

Diana Alcalá Mendizábal  
Diego Jadán-Heredia  
**EDITORES**



COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

Editorial Universitaria  
Universidad Central del Ecuador

Filosófica Editorial

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas  
Universidad Central del Ecuador





# **FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN**

Cuestiones esenciales



La filosofía ocupa un lugar insustituible a la hora de cuestionar los prejuicios y certezas impuestas por el sentido común, las creencias culturales y las costumbres. En lugar de ofrecer respuestas definitivas, expande horizontes y cultiva la duda crítica. Nos libera del dogmatismo y mantiene viva nuestra capacidad de asombro, al estar vinculada al mundo, a la vida, provocando sorpresa y enriqueciendo nuestras percepciones. Además, revela aspectos inadvertidos de lo cotidiano, profundizando nuestra comprensión más allá de lo evidente o asumido como incuestionable.

En un contexto generalizado de fragmentación, desinformación y agotamiento social, el pensamiento filosófico se convierte en un acto de resistencia creativa, permitiendo concebir posibilidades más allá de los límites definidos por las estructuras dominantes de la época.

La filosofía, lejos de ser un artefacto puramente intelectual, es una práctica indispensable y transformadora. La COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL surge como una apuesta crucial para impulsar la reflexión crítica desde Ecuador hacia América Latina y otras regiones del mundo. Esta colección busca consolidar un espacio de diálogo interdisciplinario, convirtiendo la filosofía en un recurso activo ante las crisis contemporáneas. Así, la filosofía asume su tarea esencial: liberarnos de certezas que limitan nuestra comprensión, permitiéndonos no solo habitar el presente con mayor lucidez, sino también imaginar y construir futuros posibles de forma reflexiva.

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL  
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas  
Universidad Central del Ecuador

Prof. Santiago M. Zarria

Prof. Martín Aulestia Calero



Diana Alcalá Mendizábal  
Diego Jadán-Heredia  
(editores)

**FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN**  
Cuestiones esenciales

Mauricio Beuchot Puente  
Diana Alcalá Mendizábal  
Jorge de Juan Fernández  
Diego Jadán-Heredia  
Joel Hernández Otáñez  
Rafael Cúnsulo  
Fernando Aurelio López Hernández  
Renato Huarte Cuéllar  
José Alfonso Gutiérrez Pérez  
Christian Cuauhtémoc Hernández Rosado  
Daniela Cruz Guzmán  
M. Ximena Juárez Monzón  
Rubén Bustos Cruz

**COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL**

FILOSÓFICA EDITORIAL

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

EDITORIAL UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR

RECTOR | Dr. Patricio Espinosa, Ph. D.  
VICERRECTORA ACADÉMICA Y DE POSGRADO | Dra. Julieta Logroño, Ph. D.  
VICERRECTORA DE INVESTIGACIÓN, DOCTORADOS E INNOVACIÓN | Dra. Katherine Zurita, Ph. D.  
VICERRECTOR ADMINISTRATIVO Y FINANCIERO | Dr. Silvio Toscano, Ph. D.

## FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Cuestiones esenciales

1.ª edición | marzo de 2026

ISBN | 978-9942-623-58-4

Editorial Universitaria  
Ciudadela Universitaria, av. América, s. n.  
Quito, Ecuador  
+ 593 (02) 2524033  
Director: MSc. Edison Benavides  
Corrección de estilo: MSc. Jhonatan Salazar  
Diagramación | MSc. Christian Echeverría  
editorial@uce.edu.ec  
Filosofía Editorial  
Eloy Alfaro  
Quito, Ecuador  
filosofica@fundacionfilosofica.com  
www.fundacionfilosofica.com

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL  
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas  
Universidad Central del Ecuador

CONSEJO EDITORIAL DEL PROYECTO  
Santiago M. Zarria  
Goethe-Universität, Frankfurt am Main,  
Alemania | Universidad Central del Ecuador  
Martín Aulestia Calero  
Universidad Central del Ecuador

---

FILOSÓFICA, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales

### CONSEJO ACADÉMICO DE FILOSÓFICA

Fernando Barredo, Pontificia Universidad Católica del Ecuador  
David Cortez, RWU Hochschule Ravensburg-Weingarten, Alemania  
Fernando Wirtz, Universität Tübingen, Alemania | Universidad de Kioto  
Ximena Zapata, Instituto GIGA | Universität Hamburg, Alemania

### COORDINADORA ACADÉMICA

Micaela A. Díaz, Lee University, Cleveland, TN. EE.UU.

---

Publicación apoyada por:

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador, e  
ICALA, Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V.



Los contenidos pueden usarse libremente, sin fines comerciales y siempre y cuando se cite la fuente. Si se realizan cambios de cualquier tipo, debe guardarse el espíritu de libre acceso al contenido.

# Índice

INTRODUCCIÓN.....11

## PRIMERA SECCIÓN HERMENÉUTICA, RELIGIÓN Y MÍSTICA

CAPÍTULO I. FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN Y HERMENÉUTICA ANALÓGICA . . . . . 19  
*Mauricio Beuchot Puente*

CAPÍTULO II. LA POSIBILIDAD DE LA HERMENÉUTICA  
EN LA MÍSTICA EN RAIMON PANIKKAR. . . . . 51  
*Diana Alcalá Mendizábal.*

CAPÍTULO III. HACER TEODICEA HOY. ENSAYO FILOSÓFICO  
SOBRE EL PROBLEMA DEL MAL Y DIOS . . . . . 75  
*Jorge de Juan Fernández*

CAPÍTULO IV. «VENGA A NOSOTROSTU REINO»: FENOMENOLOGÍA  
DEL PROCESO DE (DE)SACRALIZACIÓN DE LO POLÍTICO. . . . . 99  
*Diego Jadán-Heredia*

SEGUNDA SECCIÓN  
IMÁGENES DE DIOS Y DESAFÍOS CONTEMPORÁNEOS

CAPÍTULO V. LA RELIGIÓN COMO LLAMADO EXISTENCIAL:  
LA MIRADA FILOSÓFICA DE RAIMON PANIKKAR. .... 135  
*Joel Hernández Otáñez*

CAPÍTULO VI. LAS METÁFORAS PARA CONOCER/HABLAR  
DEL DIOS VIVIENTE. .... 155  
*Rafael Cúnsulo*

CAPÍTULO VII. APUNTES SOBRE SECULARIZACIÓN Y  
TEOLOGÍA FEMINISTA ..... 177  
*Fernando Aurelio López Hernández*

CAPÍTULO VIII. EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO Y  
PALABRAS EN TRADUCCIÓN ..... 193  
*Renato Huarte Cuéllar*

TERCERA SECCIÓN  
FILOSOFÍA, TRADICIÓN Y EXPERIENCIA RELIGIOSA

CAPÍTULO IX. LA HERMENÉUTICA DE PAUL RICOEUR  
Y SU RECUPERACIÓN DE LA CRÍTICA FREUDIANA A LA RELIGIÓN. .... 223  
*José Alfonso Gutiérrez Pérez*

CAPÍTULO X. PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO DE DIOS  
EN LA TRADICIÓN DE LA IGLESIA ORIENTAL:  
CUANDO LA MÍSTICA SE VUELVE CONOCIMIENTO. .... 257  
*Christian Cuauhtémoc Hernández Rosado*

CAPÍTULO XI. IMPLICACIONES EPISTEMOLÓGICAS  
EN LOS CÍRCULOS CONCÉNTRICOS DE RAMON LLULL. .... 291  
*Daniela Cruz Guzmán*

CAPÍTULO XII. EL ARTE COMO EXPERIENCIA ESTÉTICO-TEOLÓGICA ..... 311  
*M. Ximena Juárez Monzón*

CAPÍTULO XIII. ADVERSUS TERTULLIANUM. MARCIÓN DE SINOPE,  
SIMONE WEIL Y LA CRÍTICA A LA IDOLATRÍA ..... 373  
*Rubén Bustos Cruz*

## INTRODUCCIÓN

Los filósofos han indagado acerca de muchos temas e infinidad de cuestiones; algunas aluden a un primer principio del cual surge todo, mientras que otras hablan de la existencia eterna de un creador, constructor o arquitecto. La pregunta filosófica por el origen de todo es ineludible; todos los individuos en algún punto de su vida se han cuestionado acerca de Dios, los filósofos han apelado al análisis racional acerca de estas cuestiones ontológicas y teológicas fundamentales, que le pueden dar un nuevo entendimiento al propio ser humano y su puesto en el cosmos.

En la historia de la humanidad han existido distintas formas de explicar la realidad y han surgido las religiones que han vinculado al ser humano con sus creencias acerca del origen. La fe es el pilar fundamental que ha sostenido a los seres humanos y a las religiones; la filosofía debe entender el papel de las religiones en la vida humana, en las comunidades y en las culturas; por lo que la filosofía de la religión surgió como una rama de la filosofía que ha abierto espacios de reflexión para responder y aclarar estas interrogantes y, en consecuencia, no solo busca comprender la fe, sino también indagar racionalmente el hecho religioso —lo que se ha denominado «lo sagrado»— y analizar sus repercusiones en la vida social.

El tema religioso es sumamente complejo, pues para comprenderlo es necesario interpretar lo sagrado —totalmente simbólico—, lo cual requiere habilidad para descubrir verdades ontológicas ocultas o de múltiples significados. En lo religioso no hay literalidad, por lo que se vuelve un camino muy resbaladizo, pero al mismo tiempo misterioso y fascinante.

El estudio de la filosofía de la religión requiere de conocimientos de ontología, metafísica, epistemología, ética, lingüística e historia. Todas estas ramas del saber aportan elementos esenciales que posibilitan la comprensión de los procesos conceptuales y las creencias involucradas.

La tarea del teólogo es distinta a la del filósofo de la religión. El teólogo mueve su racionalidad desde el interior de la religión —

desde la fe—, como lo hicieron los teólogos medievales. En cambio, los filósofos de la religión adoptan una postura crítica y analítica, buscando indagar la verdad desde una perspectiva objetiva.

La filosofía de la religión examina críticamente los fenómenos religiosos en su sentido y alcance antropológicos, su racionalidad, su coherencia y su valor como vía de comprensión de la realidad. Analiza especialmente las dimensiones significativas y simbólicas del lenguaje en el que los fenómenos religiosos se expresan. Intenta descubrir asimismo lo específico de la religión y lo que ésta significa para el hombre y las sociedades humanas.<sup>1</sup>

Este libro colectivo tiene como objetivo abordar diversos temas en la filosofía de la religión, analizando detalladamente cuestiones y problemas filosóficos surgidos en disquisiciones críticas sobre el fenómeno religioso.

La temática del libro colectivo es bastante variada. En el primer capítulo, Mauricio Beuchot ofrece un análisis de la filosofía de la religión y de la hermenéutica analógica. El autor expone claramente las características que distinguen la filosofía de la religión de la teología y la historia, estableciendo los límites necesarios para diferenciarlas. Asimismo, destaca la necesidad de una hermenéutica analógica icónica que proporcione un sustento ontológico, analizando de forma puntual el papel del símbolo y la analogía como vínculo entre el decir y el mostrar, aspecto básico para la consolidación de una filosofía analógica de la religión.

El capítulo dos explora la posibilidad de la hermenéutica en la mística de Raimon Panikkar. La autora, Diana Alcalá, analiza la propuesta mística que, a través de símbolos religiosos complejos y polisémicos, le permite evidenciar la necesidad de una hermenéutica capaz de indagar el sentido oculto de dichos símbolos.

El tercer capítulo, titulado «Hacer teodicea hoy. Ensayo filosófico sobre el problema del mal y Dios», es obra de Jorge de Juan Fernández. El autor analiza el problema del mal como una experien-

---

1 Morales José, (2007), *Filosofía de la Religión*, Navarra, EUINSA, p. 24

cia insoslayable, abordándolo críticamente desde la filosofía de la religión. Asimismo, intenta explicitar cómo, en un cosmos creado a partir de la bondad divina, puede surgir el mal, considerando además el papel de la finitud.

En el cuarto capítulo, Diego Jadán-Heredia aborda, con un enfoque analítico, el tema de la fenomenología como proceso de (de) sacralización de lo político. El autor indaga el estrecho vínculo entre religión y política, lo que origina fenómenos de desacralización y secularización en la modernidad del siglo XIX y en el capitalismo. Además, analiza la modernización interna de las instituciones religiosas y la privatización de la religión.

El quinto capítulo, «La religión como un llamado existencial: la mirada filosófica de Raimon Panikkar», es de Joel Hernández Otáñez. El autor sostiene que la religión, como fenómeno social y existencial, debe ser estudiada en un contexto de antropocentrismo desestabilizador. Estudiar la religión podría ofrecer una vía para clarificar problemas contemporáneos y retomar planteamientos metafísicos esenciales en esta era posmodernista. Panikkar, reconocido pensador, aporta elementos para comprender la autosuficiencia humana, considerándose tanto medio como fin en la realidad.

En el sexto capítulo, titulado «Las metáforas para conocer/hablar del Dios viviente», Rafael Cúnsulo explora los modos de referirse y conocer a Dios. Señala que Tomás de Aquino utiliza la analogía —especialmente la metafórica— para enfatizar la semejanza entre el creador y las criaturas. Por otro lado, Paul Ricoeur destaca el papel del símbolo en la constitución ontológica de la realidad, donde la metáfora posibilita diversas interpretaciones. Así, mediante el lenguaje metafórico y simbólico se accede a verdades divinas y al conocimiento de Dios.

El séptimo capítulo, titulado «Apuntes sobre secularización y teología feminista», aborda la secularización como consecuencia de la racionalización instrumental de la vida social, donde el criterio para distinguir lo valioso del superfluo se reduce a un cálculo racional y pragmático. Este proceso ha conducido a la «liberación» de las instituciones sociales de su raíz religiosa, permitiendo que aspectos econó-

micos, políticos, artísticos, entre otros, se desvinculen gradualmente de la fe institucional. Además, el autor relaciona este fenómeno con la reivindicación de la situación de la mujer en la actualidad.

En el octavo capítulo, titulado «El diálogo interreligioso y palabras en traducción», Renato Huarte Cuéllar analiza el papel de los conceptos y sus traducciones en diversas religiones. Abre un espacio para reflexionar sobre los posibles malentendidos que surgen en contextos religiosos y sobre cómo, mediante una apertura interpretativa, se puede fomentar el diálogo interreligioso. Además, subraya la importancia de las lenguas en las tradiciones religiosas y examina las propuestas de Martin Buber acerca de las coincidencias lingüísticas que facilitan un diálogo entre tradiciones.

El noveno capítulo, llamado «La Hermenéutica de Paul Ricoeur y su recuperación de la crítica freudiana a la religión», se centra en la hermenéutica de Ricoeur y su recuperación de la crítica freudiana a la religión. En este capítulo, José Alfonso Gutiérrez Pérez analiza la lectura que Ricoeur hace del freudismo en su obra *Freud: una interpretación de la cultura*, haciendo énfasis en la crítica de Freud hacia la religión. Se destaca que, pese a la destrucción de ídolos por parte de Freud, Ricoeur no abolió la religiosidad, sino que propuso una mediación abierta para restaurarla mediante una hermenéutica reductiva.

El décimo capítulo, de Christian Cuauhtémoc Hernández, reflexiona sobre el problema del conocimiento de Dios en la tradición de la Iglesia oriental. El autor explica cómo la mística se transforma en conocimiento, realizando un breve recorrido desde la era patrística hasta Gregorio Palamás. Asimismo, investiga el desarrollo de la epistemología mística en el cristianismo oriental, desde los Padres Capadocios (siglo IV) hasta la controversia hesicasta, cuando san Gregorio Palamás reafirmó la tradición epistemológica de los Santos Padres.

El onceavo capítulo, titulado «Implicaciones epistemológicas en los círculos concéntricos de Ramon Llull», es de Daniela Cruz Guzmán. En él, la autora investiga al autor cristiano medieval catalán, nacido en Palma de Mallorca, cuyo objetivo era conver-

tir a devotos del islam y el judaísmo al cristianismo mediante la conciliación de la fe y la razón. Además, se analiza cómo la fuerte influencia árabe —representada por Ibn Arabi y sus ideas sobre las hadras— se refleja en las ‘Dignidades divinas’ que Ramon Llull exalta en sus círculos concéntricos, concebidos como un método de contemplación divina y realización de virtudes para comprender la realidad ontológica del universo.

El doceavo capítulo, realizado por Ximena Juárez Monzón, trata «El arte como experiencia estético-teológica». En él, se investiga la influencia del neoplatonismo en el desarrollo de la filosofía de la luz y la belleza durante la Edad Media, así como su repercusión en el programa artístico-iconográfico. La autora explora a teólogos y filósofos —como el Pseudo Dionisio Areopagita y su traductor Juan Escoto Eriúgena— para esclarecer los elementos ontológicos presentes en la teología negativa y en las disquisiciones simbólicas sobre la luz, entendida en relación con la belleza y sus representaciones artísticas. A partir de la idea *Ego sum lux mundi* (Dios-Luz como principio del universo), se configura el andamiaje iconográfico del arte medieval, sustentado en el pensamiento neoplatónico y en la estrecha vinculación entre filosofía, teología y arte, lo que permite expresar artísticamente complejos postulados religiosos y filosóficos.

El treceavo capítulo, titulado «*Adversus Tertullianum*. Marción de Sinope, Simone Weil y la crítica a la idolatría», es de Rubén Bustos Cruz. En este capítulo, el autor analiza la filosofía de Simone Weil y su vinculación conceptual con Marción de Sinope. Asimismo, se examina cómo Weil interpreta la polémica entre Tertuliano y Marción, reconfigurando la categoría de idolatría —concepto esencial para comprender los debates de los primeros siglos en contra de las religiones politeístas.

Diana Alcalá Mendizábal  
Diego Jadán-Heredia  
EDITORES



**PRIMERA SECCIÓN**

**HERMENÉUTICA, RELIGIÓN Y MÍSTICA**



# CAPÍTULO I

## FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN Y HERMENÉUTICA ANALÓGICA

*Mauricio Beuchot<sup>1</sup>*

### RESUMEN

El presente capítulo tiene como propósito analizar algunos vínculos entre la hermenéutica analógica y la religión. Se busca establecer límites con la teología y contrastar la filosofía de la religión en la historia con la que se practica en la actualidad. Asimismo, se explora la necesidad de una hermenéutica analógico-icónica que aporte un sustento ontológico y evite caer en extremos interpretativos. También se revisa el papel del símbolo en la filosofía de la religión y la

---

1 Investigador emérito del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Ha publicado varios libros y artículos en revistas especializadas. Es fundador del movimiento de la Hermenéutica Analógica.

función de la analogía como unión entre el decir y el mostrar, lo que permitirá construir una filosofía analógica de la religión.

**Palabras clave:** Filosofía de la religión, hermenéutica analógica, extremos interpretativos, símbolo.

## ABSTRACT

The purpose of this chapter is to analyze some links between analogical hermeneutics and religion, to establish some limits with theology, as well as the relationship of the philosophy of religion in history, to contrast it with the philosophy of religion today. Likewise, the need for an analogical-iconic hermeneutic that provides ontological support and avoids falling into interpretative extremes is explored. In the same way, the role of the symbol in the philosophy of Religion and analogy is reviewed as a union of saying and showing that will allow the construction of an analogical philosophy of religion.

**Keywords:** Philosophy of religion, analogical hermeneutics, interpretative extremes, symbol.

## INTRODUCCIÓN

En este trabajo, deseo explorar algunas relaciones entre la hermenéutica y la religión, a través de una de sus modalidades —la que denomino hermenéutica analógica. La hermenéutica ha estudiado filosóficamente el hecho religioso, en las fronteras de la teología. Así lo haremos nosotros a continuación, con una visión puramente filosófica, aunque en esas lindes teológicas.

Por otra parte, entre los instrumentos cognoscitivos que la filosofía ha empleado para estudiar la religión —como la fenomenología, la filosofía analítica y la hermenéutica—, sostengo que esta última resulta especialmente provechosa en la actualidad. Además, propongo un tipo específico de hermenéutica —la hermenéutica

analógica— que, a mi juicio, ofrece mayores ventajas en estos estudios. Comenzaré por señalar algunas relaciones de la hermenéutica con la religión, y después trataré de aplicar la hermenéutica analógica a ciertos aspectos suyos.

Para ubicar la temática, a continuación, iniciaré con unos rasgos de lo que ha sido la filosofía de la religión en la historia. Eso nos dará más claramente su concepto o noción. Después mostraré cómo la hermenéutica puede ayudar en su tratamiento, especialmente con una interpretación basada en la analogía.

## **FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN: NOCIÓN E HISTORIA**

Jean Grondin, en su obra sobre filosofía de la religión, define la disciplina como el estudio de la naturaleza y el desarrollo histórico de la religión. Según él, la religión se entiende como un culto basado en la fe que se manifiesta en rituales, estudiando aspectos como dogmas, ritos, jerarquía y moral (Grondin, 2009, p. 18 ss.). Tal es el campo que abarca nuestra disciplina.

En cuanto a la historia de la filosofía de la religión, Grondin comienza con los griegos, pues de ellos hemos recibido la tradición filosófica. En efecto, ya los presocráticos comenzaban a ver filosóficamente la religión (y no dentro de la teología misma). Tales de Mileto veía al universo lleno de dioses y buscaba explicarlo racionalmente. Heráclito proponía que el Logos era divino, es decir, una fuerza racional. Parménides atribuye a una diosa la revelación de su ontología, manteniendo un carácter filosófico. Jenófanes se caracterizó por su crítica del antropomorfismo: los blancos tienen dioses rubios y los negros, otros de ese color; si los caballos tuvieran dioses, éstos tendrían su forma. Los sofistas recrudescieron ese relativismo, y se dice que Protágoras no creía en los dioses, pero tal parece que sólo dudaba de ellos (Grondin, 2009, p. 41 y ss.; Jaeger, 1980, p. 24 ss.).

Platón dejó una impronta sobre todos los posteriores. Coloca como divinidad suprema la idea del Bien, y como creador del mundo al Demiurgo. En cuanto a la religión civil, Platón la respeta, y

dice que su maestro Sócrates fue acusado de impiedad por otros menos piadosos que él. Aristóteles hace más metafísica la religión, con su Dios como primer motor y pensamiento del pensamiento, que no es creador y que todo lo atrae con su finalidad. Es el dios de los filósofos, la desmitificación de los mitos (Grondin, 2009, p. 44 y ss.).

En el helenismo se intensifica la religión. De hecho, en ese tiempo filosofía y religión llegan a unirse y hasta a confundirse. Ciertamente las escuelas son diferentes, pues los estoicos se acercaron al panteísmo, y los epicúreos creían en los dioses populares; los estoicos creían en la providencia, y los epicúreos no; los estoicos veían el bien en la virtud y los epicúreos en el placer. La mayor preocupación era, para los estoicos, la de la salvación, y por eso tuvieron ejercicios espirituales y dirección de almas. Los neoplatónicos llegaron a un único Dios y a la mística. Ya en estos tiempos esas escuelas convivían con los cristianos (Grondin, 2009, pp. 62 y ss.; Dodds, 1975, pp. 21 y ss.).

Entre los latinos destaca Cicerón, quien pone como etimología de religión el término *releer*. Es decir, el religioso examina con detenimiento sus creencias, como si las relejera. En cambio, el cristiano Lactancio pone como etimología *religar*, de modo que el religioso se liga estrechamente a sus creencias y normas morales. San Agustín realiza en el cristianismo el ideal de los griegos: del platonismo recupera el mundo de las ideas, del estoicismo recoge la providencia y la vida virtuosa (Grondin, 2009, pp. 66 y ss.).

En la Edad Media, árabes y judíos reflexionaron sobre sus sagradas escrituras, tuvieron su teología, que funcionaba como filosofía de la religión. En el lado de los latinos, San Anselmo elabora su famosa prueba de la existencia de Dios. También lo hace Santo Tomás, pero sobresale más en que estudia la virtud de la religión. Esta virtud es la que inclina a la devoción, a la piedad en el culto y al amor a los demás. Por eso la virtud de la religión pertenece a la virtud de la justicia (Grondin, 2009, pp. 81 y ss.). Pero vino el nominalismo, como el de Ockham, y fue el que hizo desaparecer la

fuerza de la existencia de Dios y su propia esencia, centrada ya no en el entendimiento, sino en la voluntad.

En el mundo moderno decrece la filosofía de la religión, pero se encuentra en su mismo fundador: Descartes. Precisamente, sus *Meditaciones metafísicas* son para demostrar, entre otras cosas, la existencia de Dios. De Él tiene una idea clara y distinta, innata, imborrable (Moreno Romo, 2016, pp. 11 y ss.). Pascal trata de hacer una apología del cristianismo, para mostrar la superioridad de esta religión; pero no quiere un Dios de los filósofos, sino vivo, el de Jesucristo. Leibniz apela al principio de razón suficiente: toda cosa que existe ha de tener su razón de existir; y Dios es la razón suprema. Otros autores se encierran en el nominalismo, y encuentran solamente la religión natural; otros, con un nominalismo extremo, ni eso (Hobbes, Hume, Helvetius, Diderot, Voltaire) (Grondin, 2009, pp. 93 y ss.).

Spinoza también trata de Dios, pero como la substancia única. Así lo establece en su *Ética demostrada según el orden geométrico*. Además, critica la Biblia en su *Tratado teológico-político*. La Escritura sirve a los que no tienen un conocimiento filosófico de Dios, claro y distinto, sino uno deficiente, por fe. Pide ubicar las imágenes que se usan para Dios en su contexto histórico. Se trata de una interpretación histórica y crítica de la Escritura. Por eso la conclusión teológica y política (según el título de la obra) es que no hay que poner la filosofía bajo la tutela de la teología, sino que el filósofo debe pensar libremente (Grondin, 2009, pp. 96 y ss.). Es el racionalismo en su mayor grado de expresión. Es el cartesianismo llevado a sus últimas consecuencias, con todo rigor lógico.

Esa interpretación racionalista y crítica de la Escritura se encuentra en el libro de Kant *La religión dentro de los límites de la simple razón*. Este pensador habla de una religión no institucional, sino universal, sacada de la razón humana. Es resultado de su negación de la metafísica, pues sólo queda lugar a la religión en la ética. Se pregunta qué puede esperar, y para eso necesita la idea de Dios y del alma, para que haya ora vida y un juez que premie o castigue en

ella. La religión cultural se vuelve moral. Algo propio del iluminismo (Rivera Castro, 2014, pp. 277 y ss.).

La exposición de Kant privaba a la religión del culto y de la experiencia religiosa. Pero ésta, reprimida, vuelve muy intensa en el Romanticismo. Así se manifiesta en Schleiermacher, teólogo de esta época. En sus *Discursos sobre la religión* dice que ésta se basa en la intuición del infinito. No se fundamenta, como para Kant, en la moral, sino en el sentimiento o la intuición. Pero esto conduce a Schleiermacher a un relativismo en el que todas las religiones son iguales, porque todas dependen de la intuición humana. Se apoya en un sentimiento de total dependencia de lo divino (Grondin, 2009, pp. 105 y ss.).

En el idealismo, Fichte se inspira en Kant para criticar la revelación. Hegel tiene un curso acerca de la filosofía de la religión. Quiere una religión universal, una que muestre el Absoluto y en la que el Absoluto se muestre. Es donde el Espíritu se vuelve consciente de sí mismo, siguiendo las etapas de la historia. Ésta es la teodicea de la razón, pues en ella se revela ese Absoluto. Pero Hegel piensa que la filosofía es superior a la religión, porque esta última permanece atada a lo sensible, mientras que la otra es de conceptos. Sin embargo, Schelling cree que la idea de la religión de Hegel es demasiado abstracta, y por eso llama la atención hacia la revelación y la mitología, que devuelven el carácter sensible a la religión misma (Grondin, 2009, pp. 107 y ss.).

Vienen luego críticos de la religión. Kierkegaard critica la religión de Hegel, por demasiado conceptual. Feuerbach la acusa de endiosar al hombre. Marx la ve como alienación, el opio del pueblo. Sin embargo, acepta que puede ser una crítica o protesta por la miseria del pueblo. Nietzsche la ve como algo de los débiles, la moral de los esclavos (Valadier, 1982, pp. 169 y ss.). Y Freud como una neurosis colectiva. Estos tres últimos son los maestros de la sospecha (Grondin, 2009, pp. 110 y ss.).

Señalemos finalmente a Heidegger, por el influjo que ha tenido en los posteriores. Este filósofo alemán condiciona la comprensión de la religión a una nueva comprensión del ser. Rechaza el nomi-

nalismo, como olvido del ser. Pero también cuestiona su opuesto, el platonismo, como fijación en la idea. Conoce el libro *Lo sacro*, de Rudolf Otto, quien hablaba de la experiencia de lo sagrado, y Heidegger se pregunta si todavía es posible. Los valores se han vuelto relativos, dependen de cada hombre, y eso ha hecho imposible la experiencia religiosa. Es el nihilismo, dependiente del nominalismo, que es falta de sentido (Colomer, 1995, pp. 32 y ss.). Según Grondin, la grandeza de Heidegger ha consistido en señalar y combatir ese nominalismo, olvido del ser, que nos hunde en la ciencia y la técnica. Por eso espera el advenimiento del ser a partir de lo divino. Es el ser como evento. Pero la limitación del análisis de Heidegger es que espera el advenimiento de lo divino como un acontecimiento desde arriba, sin confiar en que el hombre, con su razón y su sentimiento, puede llegar a él (Grondin, 2009, pp. 115-119.).

En la filosofía analítica, algunos, siguiendo a Wittgenstein, ven la religión como un juego de lenguaje, dentro de una forma de vida. Otros se dedican a examinar pruebas de la existencia de Dios, así como la compatibilidad de Dios con el mal del mundo. De Nietzsche y del segundo Heidegger se ha llenado la filosofía de la posmodernidad; ya no tanto apegados a la teodicea, sino a la búsqueda de sentido, señalando cómo puede brindar sentido la religión (Derrida y Vattimo, 1997, p. 6 y ss.). Tal ha sido la filosofía de la religión de los últimos años.

## LA RELIGIOSIDAD DE LA ÉPOCA ACTUAL

En la actualidad la filosofía de la religión se encuentra repartida entre la filosofía anglosajona y la filosofía continental. La primera es la filosofía analítica, y la segunda abarca, sobre todo, la fenomenología y la hermenéutica. La filosofía analítica de la religión es una especie de teodicea, pues recoge la necesidad de formalizar pruebas de la existencia de Dios y pone condiciones muy estrictas para que tenga sentido el lenguaje religioso.

Los fenomenólogos han hecho cuidadosas descripciones del hecho religioso, y han aportado clarificaciones acerca de su sentido. Pero ahora lo que está más presente y difundido es la filosofía pos-

moderna de la religión. Por eso es más conveniente centrarnos en esto último: en la manera como se hace filosofía de la religión en la posmodernidad. Sobre todo, porque muchos de los pensadores posmodernos han adoptado la hermenéutica como su instrumento cognoscitivo. Eso nos permitirá indicar por qué se necesita un tipo específico de hermenéutica, que no es precisamente la posmoderna.

¿Cómo se ve ahora la religión? Los autores posmodernos han abierto las puertas hacia la fe, en contra de la modernidad, que tendió a cerrárselas. Pero dan cabida a una religiosidad diferente y muy peculiar. Suelen hablar de una que sea individual, personal, del fuero interno, y no algo público, al modo como ha venido siendo, por las iglesias (Zabala, 2005, p. 18).

Con ello se oponen a las iglesias, a las religiones oficiales, o las cuestionan. No les gusta su parte disciplinar. Rechazan las normas que ellas imponen; y, por lo mismo, también la jerarquía, la autoridad eclesiástica. Rorty se dice laico anticlerical (Rorty, 2005, pp. 47 y ss.), y Vattimo dice que vuelve al catolicismo, pero no al del Vaticano, porque le impondría sus leyes, y no las quiere.

La posmodernidad se ha caracterizado por un «pensamiento débil». Éste incluye la hermenéutica (Vattimo) y el pragmatismo (Rorty). La deconstrucción (Derrida) es uno de sus recursos. Es decir, deconstruye el ateísmo, pero también el teísmo. Ya no puede haber teístas y ateos, sino algo intermedio, que deconstruya ambos extremos o que sintetice esos opuestos.

Me consta que el pragmatismo (por ejemplo, el de Peirce) se dedicó a superar las dicotomías, a reducir su lejanía, para acercarlas lo más posible, y así obtener un *tertium quid*. Ejemplo de ello fue lo que hizo Quine con lo analítico y lo sintético, buscando un término medio. Esto tiene que ver con la dialéctica (Peirce admiró a Hegel), que llevaba a una síntesis de los contrarios, aunque aquí no se ve que se llegue a ella. Más bien, yo encuentro en la analogía una dialéctica diferente, que une los opuestos, pero no hace síntesis. Es decir, no los destruye en una superación, sino que los deja vivir y los hace coexistir hasta el punto en que se ayudan mutuamente.

Entre los posmodernos se habla de una posición parecida. Se deconstruye la polarización ciencia-fe, de la modernidad, y se hace que convivan. Sin destruirse la una a la otra, pues la deconstrucción -como siempre insistió Derrida- no es propiamente destrucción, sino debilitamiento. Pero no queda claro qué sería una ciencia débil junto a una fe débil también. Quizá sea quitarles la prepotencia a una y otra. Una ciencia que no sea pretenciosa acepta la compañía de la fe, y una fe que no sea triunfalista aceptará la compañía de la ciencia. Sin que la una trate de subyugar a la otra, sino reconociendo sus diferencias, pero su coincidencia en buscar el bien del ser humano. Así es como los posmodernos lo entienden, pero eso es difícil de lograr.

Sobre todo, hay que saber en qué medida se van a aceptar, a pesar de sus diferencias, que pueden ser grandes. Creo que es aquí donde se necesita la intervención de una hermenéutica analógica (Beuchot, 2009, pp. 83 y ss.). La analogía es la que reduce las dicotomías, evita una ciencia unívoca tanto como una fe equívoca. Y las acerca en una convivencia pacífica a la vez que enriquecedora. Una ciencia unívoca condena la fe como superstición, y una fe unívoca condena la ciencia como blasfema. Una ciencia equívoca no se sostiene, y una fe equívoca tampoco: tiende a aceptar lo que sea, y eso no es conveniente. En cambio, una ciencia analógica acepta sus límites, y respeta el misterio; y una fe analógica acepta sus límites y respeta la objetividad.

Se dice que esta actitud posmoderna obedece a que estamos en una era postmetafísica. Que, así como Dios ha muerto (Nietzsche), la metafísica ha muerto. Pero más bien se dice que está muriendo, pues Vattimo señala que es una muerte lenta, que dejamos la metafísica como quien se queda con una vieja enfermedad, que deja sus restos, su pervivencia. La metafísica, entonces, sobrevive, pero viajando hacia la homeostasia (Vattimo, 2005, pp. 65 y ss.). En todo caso, se ha deconstruido la metafísica, es decir, se la ha debilitado. Lo malo es que se la ha debilitado en exceso. Habiéndole preguntado yo a Vattimo qué entendía por una metafísica débil, me contestó que, sin esencias ni causas, es decir, sin estructuras. Lo

cual nos da una metafísica u ontología que no se sostiene, tan débil que se volatiliza en el aire.

Es necesario recuperar la metafísica. Ciertamente una que no sea monolítica y prepotente como la de la modernidad, pero tampoco tan débil como la posmoderna. En una ocasión Vattimo dijo que le gustaba mi hermenéutica analógica porque era débil, es decir, porque no pretendía la prepotencia de la moderna, y aceptaba el ideal posmoderno del debilitamiento del pensamiento. Pero creo que hay que distinguir. La hermenéutica analógica es débil en el sentido de que se opone a la hermenéutica unívoca, la cual es fuerte, o pretende serlo; pero yo pongo cuidado en evitar que sea equívoca, porque sería demasiado débil; como he dicho, se esfumaría. Es una metafísica analógica, opuesta a la unívoca, de la modernidad, centrada en el sujeto (que es lo que más le critican los posmodernos), pero también opuesta a la equívoca, de la mayoría de los posmodernos, que es demasiado relativismo.

Un sujeto débil es un sujeto analógico, ya que el unívoco fue el sujeto cartesiano, claro y distinto, autoposeído. Pero ahora se ha dejado un sujeto equívoco, roído por la ambigüedad, incapaz de decidir con cierta firmeza su propia vida. Se necesita un sujeto analógico, apto para tener principios morales, para los cuales los necesita metafísicos también (Beuchot, 2010, pp. 69 y ss.). Es decir, esa metafísica analógica que es la que en verdad sería débil, que no es unívoca o prepotente, pero tampoco equívoca o deleznable.

En cuanto a la misma religión, está bien la convivencia que los posmodernos quieren entre ciencia y fe. Deben respetar sus espacios, no invadirse. Pero esa religión débil que proclaman me parece demasiado débil (igual que me pareció la metafísica débil, según me la describió Vattimo). Es cierto que debe centrarse en la caridad, en el amor, como se ve en el evangelio de San Juan. Pero, así como San Agustín dijo «Ama y haz lo que quieras», se sabe que ese dictum tiene sus peligros. Corre el riesgo de que el «Haz lo que quieras» sea entendido como el permiso total, siendo que allí Santo Tomás está hablando de un amor verdadero, como quería Cristo,

y no de hacer lo que nos venga en gana. Es necesaria una moral y una disciplina, esto es, una ascética, e incluso un derecho canónico.

Si la modernidad fue unívoca, la posmodernidad ha sido equívoca; por eso hay que tener una postura analógica. Una religiosidad en esa última línea no tendrá jerarcas prepotentes, pero tiene jerarquías; sus sacerdotes no serán tampoco prepotentes, pero los sacerdotes son necesarios, aunque teniendo sentido de la igualdad, por el sacerdocio universal de los fieles cristianos.

Los posmodernos quieren que se tenga una fe común, que abarque a todas las religiones. Creo que se puede tener ecumenismo, como el que se ha estudiado hasta ahora, que respeta a todas las religiones, y acoge algo de ellas; pero no puede darles el mismo valor (que es como no darlo a ninguna). Se tendrá un analogado principal y analogados derivados, una igualdad sólo proporcional. Conocí a Raimon Panikkar, quien decía ser por igual cristiano, hinduista y budista, pero claramente se le veía que le predominaba el cristianismo, como analogado principal, y que el hinduismo y el budismo eran sus analogados secundarios.

Sobre todo, la hermenéutica analógica tiene cabida en el diálogo interreligioso (Meza Rueda, 2007, pp. 179 y ss.). Porque un diálogo unívoco es impositivo, una de las religiones se impone absolutamente a las demás. Pero un diálogo equívoco las ve a todas como iguales, sin ninguna distinción. Y eso es un relativismo excesivo, insostenible. Un diálogo analógico respeta a las demás religiones, pero tiene una como su analogado principal, y desde él es que ve a las otras, y las comprende. Es la única manera que tenemos de conocer: partiendo de nosotros mismos, y haciendo el esfuerzo por acercarnos lo más posible a los demás.

## LA HERMENÉUTICA APLICADA A LA RELIGIÓN

Este recurso a la hermenéutica para comprender el hecho religioso lo vemos en la obra de Ricoeur, *Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica*, de 1975 (Ricoeur, 1983, pp. 79-100). Allí trata de resaltar la especificidad de la hermenéutica religiosa en contraposición con la

hermenéutica filosófica. La hermenéutica es un instrumento cognoscitivo filosófico, por lo que la hermenéutica religiosa será algo de la filosofía de la religión, pero, en cuanto se pasa a la fe, se llega a la teología. Es el paso de la hermenéutica filosófica a la hermenéutica teológica, se da ese intersticio de hermenéutica filosófico-religiosa o filosofía de la religión, la cual, como diría Kant, está en los márgenes de la pura razón, o de la razón pura, es decir, todavía no en el pensamiento teológico, sino completamente en el filosófico.

En el caso de la religión judeocristiana, obviamente se trata de la hermenéutica de la Biblia, del texto bíblico. Allí hay cosas que la hermenéutica filosófica enseña al hermeneuta bíblico que tiene que hacer, y eso se efectúa en el estudio de cualquier religión, por lo que todavía la vemos como filosofía de la religión, y no como teología. A saber, tiene que considerar el discurso bíblico como texto, y, en ese sentido, establecer o distinguir sus formas. Enseguida, tiene que poner en relación la palabra hablada y la palabra escrita, el habla y la escritura. Se trata de la religión de un texto, y va a haber problemas de interpretación, ya que todo texto es interpretado.

Pero hay también algo que el texto bíblico revela, y es un contenido vivencial, que hace buscar una nueva vida. Por eso hay que relacionar también el ser nuevo y la cosa del texto, o el contenido textual, el sentido, que remite a una referencia, que es la vida a la cual anima, ese ser nuevo al cual invita. Finalmente, Ricoeur alude a la entrada de la fe en el relato bíblico, que es el momento en el que ya la interpretación es teológica, y no filosófica, con lo cual se entra a una hermenéutica teológica, dejado ya el campo de la hermenéutica filosófica.

En cambio, me da la impresión de que la hermenéutica que Ricoeur explota en su libro en coautoría con André LaCoque, intitulado *Pensar la Biblia*, de 1998, es más bien una hermenéutica teológica, pues se da dentro de los límites de la fe, y no ya de la pura razón (LaCoque – Ricoeur, 2001). Pero aun así tiene partes en las que hace auténtica filosofía de la religión, como cuando ver-

sa sobre idea de creación por parte de Dios, la cual tiene muchos aspectos filosóficos.

En este mismo camino, quiero resaltar la vigencia no sólo de la hermenéutica, sino de una hermenéutica particular, la hermenéutica analógico-icónica, para el trabajo de la filosofía de la religión. Algo parecido podría decirse de su aplicación a otras ciencias humanas que estudian el fenómeno religioso, como la antropología, la sociología y la psicología, pero me reduciré a su utilización en la filosofía, que es otra de las ciencias humanas, y que versa sobre el fenómeno religioso en forma de filosofía de la religión, como hemos dicho. ¿De qué le sirve una hermenéutica analógico-icónica a la filosofía de la religión?

Para hacer ver esto, me ayudará una de las disquisiciones de Ricoeur en el último libro citado. En uno de los capítulos aborda el tema de uno de los nombres de Dios. Se trata de Éxodo 3, 14, donde aparece el famoso «Yo soy el que soy», que es el principal nombre de Dios. Él es nombrado como Ser. Y es lo que se ha tomado como lo más onto-teológico, en la línea de Heidegger: el Ser se ha vuelto Dios y, por lo tanto, un ente. Pero Ricoeur nos previene sobre esto. De ninguna manera se ha convertido al Ser en ente, porque Dios no es ningún ente. Eso sería ponerlo al nivel de las creaturas. Ningún teólogo dice que está revelando el verdadero nombre de Dios, ni su esencia íntima, ni su naturaleza. Sobre esto hay dos tradiciones, una es la de la teología negativa, que avanza por negaciones, la llamada apofática; la otra es la de la teología analógica, que avanza tratando de afirmar algo, pero sabiendo que es muy poco lo que puede afirmar, es la llamada katafática. Explica Ricoeur:

[...] nadie de entre los Padres, y nadie de entre los grandes escolásticos, creyó nunca que la especulación sobre el Ser tuviera que revelar a la razón humana el secreto de la esencia divina en la intimidad de su más recóndita naturaleza. Cuando dicen al unísono que «el Ser es el nombre de Dios», añaden inmediatamente que el Ser no puede definirse. Y dijeron esto de dos modos distintos, aunque convergentes. (LaCoque – Ricoeur, 2001, p. 347)

En la línea filosófica del neoplatonismo, desde Plotino, pasando por Porfirio, Proclo y Damascio, habían leído que Dios es el Uno, y del Uno sólo podemos decir que es él mismo, pues el Uno -en esa corriente- está más allá del Ser. Por eso de Dios no se puede afirmar nada, sólo negar, y decir, por ejemplo, que Dios no es lo que vemos ni lo que pensamos, que está más allá, que lo trasciende todo. El representante principal es el Pseudo Dionisio. Ésa es, pues, la tradición apofática, de teología negativa. Pero había otra línea, la analógica. Por eso añade Ricoeur:

Conocedores, por otro lado, de la gran tradición de la analogía, estos autores sostuvieron que del Ser podía hablarse con enunciados afirmativos, en el horizonte de una elevación al punto más elevado de los más sublimes títulos y atributos encontrados a lo largo del camino, no sólo de la especulación racional, sino también de la purificación espiritual. (LaCoque – Ricoeur, 2001, p. 347)

Pues bien, Ricoeur añade que estas dos vías han sido complementarias:

Estas dos maneras, la apofática y la analógica, se han presupuesto la una a la otra en cuanto, por un lado, lo que se niega es siempre algo que uno se representa a sí mismo, incluso cuando se trata de los más sublimes atributos de Dios y, por el otro lado, la elevación al punto más elevado de esos títulos y atributos por la vía de la eminencia equivale a negar lo que ordinariamente afirmamos con estos atributos. Apofatismo y ontología van así a la par, juntos ambos, desde el período patristico al de la escolástica. (LaCoque – Ricoeur, 2001, p. 348)

En ese trayecto, algunos, como Avicena, llegaron a negar que Dios tuviera esencia. La hermenéutica apofática es sumamente respetuosa del misterio; pero nos deja demasiado en la obscuridad, sin saber casi nada. Por su parte, la hermenéutica analógica no se aparta de la teología negativa, ya que la analogía tiene un momento de afirmación, un momento de negación y un momento de eminencia. Por eso, para no quedarnos sin conocer a Dios, la hermenéutica analógica dice algo de Él, aunque con mucha pérdida, pero en eso aventaja a la hermenéutica apofática. Ricoeur añade algo más.

Puede hablarse, con San Anselmo y Descartes, que definían la esencia divina (Dios es un ser por encima del cual no puede pensarse nada) y la usaban en el argumento ontológico, por lo que los llama la postura ontológica, el ontologismo. De alguna manera pasa de San Anselmo a Descartes por medio de Duns Escoto, campeón de la univocidad; por eso prefiero llamarla «hermenéutica univocista». Comparada con ella, la postura apofática corre el riesgo de quedarse en la ambigüedad, en la equivocidad; por eso prefiero llamarla «hermenéutica equivocista». Y eso hace que se necesite la hermenéutica analógica, de cuyos rasgos ya hemos hablado.

Ricoeur hace ver cómo en la historia de la hermenéutica religiosa se dio la pugna entre ontologismo y apofatismo, llegando a veces a algún equilibrio, pero nunca adecuado. Se llegaba a ver al Dios del Éxodo como el definido en el argumento anselmiano. Por eso resulta necesario acudir al analogismo, para entender el lenguaje religioso. El lenguaje religioso, que es tan simbólico, porque el hecho religioso ama expresarse mediante símbolos. Y es entonces cuando resuena en nosotros la sentencia de Kant, el cual dice que el símbolo se conoce analógicamente, se tiene de él un conocimiento analógico (Kant, 1998, §§ 51-59). Por eso, si puede interpretarse, ha de ser mediante la analogía, por el procedimiento analógico, intermedio entre el ontológico-unívoco y el apofático-equivoco. Es por una hermenéutica analógica<sup>2</sup>.

## NECESIDAD DE UNA HERMENÉUTICA ANALÓGICO-ICÓNICA

Habiendo hablado de la hermenéutica, pasemos ahora a la hermenéutica analógica. ¿Qué es una hermenéutica analógica? ¿Qué es una hermenéutica analógico-icónica? En efecto, hablamos de una hermenéutica que, además de ser analógica, es icónica. Pues bien, primero diré por qué es analógica y después por qué es icónica. Es analógica, obviamente, porque trata de ver el acto interpretativo

---

<sup>2</sup> Sobre la presencia de la analogía y de la hermenéutica analógica en la filosofía de la religión, ver Scannone, 2001: 195-228.

como un acto analógico. Un acto de habla analógico requiere un acto de interpretación analógica.

De hecho, la analogía proviene de una larga tradición teológica, a saber, la de la orden dominicana; y esto tanto en el tomismo como en el albertinismo (por ejemplo, Eckhart usaba y aplicaba la analogía, aunque de un modo bastante peculiar). Tomás hablaba de la *analogia entis*, y luego se habló de la analogía de la fe; aquí podemos hablar de la *analogia interpretationis*, la analogía de la interpretación. (Hay una analogía hermenéutica en la base de una hermenéutica analógica.) Ésta es la que debemos buscar ahora. Ésta es la que nos toca construir y aplicar. Si la analogía es la conciencia de que una cosa tiene diferentes formas, de que se dice de diversas maneras, la hermenéutica analógica es la advertencia de que la interpretación tiene diversas maneras y grados. Es plural. Permite varias interpretaciones, pero puede jerarquizarlas y además ver la proporción que alcanzan de verdad textual.

Precisamente el peligro que se quiere evitar con la analogía es el de los extremos. Hay hermenéuticas que se pretenden demasiado científicas, y podemos llamarles univocistas, como algunas corrientes de la pragmática, las que han surgido a partir del positivismo lógico. Hay, por otra parte, hermenéuticas relativistas, fragmentarias, o que se van al infinito, y que podemos llamar equivocistas. Porque no es en el fondo sino el equivocismo de la ambigüedad, de la diferencia irreductible, del multiculturalismo inconmensurable. Estas últimas son las que más abundan en la actualidad. Las que proliferan no son las univocistas, ya que han decaído junto con el univocismo de los positivismos y científicismos. Pero estamos, al menos en la filosofía reciente, rodeados por una plétora de hermenéuticas que tienden a la equivocidad, en diferentes grados (Arriarán – Beuchot, 1999).

Y algunos, para frenar esa avenida de hermenéuticas equivocistas, oponen hermenéuticas univocistas, endurecidas y rígidas (Ferraris, 2000, pp. 258 y ss.). Pero ha faltado, en la escena de la hermenéutica de hoy en día, la presencia de la analogía, de modo que se pueda pensar en una hermenéutica que no sea ni univocista

ni equivocista, sino analógica o intermedia, y por fin se destrabe la discusión, que ya se halla muy atorada entre los dos extremos consabidos, cansados y hartos de enfrentarse sin encontrar ninguna solución ni salida. Por cierto, veo muchas otras búsquedas de algo intermedio como parecidas a la mía, como hermanadas en ese intento de salvaguardar la diferencia, pero sin renunciar a toda semejanza; de respetar las particularidades, pero sin perder toda posibilidad de universalizar de alguna manera.

Ya que la analogía es proporcionalidad, una hermenéutica analógica será una hermenéutica de la proporción, de la medida, del equilibrio difícil y no simplista, pues en la analogía predomina la diferencia. Y es que, como es sabido, la teoría de la analogía es compleja. No se trata de sacar un término medio simple y que sirve para todo. La práctica de la analogía requiere conocer bien los particulares, para poder universalizar sin traicionarlos, sin perder, como en una mezcla, sus características principales. También requiere conocer las diferencias, para no diluirlas en un todo indiferenciado y, a la larga, inservible. Por eso se ha dicho, en la historia de la analogía, que en ella tiene prioridad la diferencia sobre la semejanza. Es más diferente que semejante. Predomina la diferencia. Ahora que se insiste tanto en conceder sus derechos a la diferencia, en la analogicidad se cumple esto, pero sin abandonar, desilusionados, toda posibilidad de semejanza, de universalidad. Sólo que se trata de una semejanza y una universalidad atenuadas, no rígidas, esto es, matizadas.

## SÍMBOLO Y ANALOGÍA

Según Ricoeur, el objeto más propio de la hermenéutica es el símbolo, porque es el signo o texto más necesitado de interpretación. Tiene múltiples lecturas, acaso infinitas. Y el símbolo es lo más peculiar de la religión, su lenguaje más adecuado. Además, el símbolo se comprende analógicamente, por lo cual su interpretación requiere una hermenéutica analógica, la cual será un instrumento valioso para la filosofía de la religión, que tiene mucho que ver con

los símbolos. Sin embargo, a veces se ha querido disociar al símbolo de la analogía, y tenemos que defender esa correlación.

En efecto, Edwyn Bevan ha hablado de esto en su filosofía de la religión, que fue el tema de sus Gifford Lectures de 1933-1934 (Bevan, 1962, pp. 264-282). Allí adopta como perspectiva la del simbolismo. El símbolo es el que manifiesta lo religioso. Este autor resalta mucho el poder de este tipo de signo. Elogia a los pensadores que se han acercado a la consideración de la religión desde el símbolo. Son sobre todo filósofos pragmatistas, como Mansel.

En cambio, critica la línea analogista, del tomismo y, en general, considera que el analogismo destruye el simbolismo<sup>3</sup>. Ha encontrado adhesión a su rechazo de la analogía en Thomas Silkstone, porque, viendo la distancia tan grande que queda sin reducir en el conocimiento analógico de Dios, es casi desconocimiento; en todo caso, no es un conocimiento objetivo (Silkstone, 1968, pp. 73-74). Sin embargo, también ha habido defensas de la analogía como procedimiento necesario y suficiente, es decir, correcto y verdadero (válido) para estudiar a Dios y, sobre todo, el fenómeno religioso (Mascall, 1966, p. 93).

Lo que no me parece aceptable es distanciar tanto, como lo hicieron Bevan y los tomistas de su época, al símbolo de la analogía. Estos tomistas (como Sertillanges) consideraban que el simbolismo era equivocismo y agnosticismo; pero no debe decirse que en sí mismo, sino a lo mucho en la utilización, bastante pragmatista, que hacían de él esos pensadores simbolistas y modernistas (como Sabatier)<sup>4</sup>. Con todo, separar así al símbolo de la analogía es desconocer que la analogicidad es connatural al símbolo mismo, y que la analogía se ha usado precisamente para estudiar y comprender al símbolo. La analogía es, simplemente, otro modo de abordaje del símbolo, si no es que otra manera de simbolismo.

---

3 Llega a tener, contra la doctrina de la analogía la siguiente expresión, bastante dura: «No puedo considerarme a mí mismo capaz de dar sentido a esta explicación» (Bevan, 1962, p. 280).

