace en el ser verdadero a través de la sabiduría. En virtud a ello, afirma la existencia de un espíritu divino identificado con la acción creadora; siendo cada ente realización de algo; resultando la contundencia de su concepción sobre el Ente Divino como una verdad absoluta. De aquí, afirma que todo conocimiento debe partir o llegar a un estudio ontológico por la dependencia de lo finito respecto a lo infinito. Finalmente, el método fenomenológico permite arribar a las esencias objetivas de las cosas, o sea a un conocimiento verdadero y universal.

Palabras clave: Ser finito; Ser eterno; Búsqueda de la verdad; Verdad Absoluta; Razón.

* Eimar José García Contreras es autor de la tesis “La filosofía como llamada a la verdad en el pensamiento de Edith Stein a partir de la obra *ser finito ser eterno*” Trabajo Especial de Grado para finalizar los estudios filosóficos “Mención Publicación”, Seminario Arquidiocesano San Buenaventura de Mérida-Venezuela (2021). eimargarcia05@gmail.com

**THE PARADIGM OF PHILOSOPHY AS A CALL TO THE TRUTH
IN THE THOUGHT OF EDITH STEIN BASED ON THE WORK OF
*BEING FINITE BEING ETERNAL. AN APPROXIMATION***

Eimar José García C.

Abstract

Is a documentary research about The philosophy as a call to truth in the thought of Edith Stein from her work “*Finite and Eternal Being*” Clearly, the human spirit seeks the truth from natural reason and the supreme truth. As a result, lies in clarifying the inner world whose ultimate goal lies in the true being through wisdom. By virtue of this, it affirms the existence of a divine spirit identified with the creative action; being each entity realization of absolute truth. From here, I affirm that all knowledge must start or arrive at an ontological study due to the dependence of the finite on the infinite. Finally, the phenomenological method allows us to arrive at the objective essences of things, that is, at a true and universal knowledge.

Keywords: Finite Being Eternal Being; Search for truth; Absolute Truth; Reason.

1. Introducción

El sentido de la verdad ocurrió en los comienzos de la filosofía; así pues, los filósofos griegos comenzaron por buscar la verdad, o lo verdadero, ante la distorsión frente a la falsedad, la ilusión, la apariencia entre otras más. Sin embargo, la verdad era para ellos idéntica a la realidad, y esta última era considerada como idéntica a la permanencia. De este modo; se observa, el deseo inagotable por alcanzar la verdad, la filosofía presenta una oportunidad para conseguirla¹. Además, ofrece respuestas a las cuestiones que se plantea continuamente al individuo; para ello, se usa de la crítica y evolución de otros pensamientos.²

No obstante; se presenta a Dios como el único fin y como la esencia de la definición de verdad.³ Sin embargo, a pesar de posturas como éstas, no se dejó de hablar y reflexionar sobre el ser humano. Por ende, el pensamiento moderno coloca de nuevo al hombre como protagonista de su propio conocer. En el cual, la razón y la racionalización del mundo adquieren un papel ineludible.

En cuanto al pensamiento de Stein, surge en la encrucijada de corrientes filosóficas del primer tercio de siglo XX, que trataban de repensar la realidad histórica; en consecuencia, se abre una perspectiva diferente y nueva realidad a través del método fenomenológico de (Husserl); así pues, realiza un acercamiento distinto a

¹ José FERRATER, *Diccionario de Filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires, 1975, p. 884.

² José FERRATER, *Diccionario de Filosofía, IV: Q-Z*, Editorial Alianza, 1990, p. 3398.

³ Johannes HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía, I: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*, Herder, 1977, p. 297.

la realidad transmitida desde la mentalidad racionalista y criticista que imperaba en la época.⁴ En relación a lo antes mencionado; en Stein se diferencia del período fenomenológico (1913-1918) que refiere al problema de la empatía tratado en su tesis doctoral;⁵ no obstante, con la percepción del pensamiento de Husserl no alcanza encontrar la verdad; de ahí, su incorporación al neotomista (1922-1933).⁶

Recogiendo los hilos del pensamiento de Stein, se denota en diferentes escritos los cuales hacen una unificación de otros autores, haciendo una búsqueda de la verdad en cuanto al método fenomenológico por su maestro Husserl; por ende, en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino hace referencia a la existencia de Dios debido a su conversión al cristianismo, siendo esto la calidad de sus obras en el que se expondrá todo su pensamiento sobre el tema de la verdad.⁷

Durante los periodos bélicos de la Primera y Segunda Guerra Mundial agudizó el interés por alcanzar la verdad vinculada con el problema fundamental sobre el lugar que ocupa el hombre en el mundo; de ahí, su planteamiento a partir de una filosofía inmanente de la conciencia.⁸ Efectivamente, el deseo siempre inquieto del individuo por alcanzar todo pensamiento a través de la filosofía y sus distintas corrientes, remontan a la inclinación de la verdad de Stein en su condición de filósofa y luego como cristiana; en efecto, su inclinación por la fenomenología le desvela

⁴ Javier SANCHO, *Escritos Espirituales Edith Stein*, Biblioteca Autores Cristianos, 2001, p. 34.

⁵ SANCHO, *Escritos Espirituales Edith Stein*, p. 40.

⁶ Luis MALDONADO, *Mártir en la segunda Guerra Mundial*, Organizaciones Gráficas Capriles, Caracas, 2005, p. 15.

⁷ Edith STEIN, *Ser Finito y Ser Eterno*, Editorial fondo de cultura económico, México, 1996, p. 11.

⁸ Edith STEIN, *En busca de Dios*, Verbo Divino, Navarra, 1984, pp. 47-48.

progresivamente el llamado a la verdad; aunado a ello, el descubrimiento de la verdad en la fe redimensiona su pensamiento filosófico, dando paso a nuevos horizontes de vida para obtener la verdad.

Ahora bien, nadie posee la verdad absoluta, pero todos la buscan, algunos, se convencen de que no existe, otros se esfuerzan por aclarar el problema; sin embargo, las corrientes de los pensamientos vienen a ser aproximaciones nunca absolutas. En consecuencia, el ser humano a través de la historia, ha dedicado su intelecto al estudio inagotable de temas trascendentales en cuestiones de la verdad ontológica, propiedad trascendental de su conocimiento.⁹

Ante esta realidad del pensamiento, se ubica *Ser finito Ser eterno* cuya finalidad radica en conducir al hombre al conocimiento de sí mismo y de la verdad; es decir, a partir de la fe y la filosofía trata las preguntas existenciales del hombre, reconociendo la sed infinita que posee de conocer la verdad y de experimentar su fruto desde la realidad de lo eterno y lo trascendental; de tal manera, el denso y meticuloso análisis ontológico, situado entre fenomenología y neotomismo. De este modo, las ideas abstractas de Stein, facilitan la comprensión de la eternidad a partir de la racionalidad. Sin duda, un alumbramiento intelectual no sólo le estructura su pensamiento filosófico, sino que le lleva consigo hasta la luz íntima del alma; es decir, hasta el mismo Dios,¹⁰ verdad primera.

De este modo, se intenta presentar la concepción de uno de los tópicos que ha tenido, tiene y tendrá vigencia; tanto en cuanto, el ser humano siga buscando la verdad

⁹ Antonio MILLÁN, *Léxico filosófico*, RIALPSA, Madrid, 1984, p. 590.

¹⁰ STEIN *En busca de Dios*, p. 73.

como un camino de transformación interior, principio del cambio exterior en el hombre.