4 También se ha dicho que hay una oposición muy fuerte de teólogos reformados, como Karl Barth, a la analogía tomista; pero parece que no es tan grande, como dice Chavannes (1969, pp. 299-307).

La analogía es parte del simbolismo porque, en primer lugar, el símbolo es el signo que guarda cierta imagen o semejanza (analogía) con lo significado. Y no una semejanza de propiedades, sino de relaciones, como compete a la analogía. El símbolo refleja las relaciones que se dan desde el hombre hacia el cosmos. Además, la analogía es el modo de conocer el símbolo, porque, así como el símbolo sólo brinda analógicamente el significado profundo (conceptual o sobrenatural), así también ha de serlo el abordaje. Todorov considera a San Agustín como el primer hermeneuta propiamente dicho (teórico), porque en su *De doctrina cristiana* se da cuenta de que lo mismo que sirve para codificar sirve para decodificar (Todorov, 1991m, pp. 41 y ss.). Es decir, nos hace ver que, si el símbolo se estructura analógicamente, también se ha de leer o interpretar analógicamente. Abre espacio a una hermenéutica analógica.

Así, pues, no hay por qué contraponer simbolismo y analogismo, ya que símbolo y analogía están tan relacionados. Símbolo y analogía van de la mano. Cassirer nos ha hecho ver que la interpretación del símbolo tiene una estructura analógica, está calcada del argumento por analogía. En efecto, el símbolo se interpreta con la *phrónesis*, y ésta tiene por modelo la analogía, tanto la de proporción como la de atribución. La proporción nos mueve a ver las relaciones del símbolo con otros símbolos, y la atribución nos hace ver las muchas capas que hay que recorrer para descubrirlo. Veremos en seguida un intento de conjuntar símbolo y analogía, de una manera muy semejante a Kant, a saber, con la noción de límite, esto es, como concepto-límite (que no está reñido con las experiencias-límite, como las que plantean Jaspers y el propio Ricoeur), sino que las supone y, más aún, trata de expresarlas y acercarlas al ámbito intelectual-racional.

## EL LENGUAJE ANALÓGICO SOBRE DIOS

El lenguaje sobre Dios es simbólico; pero, además, analógico. En efecto, el símbolo, como hemos visto, se comprende de manera analógica, ya lo decía el propio Kant en la *Crítica del Juicio*, en el lu-

gar ya citado. Por lo tanto, necesita un discurso y una hermenéutica analógicos que pueda interpretarlo.

Alguien que estudió y defendió el lenguaje analógico para hablar de Dios, y que además lo hizo compatible con el lenguaje simbólico, fue el filósofo español José Gómez Caffarena, amigo mío ya finado. Estudió, asimismo, a Kant, precisamente su filosofía de la religión.

En un trabajo suyo, Gómez Caffarena atribuye una cierta dialecticidad a la analogía, pues la ve como una afirmación causal, a la que sigue una negación y culmina en una supereminencia<sup>5</sup>. Es decir, parte, metonímicamente, del efecto a la causa, por lo que llega a una afirmación causal de Dios, a un lenguaje de Dios como causa de todo, obtenida *a posteriori*, a partir de sus efectos, que son las creaturas. Luego, dada la superioridad de Dios por encima de lo creado, se efectúa una negación de esa afirmación causal, por lo inadecuada que parece con respecto al referente al que pretende significar. Mas, para subsanar y superar esa negación, y no quedarse en una teología negativa, se efectúa una negación de la negación, que conduce a una nueva afirmación, la cual es de supereminencia, es decir, con la conciencia de que Dios está por encima de lo que le estamos adjudicando. Es tener conciencia de lo limitado que es nuestro conocimiento de Él; y, así, si en al principio efectuábamos un proceso metonímico, ahora nos encontramos casi en un polo metafórico, al darnos cuenta de la inadecuación de nuestro lenguaje sobre Dios.

Para unir estos extremos, y superar la teología negativa, Gómez Caffarena usa al Pseudo-Dionisio, a Eckhart y a Nicolás de Cusa. Se resumen en este último. Cusa habla de Dios como unión de opuestos, como Máximo y Mínimo, y también como *Possest*, que es una palabra latina acuñada por él, con *posse y est*, que reúne los dos opuestos del poder y del ser; así, Dios es el ser que, al poder ser, es. O el que puede ser y es (su esencia es su existencia). Basta con que sea posible para que exista. Es una voluntad de poder, la máxima; pues, al querer el poder, quiere el ser; y, al hacerlo, es. Gómez Caffarena lo dice

---

5 Gómez Caffarena, 1985: 49-50. Esta posición la desarrolla más extensamente en Gómez Caffarena, 1960: 143-147, al igual que en Gómez Caffarena, 1970: 257-286. Puede verse también Scannone, 1999: 19-51 y Scannone, 2001: 224 ss.

que esto concuerda con Santo Tomás, pues este último usa, para designar a Dios, la expresión «*Ipsum esse subsistens*», que también reúne dos opuestos (el ser y la subsistencia) y los trasciende. Los trasciende, precisamente, con la analogía. Dice:

Pero es más importante destacar el eco que el Pseudo-Dionisio encontró en el pensador medieval más equilibrado, Santo Tomás de Aquino. Porque, si bien la teología negativa suena en él con cierta sordina, el hecho es que suena sustancialmente y con eso queda consagrada. Y en lo relativo a Dios, determina el pensamiento metafísico tomista mucho más que el más patente influjo aristotélico. Lo que Santo Tomás buscó bajo el título de *analogía*, para fijar el sentido en que son correctas las atribuciones a Dios de términos de nuestro lenguaje, queda mejor descrito como ‘dialéctica’ en el espíritu de Platón y los neoplatónicos; y su pauta concreta es la del Pseudo-Dionisio. (Gómez Caffarena, 1985, pp. 49-50)

Esto se ve en Santo Tomás mismo, cuando dice que todos nuestros términos pueden ser negados de Dios, porque no le convienen según el modo en que significan (Sto. Tomás, *Quaestiones disputatae de Potentia*, q. 7, a. 2, ad 5m.).

Gómez Caffarena explica que nuestros términos se unen en un límite paradójico, como se unen el *Ipsum esse subsistens* del Aquinate y el *Possest* del Cusano. Es ciertamente lenguaje simbólico, pero el lenguaje simbólico tiene un acceso auténtico a la verdad. Ya se habla de una verdad simbólica como válida. Buen conocedor de Kant, Gómez Caffarena ciertamente tiene presente que, para el filósofo alemán, el símbolo da un conocimiento analógico. La analogía es propia de un lenguaje simbólico, o el lenguaje simbólico es propio de lo analógico, según se prefiera. «Lo que la tradición teológica cristiana elaboró como ‘analogía’ combinaba de hecho dos procesos simbólicos; aunque poco a poco fue perdiendo conciencia de ello y al final no era muy diverso de la univocidad» (Gómez Caffarena, 1985: 58).

Esos dos procesos son el de negación y de supereminencia, que suelen olvidarse en el conocimiento analógico. Es lograr lo que Kant

llamaba concepto-límite, semejante al *Possest* de Cusa y al *Ipsum Esse Subsistens* de Santo Tomás. Es decir, Dios reúne la esencia y la existencia, pero está más allá de ellas, el ente y el ser, pero está más allá de ellos. Pero no es un ente, como pretendió Heidegger que lo hacían los teólogos medievales; Santo Tomás se niega, por eso, a ello.

Eso quiso decir Santo Tomás al negarse a llamar a Dios *ente* [en su comentario al *De causis*, 6]; tampoco quería llamarlo *ser* (abstracto). Pero ‘el mismo ser subsistente’, síntesis de ser y ente (del ‘ser’ y ‘aquello que es’) como concepto-límite, da el instrumento lingüístico más depurado para la referencia humana a lo Absoluto. Es un instrumento semánticamente muy neutro, casi puramente sintáctico, cuya virtud es marcar la pauta de cualquier atribución semántica que haya de completarlo. Quien comienza refiriéndose al paradójico *Ser Subsistente* se compromete a no decir de Él nada que no deba ser, después de afirmado, negado; para de ese modo sugerir que está más allá de la afirmación y la negación. (Gómez Caffarena, 1985, pp. 61-62)

Se trata de usar conceptos-límite, que son simbólicos y analógicos. Por eso, en el lenguaje sobre Dios, lo simbólico y lo analógico se unen, precisamente en esa frontera conceptual del concepto-límite, que trata de decir lo que está más allá del lenguaje.

En otras palabras, el lenguaje sobre Dios es analógico, en el sentido de que la analogía comprende un proceso en el que primero se afirma, luego se niega y finalmente se niega esa negación y se afirma por supereminencia. De este modo se obtiene un lenguaje simbólico, pero que se hace conceptual, porque, como decía Kant, el símbolo, que da un conocimiento analógico, se constituye como un concepto-límite, que nos hace conocer un poco lo que de suyo es incognoscible. Esto es suficiente para el conocimiento filosófico de Dios, con el que está relacionado el conocimiento fenomenológico, filosófico también, del hecho religioso.

## EL LENGUAJE RELIGIOSO: LA ANALOGÍA COMO UNIÓN DEL DECIR Y EL MOSTRAR

En cuanto al lenguaje religioso hay algo interesante en Ludwig Wittgenstein. Él distinguió el decir y el mostrar (Wittgenstein, 1973, 4.1212). Señaló que hay cosas que se pueden decir y otras que sólo se pueden mostrar. Estas últimas, las que no se pueden decir sino sólo mostrar, eran, para él, la ética, la estética y la mística. Allí entraba la religión, pues, al igual que el sentido de la vida, sólo se puede mostrar, no se puede decir. Es el reino de lo inefable. Sin embargo, a despecho de Wittgenstein, los místicos usaban el lenguaje analógico para hablar de Dios y de su experiencia religiosa. Él separaba demasiado el decir y el mostrar, y en el discurso de la religión se ha usado la analogía para decir lo que sólo se podría mostrar; o, si se me permite, para decir el mostrar.

San Agustín, a quien tanto admiraba Wittgenstein, aunque lo criticó en su teoría del lenguaje, que funcionaba por ostensión, escribió el *De magistro*, para señalar que no basta con mostrar, sino que también hay que decir, aunque sea poco (Agustín, 1988, pp. 177 y ss.). Esto significa que el mostrar se tiene que acompañar del decir, para no hundirse en la ambigüedad. Y es que el mostrar puede ser equívoco, y el decir (que pretende ser unívoco) lo reduce por lo menos a la analogía.

Ciertamente hay que mostrar más que decir; decir poco y mostrar mucho; pero algo hay que decir, para orientar el mostrar. Lo que sólo se puede mostrar hay que decirlo analógicamente, con la poesía, la metáfora, la parábola, etc. Esto es semejante a la denegación (de Freud y Derrida): no es decir que no, sino que no es decir que sí, o no alcanzar a decir (plenamente).

Cuando el lenguaje no es proporcionado, o cuando lo que se quiere decir es desproporcionado, sólo se balbucea, se medio dice. Pero no se puede renunciar a hablar, a decir. Tanto Aristóteles como Heidegger sostienen que el hombre es un ser de palabra; por ello, tiene que hablar, que decir, aunque sea de manera muy limitada y reducida.

La analogía es humilde. Se da cuenta de que poco puede decir de Dios, y que es mucho lo que tiene que mostrar. Pero es la distinción que nos separa del silencio, en el que nada conocemos ni sabemos. Además, la analogía usa la iconicidad, un lenguaje icónico; porque el ícono conduce a Dios, mientras que su opuesto y contraparte, el ídolo, aparta de Él. Esta iconicidad dice y a la vez muestra (o por lo menos apunta hacia) la divinidad.

## HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y LENGUAJE RELIGIOSO

Lo que nos puede ayudar a hablar de Dios es una hermenéutica analógica (que también será icónica, como lo veremos) (Beuchot, 2019, pp. 31 y ss.). Una hermenéutica unívoca es demasiado pretenciosa y, además, nos engaña. Nos ofrece, como la serpiente del paraíso, el conocimiento de Dios, y sólo nos da palabras vacías, que pretenden decir a Dios, pero únicamente hablan de algo sin contenido. Una hermenéutica equívoca también nos impide hablar de Dios. Es tanta su polisemia, su multivocidad, que nuestro discurso sobre el misterio se hace cada vez más ambiguo, hasta que se pierde, se esfuma. En cambio, una hermenéutica analógica nos hace no perder la advertencia de que nuestro lenguaje sobre Dios es insuficiente; no cae en la trampa de la univocidad y sus falsas promesas, pero tampoco cae en la trampa de la equivocidad; sabe que algo puede recoger de lo divino en su significado, aunque sea poco.

Sobre todo, hay que tener la advertencia de que, al hablar de Dios, la univocidad nos acerca al panteísmo (Spinoza) y la equivocidad nos deja en el agnosticismo o escepticismo acerca de Dios (Wittgenstein). Por eso es tan necesaria la analogía para hablar de Dios, para interpretarlo, porque en su iconicidad, con su carácter icónico, tiene la fuerza para acercarnos (un poco al menos) a su conocimiento. Por eso una hermenéutica analógica.

## HACIA UNA FILOSOFÍA ANALÓGICA DE LA RELIGIÓN

¿Cómo es una filosofía de la religión establecida desde la hermenéutica analógica? Ciertamente conserva elementos de la tradición, pero tiene rasgos diferentes y nuevos. Sigue preocupada por los argumentos a favor de la existencia de Dios, pero no a título de demostraciones, sino como pruebas que lo hacen probable -valga la redundancia. Las pruebas serán *a posteriori*, como lo exige la analogía, y no *a priori*, pues eso es ansia de univocidad. Y estos argumentos *a posteriori* recordarán su carácter de vías, como las pensó Santo Tomás; es decir, serán conscientes de que son caminos para llegar a Él, de manera semejante al *Itinerario de la mente hacia Dios*, de San Buenaventura. Es decir, tratará de conducir a Dios mediante la analogía o simbolicidad que guardan las creaturas con respecto a Él (Beuchot, 2009, pp. 45 y ss.).

Sabremos que la fe es un riesgo, una aventura, o una apuesta, como la de Pascal; y algo que nos ayuda, como ayudó a William James, a salir de la melancolía y encontrar sentido en la vida. Y, sobre todo, el mejor argumento a favor de la existencia de Dios será nuestra misma experiencia de lo sagrado. Un racionalismo empírico, o un empirismo racionalista, que conjunta la razón y la experiencia, y que da razones a partir de lo que experimenta de lo divino. Así como Kant combinó el racionalismo de Wolff con el empirismo de Hume, para sacar su idealismo trascendental, aquí se trata de hacerlo para obtener un realismo trascendental, aplicado a la creencia religiosa. Es decir, hablando semióticamente, se estará más del lado del sentido que de la referencia. Si esta última busca la demostración, el sentido busca más razones para vivir, para dar sentido a la vida.

En cuanto a la esencia divina y sus atributos, se registrará por la analogía, esto es, por la semejanza del hombre con Dios, en cuanto ícono suyo (Beuchot, 2009, pp. 65 y ss.). Así, algunas de las propiedades de Dios, y no las menos principales, las obtenemos por analogía con el hombre. A saber, si el ser humano es personal, inte-

ligente y capaz de amor, también Dios tiene que ser todo esto, y en un grado superior y más perfecto.

Por lo que hace al problema del mal, no se le quitará su aspecto trágico, incluso escandaloso, sino que se lo verá como algo que nos ofrece la ocasión de buscar lo que se puede sacar de bien a partir de él (Beuchot, 2009, pp. 119 y ss.). Es correr un riesgo, tratar de encontrar el bien que Dios nos hace a al permitir el sufrimiento. La analogía nos permite relacionar esto con Jesucristo. A semejanza de él, que sufrió y murió por redimirnos, hemos de buscar lo que tiene de redentor el sufrimiento, para saber cómo conduce a la resurrección, es decir, a la realización misma del hombre en medio de lo dramático que es este mundo, el mejor de los posibles, como quería Leibniz, pero con un optimismo más moderado, por realista.

En cuanto al modo de hablar de Dios, se usará el simbólico (Beuchot, 2009, pp. 83 y ss.). El símbolo es analogía, porque tiene una estructura analógica, como la metáfora. Por eso el símbolo es lo que más nos conecta con Dios, porque su misma esencia de signo sobresaturado es conectar. Así se resolverá la polémica entre el lenguaje de la teología negativa y la teología positiva, con una teología analógica, que use un lenguaje simbólico para hablar de Dios. En efecto, ésa es la mejor manera de hablar del misterio, el cual sólo puede alcanzarse en el claroscuro, por la excesiva luminosidad que tiene en sí mismo, aunque es excesivamente opaco para nosotros. Es el fenómeno saturado, del que ha hablado el fenomenólogo Jean-Luc Marion.

Éstas serán las características principales de una filosofía analógica de la religión. El concepto de la analogía le dará la ductilidad para tener un cariz hermenéutico y a la vez ontológico. Se interesará por el ser de Dios y por el modo de expresarlo. El ser y la expresión, conjuntados en la meditación acerca del Absoluto y Trascendente.

Hasta aquí hemos tratado de exponer un tipo de filosofía de la religión. Lo que me parece que la ha caracterizado es el intento de conjuntar la vertiente continental y la anglosajona. Si bien adopta una hermenéutica, aprovecha que en ella han desembocado ya algunos filósofos analíticos, como Donald Davidson y Richard Taylor.

Por eso da algún espacio a las pruebas de la existencia de Dios, pero prefiere hablar de la comunicación de la experiencia religiosa, y de cómo la religión puede dar sentido para vivir. Así también hace que se toquen la mentalidad moderna y la posmoderna. La primera fue apologetica y la segunda buscadora de sentido de la vida.

## EL DIFÍCIL TEMA DE LA MÍSTICA

El lenguaje de los místicos es analógico. Lo es, porque dice sin decir y no tiene, para nosotros, la claridad de la luz. Es un claroscuro, ya que ésa es nuestra situación frente a lo que nos desborda, lo que nos rebasa, nos trasciende. Es lo que vio Jean-Luc Marion con su idea del fenómeno saturado, un fenómeno que se da a nuestra intuición con exceso de claridad, pero para nosotros esa luz es insoportable (Marion, 2001, pp. 67 y ss.). Por eso es inalcanzable, y tenemos que contentarnos con una media luz, con un claroscuro que, sin embargo, nos resulta más que suficiente.

El místico usa la analogía para decir el mostrar, esto es, para decir lo que no se podría decir sino sólo mostrar, según la terminología de Wittgenstein. El lenguaje analógico dice y muestra, al mismo tiempo, pues tal es el trabajo del símbolo. Es simbólico, pero también paradójico. Porque, a veces, la metáfora dice más que lo literal, dado que nunca se derrumba en la ambigüedad.

El lenguaje del místico no puede ser literal, porque no alcanza para expresar su experiencia. Tampoco es puramente alegórico, aunque algunos han preferido eso, los demasiado apegados a la teología negativa, a la vía del no, pero que es peligrosa, porque puede llevar al silencio. Un lenguaje meramente equívoco nos dejaría sin entender lo suficiente. En cambio, un lenguaje analógico, sin pretender la claridad del unívoco, no se hunde en el equívoco, y nos aporta bastante claridad para nuestro entendimiento.

El lenguaje analógico es mejor que la deconstrucción. Derrida llegó a hablar acerca de la mística (Derrida, 1992, pp. 283 y ss.). Pero los verdaderos místicos fueron más allá que él. El místico es el que auténticamente practica la deconstrucción, porque se la aplica a sí mismo; se deconstruye, tacha su conocimiento, su voluntad y su

emoción. Deja a Derrida muy chico, empequeñecido, casi ridículo, frente a lo que él hace. Y esa deconstrucción radical -que pocos alcanzan- es lo que le permite alcanzar la Trascendencia.

Así, pues, San Juan de la Cruz no fue solamente un gran deconstrutor, sino también un excelente hermeneuta analógico. Usó magistralmente la analogía para sus propósitos. Podía hacerlo, ya que fue buen estudiante del pensamiento de Santo Tomás en la Universidad de Salamanca, con profesores dominicos y tomistas de la talla de Mancio de Corpus Christi. Junto con otros.

Su excelencia en filosofía y teología le ayudó a llegar a esas cimas tan altas de la espiritualidad. Lejos de distraerlo, sus estudios fueron para él ícono, y no ídolo (Beuchot, 1999, pp. 52 y ss.). Ícono que lo condujo a Dios, y no ídolo que lo entretuvo y al final lo haría perderse. Ícono e ídolo son las dos caras del símbolo, según la hermenéutica analógica. En esta perspectiva, el ícono es el signo que lleva, que conduce, a su significado; en cambio, el ídolo es el signo que desvía, que aparta de su significado, porque seduce y hace que uno se quede en él, olvidando el significado auténtico al que había que llegar. El signo señal es unívoco, pero no se da en lo religioso, porque es demasiado estrecho. El ídolo es equívoco, porque desvía y extravía; en lo religioso no sirve. En cambio, el ícono es analógico, porque se oculta para exhibir lo que de verdad importa. Es como San Juan el Evangelista, que, al anunciar la llegada de Jesucristo, dijo. «Es conveniente que yo disminuya, para que él crezca». Y así cumplió bien su función de precursor, el que anunciaba la llegada de alguien más importante que él.

Si el símbolo es el lenguaje de lo religioso, en él se encuentra esa polaridad. Hay que evitar su parte idolátrica y acoger la icónica. Y el signo icónico es analógico, al igual que lo es, como ya se dijo, el símbolo. No se puede interpretar unívocamente el ícono, porque se lo ahoga, se lo destruye; tampoco equívocamente, porque se lo evapora, se lo disuelve; tiene que ser analógicamente, para respetar su claridad y su oscuridad, su carácter de claroscuro.

Pero, aun cuando el símbolo religioso no tiene la claridad que deseamos, la tiene en sí mismo, pero nosotros no la captamos, no

la soportaríamos. Es, sin embargo, suficiente. Y es lo que han usado los místicos para hablar de Dios y de su experiencia. Las analogías, el lenguaje analógico y, por lo tanto, una hermenéutica de ese carácter.

Así, la hermenéutica analógica se nos manifiesta como instrumento adecuado para estudiar a los místicos. El analogismo de San Juan de la Cruz se ve en que, como dice Louis Guillet, tiene *un lenguaje nuevo*. Esto se da porque se trata de un nuevo tipo de conocimiento, o, como dice el propio San Juan, *un nuevo ya entender*. Es nuevo, porque el hombre no lo puede adquirir, sino que lo recibe gratuitamente. Involucra al intelecto y al afecto, porque lleva emoción. «De una manera positiva, el santo caracteriza este conocimiento nuevo diciendo que es general, confuso, amoroso, oscuro, secreto» (Guillet, 1971, p. 201). Por eso el santo no habla de «ideas», sino de «conocimientos». Va más allá de la razón. Incluso, Dios no entra en imágenes, sino por un cierto *contacto*. Por eso es más afectivo. Razón y emoción se conjuntan por la hermenéutica analógica.

Es, pues, un conocimiento oscuro. «El santo no cesa de repetirlo. Lo llama una noche, oscuro como un rayo de tinieblas. Su afirmación parece a veces paradójal» (Guillet, 1971, pp. 209-210). Mientras más luminoso es un conocimiento en sí, más oscuro es para nosotros. Por eso la luz divina es oscuridad nocturna. Porque así lo es para nuestra pobre inteligencia. Es un saber secreto, por eso requiere un lenguaje que no sea unívoco, tampoco equívoco, sino analógico. Su sentido es oculto, pero, no obstante, se nos descubre un poco, en una medida suficiente. Es pobre, pero con eso nos alcanza, aun así, nos basta.

Tal es el lenguaje analógico, aledaño a un conocimiento que no es claro y distinto. Es una interpretación aproximativa, sólo un acercamiento, pero a la medida de lo humano, de la miseria y la grandeza del hombre. Es una hermenéutica analógica, de medida humana.

## CONCLUSIONES

Vemos, así, cómo la hermenéutica se relaciona con la religión; y cómo, entre ellas, lo hace la hermenéutica analógica, la cual resulta

especial para la filosofía de la religión. La filosofía de la religión ha usado varios modos de conocer: fenomenología, filosofía analítica y hermenéutica. Esta última, la hermenéutica, puede ser un buen instrumento cognoscitivo, como lo hemos visto ayudados por Ricoeur. Él mismo, después de haber aplicado a la filosofía de la religión la fenomenología y el estructuralismo, pasó a la hermenéutica, viendo que era mejor que los otros métodos que había empleado para acercarse a ella.

Pero también hemos visto que no parece conveniente cualquier tipo de hermenéutica para aplicarla con buen provecho a la filosofía de la religión. Sobre todo, percibimos en el ambiente la distensión entre una hermenéutica unívoca y otra equívoca, y hace falta una hermenéutica analógica que haga salir de ese impasse que no tiene salida. Se da entre el reduccionismo univocista y lo irreducible equivocista; y no conduce a ninguna parte, porque uno y otro extremo están en la mente, no están en parte alguna.

Pero la analogía es la tierra media entre la univocidad y la equivocidad. Por eso una hermenéutica analógica me parece que puede ayudar en el trabajo de comprender los símbolos religiosos. La religión usa un lenguaje simbólico por excelencia, y tiene que contar con un instrumento interpretativo que llegue al núcleo del símbolo, que es su reducto de analogía. Por lo tanto, necesitamos una herramienta que permita una interpretación basada en la analogía.

## Referencias bibliográficas

- Agustín, S. (1988). *Del maestro*, en *Tratados*. Introducción, selección y notas de M. Beuchot y M. Á. Sobrino, México, SEP, 1a. reimpr., 147-190.
- Arriarán, S. - Beuchot, M. (1999). *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, México, Ed. Itaca.
- Beuchot, M. (1999). *Las dos caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. Madrid, Caparrós.
- . (2009). *Filosofía de la religión*, México, Universidad Iberoamericana.
- . (2010). "Hacia un sujeto analógico", en R. Briseño Figueras – J. Álvarez Cienfuegos (coords.), *Racionalidad y subjetividad. Los rostros de la modernidad*. Morelia, Mich., Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 69-79.

- . (2019). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 6a. ed.
- Bevan, E. (1962). *Symbolism and Belief*. London-Glasgow, Collins – The Fontana Library, reimpr.
- Chavannes, H. (1969). *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*. Paris, Éditions du Cerf.
- Colomer, E. (1995). *La cuestión de Dios en el pensamiento de Martin Heidegger*. México, Universidad Iberoamericana.
- Derrida, J. (1992). "Postscriptum" a H. Coward - T. Foshey, *Derrida and Negative Theology*. Albany, State University of New York Press, 283-318.
- Derrida, J. – Vattimo, G., eds. (1997). *La religión (Seminario de Capri, bajo la dirección de J. Derrida y G. Vattimo)*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- Dodds, E. R. (1975). *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Madrid, Cristiandad.
- Ferraris, M. (2000). *La hermenéutica*. México, Taurus.
- Gómez Caffarena, J. (1960). "Analogía del ser y dialéctica en la afirmación humana de Dios", en *Pensamiento*, 1960, pp. 143-173.
- . (1970). *Metafísica trascendental*. Madrid: Revista de Occidente.
- . (1985). *Lenguaje sobre Dios*. Madrid, Colegio Mayor Chaminade.
- Grondin, J. (2009). *La philosophie de la religion*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Guillet, P. (1971). *Introduction à Saint Jean de la Croix. L'éveil de l'aurore*. Paris, Maison Mame.
- Jaeger, W. (1980). *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, Fondo de Cultura Económica, 2a. reimpr.
- Kant, I. (1998). *Crítica del juicio*. México, Editores Mexicanos Unidos, S.A.
- LaCoque, A. – Ricoeur, P. (2001). *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*. Barcelona, Herder.
- Marion, J.-L. (2001). *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Mascall, E. L. (1966). *Existence and Analogy*. London, Libra.
- Meza Rueda, J. L. (2007). "La hermenéutica diatópica: un método para la teología de las religiones y el diálogo interreligioso", en *Revista de Estudiantes de Teología* (Bogotá), n. 1, 179-189.

- Moreno Romo, J. C. (2016). *La religión de Descartes*. Barcelona, Ánthropos.
- Ricoeur, P. (1983). *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*. Brescia, Paideia Editrice, 2a. ed.
- Rivera Castro, F. (2014). *Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rorty, R. (2005). “Anticlericalismo y ateísmo”, en S. Zabala (comp.), *Richard Rorty / Gianni Vattimo, El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*. Barcelona, Paidós, 47-63
- Scannone, J. C. (1999). “Del símbolo a la analogía”, en *Stromata*, 55, 19-51.
- . (2001). “De la fenomenología de la religión en América Latina a una filosofía de la religión”, en *Stromata*, 57, 195-228.
- Silkstone, Th. (1968). *Religion, Symbolism and Meaning*. Oxford, Cassirer.
- Todorov, T. (1991). *Teorías del símbolo*. Caracas, Monte Ávila, 2a. ed.
- Valadier, P. (1982). *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Madrid, Ediciones Cristiandad.
- Vattimo, G. (2005). “La edad de la interpretación”, en S. Zabala (comp.), *Richard Rorty / Gianni Vattimo, El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*. Barcelona, Paidós, 65-81.
- Wittgenstein, L. (1973). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid, Alianza.
- Zabala, S. (2005). “Introducción: Una religión sin teístas ni ateos”, en S. Zabala (comp.), *Richard Rorty / Gianni Vattimo, El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*. Barcelona, Paidós, 15-45.

## CAPÍTULO II

# LA POSIBILIDAD DE LA HERMENÉUTICA EN LA MÍSTICA EN RAIMON PANIKKAR

*Diana Alcalá Mendizábal<sup>1</sup>*

### RESUMEN

El ser humano interpreta su realidad constantemente para alcanzar la autocomprensión y comprender el cosmos. Una cuestión fundamental es esclarecer la esencia del ser y de Dios. Es decir, entender por qué, a lo largo de los tiempos, el hombre se ha inclinado hacia la mística y cómo se interpretan las verdades ocultas en los símbolos religiosos. Este capítulo intenta estudiar la propuesta mística de Raimon Panikkar e indagar si en este complejo terreno es posible la hermenéutica sin cerrar el sentido profundo del símbolo. En otras

---

<sup>1</sup> Profesora de la ENP y del Posgrado en Filosofía de la UNAM, Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de CONACYT-México. Ha publicado diversos libros y artículos sobre Hermenéutica analógica, filosofía medieval y símbolos.

palabras, reflexionar si el ejercicio de la interpretación se da justamente en el instante mismo de la unión del sujeto con la divinidad.

**Palabras clave:** Hermenéutica, mística, símbolo, vida

## ABSTRACT

The human being interprets his reality constantly to reach self-understanding and to the understanding of the cosmos. One of the fundamental questions that he wants to clarify is the essence of being and of God, to know why man throughout the ages has inclined to mysticism and how the truths hidden in religious symbols can be interpreted. This chapter tries to study the mystical proposal of Raimon Panikkar and to investigate if hermeneutics is possible in this complex field without closing the deep meaning of the symbol. In other words, to reflect on whether the exercise of interpretation takes place precisely at the very moment of the union of the subject with divinity.

**Keywords:** Hermeneutics, mysticism, symbol, life

## INTRODUCCIÓN

El ser humano vive en un constante acto de interpretación de la realidad. Su consciencia intenta develar, a cada instante, lo que observa: la naturaleza, el otro y a sí mismo. Vivimos en un proceso permanente de desciframiento y auto-desciframiento. Algunos se han creído lo que les han dicho que es la realidad, otros indagan, investigan y se siguen cuestionando qué es el cosmos y qué es el Ser. Este continuo acto interpretativo alude a la necesidad más profunda de comprender y auto-comprendernos, motivado siempre por la esencia filosófica del querer saber y encontrar la verdad.

La pregunta profunda y acuciosa de toda la historia es: ¿quién creó el cosmos y toda la realidad? Cuestionarse acerca del creador

impulsa al ser humano a interpretar y develar su esencia, descifrar su misterio y comprender el terreno de la mística.

Este capítulo tiene la intención de estudiar la propuesta filosófica de Raimon Panikkar en cuanto a la indagación de la mística y la posibilidad de fundamentar una hermenéutica que nos lleve a la comprensión de este terreno tan profundo y escurridizo.

## ACERCA DE RAIMON PANIKKAR

Raimon Panikkar nació en 1918 en Barcelona. Su padre, de origen indio e hindú, y su madre, catalana y católica, le permitieron conocer y vivenciar dos culturas y credos religiosos. Estudió filosofía, ciencias y teología, y vivió en diversos países —España, Italia y Estados Unidos—, donde se dedicó a la docencia y la investigación, llegando a ser profesor emérito en la Universidad de California. Publicó una cincuentena de libros y artículos en distintos idiomas como catalán, castellano, italiano e inglés, los cuales han sido traducidos al francés, alemán, chino, portugués, entre otros. Él mismo tradujo, durante diez años, una antología de mil páginas de los textos de los Vedas.

Su formación multicultural, entre Oriente y Occidente, le permitió tejer un hilo dialógico entre las religiones. La solidez de su conocimiento en la tradición filosófica occidental, junto a su profundo entendimiento de las tradiciones religiosas y espirituales, le otorga una sorprendente capacidad para el diálogo interfilosófico e interreligioso.

Panikkar en su peregrinaje por el sendero de la reflexión y el conocimiento ha llegado a la consciencia de que la verdad se encuentra justa y precisamente en la vida misma, o sea en la experiencia que cada sujeto tiene de la realidad. La praxis para él es el fundamento del actuar y del conocer, así de esta manera, ha manifestado que la verdad se encuentra en la vivencia que se puede calificar como integral, ya se irá explicando en qué consiste.

El diálogo es también uno de sus principales pilares filosóficos ya que lo lleva a reconocer las diferencias culturales, religiosas, filosóficas etc. Y también lo que tienen en común; el cual es primor-

dial para construir el conocimiento que llevará al sujeto a la comprensión. En el diálogo se busca la colaboración con el otro para la comprensión profunda y mutua. La religión, en este sentido, es para Panikkar una experiencia de vida que nos forma, conforma y realiza. Fundamental estudiar para explicar quiénes somos y hacia dónde vamos.

Con una visión concreta y a la vez global de la existencia, Panikkar defiende la armonía de los unos con los otros, la nuestra con la naturaleza y, claro está, con nosotros mismos. Defiende la sacralidad de la vida como una secularidad sagrada. Porque todo ser es sagrado, todo ser es inviolable, y denuncia que se haya perdido la sensibilidad por la sacralidad de la materia. La ecosofía es la nueva sabiduría de la tierra. Lo que es humano, lo que es infinito o divino y lo que es material, no son tres realidades separadas sino tres aspectos de una única y misma realidad. Ésta es su intuición cosmoteándrica o teantropocósmica, que muestra la ambigüedad y los límites de cualquier discurso estrictamente científico o cultural.<sup>2</sup>

## DISCURSO Y EXPERIENCIA DE DIOS

Denominamos «Dios» a quien creó el cosmos, el universo y, por supuesto, la vida humana. Aunque solemos dar un nombre a las cosas, en este caso reconocemos que el creador —o el origen, según se le quiera llamar— no es una cosa, objeto o ente. Al llamarlo «Dios» nos referimos a ese principio creador que dio origen a todo. Se le puede llamar con cualquier nombre en realidad, lo importante es el concepto que generamos cuando lo nombramos y lo que implica.

Panikkar afirma: «Dios, no siendo una cosa, no tiene un nombre que 'lo' signifique exhaustivamente» (Panikkar, 1998, p.15). Esto indica que las palabras o nombres resultan insuficientes para abarcar la totalidad de lo que es Dios. La palabra «Dios» en realidad señala la experiencia que el sujeto puede tener con su creador. En otras palabras: cuando se habla de Dios lo que se narra es la vivencia del

---

2 Sitio oficial de Raimon Panikkar, biografía, en <https://www.raimon-panikkar.org>

sujeto ante el creador. De esta manera, Panikkar cuando se refiere a la experiencia la distingue perfectamente de la *episteme*, dice que ésta no es ciencia, «Experiencia es el toque que tenemos con la realidad. Y como tal toque es inmediato. La mediación viene hecha por nuestro conocimiento que interpreta el sentido de tal toque» (Panikkar, 1998, p.18). De esta manera el sujeto que ha tenido experiencias y habla de ellas refiriéndose a Dios, ha tenido un toque inmediato con el creador, y su conocimiento quiere expresar y comprender la vivencia. Entonces se habla de Dios o más bien se intenta hablar de Él, aunque las palabras no alcancen a decir todo lo que se quiere expresar, todo lo que fue la experiencia. La vivencia con Dios es inefable y las palabras nada más señalan, apuntan algunas cosas, algunos detalles que pueden ser comprensibles en algún sentido. Pero que se quedan cortas con la gran riqueza experiencial que únicamente se vive.

Lo que se toca, el dato inmediato es la realidad. Pero cuando nos percatamos del toque, esto es, cuando somos conscientes de él, lo hacemos en virtud de uno de los tres órganos, o simplemente ventanas que al abrirse nos permiten ver la luminosidad del mundo. Es la clásica y tradicional noción de los tres ojos: el sensible, el intelectual y el místico, aunque la nomenclatura puede variar. Pero la realidad es una, la podemos llamar el Ser si así preferimos. Cuando interpretamos la experiencia como perteneciente a nuestra sensualidad, como 'excitando' nuestros sentidos, la llamamos realidad *material*; cuando la vemos perteneciendo al orden ideal la llamamos *intelectual*; y cuando nos damos cuenta de que trasciende ambas la llamamos *mística*. (Panikkar, 1998, p.18)

Entonces desde el punto de vista de Panikkar, la experiencia con Dios está conformada por los tres aspectos que integran la vivencia: el material, el intelectual y el místico. Esta integración implica armonía con el todo y una profunda unificación de los tres aspectos que cotidianamente se encuentran separados.

Dios puede ser un nombre de esta realidad, de la realidad total del Ser, sin calificaciones según algunas filosofías. Pero puede también designar

la dimensión divina de la realidad total que junto con las dimensiones material y espiritual (o intelectual) constituye la única realidad cosmoeténdrica en la que estas tres dimensiones son otros tantos efectos reales (para nosotros) en relación interdependiente a la que la tradición patristica llamó *perichôrêsis* o *circuminessio*, aunque generalmente restringida al ser trinitario *ab intra*. Pero todo esto son metáforas. ¿Qué es pues la experiencia de Dios? Es la experiencia completa y no fragmentada de esta realidad que somos nosotros, que está por «debajo» y por «encima» de nosotros. (Panikkar, 1998, p.18)

Para Panikkar vivir a Dios es sentir al Ser en plenitud y completud, sin fracturas, sin divisiones, sin separaciones o parcialidades. Es justamente la unión total de lo físico material, con lo intelectual y lo espiritual o místico; es la unión entre la sensación, la racionalidad y lo sentimental. Es vivir plenamente al Ser justo en ese momento.

Cuando experimento, esto es, cuando toco con todo mi ser la totalidad del Ser, estoy disfrutando de la experiencia de Dios. Cuando caigo en la cuenta que el motor de mi acción no fue mi yo psicológico individual, sino un Yo que haciéndome ser plenamente mí mismo me ha movido a una acción pura y espontánea, debo decir que aquello fue una experiencia de Dios. El ángel de Dios me tocó con su ala, diría un poeta. Sólo tenemos la memoria de la experiencia de Dios -como de toda experiencia. La misma experiencia es inefable porque es anterior a todo *logos*- que era en el Principio, pero que no es el Principio. (Panikkar, 1998, p.19)

La experiencia de Dios no es meramente racional o intelectual, surge del corazón, como lo señala Panikkar, y es una experiencia que está al alcance de todo aquel que tiene el corazón puro, ya que es una experiencia de la Vida. Sin pureza de corazón no se puede tener la experiencia de Dios y además no se puede entenderlo.

Por lo que Panikkar aclarará que no se puede hablar de Dios sin un previo silencio interior, ya que el silencio permite la contemplación y el disfrute de la experiencia. El discurso sobre Dios es único y en realidad, es un discurso de todo nuestro ser. Aunque «el

misterio divino es inefable y ningún decir lo describe» (Panikkar, 1998, p.40).

La experiencia de Dios es silencio, es abrir el espacio para que el misterio se revele y brille la luz de la divinidad, «el silencio asoma en el momento en que estamos situados en la fuente misma del Ser» (Panikkar, 1998, p.40), el silencio permite descubrir la esencia del Ser.

Panikkar distingue cuatro momentos inseparables de la experiencia de Dios: 1. La experiencia pura, es el instante vivencial, experiencial, inmediato. 2. La memoria de ese momento, que nos permite hablar de él, pero ya no es pura experiencia, está mediada por el recuerdo y la conceptualización. 3. La interpretación que se hace de la experiencia, que nos lleva a describirla, definirla, caracterizarla. 4. Su recepción en el mundo cultural.

Pongamos como ejemplo la experiencia de Jesús, la memoria del impacto que la experiencia de Jesús causó en sus contemporáneos y que fue registrada en unos documentos, dio lugar a la interpretación que de esa memoria hicieron las primeras comunidades, y la recepción de todo ello constituye la tradición. Esta tradición recibida, transmitida, deformada y acrecentada, da forma a la religión y da cuenta de la riqueza de una experiencia que ha creado toda una cultura. (Panikkar, 1998, p.47)

No es posible desvincular el ámbito religioso de la vida humana, como dice Panikkar «la religión es ante todo una dimensión constitutiva del hombre» (Panikkar, 1998, p.52), de esta manera, aunque no todos los individuos tengan experiencias místicas, las pocas vivencias de unos cuantos son fundamentales para mantener la fuerza de las tradiciones religiosas. Aunque algunas prácticas religiosas institucionalizadas hayan fosilizado, cosificado y cerrado la vida simbólica de la experiencia mística; ésta sigue presente de alguna forma en las tradiciones, continua viva.

La humanidad ha expresado de alguna manera su intención de trascender y reconocer la existencia de un creador que es misterioso y silencioso, que, además, está muy por encima de nuestra

capacidad de razonamiento, más allá de cualquier conceptualización, no obstante, está presente en la vida humana, está vivo y nos hace vivir. «No podemos entender lo ininteligible (sería una contradicción) pero sí podemos ser conscientes de ello» (Panikkar, 1998, p.58).

Panikkar afirmará que todo lo que podemos decir de Dios estrictamente hablando, es idolatría, en el sentido en que cerramos su significación que está abierta y viva. Justamente como le sucede al símbolo religioso, éste muere y se cosifica si se le da un solo y único sentido, ya que contiene de manera oculta una riqueza de significación muy profunda y rica, a nivel ontológico diría Chevalier en la Introducción al *Diccionario de los símbolos*. El símbolo es totalmente polisémico, sus multívocos sentidos le dan infinidad de luces justamente como un prisma cristalino, encasillarlo en una sola explicación, cierra y detiene la luz que irradia apagándolo completamente, matándolo, convirtiéndolo en una sola cosa, en un ídolo.<sup>3</sup> «Si el término escondido (del símbolo) llega un día a conocerse, el símbolo muere» (Chevalier J., 1986, p.23). Y continua:

Un símbolo está vivo, es la mejor expresión posible de un hecho; está vivo en tanto que está preñado de significación. Que esta significación salga a la luz, o dicho de otra forma, que se descubra la expresión que mejor formule la cosa buscada, inesperada o presentida, significa entonces que el símbolo está muerto: sólo tiene ya un valor histórico. (Chevalier J., 1986, p.23)

La experiencia de Dios es posible gracias a los símbolos religiosos, éstos son puertas de acceso al silencio y a la mística, son el puente, la mediación que te permite pasar al nivel de significación ontológica, para poder tener un encuentro íntimo y cercano con el Ser. Los símbolos muestran algo al ser humano, revelan una verdad, pero al mismo tiempo ocultan, el ser humano atrapado por su fascinación y misterio intenta develar su total significación, así penetra en él, se

---

3 M. Beuchot habla del surgimiento del ídolo cuando el símbolo se cierra. Cfr. Beuchot, M. (1999), *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Madrid, Caparrós Editores, S.L.

asoma. Al estar dentro del símbolo, lo interpreta y posteriormente vive la experiencia de unión, se funde con Dios, conoce el misterio y se une al Ser. Por eso la experiencia de Dios se vive, está viva, se realiza en la dilucidación del símbolo religioso.

Justo en este itinerario del sujeto hacia la contemplación mística surge la pregunta por la hermenéutica: ¿es posible la hermenéutica en la mística? Este problema filosófico será planteado nuevamente en el siguiente apartado de este capítulo, aquí surge para señalarlos la complejidad filosófico-ontológica que se presenta en este terreno tan resbaladizo, pero, al mismo tiempo, tan enigmático y fascinante.

Por otro lado, Panikkar va a expresar que la experiencia de Dios, «en tanto experiencia última, es una experiencia no sólo posible, sino también necesaria para que todo ser humano llegue a la conciencia de su propia identidad. El ser humano llega a ser plenamente humano cuando hace la experiencia de su último fundamento, de lo que realmente es» (Panikkar, 1998, p.59).

En este sentido, la experiencia de Dios dota de sentido al ser humano porque le permite conocer y comprender su ser, le permite entenderse y encontrar un rumbo. Lo lleva a ya no sentirse tan perdido en este inmenso mar de la sinrazón, lo lleva a experimentar un fundamento que mínimamente está tejido de amor. La experiencia de Dios es la raíz de toda experiencia. Es la experiencia en profundidad de todas y cada una de las experiencias humanas: del amigo, de la palabra, de la conversación.

Es la experiencia subyacente a toda experiencia humana: dolor, belleza, placer, bondad, angustia, frío [...] subyacente a toda experiencia en tanto que nos descubre una dimensión de finito-no-finito, in-acabado. Subyacente a toda experiencia y, por tanto, no susceptible de ser completamente expresada en ninguna idea, sensación o sentimiento. (Panikkar, 1998, p. 61)

En otras palabras, la experiencia de Dios es sentir profundamente la vida, está en la base de todas las experiencias, cuando vemos a otros semejantes, cuando hablamos, cuando admiramos la belleza, cuan-

do sentimos nuestra finitud, cuando se percibe que hay algo más allá, cuando vemos nuestra limitación, etc. En todas las experiencias que vivimos en la cotidianidad se puede experimentar nuestra esencia, esto es vivir la experiencia de Dios. Panikkar reconoce que esta vivencia no es una experiencia fácil para todos los individuos, en su mayoría se vive en el hacer y pocas veces se es consciente de la esencia. El papel de la fe será básico para poderse acercar a una experiencia de Dios.

La experiencia de Dios que subyace a toda experiencia y por la que nos hacemos hombres nos hace conscientes de nuestra contingencia, nos torna humildes y capaces de comprender. Por esta experiencia nos damos cuenta de que estamos dentro de algo que lo abarca todo y somos conscientes de una doble dimensión de ausencia y presencia, conscientes de que participamos en un más en el que, de una manera u otra, podemos confiar. Algunos la llamarán la experiencia del Ser que se actualiza en el amor no egoísta a los entes. En otras ocasiones la he llamado confianza cosmoteándrica. (Panikkar, 1998, p.62)

La experiencia de Dios o el Ser requiere nuestro entero ser, nuestra inteligencia, voluntad, sentimientos, amor; un todo completo no fragmentado, integración en todos nuestros aspectos; también estar en armonía con nosotros mismos y con el universo. Es una experiencia ontológica. Es una experiencia que sobrepasa al sujeto, los papeles se trastocan, el sujeto ya no es sujeto, hay una integración y unificación de todo, lo que sucede en el símbolo, las partes separadas se juntan. Es la experiencia más profunda e infinita, se tocan esos conceptos tan abstractos y se penetra en la experiencia del no-yo. «No vivo yo, sino que Cristo vive en mí» (Gálatas II, 20).

Por eso es fundamental el silencio y el vaciamiento, porque sólo así, en el recogimiento se puede tener la experiencia de Dios. Sólo así se percibe al Ser. En el desprendimiento de uno mismo, del yo. Justamente esa anulación de uno mismo lleva al sujeto a vivir una gran aventura muy arriesgada, ya que tergiversa las categorías que ya poseemos muy sólidamente. En donde se descubre que el yo que pensaba que era, ya no es así, se percibe la imperma-

nencia de las cosas, la transformación y el cambio por el que vamos pasando; se percibe el gran misterio que también somos.

La teología clásica dice que Dios es omnipresente, inmenso y simple, esto nos lleva a afirmar que está en todas partes, nuestra consciencia cotidiana no lo percibe así. La experiencia de Dios se presenta en la vida, basta con percatarse de ello. Panikkar dice al respecto: «A Dios se le encuentra en todas partes, pero no de cualquier manera. No es cuestión de banalizar la experiencia de Dios. No todo éxtasis estético, arrobamiento erótico, admiración intelectual, alegría biológica, sufrimiento o entusiasmo por la naturaleza; son experiencias de lo divino. En rigor podrían serlo, pero hace falta que sean experiencias puras. Y ésta es la condición: la pureza de corazón» (Panikkar, 1998, p.119).

## **MÍSTICA. EXPERIENCIA PLENA DE LA VIDA**

Según Panikkar: «La experiencia de Vida podría ser la definición más breve de la mística. Se trata de una experiencia y no de su interpretación» (Panikkar, 2005, p.19). Él está subrayando a la experiencia como la base fundamental para tocar a Dios y no a la racionalidad que puede ser obtusa y cerrada, la experiencia en donde se integran la sensibilidad, los afectos, las emociones, el sentir; ya que Panikkar está resaltando una noción integral de mística, que englobe todos los aspectos del ser humano. Por otro lado, está pensando que la mística no es una experiencia que se dé nada más en las iglesias, monasterios, conventos etc., sino que, al ser una experiencia de Vida, cualquier individuo con corazón puro, en cualquier lugar, en la cotidianidad, puede tener una experiencia mística. En realidad, en cualquier situación de la vida está Dios, porque Dios está en todas partes, es todo, es infinito, abarca la totalidad.

En las experiencias de la vida se puede tocar a Dios viendo, sintiendo, oliendo, percibiendo etc., su esencia. Se trata de una experiencia completa y no fragmentaria, todos los elementos que constituyen al ser humano están ahí presentes y participan en la vivencia. El ser humano completo, con todo su ser. Por lo anterior,

él va a establecer en su teoría que mística es la experiencia integral o plena de Vida.

Panikkar aspira a integrar la mística al mismo ser del hombre, porque la mística es base ontológica constitutiva de la humanidad, y algunos autores la han visto separada, como una experiencia especial y extraordinaria de unos cuántos. Él considera que es una experiencia que nos pertenece a todos, por eso es una experiencia de Vida. «Todo hombre es místico -aunque sea en potencia-. Por ello, la auténtica mística no deshumaniza» (Panikkar, 2005, p.21). «La experiencia mística sería aquella que nos permite gozar plenamente de la Vida.» (Panikkar, 2005, p.25)

Panikkar ve dentro de la experiencia mística un aspecto que algunas tradiciones religiosas desdeñan por incluir la sensibilidad y el placer, en cambio él lo incluye como parte de la totalidad de los elementos que integran al ser humano: el gozo. Justo para poder hablar de una experiencia integral es fundamental considerar el deleite, el disfrute, la alegría, el gozo de la Vida, del Ser, de existir y de sentir a Dios. De esta manera, Él reconoce que la experiencia de la vida es la experiencia del misterio, el propio hecho de existir y vivir es una gracia, es una fortuna que nos debe alegrar profundamente.

La experiencia de Vida no es sólo la sensación fisiológica de un cuerpo; tampoco es exclusivamente la euforia del conocimiento tocando la realidad, ni el efluvio del amor participando en el dinamismo que mueve el mundo. La experiencia de la Vida es la conjunción más o menos armónica de las tres consciencias antes de distinguirse por el intelecto. [...] La experiencia de la Vida es corporal, intelectual y espiritual al mismo tiempo. (Panikkar, 2005, p.27)

«Sentirse vivo es sentir la Vida en su plenitud» (Panikkar, 2005, p.27), es percibir y darse cuenta de que todos los elementos de nuestro ser participan de la experiencia, hacen una totalidad y están absolutamente integrados de manera armónica. Según Panikkar, todos los individuos podrían lograr sentir esta plenitud, desafortunadamente «el gran obstáculo para que surja espontáneamente en nosotros la experiencia de la Vida es nuestra preocupación por el

*hacer a expensas del ser, del vivir»* (Panikkar, 2005, p.27). La dinámica social, económica y política actual nos lleva por un torbellino que nunca acaba, estamos de aquí para allá moviéndonos incesantemente, intentando sobrevivir en un mundo sumamente mercantilizado y superficial; y nulamente estamos quietos observándonos, interiorizados, sintiéndonos y permitiendo experimentar nuestro verdadero ser y nuestra esencia.

Algunas ocasiones utilizamos nuestro intelecto para resolver negocios y relaciones netamente comerciales, pero casi nunca nos enfocamos en el conocimiento de nosotros mismos, sólo unos cuantos que se han podido liberar de la inercia del torbellino exterior mundano. Si integráramos nuestro cuerpo, nuestra mente y nuestro espíritu en nuestra interioridad, podríamos sentir la totalidad de la Vida, podríamos tener una experiencia mística. Lograr esto requiere de madurez diría Panikkar, ya que, en la juventud e inexperiencia, las personas están atrapadas en el movimiento de la dinámica del *hacer*, están absortos en el intento de ser alguien y estabilizarse económicamente.