2. Metodología

A través del tiempo se ha suscitado el tema de la verdad, denotando como problema fundamental del hombre en el deseo de conocerla. Para ello, se desarrolló la investigación de tipo documental y de análisis, además de la revisión de textos relacionados al tema; con el propósito de ampliar y profundizar el conocimiento de tal naturaleza, apoyada principalmente por los trabajos previos, información y datos divulgados precedentemente de la obra “*Ser finito Ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser*” y textos relacionados al tema steiniano.¹¹

3. Discusión

3.1 El fundamento de la verdad ontológica propugnado por Edith Stein a partir de la obra *Ser finito ser eterno*

3.1.2 La verdad del Juicio

Cuando se habla de juicio, refiere a la acción del espíritu (en el acto del juicio) que sirve de fundamento a las afirmaciones; asimismo, si descansa en el hombre la organización dinámica del espíritu que se llama filosofía, ésta será esencialmente relativa a un objeto; permitiéndole que la razón penetre su naturaleza y acoja su especificación exclusivamente por este objeto que determina la naturaleza.¹² De esta manera, la verdad o el error no podrán ser atribuidos a un juicio, sino a lo que se puede juzgar en el sentido de la afirmación; de ahí, que se afirmó la existencia de un estado de cosas, las cuales subsisten independientemente de si se hace un juicio sobre ellas o

¹¹ Carlos SABINO, *Proceso de Investigación*, Panapo, Caracas, 1992, p. 152.

¹² *Ibidem.* p. 35.

no (ente). A este respecto, la verdad de juicio que pertenece al contenido de ciertos juicios son fundamentados sobre las investigaciones que conducen hacia la verdad. En referencia, Santa Teresa expresa que el verdadero Juez dé a cada uno lo que merece; lo cual, allá se espantaron de ver cuán diferente es su juicio de lo que acá se puede entender.¹³

Por tanto, se puede dar a la verdad lógica un significado más amplio que la verdad del juicio y considerar a ésta como incluida en la antes dicha, en la medida en que el acto del juicio y el juicio en cuanto producto inteligible de una forma determinada postulan una cosa que amerita el título de conocimiento considerando la correspondencia con un ente, en suma, conviene un ejemplo: se trata de la percepción sensible de un árbol verde y del sentido de esta percepción.¹⁴

De tal manera, existe una conformidad del sentido del juicio con un estado de cosas existentes, existiendo correspondencia entre conocimiento con el objeto conocido tal como un ente de una especie singular; Además Stein en su obra, “*¿Qué es la Filosofía? Una conversación entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino*”; dice: Puede acontecer que el juicio caiga en el desacierto de colocar una Especie en particular. Es decir, se limita al ámbito de las especies en sí, haciéndolo únicamente desde el punto de vista “noemático” y no desde el de la ontología.¹⁵ De ahí que, la verdad del juicio se mide con la existencia del estado de cosas, es un ente en el sentido

¹³ Fr. Efrén de la MADRE DE DIOS. *Obras completas de Santa Teresa de Jesús*, BAC, Madrid, 1954, p. 458.

¹⁴ STEIN, *Ser Finito y Ser Eterno*, p. 336.

¹⁵ STEIN, *¿Qué es la Filosofía? Una conversación entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino*, Herder, España, 2012, p. 27.

del ser postulado por la verdad del juicio; es decir, subsiste independientemente de si se hace un juicio sobre él o no.¹⁶

3.1.3 La verdad Artística

El artista adquiere la obra que él mismo crea, es así como posee sobre el ente un saber anterior a la existencia del mismo, en virtud de este saber llama al individuo a la existencia¹⁷. Desde esta perspectiva, se compara en la obra acabada con la idea, y juzga si de ella debería ser la concepción escolástica en una relación correcta (real) de parte de la cosa que es creada, siendo inteligible de parte del entendimiento creado.¹⁸

Es por esto, que el conocimiento debe la existencia y su contenido a su objeto y aquí la obra es llevada a la existencia por el creador y llega a ser lo que es; dicho de otra manera, debida a una causa, llevada a la existencia por un evento real; así mismo, la actividad creadora tiene su fuente en el espíritu del artista, él tiene la idea, por tanto busca materia conveniente para manifestarla en el mundo material.¹⁹

En general, el espíritu humano no trae las ideas a la existencia de la misma manera que las obras que forma según ella; al llegar aquí referimos a la percepción de imágenes sensibles, aunque veladas y vagas, se presentan al espíritu, el cual trabajará sobre esta idea percibida a fin de precisarla para llegar a un obrar. Ahora bien, esta realización de la idea se concreta en una obra de arte que debería ser auténtica y

¹⁶ *Ibidem.* p. 335.

¹⁷ *Ibidem.* p. 337.

¹⁸ *Loc.cit.*

¹⁹ *Idem.* p. 337.

verdadera donde no debe producirse nada arbitrario evitando que la verdad interna del producto sea alterada por alguna materia, falla u/o modificación.²⁰

Esta posibilidad de verdad es dada por un espíritu capaz de intuición, dotado de actividad y que actúa en el interior por intermediación del cuerpo animado y de una obra en vía de realización donde la idea se precisa progresivamente.²¹ No obstante, si esta es lo que el artista quería hacer, pero lejos de la idea pura, entonces no hay una obra de arte auténtica o verdad, debido a que ésta busca la correspondencia de la obra con la idea pura.²²

Indudablemente, el escultor puede tener la idea y buscar enseguida una materia conveniente a la misma; aclárese, el bloque de mármol todavía no es la obra y sin embargo, es una parte esencial de ella y el del artista debe su existencia al elemento de mármol, proyecto que puede ser condicionado en su contenido pero, a menudo, no se presentan inmediatamente con toda claridad y transparencia.²³

3.1.4 La verdad divina

Al hablar o referirnos a lo divino, ciertas palabras tendrán que sufrir modificaciones de sentido, ya que permanecen en el campo de la razón humana y la teología descansa en la revelación divina.²⁴ En virtud a ello, Stein afirma la existencia de un espíritu divino se identifica con la acción creadora, conservadora y ordenadora

²⁰ STEIN, *Ser Finito y Ser Eterno*, p. 337.

²¹ *Ibidem.* p. 337.

²² *Loc.cit.*

²³ *Idem.* p. 337.

²⁴ *Ibidem.* p. 40.

de Dios, su realidad con la realidad divina o realidad suprema.²⁵ única y verdaderamente de Él.

Sin embargo, Dios se comunica con el espíritu humano en la medida y en la forma que dicta su sabiduría.²⁶ Por ello, es un ir adelante, una superación de todo conocimiento particular obtenido por conceptos para entrar en la simple aprehensión de la verdad única; por eso, la fe está más cerca de la sabiduría divina que toda ciencia filosófica o teológica²⁷. Al respecto, Tomás de Aquino considera, que el saber divino, no precede a la voluntad sino a las ideas y a la naturaleza divina.²⁸

En virtud a eso, las ideas no se puedan medir con el pensamiento divino aunque haya una relación, ya que, las ideas son del mundo corpóreo y lo divino está en el ser Omnipotente en que se forman las cosas.²⁹ En efecto, las ideas no son otra cosa que el espíritu divino, Él es la mejor medida, es a ÉL a quien las cosas deben su ser y lo que son. De ahí, que, en cuanto a la conformidad de las cosas en el pensamiento divino, podría ser separado de este pensamiento divino. Pero si se le coloca desde la percepción de las cosas, el ser y la verdad se separan.³⁰

3.1.5 La verdad Trascendental

La verdad trascendental le corresponde al ente e incluso eminentemente al ser, al cual pertenece el ser manifestado, en efecto, todo ser finito se distingue entre

²⁵ Edith STEIN, *Obras completas, Vol. III, Escritos filosóficos*, Ediciones Monte Carmelo, Burgos, 2002, p. 834.

²⁶ STEIN, *Ser Finito y Ser Eterno*, p. 49.

²⁷ *Ibidem.* p. 51.

²⁸ *Ibidem.* p. 344.

²⁹ *Ibidem.* p. 343.