Otro obstáculo para gozar de una experiencia de Vida es la noción que tenemos del tiempo, en esta vorágine del *hacer* cotidiano, el tiempo no alcanza, las horas del día transcurren y se acaban y toda la energía se agota en las acciones que el individuo realiza para negociar y sobrevivir. Si acaso tiene algún rato libre, tal vez en los trayectos interminables del trabajo a los hogares ya caída la noche, el sujeto piensa en lo que hizo en su agotador día y lo que hará al día siguiente, su mente sólo percibe el pasado y el futuro; pero no es consciente del tiempo presente. Así de esta manera, la concepción del tiempo es fragmentario, la consciencia de él no es total; en cambio «el místico descubre la eternidad en el instante y continúa con pasión el juego de la Vida» (Panikkar, 2005, p.38). El que tiene experiencias de Vida o sea el místico, vive intensa y profundamente el instante presente, dándose cuenta de que está tocando la eternidad; el tiempo fragmentado se fulmina, hay una

percepción total del tiempo<sup>4</sup>, se percibe la eternidad. Que justamente es la esencia del Ser, que no hay un principio ni un final, hay existencia del Ser eternamente. «Del mismo modo, el hombre que libre de representaciones mentales contempla cómo [el fuego del Tiempo] consume el universo entero, totalmente concentrado, alcanza la suprema realidad humana» (Figueroa, 2017, p. 211).

La experiencia de Vida por tanto implica voltear la mirada a uno mismo, dejar de ver sólo el agitado *hacer* y concentrarse en la interioridad, lograr esto es entrar en el terreno de la mística, en donde se diluye el tiempo parcial y se unifica la totalidad de la esencia. «La vida mística representa precisamente el culmen de la vida del hombre» (Panikkar, 2005, p. 39). Es la realización completa del ser humano en su máximo grado de integración entre su corporalidad, su intelecto y su espíritu. En donde, «la experiencia, para ser mística, ha de serlo de toda la realidad (indivisa)» (Panikkar, 2005, p. 40).

Para Panikkar experiencia de Vida es un concepto dotado de una realidad que no se puede conceptualizar tan fácilmente ya que para entenderla hay que vivirla, como una experiencia íntegra de nosotros mismos y del Todo; en otras palabras, experiencia de la última realidad, entendiendo por ésta la realidad suprema. Elevando la experiencia última a la trascendencia. «Aquí radica la dificultad y la especificidad de la mística: la experiencia de la realidad como un todo (integral) que no es la suma de sus partes ni tampoco un mero concepto formal. La mística nos dirá que hay acceso a la plena realidad (llámese Dios, el Todo, la Nada, el Ser) que se nos presenta en su plenitud» (Panikkar, 2005, p. 65). Pero esta experiencia de Vida o mística es más fácil vivenciarla en soledad, retirado del mundo distractor del *hacer*.

---

4 Tiempo: En el lenguaje como en la perfección, el tiempo simboliza un límite en la duración y la distinción más sentida con respecto al mundo del más allá, que es el de lo eterno. Por definición el tiempo humano es finito y el tiempo divino es infinito, o más bien es la negación del tiempo, lo ilimitado. El uno es el siglo y el otro la eternidad. No existe pues entre ellos ninguna medida común posible. Chevalier J. y Gheerbrant A., «Introducción», en: *Diccionario de los símbolos, op. cit.* p. 991

La experiencia de Vida o mística como la denomina Panikkar implica armonía ya que al integrar todos los elementos del sujeto se logra un equilibrio, se es consciente de las partes que conforman al todo; se participa del Todo, esto es, hay una consciencia de toda la realidad.

Esta *consciencia participativa* tiene un nombre -tan polisémico, por otra parte, como los nombres que hemos venido empleando-. Este nombre es el *amor*; y este amor es el compañero natural del conocimiento. Éste es el divorcio mortal al que nos hemos ya referido y al que nos referiremos aún; el divorcio entre conocimiento y amor. Cuando la mística habla de conocimiento es un conocimiento amoroso y cuando canta el amor, es un amor cognoscente. [...] La consciencia mística es una consciencia amorosa. (Panikkar, 2005, p. 42)

Desde el punto de vista de la filosofía moderna, luego del positivismo lógico hay una escisión muy tajante entre conocimiento y amor; el primero es el ejercicio netamente racional de demostración para la obtención de verdades objetivas, el amor es un sentimiento, una emoción y como tal es desdeñado por ser subjetividad pura. De esta manera, por siglos se ha establecido un divorcio irreconciliable entre ambos ámbitos que provienen de naturalezas distintas. Sin embargo, Panikkar resalta la verdadera unión de ambos conceptos en el terreno de la mística, «la consciencia mística es una consciencia amorosa» (Panikkar, 2005, p. 42). Puesto que uno de los elementos fundamentales de la experiencia de Vida o mística es la primacía del amor, entonces la consciencia participativa es posible en tanto que al ser consciente y conocer las partes que conforman al todo brota la armonía y ésta es amor.

En la mística se unen el conocimiento y el amor, la esencia de la mística es la unión, y ésta es amor, que sólo se da si se es consciente de él. Es precisamente la unión entre intelecto y corazón o sentimientos, es la integración y conocimiento de todos los elementos que conforman al Ser. «La gran sabiduría de la mística gnóstica y del Ser se deja resumir en la conocida frase de la sibila de Delfos: «Conócete a ti mismo»» (Panikkar, 2005, p. 107). Pa-

nikkar menciona algunas tradiciones religiosas que promueven el autoconocimiento como vía de realización, como el hinduismo y el taoísmo, entre otras.

La experiencia mística no es completa, si no capta toda la realidad – aunque sea el *totum in parte* -. Pero la realidad no es completa si se la reduce a una entelequia intelectual, o menos aún a una entidad meramente conceptual con exclusión de la materia – a no ser que reduzcamos la realidad a la sola idea, a idealismo absoluto. En otras palabras, una mística exclusivamente intelectualista no es la mística completa que intentamos describir. Y aquí el gnosticismo, tanto oriental como occidental, ha pesado excesivamente en la interpretación corriente de la mística. No deja de ser una ironía y una paradoja que la mística, cuando no se la desencarna en virtud de un *a priori* intelectual, no místico, es aquella experiencia que integra el cuerpo y el amor sensible en la vida plena del hombre, sin perder por eso el equilibrio jerárquico entre las dimensiones antropológicas: cuerpo, alma y espíritu. Entendemos por jerarquía el orden sacro que mantiene la armonía de la realidad y no el dominio de una parte sobre otra. (Panikkar, 2005, p. 114)

No es el conocimiento que se adquiere después del amor, la experiencia de Vida está tejida del amor, en donde se conoce amando y amando se conoce. Ambos, conocimiento y amor están presentes y se funden simultáneamente en un abrazo cósmico que se experimenta. No es un conocimiento meramente intelectual, no es un amor exclusivamente sentimental. «No se trata, pues, de la síntesis entre el amor (extático) y el conocimiento (estático), sino de la consciencia de la fuente de donde surge este dinamismo a-dual de la realidad, -aunque luego podamos y debamos analizarlos distintamente: el amor puede conocerse y el conocimiento puede amarse. ‘Quien no ama no conoce’, dice la primera Epístola de san Juan- no conoce a Dios, puesto que ‘Dios es amor’» (Panikkar, 2005, p. 116).

Panikkar está reconociendo que la fuente primordial de donde emana todo es no dual, es una, no tiene separación, no tiene partes. «La intuición mística es una experiencia tanto amorosa cuanto cognoscitiva – es decir, que tocamos la realidad con el conocimiento y con el amor. La mística «descubre» que es un solo toque. Es

una experiencia anterior al divorcio aludido» (Panikkar, 2005, p. 117). Es como una luz desbordante de conocimiento y amor que conoce y ama al mismo tiempo. «No hay mística sin conocimiento como no hay mística sin amor» (Panikkar, 2005, p. 120).

Panikkar especificará que en la mística hay dos movimientos, uno centrípeto, que se da en el conocimiento, en donde captamos algo de fuera, lo llevamos al centro, a nosotros mismos. Y un movimiento centrífugo: que se da en el amor, el cual parte de dentro y sale hacia afuera. Este análisis de movimientos se da cuando se quiere conocer y comprender a la mística, porque en realidad, cuando se toca la experiencia de Vida o mística, simplemente se presencia al Ser, se viven ambas sin diferenciarlas.

## **POSIBILIDAD DE LA HERMENÉUTICA**

El ser humano interpreta su mundo constantemente, nuestra racionalidad nos permite descifrar lo que tenemos enfrente, interpretamos signos, símbolos, textos y también la naturaleza y la realidad misma. A través de los siglos se fue desarrollando la hermenéutica, área del conocimiento que intenta reflexionar acerca de lo que implica el arte de la interpretación. Ya que se requiere de ésta cuando lo que se quiere comprender tiene multivocidad, esto es: tiene una gran riqueza significativa. Esta polisemia, lleva al individuo a cuestionarse cuál de los posibles sentidos de eso que se interpreta es el adecuado, o la correcta, o cuál de ellos nos lleva a la verdad. Éstos son algunos de los problemas que se plantean en la hermenéutica, la cual se cierra si lo que se tiene enfrente es unívoco, sólo tiene una forma de traducirse. En este caso, no se requiere de la interpretación ni de la hermenéutica, el ejemplo de esto son los meros y simples signos, como el letrero gráfico de no fumar, nada más significa eso.

Los lenguajes multívocos o polisémicos se encuentran en la poesía, la filosofía, la literatura, las ciencias sociales, en general en las humanidades. Y justamente en este trabajo nos preguntamos si la mística es un terreno en el que cabe la hermenéutica. Ya que en el lenguaje de la mística se encuentran distintas figuras retóricas como

metáforas, analogías y símbolos, todos ellos insertos en escritos religiosos. De igual manera nos interesa explorar lo que considera Raimon Panikkar en este sentido. ¿La mística requiere interpretación?

Panikkar aclara en su obra que «la experiencia (mística) es inefable, pero seguimos hablando de ella» (Panikkar, 2005, p. 150). La experiencia de Vida o mística de la que habla él es una experiencia personal inenarrable, en el sentido en que no hay palabras suficientes que puedan describir la vivencia, las palabras no alcanzan, se quedan cortas. Sin embargo, hay un esfuerzo por plasmar y describir lo que es la experiencia, para compartir con los otros lo que se sintió. Esto es, hay un intento por comprender la experiencia de Vida o mística, aunque las palabras no sean suficientes, hay una intención aproximativa, hay una voluntad por develar el misterio que envuelve la experiencia mística. Este objetivo de comprensión de un terreno tan complejo y resbaladizo lleva un recorrido del individuo, algunos teólogos medievales lo denominaron itinerario, por ejemplo, Buenaventura en el siglo XIII lo llama: *Itinerario de la mente a Dios*.

Significa que a la experiencia de Vida o mística no se llega de manera instantánea de una sola vez, requiere de todo un procedimiento del alma, implica todo un recorrido o itinerario, éste es gradual. Algunos lo recorren por años y jamás la alcanzan, nunca logran tener una experiencia mística; necesitan transitar por distintas vías de purificación del alma antes de llegar a la unión con Dios. Como eliminar los vicios y encaminar el alma hacia las virtudes que te acercan a Dios, por medio de la semejanza en la teología afirmativa. Hacerse semejante a Dios en la bondad, generosidad, compasión y amor. Los místicos medievales narran los procesos de purificación del alma por los que pasa el individuo en ese itinerario que resulta ser muy complejo, ya que éste implica el conocimiento de sí mismo. Se trata de observar los vicios que se poseen y el arduo esfuerzo por eliminarlos para que las virtudes brillen y se fortalezcan. Proceso que desata dolor y penas, ya que la fuerza de los vicios y los apegos es sumamente grande, por eso bastantes se quedan varados en el camino.

El itinerario del alma hacia Dios implica un proceso hermenéutico de autodescubrimiento y comprensión de sí. Además, aquí esta implícita la acción continua de interpretación de la realidad, de uno mismo y de los otros. La hermenéutica es fundamental porque ayuda a la adecuada comprensión del mundo, otorga algunas pistas que ayudan a tener la más idónea interpretación de lo que acontece en el camino. Pero una vez que el individuo tiene una experiencia mística, entonces en ese instante de unión con Dios ya no hay hermenéutica, por varias razones: en primera instancia porque para que se pueda interpretar se requiere de sujeto y objeto, de un observador que interprete al objeto. En el instante de la unión mística no hay diferenciación entre sujeto y objeto, hay unión, hay fusión, ya no hay intérprete.

En segundo lugar, para que sea indispensable la hermenéutica, se requiere de polisemia y para saber que algo es polisémico, se necesita del intelecto que distingue los distintos significados. En el momento de la experiencia mística no hay distinción intelectual o racional, Panikkar dice que sólo hay experiencia del Ser. La racionalidad individual se desvanece.

Por otro lado, para llegar a una experiencia mística es fundamental hacer una interpretación adecuada de los símbolos religiosos. Ya que éstos son las puertas de acceso a Dios, guardan secretamente verdades ontológicas, muestran sólo un poco y ocultan su gran riqueza significativa. Éstos han estado presentes a lo largo de la historia de la humanidad y han posibilitado las experiencias divinas. En la época patristica y en la Edad Media los símbolos estuvieron presentes en la teología afirmativa y en la negativa. Por ejemplo, Pseudo Dionisio Areopagita siguiendo a los neoplatónicos (Filón de Alejandría, Proclo y Plotino), introduce en su teología el símbolo de la luz como un fundamento ontológico para llegar a la unión con Dios. En el itinerario por el que pasa el sujeto en su retorno a Dios están siempre presentes los símbolos religiosos, éstos lo ayudarán a penetrar en las verdades profundas del Ser, en este itinerario el individuo va haciendo hermenéutica porque va inter-

pretando los símbolos y a él mismo. Justo cuando el individuo llega a la unión con Dios, no hay hermenéutica, hay contemplación.

Panikkar considera que: «la interpretación es la mediadora concomitante a todos y cada uno de los factores de la experiencia» (Panikkar, 2005, p. 153). La interpretación, al ser mediadora, ayuda a conectar el significado de lo interpretado con el hermeneuta y va contribuyendo a tener una mayor comprensión del itinerario del alma a su fuente. En este sentido, la hermenéutica es vital para lograr la experiencia mística o de Vida como la llama Panikkar, pero cuando se alcanza la experiencia mística ya no hay posibilidad de hermenéutica. Ya que, como él afirma, hay «experiencias que se resisten a interpretaciones racionales» (Panikkar, 2005, p. 155). Además, sostiene que «No hay hermenéutica posible de la mística en cuanto mística. [...] Puede haber una hermenéutica de las expresiones místicas, pero no de la mística» (Panikkar, 2005, p. 80), por lo que «La auténtica mística no tiene, ni necesita, llaves de interpretación ni de certeza» (Panikkar, 2005, p. 44).

Por tanto, la hermenéutica es fundamental en el proceso por el que pasa el individuo en su intento de purificación del alma (la etapa purgativa, la iluminativa y la unitiva) para llegar a la experiencia mística de unión con lo divino. Una vez que penetra en la contemplación, el sujeto junto con su racionalidad, su capacidad de comprensión y su interpretación se funden en el uno. «La consciencia de que ‘tocamos’ lo infinito. En el toque no hay tocante ni tocado. En este toque hay una cierta comunión con toda la realidad, que no podemos sino llamar mística» (Panikkar, 2005, p. 175). Es una participación, una comunión en la experiencia de Vida, una experiencia completa en donde se superan las dicotomías.

Panikkar al final de su obra: *De la mística. Experiencia plena de la Vida*, intenta poner en palabras lo que no se puede definir de una sola vez: «Ésta sería la experiencia mística: la experiencia de la Vida; experiencia sensible, intelectual y espiritual, como lo hemos dicho. Experiencia que está abierta a «todo hombre que viene a este mundo». Es la experiencia humana en su plenitud. Plenitud que no ad-

mite comparaciones cuantitativas. Un dedal repleto de agua está tan lleno como un jarro rebosante» (Panikkar, 2005, p. 185).

Aunque la experiencia mística sea inefable, no obstante, el ser humano se empecina a decir algo de ella, para intentar entender el cosmos, para comprender la propia Vida. La posibilidad de la hermenéutica vuelve a surgir después de la experiencia de unión mística, como una incesante inclinación de develamiento del Ser.

## CONCLUSIONES

En conclusión, el símbolo religioso expresa lo sagrado, siendo un ámbito que trasciende la experiencia ordinaria. Sin embargo, la tarea interpretativa lleva al individuo a intentar llegar a la comprensión de lo divino, de la experiencia mística.

Urge, en tiempos posmodernos, recuperar el símbolo como fundamento de una ontología que sustente al ser humano, ya que la riqueza de la realidad se halla tejida en una urdimbre simbólica. Los símbolos revelan una significación ontológica, tienen un sentido oculto que únicamente se asoma, se vislumbra una verdad; éstos están esperando ser interpretados para mantener con vida su significación, permanecen vivos dándole sustento al Ser. Panikkar va a construir una filosofía religiosa basada en la interpretación de los símbolos para poder llegar a la experiencia mística denominada por él: de Vida. La posibilidad de la hermenéutica se da precisamente en el itinerario por el que pasa el individuo que se aventura en la tarea de develar el misterio que guardan los símbolos. En el proceso de purificación del alma que va transitando interpreta la realidad y llega a un ejercicio de comprensión y autocomprensión. En el momento en el que llega a la unión con Dios, a la experiencia mística o de Vida, en ese instante llega a tal unión que se desdibujan las fronteras entre el sujeto y Dios. Esto hace que sea imposible la interpretación. En este sentido, el silencio de la mística nos revela la imposibilidad de la hermenéutica en ese momento de la experiencia. La interpretación por lo tanto se presenta antes y después de la experiencia mística. Arriesgámonos a que al describir la experiencia mística vivida y al decir algo acerca de Dios cerremos

la significación de lo más alto y caigamos en la idolatría, como bien lo señala Panikkar. Por lo que al interpretar lo interpretable del proceso místico el sujeto debe evitar cerrar la significación de los símbolos para que éstos no mueran.

Hay que subrayar que todo este proceso por el que pasa el alma debe siempre de estar sustentado por el amor, Panikkar lo relaciona con la consciencia participativa. Ya que el amor es la esencia misma del Ser y de él nace toda la existencia.

## Referencias bibliográficas

- Barroso Batista Ricardo, (2016), *Mística, plenitud de Vida*, Revista Portuguesa de Filosofía, 72 (213): pp. 837-849.
- Cabrera, Isabel y Silva, Carmen, (2006), *Umbral de la mística*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Chevalier, Gheerbrant, Jean, (2009), *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder.
- De la Pienda, Jesús Avelino, (2006), *Mística: una experiencia y un problema de conocimiento*, Teorema, Vol. 25, Issue 3, p. 33-42.
- Denny Christopher, (2016), *Trinitarian Theology between religious walls in the writings of Raimon Panikkar*, Open Theology, Vol. 2, lss 1.
- Dupré, Louis, (1999), *Simbolismo Religioso*, Barcelona, Herder.
- Eco, Umberto, (1992), *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Lumen.
- Eliade, Mircea, (1998), *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós.
- Espinosa Zárate Zaida, *Ciencia y fe, hacia un pensamiento integral: la propuesta de Raimon Panikkar*, Veritas, No. 44 (diciembre 2019), pp. 117-141.
- Figueroa, Óscar, (2017), traducción, estudio preliminar y comentarios, *Vijñana Bhairava Tantra*, Barcelona, Kairós.
- Gómez, Carlos Miguel, (2015) *La hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar*, Franciscanum, 164, Vol. LVII, pp. 19-43.
- Mardones, José María, (2003), *La vida del símbolo*, Santander, Sal Terrae.
- Martín Velasco, Juan, (1999), *El fenómeno místico*, Madrid, Trotta.
- Morales Arizmendi, Angélica, (2021), *Sentido de vida y mística desde las miradas de Martín Velasco y García-Baró*, en Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica, Vol. 76, lss 291 p. p. 891-914, Universidad Pontificia Comillas.

- Panikkar, Raimon. (1997), *La experiencia filosófica de la india*, Madrid, Trotta.
- . (1998), *Iconos del misterio, La experiencia de Dios*, Barcelona, Ediciones Península.
- . (2014), *La religión del mundo y el cuerpo*, Barcelona, Herder.
- . (2015), *De la Mística, plenitud de Vida*, Barcelona, Herder.
- . *The power of silence*, Point of contact, Vol. 8, Issue ½, pp. 304-313, (2006).
- Peraita, Carmen, (1997), *Hermenéutica y mística*, en *Hispanic Review*, Autumn, Vol. 65, p. 453-456.
- Pérez Prieto, Victorino, (2006), *Dios, el ser humano y el cosmos: la divinidad en Raimon Panikkar*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.



## CAPÍTULO III

### HACER TEODICEA HOY. ENSAYO FILOSÓFICO SOBRE EL PROBLEMA DEL MAL Y DIOS

*Jorge de Juan Fernández<sup>1</sup>*

#### RESUMEN

El mal es una experiencia insoslayable, revestida de crudeza para todo el género humano sin igual. En este capítulo intentaremos abordar el problema Dios y mal desde la filosofía de la religión. En un primer momento examinaremos cómo esta experiencia cruenta

---

1 Jorge de Juan Fernández: Doctor en Filosofía (Universidad de Valladolid, España), Licenciado en Teología Bíblica y Grado en Teología (Universidad Pontificia de Salamanca, España), es profesor en la Universidad de León (España), en el Instituto Superior de Teología de Astorga y León (afiliado a la Universidad Pontificia de Salamanca, España) y en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas «San Genadio» de Ponferrada (afiliado a la Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid, España). Presidente del Ateneo Leonés y director de su revista científica, además de director del Instituto de Investigación y Estudios Leoneses «González de Lama».

ha constituido una roca en la vivencia de la fe del creyente, para después determinar los diversos tipos de males según autores y experiencias. Posteriormente realizaremos un ejercicio reflexivo (Teodicea) para procurar examinar si es posible la coexistencia del mal en un mundo creado por un Dios bueno, en el que concluiremos que el mal es inseparable al mundo a causa de su finitud y al hombre por cuestión de su libertad. En último lugar, habiendo liberado a Dios de toda responsabilidad tras un ejercicio filosófico de raciocinio, intentaremos indagar acerca de dónde está Dios en medio de la experiencia del dolor, para terminar, sosteniendo que se halla con el sufriente.

**Palabras clave:** Teodicea, mal, Dios, filosofía de la Religión, finitud, libertad

## ABSTRACT

Evil is an unavoidable experience, covered in crudeness for the entire human race without equality. In this chapter we will try to address the problem of God and evil from the philosophy of religion. At first, we will study how this bloody experience has constituted a rock in the believer's experience of faith and then determine the various types of evils according to authors and experiences. Later we will carry out a reflective exercise (Theodicy) to try to examine whether the coexistence of evil is possible in a world created by a good God, in which we will conclude that evil is inseparable from the world due to its finitude and from man due to his finitude. freedom. Lastly, having freed God from all responsibility after a philosophical exercise of reasoning, we will try to inquire about where God is in the midst of the experience of pain, to end up maintaining that He is with the sufferer.

**Keywords** Theodicy, evil, God, philosophy of Religion, finitude, freedom

## INTRODUCCIÓN

El mal es una realidad con la que todos hemos convivido a lo largo de nuestra existencia, de carácter universal y profundamente doloroso, que incluso ha generado crisis individuales y transformado nuestra forma de relacionarnos con el entorno. Esta experiencia ha llevado al ser humano a plantearse cuestiones vitales, tales como: ¿Dios permite el mal? ¿Tenemos alguna responsabilidad ante las situaciones de sufrimiento? ¿Podemos cambiar los eventos maléficos o debemos asumirlos como consecuencia de un destino? ¿Cómo afrontar el dolor?

Abordar este asunto resulta complejo, pues se trata de un cruce de caminos en el que convergen diversas corrientes interpretativas que intentan aportar un soporte metafísico y teológico al problema del mal.

### EL MAL COMO ANTI-TEODICEA

El mal es una realidad insoslayable. Desde tiempos antiguos se ha intentado explicar la presencia del mal en un mundo creado por un Dios bondadoso. Así, Epicuro de Samos (341-271 a.C.) fue el primero en formular este dilema de la siguiente manera:

O Dios quiere quitar el mal del mundo, pero no puede. O puede, pero no quiere quitarlo. O no puede ni quiere. O puede y quiere. Si quiere y no puede, es impotente. Si puede y no quiere, no nos ama. Si no quiere ni puede, no es el Dios bueno, y además es impotente. Si puede y quiere —y esto es lo único que como Dios le cuadra-, ¿de dónde viene entonces el mal real y por qué no lo elimina? (Epicuro de Samos, citado en Hume, 2000, part. 10)

La paradoja de Epicuro constituye un alegato contra Dios que, pese a su antigüedad, sigue vigente. Incluso Hume afirmaba que «las antiguas preguntas de Epicuro siguen sin resolverse» (Hume, 2000, part. 10), pues estas cuestiones se reafirman a lo largo del tiempo con nuevos matices. A lo largo de los siglos han surgido innumerables reflexiones con carácter teológico, histórico, científico, episte-

mológico, político y ético que, bien de forma oral, bien de forma escrita, han intentado ofrecer respuestas a esta cuestión.

En Egipto podemos citar la *Disputa entre un hombre y su ba* (s. XX a.C.), que recoge en forma de poema el descontento de un hombre frente a su alma en un mundo en el que predomina la maldad; en Mesopotamia la *Lamentación de un Hombre dirigida a su Dios*, que se trata del primer ensayo literario en torno al problema del sufrimiento que aflige al hombre justo sin motivo aparente que lo justifique<sup>2</sup>; el *Poema del justo sufriente* (1500-1200 a.C.) que comienza con las palabras «*Alabaré al Señor de la Sabiduría*» (*Ludlul bêl nêmeqi*), y se trata de una poesía, escrita en acadio, de un hombre que se siente abandonado por el dios Marduk en medio de su enfermedad, para concluir definitivamente que la vida y las disposiciones de la divinidad son un verdadero misterio para el hombre; o, en último lugar, la *Teodicea Babilónica* que recoge en forma de poema un diálogo entre un hombre que sufre (estrofas impares) y su amigo (estrofas pares), acerca de los padecimientos del primero: huérfano, despreciado, pobre y perseguido. Ya en el canon bíblico, hemos de citar a Job, que medita acerca de las causas del sufrimiento en aquel que obra justamente.

Como hemos visto, en el Oriente Medio Antiguo proliferan diversos intentos de responder a este eterno problema del mal, que se experimenta de forma intensa ante las numerosas conquistas y las deportaciones que sufren sus habitantes. Sin embargo, la idiosincrasia de cada pueblo hace que nos encontremos un poliédrico juego de respuestas ante tal cuestión. Para un sumerio, sociedad marcada por su practicidad, el mal era consecuencia del olvido de alguna obligación ante uno de los numerosos dioses que exigían su ofrenda a los mortales; dada la abismal trascendencia de lo divino respecto a lo humano, no podía llegar a comprenderse su naturaleza y designios, por lo que la única vía posible era la continua plegaria ante el dios vengativo para que apartara su mano virulenta. El mal no era, por tanto, un problema moral.

---

2 Kramer, el filólogo que lo reconstruyó en 1960 a partir de cinco fragmentos hallados en Nippur, lo calificó como «preludio sumerio al tema de Job».

Por su parte, para un habitante de Egipto el mal procede de una injusticia cometida por seres humanos o seres divinos. Así, toda violencia contra Maat<sup>3</sup> se pagará inexorablemente con el desorden en el mundo presente y el sufrimiento en el mundo futuro. La armonía, que se restaura en esta vida por fuerza de la voluntad humana personal o del Faraón, o en el Reino de las Tinieblas por mediación de Re frente a Apofis, queda simbolizada en la Maat. Así pues, el mal no es únicamente una problemática moral, sino también política, religiosa y cósmica.

Para un judío la situación resultaba paradójica. Isaías o Jeremías insistían en que el mal, colectivo o individual, es una consecuencia de los pecados. Sin embargo, ¿cómo se puede anunciar la bondad de un Dios que castiga cruentamente y [...] de forma negligente?

De nuestros vecinos nos haces la irrisión, burla y escarnio de nuestros circundantes; mote nos haces entre las naciones, meneo de cabeza entre los pueblos. Todo el día mi ignominia está ante mí, la vergüenza cubre mi semblante, bajo los gritos de insulto y de blasfemia, ante la faz del odio y la venganza. Nos llegó todo esto sin haberte olvidado, sin haber traicionado tu alianza. ¡No habían vuelto atrás nuestros corazones, ni habían dejado nuestros pasos tu sendero, para que tú nos aplastaras en morada de chacales, y nos cubrieras con la sombra de la muerte! Si hubiésemos olvidado el nombre de nuestro Dios o alzado nuestras manos hacia un dios extranjero, ¿no se habría dado cuenta Dios, él, que del corazón conoce los secretos? Pero por ti se nos mata cada día, como ovejas de matadero se nos trata. ¡Despierta ya! ¿Por qué duermes, Señor? ¡Levántate, no rechaces para siempre! ¿Por qué ocultas tu rostro, olvidas nuestra opresión, nuestra miseria? Pues nuestra alma está hundida en el polvo, pegado a la tierra nuestro vientre. ¡Álzate, ven en nuestra ayuda, rescátanos por tu amor! (Salmo 44, 12-27)

---

3 Concepto abstracto para hacer referencia a la justicia universal, el equilibrio y la armonía del cosmos que dominan en el mundo desde su creación y es necesario conservar. En alguna ocasión también se representa este concepto como una deidad, hija del dios Sol egipcio Ra y la esposa de Thoth.

A diferencia de los egipcios, *los judíos no distinguían inicialmente entre un destino diferente para justos e injustos tras la muerte*. Todos iban a parar al Sheol, por lo que la retribución divina por nuestras obras, buenas o malas, se recibía en este mundo. Todo ello conduce a Job a preguntarse cómo es posible que sufra un hombre justo si, como afirman sus amigos, el dolor es consecuencia del pecado:

Yo soy inocente, pero poco importa; ya estoy cansado de vivir. Todo es lo mismo. Y esto es lo que pienso: que él destruye lo mismo a culpables que a inocentes. Si en un desastre muere gente inocente, Dios se ríe de su desesperación. Deja el mundo en manos de los malvados y a los jueces les venda los ojos. Y si no ha sido Dios, ¿quién, entonces? (Job 9, 22-24)

Desesperado, Job interpela a Dios, quien entra al diálogo. Yhwh desautoriza a los amigos de Job, más aún le da la razón a las protestas del propio Job, pero no le ofrece una respuesta alternativa a la cuestión de la presencia del mal en quien es justo. Por el contrario, Yhwh le muestra la belleza de todo el mundo que ha creado, en el que, a pesar de existir el mal, no resulta absurdo. Finalmente, Job termina por reconocer que no sabe nada y se halla ante un misterio. Sin embargo, se muestra calmado porque Dios ha entablado una conversación con él, lo cual entiende como un signo de que Yhwh no le ha abandonado, es más, se preocupa por sus criaturas. Job entiende que ante el mal no sirven las explicaciones teóricas, pues no solucionan mucho; únicamente sirve la solidaridad con el que sufre. La teología del libro de Job muestra que, aunque el sufrimiento sigue siendo un misterio, no es una situación desesperante desde el momento en que Dios ha revelado su opción del lado del que sufre.

A la hora de profundizar en la cuestión que nos atañe, si resulta turbador preguntarnos por el mal, aún lo es más cuando nos preguntamos por el sufrimiento del inocente, concretado en los que podríamos calificar como «los más inocentes», es decir, los niños. En *Los hermanos Karamasov* de Dostoievski (2020) se produce un interesante diálogo en el que Iván interpela a Alioscha sobre la procedencia del mal en diversos casos horrendos. Así, enumera las

torturas que los turcos practicaban a los niños con sádica satisfacción, a quienes arrancan del regazo materno y los arrojan al aire para recibirlos en las puntas de sus bayonetas; o el conocimiento de la noticia de unos padres rusos que habían maltratado a su pequeña hija, azotándola sin motivo e incluso embadurnándola con sus propios excrementos, obligándole posteriormente a comerlos; también alude al caso de un general ruso que descubrió que un niño de ocho años, jugando, había tirado una piedra a uno de sus perros dejándole cojo, por lo que a la mañana siguiente, en venganza, soltó a la criatura desnuda en medio del monte y lanzó el grito que ponía sobre aviso a los perros a la hora de cazar, por lo que el niño murió devorado en presencia de su madre. Finalmente, después de la conversación, Iván no acepta ningún tipo de explicación ante el derramamiento de una lágrima por parte de un niño:

Borrar esas lágrimas es imposible. «Los verdugos padecerán en el infierno», me dirás. ¿Pero qué valor puede tener este castigo, cuando los niños han tenido también su infierno? Por otra parte, ¿qué armonía es esa que requiere el infierno? Yo deseo el perdón, el beso universal, la supresión del dolor. Y si el tormento de los niños ha de contribuir al conjunto de los dolores necesarios para la adquisición de la verdad, afirmo con plena convicción que tal verdad no vale un precio tan alto. (Dostoyevski, 2020, p. 205)

También encontramos en la clásica obra *La Peste* la pregunta por la presencia de Dios en el contexto de una epidemia que causa centenares de muertes a diario. Su personaje principal, Rieux, sostiene: «estoy dispuesto a negarme hasta la muerte a amar esta creación donde los niños son torturados» (Camus, 1998, p. 109). Dios sería, según Albert Camus, «el padre de la muerte y el autor del escándalo» (2016, p. 28). También el guionista W. Borchert, en *Fuera, a la puerta*, relató el regreso a casa de un soldado que había permanecido como prisionero en Siberia, tras ser capturado por los rusos en Stalingrado, y que mantiene un diálogo con Dios:

Pero dime, ¿cuándo has sido bueno, buen Dios? ¿Fuiste bueno cuando dejaste que mi hijo de apenas un año quedara hecho jirones por la explosión de una bomba? (...) ¿No lo escuchaste cuando chillaba, y cuando estallaban las bombas? ¿O fuiste bueno cuando cayeron once hombres de mi patrulla? (...) ¿Fuiste bueno en Estalingrado, buen Dios? ¿Fuiste bueno allí? ¿Cómo? (Borchert, 2007, p. 83)

Pero no resulta necesario acudir únicamente a obras de literatura para contemplar el horror del sufrimiento en el mundo. Todavía en nuestra memoria reciente permanecen imágenes difíciles de la Covid-19 que puso en jaque a todo el mundo, causando numerosas heridas en el corazón de las personas que veían cómo familiares y amigos morían sin poder hacer nada por ellos y, en muchas ocasiones, sin ni si quiera poder tenderles la mano para hacer sentir el calor de la compañía en los últimos momentos de vida, puesto que se encontraban aislados para evitar contagios. O, en la memoria de algunos de nuestros mayores, aún resuenan los gritos de quienes eran encerrados en los campos de concentración nazi.

En la actualidad, con la madurez que ha alcanzado la fenomenología de la religión y con la racionalidad que se ha impuesto, alejada del fideísmo, a causa de la secularización, en palabras de Gómez (2017): «la concepción del mal descongestiona el problema teológico» (p. 2). Dios ya no es ese «tapahuecos» al que continuamente acudir cada vez que debemos rellenar un vacío incognoscente.

## EL MAL COMO UNA APORÍA

El concepto de mal es inherentemente complejo: por un lado, no es unívoco; por otro, resulta indefinible debido a su profundidad. Leibniz, al abordar esta cuestión, diferenció tres grupos para clasificar los distintos tipos de mal: el natural, el moral y el metafísico. (Thiede, 2008). En primer lugar, encontramos el *mal natural* que alberga todo aquel sufrimiento causado por las fuerzas de la naturaleza, bien externas al ser humano (como las catástrofes naturales), o bien procedentes de su interior (como la enfermedad o la muerte). En segundo lugar, se hallaría el *mal moral*, que tendría como causa

última las malas decisiones tomadas por el ser humano. En último lugar estaría el *mal metafísico*, que se debe a la imperfección ontológica de la creación, por el mero hecho de ser diferente a Dios (Rahner, 2007).

Como apuntábamos anteriormente, nos encontramos ante un problema poliédrico, pues son múltiples las clasificaciones que se pueden encontrar respecto al mismo. Así, podemos citar al teólogo Gerhard Müller para quien únicamente existe el mal moral. Para el cardenal alemán, la historia es el marco donde se dan dos situaciones antagónicas. Una consistiría en el acto creacional de Dios, considerado como bueno, y la otra sería la respuesta libre por parte del hombre, dentro de la cual existe la posibilidad de responder de tal forma que se desprendan consecuencias negativas para la humanidad. De esta forma, el mal tendría su origen en esta segunda opción. En este esquema propuesto no hay cabida para las calamidades naturales, ya que el mal queda reducido al ámbito de lo moral, ciñéndose prácticamente al sentido pecaminoso.

Hannah Arendt, después de asistir en Jerusalén (Israel) al juicio contra Adolf Eichmann, colaborador necesario para las deportaciones que los nazis llevaron a cabo con los juicios, reflexionó sobre el mal moral. Según esta filósofa podemos distinguir entre un *mal consciente*, efectuado por la persona con plena intención de provocar sufrimiento, y un *mal banal*, conforme al cual algunos individuos actúan dentro de las reglas del sistema al que pertenecen sin detenerse a reflexionar sobre sus actos, sin medir las consecuencias de los mismos, movidos únicamente por el cumplimiento de las órdenes (Arendt, 2009). Este último podría ser considerado como una especie de mal social, al cual el individuo se ve abocado sin voluntad firme de obrar dañinamente.

Además de la corriente moralista a la que pertenecen autores como los aludidos anteriormente, encontramos una visión de carácter existencial. Según Quevedo (2019), los autores que se inscriben en esta «sostienen que el mal existe únicamente a partir de su aparición en la conciencia humana» (p. 91). Basta un ejemplo para poder ilustrarlo: un tsunami sólo sería malo si perjudica a

personas. A partir de lo señalado se diferencian dos tipos de mal: el *existencial*, que se deriva de la corruptibilidad natural de la creación, y que se evidencia en fenómenos naturales que perjudican al hombre o en la enfermedad, y el *moral*, que nace de las repercusiones de las decisiones humanas (Morin, 1999). En nuestro estudio nosotros adoptaremos esta última clasificación. Distinguiremos el *mal moral*, causado por las decisiones erróneas de la persona, y el mal que se deriva de la propia corruptibilidad de la naturaleza y que, por ello, a diferencia de otros autores, nosotros preferimos denominarlo *mal natural*.

## DE LA TEO-DICEA A LA ANTROPO-DICEA. UN CAMINO DESDE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Para iniciar el recorrido que aquí proponemos, es necesario asentar un presupuesto: partimos desde la perspectiva del Dios cristiano, definido como amor absoluto. Ello significa que el amor no es un atributo de Dios, pues si este estuviera dirigido hacia algo contingente, mundano, el amor de Dios dependería de este ser perecedero y conllevaría la impronta de lo casual. Como señala Florenski (2010), «Dios es un ser absoluto porque él es acto substancial de amor, acto-substancia» (p. 92). Dios no posee el amor, sino que «Dios es amor»: *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν* (1Jn 4,8), es decir, el amor es la propia esencia de Dios, su misma naturaleza, y no una relación que le sería inherente. Dios no es «el que ama», sino que «es amor».

Con esta base, se vuelve, cuanto menos, escandalosa la posibilidad de que un Dios, que es amor, cierre los ojos ante el sufrimiento en el mundo. Moltmann ya denunciaba: «Un Dios que permite el sufrimiento del inocente y la muerte absurda no es digno de llamarse Dios» (Moltmann, 1983, p. 62). El recurso a consideraciones más o menos piadosas que habían servido para salvar estas cuestiones fracasaron, como no podía ser de otra forma. El dosel de lo sagrado quedó roto con el racionalismo que trajo consigo la Modernidad y con el secularismo que se acentúa en la que hoy llamamos Postmodernidad. Volviendo al planteamiento más antiguo

formulado al respecto, el de Epicuro, tenemos que sostener que ni un dios finito, de Voltaire a Hans Jonas (1987), ni un dios maligno -valga a modo de ejemplo el aludido por Cioran (2000, pp. 9-26)- resultan hoy un concepto plausible.

De igual manera tendríamos que añadir que resulta imposible que resista al embate del raciocinio el recurso a lo misterioso e insondable que deriva en la afirmación de un dios que puede evitar el mal en el mundo, y que sin embargo no lo hace por cuestiones inescrutables para la humanidad, aunque ama tanto a sus criaturas que envía a su Hijo a morir cruentamente en la cruz para salvarlas. La fuerza de la cruz quedaría restada, pues este intento de remediar el mal aun compartiendo el sufrimiento humano podría haber sido evitado con su sola intervención en los albores de la creación. A la luz de este postulado, dios sería éticamente inferior a los hombres, quienes en muchas ocasiones desgastan sus vidas para acabar con el mal y él, sin embargo, con un simple querer podría haberlo erradicado y no lo hace.

## **El mal natural**

Uno de los males presentes en el mundo y que más interpela al ser humano es el mal natural. Pero al reflexionar sobre el mismo debemos realizar previamente una distinción. Por un lado, tendríamos que diferenciar aquellos en los que el hombre tiene alguna responsabilidad y por otra en los que no. Por ejemplo, si un alpinista se va a los Alpes y de repente se produce un alud, es un riesgo que ha corrido previamente; si la sobreexplotación de recursos, la deforestación, el cambio climático producen sequías y hambruna, es fruto de la codicia humana. Aquí no cabría la pregunta «¿por qué Dios permite esto?», sino más bien «¿cómo el ser humano es capaz de arriesgarse tanto?». Sin embargo, ante los desastres naturales que no tienen una causa humana, como puede ser un terremoto o un tsunami resulta justificable la cuestión primeramente aludida.

Una de las respuestas repetidas como un mantra a lo largo de los siglos es que «Dios, permite un mal para extraer un bien». Para explicar esta máxima podemos evocar la historia acaecida en

la catedral de San Pablo en Londres y protagonizada por el pintor James Thornhill. El artista, en un cierto momento, para tomar perspectiva de su obra y poder contemplarla decidió retroceder sin percatarse que estaba a punto de caer al vacío desde los andamios por los que se movía. Su discípulo, quien contemplaba horrorizado a distancia esta situación, tomó la decisión de intervenir, pero comprendió que si daba un grito su maestro se asustaría y tan solo lograría acelerar el desastre. Por consiguiente, resolvió actuar de otra forma: manchó un pincel, lo lanzó al fresco y su maestro, que permanecía extasiado contemplándolo, dio un paso adelante para observar qué había ocurrido, por qué su obra se había manchado. De esta forma, se estropeó la creación artística del pintor, pero se evitó un mal mayor: su muerte. En muchas ocasiones se ha atribuido a dios una intervención catastrófica para el mundo con el fin de evitar que caigamos al abismo que no vemos, como el discípulo y el maestro de la historia relatada. Sin embargo, ¿acaso no cabría la posibilidad de evitar este fin de una manera menos onerosa para la humanidad?

Si este modo de proceder podría ser entendido como «pedagógico», aunque con una pedagogía a la vieja usanza en la que los golpes con la vara eran un instrumento para enseñar, existe otra aún más ignominiosa según la cual el mal natural sería un castigo de dios a la humanidad por apartarse de sus designios. Si pensáramos así estaríamos cayendo en el denominado pensamiento mítico. El esquema pecado-castigo no sirve para explicar las desgracias que no dependen directamente del hombre, como desastres naturales o enfermedades (por ejemplo, según esta mentalidad, el sida sería un castigo divino). Hay quienes aceptan esta postura de manera indirecta cuando ante una calamidad dan gracias a Dios por los que pudieron escapar de ella, olvidándose de aquellos que perecieron, como si hubiera una serie de víctimas privilegiadas. Dios habría salvado a los más justos, desprendiéndose que quienes perecieron eran injustos. En realidad, se presupone así a un Dios intervencionista que actúa constantemente repartiendo mercedes y desgracias.

El mal concreto remite a una causa mundana. Por ello, no resulta lógico ni acusar ni justificar a Dios. Una vez que sabemos que las leyes físicas actúan en el mundo o que la enfermedad está causada por bacterias, no cabe ni la teodicea ni el ateísmo a causa de estas razones. Ahora bien, inmediatamente surge otra cuestión: ¿las cosas podrían ser de otra manera? ¿habría la posibilidad de un mundo en el que no hubiera cabida para el mal? A cierta distancia de Leibniz debemos darle la razón cuando sostiene que no se puede alterar el orden del mundo físico, donde las cosas se mueven conforme a regularidades estrictas (Leibniz, citado en Cardona Suárez, 2012, p. 239).

O sea, no es posible un mundo sin mal físico, ya que este es consecuencia de la finitud del mundo. Dios no ha podido crear un mundo completamente perfecto, ya que si el mundo no tuviera finitud sería una emanación o prolongación del Dios perfecto, o incluso, como apunta García Férrez «sería una realidad que existe por sí misma independientemente de Dios, cosas ambas pensables en la mente, pero imposibles en la realidad desde la cosmovisión teológica cristiana» (2019, p. 23). De otra forma no existiría un creador y una creación, pues «Dios no podía darle todo sin hacer un dios» (Leibniz, 1996, p. 121). Así, como señalaba Spinoza, «toda determinación es negación» (1988, p. 309), por lo que una cualidad finita niega consiguientemente la contraria, pues esto significaría la negación de su existencia. De la misma forma, con un ejemplo acuñado por Torres Queiruga, «pensar en un mundo-finito-sin-mal equivale, pues, a pensar en un círculo-cuadrado o en un hierro-de-madera, porque, en definitiva, sería pensar en un mundo finito-infinito» (2005, p. 109).

Sin embargo, aunque experiencia dolorosa, ante el mal natural debemos remitirnos al principio antrópico: el mundo evolutivo fáctico ha sido el marco para el surgimiento del ser humano, por lo que con toda su acrimonia debemos aceptarlo como un bien. Desde aquí podríamos justificar el sufrimiento de los animales, causado por el ritmo evolutivo, y los desastres naturales que dejan hueco a la capacidad transformadora del hombre. ¡Habría merecido la pena en cuanto a matriz de la que ha surgido el ser humano!

Así pues, sostenemos con Torres Queiruga que «el mal no es un problema de Dios, sino de la creatura; no del Ser, sino del ente: simplemente, enuncia la irrebasable limitación del mundo» (2005, p. 112).

## **El mal moral**

Habiendo abordado el mal natural, es necesario reconocer que el ser humano también experimenta otro tipo de mal, el mal moral, originado en las acciones y decisiones humanas que causan sufrimiento. Podemos remitir a multitud de ejemplos que han constituido un auténtico escándalo contra la condición humana: el genocidio contra judíos en Auschwitz, el ataque nuclear contra los japoneses en Hiroshima, la masacre de los kulaks en Siberia, el exterminio de los tutsis en Ruanda, la masacre contra los tibetanos, los ataques terroristas yihadistas contra la sociedad norteamericana (11-S) y española (11-M), etc. Si Dios ha podido poner freno a tanta maldad humana que ha derivado en estas situaciones de sufrimiento y dolor y, sin embargo, no lo ha hecho, cobra pleno sentido aquella inscripción que se encontró en un muro de Auschwitz: «Si Dios existe, tendría que rogar por mi perdón».

Para comenzar este apartado recurriremos en primer lugar a lo que Torres Queiruga denomina la «vía corta de la teodicea» (2005, p. 110). Imaginemos que al llegar a la puerta de una casa percibimos que del interior salen gritos; entramos y nos vamos dirigiendo por el pasillo hacia la habitación de donde proceden tales alaridos. Una vez que la hemos identificado y abrimos la puerta vemos a un niño postrado en la cama, gritando de dolor, y a su madre al lado. La lógica nos conduciría a pensar de inmediato que esa madre no puede hacer nada, más que permanecer junto a su hijo en medio del padecimiento; si en sus manos estuviera evitar tal sufrimiento, ya lo habría hecho. Así, deberíamos extrapolar la situación a la hora de preguntarnos acerca de cómo Dios permite el sufrimiento humano, para concluir que no puede evitarlo. Si bien, volviendo de nuevo a la historia, aunque fallase la lógica y la madre, pudiendo aliviar los dolores de su criatura hiciera caso omiso, debemos citar lo que Yhwh dijo por boca del profeta: «¿Acaso una madre puede

olvidarse del hijo de sus entrañas? Pues, aunque ella pueda, yo no puedo» (Is 49,15).

Siguiendo los razonamientos que se han realizado, la argumentación nos conduce a dejar de focalizarnos en el poder de Dios, para centrarnos en el amor como motivo y a la vez respuesta de los planteamientos que nos atañen. Sin embargo, a muchos autores les cuesta concebir la idea de que, si Dios ha creado al ser humano con limitaciones, no sea él, como Hacedor, el último responsable del mal moral en el mundo. Al respecto cabe considerar que Dios ha creado al ser humano por amor. De la nada original el hombre y la mujer saldrían extraídos por un hilo filial. Como el propio Magisterio de la Iglesia católica se encarga de recordar, es la «única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma» (CVII, 2014, GS, 24,3). Pero el amor lleva implícita la libertad como esencia, no es posible el amor-sin-libertad. De vez en cuando somos conocedores, por las noticias, de que una persona ha padecido un secuestro durante un largo tiempo y cuando la han liberado resulta que se encontraba enamorada de su secuestrador. A esta experiencia psicológica paradójica la denominamos «síndrome de Estocolmo» y con ello damos por hecho que se trata de una enfermedad (síndrome), puesto que la persona no es libre desde el punto de vista psicológico, ergo ese supuesto afecto no puede calificarse como amor. Solo ama quien es libre, amor y libertad no son dos términos yuxtapuestos, sino que entre ellos hay una conjunción necesaria, obligatoria, pues no habría amor sin libertad.

Dios ha creado al ser humano libre, puesto que lo ha creado por amor. El mal moral procedería entonces del mal uso de la libertad de la que el hombre goza a consecuencia del amor divino. No es posible, por tanto, considerar ontológicamente una creación en la que el ser humano estaría abocado siempre a hacer el bien, sin posibilidad de elección, como si fuéramos marionetas en manos de Dios. Al igual que el mundo, el hombre goza de autonomía, por lo que Dios no es responsable de lo que nos acontece.

Ahora bien, si Dios en su omnisciencia, sabía de la posibilidad del mal en el mundo, ¿por qué decidió crear al ser humano?

Benedicto XVI (2005), haciendo uso de la distinción helénica del amor, acudía al binomio *eros-ágape*, con la que pretendía mostrar la diferencia y unidad entre estos dos movimientos. El término *agapé* indica el amor oblativo de quien pretende únicamente el bien del otro; por el contrario, la palabra *eros* hace referencia al amor de quien desea poseer lo que le falta y anhela la unión con el amado. Dios nos ha creado por amor. Tradicionalmente se ha designado al amor creatural de Dios como *agapé*, ya que lo que la criatura humana tiene y se trata de un don divino, es decir, el hombre, como criatura, es quien tiene necesidad de su Creador. Pero el amor de Dios es también *eros*, porque, aunque no necesita nuestra alabanza, ni nuestras bendiciones le enriquecen, el Todopoderoso espera el «sí» de sus criaturas, y para este consentimiento ha de dejarlas en libertad. El amor es encuentro, no va sólo en una dirección, es siempre recíproco, bidireccional, pero no es posible esta reciprocidad en el amor si la respuesta del amado no es libre.

A modo de conclusión, el obrar divino es una acción infinita de la que todo depende, pero, aunque los seres humanos dependan ontológicamente de Dios, realizan una actividad ciertamente limitada, pero propia, en la que Dios está presente, pero no interviene. En el obrar del hombre está presente la asistencia divina en cuanto que es fruto de la libertad de la que ha dotado a las criaturas, pero no su voluntad, pues el hombre a veces realiza actos malos que Dios no desearía que se produjeran. De hecho, la actividad del ser limitado presupone y requiere la del Ser infinito sobre él, un concurso divino sobre él, pero un concurso previo o fundante de dicha actuación, no un concurso simultáneo a dicha acción (Millán Puelles, 1984).

## **CREER DESPUÉS DE AUSCHWITZ: LA PIS-TEODICEA**

En el apartado anterior se intentó responder a la supuesta connivencia del Dios-amor ante el mal, concluyendo que la existencia del mal no se debe a la voluntad divina, sino a su inevitabilidad. La pregunta que surge ahora es: ¿dónde está Dios en medio del sufrimien-

to? Esta cuestión se aborda en el concepto de *pis-teodicea*, que busca justificar la fe pese a la presencia del mal. En este sentido, son varios los autores que sostienen que la tarea de la teología no es explicar el mal, sino más bien, explorar si es posible creer desde la experiencia del mal. Una cosa es explicar el mal y otra, bien distinta, procurar conciliar la fe con el sufrimiento. Esta necesidad nace sobre todo porque en el punto anterior hemos ofrecido una respuesta especulativa a una cuestión que reviste un fuerte carácter vivencial. O sea, vamos a procurar razonar si es posible creer después de Auschwitz. Ya se comprende que esta expresión reviste un carácter universal, pues Holocausto es allí donde hay sufrimiento.

A la hora de iniciar este camino reflexivo debemos pisar con cuidado para evitar caer en errores. El teólogo Metz, volviendo su mirada a Cristo en el Monte Gólgota, cuando grita «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27,46), comete un error al afirmar que «el clamor de Jesús en la cruz es el clamor de aquel que había sido abandonado por Dios, pero que jamás había abandonado a Dios» (Metz, 1996, p. 25). Habiendo zanjado la cuestión de la causa del mal, sería la posición de aquel que sostiene el silencio de Dios en tiempo de sufrimiento. Posiblemente dadivoso en la intención, se trataría de una situación siniestra, incluso aplicándola al mismo Cristo y su actitud fiel, puesto que le estaría robando la esperanza a las víctimas.<sup>4</sup>

En el campo de la teología cristiana inevitablemente estamos obligados a mirar a la cruz en un planteamiento como el que nos atañe. Hans Küng (1980) tenía razón cuando afirmaba que el Evangelio empieza donde termina Job. Es decir, la respuesta que Yhwh da al personaje bíblico apoyándose en la magnificencia de la creación, en realidad se trata de una especie de bozal a Dios, pues le obliga a permanecer bajo sospecha de su posible intervención para

---

4 Además de este lapsus teológico, cabría apuntar una cuestión de carácter exegético: Jesús está recitando el Salmo 22 (21). Probablemente los presentes solo alcanzaron a escuchar los versículos iniciales, dada la poca fuerza que Jesús tendría para pronunciar más alto. Sus palabras no son un grito desesperado, sino como el salmista, las de alguien que recorre un camino duro, lleno de dolor, para llegar finalmente a una perspectiva de alabanza, en la seguridad de la victoria de Dios.

evitar el mal. La cruz disipa toda sombra de duda ante los interrogantes que han surgido y constituye el instrumento pedagógico divino por excelencia ante la experiencia del mal.