³⁰ *Ibidem.* p. 343.

ser y el ente, de ahí, que el ente se presentó según su contenido, es decir, según lo que es, como múltiple, éstos a su vez comprenden diferentes maneras de ser.³¹

De esta forma, Santa Teresa, hace referencia a que el Señor es toda verdad en la revelación al hombre, en su diversidad como verdad trascendente³². Por otra parte, cada forma del ente entraña una manera de ser particular en la cual cada cosa da forma su correspondencia e independencia; así que, las diferentes formas de lo que se añade a la cosa, corresponden en diversas maneras del ser dependiente, de este modo, el ser en la cosa.³³

Por consiguiente, lo trascendental será lo que forma parte del ente, y no lo que pertenece a un género determinado; así pues, cada ente es la realización de algo; de esta forma, busca un sentido pleno de cómo se da la forma del ente³⁴. Dicho lo cual, Santa Teresa, expresa que la búsqueda del Creador incesantemente representa la oportunidad de alcanzar la plenitud, como creaturas creadas por Él.³⁵

En efecto, Dios es suma Verdad, y la humildad es andar en verdad; que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada y quien esto no entiende, anda en mentira y no en una autenticidad trascendental.³⁶ Esencialmente, esta correspondencia forma parte del ser mismo y por consiguiente del ente en cuanto

³¹ *Ibidem.* p. 312.

³² Fr. Luis de San José. *Concordancia de las obras y escritos de Santa Teresa de Jesús*, Monte Carmelo, Burgos, 1945, p.949.

³³ STEIN, *Ser Finito y Ser Eterno*, p. 317.

³⁴ *Ibidem.* p. 318.

³⁵ Fr. Luis de San José. *Concordancia de las obras y escritos de Santa Teresa de Jesús*, p. 123.

³⁶ Fr. Efrén de la MADRE DE DIOS. *Obras completas de Santa Teresa de Jesús*, p. 466.

tal; aunado a ello, pensar en el ente primero tal como se manifiesta a sí mismo en el ser y la verdad, coinciden aquí en el espíritu.

En efecto, si pensamos en la totalidad de todo ente creado, en su correspondencia con el espíritu divino; claro está, que no es algo añadido, ni tampoco le atribuye perfección; pero hablar del ser y del ente, conviene necesariamente mostrar todavía que existe el fundamento de toda perfección del ente;³⁷ en este contexto, la existencia del ente y todo aquello que es, está fundamentado sobre la verdad trascendental, siendo la conformidad del ente con el pensamiento, en el cual la naturaleza siempre posee un fundamento que es el ente mismo en donde se debe buscar la verdad trascendental.³⁸

3.1.6 Relación verdad-bien

La relación entre la verdad del ser y el bien Divino, ya fue establecida a partir de la diferencia entre cada una de las verdades antes mencionadas, enunciadas refiriendo al nivel ontológico y trascendental de la verdad. De este modo, las afirmaciones steinianas resaltan la existencia de un Bien Divino y un bien creado así como la posibilidad de una relación entre ellos, a pesar del abismo de diferencias entre el ser y Dios; por ello, se encuentra de nuevo el problema de la relación de la verdad con el bien; nótese en Dios, la verdad y el bien, el ser como común.³⁹

De igual manera, este Bien Divino definido por Stein como “ente en cuanto tal” es realidad suprema, trascendentalmente verdadero éste puede corresponder al

³⁷ *Ibidem.* p. 319.

³⁸ *Ibidem.* p. 332.

³⁹ *Ibidem.* p. 350.

espíritu concedor capaz de suministrar un contenido de Dios que tiene el conocimiento y querencia de su ser⁴⁰; por ello, San Juan de la Cruz, se refiere al Creador como la transformación divina entre la verdad y el bien.⁴¹

Por otra parte, se identificará con la perfección y el bien mismo la coincidencia trascendental de la verdad, el bien y el Ser. Cabe aclarar, son distintos, sin embargo, un lazo determinado continúa uniéndolos en su creación⁴². En relación, San Juan de la Cruz, hace referencia del Dios creador de todas las cosas con gran facilidad y brevedad y en ellas dejó algún rastro de quien Él era.⁴³

Por otra parte, es importante señalar, al hablar de bien, se hace referencia a la correspondencia de un ente cualquiera con la tendencia; es decir, la orientación de un ser a un fin, orientación que no corresponde al Bien Divino ya que éste no presta tendencia; sin duda, ha alcanzado su meta desde toda la eternidad, acto puro y plenamente realizado, arquetipo supremo, medida suprema y bien para todo ente que en la medida en que él es verdadero, es igualmente bueno.⁴⁴

En efecto, fuera de este Bien Divino ningún ente posee perfección idéntica, sólo si éste ha alcanzado su plena medida, si es enteramente lo que debe ser, ligado estrechamente a una correspondencia (verdad) y a una tendencia (bien). Recíprocamente, conviene decir que el bien en cuanto tal debe también su ser

⁴⁰*Ibidem.* p. 349.

⁴¹ Fr. Luis de San José. *Concordancia de las obras de San Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos, 1948, p. 1117.

⁴² *Ibidem.* p. 350.

⁴³ Fr. De San José. *Concordancia de las obras de San Juan de la Cruz*, p. 260.

⁴⁴ STEIN, *Ser Finito y Ser Eterno*, p. 350.

verdadero en la medida en que es conocido en cuanto bien⁴⁵. Por tanto, se hace tendencia trascendental, reposo y meta a la cual aspire toda tendencia terrestre, la cual consciente en el conocimiento (real o supuesto) del esfuerzo en cuanto fundamento a la tendencia sirve.⁴⁶

4. Los aportes del pensamiento de Stein en la búsqueda de la verdad de dios en el hombre hoy

4.1 Dios como un ser, entidad o verdad

La concepción del Ente Divino es una verdad absoluta, la cual, desde el ámbito filosófico y en referencia a las ansias de su búsqueda y demostración, resalta el "ser en sí", como "incomunicable"; ahora bien, según Santo Tomás, Dios presente eternamente viviente, sin comienzo ni fin, sin lagunas ni oscuridad, es el ser en persona, la humanidad puede acercarse a la divinidad, pero sólo en parte y, ante todo, mediante la experiencia mística; es decir, Dios plenitud absoluta⁴⁷. De este modo, su mística es fruto de la experiencia de un Dios vivo y cercano, que ama al hombre y que quiere ayudarlo a alcanzar su plenitud.⁴⁸

En la doctrina del ser de Santo Tomás, se considera en la totalidad del ente una secuencia de grados como las cosas materiales o compuestas, los espíritus puros o seres simples; de igual forma, resalta, el primer ente, Dios, la primera causa de todos los demás entes, es el ser absolutamente simple y puro. Al no admitir como Santo Tomás una composición de materia y de forma para los espíritus creados, era

⁴⁵ *Idem.* p. 350.

⁴⁶ *Loc.cit.*

⁴⁷ STEIN, *Ser Finito y Ser Eterno*, 1996, p. 9.

⁴⁸ Edith STEIN, *La Estructura de la Persona Humana*, B.A.C., Madrid, 1998, p. 25.

necesario buscar otro medio para distinguirlos del primer ente. A este respecto, llega a la separación de forma y esencia para los espíritus creados. Forma y ser en ellos, forma equivale a *essentia* (Esencia).⁴⁹

En referencia al grado primero ya mencionado, se denota que el espíritu del hombre se ama a sí mismo, lo que indica que tiene que conocerse; al respecto, el conocimiento y el amor están en el espíritu; por tanto, son una sola cosa con él; sin embargo, son diferentes de él. Ahora bien, el conocimiento nace del espíritu, y de él procede el amor; de esta manera se puede considerar al espíritu, al conocimiento y al amor imagen de lo Divino, nótese que no es una mera comparación, sino un significado real; dicho lo cual, el hombre es sólo por Dios, y es lo que es por Dios.⁵⁰

En relación a ello, el acto de Dios no presupone ninguna potencia previa, no tiene necesidad de ninguna facultad pasiva que exija ser puesta en movimiento o activada desde fuera. No obstante, tampoco la potencia activa que posee Dios subsiste separadamente o fuera de sus facultades; en consecuencia, su poder repercute en el acto⁵¹. Por otro lado, el ser hombre quiere decir simultáneamente cosa, planta, animal y espíritu, claro está de forma unitaria, lo dicho en virtud a su dimensión anímico espiritual.⁵² En este sentido, en su obra “*De Veritate*” (De verdad) de Santo Tomás, afirma no solo la confianza de que la verdad existe, sino la valentía de estar abiertos al pensamiento del otro.⁵³

⁴⁹ *Ibidem.* p. 54.

⁵⁰ STEIN, *La Estructura de la Persona Humana*, p. 15.

⁵¹ STEIN, *Ser Finito y Ser Eterno*, p. 21.

⁵² STEIN, *La estructura de la persona humana*, p. 63.

⁵³ Miriam RAMOS, “Edith Stein y el “*De veritate*” de Tomás de Aquino”, *Anuario Filosófico Universidad de Navarra*, 52(2019)1 p. 203.

La realidad antes descrita, permite comprender que su verdad consiste en estar en conformidad con un ente o significa que le corresponde algo que existe independientemente de ella; por lo tanto, la verdad descansa sobre el ser fundado en sí mismo y que da fundamento a la proposición; de esta forma, toda ciencia tiende hacia el ser verdadero, el cual yace por encima de toda ciencia, no solamente antes de la ciencia humana en cuanto empresa para adquirir un conocimiento correcto y proposiciones verdaderas, sino también se encuentra aún por encima de la ciencia en cuanto idea.⁵⁴

De ahí, Stein sintetiza la desazón de la filosofía moderna que se ha visto en la problemática relativista y simplista de las verdades fundamentales; a tal efecto, ante la barbarie de las guerras, los etnocidios, los desplazamientos, etc. El sentido de la vida y la dignidad de la persona se vieron gravemente amenazados, siendo el sentimiento de “vacío” que afrontaba el hombre (*crisis antropológica*) la razón que hizo que muchos intelectuales y filósofos ateos y no cristianos se convirtieran al cristianismo.⁵⁵ Si bien es cierto, no se puede tener fe en Dios sin creer en Dios *credere Deum* (creer en Dios), es decir sin creer que Dios existe y que es el ser supremo y el ser perfectamente verdadero designado por la palabra *Dios*.⁵⁶

Ciertamente, una facultad del espíritu es el conocer, de este modo la filosofía pura en cuanto ciencia del ente y del ser en sus últimas causas, cualquiera que sea el alcance de la razón natural del hombre, es esencialmente algo incompleto incluso en

⁵⁴ Edith STEIN, *Ser Finito y Ser Eterno*, p. 39.

⁵⁵ *Ibidem*. p. 8.

⁵⁶ *Ibidem*. p.50.

la perfección más completa que se pueda imaginar.⁵⁷ Stein, tratando de profundizar, sobre el Hombre, determina que es bueno por naturaleza teleológica; en efecto, para ella, *Geist* (espíritu para los neokantianos) y significa sencillamente «apertura». Sin duda, el espíritu en esta dimensión de apertura de la persona, es lo que hace que ella sea persona, en su dimensión dialógica respectivamente. En consecuencia, a partir del aspecto de la antropología steiniana, el ser humano está abierto a lo divino, a lo trascendente.⁵⁸

Por otro lado, el ser verdadero definido por Heráclito como el devenir, es refutado por Parménides quien admitía que el ser verdadero es solo el eterno-inmutable considerando el mundo del devenir como el mundo de la apariencia. Esta oposición entre devenir y ser, no debe turbar la mirada cuando se dirige hacia la totalidad que bajo el nombre de *analogía entis* (analogía de ser) se define. De este modo, el devenir no puede ser separado del auténtico y verdadero, en el pleno sentido de la palabra; por tanto, no es el ser auténtico y verdadero puesto que, según su significado, es un ser, sin embargo, no puede ser determinado por otra cosa más que por el ser⁵⁹.

Dicho lo cual, si se quisiera negar la posibilidad de un ser diferente del devenir, sería necesario negar al mismo tiempo la posibilidad del devenir, y se llegaría a la nada; así, el devenir y el hecho de pasar continuamente, tal como lo experimenta el hombre implica constantemente su propia superación.⁶⁰ En este orden de ideas,

⁵⁷ *Ibidem.* p.49.

⁵⁸ CÉSPEDES, "Fenomenología de la fe y antropología en Edith Stein: En miras de una pedagogía empática" p. 11.

⁵⁹ STEIN, *Ser Finito y Ser Eterno*, p. 67.

⁶⁰ *Idem.* p. 67.

Santo Tomás es fiel en sus líneas esenciales sobre el fundamento del ser, hecho que le interesa a Stein el cual vincula con Husserl; no obstante, la diferencia estriba en que para su maestro la verdad absoluta era asequible por la sola razón, mientras que para el Aquinate dicha verdad se daba por esfuerzo racional y gratuidad Divina.⁶¹

Sobre las bases de las ideas expuestas, la certidumbre de la verdad debe introducirse y distribuirse en lo incierto; es un trabajo que se ha de llevar a cabo donde la luz de la verdad no ha penetrado. Efectivamente, el espíritu tiene la doble tarea de hacer que su certidumbre brille, pero también de entenderse a sí mismo como una siempre renovada tiniebla que solo se aclara en el movimiento hacia la luz, la misma tiene la verdad en tanto la lleva en sí misma.⁶²

4.2 Dios como argumento ontológico

Sin duda, no es natural pensar en Dios como el ente, ni tampoco como aquel cuya esencia es el ser; es la vía de la prueba que va de los efectos a la causa la que conduce a Tomás hacia este pensamiento; sin duda, el entendimiento puede pensarse de algo que existe también en la realidad del pensar⁶³. De este modo, el destino curioso de la prueba ontológica parece descansar sobre la paradoja propia del espíritu humano, en la cual prevalece tensión entre la finitud y lo infinito.⁶⁴

⁶¹ CÉSPEDES, "Fenomenología de la fe y antropología en Edith Stein: En miras de una pedagogía empática" p. 15.

⁶² Silvia CAMPANA "El espíritu de la verdad en Teresa de Jesús y Edith Stein. Testimonio y mística", UNSTA, Buenos Aires, 3(2013)6 p. 127.

⁶³ Anselmo SAN, *Proslogion*, Imprenta BALMES, Buenos Aires, 1957, p. 41.

⁶⁴ STEIN, *Ser Finito y Ser Eterno*, p. 138.

Sobre lo antes mencionado, conviene hablar de la relación entre verdad artística-lógica y la verdad trascendental, en la cual existe una diferencia que corresponde a la esencia de una cosa natural y la esencia de una obra de arte.⁶⁵ Dentro de esta perspectiva, es decir, sobre la verdad artística, el hecho de que son productos según el ser original hace suponer que este ente debe tener una estructura correspondiente a la suya; es decir, que conviene también distinguir en ellos la forma vacía y el contenido; al respecto, las formas de los productos de pensamiento (formas lógicas) deben corresponder unas *formas del ente* (formas ontológicas).⁶⁶

En este contexto, el conjunto de estados de cosas constituyen tales formas del ser, y verdaderamente el objeto en el sentido amplio y en el sentido estricto; nótese, que el objeto es forma determinada del ente que se diferencia del estados de cosas y del conjunto de estados de cosas; por consiguiente, es la forma más general por la que es limitada la extensión de una ontología y de una doctrina del ente.⁶⁷

De las evidencias anteriores, Stein atañe que el problema de la verdad orientado por el estudio ontológico de Husserl penetra una esfera de ideas que tiene su patria tan sólo en la interioridad del alma. De esta forma, no se rompe el egocentrismo subjetivo; de esta manera, el amor científico que el maestro tiene sobre la verdad es desembocada en una filosofía inmanente de la conciencia.⁶⁸

⁶⁵ *Ibidem.* p. 339.

⁶⁶ *Loc. Cit.*

⁶⁷ *Ibidem.* p. 240.

⁶⁸ Christian FELDMANN, *Edith Stein: Judía, Filósofa y Carmelita*, Editorial Herder, Barcelona, 1999, p. 54.