Las cristologías actuales nos invitan a pensar «desde abajo», esto es, a contemplar a Jesús como una víctima histórica y concreta, sometida al mismo sufrimiento que cualquier otro mortal. Por esto su destino arroja luz a nuestras vidas como lo hizo en la suya. Al examinar los relatos de la pasión todo nos conduce a pensar que la experiencia que Jesús había tenido del *Abbá* como Padre amoroso le conduce a confiar en él, incluso en ese cruento momento, sabiendo que resultaba empíricamente imposible eliminar las consecuencias del mal de la cruz, lo cual no significaba un abandono ni una maldición (Dt 21,23).

Pero ¿este cambio en la teología es una reimaginación de Dios hecha por conveniencia con el modo de pensar actual o es un nuevo Dios que hemos creado, tal y como apuntaba Feuerbach? Ni una cosa ni la otra. No estamos ante un Dios deudor de la filosofía de Hegel, como Metz apunta<sup>5</sup>. Se trata del Dios bíblico, que se «commueve» ante su pueblo, que «sufre» por su infidelidad, que es «vulnerable» por su amor, que «siente compasión» ante el sufrimiento. Baste como ejemplo la historia del profeta Oseas, quien un día recibió una orden de Dios: «Anda, toma para ti una mujer prostituta y ten hijos de prostitución» (Os 1,2). El joven obedeció el mandato divino y se casó con la prostituta Gómer, de quien terminó enamorándose. Con ella tuvo tres hijos, a quienes llamó, por mandato divino, Yezrel (haciendo alusión al valle de Jezrel, donde Jehú había dado un golpe militar que provocó varias muertes que Dios no olvidó), Lo-ruhamah (traducido como «indigna de compasión») y Loammi (traducido como «pueblo ajeno»). En estos tres nombres estaba sintetizada la historia de idolatría y pecado de Israel. Como era de esperar, Gómer no abandonó por completo sus viejas costumbres. Así comenzaba un silencioso sufrimiento para

---

5 Esta crítica la hace en relación con la postura de Moltmann, de quien sostiene que escapa al problema de la teodicea para refugiarse en el campo de la especulación trinitaria, como los gnósticos y el propio Agustín.

Oseas al comprobar cómo su esposa se marchaba a escondidas para encontrarse con sus viejos amantes. El profeta hizo todo lo posible para lograr que su mujer cesara en tales prácticas: la reprendió por sus pecados ante sus hijos para abochornarla (Os 2,4), le quitó parte de los bienes para que cayera en la cuenta de que estos procedían de su marido y no de sus amantes (Os 2,5-7), le obstaculizó los caminos por donde se escapaba para cometer adulterio (Os 2,8-10). Pero todo fue inútil. En un momento determinado Gómer huyó de la casa, abandonando a su esposo. Sin embargo, Dios habló al profeta y le pidió que fuera a buscarla y amara a aquella mujer infiel, quien era su esposa. Oseas ideó así un plan: la rescató y la llevó al desierto, donde se conocieron, para revivir su primer amor (Os 2,16). Finalmente, el profeta recuperó a su mujer pagando una suma importante de dinero, dando a entender que estaba contratando sus servicios para siempre: «Durante mucho tiempo te quedarás reservada para mí. No te prostituirás, no serás de ningún hombre, ni yo me acercaré a ti» (Os 3,3).

La hermenéutica bíblica nos muestra la personificación de Dios en el profeta Oseas y al pueblo de Israel en la prostituta Gómer. A pesar de las múltiples infidelidades de los hebreos a la alianza entablada en el Sinaí, yéndose detrás de otros amantes (naciones extranjeras –Asiria y Egipto- u otros dioses –Baal, Astarté, etc-), Dios permanece fiel. El Dios del Primer Testamento que tenía apariencia de justiciero era un Dios que sufría por su pueblo. No obstante, esta realidad aparecía expresada de otra forma, pues el verbo «amar» en hebreo (*ahab*) tenía connotaciones sexuales. De ahí el uso de otros términos, como «misericordia» (*hesed*) o el empleo de alegorías, como la relatada.

La teología cristiana devuelve en cada instante a la cruz, iluminada desde la historia del Primer Testamento. Estrada sostiene que «Jesús pasó haciendo el bien, pero terminó mal» (2001, p. 147). A pesar de que Jesús nunca pecó y venció toda tentación, padeció el sufrimiento. En el cristianismo no hay oportunidad de buscar un Dios que nos evite el mal. Quien así lo desee, debe cambiarse de religión. La relación con Dios no sirve para quedar preservado del mal.

El escritor judío, E. Wiesel, recordando su estancia como preso en el campo de exterminio de Auschwitz relataba:

Las SS ahorcaron a dos hombres judíos y a un joven delante de todos los internados en el campo. Los hombres murieron rápidamente, la agonía del joven duró media hora. «¿Dónde está Dios? ¿Dónde está?», preguntó uno detrás de mí. Cuando, después de un largo tiempo, el joven continuaba sufriendo colgado de la cuerda, oí otra vez al hombre decir: «¿dónde está Dios ahora?» Y en mí mismo escuché la respuesta: «¿Dónde está? Aquí... Está allí, colgado de la horca». (Wiesel, 1969, pp. 75-56)

En 2017 se estrenaba en EE. UU. un film titulado *The Shack*, dirigido por Stuart Hazeldine. Entre las numerosas escenas que abordan magníficamente el tema que nos ocupa, aludo a una que viene a representar la realidad teológica defendida por Moltmann (1973). Aparece la Santísima Trinidad representada de una forma chocante: el Padre bajo el aspecto de una mujer de color negro, pues el amor de Dios Padre podríamos expresar con nuestro limitado lenguaje «nace desde las entrañas maternas»; el Hijo con rasgos propios de Oriente Medio y alejado de esas representaciones barrocas que exhiben a Cristo con ojos azules, cabello rubio y tez blanquecina; el Espíritu Santo en una joven con rasgos orientales. En un momento determinado al Padre (la Madre) se le corre la manga de la chaqueta, quedando al descubierto el inicio del brazo donde el espectador puede observar la huella de un clavo. Inmediatamente surge la pregunta ¿pero no fue el Hijo el que padeció en la cruz? A tenor de lo dicho podemos afirmar: en el Calvario el Padre estaba crucificado con el Hijo en el leño. No estamos cayendo en la herejía del Patripasianismo, condenada en el Concilio de Alejandría. Estamos afirmando que el Padre no fue ajeno al dolor del Hijo, en el sufrimiento humano, Dios sufre con el sufriente. No nos encontramos con un Dios que dé la espalda al crucificado, sino que «es crucificado», sosteniendo a aquel que es víctima del mal. La teología de la cruz no solo señala la presencia de Dios en medio de las situaciones marcadas por el mal, sino que enseña a actuar

frente al mal. En el proceso vivido que ha conducido a caer en la cuenta de este imperativo moral, el ateísmo jugó un papel importante al redireccionar los esfuerzos humanos hacia la lucha contra el mal, más que hacia la teorización respecto al mismo. En *La peste* de Camus (1947) el auténtico redentor es el médico que combate la enfermedad y no el sacerdote que únicamente se encierra en el templo, acepta y guarda silencio. No se puede tener fe en un Dios anti-mal sin implicarse en su lucha contra las injusticias y el dolor.

La cruz y la tumba vacía propició además acabar con los prejuicios mitológicos que el hombre había vertido sobre Dios e iluminó lo que ya estaba presente, pero no reconocido: la acción de Dios es a la vez real y trascendente. Al contemplar la resurrección de Jesús observamos cómo es trascendente puesto que no interfiere en las leyes del mundo, no pone fin a la historia ni tiene que esperar a realizarse empíricamente en un reino milenarista (Torres Queiruga, 2005). No se trata de recurrir a un final escatológico para subordinar el mal vivido a una esperanza de un bien mayor, pues siempre surgiría la cuestión ¿por qué tarda tanto en consumar su obra? La resurrección de Jesús es real y plena porque rescata a Jesús del mal y lo eleva a la gloria sin esperar el fin del mundo.

## CONCLUSIONES

El mal es una realidad tan presente como inevitable en este mundo. El mal natural deriva de la finitud propia del mundo, que es así porque ontológicamente resulta imposible la perfección absoluta, característica divina; ergo si el mundo es creatura del Creador, se deriva en lógica que es inferior a quien ha sido su originante. El mal moral deriva del mal uso de la libertad que Dios nos regala por amor. El ser humano es causa del amor divino y por ello gozamos de libertad, pues no existe un amar-sin-libertad, el amor forzado o manipulado no es amor, es contradictorio *in terminis*. Llegamos así a la conclusión de que tanto el mal natural como el moral existen a pesar de Dios. Decir de Dios que ante el mal *nonsense* (no puede) no le resta nada. Sí le mermaría decir que da la espalda a la humanidad

ante el mal, bien porque pudiendo eliminarlo no lo hace, bien porque no pudiendo se desentendiera de sus criaturas.

Sin embargo, aun habiendo llegado a estas conclusiones, todavía experimentamos una rebelión contra Dios en las circunstancias en las que el ser humano se ve sorprendido por el dolor. Y paradójicamente pedimos ante las calamidades «Señor, escucha y ten piedad». Precisamente a aquel que afirma la mirada singular y compasiva que tiene por el género humano («hasta los cabellos de vuestra cabeza están todos contados. Por tanto, no tengáis miedo: vosotros valéis más que muchos pajarillos» Lc 12,7) le estamos recordando que sea piadoso, no vaya a olvidarse de su bondad; a aquel que nos pide nuestra colaboración para luchar contra el mal, le pedimos que no sea malvado castigándonos. En el fondo, detrás de estas peticiones, no hay más que un lenguaje heredado que traiciona en cierta medida al Evangelio para devolvernos a determinados momentos puntuales (no digo tiempos) veterotestamentarios. Quizá, habría que replantearse la mirada desde la que hacemos este tipo de oraciones para evitar convertir la plegaria del creyente en un mendigar intervenciones divinas ante las desgracias humanas y, como todo lo hemos dejado en sus manos, poder marcharnos tranquilos a descansar. El Creador nos ha dado parte en la creación para que, apoyados y sostenidos con su gracia, vivamos nuestra vida con plena madurez, ejerciendo la libertad, en constante compromiso con su obra, y afrontando nuestros límites. Esta es la dureza y al mismo tiempo la grandeza de la óptica cristiana frente al mal.

## Referencias bibliográficas

- Arendt, H. *Eichmann en Jerusalén. Lumen*.
- Benedicto XVI. (2005). *Carta encíclica Deus caritas est*. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html)
- Borchert, W. (2007). *Obras completas (Traductor: Fernando Aramburu)*. Laetoli
- Camus, A. (1947). *La peste*. Gallimard.
- . (1998). *La Peste*. Gallimard.

- Camus, A. (2016). *El hombre rebelde. Titivillus*.
- Cardona Suárez, L. F. (2012). *Mal y sufrimiento humano. Un acercamiento filosófico a un problema clásico. Pontificia Universidad Javeriana*.
- Cioran, E. M. (2000). *El aciago Demiurgo*. Taurus.
- Concilio Vaticano II. (2014). *Gaudium et Spes*. BAC.
- Dostoievski, F. M. (2020). *Los hermanos Karamasov. Elejandría*.
- Florenski, P. (2010). *La columna y el fundamento de la verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas. Sígueme*.
- García Férrez, J. (2019). *La Responsabilidad Moral del Cristiano ante el Problema del Mal y del Sufrimiento Humano*. Universidad de Murcia.
- Gómez Santibáñez, G. (2017). *El problema del mal: una aproximación teológica desde San Agustín*. CIELAC.
- Hume., D. (2020). Part 10. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Project Gutenberg.
- Jonas, H. (1987). *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*. Suhrkamp.
- Küng, H. (1980). *Gott und das Leid*. Benziger.
- Leibniz, G. (1996). *Essais de Théodicée*. En Gerhardt, C. J. (dir.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, VI. Georg Olms Hildesheim.
- Metz, J. B. (1996). Un hablar de Dios sensible a la teodicea. En Metz, J. B. (dir.), *El clamor de la Tierra: El problema dramático de la Teodicea* (pp. 7-28). Verbo Divino.
- Millán Puelles, A. (1984). *Léxico filosófico*. Rialp.
- Moltmann, J. (1973). El Dios crucificado. *Selecciones de Teología*, 45, 3-14.
- . (1983). *Trinidad y Reino de Dios*. Sígueme.
- Morin, D. (1990). *Para decir Dios*. Verbo Divino.
- Quevedo Rodríguez, A. M. (2019). El problema del mal: la nueva teodicea como dinamizadora de la práctica cristiana. *Revista Albertus Magnus* 10(2), 85-105.
- Rahner, K. (2007). *Curso fundamental sobre la fe: introducción al concepto de cristianismo*. Herder.
- Spinoza, B. (1988). “Carta 50”, en *Correspondencia*. Alianza Editorial.
- Thiede, W. (2008). *El sentido crucificado*. Sígueme.

Torres Queiruga, A. (2005). *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte*. Sal Terrae.

Wiesel, E. (1969). *Night*. Discus.

## CAPÍTULO IV

«VENGA A NOSOTROS TU REINO»:

### FENOMENOLOGÍA DEL PROCESO DE (DE) SACRALIZACIÓN DE LO POLÍTICO

*Diego Jadán-Heredia<sup>1</sup>*

#### RESUMEN

Este capítulo, escrito con enfoque analítico y fenomenológico, aborda el problema común a la filosofía de la religión y la filosofía política: la relación entre religión y política, o, en otras palabras, entre salvación y poder. En ese sentido, se plantean dos narrativas que quieran

---

1 Doctor en Filosofía, PhD, mención Cum Laude, por la Universidad de Sevilla, España. Profesor de la Universidad del Azuay, coordinador de la Cátedra Abierta de Filosofía «Bolívar Echeverría», y miembro del Grupo de investigación «Historia, Teoría y Epistemología del Diseño» de la misma casa de estudios. Además, es profesor de Estética y Filosofía de la Historia en el Seminario Arquidiocesano de Cuenca. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6033-8247> Contacto: [diegojadan@uazuay.edu.ec](mailto:diegojadan@uazuay.edu.ec)

dar cuenta de la fundamentación metafísica y secular de lo político. La primera ofrece una explicación filosófica de la sacralización de lo político, tomando como punto de partida la alegoría del pastor de Platón y la metáfora del político como tejedor, que se relaciona con la cristianización. La segunda narrativa se concentra en el concepto de secularización, cuestionando la tesis dominante que la vincula indisolublemente con la modernidad. Para ello, muestro las características de la modernidad del siglo XIX, la capitalista, y la utilidad que para ella tiene la secularización; luego estudio la comprensión contemporánea del término para encontrar sus escollos y posibilidades.

**Palabras clave:** Filosofía de la religión, Fenomenología, Política, secularización

## ABSTRACT

This article, written with an analytical and phenomenological approach, addresses the problem common to the philosophy of religion and political philosophy, the relationship between religion and the political or, in other words, between salvation and power. In that sense, two narratives are proposed that want to account for the metaphysical and secular foundation of the political; the first, dedicated to a philosophical explanation of the sacralization of the political with a starting point in Plato and his allegory of the shepherd; His metaphor of the politician as a weaver is also studied, as a counterpart, and I arrive at the relationship between the allegory of the shepherd and Christianity. The second focuses on the concept of secularization and questions the dominant thesis of its interweaving with modernity. To do this, I show the characteristics of 19th century modernity, the capitalist one, and the usefulness that secularization has for it; I then study the contemporary understanding of the term to find its pitfalls and possibilities.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Phenomenology, Politics, secularization

## INTRODUCCIÓN

Una subdisciplina, tanto de la filosofía política como de la filosofía de la religión, estudia la interacción entre la religión y lo político. Esto no resulta extraño, ya que una de las dimensiones de lo religioso es la social —la forma en que se vive el hecho religioso en la sociedad—, y en esa dimensión se inserta lo político. Es inevitable, pues, que surjan coincidencias y tensiones entre la comunidad política y el hecho religioso, tal como lo resume Assmann (2015) en «poder y salvación».

Con el término «hecho religioso» abarco dos vertientes: la religiosidad y la religión. La religiosidad es personal, pues se refiere a la forma en que las personas viven lo religioso y su actitud teleológica al interpretar la realidad. Por otro lado, la religión es la vertiente institucional o cultural, compuesta por ritos, instituciones y prácticas, y se construye sobre la base de la religiosidad y la creencia en un ser divino. En este sentido, lo político —una condición que nace de la insociable sociabilidad humana— se ocupa del cómo hacer posible el *estar juntos* (Arendt, 2016), no puede evitar la pregunta por la justificación del poder, el por qué deberíamos obedecer las normas, respetarnos los unos a los otros, respetar a la autoridad. De ahí que Taubes (2007) sostuviera eso de que, si la teoría política no puede no tener presupuestos teológicos, tampoco la teología deja de tener implicaciones políticas.

En este ensayo pretendo presentar dos narrativas que van en direcciones contrarias, aunque en momentos distintos. La primera trata de la historicidad de la sacralización de lo político o, en otras palabras, de la fundamentación metafísica del poder. Para ello, podría tomarse como punto de partida a la primera forma de mono-teísmo del que se tiene referencia, la que aparece en Egipto con Akenatón (XIV a. C.), lo que da inicio a lo que Assmann (2006) denomina la distinción mosaica, es decir, la distinción entre el dios verdadero y los falsos dioses. No obstante, no he escogido este camino para optar por el caracterizado por la reflexión filosófica que da inicio a esa fundamentación metafísica de lo político: la que expone Platón en *La república* (2017).

Este análisis me permite profundizar en la alegoría del poder pastoral (también su contrapartida con la figura del político tejedor) y su posterior cristianización, que marcará a lo político hasta la modernidad. La segunda narrativa presentada es la que surge en la modernidad con las pretensiones de secularización de lo político; o sea, transmutar la fundamentación de lo político de razones metafísicas a mundanas. Para el efecto, me sumerjo en el concepto de secularización (*saeculum, outos aiôn*, el mundo presente, este siglo) y miro sus coincidencias y diferencias con el de modernidad tomado en un sentido plural (Echeverría, 2022), no necesariamente imbricado con el primero. Finalizo con algunas de las ideas a las que da lugar esta propuesta discursiva que apenas dibuja un escenario en construcción permanente.

## UNA FUNDAMENTACIÓN METAFÍSICA DE LO POLÍTICO DESDE EL DISCURSO FILOSÓFICO

Cuando Platón expone las características que debería tener la *polis* ideal, en el libro II y III de La república, Sócrates destaca la importancia de la educación que debe tener la clase guerrera; ellos, como Cerbero, debían cuidar las puertas de la ciudad y hacerlo bajo la dirección de un guardián, un pastor, el filósofo rey. Existen, como se sabe, tres clases de hombres en la ciudad platónica: artesanos, guerreros y guardianes; cada una tiene un arte propio, un oficio que cumplir, que cultivar. El guardián de la ciudad tiene la ayuda de los guerreros que, siguiendo la alegoría del pastor, se comportan como su perro. Sócrates sostiene que si el pastor cría a los perros con indisciplina y hambre, los perros no le serán de ayuda en el cuidado de la ciudad, peor aún, es posible que terminen atacando al pastor y al rebaño, comportándose más como lobos que como canes<sup>2</sup>. El amaestramiento de los perros, sin duda, es necesario. Ahora, surge

---

2 «[...] es imprescindible que reciban la debida educación, cualquiera que ésta sea, si queremos que tengan lo que más les puede ayudar a ser mansos consigo mismos y con aquellos a quienes guardan. [...] Con respecto a la educación, cualquiera que tenga sentido común defenderá la necesidad de que dispongan de viviendas y enseres tales que

otro problema, escribe Platón: ¿qué pasa si es que hay confusión entre las tres clases de hombres y uno de una clase quiere pertenecer o cree hacerlo a otra clase? Es decir, ¿qué pasa si es que cada uno no se dedica a lo suyo?

Sócrates quiere convencer a Adimanto de la necesidad de que en la *polis* ideal cada uno se dedique a cultivar su virtud, a hacer lo que está destinado a hacer: el zapatero a ser zapatero, el labriego a ser labriego, el soldado a ser soldado; no puede pasar que alguien quiera ser/hacer varias cosas a la vez. En una suerte de ingeniería social absoluta, para Sócrates la jerarquía social debe reflejar las virtudes o capacidades de la gente, por eso sostiene:

Parece, pues, que si un hombre capacitado por su inteligencia para adoptar cualquier forma e imitar todas las cosas, llegara a nuestra ciudad con intención de exhibirse con sus poemas, caeríamos de rodillas ante él, como ante un ser divino, admirable y seductor, pero, indicándole que *ni existen entre nosotros hombres como él ni está permitido que existan*, lo reexpediríamos con destino a otra ciudad, no sin haber vertido mirra sobre su cabeza y coronado ésta de lana; y, por lo que a nosotros toca, nos contentaríamos, por nuestro bien, con escuchar a otro poeta o fabulista más austero, aunque menos agradable, que no nos imitara más que lo que dicen los hombres de bien ni se saliera en su lenguaje de *aquellas normas que establecimos en un principio*, cuando comenzamos a *educar* a nuestros soldados (énfasis añadido). (Platón, 2017, p. 217 [398a])<sup>3</sup>

Es imprescindible, entonces, que cada uno se dedique a lo suyo y lo haga con el mejor de los ánimos. En este momento de la narración platónica -posiblemente, la obra filosófica más importante de

---

no les impidan ser todo lo buenos guardianes que puedan ni les impulsen a hacer mal a los restantes ciudadanos» (Platón, 2017, p. 256 [416c]).

3 Este pasaje, además, se puede leer como parte de la crítica platónica a la degradación ontológica que produce el arte; en los poetas no se puede confiar, son como los sofistas, nos engañan; los artistas, maestros de la *mimesis*, nos apartan de la verdad pues sus representaciones no son sino representaciones del mundo sensible que, en sí mismo, ya es una degradación. Para ilustrarlo, utiliza el ejemplo de las tres camas (Platón, 2017, pp. 625-632 [596a-597e]).

la antigüedad- se expresa una idea fundamental para este capítulo, la idea *sine qua non* la *polis* ideal sería imposible: la *noble mentira* para sostener la comunidad política. Platón utiliza el vocablo  $\psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$  (*pseudos*), suele traducirse también como mito.

Platón -por medio de Sócrates- intenta encontrar el mito fundacional -en un sentido filosófico- de su *polis* ideal; un mito que persuada a todos los ciudadanos a acatar las reglas, a cumplir las normas de las que habla en la cita anterior, que tanto los gobernantes, como los estrategos y la ciudad entera sienta que todos son hermanos y que los dioses dieron a cada uno una composición distinta, de tal modo que unos habrán nacido para mandar, otros para proteger y otros para cumplir sus oficios específicos y necesarios para el porvenir de la *polis*. La noble mentira consistía en hacer creer a todos que son hijos de la tierra, que la tierra es su madre y nodriza y, por tanto, deben protegerla, cuidarla.

¿Cómo nos las arreglaríamos ahora -seguí- para inventar una noble mentira de aquellas beneficiosas de que antes hablábamos y convencer con ella ante todo a los mismos jefes y si no a los restantes ciudadanos?

- ¿A qué te refieres? -preguntó.

-No se trata de nada nuevo -dije-, sino de un caso fenicio, ocurrido ya muchas veces en otros tiempos, según narran los poetas y han hecho creer a la gente, pero que nunca pasó en nuestros días ni pienso que pueda pasar; es algo que requiere grandes dotes de persuasión para hacerlo creíble [...].

-Voy, pues, a hablar, aunque no sé cómo ni con qué palabras osaré hacerlo, ni cómo he de intentar persuadir, ante todo a los mismos gobernantes y a los estrategos, y luego a la ciudad entera, de modo que crean que toda esa educación e instrucción que les dábamos no era sino algo que experimentaban y recibían en sueños; que en realidad permanecieron durante todo el tiempo bajo tierra, moldeándose y creciendo allá dentro de sus cuerpos mientras se fabricaban sus armas y demás enseres; y que, una vez que todo estuvo perfectamente acabado, la tierra, su madre, los sacó a la luz, por lo cual deben ahora preocuparse de la ciudad en que moran como de quien es su madre y nodriza y defenderla si alguien marcha contra ella y tener a los restantes ciudadanos por hermanos suyos, hijos de la misma tierra. [...]

-Pues bien -dije-, bastaría esto sólo para que se cuidasen mejor de la ciudad y de sus conciudadanos; pues me parece que me doy cuenta de lo que quieres decir. (Platón, 2017, pp. 253-255 [414e-415d])

La noble mentira, el mito fundacional, tiene una gran ventaja: los ciudadanos obedecerán las normas, cuidarán de la ciudad y se cuidarán entre ellos, los guerreros cuidarán de todos y obedecerán al pastor, el filósofo rey, y éste cumplirá con sus tareas, convencidos de que lo hacen por una razón externa, común, no dependiente de ellos. Recordemos que el objetivo último de *La república* es saber qué es la justicia y que Sócrates, al ver muy difícil indagar en su contenido pensando en el individuo concreto, invita a sus contertulios a tratar de encontrar lo justo en la ciudad para luego poder verlo mejor en el individuo<sup>4</sup>. Glaucón, no estaba convencido de las reflexiones de Sócrates, a él le preocupaba una cuestión que, hasta hoy, sigue siendo motivo de discrepancias filosóficas: ¿cuál es el fundamento de la justicia? Glaucón no podía aceptar que la justicia sea algo bueno por simple convención humana y no por naturaleza. El riesgo de que lo justo sea una convención humana, no heterónoma, era enorme. De ahí la utilidad de la noble mentira, del mito fundacional de la *polis*, es decir de la comunidad política<sup>5</sup>.

---

4 «Entonces es posible que haya más justicia en el objeto mayor y que resulte más fácil llegarla a conocer en él. De modo que, si os parece, examinemos ante todo la naturaleza de la justicia en las ciudades y después pasaremos a estudiarla también en los distintos individuos intentan descubrir en los rasgos del menor objeto la similitud con el mayor» (Platón, 2017, p. 157 [369a]).

5 Quizá valga la pena recordar a la *Antígona* de Sófocles porque es la fuente griega más antigua sobre la existencia de dos orígenes de la justicia y con ella dos sistemas de normas, una dada por los dioses y otra por los hombres, la primera inquebrantable por eterna e inmutable. Cuando Antígona es reprochada por Creonte, rey y tío de Antígona, por no haber seguido sus órdenes de no dar entierro a su hermano, ella le responde: «No era Zeus quien me imponía tales órdenes, ni es la Justicia, que tiene su trono con los dioses de allá abajo, la que ha dictado tales leyes a los hombres, ni creí que tus bandos habían de tener tanta fuerza que habías, tú, mortal, de prevalecer por encima de las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses; que no son de hoy ni son de ayer, sino que viven en todos los tiempos y nadie sabe cuándo aparecieron. No iba yo a incurrir en la ira de los dioses violando esas leyes por temor a los caprichos de hombre alguno» (Sófocles, 1942, pp. 255-256).

No quiero decir, ni mucho menos, que antes de la noble mentira socrática / platónica la fundamentación de lo político no haya tenido esa condición; de hecho, el propio Sócrates dice que su mito no hace sino traer a su *polis* ideal lo que ya sucedía desde siempre entre los fenicios. Es importante este detalle porque es de Oriente, del Oriente precristiano, de donde surge la idea del *gobierno de los hombres*, no de los territorios. La idea de que se gobierna a los hombres, en efecto, no es una idea griega, su origen es oriental. La literatura griega, más bien, parece preferir referirse al gobierno de espacios territoriales. De hecho, es posible mirar en *La república*, esos dos espíritus: el del gobierno de la ciudad y el de los hombres.

En relación con el gobierno de la ciudad, Platón utiliza la alegoría de la nave; es decir, cuando compara a la *polis* con una nave o un barco que debe ser piloteado, llevado por las aguas más calmas. Los ciudadanos son, según Platón (2017), los dueños de la nave, pero su fuerza, siendo enorme, es inútil para navegarla; ¿quién es el más apto para hacerlo? Pues el filósofo será el mejor piloto por sobre los marineros -los políticos- que solo quieren engañar al patrón para dejar que uno de ellos conduzca la nave (p. 403 [488a]). Como se hace evidente, la alegoría se concentra en la necesidad de gobernar la nave, a toda la ciudadanía, no a cada uno de sus integrantes; se gobierna sobre cada ciudadano, pero de manera indirecta. Este tipo de alegoría era muy usual en la época, por eso no es extraño encontrarla en Platón.<sup>6</sup>

## LA ALEGORÍA DEL PODER PASTORAL

En la misma obra es más importante la alegoría del pastor y su rebaño pues ella conduce al gobierno de los hombres, al gobierno de las almas. Esta significación es muy antigua y se construye alrededor de la idea de organización de un poder de tipo pastoral, que simbólicamen-

---

6 La misma alegoría de la nave se puede encontrar, por ejemplo, en el teatro de Sófocles: «Hételo dicho ya, gran señor, y no una sola vez; sería en verdad, el más mentecato, el ser más privado de todo buen consejo, si me apartase un punto de ti; de ti, que volviste a su rumbo a mi querida patria, cuando era juguete de las olas; y aún ahora puedes quizá salvarla felizmente» (Sófocles, 1942, p. 78).

te se retrotrae a Babilonia. Dice Cirlot (2008) que *Pastor* fue el título otorgado al dios lunar *Tammuz*, pastor de los rebaños de las estrellas; conocido entre los sumerios como *Dumuzi*, *El Pastor*, pero también -sigue Cirlot- el pastor es el «guía de las almas o psicopompo»; es decir, un ser mitológico que tiene la misión de conducir las almas de los difuntos hacia ultratumba, «simboliza el poder supremo», concluye el mitólogo (p. 688). Otra fuente cuenta la importancia histórica del término pastor, considerado un título del rey:

En Mesopotamia, la palabra «pastor» era, ya en el III milenio a. C., uno de los títulos del rey. Himnos sumerios y acádicos testifican que a los dioses y los reyes se les denomina pastores. En Egipto, ya en el Imperio Antiguo se designaba a diversos dioses como «pastores» y, a partir del Primer Periodo Intermedio (h. 2134-1991 a.C.), se esperaba que los dioses cuidaran, como buenos pastores, de los hombres. En el II milenio los faraones aparecen descritos como pastores del pueblo instituidos por los dioses; a veces se aplicaba también esta denominación a algunos altos funcionarios. La utilización metafórica acentúa los aspectos de solicitud y protección. (Willmes, 2011, pp. 1219-1220)<sup>7</sup>

El rey, el gobernante, es un pastor y a eso alude Platón cuando compara a sus tres clases de hombres con la relación que existe entre el pastor, su rebaño y el perro que lo ayuda a cuidarlo. En la tradición griega ya se acudió antes a la misma figura del pastor; pasó en la

---

7 Asimismo, en el antiguo Egipto, por ejemplo, uno de los símbolos del rey era el cayado, aquel bastón que usaban los pastores para prender y retener al rebaño; es decir, la entrega del cayado era parte del ritual de su coronación: «Entre la indumentaria que vestía el soberano durante la coronación [de Ramsés II] destacaban las sandalias blancas, el calzado de los dioses. Su color era signo de pureza y con ellas el faraón dominaba simbólicamente el mundo que hollaban sus pies. También se le entregaban joyas propias de su función en forma de pectorales y collares mágicos, así como diversos cetros. Entre estos figuraban el *nefej* y el *heqa*, cuyo origen podría remontarse a los primeros estadios de la civilización faraónica. El flagelo o mayal *nefej* quizá fue en su origen un instrumento empleado por los nómadas para conducir el ganado, y luego derivó en emblema de poder y autoridad, convirtiéndose en una guía mágica para gobernar a los hombres. De forma similar, en el cayado *heqa* se ha visto un antiguo útil de pastor, aunque puede que fuese también (como ha sugerido el historiador Josep Cervelló) una antigua arma de cazadores, luego empleada por comunidades de pastores y que adquirió una función protectora, para dirigir a los hombres» (Castel).

*Iliada* y en la *Odisea* de Homero, donde las referencias al gobernante como pastor de hombres o pastor de gentes son continuas<sup>8</sup>. Hay que tomar en cuenta, no obstante, que la noción de lo político en Platón<sup>9</sup> como representado por el pastor en relación con su rebaño hay que matizarlo porque pese a usar la alegoría en *La república*, cuando la estudia de manera más profunda en *El político* mira el inconveniente de considerarlo así y opta por otra noción.

## LA FIGURA DEL POLÍTICO TEJEDOR

Vale la pena recordar esta noción de *El político* porque nos da luces para comprender el camino que toma la carga religiosa de lo político para llegar a Occidente. En la obra mencionada, escrita mucho después de *La república*, Platón se pregunta qué es el hombre político y dibuja varias de sus características, comenzando por la más importante: el conocimiento que caracteriza al político es que sabe mandar, prescribir, pero luego, como es usual en el filósofo, sigue haciendo distinciones precisas<sup>10</sup> que lo conducen a mirar una tensión entre la consideración del político como un pastor, sus actividades propias y las de otros ciudadanos; observa, por ejemplo, que si por cada rebaño debe haber un solo pastor, en el campo político esto no es posible, un rey no puede encargarse de todas las necesidades de la ciudad, la alimentación la cumplirá el panadero o el agricultor, la salud, el médico, ellos de alguna manera también son pastores<sup>11</sup>.

---

8 En la *Iliada* (Homero, 2016a), por ejemplo: Canto I, párr. 264; Canto II, párr. 89 y 775. En tanto que en la *Odisea* (Homero, 2016b), se puede ver, por ejemplo, en el Canto III, párr. 155, 465; Canto IV, párr. 20; Canto XVII, párr. 105.

9 Aunque ha sido usual enfrentar al poeta con el filósofo, quizá los dos nombres más famosos de la Antigüedad griega, una muy buena interpretación de la obra platónica como continuación y culminación de la obra homérica se la puede encontrar en Flórez (2019, en especial el capítulo III).

10 En este diálogo platónico Sócrates ya no es el interlocutor principal sino un Extranjero; luego de discutir el conocimiento propio del político de saber mandar, precisa qué tipo de órdenes y a quién se las suele dar (Platón, 2020, desde el párr. 260c.)

11 «Todos los comerciantes, agricultores, panaderos y, además de éstos, los maestros de gimnasia y el género de los médicos, ¿sabes que todos ellos discutirían enérgicamente con los pastores de asuntos humanos, a los que denominamos políticos, con el

Para solucionar el dilema, el Extranjero echa mano de lo que denomina el mito de Crono, que servirá para plantear el mito del político, un principio que explica que la idea del rey-pastor no es de este tiempo, no pertenece ni es posible en este tiempo. El mundo, dice el Extranjero, tiene dos movimientos sobre su propio eje<sup>12</sup>: uno natural, el de la felicidad; otro, el movimiento inverso, de la descomposición y destrucción. El primero lo produce directamente Crono y solo en este primer tiempo existe la figura del pastor, la divinidad, que guía y cuida al rebaño humano y lo podía hacer porque en este primer tiempo todo era paz, fraternidad, no había salvajes ni existían guerras o disputas, además la naturaleza proveía de todo alimento y refugio, cuando Dios «pastoreaba no había constituciones políticas» (Platón, 2020, párr. 272a). La política comienza, continúa el mito, cuando comienza el segundo tiempo, el inverso, el mundo de los tiempos difíciles. No quiere decir que los dioses abandonen al género humano pues para soportar su ausencia entregaron a los hombres el fuego, la técnica y las semillas (Platón, 2020, párr. 274d); sin embargo, en los tiempos difíciles los hombres necesitan de una constitución política y entre los hombres no hay dioses, ninguno está por encima de los demás por lo tanto ninguno puede constituirse en pastor de todos<sup>13</sup>. La solución a la cuestión sobre la esencia del hombre político, entonces, no se la encuentra en el político pastor sino en lo que Platón llama la técnica del tejer como paradigma: la figura del político tejedor.

Este es el fin de la actividad política, el entrelazado del tejido, con un trenzado uniforme, del carácter de los hombres valientes y prudentes,

---

argumento de que ellos se cuidan de la crianza humana, no sólo de la de los rebaños de los hombres, sino también de la de sus gobernantes» (Platón, 2020, párr. 268a).

- 12 Eliade (2009) utiliza este mito como un ejemplo de la concepción del tiempo cíclico, del mito del retorno cíclico o del paraíso primordial. Este mito platónico que, dice el historiador de las religiones, tiene influencias babilónicas, también se da en las culturas hindú, hebrea, irania y grecolatina (pp. 119-120).
- 13 «Creo, por mi parte, Sócrates, que la figura de un pastor divino es aún mucho más grande que la de un rey y que los políticos de aquí y ahora son, por naturaleza, mucho más parecidos a sus gobernados y participan muy semejantemente de su educación y crianza» (Platón, 2020, párr. 275b).

cuando la técnica regia, reuniéndolos en una vida común en concordia y amistad, realizando el más magnífico y excelso de todos los tejidos y abarcando todos los demás de las ciudades, esclavos y libres, los mantiene unidos con esta trama y gobierna y manda sin omitir nada en absoluto de cuanto conviene a la felicidad de su ciudad. (Platón, 2020, párr. 311c)

El arte de la política tiene dos modelos: el del pastor y el del tejedor. Las dos figuras han pervivido y caracterizado el trasfondo de muchos debates filosófico-políticos. Para Platón está claro, el hombre político teje, como no puede ocuparse de todo el rebaño de forma general y exclusiva, le corresponde tejer su actividad con la de muchos con artes auxiliares, les unirá la concordia y la amistad, una lógica distinta a la del pastor.

## LA ALEGORÍA DEL PASTOR Y EL CRISTIANISMO

En el mundo occidental, la alegoría del pastor fue adoptada y reinterpretada por la Iglesia cristiana (sin olvidar que el cristianismo primitivo tiene influencias no solo del pensamiento griego y romano, sino también del semita en general). Y es que la idea del pastor-rebaño será desarrollada especialmente por los hebreos con una connotación esencialmente religiosa, siendo ese el camino para llegar a nuestra noción judeocristiana de lo político. La relación de Dios con los hombres es una relación que se caracteriza por su benevolencia por eso Él quiere la salvación del rebaño. Foucault (2018), en sus indagaciones filosóficas sobre el gobierno, en tanto que concepto, destaca que la idea de salvar al rebaño no está muy alejada de «lo que tradicionalmente se consideró como el objetivo del soberano, es decir, la salvación de la patria, que debe ser la *lex suprema* del ejercicio del poder» (p. 155).

La salvación del rebaño tiene un significado profundo cuando se traslada a lo político porque la autoridad política terrenal no tiene el poder de Dios de salvar las almas, pero sí el poder de asegurar subsistencia de su rebaño, tal como el pastor que conduce a su reba-

ño a la pradera para que se alimente y se asegura -perro mediante- de juntarlos nuevamente cuando cae la tarde. Filón de Alejandría (2017), cuando narra la vida de Moisés explica por qué él, que no tiene ningún rasgo de realeza, que nunca fue competidor del Dios Yahveh<sup>14</sup>, fue escogido por Dios para conducir a Israel, vale la pena citarlo *in extenso*:

[...] Moisés tomó los rebaños de su suegro y los atendió, siendo así instruido en las lecciones adecuadas para capacitarlo para convertirse en el líder de un pueblo, porque el oficio de pastor es una preparación para el oficio de rey para cualquiera que esté destinado a presidir el más manejable de todos los rebaños, la humanidad, así como la caza es una buena escuela de entrenamiento para hombres de disposición guerrera; porque los que practican con miras a aprender el manejo de un ejército, estudian previamente la ciencia de la caza, siendo los animales brutos como materia prima expuesta a sus ataques para que practiquen el arte de mandar en cada ocasión de guerra o de paz, porque la persecución de las fieras es un entrenamiento-escuela de estrategia para desarrollarse contra los enemigos, y el cuidado y manejo de los animales domesticados es un entrenamiento real para el gobierno de los súbditos; por lo cual los reyes son llamados pastores de su pueblo, no a modo de reproche, sino como un honor muy especial y preeminente. Y me parece a mí, que he examinado el asunto no con ninguna referencia a las opiniones de muchos, sino únicamente con respecto a la verdad (y puede reírse quien quiera), que solo el hombre puede ser un rey perfecto que es bien diestro en el arte del pastor, siendo así instruido en cosas más importantes por la experiencia de los animales inferiores; porque es imposible que las cosas grandes lleguen a la perfección antes que las pequeñas. (pp. 613-614)

El cuidado, manejo, disciplinamiento del rebaño muestra que el significado de la relación pastoral entre la autoridad y los ciudadanos implica el cuidado que les debe brindar, al tiempo de la guía para

---

14 «Incluso cuando en una tradición tardía de Éx 34, 29-35 aparece poco menos que como 'divinizado', se mantiene en la posición de mensajero y mediador de Dios o, según una expresión predilecta de la teología deuteronomico-deuteronomista, es siervo de Yahveh (su delegado y su representante, pero no hijo de Dios)» (Zenger, 2011, p. 1103).

que ninguna se descarríe; como bien observa Foucault (2018), la alegoría del rebaño muestra que el pastor está al servicio del rebaño, está ahí para hacer el bien:

Las dimensiones de terror y fuerza o violencia temibles, los poderes inquietantes que hacen temblar a los hombres frente al poder de los reyes y los dioses, pues bien, todo eso se borra cuando se trata del pastor, sea el rey pastor o el dios pastor. (p. 157)

Como parece evidente, esta raíz teológica del rey pastor forma parte sustancial del hecho religioso hebreo y después cristiano, no solo en su sentido individual personal sino también y más trascendente todavía, en su sentido cultural institucional.

Al respecto, no puede dejar de recordarse el hecho histórico que fue la inflexión en el transcurrir de la noción pastoral cristiana de lo político porque, sin duda, el cristianismo podría haber tenido otras derivas si no hubiera sido reconocida por Constantino -con el Edicto de Milán- como religión oficial del Imperio romano a inicios del siglo IV; pero sucedió y esto marcó y dio un carácter específico al cristianismo<sup>15</sup>. La religión cristiana se constituyó en un dispositivo de poder político; en palabras de Foucault (2018):

Ese poder pastoral absolutamente ligado a la organización de una religión como Iglesia, la religión cristiana como Iglesia cristiana, sin duda sufrió considerables transformaciones a lo largo de esos quince siglos de historia. Es innegable que fue desplazado, dislocado, transformado, integrado a diversas formas, pero en el fondo jamás fue verdaderamente abolido. Y cuando señalo el siglo XVIII como final de la era pastoral, es verosímil que me equivoque una vez más, pues, de hecho, en su tipología, su organización, su modo de funcionamiento, el poder pastoral que se ejerció como poder es a buen seguro algo de lo cual todavía no nos hemos liberado. (p. 177)

---

15 En *El monoteísmo como problema político*, el teólogo Erik Peterson (1999) sostiene que el siglo IV vio la única experiencia histórica de teología política gracias a esa decisión de Constantino, además de la argumentación teológica de los *obispos de la corte* y todo en el marco del arrianismo.

En efecto, estas reflexiones no resultan del nada ajenas a la comprensión de lo político que se tuvo hasta el medioevo o, por lo menos, que no fue cuestionado en Occidente hasta la llegada de la modernidad; la cuestión era indiscutible: cómo podría gobernarse una *polis* sino por medio de una fundamentación metafísica del poder. La consideración del hombre occidental de esperar la salvación de su pastor también ha sido una característica notoria en Hispanoamérica que, a diferencia de otros países occidentales, no tuvo una trayectoria paralela de secularización de la sociedad, por eso cuando Foucault en la cita anterior menciona que probablemente se equivoca cuando sostiene que el poder pastoral se mantuvo hasta el siglo XVIII, es cierto que lo hace y tenemos muchos ejemplos, no solo en esta parte del mundo,<sup>16</sup> sino también en el pensamiento europeo del siglo XX<sup>17</sup>.

Carl Schmitt (2021) nos ayuda a comprender este asunto cuando, en un ensayo de 1933, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, afirma que los tres términos del título del ensayo: Estado, movimiento y pueblo, pueden utilizarse para la totalidad de una unidad política, pero que, sin embargo, cada uno asigna una dimensión específica de lo político: «de esta forma, el Estado en sentido estricto puede ser visto como la parte político-estática, el movimiento como el elemento político-dinámico, y el pueblo como el lado apolítico que crece al amparo y sombra de las decisiones políticas» (p. 83). El momento en que el jurista alemán sostiene que

---

16 Que Foucault afirme eso quizá también se deba a que su filosofía no lograba rebasar los límites de su contexto; muchos teóricos del poscolonialismo han coincidido en que el autor francés por concentrarse en sus críticas al «economicismo liberal» pasa por alto el tema del colonialismo y eso afecta su noción misma de modernidad. Un buen estudio al respecto puede verse en Moraña (2018).

17 Eso también lo señala Foucault (2018) respecto a la influencia determinante del judeocristianismo en la concepción de lo político en Occidente: «La forma de poder más extraña y característica de Occidente, y también la que estaba llamada a tener el destino más grande y duradero, no nació, me parece, ni en las estepas ni en las ciudades. No nació junto al hombre de naturaleza ni en el seno de los primeros imperios. Esa forma de poder tan característica de Occidente, tan única en toda la historia de las civilizaciones, nació o al menos tomó su modelo en las majadas, en la política considerada como un asunto de rebaños» (p. 159).

el pueblo es el lado apolítico [*unpolitische Seite*], y lo hace al analizar la nueva constitución material nacionalsocialista alemana, considera que el pueblo no se comporta sino como el rebaño ante su pastor; y lo dice expresamente después, en el mismo ensayo:

La Iglesia Católica Romana ha desarrollado la imagen del pastor y el rebaño en una idea teológica y dogmática de su soberanía sobre los creyentes. Lo esencial en este cuadro es que el pastor del rebaño permanece absolutamente trascendente. Ese no es nuestro concepto de «conducción». (p. 111)

Esta última precisión es importante porque -como aclara Schmitt- la conducción [*Führung*] de ese pueblo no es dar órdenes [*Kommandieren*] o ser un dictador [*Diktieren*] ni esa labor pastoral se funda en algo trascendente respecto del rebaño:

Este concepto de conducción [se refiere a la conducción pastoral de origen trascendental] se deriva enteramente del pensamiento concreto y sustancial del movimiento nacionalsocialista. [...] Nuestro concepto no necesita ni es capaz de una imagen mediadora o de una comparación representativa. No se deriva ni de alegorías y representaciones barrocas ni de una *idée générale* cartesiana. Es un concepto de presencia inmediata y presencia real. Por eso incluye también, como requisito positivo, la igualdad incondicional de especie entre líder y seguidores. El contacto constante e inconfundible entre líder y seguidores, así como su lealtad mutua, se basan en la misma especie. Sólo la igualdad de las especies puede evitar que el poder del líder se convierta en tiranía y arbitrariedad. (Schmitt, 2021, p. 112)

Lo que ha hecho Schmitt con su argumento es secularizar el poder pastoral; al eliminar el elemento de trascendentalidad lo que hace es basarlo en el concepto de igualdad de especie -la igualdad de índole o *artgleichheit* -, en su caso igualdad racial; al hacerlo permite, a su vez, que su concepción de lo político como amigo / enemigo tenga cabida, aunque no es el espacio para indagar con más precisión en esta categoría.

## LA DESACRALIZACIÓN DE LO POLÍTICO O EL SENTIDO DE LA SECULARIZACIÓN

El siglo XX vio aparecer en el horizonte filosófico un término de antigua tradición, pero olvidado por mucho tiempo, el de teología política (Schmitt, 2009). El meollo del asunto era si es que los conceptos de la moderna teoría del Estado tenían una carga teológica intrínseca, esencial que la modernidad solo supo disfrazar con otras palabras; o si, por el contrario, las sociedades se habían secularizado, así como sus instituciones y, por lo tanto, la teología política no era sino un viejo término ya anacrónico.

En esta sección, abordo la segunda narrativa planteada en este capítulo; no pretendo estudiar el debate específico iniciado por Schmitt y que tiene como referentes a Peterson (1999), Blumenberg (2008), Moltmann (2022); sino que indago en el concepto de secularización, su relación con la modernidad y el estado de la cuestión a día de hoy, para saber si lo político, en efecto, hoy tiene una fundamentación mundana.

### La modernidad secularizante del siglo XIX

Dos ideas a partir de las cuales se indagará en el concepto de secularización: primera, el proceso de secularización de una sociedad no es inevitable; y, segunda, que la imbricación modernidad / secularización se aleja de la realidad histórica<sup>18</sup>. Monod (2015) considera a la secularización como un concepto sobrecargado:

El término posee el encanto de la precisión debido a su procedencia técnica, eclesial-jurídica, en tanto que su uso ‘fuerte’ tiene la pretensión de caracterizar, de reunir en unas pocas letras, el rasgo capital de una época, su movimiento de fondo. (pp. 24-25)<sup>19</sup>

---

18 Las críticas a la noción tradicional de secularización han llevado a algunos que la estudian, incluso, a pensar en su obsolencia como concepto que ayude a estudiar la realidad, como lo sostiene David Martin (1965) en su clásico ensayo «Towards eliminating the concept of secularisation»; crítica que puede contrastarse con la que realizó Blumenberg en *La legitimación de la edad moderna* (2018).

19 Y continúa el filósofo francés: «La secularización sería a la vez la marca de la época moderna, lo que le otorga singularidad y sentido. Empero, aunque todo el mundo

Contemporáneamente, estas críticas se han utilizado para cuestionar explicaciones -especialmente desde las ciencias sociales- a los cambios de las sociedades industriales desde el siglo XVIII y XIX.

Auguste Comte (1864) sostuvo que la humanidad transitaba por tres estadios: una etapa teológica, una metafísica y, finalmente, la científica o positiva. Estas etapas eran también las del alma individual. Al plantearse desde la sociología, Comte proponía la teoría de los tres estadios como una ley necesaria:

El progreso de la mente individual no es sólo una ilustración, sino una evidencia indirecta del de la mente general. Siendo el mismo punto de partida del individuo y de la raza, las fases de la mente de un hombre corresponden a las épocas de la mente de la raza. Ahora bien, cada uno de nosotros es consciente, si mira hacia atrás en su propia historia, de que fue un teólogo en su niñez, un metafísico en su juventud y un filósofo natural en su madurez. Todos los hombres que están a la altura de su edad pueden verificar esto por sí mismos. Además de la observación de los hechos, tenemos razones teóricas en apoyo de esta ley. (p. 11)

Se pone en evidencia lo que Eliade (2009) llama el *linealismo* o concepción progresista de la historia (p.140), es decir, la idea de que la humanidad camina y progresa linealmente, dejando atrás la idea de Dios. Las explicaciones son naturales y científicas. El mismo tipo de explicación de los fenómenos de la naturaleza puede hacerse del mundo humano. No hay duda de que esta visión no solo es positivista sino ideológica.

Comte escribe en un contexto fuertemente influido por las ideas de la Ilustración europea, especialmente su vertiente francesa que tenía más animadversión a la religión; pero también la realidad mostraba que habrían cambios profundos en viejas instituciones provocados por la rápida industrialización de esas sociedades europeas y las decisiones políticas que se tomaban para el efecto; no hay que olvidar, por ejemplo, que en 1803 Napoleón decretó la expropiación de los bienes eclesiásticos; Blumenberg (2018) le

---

perciba lo que designa, la categoría de secularización opone serios escollos a su definición» (pp. 24-25).

daba gran importancia a este hecho en su estudio de la aplicación jurídica del término secularización; Monod (2015), por su parte, hace un examen minucioso sobre su historia conceptual, que inicia en el latín *saeculum*, traducción del *outos aiôn* griego que significa «el mundo presente» o «este siglo», que lo diferencia del o *mellôn aiôn*, «el mundo por venir», «el reino prometido por Jesucristo» (p. 26). Este origen da cuenta de que su uso filosófico no puede desprenderse de su sentido teológico.

El término «secularización» ha tenido una historia un tanto azarosa. Fue empleado en su origen, inmediatamente después de las Guerras de Religión, para indicar la supresión del control de las autoridades religiosas sobre tierras y propiedades. En el derecho canónico romano, el mismo término llegó a significar el retorno al «mundo» de una persona que ha tomado los hábitos. En ambos sentidos, sean cuales fueren las disputas que surjan en casos particulares, puede usarse la palabra de un modo puramente descriptivo, y no valorativo. Por supuesto, este no ha sido el caso en el uso que se le ha dado en épocas más recientes. El término «secularización», y más aún su derivado «secularismo», ha sido empleado como un concepto ideológico sumamente cargado de connotaciones valorativas, unas veces positivas y otras negativas (Berger, 1969, p. 132).

Quienes estudiaban el fenómeno en el XIX tenían interpretaciones y aspiraciones distintas. En el caso de Marx (1970), su pensamiento se caracteriza por su realismo y, como contrapartida, por desconfiar de los principios abstractos; aunque sus biógrafos destacan su desprecio por todo lo sentimental, lo cierto es que tenía un agudo sentido de la injusticia, fundamento básico para romper con el pasado, para fundar algo nuevo, un nuevo sistema social que permita la cooperación armoniosa de los individuos. En ese nuevo sistema social no habría lugar para la religión; porque ella es necesaria solo cuando hay injusticia, es decir es causa y efecto de la alienación socioeconómica:

La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por otra, la protesta contra ella. La religión es el suspiro de la criatura

oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo. (p. 131)<sup>20</sup>

La postura de Marx en contra de la religión se ha matizado al encontrar en su obra, al parecer, reminiscencias del pensamiento religioso semita, hebraico, que coincide con el cristianismo primitivo; quizá para Marx el problema no era Dios sino el fetichismo capitalista<sup>21</sup>.