Esta tendencia, se enmarca cuando Stein realiza la traducción de “*Quaestiones Disputate De Veritate*”, (Preguntas de debate sobre la verdad) llevándola a encontrar en Aquino la seguridad sobre el análisis ontológico y metafísico. En consecuencia, considera que toda reflexión que busca el conocimiento debe partir o llegar a un estudio ontológico o metafísico.⁶⁹

Por ende, todo lo que es finito recibe su ser (su ser *real*) como algo que se añade a su esencia; de ahí, que se expresa así una separabilidad *real* entre la esencia y el ser real; en referencia a ello, el ser esencial parecía separable de la *quiddidad* (*wesenswas*) (ser dotado de espíritu) no realmente, pero sí en el orden del pensamiento. Sin embargo, si el primer ente tiene su esencia en el ser, entonces es imposible pensarlo sin el ser; nada subsistiría si se anulase el ser.⁷⁰

De este modo, si fuera posible asir este pensamiento con toda claridad, sería el fundamento de un Dios, prueba ontológica más profunda y evidente que el pensamiento del *ens quo nihil majus cogitanti possit*, (un ser en el que nada más grande puede pensarse,) es decir, del ser más perfecto que se pudiese pensar y que constituye el punto de partida de San Anselmo; ciertamente, no se podría llamar prueba propiamente, si se dice que el ser de Dios es su esencia; Dios es impensable sin el ser.⁷¹

⁶⁹ Ananí GUTIÉRREZ, *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*, Universidad de Sevilla Facultad De Filosofía, Sevilla, 2017, p. 300.

⁷⁰ Edith STEIN, *Ser Finito y Ser Eterno*, p. 136.

⁷¹ *Idem.* p. 136.

A partir de la afirmación anterior, se describe como verdad esencial la conformidad de una realidad con la forma pura correspondiente. Si bien es cierto, esta verdad es todavía distinta de la verdad ontológica (en el sentido de autenticidad), está supuesta por ella, puesto que una cosa no puede estar conforme con la verdad más que en la medida en que ella corresponde a una forma pura.⁷²

Llama la atención, un ente es lo que debe ser, cuando su esencia real corresponde a su idea; por tanto, se puede designar este ente como esencialidad o como esencial, distinguiéndose de la verdad ontológica y de la verdad trascendental. Mientras que, la forma pura o la idea, encuentra solamente un lugar allí donde se encuentra la oposición del ser esencial y del ser real, es decir, en el mundo de las cosas reales, que nacen y desaparecen en el tiempo y que, en el curso de su desarrollo temporal, imitan de una manera más o menos perfecta una forma pura sustraída al tiempo.⁷³

En conformidad a ello, para Stein hay una dependencia de lo finito respecto a lo infinito que es una evidencia ontológica, de esta forma, la estructura esencial del ser humano, en un sentido ontológico es finito y no puede ser comprendido exclusivamente por sí mismo, sino que remite a un primer ser, que es considerado infinito.⁷⁴ Por ello, la experiencia del encuentro con el Dios será, según Stein, un darse en el cuerpo y una experiencia empática del espíritu, como un proceso de despertar ontológico, constitutivo de la persona.⁷⁵

⁷² *Ibidem.* p. 333.

⁷³ *Ibidem.* p. 34.

⁷⁴ Edith STEIN, *La pasión por la verdad*, p. 79.

⁷⁵ José CABALLERO. *Edith Stein (1891-1942)*, Ediciones del Orto, Madrid, 2001, p. 45.

Esta razón, lleva a Stein a manifestar en su obra “*Ciencia de la Cruz*”, que la fe es precedida por un enfoque «natural»; dicho lo cual, es una forma de unión con Dios según un plan ontológico, tal como un enlace de todos los seres a Dios, tanto en cuanto su creador y conservador es.⁷⁶ En virtud a ello, la concepción que tiene Stein de la estructura de la persona recoge, en primer lugar, el análisis de la persona o la filosofía de la persona, que consiste en un estudio de la estructura de la persona humana desde el punto de vista de la ontología clásica; en concreto, desde el punto de vista de la ontología tomista, completado con el análisis realizado desde el punto de vista de la fenomenología y el tomismo.⁷⁷

Al respecto, la vía de la fenomenología trascendental ha llevado al resultado de considerar al sujeto como punto de partida y medio de la investigación filosófica; en el cual, el mundo construido con sus actos y sigue siendo un mundo para el sujeto. De ahí, que no es posible salir del ámbito de la inmanencia para reconquistar la objetividad; lo ante dicho, le permitió descubrir y reconocer la Verdad (Dios) que planifica la vida y da sentido a la existencia.⁷⁸

4.3 Dios como fundamento de la verdad eterna

Partiendo de los supuestos anteriores, el ser esencial no pudo tener comienzo si se considera el ser esencial y la inteligencia en cuanto tales; pero se puede comprender igualmente partiendo del Espíritu Divino. Asimismo, el ser real (actual)

⁷⁶ Edith STEIN, *Ciencia de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos, 2006, p. 66.

⁷⁷ GUTIÉRREZ, *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*. 240.

⁷⁸ Edgar CRUZ, “Edith Stein, la Filósofa que Encuentra a Dios”, Universidad Católica Sedes Sapientiae, p. 38.

del espíritu, es vida y comprensión viva; si bien es cierto, Dios, en cuanto es acto puro, es vida inmutable; sin embargo, toda vida espiritual, toda comprensión de lo antes dicho, es imposible sin un contenido, sin una inteligencia espiritual; la cual, yace en una inteligencia que debe ser eterna e inmutable como el Espíritu Divino mismo.⁷⁹

Por lo tanto, aceptar a Dios significa también volverse hacia Dios en la fe o creer en Dios (*Credere In Deum*), en el sentido de tender hacia Dio. Aceptando la fe según el testimonio de Él se adquiere conocimiento sin comprenderlo; no obstante, no se puede aceptar las verdades de la fe como evidentes, como verdades necesarias de la razón o más aún, como hechos de la percepción de los sentidos, ni tampoco deducirlas de verdades inmediatamente evidentes según las leyes lógicas. Por ello, es una de las razones por las que la fe trata de superar todo lo que es verdad revelada a la manera del conocimiento humano expresada en nociones y en juicios, en palabras y en frases.⁸⁰ De este modo, la fe es una percepción de Dios.⁸¹

Efectivamente, sería una determinación precipitada; en torno a ello, la verdad, tal como se considera hasta ahora, no es todavía trascendental, sino lógica por colocar al ente en relación con un pensamiento que se modela en él en un proceso temporal con un pensamiento con el cual él está conforme y según el cual está representado; es decir, la relación de las obras con el pensamiento de aquel que los forma, de las creaturas, del creador o con un pensamiento con el cual coincide enteramente esencia y saber de Dios.⁸²

⁷⁹ STEIN, *Ser Finito y Ser Eterno*, p. 134.

⁸⁰ *Ibidem.* p. 51.

⁸¹ *Idem.* pp 50-51

⁸² *Idem.* p. 331.

Sobre el asunto, la conformidad del ente con un pensamiento de tal o cual naturaleza posee siempre un fundamento en el ente mismo. Ahí es donde se debe buscar la verdad trascendental, definida igualmente como verdad ontológica; he aquí el sentido de autenticidad. Sin duda, cada ente debe ser verdadero y debe ser verdaderamente lo que es; si bien es cierto, lo que es verdadero sólo tiene sentido cuando el ente se mide con una cosa que no es él mismo, y para eso es necesario un entendimiento conocedor y medidor.⁸³

De hecho, el ente en cuanto tal; es decir, tal como es en sí mismo es una condición que hace posible la conformidad o la no conformidad con el espíritu conocedor de la verdad lógica y el error. Mientras tanto, en cuanto fundamento de la verdad lógica como el ente mismo, en el sentido trascendental es llamado verdadero. Pero hay todavía muchas distinciones que hacer. En consecuencia, la idea propia no es la última medida, debido a que ella misma puede ser todavía verdadera o falsa, según corresponda o no a la idea pura, al arquetipo divino⁸⁴. Es también relevante, que la coherencia inteligible de todo ente en el Logos se llama creación, sin embargo, detrás del proyecto artificial de la creación, se encuentra (sin estar separada de ella en el orden del ser) la plenitud eterna del ser y de la vida de Dios.⁸⁵ Cabe considerar, que a partir de San Agustín, destaca cómo la vida del hombre se desarrolla y adquiere consistencia por la acción de Dios, ya que en Éste

⁸³ *Loc. cit.*

⁸⁴ *Idem.* p. 331.

⁸⁵ *Ibidem.* p. 142.

se guarda toda la perfección y su desenvolvimiento queda inscrito en el hombre mismo.⁸⁶

Sin embargo, las cosas creadas no son la imagen perfecta de la esencia divina; por eso la esencia no está tomada por la inteligencia divina de una manera absoluta como idea de las cosas, sino en relación con la cosa que debe ser creada según la esencia divina misma, ya que ella quede atrás o que ella imite esta esencia divina. En efecto, la inteligencia de Dios, que hace todo, produce todo según la imagen de su esencia; indiscutiblemente, su esencia es la idea de las cosas.⁸⁷

Atendiendo a estas consideraciones, su mística es fruto de la experiencia de un Dios vivo y cercano, que ama al hombre y que quiere ayudarlo a alcanzar su plenitud;⁸⁸ lo que la lleva a buscar también la Verdad, centrándola en una persona, Jesucristo.⁸⁹ Esta situación, denota en que la filosofía quiere la verdad en la máxima extensión posible; dicho lo cual, la fe hace accesibles verdades que no son alcanzables por otra vía, entonces no se puede renunciar a esta verdad sin abandonar la exigencia universal de verdad.⁹⁰

En consecuencia, para Husserl la razón no es más que la razón natural como se ha mencionado con anterioridad; en cambio, para Santo Tomás la abarca también

⁸⁶ Juan ÁNGEL, "La importancia de la idea del hombre: un proyecto pedagógico desde la reflexión de Edith Stein", Universidad de San Buenaventura, 1(2007)2, p. 267.

⁸⁷ STEIN, *Ser Finito y Ser Eterno*, p. 143.

⁸⁸ Edith STEIN, *Obras Selectas*, Monte Carmelo, Burgos, 1998. p. 68.

⁸⁹ Silvia CAMPANA "El espíritu de la verdad en Teresa de Jesús y Edith Stein. Testimonio y mística", p. 128.

⁹⁰ Edgar CRUZ, "Edith Stein, La Filósofa que Encuentra a Dios", Universidad Católica Sedes Sapientiae, p. 38.

la sobrenatural. La afirmación anterior, determina como imposible admitir que la razón natural sea la única vía para llegar a la meta del saber, porque la verdad última en su totalidad absoluta y objetiva consiste en el conocimiento de Dios; ésta solo se comunica con los demás espíritus según la medida de su capacidad.

En este sentido, la certeza de la verdad específica que la fe es un don de la gracia; tanto en cuanto, creer equivale a alcanzar a Dios, pero no se podría creer sin la gracia de Dios⁹¹. Aunado a ello, Stein entiende la verdad como dada en el fenómeno y no producida por un sujeto, aunque ésta sí se manifiesta a una conciencia. Y como lo hace siempre en una determinada perspectiva, es imposible la captación de una verdad absoluta. Es decir, la percepción estará siempre determinada por la perspectiva desde la que el sujeto percibe⁹².

En este contexto, la filosofía desarrollada por Stein, abordada desde una perspectiva fenomenológica, establece que existe una independencia de la realidad exterior respecto de la conciencia. Por tanto, es posible aseverar la objetividad y permanencia de las verdades; en efecto, el espíritu encuentra la verdad y no la produce; nótese, ésta, a su vez, es eterna, permanece siempre inmutable. De ahí, que surge la idea de una conciencia objetiva y una verdad permanente. El ámbito de la conciencia es un ámbito de certeza indudable.⁹³

⁹¹ Juan RODRÍGUEZ, "Verdad y gracia en el itinerario intelectual y espiritual de Edith Stein", San Lorenzo del Escorial, (2015), p. 454.

⁹² María AUCAR, "El problema de la verdad desde diferentes perspectivas: el empirismo superior de Deleuze y la concepción fenomenológica de Edith Stein" Universidad Nacional del Nordeste, 2013, p. 24.

⁹³ AUCAR, "El problema de la verdad desde diferentes perspectivas: el empirismo superior de Deleuze y la concepción fenomenológica de Edith Stein", p. 29.

Por otra parte, desde la perspectiva Steiniana, la verdad es objetiva y permanente, en otras palabras, independiente de cualquier sujeto, aun cuando siempre es verdad manifestada a una conciencia. Así pues, "a la idea de verdad le corresponde una existencia objetiva, independientemente del que la conoce o la investiga."⁹⁴ Para tal efecto, Stein concibe necesario y determinante el uso de un determinado método universal que permita arribar a una finalidad, en este caso, a un pensamiento válido y verdadero; esto hace explícito la concepción de lo verdadero como universal abstracto.

Debe señalarse, que el método fenomenológico es el proceso del más agudo y profundo análisis del material dado, permitiendo arribar a las esencias objetivas de las cosas. Es decir, a un conocimiento verdadero y universal.⁹⁵ No obstante, no concibe a la filosofía como una ciencia deductiva, ya que ella no deriva sus proposiciones de un núcleo determinado de axiomas o primeros principios indemostrables en una cadena probativa completa y según las leyes de la lógica; De esta manera, las verdades filosóficas son infinitas y, en principio, pueden encontrarse siempre nuevas sin haberlas deducido necesariamente y por un proceso lógico de las verdades ya conocidas.⁹⁶

En virtud a ello, el solipsismo trascendentalista husserliano y el desesperante egocentrismo heideggeriano, invita a superarlo para depositar la confianza e intelecto en una experiencia mística.⁹⁷ Para ello, la educación necesita del método teológico

⁹⁴ *Ibidem.* p. 30.

⁹⁵ *Ibidem.* p. 33.

⁹⁶ *Ibidem.* p. 35.

⁹⁷ CÉSPEDES, "Fenomenología de la fe y antropología en Edith Stein: En miras de una pedagogía empática", p. 14.

para encontrar su fin; sin duda, para ella la tarea de educar está en orientar al estudiante a pensar bien, con verdad y claridad.⁹⁸

El ser no está solo en la existencia, sino que el Eterno irrumpe constantemente la historia; para Stein en el encuentro personal con la verdad absoluta, el hombre encuentra el sentido de la vida, que no termina con la muerte sino todo lo contrario, trasciende⁹⁹. De este modo, define a la fenomenología como una reacción frente al “idealismo crítico kantiano y al idealismo neokantiano.”¹⁰⁰

En relación a ello, lo que un hombre es, corresponde a la realización de lo que puede hacer; y lo que puede hacer, es la expresión de lo que, en él, es. En otras palabras, sus facultades se actualizan en su acción, su esencia llega al más extenso lo que aquí se desarrolló del ser. Claro está, todo lo que está en potencia en él se realiza de hecho, así toda su esencia es eterna, inmutable en el nivel del ser más elevado, y su ser también es su esencia.

5. |Conclusiones

La implementación de la forma metodológica en esta investigación permitió alcanzar previamente el análisis propugnado en la filosofía como llamada a la verdad en el pensamiento de Edith Stein a partir de la obra “*Ser finito Ser eterno*”. Resulta imposible presentar el pensamiento filosófico de Stein separado del teológico; en consecuencia, la verdad absoluta lleva al cuestionamiento sobre qué es la verdad en

⁹⁸ *Ibidem.* p. 12.

⁹⁹ *Ibidem.* p. 15.

¹⁰⁰ Ciro GARCÍA, *Edith Stein o la búsqueda de la verdad*, Burgos, Monte Carmelo, 1998, p. 56.

términos filosóficos; derivando, así pues, el fundamento ontológico de la verdad. Sin duda, los actos filosóficos de Stein son el despliegue vital de sí misma.

En consecuencia, Stein valora la medida de toda la verdad, en la Verdad revelada; de aquí, que su propuesta se determina trascendente. Así pues, el espíritu humano busca la verdad partiendo de un punto ambiguo; de ahí, que sea él quien encuentre la verdad; como resultado en la filosofía el sentido del pensar consiente del individuo comprende como caminos a la Verdad, la razón natural y la verdad suprema, por ende; quien se dirige hacia la verdad objetiva y permanente está más cerca de la absoluta. Es así como, todo cuanto buscó acerca de la verdad, en la cual tenía como fin último al hombre, descansa en el ser verdadero.