Otra interpretación de los cambios que se veían en las sociedades europeas del siglo XIX la representa Max Weber (2017); a él le causaba inquietud las consecuencias de lo que llamaba *Entzauberung der Welt* o desencantamiento del mundo, es decir el proceso de intelectualización o racionalización producto del progreso científico. ¿Significa -se pregunta- que hoy cada uno de los que estamos en esta sala tiene un conocimiento de sus propias condiciones de vida más claro que el que de las suyas tenía un indio o un hotentote? Difícilmente será eso verdad, se responde. Es evidente su escepticismo.

La intelectualización y racionalización crecientes no significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se quiera se puede llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo. [*Entzauberung der Welt*]. A diferencia del salvaje, para quien tales poderes existen, nosotros no tenemos

---

20 También puede verse la fuerte crítica marxista a la religión en *La Cuestión Judía* (2009), un texto en donde Marx expresa sus preocupaciones políticas y filosóficas cuando se acercaba la mitad del siglo XIX, un texto escrito en respuesta a una obra de título similar de Bruno Bauer: «La emancipación política del [...] hombre religioso en general, es la emancipación del Estado [...] de la religión. En su forma, a la manera peculiar a su esencia, como Estado, el Estado se emancipa de la religión al emanciparse de la religión de Estado, es decir, cuando el Estado como tal Estado no reconoce ninguna religión, cuando el Estado se reconoce más bien como tal Estado. La emancipación política de la religión no es la emancipación de la religión llevada a fondo y exenta de contradicciones, porque la emancipación política no es la emancipación humana plenamente realizada y exenta de contradicciones», (p. 134).

21 El mejor estudio que encontré al respecto es el de Dussel (2017).

que recurrir ya a medios mágicos para controlar los espíritus o moverlos a piedad. Esto es cosa que se logra merced a los medios técnicos y a la previsión. Tal es, esencialmente, el significado de la intelectualización. (Weber, 2017, p. 196)

Es en este contexto que sociólogos clásicos como Émile Durkheim y Georg Simmel desarrollan su trabajo intelectual en torno a la religión, no desde su contenido sino desde su función. La religión, en un contexto de modernización de las sociedades y el Estado, asumió otro papel. Es lo que observó también Carl Schmitt (2009) cuando sostuvo que las implicaciones teológicas y filosóficas de la secularización estaban en el origen del Estado moderno y de sus transformaciones, junto a un proceso de neutralización y mundanización de toda referencia espiritual<sup>22</sup>.

Así, la Ilustración y el proceso de industrialización se presentaban junto a la secularización de la sociedad y del Estado, lo que fue el motivo por el cual la literatura dominante llegó a la conclusión de que existía una incompatibilidad ineludible o necesaria entre religión y modernidad. Es cierto que el siglo XIX representó muchos cambios para la religión en Europa; durante siglos la vida religiosa europea estuvo asociada al poder político asegurando su legitimidad en todos los niveles, desde el más grande a nivel supranacional, hasta el más pequeño, el parroquial:

La época de la Revolución industrial iba a perturbar profundamente la vida de las pequeñas parroquias, tanto en su condición de entidades geográficas como en su faceta de realidades sociales, conmovión de la que el tronco principal de las religiones europeas jamás ha logrado recobrar por completo. Ya las consideremos en el plano civil o en el eclesiástico, las distintas feligresías se adecuaron con facilidad a las pautas dominantes de la vida rural premoderna, pero en las ciudades

---

22 Recuerda Nicola Abbagnano (2012) que: «Por medio de la difusión de ideas progresistas y tecnocráticas, la Secular Society, fundada en Londres en 1846, y la *Deutsche Gesellschaft für Ethische Kultur*, surgida en 1892, adoptan positivamente el término Secularización o secularismo en el sentido más general de emancipación cultural de la influencia de la Iglesia sobre la organización de la vida política y social, sobre la instrucción en particular» (p. 937).

-sometidas a un rápido crecimiento industrial- ese engarce habría de revelarse mucho más difícil. (Davie, 2011, p. 68)

Si eso sucedía a nivel parroquial, si las feligresías, como dice Davie, se adecuaban rápidamente a los cambios que traía la vida moderna al tiempo de mantener su religiosidad, lo mismo puede observarse a nivel más general. No fue nada extraño que una buena parte de las élites modernas eran a la vez ilustradas y que aspiren al absolutismo que más bien era necesario para realizar reformas. En el mundo hispánico quienes llevaban adelante el proceso de modernización administrativa pertenecían, de hecho, al funcionariado real. En Estados Unidos, en cambio, su historia muestra que ni siquiera hubo esa tensión entre la modernidad y la religión, sino que la actividad religiosa contribuyó a estimularlo económicamente y a fomentar el pluralismo. Y quizá eso también pueda decirse de Hispanoamérica. Y es que la distancia entre los principales centros de la modernidad europea y el carácter más tradicional de nuestras sociedades ha llevado a que el hecho religioso sea un aliado de los procesos modernizadores del Estado.

El retorno de lo religioso a lo político -o el reconocimiento de su perenne fundamentación de lo político- puede comprenderse, precisamente, cuando se problematiza la secularización como rasgo de la modernidad; es decir, la necesaria imbricación entre modernidad y secularización que se mantuvo y teorizó durante mucho tiempo, hoy se ve cuestionado. Esa idea de que la modernidad implica un proceso de secularización pasa por alto que la misma modernidad se caracteriza por movimientos contra secularizadores, protagonizados por distintas tradiciones religiosas. Esto no quiere decir que la modernidad no tenga una tendencia hacia la secularización, que es obvia y ha sido la más destacada, sino que esta tendencia ha convivido con otras tendencias igualmente fuertes que siguen el camino contrario.

[...] la modernidad ha tenido algunos efectos secularizadores, más en algunos lugares que en otros. Pero también ha provocado poderosos movimientos de contrasecularización. Además, la secularización a ni-

vel social no está necesariamente vinculada a la secularización a nivel de la conciencia individual. Ciertas instituciones religiosas han perdido poder e influencia en muchas sociedades, pero tanto las antiguas como las nuevas creencias y prácticas religiosas han continuado en la vida de las personas, a veces adoptando nuevas formas institucionales y otras veces provocando grandes explosiones de fervor religioso. Por el contrario, las instituciones identificadas religiosamente pueden desempeñar funciones sociales o políticas incluso cuando muy pocas personas creen o practican la religión que representan las instituciones. Por decir lo menos, la relación entre religión y modernidad es bastante complicada. (Berger, 1999, p. 2)

Siguiendo con el mismo tema Peter Berger (2008), el teólogo y sociólogo citado, en un artículo divulgativo intitulado *Secularization Falsified*, sostiene algo muy claro, la modernidad no es intrínsecamente secularizante, más bien, si alguna categoría puede caracterizarla es el de pluralidad, por lo tanto, la modernidad es pluralizante:

En pocas palabras: la modernidad no se caracteriza por la ausencia de Dios, sino por la presencia de muchos dioses [...] por lo tanto, el secularismo se encuentra en un contexto global de religiosidad dinámica, lo que significa que se enfrenta a algunos desafíos serios. (Mariano Fazio, p. 2)

Para Echeverría (1993), la modernidad en un sentido amplio implicó históricamente adquirir comportamientos sustitutivos de «lo tradicional», es decir, que se caracteriza por una tendencia civilizatoria -una totalización civilizatoria- que continúa en proceso -el *proyecto inacabado* del que habla Habermas-; el hecho de que sea un proceso se traduce en ambigüedad, en que la modernidad convive con estructuras tradicionales del mundo social. Las reflexiones del ecuatoriano tienen su punto de apoyo en Leibniz, pues «muestra al discurso crítico un modo de salir de la asfixia a la que le condena la aceptación del carácter insustituible de la modernidad establecida. La suya fue una modernidad que se quedó en el camino pero que nos ilustra acerca de que la que está ahí no fue ni es la única posible» (p. 66).

Por eso Echeverría (2022) distingue entre dos formas de modernidad: una esencial o en potencia y otra efectiva o realmente existente; la esencial es la que pretende realizar los desafíos de la neotécnica (la técnica moderna) pero que no puede borrar una insatisfacción humana constante (algo así como el malestar en la cultura freudiana); y por eso, la segunda forma de la modernidad es la que niega su esencia porque se enfrenta a una realidad en la que el modo capitalista de reproducción de la vida invierte las pretensiones de producir abundancia de la neotécnica, así como se impide la emancipación humana; entre las variantes de esta forma de modernidad está la capitalista.

## Comprensión filosófica de la secularización

Si tomamos como referencia la cita de Berger y la relacionamos con Charles Taylor, veremos coincidencias interesantes. Taylor, en *A Secular Age* (2007), divide el proceso de secularización en tres sentidos. En el primero, se da el proceso de separación entre la religión y las esferas de la vida pública; a diferencia de la época premoderna en la que la religión era central en la sociedad, en este primer sentido, la religión se ve desplazada hacia la vida privada mientras que otras esferas superan la tutela religiosa para desarrollar su propia racionalidad. Oliver Tschannen (1991), desde lo que él llama «paradigma de la secularización», considera a esta primera etapa como de «diferenciación», con cinco características:

- i. Autonomización: instituciones como la educativa se vuelven autónomas de la religión y esto, claro está, implica la pérdida de control social y tutoría religiosa de la sociedad.
- ii. Privatización: la religión se convierte, para el individuo, en una esfera más junto con otras con cosmovisiones incompatibles. Así, el individuo construye su propia interpretación del mundo, un champús religioso<sup>23</sup>.

---

23 Este es un fenómeno muy usual, personas o pequeños grupos que reivindican prácticas en las que confluye la devoción cristiana, budista y creencia en la astrología; pero no

- iii. Generalización: la privatización, al mismo tiempo, obliga a que la religión se reorganice y modifique en parte su función; por este motivo, también impregna las instituciones seculares, por ejemplo, en la esfera económica constituyéndose en el «espíritu del capitalismo», y en la esfera política como «religión civil».
- iv. Pluralización: al desmoronarse el monopolio de la religión al haber sido reforzado por la autoridad política, surge el pluralismo religioso.
- v. Declinación de la práctica religiosa: consecuencia obvia cuando se ha perdido el control social por parte de la Iglesia. (p. 401)

En el segundo sentido, según Taylor, el espíritu cientificista a partir del cual se comprende la realidad provoca una disminución de las creencias y prácticas religiosas. Todo apunta a que la religión será superada y que imperará la razón. Finalmente, el tercero se refiere a que se transforman las condiciones de la creencia religiosa; es decir, en la secularización, por un lado, cambia lo que las personas creen -el contenido de la creencia- y, por otro, los modos cómo las personas tienen creencias religiosas.

Hay un proceso de transformación de la creencia religiosa en dos momentos. El primero es el paso del mundo cerrado propio de las sociedades premodernas a la pluralización de visiones religiosas y no religiosas de la realidad propia de sociedades modernas. El segundo momento se ubica en la modernidad tardía, pérdida no ya de la hegemonía cosmovisional que ocurre con el proceso de secularización sino de la pérdida del dominio sobre el potencial simbólico y la experiencia religiosa por parte de las instituciones religiosas.

---

es un fenómeno contemporáneo, aunque ciertamente hoy adquiere otros sentidos, la historia muestra que la distancia entre la religión institucional y la religiosidad popular se acrecienta, precisamente, porque la religión se encarna en una amalgama de creencias de distinto tipo.

En el mismo sentido de Tschannen y a partir de la compleja dinámica histórica que envuelve a la secularización y a la modernidad, ella puede dividirse en tres dimensiones que operan en la sociedad en planos distintos: social, organizacional e individual. Para estudiarlas seguimos el trabajo de José Casanova (1994)<sup>24</sup> y Karel Dobbelaere (2002). Así, en el plano social, se aplica lo que se conoce en esta disciplina como el *proceso de diferenciación funcional* porque distintos sectores sociales que históricamente han estado sujetos al control de la religión -en tanto institución cultural- empiezan a ganar autonomía<sup>25</sup>: «la noción de secularización social implica un enfoque histórico y evolutivo comparativo. Las ideologías modernas institucionalmente especializadas, racionales y seculares se comparan con un cosmos sagrado global, coherente, trascendente. La religión perdió su función de legitimación social (cosmización sagrada)» (Dobbelaere, 2002, p. 29). Esto no quiere

---

24 Casanova (1994) que escribe sobre el tema, no desde la sociología como Dobbelaere, sino desde la ciencia política, ejerció un gran impacto en el campo sociológico por sus planteamientos teóricos y los casos prácticos que estudió; en este caso, observa esta triple dimensión, de este modo: «Una de las tesis centrales y una de las premisas teóricas que han articulado este trabajo ha consistido en revelar que lo que habitualmente pasa por ser una única teoría de la secularización se halla de hecho compuesta por tres planteamientos muy distintos, desiguales e inconexos: el de la secularización como diferenciación de las esferas laicas respecto de las instituciones y normas religiosas, el de la secularización como declive de las creencias y prácticas religiosas y el de la secularización como confinamiento de la religión en el ámbito privado. Si nuestra premisa es correcta, la consecuencia lógica de la distinción analítica debería confirmar que el infructuoso debate sobre la secularización únicamente podrá llegar a su fin cuando los sociólogos de la religión comiencen a examinar y a poner a prueba la validez de cada una de estas tres proposiciones por separado» (p. 211).

25 Observación que también hace Berger (1967): «El proceso por el cual sectores de la sociedad y la cultura son sustraídos del dominio de las instituciones y símbolos religiosos [...] en la historia occidental moderna [...] La secularización se manifiesta en la evacuación por parte de las iglesias cristianas de áreas previamente bajo su control o influencia [...] como en la separación de la iglesia y el estado, o en la expropiación de las tierras de la iglesia, o en la emancipación de la educación de la autoridad eclesiástica. Sin embargo, cuando hablamos de cultura y símbolos, implicamos que la secularización es más que un proceso socioestructural. Afecta a la totalidad de la vida cultural y de la ideación, y puede observarse en el declive del contenido religioso en las artes, en la filosofía, en la literatura y, lo más importante de todo, en el surgimiento de la ciencia como una perspectiva autónoma y completamente secular del mundo» (pp. 125-126).

decir que no puedan convivir sectores sociales unas dependientes y otras independientes de la religión; el ejemplo más claro es el de la educación; hay escuelas, colegios y universidades pertenecientes a instituciones religiosas concretas y otras que son no lo son; lo mismo sucede con el sector de la salud; pero sí implica, de todas formas, que los dos aspectos de la religión -que sea abarcadora y totalizante- se pierden o, en el mejor de los casos, se relativizan<sup>26</sup>. El proceso de diferenciación funcional ya fue previsto por Weber en su *Sociología de la religión* (2011):

Una gran parte -y una parte especialmente relevante para el desarrollo histórico- de todos los casos de religiones proféticas y de salvación había vivido en estado de tensión, no sólo agudo sino también permanente, respecto del mundo y sus preceptos. [...] Esta tensión se ha acrecentado en la medida en que más se ha tratado de genuinas religiones de salvación. Ello es así en razón del significado de la salvación y de la esencia de las enseñanzas proféticas en cuanto devienen una ética. La tensión también se ha acrecentado cuanto más racional se ha manifestado la ética en sus principios y cuanto más se ha dirigido a valores sagrados internos como instrumento de salvación. En términos comunes esto significa que la tensión se ha acrecentado al aumentar la sublimación de la religión respecto del ritualismo y al acercarse a un «absolutismo religioso». En la práctica, la agudización de la tensión por parte de la religión ha sido proporcional al desarrollo de la racionalización y sublimación de la posesión externa o interna de «cosas mundanas» en el más amplio sentido. En este caso, efectivamente, la racionalización y la sublimación consciente de las relaciones humanas, con las diferentes esferas de valores, externos e internos, así como religiosos y seculares, han influido poderosamente, en el sentido de hacer consciente la independencia interna y auténtica de las esferas individuales; ello ha hecho posible caer en esas tentaciones que, en

---

26 Como sostiene Davie (2011): «son precisamente las iglesias que se han resistido a la diferenciación estructural [es decir, a no renunciar a su pretensión abarcadora y totalizante] entre la Iglesia y el Estado las que mayores dificultades han encontrado para asimilar las presiones derivadas del estilo de vida moderno. De ahí el declive que se observa, en términos relativos, en la vitalidad religiosa de buena parte de la Europa moderna en la que mayores probabilidades hay de encontrar todavía una iglesia fuertemente asociada al Estado -en términos igualmente relativos» (p. 72).

la inconsciente relación original con el mundo exterior, permanecen ocultas. A menudo ello resulta de la evolución de valores intra y ultraterrenales hacia la racionalidad, hacia una actividad consciente y hacia la sublimación mediante el conocimiento. (pp.54-55)

La dimensión organizacional de la secularización en cambio apunta a la religión misma; es decir, es el proceso de modernización de las instituciones religiosas para volverse parte de la sociedad y no alejarse de ella, es lo que Luckmann (1967) denomina «secularización interna»<sup>27</sup>. Una forma de modernización de la religión se plasma en lo que los sociólogos de la religión denominan *privatización* de la religión.

Como la religión pierde la relevancia pública, cuando los miembros de la sociedad ya no comparten una única visión religiosa del mundo que le dé sentido, las religiones se repliegan sobre la vida privada de los individuos y surgen pequeñas comunidades de fe, cuyo trabajo se limita a dicha comunidad y mira como imposible permear a la totalidad, más bien debe convivir con otras comunidades, por lo tanto, al ser un fenómeno privado *crear* es una opción entre otras opciones la legitimación de la creencia resulta una elección individual y voluntaria; una forma de vida entonces puede adquirir matices religiosos, dándose una especie de integración simbólica entre valores mundanos y valores sagrados. Si las comunidades religiosas adoptan esta dinámica entonces no pierden

---

27 «La discusión general sobre las consecuencias de la especialización institucional de la religión y las observaciones formales sobre la relación entre el modelo «oficial» de religión y la religiosidad individual prepararon el terreno para el análisis de la religión en la sociedad moderna. Es evidente que no podemos atribuir ingenuamente la decadencia del cristianismo en sus formas tradicionales al avance de las ideologías secularistas, el ateísmo, el neopaganismo y similares. La marginalidad contemporánea de la religión eclesíastica y su «secularización interna» aparecen, más bien, como un aspecto de un proceso complejo en el que las consecuencias de largo alcance de la especialización institucional de la religión y las transformaciones globales del orden social juegan un papel decisivo. Lo que normalmente se toman como síntomas de la decadencia del cristianismo tradicional pueden ser síntomas de un cambio más revolucionario: el reemplazo de la especialización institucional de la religión por una nueva forma social de religión» (Luckmann, 1967, pp. 90-91).

su posición simbólica central; eso ha sucedido en Estados Unidos, como indica Berger (1969):

La situación es diferente en América, donde las iglesias aún ocupan una posición simbólica más importante, pero podría sostenerse que han logrado mantener esta posición solo secularizándose mucho ellas mismas, de modo que los casos europeo y americano representan dos variantes del mismo tema subyacente de la secularización global. Más aún, al parecer las mismas fuerzas secularizadoras han alcanzado ahora amplitud mundial, en el curso de la occidentalización y la modernización. La mayor parte de los datos disponibles, sin duda, atañen a las manifestaciones socioestructurales de la secularización más que a la secularización de la conciencia, pero disponemos de datos suficientes como para señalar la presencia masiva de esta en el Occidente contemporáneo. (pp. 135-136)

Queda entonces la última dimensión, la individual que es una derivación lógica de la anterior; aquí no se pone el foco en las estructuras sociales o en los cambios sociales sino en el individuo y en su participación eclesial, es decir, en el nivel de *descristianización* que experimenta. El término resulta problemático, pero generalmente se usa para indicar la caída en las creencias religiosas y, por tanto, prácticas rituales. En el siglo XIX se solía estudiar el fenómeno considerando que era la clase obrera la que más experimentaba esa descristianización; el desarrollo del capitalismo agrario pudo haber provocado una especie de desarraigo de la vida en comunidad, pero también el avance del socialismo se apoderaba de la clase trabajadora. Sin embargo, y en la misma línea anterior, en Estados Unidos no se miró esta dinámica secularizadora<sup>28</sup>. Hoy, el fenómeno es distinto, en la postmodernidad, la religión se ha psicologizado, es decir, el hecho de no acudir a la Iglesia, de no participar en los ritos no significa que la mentalidad religiosa haya desaparecido, sino que la secularización se manifiesta de otra forma.

---

28 «El más 'moderno' de los países en discusión, Estados Unidos, muestra el más alto grado de involucramiento en la religión de la iglesia» (Luckmann, 1967, p. 35).

La privatización de la religión significa que los individuos en la sociedad moderna, dado que tienen que moverse entre diferentes esferas autónomas, cada una de las cuales funciona con una racionalidad más o menos independiente y se relaciona con una visión del mundo muchas veces incompatible con las demás, deben asumir la tarea de construir su identidad personal y su sistema de sentido como una labor esencialmente personal y privada. De este modo, el individuo no solo debe escoger entre una serie de ofertas alternativas de «sentido último», sino que se encuentra en la posición de tomar de cada una los elementos que le resulten atractivos y útiles para contruir «su propio sistema de sentido». (Gómez, 2020, p. 32)

La secularización individual convive, entonces, con la religiosidad privada; por supuesto, el hecho de que la religiosidad se presente de esta forma implica que ya no cumple su función tradicional de construir un mundo común, una vida social con sentido completo que los cohesionan:

Por el contrario, esta religiosidad se limita a dominios específicos de la vida social que pueden segregarse efectivamente de los sectores secularizados de la sociedad moderna. Los valores propios de la religiosidad privada son típicamente ajenos a otros contextos institucionales que no sean la esfera privada. (Berger, 1969, p. 164)

Como se puede ver, el concepto de secularización es complejo y multidimensional, ya no se limita a su significado original ni tampoco es rígido, se podría decir que es mejor manejar un concepto *débil* de secularización y no uno *fuerte*, del todo o nada. Lo que he intentado en estas páginas es afinarlo para que nos sea útil en el estudio de la secularización de lo político.

Si, cuando hablamos de secularización nos referimos a esas tres dimensiones, para aplicarlo a lo político será necesario también distinguir cómo se manifiesta cada dimensión. Así, la dimensión más pertinente para estudiar la (de)sacralización de lo político es la social, pues el proceso de diferenciación funcional en el que en un Estado se desarrollan subsistemas que realizan diferentes funciones y son estructuralmente diferentes y uno de esos subsistemas es el

religioso, es una dimensión eminentemente política; y lo es porque una de las diferenciaciones funcionales más importantes es el que se da en torno a la autoridad política.

La secularización provoca un cambio del poder que se ha transmitido por generaciones -aristócratas o «nobles»- que adquirieron su legitimidad gracias a una sanción religiosa (en ese sentido, es un poder arbitrario) hacia el poder en sociedades modernas en las que el poder político no necesita legitimación religiosa sino social.

El poder político se ejerce en virtud de una cualificación técnica o por el respaldo democrático: los elementos sobrenaturales que antes eran vitales para el ejercicio legítimo de la supremacía política y/o militar se vuelven virtualmente superfluos, a pesar de los rituales de posesión o, en otros sistemas, las coronaciones. Estos vienen a ser, a ojos de la secularización política, solamente residuos simbólicos que evocan recuerdos de un pasado más romántico y encantado<sup>29</sup>. Al mismo tiempo, la dimensión de secularización individual nos ayuda a comprender por qué hoy lo político exige recuperar su aura religiosa o volver a alumbrar ese algo místico que siempre ha estado ahí.

## CONCLUSIONES

En el siglo XXI las discusiones teóricas en este campo de la filosofía de la religión y la filosofía política ya no utilizan el término sociedad secular con tanta facilidad. Berger (1999) utiliza el término desecularización del mundo, Habermas (2008), en cambio, el término sociedades postseculares, porque la pretensión secularizante de cierta modernidad fue fallida; hoy miramos el retorno de lo religioso a lo político o, quizá, abrimos los ojos frente a la evidencia de que la

---

29 Bruce Wilson señala otros dos cambios en la diferenciación funcional: un cambio del carácter del conocimiento, es decir en la esfera de la ciencia, por cuanto la investigación empírica siendo éticamente imparcial conduce de forma adecuada al progreso de la ciencia; y, un cambio en el orden social laboral, es decir, que el trabajo se rija por la racionalidad y la técnica [...] y la creciente demanda de que quienes desempeñan los roles laborales de la sociedad actúen y se motiven de acuerdo con principios racionales (Wilson, 1998).

fundamentación de lo político, de cierta forma, nunca fue profanada para, simplemente, ser mundana; quizá ni siquiera sea conveniente.

Me refiero a que fue un tipo de Modernidad, la capitalista me atrevo a decir, la que utilizó como arma de batalla a la secularización, provocando la eliminación o desprecio de toda dimensión humana no material, la que se conecta con los mitos, tradiciones, símbolos, constitutivos de lo político y que han permitido, históricamente, que ciertas comunidades políticas de los países no centrales puedan vivir dignamente y en armonía con la naturaleza. Las narrativas presentadas en este capítulo solo han pretendido pintar un escenario posible, una explicación entre otras, que nos permita pensar que lo político todavía es un campo en disputa.

## Referencias bibliográficas

- Abbagnano, N. (2012). *Diccionario de Filosofía. México: Fondo de Cultura Económica.*
- Arendt, H. (2016). *¿Qué es la política? Barcelona: Paidós.*
- Assmann, J. (2006). *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo. Madrid: Akal.*
- . (2015). *Poder y salvación. Teología política en el Antiguo Egipto, Israel y Europa. Madrid: Abada Editores.*
- Berger, P. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.* New York: Open Road.
- . (1969). *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión.* Buenos Aires: Amorrortu editores.
- . (1999). The Desecularization of the World: A Global Overview en P. Berger (Ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (pp. 1-18). Washington: Ethics and Public Policy Center.
- . (Febrero de 2008). *Secularization Falsified.* First Things. <https://www.firstthings.com/article/2008/02/secularization-falsified>
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la edad moderna. Valencia: Pre-Textos.*
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World.* Chicago: The University of Chicago Press.
- Castel, E. (s.f). *La coronación de Ramsés II.* Historia National Geographic. [https://historia.nationalgeographic.com.es/a/asi-fue-grandiosa-coronacion-ramses-ii\\_18599](https://historia.nationalgeographic.com.es/a/asi-fue-grandiosa-coronacion-ramses-ii_18599)

- Comte, A. (1864). *Cours de philosophie positive* (Tomo I). Paris.
- Davie, G. (2011). *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.
- Dobbelaere, K. (2002). *Secularization: An Analysis at three Levels*. Bruselas: Peter Lang S.A..
- Dussel, E. (2017). *Las metáforas teológicas de Marx*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Echeverría, B. (1993). *La actitud barroca en el discurso filosófico moderno*. *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía UNAM*, 53-66. <https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.1993.1.58>
- . (2022). *Consideraciones sobre la modernidad americana*. Quito: Curiquingue.
- Eliade, M. (2009). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza Editorial.
- Flórez, A. (2019). *Platón y Homero. Diálogo entre Filosofía y Poesía*. Bogotá: Editorial Javeriana.
- Foucault, M. (2018). *Seguridad, territorio, población*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gómez, C. (2020). *Racionalidad y trascendencia. Investigaciones en epistemología de la religión*. Bogotá: SalTerra.
- Habermas, J. (2008) *¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho? en J. Habermas y J. Ratzinger, Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Homero (2016a). *Iliada*. Madrid: Alianza Editorial.
- . (2016b). *Odisea*. Madrid: Alianza Editorial.
- Luckmann, T. (1967). *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Martin, D. (1965). Towards eliminating the concept of secularization in J. Gould (Comp.), *Penguin Survey of The Social Sciences* (pp. 169-182). Harmondsworth: Penguin.
- Mariano, Fazio, (sin fecha), *Secularización y crisis de la cultura de la modernidad*, Universidad de Navarra, <https://www.unav.edu/documents/58292/7179289/2.%2BV%25C3%2581ZQUEZ%2BDE%2BPRADA.pdf>
- Marx, K. (1970). *Critique of Hegel's "Philosophy of Right"*. New York: Cambridge University Press.
- . (2009). *La Cuestión Judía*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Moltmann, J. (2022). *El Dios crucificado*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

- Monod, J. (2015). *La querrela de la secularización. De Hegel a Blumenberg*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Moraña, M. (2018). Foucault y América: apropiaciones y debates en Filosofía y crítica en América Latina. De Mariátegui a Sloterdijk (pp. 215-238). Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados.
- Peterson, E. (1999). *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta.
- Philo of Alexandria. (2017). On The Life of Moses I en *Complete Works*. United Kingdom: Delphi Classics.
- Platón (2017). *La república*. Madrid: Alianza Editorial.
- . (2020). *El político en Platón, Critón/El político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.
- . (2021). Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit en C. Schmitt, *Gesammelte Schriften 1933-1936* (pp. 76-115). Berlin: Dunker & Humblot.
- Sófocles (1942). Edipo Rey en *Sófocles y su teatro* (pp. 37-121). Madrid: Escelicer.
- . (1942). Antígona en *Sófocles y su teatro* (pp. 225-304). Madrid: Escelicer.
- Taubes, J. (2007). *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Tschannen, O. (1991). The Secularization Paradigm: A Systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion*, V. 30. No. 4. 395-415.
- Weber, M. (2011). *Sociología de la religión*. México: Ediciones Coyoacán.
- . (2017). *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Willmes, B. (2011). Pastor, El Buen Pastor en W. Kasper (Ed.), *Diccionario Enciclopédico de Exégesis y Teología Bíblica. Tomo II* (pp. 1219-1220). Barcelona: Herder.
- Wilson, B. (1998). The secularization thesis: criticisms and rebuttals en R. Laermans, B. Wilson y J. Billiet (Comp.), *Secularization and Social Integration: Papers in Honour of Karel Dobbelaere* (pp. 45-66). Lovaina: Leuven University Press.
- Zenger, E. (2011). Moisés en W. Kasper (Ed.), *Diccionario Enciclopédico de Exégesis y Teología Bíblica. Tomo II* (pp. 1101-1105). Barcelona: Herder.

**SEGUNDA SECCIÓN**

**IMÁGENES DE DIOS Y DESAFÍOS  
CONTEMPORÁNEOS**



**CAPÍTULO V**

**LA RELIGIÓN COMO  
LLAMADO EXISTENCIAL:  
LA MIRADA FILOSÓFICA DE  
RAIMON PANIKKAR**

*Joel Hernández Otáñez<sup>1</sup>*

**RESUMEN**

La religión, como fenómeno social y existencial, debe ser repensado. Considerar sus alcances es una prioridad, especialmente en la medida en que la «modernidad» actual tiende a estipular la autosu-

---

1 Adscrito al Colegio de Ciencias y Humanidades, plantel Naucalpan, UNAM, Licenciado, maestro y doctor en Filosofía por la UNAM. Profesor de Tiempo Completo Titular «C» Definitivo, en las asignaturas de Filosofía I y II. Obtuvo la distinción Cátedra Especial Maestro Eduardo Blanquel Franco, 2013. Realizó una estancia de investigación en el Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM (2015-2017). Ha participado con diversos artículos en revistas especializadas y es autor del libro *Estética desde la interioridad. El pensamiento de san Agustín como inspiración en la iconografía del Antiguo Convento agustino de Querétaro*, CCH/UNAM, 2019.

ficiencia del ser humano respecto a la realidad. Esta autosuficiencia no siempre se traduce en estabilidad o armonía, sino que se manifiesta como un antropocentrismo desestabilizador. El retorno a las inquietudes metafísicas y religiosas puede ser una vía para cuestionar las decisiones humanas respecto al mundo. Raimon Panikkar es un autor que nos posibilita incursionar en este debate.

**Palabras clave:** Modernidad, religión, crisis existencial, antropocentrismo, llamado existencial

## ABSTRACT

Religion as a social and existential phenomenon should be re-thinked. Considering its reach is a priority, especially in our time. The «modernity» tends to stipulate the human self-sufficiency respect to the reality. Self-sufficiency is not always stability or harmony, on the contrary, it has been translated as a destabilizing anthropocentrism. Return to the metaphysical and religious concerns can be a path to question the human decisions. Raimon Panikkar is an author that enables that incursion.

**Key words:** Modernity, Religion, existential crisis, anthropocentrism, existential calling

## INTRODUCCIÓN

Uno de los rasgos que caracteriza a las sociedades modernas es la supuesta autosuficiencia, la idea de considerarse al mismo tiempo medio y fin para consolidar el sentido último de la realidad. Uno de los rasgos que parece caracterizar a las sociedades modernas es su supuesta autosuficiencia, es decir, admitirse como medio y fin para consolidar el sentido último de la realidad. Esto se traduce, a lo sumo, en una rendición de cuentas limitada a la distribución de logros y fallos, es decir, en méritos y críticas centrados en la autorreferencia, sin cuestionar en profundidad la autoridad que nos

definimos como dueños del mundo, el cosmos o el ser. Empero, autores como Raimon Panikkar plantea la necesidad de reconsiderar esta hipotética hegemonía. Su propuesta no busca desvalorizar al hombre, sino situar su entereza en el universo que lo acoge. Se trata de desafiar la idea de que los individuos somos el punto de inicio y de llegada de lo existente.

La encomienda de este pensador no se reduce a meros reacomodos o reclasificaciones óntico-ontológicas. Su interés no es reproducir lo que critica, ni hacer teoría para definir jerarquías de cada ente. Su intención es provocar una reflexión sobre si el estatus que nos hemos asignado resulta contraproducente para nuestra condición individual y colectiva. Por eso, el problema va más allá de vanidades antropocéntricas. Lo crucial es que la presuntuosa supremacía que ostentamos germina, gradual pero contundentemente, en anomalías que ponen en peligro a nuestra especie (y a otras con las que coexistimos), al mismo tiempo que obnubila la referencia a lo metafísico, a lo religioso y, por ende, a lo divino.

Los argumentos del autor mencionado no son maniobras propagandísticas o estratagemas que, como creyente, quisiera emplear para captar la atención de agnósticos, seculares o ateos. Su esfuerzo teológico y filosófico estriba en mostrar y demostrar que lo humano no es lo único ni lo conclusivo. La vía para deliberarlo es precisamente la religión o, mejor dicho, las religiones como fenómenos que revelan que la trascendencia es un llamado que debemos escuchar. Sin reducirlo a un elemento cultural o histórico, la religión fungirá como un puente que manifiesta el papel que nos corresponde asumir y desarrollar con libre arbitrio.

Nuestro trabajo consistirá en puntualizar algunas ideas del fenómeno de la religión; fenómeno entendido como una convocatoria que dota de lugar al devoto y, también, orienta a toda persona (incluyendo, obviamente, a quienes padecemos las contradicciones de la vida actual). Así, pues, bajo las ideas de Panikkar aludiremos, someramente, a la relevancia de la religión como distingo de lo que nos hace ser sensibles, racionales y en armonía con lo que nos excede (Dios). El tema ya instaura de suyo la existencia de lo divi-

no y, a la par, pone de relevancia a la fe como certeza irrevocable. Estos presupuestos fundamentan con nitidez los esfuerzos filosóficos del nacido en Barcelona. Sabemos que adentrarse en aspectos religiosos, —preferentemente en el marco de las religiones mono-teístas más extendidas hoy en día—, es concebir a Dios y a la fe como implícitos en la argumentación. Poner en duda estos apriorísticos nos llevaría a reproducir la postura que aquí está en cuestión: que sólo los fenómenos verificados por la razón o ceñidos a sus estructuras epistémicas, son verdaderos<sup>2</sup>.

El alcance de nuestro trabajo no pretende explorar la llamada «modernidad»; tan sólo esbozar algunos rasgos problemáticos a la luz de la importancia de la religión. Se trata de plantear la contundencia metafísica o divina respecto a los juicios de asimilar a la razón como fundamento primero. Mediante la filosofía de Panikkar veremos que la religión puede ser vista como orientación y contraposición a ciertas afecciones actuales<sup>3</sup>.

## LA RELIGIÓN Y SU LLAMADO EXISTENCIAL

Hablar de religión lleva consigo distintas aristas pues, claro está, en los contextos cotidianos no toda persona es creyente o practicante. Nos movemos en un terreno de convencimientos opuestos. Por tanto, se requiere mencionar algunos «porqués» y, de manera sucinta, ciertos «para qué» de la religión; a saber, sus cualidades ónticas y ontológicas. Asimismo, implica señalar su relevancia en los momentos actuales de crisis social. Crisis social que hemos resentido

---

2 El pensamiento de Panikkar está interesado, entre otros elementos, en ponderar como prioritario el diálogo interreligioso. Allí también cobra importancia el papel del hinduismo y del budismo (como religiones politeísta y no teísta, respectivamente). En suma, se trata de reiterar que toda postura religiosa pondrá en duda a la razón humana como fundamento inicial.

3 El debate entre religión y modernidad ha sido recurrente en filósofos y teólogos; tal es el caso de Joseph Ratzinger y su análisis con Habermas (respecto a la religión y las dificultades del mundo actual). Así, por ejemplo, el que fuera sumo pontífice Benedicto XVI afirma que existen dos factores que caracterizan a la vida actual; el primero, es el surgimiento de sociedades mundiales y «El otro es el crecimiento de las posibilidades que tiene el hombre de producir y de destruir, lo que plantea con mayor hincapié de lo habitual la cuestión del control jurídico y moral del poder» (2021, p.36).

en trances ecológicos, sanitarios, políticos, éticos, esto es, respecto a la existencial en general. Esto no exige que la religión también haya generado aberraciones históricas u opacado la comprensión del mundo; empero, a reserva de detenerse en otra ocasión en estos fallos graves, la religión —como fenómeno que apunta a Dios—, sin duda es tarea de reflexión. Igualmente lo es ponderar su importancia hoy en día. De hecho, su enajenación u olvido implicará, para Panikkar, causas de extravío extremo. Veamos en particular lo que plantea el filósofo español.

En obras como *Religión y religiones* (1964), Panikkar presenta sus planteamientos mediante tres raseros:

- a. Desdice la idea moderna de que el ser humano determine el destino de la realidad, subrayando el error de concebirse como el único artífice de lo existente
- b. Advierte sobre el papel imprescindible de la fe en Dios.
- c. Estructura sus conceptos a partir del imperativo cristiano, sin negar el diálogo solidario con otras religiones.

La crítica, la fe y la sistematicidad, orientan su explicación sobre la preeminencia de la religión. En la medida en que avanza en las virtudes de lo religioso puntualiza los equívocos de una modernidad engreída por sus decisiones<sup>4</sup>.

Esta triple vertiente: cuestionar el mundo actual, subrayar la fe y fundamentar su postura desde una conceptualización cristiana, lleva a Panikkar a decir que la religión es esencial para toda persona

---

4 Algunos de los autores que estarían de acuerdo con Panikkar, respecto a la crítica del mundo moderno, es el filósofo canadiense Jean Grondin. El pensador afirma que en los contextos de la modernidad se nos ha hecho creer que vivimos en un universo construido, es decir, sometido a estructuras o reducido a sistemas. Empero dicha idea es ella misma una construcción: «Ahora bien, nada es tan moderno, nada resulta más construido que esta idea universal de la construcción del mundo» (2017, p.469). Otro autor que ve en la modernidad criterios que se han asumido como verdades, afectando las ideas y las prácticas cotidianas, es el antropólogo español Lluís Duch. Nos plantea, por ejemplo, que la aceleración es una impronta profundamente arraigada en nuestros tiempos: «*Ser veloz* es un síntoma de la modernidad y progreso; la lentitud en cambio denota atraso y profunda inadecuación al momento presente» (2019, p.35).

(sépalos esta última o no). Por tanto, el énfasis de lo religioso exige una disposición abierta a la escucha, a la tolerancia, al diálogo y a la comprensión (Panikkar, 2015, p.15). Y, siendo consecuentes, alejarse de fanatismos, uniformismos e intolerancias (Panikkar, 2015, p.15). Así, la religión demanda una actitud sensible. Invita antes de consolidar cualquier convencimiento. Tiene como antesala la petición de un interés. Por ello, el escéptico nunca transita a sus adentros. Si bien los móviles pueden ser diversos: provecho cultural, investigación, descripción, difusión, entre otras; el que se encamina desde la desconfianza absoluta tarde o temprano se detiene.

Una dificultad que tiene el tratamiento de la religión es apartarla de la simple religiosidad difusa (2015, p.41). No podemos huir de la idea de que hay prácticas religiosas que tergiversan o pervierten su sentido primordial: el de dirigir a todo hombre y mujer al encuentro con Dios. Por ello para Panikkar la religión implica unidad; un cierre que impida sincretismos forzados o innecesarios o, no menos peligrosos, pluralismos que resguarden la contradicción de aceptarlo todo. Afirma nuestro autor que dicha unidad entraña una estructura triple: la religión apela a algo sobrehumano, es un fin y atañe al ser humano (2015). Trascendental, escatológica y referida a toda persona, son algunas de las virtudes que le dan unidad. Empero, también lleva consigo la diversidad, esto es, se distingue por ser dinámica, histórica, social y concreta desde escenarios específicos (2015). Ni se resume en la abstracción pura, ni se consuma en lo terrenal y episódico. De hecho, su unidad y estructura son partícipes de la tensión entre lo que nos trasciende y lo que nos afecta en el aquí y en el ahora. La unidad y la diversidad le corresponden. De allí que afirme Panikkar: «la exigencia de unidad no se encuentra principalmente en la esfera esencial, sino en el dominio existencial» (p.44). Dominio existencial donde los individuos realizan su vida. Donde crean y recrean escenarios sociales, culturales y políticos en lo cotidiano.

Cabe decir que «dominio existencial» es el ejercicio práctico o el «día a día» en la participación y convicción religiosa. El misterio y la sublimidad no son extraños a la facticidad del creyente. Por el con-

trario, son manifiestos en su acercamiento a Dios. Por eso la religión es apertura. Es la posibilidad por antonomasia de descubrir el sentido originario que nos sustenta. La horizontalidad del suceder tiene pasajes donde lo trascendental se vislumbra. Se es religioso en la medida en que el *aquí* concibe el *allá* como promesa a cumplir. Por eso el partidario de la religión no la trastoca en itinerario ocasional. Sabe que pensar en Dios no es fortuito, sino que es imperativo que orienta su vida. O bien, manifestación de lo Primigenio que orienta hacia lo Absoluto. Panikkar lo denomina también *el interés religioso por la religión* (Panikkar, 2015, p.48). Si la religión exige una disposición previa a su detallado acercamiento, supondrá, entonces, que el mismo sujeto coseche un ánimo acorde a tan profundo encuentro. Más aún, el interés religioso subsistirá porque en el fondo es teológico. Panikkar afirma: «Ahora bien, este interés no podría ser religioso si no fuera también teológico, esto es, sino encontrara inspiración en la religión misma» (2015, p. 48).

La religión no es un seguimiento pasivo, sino que exige que la sensibilidad y el pensamiento se unan para entrever lo que es pleno y profundo. Como afirma Panikkar, «es un encuentro que se basa en la plegaría y en la fe, además del estudio y la simpatía» (p.48). La religión es privilegio en la unidad. Es un recorte de y para los creyentes; empero, no significa que excluya a los desconfiados. La religión invita porque Dios resguarda. Panikkar no está pensando únicamente desde el cristianismo, sino en la importancia del ecumenismo que implica la interacción de las distintas religiones (especialmente —así lo entendemos—, el cristianismo, el judaísmo, el islamismo, el hinduismo y el budismo); puesto que «Dios está presente en todas las religiones» (Panikkar, 2015, p.208).

La religión estructura y sistematiza ideas, exhortando a las personas a comprender y poner en práctica sus designios. Para Panikkar esto implica adoptar una actitud distintiva (la cual habíamos señalado como una disposición religiosa). Ésta, es para el autor centrípeta y centrífuga (2015). Si bien son características que él deduce de los vínculos o distanciamientos entre religiones, también, y de modo implícito, son comportamientos al interior del

creyente y en mediación con los objetos del mundo<sup>5</sup>. Por tanto, aluden a lo íntimo y a lo circundante. La actitud centrípeta supone introspección e inmanencia. Promueve un ensimismamiento para luego allegarse a las cosas. Es el trayecto presto para explicar los entes adyacentes y, a la par, el cultivo y la meditación de la propia religiosidad. De forma complementaria, la actitud centrífuga apunta a la trascendencia mediada por el entorno. Se aventura, en una marcha que va de los fenómenos perceptibles u ostensibles, a la razón primera que los posibilita. Nos dice Panikkar respecto a estas *aproximaciones psicológicas*:

El espíritu humano tiene dos tendencias principales: una se inclina hacia la inmanencia y la introspección, descubriendo la verdad «interior», en las «profundidades», en la «esencia» de las cosas; la otra se orienta a la trascendencia, a la extrospección, a la búsqueda de la verdad en el «exterior», en las «esferas más elevadas», en los «hechos» tal y como se manifiestan y pueden verificarse. (2015, p. 51)

Conciencia y mundo juegan un papel dialéctico. Inmanencia y trascendencia, intimidad y apertura, forman el vaivén o itinerario de la persona creyente frente las cosas que se le presentan. Unas veces hallando respuestas al interior, tanto de sí como de los objetos estudiados; otras, logrando certezas en las cosas amparadas en lo que las trasciende. En uno y otro movimiento —la seguridad en lo divino desde la religión—, es el común denominador. Cabe aclarar que esto no exime a ningún individuo. No relega al laico que averigua en la introspección y, al unísono, tiene la encomienda intelectual de investigar los fenómenos sociales o naturales; sin embargo, el distintivo espiritual del creyente es aquí lo que nos interesa referir.

La religión exige en el piadoso un movimiento hacia la interioridad y otro ceñido al cuestionamiento de las cosas. No obstante,

---

5 Las nociones de lo *centrípeto* y lo *centrífugo* (como disposiciones psicológicas), son planteadas por Panikkar para dimir el diálogo entre religiones o sus posibles sesgos comunicativos; advirtiendo que uno y otro movimiento presentan aspectos positivos y negativos. Al tratarse de disposiciones, queda implicada la interioridad humana y el modo asumir sus contextos. Raimon Panikkar, (2015).

estas actitudes también pueden ser negativas y apartarse de lo sublime para —como suele ocurrir en la modernidad—, anteponerse el sujeto como criterio final de los rumbos del mundo, esto es, como soporte de lo que es el ser y los entes en general<sup>6</sup>. Esto, a final de cuentas, no sería tan problemático si la realidad social tendiera a la estabilidad y a la armonía; pero como sucede todo lo contrario, entonces, las decisiones humanas tendrían que ser replanteadas por los propios agentes que las producen.

Empero, para no incurrir en un círculo vicioso, el hombre moderno debería reconsiderar que sus equivocaciones también son resultado de no mirar lo que lo trasciende. Que sus fallas pueden tener —entre otras causas—, el olvido, la negación o el menosprecio de la idea de Dios y, por ende, de querer reducir la religión a una ideología del temor y de la obediencia. Esto no significa que sea potestad de lo humano la manifestación de Dios. Lo que decimos —junto con Panikkar—, que resulta necesario preguntar qué nos extravía o nos aleja del interés metafísico. Incluso, retomar de manera urgente los cuestionamientos filosófico-teológicos, sobre quién o qué define la realidad. Insistimos, no es que Dios quede al amparo de lo humano, sino este último está obligado —dada sus circunstancias actuales—, a esgrimir las propuestas de la religión o de las religiones.

Los debates y sus premuras requieren de precisiones. Panikkar sustenta que el fenómeno religioso no se ajusta a ser un evento histórico. No se reduce a ninguno de ellos, aunque esté presente a lo largo del devenir social. «En otras palabras, el fenómeno religioso tiene una naturaleza más compleja que un simple hecho histórico: es también un hecho místico» (Panikkar, 2015, p.74). Y agrega: «El *hecho* religioso no es una cosa empírica, que pueda prestarse a ser fotografiada con nuestros ojos o nuestra razón» (2015, p.74). Ya de suyo la advertencia de Pannikkar opera opuesta a los criterios de la objetividad, de la demostración racional y la verificación a ultranza (más

---

6 Resulta interesante la similar postura de Lluís Duch cuando afirma: «Tener la soberbia pretensión de saber por adelantado quién o qué es o no Dios comporta negarse a reconocer la realidad finita y contingente del ser humano» (2020, p.162).

propio de los métodos científicos positivos y de los discernimientos epistemológicos acuñados en la vida moderna). Así, pues, místico o no-empírico, figuran como algunos de los distintivos de la *religión*. Sin antagonismos irreconciliables con lo perceptual, lo racional y lo ostensible, la religión figura como puente de lo divino.

El examen filosófico de la religión implica el análisis de lo inteligible (Panikkar, 2015). Con el mismo interés, pero con sus propios métodos, la teología se sirve del intelecto impulsado por la fe. Filosofía y teología acompañan a deliberar sobre las implicaciones de la religión. No quiere decir que ésta no tenga sus propios recursos conceptuales para detentarse; aunque sus prescripciones están enfocadas a vincularnos con Dios y no necesariamente a justificarse a sí misma. Aunado a que el fenómeno de lo religioso va de los hechos personales a los sociales (o sociológicos) (Panikkar, 2015). Sociológicos, porque llevan consigo un logos o una justificación que rebasa el suceder sin más; de allí que sean susceptibles de elucidación. Personales, porque, sin duda, la religión atañe a sujetos que, en ambientes y en disposiciones particulares, logran entrever la magnificencia de Dios.

Hemos señalado que no es talento humano que Dios se manifieste; pero que es requerida su sensibilidad y su atención para vislumbrar los designios supremos. Exigir su atención a lo que le precede, es menester. Por tanto, que un sentido originario nos anteceda y trascienda, individual y colectivamente, supone en palabras de Panikkar, una dependencia de Dios:

La dependencia que el hombre tiene respecto a Dios es total, se le llame Absoluto o de alguna otra manera, se le considere Inmanente o bien Trascendente, o ambas cosas a la vez, o bien se le atribuya ser persona o no. (Panikkar, 2015, p.77)

Dependencia no es sinónimo de sujeción, sino de justificación existencial. No podemos no ser dependientes de Dios, luego, esta condición nos definirá totalmente. «Esta dependencia que constituye nuestro ser es también el origen de nuestro devenir» (2015, p.77). No se niega que la dependencia también sea condición implícita

entre individuos. La cultura, la civilización, las tareas ordinarias, sin duda no son otra cosa que dependencias comunitarias, regionales, nacionales y mundiales. Pero que esta dependencia mutua conlleve otra mayor, esto es, que ascienda a lo alto respecto a cada una de nosotras y nosotros es, claro está, ruptura de la relación de sí a sí. Relación lineal u horizontal que producen las sociedades actuales; muchas de ellas temerarias de sus decisiones y ejecuciones<sup>7</sup>. No es que lo humano por lo humano mismo no tenga valía; lo que intenta hacernos ver Panikkar, es que las interrelaciones e intercomunicaciones no son resolución última del sentido de la vida. Es allí donde la religión ofrece su tarea de evidenciar y orientar las prácticas hacia lo que nos supera: Dios.

## LA RELIGIÓN COMO LO ÓNTICO-ONTOLÓGICO

El regreso a Dios es la religión (2015). La religión es óntico-ontológica en el ser humano.<sup>8</sup> Lo es, porque si Dios es fundamento primero, no podríamos no estar impregnados del deseo de reunirnos con Él. Cuando plantea Panikkar que se trata de un regreso supone,

---

7 La horizontalidad que desde lo trascendental es una preocupación de autores como Mauricio Beuchot, quien plantea contrarrestar dicha postura equívoca evidenciando la necesidad de las preguntas originales (ya sea en el ámbito religioso o metafísico). Afirma el hermeneuta analógico: «Mas la interpretación temática del horizonte del ser sólo es posible por una reflexión trascendental, por la que el ser puede llevarse a la comprensión y al lenguaje. Eso se da por el preguntar trascendental. [...] Pregunta trascendental desde lo condicionado del horizonte del mundo por lo incondicionado del horizonte del ser» (2015, p.111).

8 Cuando decimos óntico-ontológico se refiere a que lo óntico es ya la estructura misma del ser humano: «lo que es» (o el inicio de la travesía del «estar siendo»); mientras que lo ontológico compete a la enunciación conceptual de dicha condición primera: «El hombre es una realidad óntica, un ser, un ser particular con leyes específicas que lo constituyen, con una ontonomía que le hace ser lo que es y condiciona lo que será» (Panikkar, 2015, p. 89). En ese sentido, óntico es la legalidad misma de ser en el mundo o nuestro designio de ser; lo que nos constituye o nos es tácito. Por ende, «No podemos decir nada de esta dimensión óntica si no es convirtiéndola en su transposición ontológica» (p.89). En el plano ontológico ya está vuelta lenguaje, concepto, explicación. Es, entonces, la deliberación de la dimensión óntica. Es la ley de ser y de decir nuestro ser. Legalidad o autoridad que emerge de cómo Dios ha hecho al ser humano.

en primera, que ser resultado de la creación divina es una tarea. Faena que debemos confirmar en ideas y acciones acogidos por la religión. La evidencia de Dios no es una inmediatez. Es una labor derivada de nuestro peregrinaje. Existir, para hombres y mujeres, es ser peregrinos (Panikkar, 2015). A diferencia del extraviado que no necesariamente sabe que lo está, el devoto alimenta su esfuerzo con el anhelo de retornar a Dios.

El confundido puede no intuir si quiera el porqué de su desconcierto. Incluso, podría asumir que sus fallos, sus errores, sus sufrimientos y sus violencias, responden a desatinos respecto a lo que él cree correcto o verdadero. Obviamente, este proceder puede ser característico en comunidades o sociedades enteras. Allí el desvío lo es respecto a lo que el humano ha apreciado como verdadero o encomiable. Lo acertado y lo desacertado puede tener como coordenadas lo que los individuos creen, disponen o piensan.

Lo dicho no implica que debamos negar la autonomía, autosuficiencia o la libertad de sustentar el pensar y el actuar por cuenta propia; pero en el ámbito óntico, ontológico y metafísico (con sus implicaciones éticas), las personas no pueden asumirse como soporte último. No sólo porque la posible relación con Dios quedaría accidentada, sino porque —bajo el principio de que Dios efectivamente existe—, quien procede haciendo caso omiso de lo supremo, simple y sencillamente se aparta de la verdad. Extraviar el camino es también ignorar el fundamento esencial de lo que existe. Mientras que para Panikkar, el peregrinaje y el retorno nos define óntica y ontológicamente; el extravío será el aventurarse, tarde o temprano, contra sí mismo. De hecho, siendo consecuentes con lo expuesto, la voluntad libre y autónoma se consolidaría desde la verdad que nos arropa; no desde la planificación antropocéntrica.

Con lo anterior, podemos afirmar que la religión implica verdad y bondad. En consecuencia, ser creyente es estar en lo cierto. Mientras que lo incierto estriba en considerar a la realidad como exclusividad humana. Aunado a que la verdad y la bondad deben ser principios que se hagan evidentes en toda religión que se precie de ser coherente y atenta a los designios de Dios.

El retorno a Dios es iniciativa y talento humano; pero siempre bajo el resguardo divino. Así, Dios es directriz y asomo: latente y presente, oculto y manifiesto. El trayecto hacia Dios no tendría sentido —nos dice Panikkar— «si no hubiera primero el movimiento de Dios que desciende al hombre, que lo llama, que se revela, que le muestra el camino a seguir y lo guía por este camino» (2015, p.79). A diferencia de la hipotética autosuficiencia humana, la religión fungirá como la confirmación de que Dios nos alienta hacia Sí. Por eso no tiene cabida que el fenómeno religioso entre en el marco de la objetividad racional. La aceptación de Dios —ajustado a los criterios epistemológicos del ser humano—, es una cerrazón. Por consiguiente, podemos decir con nuestro autor que la razón no es conjetura última, sino una de las condiciones de entender que somos con Dios.

Cuando se asume que la religión es un puente que nos lleva a Dios, el filósofo hispano, no considera que lo religioso se ubique en un sistema abstracto, es decir, allende a los procesos históricos o las estructuraciones culturales. No se trata de un vehículo ajeno a la facticidad o a los contextos del suceder social. De allí que plantee que la religión es un valor humano objetivo o, mejor dicho, objetivado en ritos, doctrinas, creencia y experiencias (Panikkar, 2015).

La religión se constituye en formas canónicas, cuya especificidad marca el proceder de las comunidades creyentes. Tiene un nivel sistemático, estructural y de culto. Mismos que hacen de la religión una visión y una práctica específica en el mundo. Aunado a ser el distintivo de cada religión (regida bajo sus reglas, principios, acciones, concepciones y conceptualizaciones). No puede no haber objetivación histórico-cultural de la religión. Pero dicha concreción —afirma Panikkar—, implica un movimiento dialéctico con la subjetividad, esto es, la pertenencia, la certeza y la asunción de cada uno. No hay religión sin conciencia religiosa. Es parte de su función misma.

Lo interesante estriba que ambos polos: el objetivo y el subjetivo, emanan de la dimensión óntico-ontológica. En ese sentido: «la religión no tiene otro fin que regular al hombre a su fin, que es su

ser definitivo, por eso su naturaleza está ligada a la estructura misma del hombre» (Panikkar, 2015, p.81). La religión nunca es una configuración aleatoria al ser que nos constituye como humanos. Somos entes religiosos porque la esencia de hombres y mujeres es que la religión sea vehículo a lo divino. De allí que afirme Panikkar: «El primer don entregado por Dios al hombre es, en cierto modo, el hombre mismo, su naturaleza, su estructura religiosa de su ser, que es la base necesaria para acoger toda revelación y tener una religión» (p.84).

Objetivación, subjetividad, estructura óntico-ontológica, fundamento y participación de lo divino, caracterizan a lo humano en la religión o, bien, a la religión como *corpus* que conduce a lo humano. Podríamos decir que son dos caras de una misma moneda. Estructura humana y prescripción religiosa hacen que la propia reflexión temática de la religión ya esté definiendo al ser de cada uno de nosotros. Así, pues, lo que nos constituye es *per se* vehículo. Si nuestro ser es peregrinaje en el mundo, la religión será, a la par, estructura óntica y oriente. Por eso Panikkar insiste en que la religión conduce al hombre tal como es (en sí mismo y en relación con) y, tal como deviene (en el ser y en el tiempo) (2015).

## CONCLUSIONES

La hegemonía de los razonamientos modernos (que anteponen al ser humano como criterio último y, por ende, relegan a la religión como invención o ideología), encontrarán en Panikkar contraargumentos. Mientras que para los escépticos se trata de una invención o de una forma de enajenación, para el autor español es evidencia clara.

La discusión no deja de ser encarecida. Si la religión emana de nuestra propia estructura óntico-ontológica —como se señaló con Panikkar—, alguien podría objetar que por ello mismo es resultado de nuestros miedos, imponencias o inseguridades. El sujeto moderno podría exclamar: si lo que nos lleva hipotéticamente a Dios inicia en nosotros mismos, también podría serlo la invención de lo divino como resultado de incertidumbres. Empero, el recurso lógico de denostar a lo religioso, por la supuesta tautología de an-

teponer como resultado lo que ya se haya en el creyente, podría asemejarse al que confía inequívocamente en la razón.

Panikkar esgrimirá que el razonamiento opuesto a lo religioso padece aquello mismo que critica, es decir, el fundamento último viene de lo que en esencia nos constituye: la razón. Luego, el soporte provendrá de lo que nos caracteriza. Por ende, el punto de inicio estará en el de llegada. La herramienta será estribo de ella misma. Si bien se podría aducir que la razón demuestra (para justamente romper esta tautología de hacer derivaciones que provienen de nuestras características), también el camino religioso encontrará vías para librarse de la circularidad viciosa. Para Panikkar —y para todo creyente en general—, la religión deriva de la estructura humana si y solo si, proviene de Dios. Entonces, no será la razón o el juicio lo conclusivo, sino la fe la nos que reconducirá fuera de la repetición ya referida.

Es claro que una nueva discusión surgirá al decir que «demostrar» está por encima de la «fe». Sin embargo, como «demostrar» se atiene a rasgos epistemológicos de lo humano, (reproducidos por quien precisamente analiza), entonces, volvemos a la renuente circularidad. Sin que seamos los idóneos para resolver el problema, es evidente que la postura de Panikkar —con relación a Dios y a la religión—, dista de ser una falla argumentativa (aun suponiendo que su filosofía se redujera a premisas lógicas).

Por el contrario, si bien es cierto que Panikkar no se opone a la demostración, a los argumentos lógicos y a las capacidades de razonamiento deductivo o inductivo (puesto que todos ellos también forman parte de su teoría), sí niega que sean la sentencia última y, con ello, la enmienda de desmentir cualquier «realidad divina».

La preocupación de Panikkar —y que nosotros reiteramos en el presente escrito—, es que la hegemonía otorgada a la razón y, por ende, al antropocentrismo, ha generado en nuestros días un desequilibrio en detrimento de la propia condición social (y, con ello, la reducción de la religión a paliativo o recurso de segundo orden). Si bien el escenario no concierne a bandos, si es notorio que el empuje de la vida moderna ha recrudecido muchas dificultades de

orden social y existencial; incluso, generado otras tantas anomalías de poder exponencial (globalización, cambio climático, consumismo, sobreproducción, enajenaciones comunicativas derivadas de las nuevas tecnologías, etcétera).

Queremos cerrar nuestro escrito priorizando algunas ideas que hacen de la religión una instancia ineludible. Sabemos con Panikkar que la religión es de lo histórico, lo cultural y lo tangible; pero sobre todo de lo inefable, intangible e invisible (Panikkar, 2015). Es lo ordinario que accede a lo extraordinario. De allí que la filosofía de Panikkar —como la de muchos otros teólogos y filósofos—, sea esencial para la discusión actual. Si el logos humano se opone a lo que le extralimita, sin con ello lograr o consumir la plenitud deseada, entonces, habría que cuestionar si el rumbo elegido es el correcto. Si viviéramos en armonía (ajenos a ideas religiosas), habría una traición comprensible. Pero como el desinterés a la verdad religiosa no ha logrado armonía social, entonces, tendríamos que abrir nuevas reflexiones sobre lo metafísico y lo trascendental.

La religión orienta porque el ser humano no es un ente pleno o completo. De hecho, para Panikkar, el logos humano es naturaleza e instrumento, pero nunca un elemento puro. En palabras de nuestro filósofo: no somos del todo transparentes a nosotros mismos, ni somos autoconsciencia absoluta (Panikkar, 2015). Si no hay un auto-fundamento de sí, tampoco lo habrá respecto al universo o la realidad en su conjunto. Incluso, como la tradición de la filosofía lo ha estipulado innumerables veces: ser es hacerse. «El hombre está en devenir, su ser es un ser itinerante, un no-ser-todavía» (Panikkar, 2015, p.89). Es realización, elección y posibilidad. El ser humano se proyecta y se consolida haciéndose. Esta característica óptica que trasluce nuestra insuficiencia (y para la religión la constatación y el requerimiento de Dios), se ha convertido en la vida moderna en un mero referente sin sustancia, esto es, en audacia operativa.

Hacer, rehacer, producir, construir, acumular, se han vuelto formas ávidas que marcan el rumbo cotidiano. Pero a diferencia de la mirada filosófica que sabe que el hacer constata nuestra merma

existencial y, a su vez, el ahínco metafísico; los apegos a lo productivo y a lo acumulativo —que caracteriza a las sociedades de hoy—, lo someten a lo incesante y lineal en el marco de la estructura social. En ese sentido, el hacer existencial ha quedado reducido al quehacer operativo e instrumental<sup>9</sup>.

Ser y hacer confluyen en la religión. Empero, ésta propiciará —entre otros elementos ya mencionados—, la asequibilidad al umbral. Es lo que denominará Panikkar (2015): aspecto o dimensión mística. Esta experiencia mística involucra al sujeto con lo trascendental; de allí que implique para el autor lo antropológico y lo metafísico.

Queremos destacar aquí que la palabra «experiencia» no debe entenderse en sentido filosófico o en un sentido puramente psicológico o hasta afectivo, como si se tratase de una especie de sentimiento personal, sino que ha de entenderse en sentido antropológico-metafísico, como indica ya el término: un paso existencial a través de una puerta, permaneciendo al mismo tiempo en la parte de acá del umbral, a una cierta distancia y a una cierta tensión —*ex*— para poder observar, para tener conciencia de esta prueba — *experientia*— que ocurre en nuestro interior. (Panikkar, 2015, p. 92)

El umbral, que todavía siendo experiencia deja ver lo que nos rebasa y compete en esencia, es la experiencia mística. Es el punto de encuentro que no logra asir lo que vislumbra. Es el acercamiento a lo que nos sobrepasa: Dios. Entrever una realidad que no se ajusta a los criterios humanos es, por ende, el convencimiento de que la verdad extralimita nuestras capacidades, pero a la par, las conmina a llegar a sus confines. Sin que sea la intención de la experiencia mística (concentrada en Dios), señalar a las concepciones modernas; no deja de evidenciar las diferencias entre ambas. La mundana,

---

9 Para Beuchot, por ejemplo, el hacer y el pensar han dejado de ser vinculantes con el cosmos. Ser parte de la totalidad ha sido relegado hoy en día. Ya no nos concebimos como microcosmos en el macrocosmos. Parece tratarse de una idea anacrónica. «¿Por qué decae en la modernidad? No parece que sea sin motivo, ya que en la modernidad se endurece la idea del hombre por virtud del mecanismo, y se pierde la conciencia de su vinculación con el cosmos, cosa que sólo tendrá algunos atisbos en los pensadores románticos» (2011, p.87).

bajo los parámetros de lo cuantificable y clasificable; la de orden metafísico, en la preocupación de teorizar, describir o apuntar fundamentos primeros.

La vida moderna en que vivimos y reproducimos a diario, también es techo de quienes ven con suspicacia sus alcances. El papel de la religión sin duda requiere nuevos planteamientos; no de meros ajustes sino de análisis a fondo. Sin embargo, esto sólo puede ocurrir si el fenómeno religioso es recuperado como modo de concebir la realidad, de orientar la vida individual y colectiva y, por ende, de hacernos ver que hay prácticas hegemónicas que deberían ser replanteadas a la luz de lo que nos trasciende.

En ese sentido, aceptar o rechazar la religión como vía de comprensión o revelación, no puede cerrarse tampoco en la «libre» decisión de homologar o contrastar posturas (como si se tratara de compartimentos válidos o inválidos). Sin negar que cada uno es libre de elegir o no una religión, el tema estriba en reconsiderar lo que encierra dicho fenómeno en contraste con los derroteros de las sociedades modernas. No sólo se trata de la verdad que entrañaría el encuentro con Dios (lo cual supondría obviamente su existencia y nuestra capacidad de consumir la incesante búsqueda), sino de reconsiderar cómo vivimos hoy en día y, con ello, si las acciones obnubiladas por el progreso, la operatividad y los razonamientos *ad hoc*, no están siendo catastróficas. Obras como la de Panikkar son una invitación profunda y urgente.

En suma, es prioritario crear nuevos compromisos con la religión (o las religiones). Maneras sensatas que no antepongan la simple obediencia, sino las capacidades y los talentos críticos. Hacer del fenómeno religioso algo esencial, plausible, pero a la par crítico de las acciones y decisiones actuales, es crucial. Quizás en ese andar hallemos el resquicio o el umbral de lo verdadero.

## Referencias bibliográficas

- Beuchot, M. (2011). *El hombre y el símbolo. Desde una antropología analógica*, Démeter Ediciones: México.
- . (2015). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia otro modelo de interpretación*, IIF/UNAM: México.
- Duch, L. (2019). *Vida cotidiana y velocidad*, Herder: Barcelona.
- . (2018). *Salida del laberinto. Una trayectoria intelectual*. Fragmenta Editorial: Cataluña.
- Grondin, J. (2017). *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Herder: Barcelona.
- Habermas J. / Ratzinger, J. (2021). *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, FCE: México.
- Panikkar R. (2015), *Religión y religiones*, Herder: Barcelona.
- . (2016), *Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Herder: Barcelona.



## CAPÍTULO VI

### LAS METÁFORAS PARA CONOCER/HABLAR DEL DIOS VIVIENTE

*Rafael Cúnsulo<sup>1</sup>*

#### RESUMEN

Santo Tomás cuando habla del modo de conocer y hablar de Dios señala que el modo más adecuado es el de la analogía y dentro de las analogías la metafórica es la que más sintoniza la desproporción

---

<sup>1</sup> Licenciado en Filosofía en la UNSTA, Argentina, Doctor en la Pontificia Università San Tomasso (Angelicum) de Roma, sus temas de estudio son la libertad del pensamiento medieval y moderno, la hermenéutica filosófica de Gadamer y el pensamiento de Hannah Arendt. En la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino se desempeñó como Decano del Centro de Estudio de la Orden y como Vicerrector de Formación y presidente de la Junta de Gobierno. Es director de la Revista Cuadernos de Humanidades. Ha sido invitado como disertante en Universidades Internacionales como la UNAM, Instituto Pedro de Córdoba (Chile), Centro de Estudio Bartolomé de las Casas de la Habana, entre otras. Ha publicado numerosos artículos en Revistas especializadas, es editor de varias actas de congresos de filosofía patristica, medieval y de hermenéutica.

entre la criatura y el creador. Por su parte Ricoeur nos habla del papel que el simbolismo desempeña en la constitución y captación misma de la realidad donde toda metáfora gracias a su expresión en el lenguaje se abre a las múltiples interpretaciones. Este lenguaje simbólico se abre a la inescrutable inmensidad de Dios y a la limitación de las expresiones que lo representan. Por esto pensamos que los símbolos y las metáforas son el modo de conocer más adecuado, aunque insuficiente, en la condición de «homo viator». Esta dimensión de insuficiencia es retomada en el pensamiento Ricoeur.

**Palabras clave:** Analogía, desproporción, símbolo, Dios, metáforas.

## SUMMARY

St. Thomas, when he talks about the way of knowing and speaking about God, points out that the most appropriate way is that of analogy and within analogies the metaphorical one is the one that most tunes the disproportion between the creature and the creator. For his part, Ricoeur tells us about the role that symbolism plays in the constitution and capture of reality itself, where every metaphor, thanks to its expression in language, is open to multiple interpretations. This symbolic language opens up to the inscrutable immensity of God and the limitation of the expressions that represent him. This is why we think that symbols and metaphors are the most appropriate, although insufficient, way of knowing in the condition of «homo viator». This dimension of insufficiency is taken up again in Ricoeur thought.

**Keywords:** Analogy, disproportion, symbol, God, metaphors

## INTRODUCCIÓN

En las prácticas religiosas actuales se nota una fuerte tendencia hacia los extremos. Por una parte, se observan fundamentalismos que podrían caracterizarse como univocistas; por otra, se encuentran

prácticas de una religión «a medida», con un marcado corte equivocista. Estas posturas polarizadas provienen de interpretaciones igualmente extremas.

Según la tradición tomista, la inteligencia puede conocer indirectamente las sustancias inmateriales, es decir, por analogía. Es necesario, en este punto, presuponer la existencia de estas sustancias, ya que su existencia se resuelve mediante otras vías. En este punto tenemos que presuponer la existencia de tales sustancias; la existencia se resuelve por otras vías<sup>2</sup>.

La inteligencia percibe así su existencia, pero no su naturaleza o esencia, pues por ser inmaterial sólo puede conocerse por analogía, como todas las cosas inmateriales, y se precisa, dice Santo Tomás, *subtilis et diligens inquisitio*<sup>3</sup>.

«*Si autem aliquid est verum, oportet quod veritas sit; Deus autem est ipsa veritas.... Dicendum quod Veritatem esse in communi est per se notum*». «*Sed primam veritatem esse, non est per se notum quoad nos*»<sup>4</sup>. Su existencia como Verdad creadora y trascendente requiere demostración que —así lo veremos— se apoya en el descubrimiento del principio de causalidad trascendental: la dificultad en trascender las imágenes —sin abandonarlas— para acceder a la metafísica de la participación y causalidad trascendental. En otros lugares apela el Doctor angélico al conocimiento implícito de sí mismo y de Dios captado de una manera indeterminada, sin alcanzar todavía distinta y claramente al Dios vivo, trascendente y Creador, que late —*in actu exercito*<sup>5</sup>— en cualquier conocimiento intelectual: «*Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognitum*»<sup>6</sup>, de un modo indeterminado, como se explicita en el texto siguiente. En

2 La existencia de Dios se puede conocer por la razón análogicamente y por la fe mediante la revelación, que usa metáforas para hablar de su intervención en la historia del pueblo de Israel.

3 (investigación precisa y cuidadosa) S.Th., I, q. 87, a. 1 y 3.

4 «Pero si algo es verdad, tiene que ser verdad; pero Dios es la verdad misma [...] Lo cierto es que en la comunidad es conocido por sí mismo». «Pero la primera verdad es que no se conoce por sí misma en lo que a nosotros respecta» (S.Th., I, q. 2, a. 2 ad 3).

5 el acto de hacer ejercicio

6 *De veritate*, (q. 22, a. 1 ad 1.).

efecto: «*Secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum, et consequitur quidam amor indeterminatus*»<sup>7</sup>.

En cuanto que el intelecto humano es una facultad no orgánica de un organismo, su objeto propio se restringe a la *quiddidad*, naturaleza o esencia, en sentido amplio, de los seres sensibles, conociendo las realidades espirituales sólo por analogía, no porque de suyo sean menos inteligibles, sino que nuestro intelecto es débil. Del mismo modo que nuestra mirada es ciega ante la luz, y vemos sólo los cuerpos opacos iluminados, el objeto adecuado del intelecto humano es la *quiddidad* de las cosas sensibles y no la fuente de su inteligibilidad.

## INCOMPREENSIBILIDAD Y COGNOSCIBILIDAD DE DIOS

La trascendencia que atribuimos a Dios implica su suprema excelencia, lo que lo hace incomprensible, es decir, imposible de alcanzar en su totalidad por nuestro conocimiento. En nuestra condición de «*homo viator*», el conocimiento de la esencia divina nunca puede ser perfecto, ya que solo podemos aproximarnos a Él a través del camino que va del efecto a la causa. Además, el hombre está atrapado en la realidad sensible, por tal razón, todas las proyecciones que tiene de Dios estarán bajo esta esfera de la inteligencia.

El entendimiento humano toma como punto de partida aquellas cosas que poseen materia y forma, pero no alcanza a percibir al Ser subsistente. Dios es Acto Puro, es infinitamente cognoscible: por sí mismo es lo más cognoscible. Además: Si Dios infinitamente cognoscible, fuese comprendido por un entendimiento creado, resulta que la esencia divina quedaría encerrada. Por tanto, para

---

<sup>7</sup> «Todas las cosas que se conocen implícitamente conocen a Dios, conocidas de cualquier manera». Como se explica en el siguiente texto, en efecto, «según el cual comprender no dice nada más que intuición, que no es más que la presencia de lo inteligible para el intelecto de ninguna manera, por lo que el alma siempre se comprende a sí misma y a Dios, y sigue un cierto amor indeterminado» (1 Sent., d.3, q. 4, a 5.).

poder ver la esencia de Dios es necesario que el entendimiento creado sea provisto de una gran luz. Es imposible, pues que nadie conozca infinitamente a Dios y que lo comprenda.

Aunque no es posible un conocimiento comprensivo de lo que es Dios, sin embargo, el hombre puede tener un conocimiento verdadero sobre Dios. «De Dios podemos conocer sólo aquello que las creaturas sensibles nos manifiestan». La inteligencia humana puede conocer a Dios como causa, a partir de las creaturas, en esta vida podemos conocerlo por la razón natural, y sólo se puede alcanzar hasta donde lo permitan nuestros sentidos. Son también las cosas creadas la fuente de nuestro conocimiento de lo que Dios es. De esta manera las perfecciones encontradas en los efectos nos manifestaran las perfecciones existentes en la causa que los ha efectuado.

La existencia de Dios y su papel como Causa Primera no son los únicos aspectos cognoscibles. También podemos conocer a Dios a partir de su relación con las creaturas. Aunque de Dios conocemos, en cierto sentido, más lo que no es, la cognoscibilidad de la existencia divina es un aporte positivo para el entendimiento humano. Nombres importantes en ese sentido son los de Plotino, Maimónides y Nicolás de Cusa.

Plotino afirmaba que Dios es tan grande y trascendente que absolutamente nada puede predicarse de Él (que es la esencia, el ser o la vida), pues Dios está más allá de todas las cosas; es incomprensible y absolutamente inefable, su realidad está por encima de todo lo que existe, y cualquier predicado que se le atribuya es inadecuado.

Maimónides, por su parte, demostraba la existencia de Dios con varios argumentos que influyeron en las pruebas *a posteriori*, consideraba que la separación de Dios respecto a lo creado es tan infinita que no cabe aplicar ningún atributo positivo de su divinidad.

Finalmente, Nicolás de Cusa hablaba de Dios como la coincidencia o síntesis de los opuestos en un ser absolutamente infinito; Dios es el ser infinito; luego un entendimiento finito no puede abarcarlo. El único acceso del hombre a la inaccesibilidad de la trascendencia es el sapiente no saber, la *docta ignorantia*. Nicolás se-

ñala que en Dios nada puede comprenderse excepto la incomprensión misma. Se trata de un conocimiento verdadero, aunque esté por encima de todo modo humano de conocer. La gran novedad radica en que Nicolás de Cusa identifica a Dios con la sabiduría, una sabiduría que desea el ser humano, y que a la vez es más alta que cualquier ciencia y que se convierte en lo más alto que el intelecto, y que el entendimiento humano aspira a la sabiduría como a su propia vida.

## CARÁCTER ANALÓGICO DE NUESTRO CONOCIMIENTO DE DIOS Y DE LA PRÁCTICA RELIGIOSA

Para Tomás de Aquino, todo lo que es o existe, todo lo real, se comunica entre sí porque participa en aquello que lo trasciende: el Ser. Por otra parte, todo lo real, al mismo tiempo, es y se dice de múltiples maneras. Si estas múltiples maneras coinciden en su razón formal, las mismas son llamadas unívocas y si son totalmente diversas son llamadas equívocas. Pero son análogas cuando su razón es parcialmente la misma y parcialmente diversa<sup>8</sup>. Esto nos está marcando que hay grados entitativos.

A estos diversos modos de ser en lo entitativo corresponde los diversos modos de predicar porque la diversidad es un agregado, real o de razón, al ser del ente. Esta razón, que es un concepto de la inteligencia, capta aquello por lo cual es diverso y también aquello por lo cual es la misma y en la predicación (en la asignación del nombre) lo expresa.

El carácter analógico del ente viene dado no tan sólo como propiedad metafísica, sino también con una connotación lógica o de predicación. De esto inferimos, que la analogía es mucho más amplia que el ente real y adquiere una dimensión de instrumento de aplicación, ya sea al ente real o al ente de razón. Así, podemos

---

8 Cfr. In IV Metaphisicorum, lec. 1, n 535. Cfr. Beuchot, M.: «La naturaleza de la hermenéutica analógica», en *La hermenéutica analógica, hacia un nuevo orden de racionalidad*. Plaza y Valdés, México, 2000, pp. 12 -13.

señalar la analogicidad de la analogía, la cual en su expresión más elevada se convierte en icónica-simbólica<sup>9</sup>.

Los diversos modos de ser tienen una relación entre sí que puede ser limitado, determinado o indeterminado, de acuerdo con el modo de aplicar la razón a los diversos entes, en la cual se fundamenta los dos grandes modos de la predicación análoga: la de proporción y la de proporcionalidad<sup>10</sup>. En la primera se remarca más la semejanza que la diversidad, en la segunda más la diversidad que la semejanza. La analogía del discurso manifiesta la analogicidad de la realidad, que nos desafía a la trabajosa búsqueda de acuerdos en pos de la verdad.

La analogía es un término intermedio entre univocidad y equivocidad, por tanto, su predicación puede ser de tres modos. Y respecto a la semejanza más conviene decir con palabras de Santo Tomás que: «La creatura tiene lo que es de Dios y por esta razón es semejante a Él». Por lo tanto, queda claro que de Dios y de las creaturas nada puede predicarse unívocamente, porque la idea que coincide a los dos (hombre y creatura) en Dios se da como plenitud mientras en la creatura por grados de finitud. Tampoco puede predicarse algo equívocamente, cuando se afirma una cosa de muchos no podemos llegar por el uno al conocimiento del otro.

Lo que se dice de Dios y de las creaturas se dice analógicamente, según la semejanza que proporciona la participación del Ser subsistente al ente. El carácter analógico de nuestro conocimiento de Dios hace que en todos los enunciados humanos sobre Dios haya tres posibilidades: afirmación, negación y eminencia.

La vía de la negación da paso a la teología negativa (o apofática). Santo Tomás reconoce que de Dios sabemos más lo que no es que lo que es, conocemos lo que no es e ignoramos lo que realmente es. Hay también un conocimiento positivo y verdadero de la

---

9 Cfr. Beuchot, M.: *Tratado de Hermenéutica Analógica*, UNAM, México, 2000, 2da ed., pp. 185-194.

10 Mauricio Beuchot señala que este modo analógico de interpretar nos devuelve la conciencia de racionalidad del discurso y conciencia de lo finito e infinito. Cfr. *Tratado de Hermenéutica analógica*, UNAM, México, 1997, p. 39.

esencia divina, aunque limitado e imperfecto respecto al piélago de infinitud que es la esencia de Dios.

Sin embargo, nuestro conocimiento sobre Dios es limitado, pero es conocimiento. La infinita trascendencia del ser divino y su consiguiente incomprendibilidad llevan consigo la inefabilidad de Dios. El ser divino propiamente es innominable, inexpresable. Sin embargo, puede ser significado por varios nombres. Pero como nuestro conocimiento de Dios es imperfecto, imperfecto será nuestro hablar de Dios, pero no por ello menos válido. Por otra parte, siendo Dios incompresible, no puede ser abarcado por un solo nombre que lo designe de modo perfecto.

Desde el pensamiento tomista se afirma que, aunque en esta vida no podemos ver a Dios por esencia, podemos conocerle a través de las criaturas y nombrarlo con nombres sacados de las cosas creadas. Por vía de afirmación alcanzamos a Dios como causa de las criaturas y podemos denominarle causa primera, fin último y creador. Mientras que, por modo de excelencia o eminencia, las perfecciones que vemos en las criaturas las aplicamos a Dios, y quitada la imperfección de las criaturas conocemos a Dios como verdad suma, bondad subsistente y suprema belleza.

Pero esos nombres, aun significando la naturaleza divina, no abarcan o expresan lo que Dios es en sí mismo, sino que lo hacen imperfecta y deficientemente. Decimos que Dios es Acto Puro de Ser, o el Ser Subsistente eso es verdad, pero no lo definimos (cuando algo se define se delimita, y Dios no tiene límites). No hay, pues ningún nombre que se le aplique substancialmente a Dios.

Para aplicar nombres a Dios, es necesario distinguir entre lo que significa el nombre y el modo de significar. *El nombre* es la perfección en sí misma considerada y *el modo de significar*; es dar la definición a partir de esa perfección como está en el mundo.

Las perfecciones puras se predicán más propiamente de Dios que de las criaturas, pero en cuanto a la aplicación del nombre, primero las aplicamos a las criaturas, porque las conocemos antes, y por ello su modo de significar es el que compete a las criaturas, y por tal motivo, todo nombre aplicado a Dios es defectuoso. Con

frecuencia no le aplican nombres a Dios que propiamente no le competen (el brazo de Dios, Dios es nuestra roca, etc.), pero según el modo de significar todos los nombres divinos proceden de las criaturas.

Sin embargo, hay otros nombres que son relativos por su significado, por lo que es necesario usar modos relativos para nombrarle. Por ejemplo: «Dios es el Absoluto» quiere decir que esta absuelto de toda relación respecto al mundo y sin embargo está presente en lo más íntimo de cada cosa y providente del mundo. Estos nombres, aunque significan una misma realidad (Dios), lo hacen diversos aspectos. Es claro que en Dios es igual la bondad que la verdad, la Providencia y el Gobierno de las criaturas; sin embargo, para el hombre no significan lo mismo.

En la Sagrada Escritura, en el libro del Éxodo 3,15 ha sido revelado el nombre de Dios mediante la pregunta que le hace Moisés:

Contestó Moisés a Dios: «Si voy a los israelitas y les digo: El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros; cuando me pregunten: ¿Cuál es su nombre?, ¿qué les responderé?». Dijo Dios a Moisés: «Yo soy el que soy». Y añadió: «Así dirás a los israelitas: Yo soy me ha enviado a vosotros». «Este es mi nombre para siempre, por él seré invocado de generación en generación».

Dios se denominó a si mismo con el nombre de «Ser». Dios es *El que es*; ese nombre es el que designa a Dios en su realidad singular, designa la misma sustancia divina incommunicable. Santo Tomás da tres razones para probar que es el nombre más propio de Dios.

a.- Por su significado: «*Esse*» que es la misma esencia divina, no significa una esencia determinada, sino el mismo modo de ser, y puesto que el ser de Dios es su misma esencia, este será sin duda el nombre que lo designa con mayor propiedad.

San Agustín considerará que la máxima plenitud divina es «*essentia*» y su característica fundamental, por la que se define, es la inmutabilidad. En Dios su esencia es precisamente su ser, su nombre o definición se toma del acto de ser. Santo Tomás lleva su ori-

ginalidad consistente en la concepción de Dios como Acto puro subsistente de Ser.

b.- Por su universalidad en el modo de significar: «*Esse*» no corresponde a un concepto abstracto. El Ser es el acto de todos los actos, la perfección absoluta omnicomprendiva de todas las perfecciones. Significa el acto de ser en cuanto tal, este acto de ser no puede considerarse por abstracción ni por deducción ni por inducción por ser precisamente un acto puro de ser.

El ser de Dios no es por participación, sino por esencia. De ahí que sea el nombre más propio de Dios en cuanto al modo de significar, por cuanto expresa la incomprendibilidad e inefabilidad divinas.

c.- Por lo que incluye el significado: Ser siempre en presente o eternidad, la plenitud de Ser no tiene pasado ni futuro. «Yo soy el que estoy siendo y los hago ser pueblo» sería una traducción que incluya un significado salvífico. Los demás nombres con los que denominamos a Dios se le aplican para significar determinadas perfecciones: sabio, justo, etc.; en cambio, Dios no significa una perfección determinada sino la misma naturaleza divina. Por eso es incomunicable.

## LA NECESIDAD DE LA METÁFORA

La incomunicabilidad de Dios y la fragilidad del conocimiento humano hacen necesaria la mediación de las metáforas para expresar algo acerca de lo trascendental. Sin esta mediación, solo quedaría el mutismo.

Pero, como dice Fátima Lobo en su tesis doctoral sobre Hannah Arendt: «Cuando se trata de sacar de su invisibilidad y hacer manifiesta la actividad de la razón, cuando los hombres quieren comunicarse unos a otros sus pensamientos y discutir sobre ellos, el único recurso lingüístico apropiado es la metáfora». Y continúa:

La metáfora consigue la «traslación» *-metapherein-*, de una genuina y, a primera vista, imposible *metabasis eis allo genos*: la transición de un esta-

do existencial, el del pensamiento, a otro, el ser una apariencia entre apariencias; y esto sólo se puede realizar mediante analogías. (VE, 126)

Es tal la heterogeneidad o inconmensurabilidad entre el estado existencial propio del pensar y la realidad fenoménica, que Arendt se figura un abismo entre ellos, únicamente salvable por la metáfora que opera como un puente lingüístico tendido entre ambos. Por eso, con palabras de Ernest Fenollosa, nuestra autora afirma que sin la metáfora «no habría existido puente por el que cruzar de la verdad menor de lo visible a la verdad mayor de lo invisible» (VE, 131). En tal sentido, nuestra autora observa: «Todos los conceptos filosóficos son metáforas, analogías congeladas, cuyo verdadero significado se desvela cuando disolvemos el término en el contexto originario, que debió estar presente en la mente del primer filósofo que los empleó» (VE, 126). Sin embargo, para Arendt, el lugar de origen de la metáfora no es la filosofía, sino la poesía. Su gran descubridor fue Homero y la filosofía no hizo sino, aprender de él, por eso afirma: «La filosofía, suele reconocerse, frecuentó la escuela de Homero para emular su ejemplo» (VE, 131)<sup>11</sup>.

Ricoeur reconoce que el símbolo realiza un trabajo de semejanza similar al de la metáfora. Lo que busca a partir de la metáfora es una teoría de la significación que desvele cómo el sentido figurado y el sentido literal pueden pertenecer al mismo campo y que la ambigüedad del lenguaje poético puede ser predicada. La metáfora en este contexto habría de ser una llave para la justificación de la ambigüedad que caracteriza particularmente a la obra literaria más próxima al relato mítico-poético. No obstante, se torna bastante clara la frontera que quiere establecer y delimitar Ricoeur entre la metáfora y el símbolo. La innovación semántica propia de la metáfora es un acontecimiento del discurso que será integrado en el léxico y en la polisemia de una palabra: la metáfora viva pasa a ser metáfora muerta.

---

11 Lobo, María F.; *Hannah Arendt y la pregunta por la relación entre el pensamiento y la acción*, Editorial Biblos, 2012, 124

La metáfora será viva si en lo que enuncia hay un aumento de significación por necesidad expresiva, es decir, si es capaz de elevar a la imaginación a pensar más allá. En contraste, el símbolo se preserva por su enraizamiento relativamente constante. A pesar de todo, entre la dinámica a nivel de creatividad del lenguaje (metáfora) y la relativa permanencia del símbolo, Ricoeur establece una noción mediadora, esto es, una red de intersignificación en la cual las metáforas retienen una cierta estabilidad.

En definitiva, existe un vaivén entre el símbolo y la metáfora, ya que los sistemas simbólicos constituyen una reserva de sentido aún por expresar en la metáfora. El lenguaje metafórico sólo consigue expresar la superficie de lo simbólico y de su implicación extralingüística. Sin embargo, la metáfora en cuanto proceso puede constituirse en una mediación, al colaborar trayendo al lenguaje progresivo el enraizamiento simbólico. Ahora bien, es en la inclinación del comprender, en el dar que pensar del símbolo donde se entronca la genuina actividad filosófica. Esta filosofía para la interpretación del símbolo, por su especificidad de doble sentido, está pertrecha de procedimientos metodológicos —en lenguaje ricoeuriano se trataría de integrar a través de la «vía larga» el trabajo a nivel semántico antes de acceder al nivel existencial-ontológico.

La teoría hermenéutica debería investigar la existencia de las formas simbólicas, establecer la criteriología que distingue y distancia al símbolo de las formas retóricas, reconocer los variados estilos de modelos hermenéuticos y, por fin, arbitrar las interpretaciones en conflicto. Dicha tarea hermenéutica que emerge animada por una ontología de la comprensión se desdobra en la obra de Ricoeur, enraizándose en una «trascendencia» frente a la cual se es responsable, es decir, se tiene que responder, que la imaginación es considerada como una «gracia» teniendo mucho que ver con la Palabra revelada, que la realidad, en definitiva, se constituye de símbolos y de imágenes poéticas. Por esto la ontología de Ricoeur diverge de la tradición onto-teo-lógica de una filosofía «metafísica» que haría círculo consigo misma y que, a la vez, tampoco es identificable con las filosofías de la diferencia, como, por ejemplo,

las de Levinas o Derrida. En Ricoeur la instancia descriptiva de lo discontinuo se remite a lo continuo, a lo ontológico secretamente reconciliado, a pesar de ser siempre en el presente una ontología rota, es decir, en estado de no-coincidencia.

El problema de la inter-articulación del lenguaje simbólico se expone en Ricoeur en términos de regresión y de progreso, de restauración del sentido arcaico y de superación desmitificadora. Es aquí donde la circularidad de la estructura del comprender, esto es, el círculo hermenéutico explicado por Heidegger y reinterpretado por Ricoeur, se hace indiscutible para la resolución del problema hermenéutico en términos de «conflicto». La zona cósmica y ontológico-religiosa del símbolo posee una correlación onírica y/o psíquica.

El Sujeto propuesto por Ricoeur es, antes de nada, un Sujeto cuya realización depende de insistir en la necesidad de la profundización en su condición encarnada. Interpretamos esta condición en un sentido que trasciende al cuerpo en cuanto tal, a la experiencia sensible, esto es, el Sujeto se encarna también en el lenguaje y en los símbolos. Y aún más, diríamos que es precisamente ahí donde se inaugura el curso de la historia para el Sujeto, por medio de la función simbólica que consiste en la participación e intervención de los Sujetos dentro de la simbología, pues actúan reordenando los signos y con ellos el mundo que expresan.

El paso de la filosofía pre-reflexiva (primera área de problematización) a la filosofía hermenéutica (segunda área de problematización) no constituye en Ricoeur una ruptura sino una renovación y una complejización, donde la preocupación de hacer coincidir, incluso participar activamente a la comprensión filosófica con la lógica (*logos*) de su objeto, se continúa y se fija con mayor precisión.

Ricoeur procura y busca diseñar un modelo de hermenéutica ontológica (apropiación, comprensión y pertenencia), con un momento trascendental (distanciación y explicación) y, por tanto, crítico. Concebida como trabajo que realizar, la intención de una hermenéutica crítica es la de participar en el propio del proceso de la significación por medio de una apropiación despsicologizada

del significado. El símbolo y la metáfora remiten a otro a través del lenguaje e intentan dar una significación a lo inabarcable.

## **PAUL RICOEUR Y EL CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES**

Ricoeur sostiene que no se deben aceptar a priori los datos de la conciencia inmediata, pues la transparencia del *cogito* es ilusoria. Para conocerse, la conciencia debe examinar sus propias expresiones empíricas, los signos mediante los cuales se manifiesta, tanto a nivel individual como colectivo. Entre estos signos se puede señalar aquellos cuya significación literal no coincide con lo que quieren decir. Estos signos son símbolos. Requieren interpretación.

Defino símbolo como toda estructura de significación en la que un sentido directo y literal designa, por añadidura, otro sentido indirecto y figurado, que solo puede aprehenderse a partir del primero. Este ámbito de las expresiones de doble sentido constituye el campo de la hermenéutica propiamente dicho. El símbolo puede servir para disimular o para revelar. La función disimuladora requiere una hermenéutica desmistificadora y mantiene la sospecha respecto de toda expresión simbólica, percibida siempre como la máscara de un deseo, una intención o una significación no confesada. La función reveladora o de manifestación requiere una hermenéutica del desvelamiento progresivo que intenta traducir un sentido profundo, no inconfesable, pero infable. Esta hermenéutica se alimenta del sentido de lo sagrado, un sentido para cuya expresión faltan conceptos y términos adecuados.

¿Cómo articular, pues, las dos hermenéuticas? Según Ricoeur, practicar únicamente la hermenéutica de la sospecha y pretender analizar el sentido de lo sagrado como mera máscara del deseo, correspondería a una actitud nihilista, ciega a una parte esencial de la experiencia humana. Llevar al extremo los pensamientos de la sospecha invita, en realidad, a sospechar de ellos mismos y a reconocer que no poseen la última palabra. En última instancia, la hermenéutica es positiva, afirmativa del sentido, encuentro del valor, incluso cuando la expresión sea alusiva, parcial e imperfecta. Según

Ricoeur, la hermenéutica señala en dirección a una ontología, un Sentido del Ser, que es Espíritu, y que el concepto y el término propio no consiguen captar del todo. Ricoeur no pretende «superar» la filosofía: sólo se niega a identificarla con la reflexión pura de la conciencia. Abandonada a su inmediatez, la conciencia queda vacía, exclusivamente crítica, negativa.

## **Conciencia e interpretación**

La filosofía de Ricoeur hay que entenderla como una hermenéutica radicalizada en el siguiente sentido: ya la conexión entre todo texto y su significación es problemática por el hecho básico de la exterioridad histórica del sujeto respecto del texto en el que esa subjetividad se manifiesta dándole así sentido. Por eso es difícil entender, y hace falta para ello una interpretación que reduzca el texto a expresión inteligible; porque la inteligibilidad del texto en modo alguno es inmediata y no se sigue de su mera descripción o «deletreo». Pero esta comprensión se dificulta radicalmente allí donde el texto no solamente no se entiende, sino que necesariamente se malentende en su inmediatez por ser expresión de la falsa conciencia que tiene de sí el sujeto que en él se pone de manifiesto, y, por tanto, ese mismo texto es una falsificación de que lo quiere decir. Incluso si entendemos lo que significa, no entendemos, porque esa significación es falsa. Y es que las expresiones de una conciencia falsa son falsas ellas mismas, y sólo mediante una deconstrucción del proceso de falsificación podemos acceder a su través a la comprensión de lo que les da sentido.

El historiador accede al sentido verdadero de las fuentes desmascarando el falso sentido que pretenden expresar; y sólo convirtiéndose en detective desentraña el exégeta la verdad como algo oculto en el sentido primero. Ésta es, según Ricoeur, la situación metodológica en que debe situarse la hermenéutica como saber del hombre después de la crítica que ejercen sobre la idea moderna de conciencia Marx, Nietzsche y Freud.

Para Ricoeur, la fenomenología tiene el gran mérito de haber descubierto la conciencia, no como un haz de representaciones

cuya referencia inmediata fuese la impresión física de un mundo de cosas (eso es la conciencia empírica), sino como un ámbito de sentido, constituido fundamentalmente por algo que las cosas no pueden aportar, por significaciones. La conciencia es, más que representativa y reproductiva de una realidad externa, significativa. Sus contenidos no son cosas, o ideas, sino sentidos. El problema, sin embargo, es que ese sentido que descubrimos en la conciencia es falso tal y como la conciencia lo posee; y, por ello, la fenomenología, que pretende básicamente ser una descripción de sentidos conscientes, es una metodología ingenua a la hora de acceder a la verdadera significación de nuestra vida.

## Lenguaje y sentido

La vida humana es significativa. Esta es la tesis central de la comprensión hermenéutica del hombre, en la que se sitúa Ricoeur, que se distancia del positivismo al afirmar que los hechos no se limitan a ser datos objetivos, sino que están cargados de sentido. Todos los hechos humanos se distinguen, y en ello se muestran como diferencialmente humanos, porque más allá de ellos «quieren decir» algo. Los hechos se refieren en su significatividad a algo que está más allá de ellos y que ellos revelan como un sentido que totaliza esos hechos en una manifestación unitaria. La realidad es eminentemente simbólica, y entenderla es conocer aquello de lo que es signo. La visión hermenéutica, buscando un sentido que las cosas sólo simbolizan, entiende el mundo fundamentalmente como una cifra, como un mensaje codificado, cuyo sentido hay que desvelar para que toda realidad se haga expresión verdadera, en definitiva, lenguaje comprendido.

La hermenéutica, siendo antropología en su intención, tiene que hacerse filosofía del lenguaje, si quiere entender lo que el hombre es, porque ese ser está encerrado como una significación oculta en los productos de la humanidad, que son los signos con los que ella nos habla de sí misma.

El lenguaje no es solamente expresión subjetiva, sino que, para que una expresión sea lingüística, el sujeto tiene que recurrir a un

ámbito de significatividad transubjetivamente válido, objetivado si se quiere en una lengua que tiene un carácter social, cultural, y en todo caso suprasubjetivo. La significatividad no es algo que esté en la expresividad, sino en el recurso a un medio lingüístico socialmente objetivado, sólo en el cual la expresión se hace verdaderamente significativa.

El sujeto es, y lo es substancialmente, portador de significaciones. Pero el ámbito en el que ese sujeto llega a ser lo que es, no es un ámbito subjetivo, sino el campo objetivado de una estructura lingüística en el que tiene lugar, transubjetivamente, toda significatividad.

Ricoeur considera que la noción de estructura lingüística, tan útil como es para entender los fenómenos de sentido y significatividad, es radicalmente insuficiente para dar cuenta del carácter simbólico del lenguaje, por el que éste significa, no sólo por referir lo dicho a una estructura formal, sino también por referir lo que se dice a aquello de lo que se dice. El lenguaje dice algo, y lo que dice está definido por las posibilidades que le ofrece la lengua; pero lo dice de algo, y sólo así hace significativa la estructura lingüística, al referirla a algo que está más allá de ella misma. Aquí hemos de distinguir, según Ricoeur, la dimensión semiológica de la dimensión semántica del lenguaje, como lo que distingue aquello por lo que el lenguaje es significativo de aquello por lo que es significante, por lo que de hecho significa. En una dimensión el lenguaje es una estructura significativa cerrada, en la otra una referencia significante abierta. Y a ésta se subordina la primera: el lenguaje es significativo con vistas a ser significante.

El análisis estructural, al centrarse en la función simbólica del lenguaje, tiende a disipar el misterio inherente o encanto poético de la significatividad, muy especialmente aquel por el que se pretendía que el lenguaje fuese expresión de una vida, de una subjetividad, que a su través se abriese al mundo. Desde este punto de vista «el simbolismo más poético, el más ‘sagrado’, opera con las mismas variables sémicas que la palabra más banal del diccionario». Y es bueno que ello sea así, allí donde queremos dilucidar qué es lo que «constituye formalmente» la significatividad; pero

no cuando atendemos a la realización de la función simbólica del lenguaje en un discurso significante.

Hay un misterio del lenguaje: a saber, que el lenguaje dice, dice algo, dice algo del ser. Si hay un enigma del simbolismo, éste reside por entero en el plano de la manifestación, donde la equívocidad del ser viene a decirse en la del discurso. ¿No es entonces la tarea de la filosofía abrir sin cesar hacia el ser dicho este discurso que, por necesidad del método, la lingüística no cesa de encerrar en el universo clausurado de los signos y en el juego puramente internos de sus relaciones mutuas?

En el acto lingüístico, las posibilidades que nos ofrece la estructura formal de la lengua, se ven recombinadas en una expresión libre en la que alguien se manifiesta en un producto personal a través de enunciados inéditos, un producto que es también interpersonal y comunicativo, en el que la comunidad social se articula, precisamente en el lenguaje, en torno a esa totalidad significativa que llamamos cultura; que no es sólo el resultado de una estructura formal, sino de la libre recombinación de esa estructura, libre juego que hace de la cultura expresión común de los individuos que la forman.

El lenguaje no es solo un sistema simbólico formal —aunque su formalismo estructural es constitutivo de su función—, sino un acto significante en el que se expresa la subjetividad del hablante. Así, toda expresión lingüística es, en esencia, un símbolo que remite a la experiencia del sujeto. Y de este modo es símbolo la cultura, como expresión intersubjetiva, en la que la pluralidad de sujetos se compromete en una intercomunicación. Y así, junto a la cultura, son también simbólicas todas sus producciones: las instituciones jurídicas, la conciencia moral, las obras de arte, los ritos, los mitos, la religión, e incluso el lenguaje mismo como estructura formal; todo esto, constituye un ámbito de expresión que tiene la característica fundamental, más allá de su coherencia formal como lenguaje, de significar algo, acerca de alguien a quien en último término se remiten todas las expresiones. La realidad histórica no puede, pues, ser entendida por sí misma, sino que tiene que ser interpretada.

Denomino símbolo a toda estructura de significación donde un sentido directo, primario, literal, designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprendido sino por el primero. Ese sentido segundo o alegórico está ligado al primero de forma que se oculta en él y sólo se muestra tras un trabajo de interpretación. Igualmente, la comprensión del primer sentido queda incompleta y falseada si no vemos el otro sentido que tras él se esconde. Luego la interpretación es necesaria en la doble dirección del símbolo, a fin de que éste sea significativo en su doble sentido. Por ello, esta circunstancia de expresiones de sentido doble constituye propiamente el campo hermenéutico. En consecuencia, el concepto de interpretación recibe asimismo una acepción determinada; propongo darle la misma extensión que al símbolo.

La interpretación, diremos, es el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto tras el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal; y así guardo la referencia inicial a la exégesis, es decir, a la interpretación de los sentidos ocultos. Símbolo e interpretación devienen de este modo conceptos correlativos: hay interpretación allí donde hay sentido múltiple, y es en la interpretación donde se pone de manifiesto la pluralidad de sentidos.

¿Cuál es, pues, ese doble sentido co-implicado en toda significatividad lingüística, en la significatividad inherente a todos los productos culturales? En toda expresión, junto a lo que se dice, junto al sentido directo por el que es significativa, está implicada también, como el sentido total de todas ellas, quien la dice, la subjetividad que en ella se expresa a la vez que se oculta en todo lo que, por ser signo, es expresión de alguien. La hermenéutica es la búsqueda de ese sujeto que se muestra y se esconde en el lenguaje. Todo es lenguaje, pero, precisamente por eso, todo remite a algo que no es lenguaje, en lo que todo discurso alcanza el sentido de su significación. Entender tiene entonces que ser necesariamente un interpretar. Lo que constituye a la hermenéutica como un método esencialmente filosófico, es que ella representa el verdadero

camino de la reflexión, que no es otra cosa que «el lazo entre la comprensión de los signos y la comprensión de sí».

## CONCLUSIONES

El recorrido realizado nos ha llevado a ver la dificultad de tener un conocimiento «claro y distinto» sobre Dios y que la revelación y la filosofía se acercaron a Él de un modo analógico-metafórico y expresando una realidad a la cual nos vinculamos hermenéuticamente, ya que no es posible agotarlo conceptualmente ni en una experiencia de encuentro. Mauricio Beuchot<sup>12</sup> señala que

La razón corre el peligro de ser mera crítica, autodestructiva a la postre, como la serpiente de los gnósticos, que se mordía la cola y se devoraba a sí misma. Pero la aspiración, sin tomar en cuenta a la razón, se vuelve idolatría, se hace dogma encarnizado, en el fondo, egolatría. Por eso, la humildad del creyente se muestra aceptando las críticas de la razón, y la honestidad del filósofo se manifiesta respetando el misterio de la experiencia religiosa, que es irreductible a su dominio y control.

Esta religión del múltiple sentido no existe sino construida por el hombre, en cuanto lenguaje del hombre. Sólo el hombre sería capaz de simbolizar, de ahí que podamos decir, en expresión de Jasper, que toda obra humana está «guiada» o marcada por el simbolismo. El cual desempeña un protagonismo esencial en la constitución y captación misma de la realidad. Si bien hay un acceso directo o inmediato a lo real a través de los sentidos, la mayor parte del conocimiento es simbólico; por medio del lenguaje simbólico se articula la experiencia del hombre con el mundo. Es de hecho el único conocimiento que conforma nuestro mundo y pertenece, como conocimiento objetivado, a la misma realidad. Si el lenguaje tiene una estructura semántica de doble sentido, tal estructura del lenguaje simbólico tiene la necesidad irrenunciable de una tarea de la *inter-*

---

12 *Hermenéutica analógica, filosofía de la religión y teología fundamental*, USTA, Bogotá 2013, p. 101

*pretación* capaz de coordinar sus sentidos múltiples. La dificultad es la imposibilidad de una interpretación unitaria de los símbolos, y su manifestación a través del lenguaje, y de ahí su preocupación por encontrar una vía epistemológica que haga de mediadora en un posible conflicto de interpretaciones.

En las metáforas y los símbolos se encuentra un desafío para la labor interpretativa conjunta para la teología y filosofía, ya que la trascendencia del Dios creador y la inefabilidad del Dios salvador deben entrar en diálogo, con sus respectivas metáforas, para que expresen al mismo Dios que se manifiesta en el ser y en la historia.

### Referencias bibliográficas

- Beuchot, M. (2000), “La naturaleza de la hermenéutica analógica”, en *La hermenéutica analógica hacia un nuevo orden de racionalidad*. Plaza y Valdés, México.
- . (2000) *Tratado de Hermenéutica Analógica*, UNAM, México.
- . (2013) *Hermenéutica analógica, filosofía de la religión y teología fundamental*, USTA, Bogotá.
- Lobo, María F.; (2012), *Hannah Arendt y la pregunta por la relación entre el pensamiento y la acción*, Editorial Biblos.
- Ricoeur, P. (1984), *La metáfora viva*, Docencia, Buenos Aires.