De ahí se infiere, que la relación de la verdad con el Bien, tiene en común al ser. Así pues, aquel que no encuentra a Dios no llega tampoco hasta sí mismo; de tal modo, se concluye que la verdad en cuanto conformidad del saber con su objeto no es absolutamente una determinación trascendental, sino que ella pertenece a una categoría definida igualmente como verdad ontológica; he aquí el sentido de autenticidad.

BIBLIOGRAFÍA

ÁNGEL Juan, "La importancia de la idea del hombre: un proyecto pedagógico desde la reflexión de Edith Stein", Universidad de San Buenaventura, 1(2007)2, pp. 263-270.

AUCAR María, "El problema de la verdad desde diferentes perspectivas: el empirismo superior de Deleuze y la concepción fenomenológica de Edith Stein" Universidad Nacional del Nordeste, 2013, pp. 24-45.

CABALLERO José, *Edith Stein (1891-1942)*, Ediciones del Orto, Madrid, 2001.

CAMPANA Silvia, “El espíritu de la verdad en Teresa de Jesús y Edith Stein. Testimonio y mística”, UNSTA, Buenos Aires, 3(2013)6, 125-139.

CÉSPEDES Pablo, “Fenomenología de la fe y antropología en Edith Stein: En miras de una pedagogía empática” Revista humanidades, (Costa Rica), 4(2014), pp. 1-16.

CRUZ Edgar, “Edith Stein: La Filósofa Que Encuentra A Dios” Universidad Católica Sedes Sapientiae (Perú), 12(2013)1, pp. 29-41.

DE LA MADRE DE DIOS Efrén Fr., *Obras completas de Santa Teresa de Jesús*, BAC, Madrid, 1954.

DE SAN JOSÉ Luis Fr. *Concordancia de las obras y escritos de Santa Teresa de Jesús*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 1945.

DE SAN JOSÉ Luis Fr., *Concordancia de las obras de San Juan de la Cruz*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 1948.

FELDMANN Christian, *Edith Stein: Judía Filósofa y Carmelita*, Editorial Herder, Barcelona, 1999.

FERRATER, José, *Diccionario de Filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975.

FERRATER, José, *Diccionario de Filosofía, IV: Q-Z*, Editorial Alianza, 1990.

GARCÍA Ciro, *Edith Stein o la búsqueda de la verdad*, Burgos, Monte Carmelo, 1998.

GUTIÉRREZ Ananí, *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*, Universidad de Sevilla Facultad de Filosofía, Sevilla, 2017.

HIRSCHBERGER Johannes, *Historia de la filosofía, I: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*, Editorial Herder, 1977.

MALDONADO Luis, *Mártir en la segunda Guerra Mundial*, Organizaciones Gráficas Capriles, Caracas, 2005.

MILLÁN, Antonio, *Léxico filosófico*, Ediciones RIALPSA, Madrid, 1984.

RAMOS Miriam, “Edith Stein y el “*De veritate*” de Tomás de Aquino”, *Anuario Filosófico* Universidad de Navarra, 52(2019)1, pp. 202-246.

RODRÍGUEZ Juan, “Verdad y gracia en el itinerario intelectual y espiritual de Edith Stein” *Santa Teresa y el mundo teresiano del Barroco (España)*, 84(2015)31, pp. 443- 458.

SABINO Carlos, *Proceso de Investigación*, Editorial Panapo, Caracas, 1992.

SAN ANSELMO, *Proslogion*, Imprenta BALMES, Buenos Aires, 1957.

SANCHO, Javier, *Escritos Espirituales Edith Stein*, Biblioteca Autores Cristianos, 2001.

STEIN Edith, *¿Qué es la Filosofía? Una conversación entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino*, Herder, España, 2012.

----- *Ciencia de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos, 2006.

-----*En busca de Dios*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1984.

-----*La Estructura de la Persona Humana*, B.A.C., Madrid, 1998.

Eimar José García C.

El paradigma de la Filosofía como llamada a la verdad en el pensamiento de Edith Stein a partir de la obra “Ser Finito ser Eterno”. Una aproximación

-----*Obras completas, Vol. III, Escritos filosóficos*, Ediciones Monte Carmelo, Burgos, 2002.

-----*Obras Selectos*, Monte Carmelo, Burgos, 1998.

-----*Ser Finito y Ser Eterno*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

----- *La pasión por la verdad*, Ediciones Bonum, Buenos Aires, 2003.

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Ramón María Jauregui Olazabal

Resumen.

En las líneas que siguen se tratará de que el creer o no creer en un Ser Supremo, creador de todo el universo es totalmente diferente al cómo se concibe o niega ese Ser y es esta “humanización” de ese Ser lo que está en el origen de las diferentes religiones que han existido a lo largo de la historia, cuyo fin no es otro sino la de imponer orden en la tierra para que vivamos mejor en ella, porque las religiones (o empresas religiosas como las voy a denominar) están hechas por y para los hombres y no por dios como nos enseñan y como empresas humanas que son, nacen y mueren, como está sucediendo en la actualidad con la civilización cristiana, como antes había sucedido con otras cultura, pese a afirmen que el cristianismo es una religión eterna. La Filosofía y la Teología son “elucubraciones” basadas todas ellas en la fe y con el mismo valor “científico” que tratan de explicar el universo, la una fundamentada en la creencia en uno o en varios dioses y la filosofía anclada en la mente humana buscando el mismo fin que la Teología solo que en este mundo pseudo científico se cree que elucubrar sobre el universo basado en la “razón” es más científico que en un ser sobre natural.

Palabras Clave: religión, empresa, Dios, costumbres, cristianismo, laicismo, superstición.

Vivimos en un siglo en el que nos vanagloriamos de ser tan científicos que nos hemos liberado de las “viejas” religiones que nos explicaban tanto la existencia de este mundo físico y su funcionamiento, como nuestro sentido en la tierra por medio de los diferentes dioses, y ahora, por fin, nos hemos liberado de ese mundo supersticioso y de todas las religiones que nos privaban de la libertad de pensar y vivir como hoy lo hacemos. Gracias al laicismo nos sentimos libres y podemos crecer como seres humanos. Pero ¿será cierto que ya no somos supersticiosos y que nos estamos volviendo científicos de verdad?

Si echamos una ojeada al pasado, veremos que “siempre” el ser humano ha sido “científico” y ha tratado de explicar, siempre “científicamente”, el mundo que le rodeaba. Y en este buscar sentido al universo, encontró “científicamente” a sus “dioses” y con tal existencia no sólo entendieron “su” mundo, sino que también podían vivir con orden, como ahora nosotros tratamos de hacerlo con nuestras ciencias y sistemas políticos.

El que ahora orgullosamente digamos que nuestros antepasados eran supersticiosos e incultos porque con sus dioses entendían y explicaban por qué había tormentas, enfermedades, inundaciones, etc., es una falta de respeto hacia ellos como lo será, si, por ejemplo, dentro de mil años nuestros descendientes dijeran que nuestros conocimientos actuales eran un asco y nos llamaran ignorantes.

Nuestros antepasados, después de haber encontrado las “leyes” del universo (a su manera, con sus dioses), se dieron cuenta, como también nosotros ahora, que vivían en sociedad, y no tuvieron más remedio que encontrar e imponer, como

nosotros ahora, leyes para regular esa convivencia, porque al dejar de ser animales, se perdió ese instinto “animal” que aún les rige y con esas leyes ideadas por nuestros antepasados se trataba de suplirlas. Y puesto que el universo, científicamente según ellos, estaba creado y gobernado por dioses dedujeron esos mismos dioses que gobernaban el universo elegían nuestros gobernantes y que las leyes que iban imponiendo al pueblo, eran sagradas porque venían impuestas por los gobernantes elegidos por Dios. Y estos líderes, normalmente denominados reyes, que cada pueblo elegía o se imponían por la fuerza, carecían, en la mayoría de los casos, de poder temporal suficiente para hacer cumplirlas y puesto que se creían elegidos por “su” dios, concluyeron que su incumplimiento sería castigado no sólo por ellos en la tierra sino, sobre todo, por su dios o dioses, después de la muerte.