## CAPÍTULO VII

# APUNTES SOBRE SECULARIZACIÓN Y TEOLOGÍA FEMINISTA

*Fernando Aurelio López Hernández*<sup>1</sup>

### RESUMEN

Este capítulo parte del supuesto de que, en las sociedades industriales y tecnológicas, la secularización ha llevado a la racionalización instrumental de la vida social, donde el criterio para distinguir lo

---

1 Fernando Aurelio López Hernández: es licenciado y maestro en Filosofía egresado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Es profesor de carrera en la Escuela Nacional Preparatoria, y de asignatura en el Colegio de Letras Modernas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Coautor del libro *Contemplación y hermenéutica*, publicado en el 2015 por el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Más recientemente ha publicado «La hermenéutica como lectura y traducción en George Steiner» en el *Anuario de Letras Modernas* (2019); «El yoga: de la espiritualidad al *fitness*» en *La fascinación del deporte*, (2019); «Inevitabilidad, imaginación y otras categorías estéticas comentadas desde la hermenéutica analógica» en *Estancias de la hermenéutica analógica* (2020); «Disertaciones sobre textualidad e interpretación a partir de la tradición judeocristiana y la hermenéutica medieval» en *Hermenéutica y pensamiento medieval* (2021); «Disertaciones de filosofía del arte desde la hermenéutica analógica» (2022) y «Arte y realidad: aproximación hermenéutica a las posiciones de Lonergan, Gadamer y Gabriel» en *Entre realismos* (2023).

valioso de lo superfluo se basa en un cálculo racional y pragmático. Esto ha llevado a la «liberación» de las instituciones sociales fundamentales de su raíz religiosa, permitiendo que aspectos políticos, económicos, científicos, artísticos y educativos se desvinculen gradualmente de la influencia relacionada con las convicciones de fe y se conviertan en asuntos individuales y privados en lugar de estar controlados por las iglesias organizadas.

A partir de esta premisa, el texto describe brevemente discursos teológicos cristianos que se consideran «contextuales», es decir, derivados de las condiciones sociales específicas, en concreto, la reivindicación de la situación de la mujer en el mundo contemporáneo. Se mencionan algunas propuestas de la teóloga brasileña Ivonne Gebara, seguidas de las ideas básicas de Marcella Altus-Reid, teóloga argentina, y un breve análisis del pensamiento de la teóloga estadounidense Elizabeth Johnson.

El texto concluye con una breve reflexión sobre el teólogo protestante Paul Tillich, con el objetivo de no perder de vista los límites de la teología cristiana.

**Palabras clave:** Secularización, teología feminista, Ivonne Gebara, Althus Reid, Elizabeth Johnson

## ABSTRACT

The text starts with the assumption that the process of secularization in industrial and technological societies has substantially taken on the instrumental rationalization of modern social life. Thus, the criterion for distinguishing the valuable from the superfluous derives from a strictly pragmatic rational calculation, which has led to the «liberation» of fundamental social institutions from their religious roots that once controlled everything related to political, economic, scientific, artistic, and educational phenomena. The search for ultimate meaning has ceased to have organized churches as its reference point and has been replaced by a strictly personal, individual, private quest.

Based on the above, I briefly approach theological discourses of Christian theology that are assumed to be «contextual», that is, derived from certain conditions of specific social existence, in this case, the vindication of women's situation in the contemporary world. To do this, I present some proposals from the Brazilian theologian Ivonne Gebara; then, I continue with the presentation of basic ideas from Marcella Altus-Reid, an Argentine theologian; finally, I briefly address the thoughts of the American theologian Elizabeth Johnson.

I allow myself to close the text with a brief approach to the Protestant theologian Paul Tillich with the aim of not losing sight of the limits of Christian theology.

**Key words:** Secularization, Feminist Theology, Ivone Gebara, Althus Reid, Elizabeth Johnson

## INTRODUCCIÓN

El proceso de secularización en las sociedades industriales y tecnológicas ha tomado como elemento sustantivo la racionalización instrumental de la vida social moderna; así, el criterio que permite distinguir lo valioso de lo superfluo deriva de un cálculo racional estrictamente pragmático que ha provocado la «liberación» de las instituciones sociales fundamentales de su raíz religiosa que, eventualmente, controlaba todo lo concerniente a fenómenos políticos, económicos, científicos, artísticos, educativos. La búsqueda de sentido último ha dejado de tener como referente a las iglesias organizadas y se sustituye por una búsqueda estrictamente personal, individual, privada.

Partiendo de lo anterior, se presenta una breve aproximación descriptiva a discursos teológicos de raigambre cristiana que se asumen como «contextuales», es decir, derivados de determinadas condiciones de existencia social concreta, en este caso, la reivindicación de la situación de la mujer en el mundo contemporáneo. Para ello, se exponen propuestas de la teóloga brasileña Ivonne

Gebara, se presentan ideas básicas de Marcella Altus-Reid (teóloga argentina) y, finalmente, se atiende brevemente el pensamiento de la teóloga norteamericana Elizabeth Johnson. Se cierra el texto con un somero acercamiento al teólogo protestante Paul Tillich, con el fin de no perder de vista los límites de la teología cristiana.

## LA SECULARIZACIÓN DE LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

Vivimos en una sociedad secularizada y autosuficiente, en la que la religión ha perdido su estatus de referente fundamental para tomar decisiones éticas, políticas o culturales. Los símbolos religiosos se han vaciado de su contenido sagrado y los representantes de las iglesias han dejado de ser autoridades inapelables.

Al mismo tiempo, la religión se ha privatizado, pues se cree que sus prácticas han de ceñirse únicamente al ámbito estrictamente individual. La vivencia personal se ha convertido en el criterio más importante para distinguir y aquilatar aquello que es valioso, así, se cree que la religión (que, por definición, tiene que ver con el misterio inefable) sólo se puede legitimar a partir de esta experiencia subjetiva y emocional.

Por otro lado, la racionalidad funcional-instrumental ha provocado que aquello que no se ajuste a sus criterios sea considerado como «poco plausible»: todo tiene que ser mensurable, predecible, aplicable, útil. Con ello, se pierde agudeza para captar lo simbólico, y la religión apenas sobrevive como mecanismo compensatorio de la dispersión psíquica, de la despersonalización mercantilista (Mardones, 1994, pp. 31-42).

Según Mardones, en la sociedad secularizada, conviven, al menos las siguientes tendencias. Por una parte, están las de orientación crítico-social: movimientos de reivindicación social, ambiental y cultural que han pretendido ser un contrapeso, una alternativa a las condiciones prevalecientes en las que se equipara lo racional con lo funcional, la libertad con procedimientos formales, la justicia con una mayor producción y consumo,

propiciando el individualismo y el pragmatismo utilitarista como criterios axiológicos fundamentales.

Luego, tenemos a los posmodernos, que enfatizan que se han acabado los grandes ideales, las grandes construcciones teóricas (meta-relatos) que prometían una sociedad justa, democrática, solidaria; por ello, cuestionan radicalmente al progreso (basado en el desarrollo de la ciencia y la técnica) como realidad incontrovertible.

Existen, en tercer lugar, los neoconservadores, quienes valoran los ideales de la modernidad tales como la democracia, el mercado, la tecnociencia, la secularización, la burocratización administrativa, pero propugnan una ética puritana, rigurosa, que limite los excesos del hedonismo relativista postmoderno.

Y, por último, estarían los conservadores que niegan el valor de la modernidad, son recelosos de los cambios, de la innovación, añoran al pasado, tienen a la tradición como sustento y a los autores clásicos (premodernos o antiguos) como referente (Mardones, 1991, pp. 15-36).

En este contexto, la religiosidad contemporánea (reflejo de la sociedad secularizada), es un movimiento diverso, pero visible, que puede presentarse en tres vertientes: el fundamentalismo, el orientalismo y el *new age*.

El fundamentalismo religioso sostiene que la verdad ha sido revelada de manera tan absoluta y radical en un momento fundacional a un elegido por medio de una iluminación personalísima que, por ello, es indebido someterla a la crítica racional o a la interpretación. Los fundamentalistas son ética y políticamente muy conservadores, por ejemplo, leen la Biblia de modo literal. Dentro de la tradición cristiana están los Testigos de Jehová; los mormones; las «iglesias televisivas» norteamericanas; la iglesia de la Unificación (Moon); o bien algunos grupos católicos (Opus Dei, Lefevre, etc.).

La «vuelta» a las religiones orientales atrae porque les respalda una tradición ancestral que ha sido redescubierta en occidente, especialmente desde finales del siglo XIX. Sin embargo, el orientalismo contemporáneo es una «adaptación» al contexto occidental llevada a cabo por personajes carismáticos que han ajustado el as-

cetismo y las prácticas espirituales rigurosas para hacerlas asequibles a las mayorías. En casi todas las propuestas orientalistas contemporáneas se practica la meditación como camino hacia la paz espiritual, prefieren la vida vegetariana y siguen las enseñanzas de un Gurú.

Por último, vivimos una expansión vertiginosa y exponencial de una religiosidad vaga, holística sincrética, ecuménica, sensualista, transpersonal, engarzada supuestamente con la física cuántica, que pretende dar paso a una nueva manera de vivir abierta al cosmos vivo, palpitante, con el cual es menester «conectarse» no por las reduccionistas vías de la racionalidad, sino mediante el descubrimiento y manejo de la energía, procurando alcanzar una comunicación profunda con la totalidad de la biosfera, «sacralizada» y «desosificada». Anticipamos así, la alborada de una nueva era, marcada por el signo de acuario, portador de paz, concordia, sabiduría.

Todas las manifestaciones de la religiosidad contemporánea que describe Mardones (1994) conviven ampliamente en la actualidad. En efecto, vivimos en una sociedad secularizada en la cual las religiones tradicionales pierden prestigio, pero en la que, paradójicamente, resurgen nuevas formas de búsqueda por la trascendencia y la espiritualidad. En ellas hay un elemento común: la trivialización de lo sagrado, pues es reducido al dogma por el fanático, a la comida por el vegano, o al cosmos entero por los practicantes de las diversas vertientes de la «nueva era» (pp.113-131).

## TEOLOGÍA Y FEMINISMO

En las últimas décadas, en el ámbito del cristianismo han surgido propuestas teológicas heterodoxas cuya finalidad es proponer tanto un discurso teórico como una vivencia de la fe que doten de sentido al fenómeno religioso en el contexto de la secularización, la postmodernidad y el neoconservadurismo. Además, se abordan nuevas emergencias globales, tales como el deterioro ambiental, la migración, la hipertecnificación, las identidades de género y el feminismo. Justo en este terreno, me permito, hacer algunas descrip-

ciones puntuales a partir de tres teólogas: Ivonne Gebara, Marcella Altus-Reid y Elizabeth Johnson.

«Repensar» significa «volver a pensar», pero también «pensar de otra manera» y esta es, sin duda, la acepción que Gebara propone al explicitar el título de su libro (Gebara, 2000), lo cual quiere decir que busca «conceptualizar» de manera distinta tanto al conocimiento como a la religión; es decir, frente a un modo establecido de entenderlos es necesario proponer «uno nuevo». Además, no hay que olvidar de entrada que —según afirma el título del libro— estamos frente a un conjunto de «intuiciones» puestas de manifiesto en un ensayo y no ante un tratado en el que hay rigurosos procesos argumentativos. Tomar en cuenta lo anterior es fundamental para que el lector de Gebara sea cauto cuando trate de aquilatar sus aseveraciones pues llevan el matiz de lo heurístico o provisional: como intuiciones no son un entramado de proposiciones sólidas y contundentes.

Dicho lo anterior, vale la pena también detenerse en el término «ecofeminismo» porque en él se conjugan dos conceptos: «ecológico», entendido como aquello que tiene que ver con el cuidado y preservación del ambiente, y «feminismo», es decir, la teoría y la praxis por las cuales se pretende cuestionar al sistema androcéntrico-patriarcal como paradigma indiscutible para discernir, en última instancia, la naturaleza de las relaciones entre los sexos.

Para Gebara, la unión de las dos esferas conceptuales «ecología-feminismo» es posible a partir de la siguiente valoración: el deterioro de la naturaleza, su sobreexplotación, su maltrato y aniquilamiento es equiparable al modo en como los varones han tratado a las mujeres: lo femenino-naturaleza ha sido sojuzgado, sometido, violentado por lo masculino-cultural. De modo que al «repensar» la relación entre naturaleza y cultura lo que Gebara afirma es que el modelo epistemológico prevaleciente en occidente no sólo es antropocéntrico, sino androcéntrico y patriarcal; esto es: autoritario, unidimensional, productivista. Por ello, afirma que es imprescindible elaborar un modelo distinto de relacionarse con el mundo: un quehacer teórico y práctico cifrado en valores muy

distintos a los prevalecientes hasta ahora. Por ejemplo: reconocer, las relaciones de correspondencia entre todos los seres eliminando las jerarquías justificadas ontológicamente y, a partir de aquí, hacer conciencia del lugar de cada quien como parte del «Cuerpo sagrado», que es el modo como se refiere a la totalidad de lo real.

Su visión de la religión cristiana está orientada por la siguiente premisa: el concepto tradicional de Dios, sus atributos, la organización jerárquica de la institución, las prácticas de la fe (devoción, oración, liturgia...), su lenguaje, e incluso su fundamentación bíblica, se han configurado a partir del sistema patriarcal-androcéntrico. No deberíamos olvidar —afirma— que a la mujer no sólo se le ha equiparado con el mundo salvaje de la naturaleza, con la desmesura propia de lo «irracional», sino que se le ha concebido como sinónimo de pecado, de perdición.

Hace falta, pues, un cambio de paradigma en el que el centro de referencia no sea el varón. Gebara asevera que la religión debería promover el encuentro con la naturaleza, con la Vida; debería fomentar una experiencia religadora con la biodiversidad y disociarse del afán «civilizador» patriarcal de occidente, porque la nueva religiosidad ha de asumir la sacralidad de la tierra y de la Tierra, de los vivientes y las estrellas. Sin esta convicción plena, la lucha en favor de la preservación de la biosfera será no sólo muy difícil, sino imposible.

Las propuestas de Marcella Althaus-Reid (2005, pp. 12-72) se nutren de vertientes teóricas provenientes del marxismo, el psicoanálisis lacaniano y de pensadores postmodernos, lo que le confiere un carácter subversivo frente a la teología tradicional e incluso ante propuestas teológicas feministas que la autora no duda en calificar como insuficientes, por ser tibias o francamente inocentes:

La teología con ojos de mujer es otra de las artimañas de tocador femeninas, teología de tocador. No es más que un punto de vista autorizado, una percepción desde un ángulo diferente o bajo distinta luz, pero del mismo objeto. Los temas teológicos, aun siendo de interés para las mujeres, pertenecen a una realidad social patriarcalmente estructurada. Inclusive la lectura de las Escrituras y de los textos le-

gislativos de la práctica eclesiástica. En definitiva, son posturas organizativas jamás desafiadas en la teología con ojos de mujer: la definición de feminidad es una concesión conceptual heterosexual, al igual que la noción de familia y la base material que la masculinidad confiere a lo sacro. (Althaus-Reid, 2005, p. 60)

La autora parte de una proposición que asume como incontrovertible: «Arrancamos del conocimiento de que toda teología implica una praxis sexual y política consciente o inconsciente basada en reflexiones y acciones desarrolladas a partir de determinadas codificaciones aceptadas» (Althaus-Reid, 2005, p. 15). Esta praxis sexual ha sido, desde siempre, patriarcal y androcéntrica; por lo tanto, excluyente y dominante, en la que se imponen no sólo roles sexuales, sino identidades, y de ellas unas superiores a otras: la heterosexualidad se ha erigido como el modelo de sexualidad dominante no sólo por las implicaciones reproductivas que implica, sino porque desde ella se justifica plenamente al patriarcalismo como forma de vida. Para la autora, si no se cuestiona esta palmaria realidad, ninguna teología o ética serían liberadoras:

La teología se ve entonces en su verdadera naturaleza como proyecto sexual desde su fundamento epistemológico, basado en un concepto sexual de las relaciones dualistas y su papel legitimador. ¿Pueden la teología de la liberación y la de liberación feminista liberar si ellas siguen aferradas a estas epistemologías sexualmente hegemónicas? (Althaus-Reid, 2005, p. 19)

En este sentido, Althaus-Reid se empeña intensamente en señalar las deficiencias de la teología de la liberación. Para ella, la teología latinoamericana surgida luego del Vaticano II y consolidada desde Medellín, ha fracasado rotundamente porque se configuró como uno más de los metarrelatos de occidente, pues aunque en apariencia se presentaba como un proyecto emancipador, muy pronto demostró carencias epistemológicas fundamentales, tales como hacer del «pobre» un concepto abstracto que dejó claramente fuera de sus consideraciones la condición ancestralmente

marginada de las mujeres y de quienes viven la sexualidad de manera distinta a la heterosexual.

Así, lo que se impone es una deconstrucción radical no sólo del discurso teológico, sino de toda la configuración de la existencia humana. No habrá libertad plena, ni justicia elemental si seguimos afincados en la disposición patriarcal heterosexual. Ser indecente quiere decir subvertir el orden imperante, recuperar modos de ser en los que los roles y las preferencias sexuales no se vean acotados por constructos patriarcales androcéntricos, presentes —por su puesto— en el cristianismo y en la teología derivada de él, así, pues, afirma que:

[...] las dificultades que la teología feminista en Latinoamérica iba a encontrar no eran sólo la construcción patriarcal de la teología de la liberación y del propio cristianismo, sino una trampa metodológicamente heredada. Ésta proviene del subdesarrollo del análisis materialista de género durante los últimos veinte años en el continente. (Althaus-Reid, 2005, p. 56)

Desde esta perspectiva urge también, para Althaus-Reid, una reconfiguración simbólica, porque:

La alianza que las mujeres de Latinoamérica tienen o pueden tener con un símbolo religioso muy complejo [María], desarrollado durante siglos a través de la opresión (particularmente las mujeres colonizadas), no parece un punto de partida prometedor para el realismo. (Althaus-Reid, 2005, p. 65)

Hasta aquí, descritas de manera sucinta, dos posturas teológicas feministas. Ambas, me parece, presentan una dificultad: son equívocas desde el marco general del cristianismo.

Apunto, para finalizar, algunas ideas de Elizabeth Johnson quien asume una perspectiva más equilibrada y sugerente. Para la teóloga norteamericana, la utilización de términos y categorías masculinas de manera literal, exclusiva y patriarcal en el lenguaje de la tradición judeocristiana revela no sólo una concepción «andromórfi-

ca» de Dios, sino que dichas categorías han propiciado una práctica discriminatoria e injusta con las mujeres.

En los textos bíblicos, en la liturgia, en las oraciones devocionales, el Dios que se evoca es varón, porque es «Rey», «Juez», «Señor». Las posibilidades de atribuir a Dios rasgos o caracteres femeninos se han eliminado y, por supuesto, se privilegian las relaciones con Dios bajo el modelo patriarcal, pues es «Padre» y Jesús es su «Hijo».

La autora destaca que la filosofía y la teología han «justificado» el modelo. Afirma que en la tradición griega se identifica lo racional, lo espiritual, lo actual con lo masculino y lo pasional; lo mundano y lo potencial con lo femenino, de ahí que lo perfecto, lo activo, lo espiritual sea masculino en contraposición con lo dependiente, lo pasivo o lo material que son femeninos. Asimismo, enfatiza que partir del concilio de Calcedonia —en el que se ha propuesto la unión hipostática de dos naturalezas en Cristo— se «trasladó» el sexo de Jesús a Dios mismo.

Si en el lenguaje teológico se ha desacreditado la utilización de metáforas femeninas para referirse a Dios, ello ha implicado, por una parte, un claro reduccionismo en la imagen de Dios, y por otro un desprecio de lo femenino en cuanto tal. En esta línea, es por demás interesante la propuesta de Johnson en relación con el empobrecimiento simbólico que implica la masculinización de lo sagrado, porque por un lado, evidentemente, el símbolo pierde su carácter abierto a lo insondable al ceñirse sólo en una posibilidad de significación arbitraria (lo masculino), convirtiéndose así en ídolo; y, por otro, la «unilateralidad simbólica masculina» se usa para legitimar injustamente la exclusión y el sometimiento de las mujeres en el discurso teológico y en las prácticas religiosas.

Johnson está convencida de que la recuperación de la predicación analógica es un tema fundamental que debería tenerse en cuenta cuando se «habla» de Dios, pero, sobre todo, cuando ofrece una propuesta de teología feminista. La voz unívoca atribuye de modo suficiente y necesario las cualidades derivadas del término al sujeto que refiere; la voz equívoca atribuye de modo arbitrario cualidades al sujeto referido; mediante la analogía, la univocidad

se rompe hacia un abanico de posibilidades de atribución y la equivocidad se limita. La triada que Johnson describe: predicación por afirmación, negación y eminencia, puede funcionar como una posible salida analógica cuando se pretende una referencia más abierta y plena de Dios. Analógicamente sería válido decir que Dios es «Madre», puesto que es válido decir que es «Padre», pero en ningún caso la atribución puede ser estricta, unívoca, porque eso sería predicar sólo por afirmación y no por eminencia.

Además, vale la pena mencionar que para la teóloga norteamericana la aproximación analógica al «nombre» de Dios permite recuperar una amplia diversidad de experiencias religiosas complementarias, no excluyentes, entre las cuales es legítimo y necesario agregar aquellas que suponen una comprensión o interpretación desde lo femenino.

## CONCLUSIONES

Para cerrar me gustaría hacer los siguientes los siguientes comentarios. Primero: es imprescindible entender a la secularización como un fenómeno social en el cual la cosmovisión religiosa deja de tener significatividad en algunos aspectos o en la totalidad de una cultura determinada. Se podrían señalar los siguientes factores como aquellos que han propiciado su desarrollo: primero, la expansión de la economía capitalista; segundo, las medidas antirreligiosas tomadas en algunos regímenes políticos; tercero, la influencia penetrante de la tecnociencia.

Segundo: si aceptamos las intuiciones de Ivone Gebara, estamos frente a una propuesta de la cual se desprenden al menos dos consecuencias interesantes: primera, si el cristianismo es desde sus fundamentos una religión androcéntrica y patriarcal —Dios es «Padre», es «Rey», es «Quien perdona»; Jesús fue varón, y los textos de los dos Testamentos fueron escritos por varones— entonces es prácticamente imposible que sirva como marco de referencia teológica para justificar al «ecofeminismo»; segunda, y a propósito del tema de la tierra como Madre: la sociología de la religión, desde Weber, ha sostenido que la secularización en Occi-

dente tiene profundas raíces judeocristianas porque desde el Antiguo Testamento se ha operado un proceso de «desencantamiento» y «desacralización» de la naturaleza. Si esto es verdad, entonces dicha tradición no justifica una visión de la religiosidad de carácter más bien ancestral.

En el caso de Althus-Reid, su radicalidad es tan extrema que es imposible lograr una mínima mediación proporcional discursiva o pragmática con aspectos primordiales del cristianismo.

Tercero: en las tesis de Elizabeth Johnson encuentro cercanía a la postura de Mauricio Beuchot para quien la hermenéutica no tiene que ser arbitraria, sino mesurada, debe guardar cierto grado de proporcionalidad con el referente, con el ser aludido; la lectura interpretativa demanda sutileza, no gratuidad, pues «la hermenéutica analógica es la advertencia de que la interpretación tiene diversas maneras y grados. Es plural. Permite varias interpretaciones, pero puede jerarquizarlas y además ver la proporción que alcanzan de verdad textual» (Beuchot, 2008, p. 33). Por ello, hace falta que la teología se aleje del autoritarismo interpretativo, del supuesto irreductible de la verdad unívoca; pero más aún, que se aparte con prudencia de la liquidez interpretativa en la que predomina la disolución equivocista de significados, la manipulación semántica de categorías, la transposición forzada de contextos, la sujeción *ad hoc* de la Escritura y de la tradición. Dice Mauricio Beuchot que en teología:

El intérprete ha de ser humilde, obediente, saber escuchar a Dios, que habla en la Escritura. [...] Dejarse reconstruir por la Palabra consiste en vaciarse de uno mismo, de las ideas e imágenes recibidas, construidas y tratar de ser receptivo. [Porque] La Palabra de Dios nos cambia, nos hace actuar de manera diferente. No es sólo interpretación, sino también transformación. (Beuchot, 2008, pp. 54-55)

En efecto, el intérprete debe asumir su encuentro con el texto, con el dato revelado no sólo como un reto que demanda una habilidad comunicativa o poyética: la hermenéutica teológica no debería entenderse como un mero ejercicio de desciframiento de información ni como una práctica para crear sentidos contextuales: el encuentro

con el misterio inefable demanda humildad, prudencia, paciencia y disciplina, asombro permanente, receptividad.

Cuarto: para terminar, me gustaría esbozar algunas de las posiciones teológicas de Paul Tillich, presentadas en su texto *Teología sistemática* (1963). Se trata, sin duda alguna, de una obra monumental, no sólo por el hecho de su extensión sino por la empresa misma: la elaboración justificada de un sistema teológico completo y consistente en el cual queden abarcados todos los aspectos explícitos e implícitos de una reflexión sobre Dios, o más específicamente, sobre el Dios cristiano.

En la «Introducción» al primer volumen (pp. 9-94) Tillich hace algunos deslindes conceptuales fundamentales y plantea los alcances de su propuesta teológica. En primer lugar, es menester subrayar que se trata de una teología heredera de la tradición protestante alemana y que ese es su entorno inmediato de interlocución; frente a él, Tillich afirma que su teología es «apologética» y que desde esta perspectiva articulará su sistema.

Comienza por señalar que toda elaboración teológica supone la presencia de una suerte de «círculo hermenéutico», es decir, que el posible punto de llegada de la investigación o reflexión teológica supone una previa experiencia del mismo (un a priori místico). Aunque en ocasiones, como consecuencia del quehacer teológico, la validez de la experiencia y sus derivados es puesta en duda (lo cual querría decir «situarse temporalmente fuera» del círculo), «una persona puede ser teólogo siempre que acepte el contenido del círculo teológico como su preocupación última» (Tillich, 1963, p. 24). De lo anterior, señala Tillich una consecuencia: ninguna parte de la teología sistemática puede estar desvinculada de las demás, se implican mutuamente y se fundamentan entre sí: es decir, no hay Cristología sin Eclesiología, ni existe la segunda sin la primera. Del mismo modo ocurre con otros ámbitos como la Historia de la Iglesia y la Teología bíblica, por ejemplo.

Para Tillich, es fundamental un aspecto clave en su deslinde conceptual y metodológico: señalar los criterios formales (las condiciones suficientes y necesarias) de toda teología. El primero: «El

objeto de la teología es aquello que nos preocupa últimamente. Sólo son teológicas las proposiciones que traten de un objeto en cuanto puede convertirse para nosotros en objeto de preocupación última» (Tillich, 1963, p. 27). El segundo: «Nuestra preocupación última es aquello que determina nuestro ser o no ser. Sólo son teológicas las proposiciones que tratan de un objeto en cuanto puede convertirse para nosotros en una cuestión de ser o no ser» (Tillich, 1963, p. 29).

Cómo se ve, estos criterios implican que la teología ha de discernir el sentido radical del ser, pero también ha de poner de manifiesto la experiencia existencial que supone la preocupación última. Es a partir de esta inquietud ontológica y vivencial, que la teología afirma a Jesús (el Logos) como lo absolutamente universal y lo absolutamente concreto.

Tillich, con enorme acierto metodológico, pone de manifiesto la necesidad de que la teología tenga como referente a la filosofía, sobre todo aquella que se aventura a elaborar proposiciones ontológicas. No se trata de invadir terrenos, ni de erigir supremacías disciplinares, pero sí de reconocer que la teología no puede plantear las cuestiones relacionadas con la preocupación última como si la filosofía no existiera o no tuviera nada que decir.

Sin embargo, Tillich, discute de modo por demás elocuente la posibilidad de elaborar una «filosofía cristiana»; en efecto, él dice que en sentido estricto el cristianismo ha tenido algo que ver en toda la elaboración filosófica llevada a cabo desde los Padres hasta el presente. Prefiere la clara demarcación entre el quehacer puramente racional del filósofo y de la teología en el que es ineludible la necesidad de una experiencia última de sentido.

Termino detallando de modo sucinto las disciplinas que según Tillich conforman a la Teología, es decir a la «exposición metódica de los contenidos de la fe cristiana» (Tillich, 1963, p. 46). Dice que puede dividirse en tres vertientes: una Teología histórica, conformada por la Teología bíblica, la Historia de la Iglesia y la Historia de las religiones y la cultura; una Teología sistemática en la que se incluyen la Apologética, la Dogmática y la Teología moral; y

finalmente, una Teología práctica en la que cabrían la Eclesiología y la «pastoral»:

[...] la teología práctica puede convertirse en el puente que enlace el mensaje cristiano y la situación humana en general y en particular. [...] Pero sólo puede hacer todo eso sí, trabajando en unión con la teología histórica y sistemática, está guiada por la preocupación última, que es al mismo tiempo concreta y universal. (Tillich, 1963, p 53)

No cabe la menor duda que el texto de Tillich debe ser un referente fundamental de cualquiera que se dedique a la teología, independientemente de su tradición confesional, o del contexto, puesto que en él se plantean ampliamente de manera lúcida y argumentada los temas sustantivos del mensaje cristiano y sus posibles consecuencias; sin embargo, me parece que el principal mérito de Tillich es mostrar que hacer teología supone una experiencia espiritual fundante y orientadora, pero también un arduo trabajo intelectual.

## Referencias bibliográficas

- Althaus-Reid, M. (2005). *La teología indecente*. Belatierra.
- Beuchot, M. (2008). *Hermenéutica analógico-icónica y teología*. Universidad Javeriana.
- Gebara, I. (2000). *Intuiciones ecofeministas*, Ensayo para repensar el conocimiento y la religión, Trotta.
- Johnson, E. (2002). *La que es. El misterio sobre Dios en el discurso teológico feminista*. Herder.
- Mardones, J.M. (1991). *Postmodernidad y neoconservadurismo*. Verbo Divino.
- . (1994). *Para comprender las nuevas formas de la religión*. Verbo Divino.
- Tamayo, J. J. (1989). *Para comprender la teología de la liberación*. Verbo Divino.
- Tillich, P. (1963). *Teología sistemática*, volumen I. Libros del Nopal.

## CAPÍTULO VIII

# EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO Y PALABRAS EN TRADUCCIÓN

*Renato Huarte Cuéllar*<sup>1</sup>

### RESUMEN

¿Cómo se pueden comprender las formas de percibir el mundo en las tradiciones religiosas? ¿Están las distintas religiones entendien-

---

<sup>1</sup> Renato Huarte Cuéllar es Lic. en Pedagogía, Lic. en Filosofía y egresado de la Lic. en Letras Clásicas de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la UNAM. Estudió la Maestría en Filosofía de la Ciencia (Ciencias Sociales y Humanas) y el Doctorado en Filosofía con especialidad en Filosofía de la Religión. Es profesor de la UNAM desde 2004 en donde ha impartido clases de hebreo, así como en diversas licenciaturas de la FFyL – UNAM, en donde es tutor de los posgrados en Filosofía, Pedagogía, Filosofía de la Ciencia y MADEMS. Su tesis sobre la filosofía del lenguaje en Spinoza le valió el Premio Norman Sverdlin a las mejores tesis de filosofía de la UNAM. Realizó una estancia de investigación en la Universidad Hebrea de Jerusalén entre 2010 y 2011. Ha impartido cursos sobre filosofía judía en la Universidad Hebrea, México y en la UNAM en conjunto con el Dr. Luis Xavier López Farjeat poniendo en diálogo la filosofía islámica y la filosofía judía. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel I) desde 2016 a la fecha. Correo electrónico: renato@unam.mx

do lo mismo al emplear palabras tan básicas como «fe», «Dios», «ritual» o incluso «religión»? Habitualmente, se piensa que, desde la filosofía, es posible establecer un concepto y analizar sus implicaciones en un fenómeno determinado, el mismo fenómeno religioso. Sin embargo, dado que estas palabras han forjado las propias tradiciones religiosas, podríamos estar incurriendo en un grave error al dar por sentado que este ejercicio es factible.

Como guía, tomaremos el pensamiento del filósofo Martin Buber quien, además de estudiar la tradición judía, en especial el jasidismo, también se aproximó a la mística medieval cristiana, así como al taoísmo. En su texto *Dos modos de fe (Zwei Glaubensweisen)* originalmente publicado en 1950) el autor explica la diferencia entre la perspectiva judía de entender la «fe» desde el vocablo hebreo *emuná* y la tradición griega de la palabra *pístis*. En una radical tensión entre dos formas de ver la relación entre lo humano y lo divino coloca al cristianismo como heredera de ambas formas de entender esta relación, pero también lo problemático que hay de entenderse entre estas dos formas de ver el mundo. Más que una crítica es una posibilidad dialógica entre tradiciones.

En este texto se pretende repasar el argumento buberiano y trazar una posibilidad de encuentro entre tradiciones que no pase por asumir lo que palabras clave de una u otra tradición signifiquen o impliquen, sino ver las diferencias. Se harán los vínculos necesarios entre la filosofía dialógica de Buber para proponer una vía de contacto entre las tradiciones religiosas en el siglo XXI.

**Palabras clave:** fe, Martin Buber, diálogo, filosofía de la religión, lenguaje

## ABSTRACT

How can we understand the ways to understand the world of religious traditions? Are different religions understanding the same thing by words as basic as «faith», «God», «ritual», or even «religion»? Usually, we can think that a philosophical concept can be

established and its implications analyzed for a specific phenomenon, in this case religion. From the perspective of languages, we could be making a serious mistake if we took for granted that this exercise was possible.

We take the perspective of the philosopher Martin Buber who, in addition to studying the Jewish tradition, especially Hasidism, also approached medieval Christian mysticism, as well as Taoism. In his text *Two Ways of Faith* (*Zwei Glaubensweisen* originally published in 1950) the author explains the difference between the Jewish perspective of understanding «faith» from the Hebrew word *emuna* and the Greek tradition of the word *pistis*. In a radical tension between two ways of approaching the relationship between the human and the divine, he places Christianity as the heir of both ways of understanding this relationship, but also the problem that must be understood between these two worldviews. More than a critique, it is a dialogic possibility between traditions.

This text aims to review the Buberian argument and outline the possibility of an encounter between traditions that does not involve assuming what keywords of one tradition or another mean or imply but rather seeing the differences. The necessary links will be made between Buber's dialogic philosophy to propose a way of contact between religious traditions in the 21st century.

**Keywords:** Faith, Martin Buber, Dialogue, Philosophy of Religion, Language

## LA FILOSOFÍA DEL DIÁLOGO DE MARTIN BUBER DESDE SU FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

Martin Buber nació en Viena en 1878 en una familia ilustrada judía. La cuestión de la ilustración judía o *haskalá* es un proceso sin duda interesante que sólo será enunciado, a grandes rasgos, para poder ubicar a nuestro autor. La «cuestión judía» era la forma en la que llamaban teóricamente a un proceso que aparece con las leyes

napoleónicas y la conformación de la ciudadanía en los distintos estados nacionales modernos (Karady).

Recordemos que para el momento en el que Martin Buber nace, no existe la identidad nacional como la entendemos hoy en día o, más bien dicho, ya se estaba configurando. El caso de Buber puede ayudarnos. Como parte del Imperio Austrohúngaro, la familia de Martin ya desde hacía tres generaciones hablaban alemán como lengua materna. Carl Buber, el padre de Martin, era un empresario del petróleo y los derivados del fosfato que se casó con Elise Wurgast, madre de Martin, nacida en Odessa en una familia también «liberal» que hablaba ruso (Mendes-Flohr, 2019, 11-12).

Un caso particular es el de su abuelo paterno, Salomon Buber, quien era un talmudista renombrado. Tras la noticia (falsa) que le contaron a Martin hacia 1882 de que había muerto, Martin se mudaría de Viena a la granja de sus abuelos paternos en el norte del Imperio en la zona de Galitzia, hoy sur de Polonia. Ahí no sólo pasaría una vida en el campo y conociendo las costumbres de los granjeros polacos, sino que también tendría largas horas de convivencia con su abuelo quien le contaría muchas historias de la Torá o Biblia hebrea y del Talmud, la recopilación rabínica interpretativa de la tradición oral y ley judías (Ruhbach, 1992, p. 317).

La «cuestión judía» consistía, primordialmente, en identificar las problemáticas que los ahora «ciudadanos» judíos representaban para la configuración de los Estados nacionales modernos. Según las leyes napoleónicas de finales del siglo XVIII, dejaban de existir leyes particulares para grupos específicos. Las leyes que los reyes, príncipes y demás nobles habían expedido en diversos momentos de la Edad Media para los judíos, que diferían de los sistemas feudales particulares se habían venido abajo. Parecería ser que los judíos se volvían ciudadanos de plenos derechos. El famoso caso del amigo de Kant, Moses Mendelssohn, ha servido para ejemplificar que se podía ser «judío en la casa y alemán en la calle». Esto conllevaría a muchos problemas incluso en el siglo XX.

Hubo muchas respuestas a la cuestión judía, desde el asimilacionismo, como los propios hijos del filósofo Mendessohn, hasta

la incorporación a lógicas más universales como el comunismo, el socialismo, el anarquismo, entre otras ideologías. Así también el sionismo como búsqueda de un hogar nacional para el pueblo judío, el nacimiento de la propia ortodoxia como respuesta de apego a ciertos principios frente al reformismo judío que aparece en Alemania como vía de escrutinio de los rituales y principios judíos para la vida a finales del siglo XIX. En todo caso, a nivel de las lenguas que los judíos hablaban, quedaba claro que el hebreo había quedado relegado a espacios de plegaria como la sinagoga o los rituales llevados a cabo en casa.

Los judíos alemanes y austríacos, salvo pocas excepciones, habían perdido el idish o judeoalemán. Lo mismo acontecía con los judíos ilustrados (o en hebreo *maskilim*). Hablaban las lenguas de los países donde habitaban. Es entendible, entonces, el que, para los judíos de los dos principales imperios de la época, el prusiano y el austrohúngaro, como parte de este proceso de ilustración, el alemán, muy culto y pulido, era la lengua común en la que crecían los judíos de Prusia y el Imperio Austrohúngaro. No era extraño que hablaran también francés, inglés, ruso u otras lenguas según sus espacios de trabajo o intercambio comercial.

El caso de Salomon Buber era particular, pues no era un judío observante, según se estilaba en la ley judía y, no obstante, era un experto al que los colegas, judíos ilustrados y algunos religiosos también, consultaban a menudo (Ruhbach, 1992, pp. 322-4) dada su erudición. ¿Podríamos decir que era un intelectual? Esa respuesta puede ser difícil de contestar. Si bien es verdad que figuras como Freud, Adler, Frankl, en el medio psicológico vienen compartirán contextos similares, así como la famosa familia Wittgenstein en la misma ciudad, la figura del intelectual judío tiene matices propios que habría que estudiar con detenimiento.

Lo que sí podemos decir con certeza es que Martin Buber, si bien fue al colegio de la zona de la granja de sus abuelos y aprendió polaco y ruso, tenía una conexión directa por su abuelo a los textos y tradiciones judías. Desde muy pequeño esto se hacía pa-

tente este plurilingüismo. Nos narra Maurice Friedman, principal traductor de Buber al inglés, lo siguiente:

Para Buber, la maravillosa variedad de los lenguajes humanos era un prisma que fragmentaba y a la vez conservaba la luz blanca del habla humana. Pero ya en su niñez advirtió que esa variedad tenía su precio. Una y otra vez rastreaba una palabra o estructura de palabras de un idioma a otra para descubrir que se había perdido algo que aparentemente se conserva en una sola lengua. No se perdían solamente los matices sino el significado mismo. El precoz *Wunderkind*, que sin duda era un muchacho aislado y solitario, elaboraba conversaciones bilingües entre un alemán y un francés y más adelante entre un hebreo y un romano antiguo. [...] «Eso influyó profundamente en mí – afirma Buber – y a lo largo de mi vida me ha conducido a una comprensión cada vez más clara.» En efecto, aquí está contenida la esencia de la comprensión dialógica, no como definición precisa, comunicación técnica ni empatía subjetiva sino como «inclusión»; vivencia el otro lado de la relación sin perder conciencia del propio ni de la tensión polar entre el propio y el otro. (Friedman, 1991, pp. 21-2)

En últimos años han aparecido varias biografías sobre Martin Buber. Durante muchos años sólo se encontraba disponible el propio texto redactado por Maurice Friedman a partir de las propias narraciones fragmentarias que Buber realizó de su vida. Aunque no en alemán, están las del experto en Buber, Paul Mendes-Flohr (2019) en inglés y la de Gerhard Ruhbach (1992) en alemán, ambas citadas en líneas anteriores.

En este sentido, no se pretende realizar un esfuerzo biográfico. Tal vez sólo se busque dar cuenta del origen lingüístico de la filosofía buberiana, ya que, como se ha anunciado, el texto que nos ocupa se basa en «un par de palabras». Con este contexto en mente, lo que a continuación se presente puede ser una vía de acceso a la filosofía buberiana llamada «dialógica» para entender estos pares de palabras. Su obra cumbre, *Yo y Tú*, redactada entre 1923 y 1956 comienza diciendo:

Para el ser humano el mundo es doble, según su propia actitud doble.

La actitud del ser humano es doble, según la duplicidad de las palabras básicas que puede decir

Las palabras básicas no son palabras sueltas, sino pares de palabras. Una palabra básica es el par yo-tú.

La otra palabra básica es el par yo-eso, en el que se puede introducir la palabra él o ella en lugar de eso sin cambiar la palabra básica.

De ahí que también el yo del ser humano sea doble.

Pues el yo de la palabra básica yo-tú es distinto al de la palabra yo-eso. (Buber, 2006a, p. 12)

¿Qué son las palabras básicas? ¿Por qué son dos? ¿A qué se refiere que el ser humano es doble y que tiene una actitud doble? Para efectos del libro *Yo y Tú*, este par de palabras serán «yo» y «tú». En el caso del libro que nos ocupa en este texto también será un inicio importante.

En otro texto (Huarte Cuéllar, 2014) he explicado este aspecto de la filosofía del lenguaje en el pensamiento de Martin Buber. A continuación, haré un resumen de lo que considero lo más elemental para poder comprender su perspectiva de las palabras.

En alemán, Buber llama a estas palabras guía, *Leitworte*. Como le gustaba al filósofo vienés, juega con las palabras. El verbo *leiten* en alemán significa guiar, dirigir, moderar, conducir o llevar. Podríamos decir que estas palabras son una especie de marcadores que aparecen en un texto o en un discurso y que permiten llamar la atención, guiar la atención del lector o escucha hacia alguna situación importante o destacada. En este sentido, Martin Buber debe mucho de esta concepción a su maestro Wilhelm Dilthey, uno de los personajes fundamentales de la hermenéutica decimonónica (Friedman, 1991).

No obstante, tal vez la influencia más directa sea la de Fritz Mauthner, un filósofo, escritor y editor, que influiría, a partir de su obra *Contribuciones hacia una crítica del lenguaje*, de la que contamos hoy en día sólo con breves pasajes y menciones del anarquista, amigo de Buber, Gustav Landauer en su *Skepsis und Mystik* (Mendes-Flohr, 2019), del propio Buber y de Wittgenstein, entre otros.

El primer autor tratará de encontrar los lazos entre las palabras que, según Mauthner, no pueden ser comunicados cabalmente entre seres humanos. El segundo propondrá los juegos del lenguaje también en respuesta al anarquista.

Así pues, para Buber las palabras no deben ser entendidas como conceptos si por ello entendemos modos acabados de definición que «sirven para» algún fin. En ese sentido no se trata de lo que las palabras dicen, ellas mismas, del mundo en una pretensión de develar el sentido verdadero de la relación entre un objeto y la forma de ser nombrado. Más bien, las «palabras guías» buberianas son la posibilidad de comunicación de la *Erlebnis*, de esa experiencia interior que no aísla sino tiene la capacidad de evocar, de comunicar, de entrar en diálogo. Parecería que Buber rescata el principio hermenéutico diltheyano para responder al reto de la incomunicabilidad de Mauthner.

Entonces, ¿por qué pares de palabras? Sin embargo, estas palabras guía deben entenderse en el sentido de la traducción bíblica. Es importante resaltar que Martin Buber, a petición de un seminarista protestante, invita a Franz Rosenzweig, otro filósofo judío ilustrado, a realizar una traducción de la Biblia hebrea del original al alemán. Según narra Maurice Friedman (1991, I, p. 149), le era importante conocer la versión del «maestro de Europa» (según se conocía ya a Buber por estas fechas) para poder entender el sentido del texto bíblico. Tras pensarlo un tiempo, decidió que la labor no la emprendería solo, sino con su amigo, filósofo y traductor del hebreo medieval, Franz Rosenzweig.

La traducción llevada a cabo por Buber y Rosenzweig tuvo su primera aparición con *Génesis* en 1925, cuando Buber tenía cuarenta y siete años y Rosenzweig ya estaba muy enfermo. Después de la muerte del segundo, en 1929 Buber le daría continuidad a la tarea, interrumpida entre los años 1932 y 1949 debido a la Segunda Guerra Mundial y a la emigración de Buber hacia Palestina. Una vez instalado en Jerusalén, a donde había llegado en 1938 forzado a emigrar por el régimen nazi, finalmente logró publicar la traduc-

ción en su totalidad en 1961. Buber tenía para entonces ochenta y un años<sup>96</sup>.

Según Marc de Launay, uno de los traductores de Buber al francés, la idea de la traducción de Rosenzweig y Buber era la de llegar a un público deseoso de aprender mejor el alemán, además de familiarizar a los judíos alemanes de nuevo con la Biblia hebrea, «de hacerlos escuchar una voz judía originaria que los sorprendiera y llamara su atención hacia una especificidad judía en la que la asimilación y una ‘secularización’ no fueran las únicas perspectivas diferentes» (Buber, 2004, p.7). Como se ha visto en el apartado correspondiente, en el caso de Rosenzweig, la traducción podría ayudar a ofrecer una nueva vía a las fuentes judías y de esta manera hacer «despertar» a los judíos alemanes hacia la verdadera esencia del judaísmo; dar un nuevo sentido a la tradición judía basada en sus fuentes, perdida según él, y mostrar de manera más fiel la tradición judía a los no judíos.

Buber, sionista a diferencia de Rosenzweig, buscaba a través de la traducción bíblica dar un nuevo sentido al nacionalismo judío, inspirado en las voces bíblicas y no en los modelos políticos y sociales occidentales en los cuales parecía basarse el movimiento sionista, sobre todo la vertiente del sionismo político. No obstante, para ambos, el público al cual querían llegar sería, en primera instancia, a los alemanes, tanto judíos como no judíos. Su gran adversario: la crítica bíblica que se había puesto de moda desde el siglo XIX en distintos medios académicos alemanes y que, a su parecer, quitaba lo esencialmente bíblico en su original hebreo, perdido en las traducciones anteriores<sup>100</sup>.

En ese sentido, ambos traductores buscaban reestablecer el carácter oral del texto bíblico, en donde se pudiera dar seguimiento de indicaciones rítmicas en los versículos. Se trataba de reestablecer una voz en sus propios ritmos. Con esa voz, el texto debía suscitar de nuevo la discusión y el comentario en torno a los problemas que aquejaban a los lectores de ese momento: volver el texto oral milenar actual. La propia tarea de traducir la Biblia significaba partir de otra forma de comprender el lenguaje. Según Marc de Launay:

Lo que descubrieron Rosenzweig y Buber al traducir, no era un simple documento que reflejaba un momento de una historia obsoleta, sino la sedimentación muy compleja de múltiples reflexiones sobre las condiciones de posibilidad de una vida enmarcada por una ley, reflexiones que, de buena manera, pudieran reivindicar el nombre de sabiduría. / Por el simple hecho de recuperar una voz en sus ritmos, Buber y Rosenzweig vuelven a dar al lenguaje una potencia a la cual se había renunciado a reconocerle al volverlo un instrumento constantemente cambiante de una comunicación en cada caso sometida a determinaciones específicas: invirtieron la perspectiva historicista en su intento por mostrar en qué medida un texto generalmente juzgado arcaico guardaba verdad. (Buber, 2004, p. 9)

Para Buber, si se toma a la «Escritura» (como denomina al texto bíblico, además de su referente más oral en hebreo *Mikrá*) como un «texto religioso», como parte del espíritu abstracto, ella deja de tener el significado que le es propio. Es preciso entenderla como una realidad que abraza la vida. No es un texto en el que haya «que creer». «La seguridad de la creencia ya no es accesible al ‘hombre de hoy’[...] Sin embargo, no le está negado dar muestra de apertura en su creencia» (Friedman, 1991, p. 21). Cuando un ser humano toma esto verdaderamente en serio, entonces puede abrirse a este libro y dejarse tocar por su razonamiento justo a donde estas ideas pueden llevarlo. Puede, sin prejuicio ni reserva, hacer que reciba todas las fuerzas y esperar lo que verdaderamente ha de sucederle. Es una ingenuidad adoptada nuevamente (Friedman, 1991, p. 22). Es como si regresara a la escuela y olvidara todo: la forma de leer y escribir, la forma en que entiende los conceptos «religiosos» y «científicos», como si olvidara toda forma de ensoñación o espejismo. Es adoptar este texto y permitir que este mismo libro devenga nuevo.

Dan Avnon (2002) analiza cómo Martin Buber es un intérprete de la Biblia hebrea, cuestión que no puede ser separada de su función como traductor. Para explicarlo se basa en el modelo de las «palabras guía»:

La traducción [de la Biblia hebrea al alemán] estuvo basada en la identificación de Buber con una serie de principios hermenéuticos (que

inicialmente desarrolló con Franz Rosenzweig) que guiaron el trabajo del redactor final de la Escritura. El principio más importante era el de *Leitwort*, la palabra guía. El principio de la palabra guía postula que el texto bíblico usa ciertas palabras de manera tal que busca despertar la atención del lector hacia posibles conexiones de interpretación entre pasajes disparatados en el texto bíblico. Estas palabras guía constituyen el código hermenéutico para leer, una estrategia literaria que apunta hacia niveles escondidos de significado que se abren y son revelados al lector atento. [...] En palabras de Steven Kepnes, la técnica de la palabra-guía 'se volvió un principio para la traducción y, junto con otras técnicas, un principio de interpretación'. Este principio hermenéutico se encuentra en el núcleo de los estudios de Martin Buber sobre la Biblia y es considerado una de sus contribuciones más significativas al discurso académico contemporáneo sobre la Biblia. (Buber, 2004, cita 97)

Si bien este apartado no pretende ser exhaustivo en la filosofía buberiana, por lo menos ha pretendido establecer las bases de la filosofía dialógica a través del lenguaje. Corresponde ahora ver lo que sucede con el tema de la palabra «fe». Los elementos planteados hasta este momento serán de gran utilidad para el texto en cuestión.

### **‘EMUNÁ’ Y ‘PISTIS’: DOS MODOS DE FE**

El libro que nos ocupa primordialmente en este capítulo es el que aparecería en 1950 con el título de *Zwei Glaubensweisen*, traducido al español en 1996 como *Dos modos de fe*. Antes de comenzar con el argumento principal del libro, es importante mencionar el contexto en lo que respecta a la vida de Buber previo a que redactara este texto.

Desde sus años de juventud, siguiendo a los hermanos Grimm e incluso antes de que existieran propiamente los estudios de antropología, Buber se dio a la tarea de recopilar y acomodar los cuentos jasídicos de la región que conocía bien por la granja de sus abuelos paternos. Esta recopilación de la tradición oral mística de la región del norte del entonces Imperio Austrohúngaro, hoy sur de Polonia, sería una labor encomiable. Después de haber estudiado filosofía, Buber se fue interesando en otras tradiciones

místicas como la propia cristiana, en especial del Maestro Eckhart, pero también indagó el taoísmo y su recepción en diversas culturas del este asiático. Esto lo realizó no sólo como parte de sus estudios universitarios. Ya en la casa de Martin y Paula Buber en Heppenheim, se dieron cita muchos personajes que iban desde rabinos, científicos de la talla de Albert Einstein y Jaim Weizmann, hasta monjes budistas, curas católicos y pastores protestantes, entre muchos otros. No es casualidad que dicha casa hasta el día de hoy sea la sede del Consejo Internacional Judío-cristiano.

Tras las leyes de Nuremberg de 1938, Buber se vio obligado a emigrar de Alemania a Palestina. Sus amigos, quienes habían fundado la Universidad Hebrea de Jerusalén, ante la premura, habían conseguido para el «maestro de Europa» una plaza en sociología de la religión. Esta denominación no abarcaba plenamente los trabajos de Martin Buber. Sin embargo, lograba también dar cabida a esta relación entre tradiciones religiosas. De hecho, Buber prefería llamar tradiciones a las distintas religiones, en un esfuerzo por tratar de vincularlas de manera lo más dialógica posible, ya que la propia palabra «religión» tendía a ser problemática para vincularlas. En un conjunto de cartas recibidas y escritas desde la ciudad de Jerusalén, compiladas en el libro *Una tierra para dos pueblos* (2009a), Buber apelaría al vínculo que podría llegar a haber entre dos pueblos, el judío y el musulmán, en la Palestina bajo mandato británico, siempre y cuando se apelara a los rasgos comunes entre ambas tradiciones, la principal siendo la función profética de ambas.

Como hemos visto en el apartado anterior, estas *Leitworte* o palabras guía, encontradas no sólo en los textos sino en la oralidad misma, buscaban vincular y ver qué tienen de común y qué de distinto lo que sucede «entre» estas palabras que sirven de guía para mostrar relaciones, para entrar en diálogo.