Al concebir que todo lo que existía en el mundo venía de Dios, cada pueblo fue formando su propio modo de ser o cultura -como ahora lo denominamos-y fue lo que dio origen a las “religiones” o manera de entender el universo sagrado que, con algunas variedades, siguen vigentes hoy en día en nuestra sociedad y, yendo al origen de ellas, veremos que todas están hechas por y para los hombres. Primero con sus dioses podían entender el mundo físico en el que vivían y, luego manejar la sociedad de tal manera que quien se imponía en el poder, elaboraba leyes que eran atribuidas, para su mejor cumplimiento, a su dios o dioses.

Así nacieron, por ejemplo, las sociedades occidentales como la judía, la cristiana y la mahometana, arropadas cada una de ellas por “su” Dios y dando una explicación coherente de lo que era y sucedía en el mundo de ellos, amparados en su concepción religiosa, tanto que en la actualidad el pueblo rara vez logra diferenciar a

su dios de las costumbres que poco a poco se fueron elaborando en cada uno de los diferentes pueblos.

Sin embargo, desde el siglo de las luces, esa supeditada a lo que se decía en los libros sagrados, empezó a cuestionar en el orden físico, los principios religiosos y en el orden social el origen divino de sus soberanos y de sus leyes, al mismo tiempo que empiezan a aparecer las sociedades ateas o laicas que reciben este nombre por el simple hecho de explicar tanto el mundo físico como el social “sin” acudir a dioses, posición contra la que los líderes de las diferentes religiones actuales se oponen y se siguen oponiendo no porque vayan contra un dios concreto sino porque su poder político y económico empieza a decaer y temen la oposición de las nuevas tendencias que se abren paso en nuestra sociedad.

Por eso sostengo que el actual enfrentamiento entre lo religioso y lo laico no es un problema religioso sino un “nuevo” enfoque del universo en el que se ven envueltas dos posiciones de “poder”: las religiones o mundo teológico que hasta ahora dominaban el mundo y que están perdiendo prestigio tanto en el mundo físico como en el social con la aparición de nuevas fuerzas sociales no religiosas, no necesariamente ateas o contra dios alguno, las cuales desplazan poco a poco a las religiones ancladas en el pasado y, repito, ponen en juego no la creencia en un dios concreto sino el poder político y económico, que en nombre de ese dios, han tenido y todavía tienen las diferentes religiones que quieren confundir con el abandono en la creencia de Dios por parte de la humanidad, olvidándose, que todas las religiones como los nuevos movimientos sociales laicos son obra de los hombres y no de dios.

Para resolver estos enfrentamientos hay que tener en cuenta que estamos ante el nacimiento de otro enfoque o perspectiva para entender el universo y no

olvidarse que al igual que los seres humanos anteriores también los seres humanos de ahora queremos encontrar la respuesta de para qué venimos, qué sentido tiene la vida del ser humano y qué pasará tras la muerte y en esta búsqueda, solo han cambiado en las “respuestas” ambas hechas por Fe: antes se atribuía la creación del universo a un Ser Superior y se vivía en un mundo teológico y sagrado. Ahora los “filósofos” para explicar la creación del universo se alejan de los dioses que son sustituidos, por ejemplo, por los alienígenas que vinieron a la tierra y nos dieron vida o a la evolución de la materia que de pronto pasa a ser pensante o algo que está de moda en nuestros días, como es el átomo primigenio que al explotar nace el universo, olvidándose estos científicos de explicar de dónde salió ese átomo o, con otras palabras, sus explicaciones son tan supersticiosas como la de los creyentes: todo lo explican por fe porque la teología y la filosofía se basan en la “fe”

Ambas posiciones “creen” pero no prueban nada, con la diferencia que mientras que las religiones dan, por fe, una visión total de nuestra vida como el cristianismo afirma (por fe) que el hombre viene de Dios y al morir seguirá viviendo eternamente y feliz con Dios con un premio para los buenos y un castigo para los malos, mientras que los filósofos afirman (también por fe) que se vuelve a la tierra y se desaparece para siempre o, algo más interesante, de que nos vamos a vivir en el universo diluyéndonos en las fuerzas del mismo o con los alienígenas o con una simple reencarnación volvemos a este mundo.

En relación con el problema social hemos dicho ya que las cosas se complican porque no es nada agradable para las jerarquías de todas las religiones, pasar de tener control completo de la sociedad con todos los beneficios y privilegios que este poder conlleva, a perderlo todo como es el caso del catolicismo en España que después de

siglos de poder, caen en la cuenta de que muy pocos obedecen sus mandatos, que ya no se bautizan, ni se confiesan, ni se casan por la iglesia, ni piden la extrema unción, por poner algunos ejemplos, agravado esto porque en vez de reconocer las diferentes religiones que los tiempos cambian siguen anclados en el pasado.

Ha llegado el momento de mirar al futuro y dejar claro que todas las religiones son obra de los hombres y por tanto todas iguales porque su fin, es hacer la vida “mas” humana y “construir” una ética, al principio de “mínimos”, hasta llegar a otra de máximos donde se respete a la persona en toda su dignidad y no querer “imponer” la moral de una religión sobre otra y hacer que no sea ni laica ni religiosa, sino humana y reconocer que todo lo que ellas, mandaban y siguen mandando hasta ahora, son leyes humanas hechas para los hombres de un lugar y tiempo determinado y que son perecederas porque nacen y mueren como todo lo hecho por los seres.

Volviendo al principio, se decía y se sigue diciendo que las religiones coartan la libertad de pensamiento y que ahora, al terminar con ellas, se terminaron las censuras. Qué mentira tan grande. Es cierto que las diferentes religiones, todas ellas, reprimían a quienes no pensaban como ellos y que mandaban a la hoguera o a la cárcel, etc, como nos cuenta la historia, pero tenemos que tener presente que en la actualidad sucede exactamente lo mismo con algunos regímenes políticos (los regímenes que sustituyen a las actuales religiones) que en vez de quemar a sus disidentes en la hoguera, los fusilan o los hacen desaparecer porque esos regímenes políticos al igual que cualquier religión son compañías, empresas o como quieran llamarlas y con tal de mantenerse en el poder no les importa hacer cualquier cosa para eliminar a sus contendores y si nos fijamos bien, las actuales religiones siempre han sido “ideologías con tinte religioso”, que ahora han sido sustituidas por otro tipo de ideologías que si

de izquierda, derecha, centro o semicentro pero ideologías al fin y al cabo que engañan ahora, como antes las ideologías religiosas, diciendo que si las siguen vivirán mejor. Hemos pasado de un tiempo teológico o religioso a otro ideológico o filosófico como otros dicen sin caer que ni la teología ni la filosofía tienen sentido ahora.

En realidad, en nada ha cambiado a lo largo de los siglos. En la actualidad seguimos siendo tan supersticiosos en cuanto a conocer el origen del universo y nuestro fin en la tierra y tras la muerte como antes. En el plano político nuestros actuales políticos hacen, tal vez de manera más velada, lo mismo que hacían y siguen haciendo las diferentes jerarquías religiosas y todas proclamando que lo hacen por el “bien” de los seres humanos. Al mismo tiempo, aunque es verdad que hemos cambiado en el dominio de la naturaleza y nos compadecemos de nuestros antepasados alegando lo ignorantes que eran sin caer en la cuenta que dentro de pocos años dirán lo mismo de nosotros.

En relación con la “libertad” social, estamos en el mismo estado que nuestros antepasados porque son los que mandan, antes en nombre de un dios y ahora de una determinada ideología quienes nos imponen sus leyes nos gusten o no, alegando siempre que están pensadas para nuestro bien y de acuerdo a la sociedad en la que se vive, la libertad está muy bien delimitada y llega, como en los tiempos antiguos, hasta donde no se ponga en peligro el poder de los que mandan, como sucede... ustedes son libres de sustituir esos puntos suspensivos por países...

Finalmente, el mundo de antes y de ahora es y seguirá siendo tan supersticioso como antes y tanto la teología o la filosofía “elucubrarán” sobre lo que ni saben ni sabrán.