Así pues, la parte en que, me parece, sirve de mapa de ruta es el prólogo. Al lector le puede parecer haber escuchado algo similar a lo que plantea de inicio:

El tema del que aquí trato es la dualidad de la «fe». Hay dos modos de fe, y en definitiva solamente dos, enfrentados el uno al otro. Ciertamente, hay

una gran variedad de contenidos de fe, pero a ella misma sólo la conocemos en dos formas fundamentales. Ambas se hacen visibles desde hechos simples de nuestra vida: una desde el hecho de que tengo confianza en alguien sin poder «fundamentar» suficientemente mi confianza en él, la otra desde el hecho de que, igualmente sin poder fundamentarlo suficientemente, reconozco un estado de cosas como verdadero. En ambos casos no se trata, por lo que se refiere a la imposibilidad de fundamentar, de una carencia de mi capacidad de pensar, sino de una propiedad esencial de mi relación con aquello en lo que confío o con aquello que reconozco como verdadero. (Buber, 1996, pp. 29-30)

Vayamos por partes. Nuevamente tenemos esta perspectiva dual que representa la «fe». A diferencia del comienzo de *Yo y Tú*, los pares de palabras no se hacen tan evidentes, sino hasta varias hojas más adelante. Se trata, en el primer caso, de la forma en la que ha sido retomada la palabra *pístis* del griego. El verbo *pistévo* es creer. Su empleo se remite a la forma en que fue retomada por los primeros cristianismos en donde la cuestión de creer en principios o dogmas. Esta, como se verá más adelante en este mismo apartado, resulta relevante ya que es el fiel de la balanza al ser puesto en el centro. En la cita anterior, Buber habla de tener confianza en alguien (yo agrego «algo») sin poder fundamentar dicha creencia.

La otra palabra es *emuná*. Como será abordado más adelante, esta segunda palabra, que a lo largo de los siglos también ha sido traducida por «fe» no resulta exactamente lo mismo que *pístis*. En este caso también hay una relación de imposibilidad de fundamentar la relación con ese algo o alguien. Sin embargo, ante esta imposibilidad de fundamentar esa creencia, hay un principio de relación con esa imposibilidad que me permite vincularme con ello a partir de entenderlo como verdadero.

En la primera palabra hay un requerimiento de esa falta de fundamento para poder vincularme con el mundo. Líneas más adelante Buber ampliará esto en el sentido de que la facultad racional es la que predomina en la manera de entender el mundo. En el segundo, si bien se reconoce una incapacidad de dar cuenta racionalmente de ese vínculo, esto permite que haya una relación básica vital que no se circunscribe a lo racional, sino que permite que la

existencia del ser humano, en tanto ser con fe, en su totalidad con el mundo.

Estas líneas serán explicadas con mayor detalle a continuación. Sin embargo, baste ahora remarcar que, a nivel metodológico, Buber está siguiendo una manera similar a las *Leitworte* abordadas en el apartado anterior. Aquí también hay dos palabras, un par de palabras. Metodológicamente, para Buber, lo importante no es definir las como conceptos en sí mismos, sino más bien dar cuenta de lo que sucede entre ambas, encontrar lo que se da «entre» ellas. Así pues, *pístis* y *emuná* son estas dos palabras. Ambas han sido traducidas como «fe», pero pueden llegar a significar o, mejor dicho, han significado cuestiones tan disímbolas que son palabras guía que distinguen formas de ver el mundo entre dos tradiciones, en este caso, la tradición cristiana y la tradición judía.

Enseguida, Buber (1996, 30), nuestro autor, explica que esta segunda forma de entender la palabra «fe» no implica dejar de lado la racionalidad y enfocarse sólo en una vía emocional del ser humano para con su mundo. Muy por el contrario, esta segunda forma, a diferencia de la racionalidad acérrima de la primera manera de ver la palabra, vería la perspectiva de la totalidad vital de esa manera de confiar (más cercana a la raíz que de fe tenemos en español) en un principio de realidad en el cual el ser humano actúa.

En este tenor, es preciso indicar la noción de verdad, también importante porque resalta como una palabra importante. En este texto, Buber no realiza un estudio detallado de la noción de verdad. Tal vez sea en *Das Problem des Menschen* de 1948 traducido al español en México como *¿Qué es el hombre?* (Buber, 2009b) en donde encontremos una postura con respecto a la tradición filosófica europea y la forma de entender la verdad.

En Buber, por los elementos que se han descrito hasta ahora, no existen definiciones que ayuden a explicar el mundo. En este texto, que más que historia de la filosofía, sería un diálogo con la tradición europea de filosofía a partir de las cuatro preguntas kantianas, Buber rescata que la pregunta más importante es la última: «¿Qué es el hombre?» Así pues, la pregunta kantiana «¿Qué puedo

saber?» resulta importante. Sin embargo, no lo es tanto como la última. Sin entrar en demasiados detalles, lo que podemos apreciar es un sentido de verdad como plenitud de la *Erlebnis*, como se ha señalado líneas arriba. Lo verdadero no está en el sentido de lo que el individuo pueda dar cuenta a partir de la percepción sensible a su alrededor. Tampoco así sólo la capacidad racional que permite inferir aspectos lógicos de la realidad serían lo determinante. De hecho, hacia el final del texto sobre la cuarta pregunta kantiana aclara que las tres preguntas anteriores sólo tienen sentido para poder abordar lo que entre los seres puede darse, puede vincularse. A diferencia de la Modernidad, de la que reconoce una perspectiva de relación del ser humano con su entorno, pero a la cual critica esta forma individualista en suma para poder darse sentido. Nos dice Buber:

Una conversación de verdad (esto es, una conversación cuyas partes no han sido concertadas de antemano sino que es del todo espontánea, pues cada uno se dirige directamente a su interlocutor y provoca en él una respuesta imprevista), una verdadera lección (es decir, que no se repite maquinalmente, para cumplir, ni es tampoco una lección cuyo resultado fuera conocido de antemano por el profesor, sino una lección que se desarrolla con sorpresas por ambas partes), un abrazo verdadero y no de pura formalidad, un duelo de verdad y no una mera simulación; en todos estos casos, lo esencial no ocurre en uno y otro de los participantes ni tampoco en un mundo neutral que abarca a los dos ya todas las demás cosas, sino, en el sentido más preciso, «entre» los dos, como si dijéramos, en una dimensión a la que sólo los dos tienen acceso. (2009b, 147)

La noción de verdad queda claramente expuesta. Desde una manera de mirar la «fe», la verdad reside en una confianza o pístis, una especie de creencia en un fundamento absoluto que da sustento a la realidad y que no nos es cognoscible. Por otro lado, si bien el tránsito por la vida está lleno de incertidumbres, lo verdadero para Buber desde la emuná radica en la plenitud de los actos en un momento dado. Ni la totalidad del mundo ni Dios en su plena cabalidad nos es conocida. Sin embargo, para Buber, la verdad está en los encuentros

«entre» las cosas del mundo, en los acontecimientos. De hecho, en el ya mencionado libro *¿Qué es el hombre?*, después de hacer un recorrido por la tradición de pensar el humanismo desde la filosofía occidental, apuesta por lo que puede denominarse una ontología distinta. Buber dice:

En toda esta nutrida escala, la situación dialógica es accesible sólo ontológicamente. Pero no arrancando de la óptica de la existencia personal ni tampoco de la de dos existencias personales, sino de aquello que, trascendiendo a ambas, se cierne «entre» las dos. En los momentos más poderosos de la dialógica, en los que, en verdad, «la sima llama la sima», se pone en evidencia que no es lo individual ni lo social sino algo diferente lo que traza el círculo en torno al acontecimiento. Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el «filo agudo» en el que el «yo» y el «tú» se encuentran se halla el ámbito del «entre». (2009b, p. 147)

Buber no atribuye a esta individuación la ontología de los seres. Más bien, es en este «entre» las cosas existen, acontecen. De hecho, en el original alemán Buber llega a poner con mayúsculas la preposición *Zwischen*. A diferencia de todos los sustantivos en esa lengua germana, las preposiciones, a menos que comiencen una oración, siempre irán en minúsculas. Este «detalle menor» indica que Buber está ontologizando el «entre» al ponerla en mayúscula. Esto explica, a mi parecer, no sólo la distinción que realiza entre las palabras 'yo' y 'tú' sino también la relación entre estos dos modos de fe, cuestión que nos ocupa.

Para Buber, en su obra cumbre, la palabra «yo» es doble y siempre está en relación. Si lo pensamos con Buber, nadie dice «yo» como afirmación. Siempre el «yo» es respuesta. Esta palabra puede relacionarse con un 'ello' dando las relaciones que habitualmente podríamos considerar utilitarias. Una cuchara nos sirve, puedo ver un árbol, me interesa comprar tal producto de la persona que lo ofrece, etc. Este tipo de relaciones, comunes, mayoritarias, son de las que está compuesta nuestra cotidianidad. A esas relaciones Buber las llama «yo-ello». Hay relación, pero ésta es, como se ha dicho, utilitaria. Sin embargo, existen momentos, fugaces, inespe-

rados, pero infinitamente significativos, en las que el 'yo' entra en relación con esos mismos seres de una manera distinta. Ya no hay una relación interesada por algún aspecto, siempre parcial, sino el encuentro entre dos totalidades. A esto Buber lo llama relaciones «yo-tú». Por un momento, podemos ver al árbol, no como un conjunto de hojas, ramas o un tronco, incluso talable. Más bien, percibimos al árbol como una totalidad y entro en una relación, si bien momentánea, profundamente significativa. Aún sin palabras, esta relación es dialógica. Esto mismo puede suceder con seres humanos, animales, plantas e incluso el mundo mineral como, en diversas obras buberianas, una montaña. En *Yo y Tú*, Buber incluso llama a Dios «el eterno Tú» (2006a).

Tras haber esclarecido este principio dialógico de la verdad buberiana, regresemos, pues, a los dos modos de fe. Teniendo este principio dialógico expuesto de *Yo-Tú*, podemos ahora entender de mejor manera la siguiente cita:

Fe en sentido religioso es ahora uno de esos dos modos de fe en el ámbito de lo incondicionado, es decir la relación de fe ya no es aquí una relación con «alguien» o un «estado de cosas» en sí mismo condicionado y sólo para mí incondicionado, sino con algo también en sí mismo incondicionado. Pero los dos modos de fe se enfrentan también aquí el uno al otro. En uno de éstos el ser humano «se encuentra» en la relación de fe, en el otro «se convierte» a ella. El ser humano que se encuentra en ella es primariamente miembro de una comunidad cuya alianza con lo incondicionado le abarca y determina. El ser humano que se convierte a ella es primariamente un individuo, ha llegado a ser individuo y la comunidad surge como la asociación de los individuos convertidos [...] Pero en todo lo desarrollado desde aquí persiste una última e insuperable distancia. Por el contrario, el acto con el cual el ser humano reconoce presupone la distancia entre el sujeto y su objeto. Pero la relación que se eleva desde esto hasta la esencia propuesta en el estado de cosas reconocido puede prosperar hasta la proximidad más íntima, incluso hasta el sentimiento de unidad. (1996, p. 31)

Podría muy fácilmente pensarse que se están enfrentando dos tradiciones religiosas y que Buber está abogando más por una perspecti-

va que otra. Sin embargo, esta postura no sería dialógica. El filósofo vienés explica claramente que, por una parte, la primera postura es claramente la forma en la que el judaísmo nació. En tanto comunidad con esta «alianza» o manera previa, en colectivo, de relacionarse con la divinidad, los individuos se relacionan con la divinidad a través de la comunidad.

Así pues, este principio del judaísmo es a la vez nacional, en tanto colectivo, pero a la vez dota, a lo largo de la historia, una perspectiva de relación con esta comunidad de manera puntual. Como ejemplo, puedo traer a colación la enorme tradición del *Talmud* en donde lo importante es la discusión, sobre todo legal, de los preceptos para con el prójimo. No hay discusiones teológicas *stricto sensu*, ya que el vínculo con la divinidad no es algo que aparezca como problemático. No obstante, si bien esto puede entenderse en torno a la *emuná* en la tradición judía, Buber advierte (1996, 32-33) de los rasgos «fariseos» dentro de esta misma tradición. Esto quiere decir que, si bien hay un principio general de entender la relación o vínculo con la divinidad de manera colectiva, en la realidad y a lo largo de la historia, pueden apreciarse distintos casos que son divergentes de este principio general.

Por otro lado, si bien un principio que se asocia al del cristianismo es el de esta relación con la divinidad desde una creencia o fe individual que, justamente a través de ello, se vincula en lo colectivo —y de ahí conceptos como «comunidad de creyentes»— no obstante, Buber es muy puntual en indicar que el cristianismo, desde su origen, es heredera tanto de este rasgo que podemos ubicar como la *pístis* griega heredada de las escuelas patrísticas y de los diferentes grupos de los cristianismos de los primeros siglos de la era común, es importante resaltar que el cristianismo es heredero de la *emuná*. Este doble origen del cristianismo, desde la perspectiva buberiana, permite a las tradiciones cristianas dar cuenta de estos dos modos de fe no como categorías absolutas, sino más bien un principio dialógico no sólo con otras tradiciones, sino dentro de su propia tradición.

En este sentido resulta importante dejar patente que Martin Buber, en el prólogo del texto, reconoce que este libro es el resultado de un largo diálogo en la materia con cuatro teólogos cristianos: Rudolf Bultmann, Albert Schweitzer, Rudolf Otto y Leonhard Ragaz. También así agradece a sus amigos judíos Hugo Bermann, Isaak Heinemann y Ernst Simon (1996, pp. 35-37). Concluye este texto introductorio diciendo:

He escrito este libro en Jerusalén en los días del llamado sitio, más bien en el caos de la destrucción. Lo comencé sin ningún propósito simplemente en la obligación de un encargo, y así se ha ensamblado párrafo a párrafo. El trabajo en el libro me ha ayudado a superar en la fe también esta guerra, para mí la peor de las tres. (Buber, 1996, pp. 37-38)

El libro es, en su totalidad, una discusión más bien puntual en pasajes de textos de la tradición judía y la tradición cristiana de perspectivas que matizan estas perspectivas y van mostrando, a lo largo de los siglos, cómo estos dos modos de fe han interactuado y, sobre todo, significado para las tradiciones religiosas. Ciertos pasajes del profeta Isaías pueden llegar a interpretarse de diferentes maneras. Estas formas de entender «los dos modos de fe» permiten entender fenómenos permeados de *emuná* o *pístis*. Ejemplo de esta forma de «creer» dentro del judaísmo contemporáneo a Buber es la forma en que entendían el vínculo con su propia tradición los judíos vieneses o berlineses.

No obstante, Buber parece dotar a la tradición cristiana y las discusiones que ahí se fueron dando a lo largo de los siglos un mayor papel de centralidad. Dialógicamente hace ver cómo a veces parecería que «fe» podría ser traducido como esta *pístis* de raigambre griega y a veces permeada de la tradición de «fe» como *emuná*.

Este texto buberiano, pese a su complejidad y abundancia de referencias, constituye un referente valioso para el diálogo interreligioso. Más que imponer definiciones fijas, invita a apreciar las diferencias y a buscar puntos de encuentro entre tradiciones, abriendo así nuevas posibilidades para el intercambio entre las religiones. No parece casual que la antigua casa de Martin Buber en

Heppenheim sea la sede internacional del diálogo entre judaísmo y cristianismo hasta nuestros días.

Corresponde, ahora, realizar una aproximación a las implicaciones que estos dos modos de fe pueden significar para nosotros hoy en día. Recordemos que estas dos palabras que le han servido a Buber como *Leitworte* pueden ser, en otras circunstancias, distintas. No obstante, creo que la «fe» también nos permite abrir las perspectivas sobre nuestro quehacer no sólo como especialistas en filosofía de la religión sino hacia sociedades en las que el fenómeno religioso ha estado cobrando un papel cada vez más central y relevante.

## **SOBRE LA POSIBILIDAD DE DIÁLOGO INTERRELIGIOSO A TRAVÉS DE LAS PALABRAS BÁSICAS**

A veces me preguntan, sobre todo cuando hablamos de temas sobre «religión» si soy un «hombre de fe». Muchas imágenes, palabras, historias, etc. pasan por mi mente. Entre otras cuestiones, lo que he pretendido representar en los dos anteriores apartados no pasan desapercibidos.

Si quisiéramos hacer un ejercicio de traducción de esa pregunta pasa por varios ejes interesantes. Algunos interlocutores han expresado que si soy una persona que creo en ciertas ideas. A esto uno puede responder claramente que siempre hay ciertas creencias que el ser humano tiene, aunque no siempre de la manera más consciente. Ante las especificaciones de que se refieren a la creencia de si Dios existe, tiendo a responder, tal vez con Pascal u otros que se han hecho esta pregunta, me parece que uno puede creer o no en que Dios existe. Más bien tiendo a pensar que hay un orden cósmico del que sabemos muy poco, pero que sobrepasa la voluntad humana.

¿Acaso hay una voluntad universal y, en ese sentido, una forma de definición de la divinidad? Me parece que este se vuelve otro embrollo, pues la categoría primordial para relacionarse con la divinidad sería más bien una extrapolación de un deseo volitivo del ser humano en un ente u orden divino. Me parece que tampoco

quedan satisfechos con esta respuesta. Creo que Buber más bien nos permite pensar a Dios también como una palabra. ¿Palabra guía? Puede ser. En ciertos contextos y dependiendo de los involucrados «Dios» puede estar cargada de sentido. Sin embargo, ¿a qué nos estamos refiriendo?

Considero que no es pertinente tratar de realizar un «juego» de definiciones. No, al menos si lo que se pretende es esta perspectiva de que si tenemos una claridad en torno a una palabra, entonces ésta se vuelve un concepto que puede ser útil para la vida cotidiana. Me parece que Buber da otra posibilidad desde su filosofía del lenguaje. Lo importante es lo que pasa «entre» las palabras, lo que ellas permiten. Aún incluso sin ellas, la intención es tener ese oído fino para escuchar al otro. Tal vez no sea un ejercicio demasiado fructífero definir a Dios para efectos de nuestra relación con otros seres humanos o, para el caso, entre distintas tradiciones.

Lo importante sería apelar a que la otra persona puede no compartir una perspectiva, una emoción o dar cuenta de lo que sucede en la experiencia interna (*Erlebnis*) y su comunicabilidad, sea lingüística o no. Creo que ahí mi labor también sería no «ponerle un cuatro» y enredar con palabras filosóficas a la persona con la que estoy hablando. La filosofía dialógica no sería diálogo entre filósofos, sino más bien una actitud frente a todos los seres de la existencia. En este sentido, la actitud filosófica no es una cuestión de la filosofía académica, si bien también en la academia podría tener espacio. Mas bien es una actitud en la vida cotidiana, en el día a día, en la forma en la que nos relacionamos. ¿Por qué me están haciendo este tipo de preguntas? ¿Cómo responder a estos cuestionamientos? El principio dialógico funciona en todos los sentidos. Es la disposición de entrar en relación más allá de las relaciones «yo-ello».

Por otro lado, hay quienes pueden más bien inclinar su pregunta hacia los rituales. «Ah, ¿entonces eres practicante?», dicen algunos. El ámbito de lo religioso, entonces, estaría en las maneras concretas a través de rituales, plegarias, peregrinaciones o cualquier otro tipo de acto que vinculara una creencia con alguna práctica, heredada generalmente. Desde esta perspectiva, también

se está separando entre el creer y el hacer. Me parece que, sin estipularlo claramente, la pregunta por la práctica está en el sentido de la *pístis*, al igual que la primera pregunta abordada.

En el primer caso, cuando se pregunta por una creencia, lo relevante sería que uno tenga «fe» en el sentido de que lo lleve a uno a vincularse con la divinidad, como se ha explicado con anterioridad, a partir de un vínculo individual a partir del reconocimiento que se tiene en esto que no puede ser explicado por la razón y, por ende, dejarse vincular desde esta creencia en lo indemostrable por otras vías.

En el segundo caso, cuando se pregunta por una práctica, se estaría preguntando por una vía en la que la «fe» se estuviera manifestando. ¿Acaso no basta creen en algo sin tener que mostrarlo? Parece que, desde esta perspectiva, la pregunta, siempre sincera, es por ver cómo un individuo vincula ciertas maneras de pensar, de creer, con su quehacer cotidiano. Ambas maneras parten de la noción de *pístis*, pero también ambas muestran una actitud dialógica al preguntar. Tal vez la mejor manera de contestar sea poniendo los dos modos de fe en acción.

Este periplo por la cuestión del individuo puede vincularse con situaciones de cualquier ciudadano contemporáneo. Parecería ser que las sociedades contemporáneas han enfatizado este individualismo. No pretendo abordar esta temática, abordada desde diferentes perspectivas en los últimos años. Más bien me parece interesante reflexionar en torno a papel que tiene la religión para los individuos de las sociedades contemporáneas.

Desde lógicas impuestas desde el Estado-nación moderno, parece que la libertad de cada uno o una incluiría las libertades religiosas. Así pues, si el Estado garantiza esta libertad a partir de un «laicismo», cada persona puede elegir entre la religión que más le convenza o incluso no tener ninguna.

Me parece que la postura de Martin Buber puede ayudar a problematizar esta cuestión. Para iniciar, el Estado no es un ente neutro. Por otra parte, las religiones no son una lista de opciones en un menú provista por el Estado-nacional. De hecho, tras haber

expuesto los argumentos buberianos de los dos modos de fe, podemos decir que no son tradiciones que puedan igualarse.

Para algunas tradiciones, como la cristiana, la fe tiene un papel fundamental como trata de mostrar Buber a lo largo del libro. En el mismo cristianismo y gracias tal vez al papel que la fe ha jugado, se tiende a distinguir entre filosofía la teología. Lo que las distinguiría sería la capacidad que tiene la primera de cuestionar argumentos. La segunda, si entendemos que parte de la imposibilidad de cuestionar argumentos, tendría todo un sentido que la distinguiría. Esto sería posible si entendemos la importancia de la fe en tanto *pístsis*. Sin embargo, hay otras tradiciones, como el budismo que es muy insistente en que no hay un dogma de fe. Hay prácticas budistas sugeridas como la meditación que, en ningún caso, son excluyentes. El camino dependerá de cada uno. Así pues, podemos decir, siguiendo a Buber en lo que respecta a la evolución de la tradición judía, de que no hay propiamente una teología (1996, pp. 75-77). No hay un estudio de Dios o la divinidad como sí lo hay en varios períodos de las sociedades cristianas, siendo la escolástica medieval un período en donde los argumentos en torno a la existencia de Dios fueron fundamentales.

En resumidas cuentas, los fenómenos religiosos son mucho más complejos que lo que esta elección individual de los Estados-nación modernos parecen subsumir. En este sentido, me parece pertinente la perspectiva buberiana de «comunidad». Ya se ha expuesto líneas arriba que la *emuná* entre otras características, es la fe que se tiene en el colectivo, cuyo vínculo con la divinidad ya ha sido establecido y se centra, no tanto así en esta forma individual de creencia o de vínculo entre la creencia y la práctica, sino en las formas de vincularse entre los seres humanos dentro de esa comunidad y entre comunidades. Esto vincula la filosofía buberiana tanto con una ética, así como con una filosofía política.

Dice Buber en un ensayo intitulado «Sobre comunidad» que «en el principio había comunidad» (1987). En clara alusión al pasaje bíblico, Buber explica la diferencia de conformar sociedades pensadas, modernamente, como un conjunto de individuos con re-

glas o leyes específicas y sistemas de gobierno que puedan dar un orden a los individuos que las conforman. Muy por el contrario, y en sintonía con lo ya expuesto en *¿Qué es el hombre?*, la crítica buberiana a las sociedades occidentales es que retomaron la noción de individuo como originaria y, a partir de esta perspectiva, construir modelos posibles de organización social. El Estado nacional moderno tiene como fundamento esta idea originaria. En su propuesta, Buber más bien apela a que, al ser esencialmente relaciones, el individuo como idea originaria puede ser pensada de otra manera.

Como ejemplo, podemos remitirnos a la conferencia que Buber imparte en la Universidad de Heidelberg en 1929 y que llevó por título «Sobre las fuerzas creadoras del niño». En lo que después se tituló «*Über das Erziehersiche*», Buber sostiene:

Quiero referirme a la existencia de un instinto autónomo, inderivable de otros instintos, y el cual me parece caber dentro del nombre de «instinto de autor», o el deseo de estar en el origen de alguna cosa. El hombre, el hijo del hombre, quiere hacer cosas. No es el simple placer de ver una forma nacer a partir de una materia que, momentos atrás, daría todavía la impresión de no tener forma. Lo que el niño desea es su participación en el devenir de las cosas; quiere ser el sujeto del proceso de producción. El instinto del que hablo no debe confundirse tampoco con el pretendido instinto de la ocupación de la actividad, que, por otro lado, considero que no existe (el niño quiere construir o destruir, manipular o pegar, y así, pero nunca «estar ocupado» en algo). Lo que es importante es que por medio de la acción propia y con toda la intensidad nazca alguna cosa que no existía, algo que no «era» hacía un segundo. (Huarte Cuéllar, 2014, p. 167)

Buber sostiene que cuando un niño dice «yo», en realidad no está diciendo «yo y no tú», sino más bien «yo también». Pensarnos como individuos, para Buber, implica ya un problema de suyo. En esta forma de ver a la humanidad, a través de la infancia, Buber trata de dar cuenta de la forma en que, a través de la relación con la comunidad, el vínculo de nosotros con el mundo que nos rodea. Hay una confianza (*emuná*) que nos permite la interacción de los individuos, también de manera dialógica. No es necesario creer en

algo para poderme vincular. El vínculo es *a priori* con la comunidad y es en ésta que el interactuar es posible.

El otro aspecto importante de las implicaciones que los dos modos de fe tienen una implicación en la manera en la que entendemos la política. Si bien se podría escribir todo un tratado sobre el papel que tiene la filosofía buberiana para entender de otro modo las relaciones entre comunidades, en el mundo moderno, entre Estados-nación.

Buber, desde muy joven y a diferencia de su amigo Franz Rosenzweig, fue sionista. Participó en Europa de círculos sionistas que veían en la creación de un Estado nacional judío una posibilidad redentoria para los judíos europeos. Sin embargo, Buber fue muy crítico de la implantación de un modelo de Estado-nación europeo para sociedades, tanto la judía como a musulmana, que estaban conviviendo en la Palestina del mandato británico, a donde migraría en 1938 dadas las condiciones de la Alemania nazi. Desde joven y ya como migrante palestino, después israelí, más bien apoyaba la idea de una tierra para dos pueblos (Buber, 2009a).

Tanto en la tradición judía, así como en la musulmana, Buber consideraba, que la tierra no tiene el lugar central que sí lo tienen los Estados nacionales modernos. La perspectiva dialógica se amplía para entender qué podrían compartir ambas tradiciones. Tanto el judaísmo como el islam son tradiciones textuales en las que el papel de la interpretación de los textos es fundamental. Así también, la visión profética, estudiada con detalle por Buber en los textos bíblicos, podría ser lo que permitiera el diálogo entre estas dos tradiciones y configurar una «confederación» de naciones. En alemán la distinción entre sociedad (*Gesellschaft*) y comunidad (*Gemeinschaft*) permite acercarlas aún más.

Es por ello por lo que Buber ve una posibilidad en las granjas colectivas fundadas desde la Palestina británica denominadas *kibbutz*. Migrantes judíos de Europa oriental dejaban no sólo la tierra donde habían nacido, sino que se incorporaban a un proyecto que pudiera también encontrar otras formas de relacionarse entre ellos y con el resto de la sociedad. Con este esfuerzo se pretendía dejar

atrás prácticas capitalistas a la vez que se ejercía la propiedad común por encima del consumo individual. En su texto *Caminos de utopía* (2006b), Buber no sólo aclara que lo utópico es lo deseable para encontrar caminos en que lo colectivo pueda resignificarse. Aboga por el proyecto del *jalutz*, el pionero que trabaja la tierra del *kibbutz* y al hacerlo redime la tierra y su propio destino, es visto por Buber como una posibilidad de redención en el pleno sentido.

Como hemos esbozado previamente, para Buber el único experimento que podría llegar a acercarse al socialismo utópico era el *kibbutz*, el renacimiento del propio trabajo hebreo en la tierra que se convertiría en Israel como posibilidad de redención. Y aunque esta forma de redención no sea enarbolada para los propios pioneros en términos religiosos, pues ellos mismos se consideraban a sí mismos ateos y siguiendo pautas de un sionismo socialista, se debe entender que en la forma de trabajar y vincular su existencia en colectivo es lo que permitirá la redención y la libertad prometida al pueblo judío *a priori* como condición básica de su existencia. Buber rechaza las formas preconcebidas rituales de religión. La verdadera religión, en este caso, es la redención a partir de la búsqueda de otras maneras de organizarnos, en colectivo. La tarea sería entender al colectivo de maneras que puedan vincularnos y, de esta manera, brindar nuevas oportunidades.

El *kibutz* moderno ya no existe de la misma manera en la que Buber lo conoció. Escribiendo estas líneas en pleno conflicto entre el Estado de Israel y Gaza, podemos también cuestionar este optimismo buberiano por la búsqueda de nuevas formas de organizarnos. Sin embargo, me parece que pensar los dos modos de fe abren posibilidades para entender la manera en la que estas palabras significan.

En un primer momento, entender estos pares de palabras que indican mucho más de lo que en apariencia parecerían ser homónimos nos permite ver las realidades humanas desde otra manera, en el mejor de los casos, desde perspectivas más dialógicas. Muchas veces tendemos a imponer una forma de entender una palabra, como lo es la palabra «fe» hacia otras formas de entender los fenómenos que nos parecen religiosos. Tendemos a presuponer que tal

o cual fenómeno puede ser descrito desde una palabra «universal». Pensar en religión parecería pasar por pensar la «fe». Sin embargo, Buber nos permite darnos cuenta de todo lo que esta larga historia entre este par de palabras lleva implícito.

A nivel individual nos permite, antes que todo, preguntarnos por estas formas en las que pretendemos homologar, con una mera palabra, las experiencias propias, de nuestra historia, de nuestro entorno, mucho más si éste varía de la «norma» establecida por las comunidades o los Estados nacionales. También nos permite visualizar las formas en las que uno asume su propia religiosidad teniendo este diálogo con nuestras propias ideas y tradiciones. Finalmente, también pensar lo que los pares de palabras pueden decir para el encuentro entre tradiciones, que podemos llamar religiosas o no, pero en las que la relación con lo divino (y así lo mundano, lo colectivo y lo individual) parece siempre estar presente.

Como metodología desde la filosofía del lenguaje, estos pares de palabras, heredados de tradiciones hermenéuticas y anarquistas y afinados por Martin Buber, pueden ayudar a pensar, sentir y relacionarnos con otros seres, otras comunidades, otras tradiciones de maneras distintas, en un mundo en el que más se necesita pensar «lo religioso» y en circunstancias en las que el Estado nacional parece agotarse en muchos sentidos.

## Referencias bibliográficas

- Avnon, Dan. (2002). “*Limmud and Limmudim: Guiding Words of Buber’s Prophetic Teaching.*” En Mendes-Flohr, Paul. (ed.) *Martin Buber. A Contemporary Perspective*. Syracuse University Press The Israel Academy of Sciences and Humanities
- Buber, Martin. (1948). *Das Problem des Menschen*. Lambert Schneider.
- . (1986). *Reden über Erziehung*. Lambert Schneider.
- . (1987). *Sobre comunidade*. Perspectiva.
- . (1996). *Dos modos de fe*. Caparrós.
- . (2002). *Meetings. Autobiographical fragments*. Psychology Press
- . (2004). *Une nouvelle traduction de la Bible*. Trad. de M. de Lau-nay. Bayard.

- Buber, Martin. (2006a). *Yo y tú y otros ensayos*. Lilmod
- . (2006b). *Caminos de utopía*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2009a). *Una tierra para dos pueblos. Escritos políticos sobre la cuestión judeo-árabe*. Sígueme.
- . (2009b). *¿Qué es el hombre?* Trad. de Eugenio Ímaz. Fondo de Cultura Económica
- Friedman, Maurice (1991). *Encuentro en el desfiladero*. AMIA, 2 vols.
- Huarte Cuéllar, Renato (2014). *Traducción y educación en la filosofía de Martin Buber*. Tesis de doctorado. UNAM. <http://132.248.9.195/ptd2014/junio/0714297/Index.html>
- Mendes-Flohr, Paul (2019). *Martin Buber: A Life of Faith and Dissent*. New Haven.
- Ruhbach, Gerhard (1992). “Buber, Martin (1878–1965)” en H. Burkhardt, U. Swarat, eds. *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*. Brockhaus Verlag,

**TERCERA SECCIÓN**

**FILOSOFÍA, TRADICIÓN Y  
EXPERIENCIA RELIGIOSA**



## CAPÍTULO IX

# LA HERMENÉUTICA DE PAUL RICOEUR Y SU RECUPERACIÓN DE LA CRÍTICA FREUDIANA A LA RELIGIÓN

*José Alfonso Gutiérrez Pérez<sup>1</sup>*

### RESUMEN

El objetivo de este capítulo consiste en la lectura del freudismo que Paul Ricoeur (1913-2005) realizó en su obra *Freud: una interpretación de la cultura, en relación con la crítica que esta disciplina formuló contra la religión* consiste en indagar en la lectura del freudismo que Paul

---

<sup>1</sup> De nacionalidad mexicana. Actualmente cursa el Doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM. Es Maestro en Filosofía también por la misma institución. Obtuvo la Licenciatura en Psicología por la Universidad Intercontinental, y, además, realizó estudios musicales superiores de piano en la Escuela Superior de Música del INBAL, ambas instituciones en México. Sus áreas de interés son el estudio y la investigación del símbolo, el mito, la religión y el arte desde la perspectiva hermenéutica.

Ricoeur (1913-2005) realizó en su obra *Freud: una interpretación de la cultura*, sobre la férrea crítica que esta disciplina lanzó contra la religión. La destrucción de los ídolos por parte de Freud no significó para Ricoeur la abolición de toda religiosidad. Su propuesta fue la de establecer una mediación abierta entre una hermenéutica que restaure lo que la religión puede ofrecer como sentido y reflexión a la filosofía, a través de la recuperación y travesía por una hermenéutica reductiva. Finalmente, propongo que esta mediación constituye una directriz adecuada para el estudio académico contemporáneo del fenómeno religioso, el cual, desde mi perspectiva, debe abordarse mediante la hermenéutica reductiva sin caer en reduccionismos.

**Palabras clave:** hermenéutica, religión, psicoanálisis, Ricoeur, Freud, símbolo.

## ABSTRACT

The objective of this article is to investigate the reading of Freudianism that Paul Ricoeur (1913-2005) made in his work *Freud: an interpretation of culture* on the harsh criticism that this discipline launched against religion. Freud's destruction of idols did not mean for Ricoeur the abolition of all religiosity. His approach was to establish an open mediation between a hermeneutics that restores what religion can offer as meaning and reflection to philosophy through the recovery and journey through a reductive hermeneutics. I propose, finally, that this mediation can be an adequate guideline for the current academic study of the religious phenomenon that, according to my perspective, can only be addressed today through the use of reductive hermeneutics but without succumbing to its reductionism.

**Keywords:** hermeneutics, religion, psychoanalysis, Ricoeur, Freud, symbol.

## EL LUGAR DE FREUD EN LA HERMENÉUTICA DE RICOEUR

Paul Ricoeur (1913-2005) fue un pensador clave en el desarrollo de la hermenéutica filosófica del siglo XX. Su obra sigue vigente en la actualidad, en un contexto de crisis del sentido. Para responder a ello, Ricoeur dialogó constantemente con una diversidad de disciplinas como la fenomenología, la exégesis bíblica, la narratología, el psicoanálisis, entre otras. Esto con el fin de explorar la diversidad de significaciones y modos de ser del fenómeno humano. Así, el objetivo principal de esta primera sección consiste en brindar algunos elementos que sirvan a modo de introducción para comprender con mayor claridad la perspectiva que sirve de dirección al presente capítulo. Me interesa destacar -en particular- el horizonte filosófico desde el que Ricoeur encaró la obra de Freud y en qué lugar de su pensamiento la posicionó.

Explicitar en qué consiste este horizonte de investigación ricoeuriana resulta decisivo por dos razones: 1) Explicar la crítica de Freud a la religión más allá del campo psiquiátrico y psicológico, sin eliminar esta dimensión, pues su teoría apunta más allá de estos ámbitos para constituirse en una hermenéutica de la cultura. Es dentro de este esquema en el que quizá su crítica cobra mayor sentido. 2) La recuperación de esta crítica por parte de la hermenéutica de Ricoeur, sólo puede ser esclarecida si se da cuenta de las notas más fundamentales que conformaron su horizonte de investigación. Pues de lo anterior, considero, se desprende la comprensión del lugar que Freud ocupó en su pensamiento.

Para comenzar con mi propósito, es importante decir que la gran obra de Ricoeur dedicada al freudismo, cuya traducción al español - *Freud: una interpretación de la cultura*- apareció en el año de 1965, sólo cinco años después de haber ingresado por primera vez a la hermenéutica con el paradigmático texto *La simbólica del mal*, que marcó indudablemente, un giro decisivo en la orientación de su pensamiento hacia una hermenéutica del símbolo así como en el horizonte de la hermenéutica de la segunda mitad del siglo XX. El libro sobre Freud fue el resultado tanto de tres conferencias

que impartió Ricoeur en la Universidad de Yale en el año de 1961, como de otras ocho conferencias pronunciadas en la Universidad de Lovaina en 1962 (Ricoeur, 2014, p. 1).

Jean Grondin (2019) afirmó que este libro fue una obra central, aunque traumática para Ricoeur. Recibió duras críticas por parte de los lacanianos, quienes lo acusaban —falsamente— de haber tomado ideas de Lacan. Además, los psicoanalistas lo censuraron por tratar un tema que, según ellos, no le correspondía. Más aún, lo cuestionaron por abordar el freudismo desde un supuesto marco «cristiano» retrógrado, lo que, a su juicio, le restaba potencia revolucionaria (pp.101-102).

Esto provocó que Ricoeur pasara a tomar un lugar periférico en los grupos de vanguardia, así mismo, colegas afines a una tradición de carácter clásico no dejaron de lado sus críticas hacia él por haber tratado a un autor que consideraban no era en realidad un auténtico filósofo, y que, además, había sido una de las inspiraciones para las protestas del año de 1968 (Grondin, 2019, p. 102). Este contexto de agudas querellas e intrigas en las que se vio envuelto afectó de sobremanera a Ricoeur, no sólo desde un punto de vista profesional, sino también anímico y personal, en que llegó quizá a desarrollar -si se me permite la expresión- una especie de «fobia» a su propio libro. Incluso, Ricoeur rechazó hasta 1995 la reedición de bolsillo de su libro sobre Freud (Dosse, 2013, p. 332).

A los grandes malentendidos que la obra despertó, respondió siempre Ricoeur con bastante dignidad, uno de estos errores -por cierto, el más común y ordinario- consistió en ver en esta obra sólo un ensayo «más» sobre Freud, sin embargo, si uno se adentra con profundidad y dedicación a su lectura las cosas resultan diferentes. Esta obra es realmente un estudio notable y sustancial sobre la hermenéutica, particularmente, destaca tanto su introducción como sus conclusiones (Grondin, 2019, pp. 102-103). Esta perspectiva es la que permite -a mi modo de ver- el que se puedan rescatar los elementos más valiosos de Freud y, simultáneamente asignarles límites a sus pretensiones.

Más adelante daré cuenta a qué me refiero con esto en relación con el problema de la religión. Lo que me es relevante decir por el momento es lo siguiente: la obra de Freud fue encarada por Ricoeur desde un horizonte de investigación más amplio que fue el de una filosofía de la interpretación como continuidad a la hermenéutica que había puesto en marcha ya en el año de 1960 con *La simbólica del mal*, claro que con la actualización de nuevas aportaciones teóricas en que quizá la más nueva de ellas -por su amplitud- fue la cuestión del lenguaje (Grondin, 2019, p. 103).

Si se desea situar el espacio que Freud ocupó en la filosofía hermenéutica de Ricoeur, es necesario poner atención sobre algunas de las aclaraciones que el filósofo puntualizó en el «Prefacio» de su obra dedicada al fundador del psicoanálisis. En aquella sección Ricoeur (2014) afirmó que tal obra no estaba orientada a esta disciplina como tal, sino que se trataba en realidad de la pretensión de sostener un diálogo directo con Freud, esta tarea involucraba la falta en este trabajo de dos aspectos importantes, por un lado, se trataba de la ausencia de la experiencia analítica, lo que hacía parecer complicado escribir sobre Freud si no se era un analista y/o analizado, más aún, esto dificultaba que se pudiera abordar su obra como un ícono de nuestra cultura o, en otras palabras, como un texto en la que ésta se expresa y se comprende (p.1).

El texto sobre Freud adolecía también de un vacío en la consideración de las escuelas postfreudianas, tal ausencia fue producto de una deliberación, pues tales aportaciones habían emergido como modificaciones y/o correcciones al pensamiento de Freud como resultado directo de la práctica analítica de la que Ricoeur, evidentemente, carecía; por ende, tomó la resolución de abordar al freudismo como una obra clausurada, pues si discutía con las diferentes aportaciones, fuera de disidentes que llegaron a ser antagonistas como Adler y Jung, fuera de alumnos que arribaron a la divergencia como Fromm, Horney y Sullivan o, de discípulos que se transformaron en creadores como Lacan o Klein, esto lo hubiera desviado de una discusión a solas con el fundador del psicoanálisis, en pocas palabras, su texto fue concebido como un libro

de filosofía y no de psicología, cuyo interés radicaba en explorar la nueva comprensión del hombre que había emergido a partir del freudismo (Ricoeur, 2014, pp. 1-2).

Si tal libro fue fundamentalmente un debate con Freud ¿qué lo justificaba si quien lo escribía era un filósofo y no un analista y/o analizado? (Ricoeur, 2014, p. 7). Las respuestas a la pregunta podrían ser de distinta índole. En Ricoeur, su respuesta tuvo como base la orientación teórica que lo motivó a acercarse a esta obra, este impulso tuvo que ver con su apreciación de que las investigaciones filosóficas de aquel momento convergían en el estudio sobre el lenguaje, en este panorama de reflexión se articulaban los abordajes de Husserl, Heidegger, Wittgenstein y de disciplinas como la exégesis bíblica, la historia de las religiones, la etnografía, entre otras (Ricoeur, 2014, p.7). Hay que decir que los autores y disciplinas mencionados sólo tienen como fin mostrar algunos ejemplos paradigmáticos para dar cuenta de tal contexto de discusión filosófica.

En este panorama existió una necesidad por aproximarse a una gran filosofía del lenguaje que fuera capaz de dar cuenta de todo el espectro del significar humano, surgía la pregunta de cómo es que el lenguaje podía tener aplicaciones tan heterogéneas como en matemáticas, arte o mitología, fue una generación que contaba con una lógica simbólica, una antropología, una exégesis, un psicoanálisis y, que por ello, podía formularse la pregunta sobre la unicidad del discurso humano, el desarrollo de disciplinas tan diferentes fue lo que impulsó que se problematizara con agudeza lo que parecía nada menos que la fragmentación de este discurso, así fue como la cuestión sobre la unidad del hablar humano se constituyó como problema (Ricoeur, 2014, p. 7). Fue este contexto de investigación más extenso en el que se situó la reflexión filosófico-hermenéutica de Ricoeur sobre la obra de Freud (Ricoeur, 2014, pp. 7-8).

Ricoeur (2014) aclaró, empero, que su libro lejos estaba de pretender proponer esa gran filosofía del lenguaje, dudaba que en la actualidad un solo ser humano pudiera emprender con éxito y por sí sólo semejante empresa, tal Leibniz moderno tendría que ser un matemático notable, un exégeta universal, un experto en

diversas artes y un psicoanalista, por lo que mientras se estaba a la espera de esa gran filosofía, era una opción más viable y plausible el realizar una exploración sobre las diversas disciplinas que estuvieran implicadas estrechamente al lenguaje, con tales miras es que Ricoeur encaró la obra de Freud (p.8).

El psicoanálisis es una disciplina a la que los problemas del lenguaje le son inherentes, en primer lugar, por la obra escrita de Freud es que ésta forma parte de nuestro tiempo, por esta determinación es que se dirige hacia receptores más allá del ámbito de la psiquiatría y los analistas, podría alegarse que una lectura de Freud alejada de la praxis analítica tiene como riesgo el de poder fetichizarse, a esta objeción puede responderse que tal lectura posee la virtud de poder mostrar aspectos de su obra susceptibles de enmudecer, en una práctica que se ciña únicamente a captar lo que acontece en la práctica analítica, una reflexión del freudismo fuera de este encasillamiento puede aprehender sus fines más amplios que no se limitaron a transformar a la psiquiatría, al haber interpretado los productos psíquicos que constituyen a la cultura como el sueño, la religión, la moral y el arte, es que puede transformarla, al haberle otorgado una herramienta reflexiva sobre sí misma, fue que a la cultura la marcó de una forma perdurable (Ricoeur, 2014, p. 8). La reflexión oscilante entre investigación psiquiátrica y teoría de la cultura es la que patentiza la amplitud del proyecto freudiano, en específico, fueron sus últimas investigaciones las grandes obras dedicadas al asunto de la cultura como *El porvenir de una ilusión* de 1927, *El malestar de la cultura* de 1930 y *Moisés y la religión monoteísta* de 1939 (Ricoeur, 2014, p. 8).

Lo precedente no debe hacer pensar que el psicoanálisis fue una psicología individual a la que se le añadieron de forma artificial los temas culturales, un estudio de las obras de Freud que tratan inicialmente sobre el arte, la religión y la moral, muestra que éstas siguieron el camino que ya había trazado *La interpretación de los sueños* del año 1900 y, que más tarde, siguieron paralelamente los trabajos de teoría psicoanalítica más fundamentales como lo fue la *Metapsicología* (1913-1917), *Más allá del principio del placer* (1920)

y *El «Yo» y el «Ello»* (1923), la vinculación entre cultura, neurosis y sueño se remonta, incluso, a un momento previo, pues en *La interpretación de los sueños*, fue Freud quien apuntó a la contigüidad entre mitología y literatura, esto hizo ver que el sueño fuera un tipo de mitología privada y el mito un sueño en vigilia de carácter colectivo, por esta razón, consideró Freud que obras como el *Edipo* de Sófocles y el *Hamlet* de Shakespeare fueran susceptibles de aplicárseles idéntico modo de interpretación que al sueño (Ricoeur, 2014, pp.8-9).

Se hace necesario realizar una aclaración importante. El psicoanálisis no sólo por su interpretación de la cultura encontró su inherencia en la querrela sobre el lenguaje, al haber tomado al sueño como su primer objeto de investigación que elevó al estatuto de canon de las ocultas y distorsionadas expresiones del deseo, fue que mostró una íntima conexión de éste con el lenguaje, en primera instancia, el sueño no es en sí mismo el objeto de interpretación sino su relato, que como texto, tiene que ser sustituido por otro a través del análisis, no es el deseo de suyo el que se analiza, sino su lenguaje, el deseo sólo se expresa en una semántica -Ricoeur de forma análoga a Freud- dirá que «las vicisitudes de las pulsiones» sólo son aprehensibles en las vicisitudes del sentido, esta es la razón que da fundamento a todas las analogías que estableció el psicoanálisis entre distintos órdenes de cosas, a saber, la relación de semejanza entre el sueño y el chiste, el sueño y el arte o, el sueño y la «ilusión» religiosa, la totalidad de estos fenómenos psíquicos pertenecen al campo del sentido, este original modo de tratar el hablar humano es lo que, sin duda, otorgó al psicoanálisis un espacio en la amplia discusión sobre el lenguaje (Ricoeur, 2014, pp. 9-10).

La lectura de la teoría freudiana señala así a la tensión que se encuentra en el centro mismo de su epistemología, que se articula y debate entre un polo que obedece a lo pulsional y otro que lo hace hacia a lo interpretativo, esto apunta hacia una fragilidad gnoseológica que le es constitutiva, al mismo tiempo, esta estructura sería un garante contra cualquier tipo de reduccionismo, así, el freudismo se articula en un entre-dos, que debe limitarse para no

caer únicamente en el polo de la corporalidad como tampoco en la consideración reduccionista del inconsciente como un mero juego del lenguaje, puede afirmarse que *Freud: una interpretación de la cultura*, es una defensa de la teoría psicoanalítica en sus pretensiones, y a la par, una crítica a la tesis dominante en aquel tiempo que postulaba que el inconsciente estaba estructurado como lenguaje (Dosse, 2013, p. 323).

Para ahondar más en el horizonte desde el que Ricoeur abordó la obra de Freud es importante retomar el título original en alemán de *La interpretación de los sueños*, que es el de *Traumdeutung*, para apuntar hacia las dos palabras que componen a esta expresión: sueño e interpretación (Ricoeur, 2014, p.10). Si se pone atención al mismo, resulta que este título expresa que es al fenómeno del sueño al que se dirige la interpretación, esto debe ser entendido correctamente, pues la palabra sueño no es una que en este contexto cierre y se limite a denominar únicamente a este producto de nuestra actividad onírica, al contrario, el sueño aquí es el que abre hacia la comprensión de la totalidad de los demás productos psíquicos por la analogía que estos mantienen con aquel, el sueño como un lenguaje que se expresa en una semántica del deseo nos hace apreciar que el sujeto deseante es un ser que se presenta de forma enmascarada, en que el lenguaje del deseo aparece distorsionado porque desea decir otra cosa de lo que dice, es un lenguaje cuyo modo de ser es el del doble sentido, el de la equívocidad (Ricoeur, 2014, p.10).

El sueño y sus equivalentes son miembros de una región del lenguaje cuya determinación particular es la del doble sentido, este conjunto de significaciones es el que hace posible el que, a través de un sentido inmediato, literal y primero, otro sentido acontezca y se mantenga oculto, tal grupo de significaciones fue definido por Ricoeur (2014) bajo el concepto de símbolo (p.10).

Es importante decir que esta región del lenguaje simbólico no sólo es conocida por el psicoanálisis sino también por la fenomenología de la religión a través de los símbolos cósmicos como los del cielo, la tierra, el agua, los árboles, entre otros y, en los di-

ferentes mitos que son esos grandes relatos que nos hablan sobre el inicio y fin de todas las cosas; no obstante, existe una notoria diferencia entre ambos enfoques. Para la fenomenología de la religión, los símbolos y mitos no son simples fábulas o ilusiones, sino mediaciones a través de las cuales los seres humanos se vinculan con una realidad fundamental: lo sagrado. Su propósito no es el del psicoanálisis, que busca revelar y denunciar la distorsión del deseo en el lenguaje equívoco. Por el contrario, la fenomenología de la religión los considera manifestaciones sensibles y simbólicas de una realidad sagrada. (Ricoeur, 2014, pp. 10-11).

Es importante precisar que este debate sobre el lenguaje se encuentra limitado, pues se ciñe sólo sobre el conjunto de las expresiones de doble sentido (Ricoeur, 2014, p.11). Este lenguaje le es inherente al psicoanálisis. Es el campo del símbolo al que por su riqueza de significados le es indisoluble el acto de la interpretación, sin embargo, existe una notoria diferencia sobre las distintas formas en que estas expresiones son interpretadas por los diversos enfoques hermenéuticos, es por la controversia de la interpretación que la cuestión del símbolo se inscribe en una filosofía del lenguaje (Ricoeur, 2014, pp. 11-12).

Ricoeur (2014) se percató que existía una gran confusión sobre estos temas y los conceptos que en ellos se involucran, se tornaba necesario así, pues, realizar un esfuerzo por lograr una definición más rigurosa de conceptos claves como el de símbolo e interpretación (p. 12). No me adentraré -por cuestiones de espacio y propósito de este capítulo- en la amplia discusión sobre la que Ricoeur construyó sus definiciones de estos conceptos. Basta tener presente para los objetivos de este capítulo que en su hermenéutica la noción del símbolo fue comprendida -como ya lo he mencionado- como una expresión del lenguaje de múltiples sentidos que por su misma condición le es intrínseca la interpretación. Adicionalmente, es relevante recordar que la noción de símbolo en su sentido griego fue la de denotar un «enigma» que no bloquea a la inteligencia, sino que la provoca gracias a su riqueza de sentido (Ricoeur, 2014, p. 20).

Finalmente, es primordial poner de relieve que existe una problemática que deriva propiamente de la interpretación y no del símbolo, se trata del hecho de que no existe una hermenéutica general, sino diferentes teorías confrontadas y contrapuestas entre sí sobre la forma en que conciben e interpretan al símbolo, Ricoeur lejos estuvo de proponer como tarea elaborar una lista y revisión de todos los estilos hermenéuticos que podían estar presentes en esta disputa, más bien, procedió a tomar aquello que le pareció ser la oposición más radical en este conflicto de las interpretaciones, a saber, la que se pone en juego entre la fenomenología de la religión como hermenéutica de la restauración del sentido que los símbolos manifiestan, y el psicoanálisis como hermenéutica de la sospecha que se propone como tarea la destrucción de las ilusiones y el derrocamiento de los ídolos, esta duplicidad es una clara expresión de la disposición de nuestro tiempo, la hermenéutica se ve alentada así por un talante de sospecha como de uno de escucha, esta extrema oscilación puede que sea benéfica, quizá la iconoclasia más radical sea el revés para una renovación del sentido (Ricoeur, 2014, pp.27-28).

## LA INTERPRETACIÓN FREUDIANA DE LA RELIGIÓN

En el apartado anterior revisé cómo «la hermenéutica» -más allá de lo que la expresión podría hacernos pensar - lejos está de constituir algo unitario, por el contrario, lo que existe en realidad, no son más que diferentes hermenéuticas dislocadas y contrapuestas entre sí, que difieren en sus modos de concebir e interpretar al símbolo, por esta razón, es que Ricoeur postuló un «conflicto de las interpretaciones» en el que la religión tuvo un puesto central.

La oposición más radical que presenta el campo hermenéutico es la que acontece -como ya mencioné- entre la fenomenología de la religión y la interpretación psicoanalítica de la misma (Ricoeur, 2003, p. 289). Ambas disciplinas hermenéuticas tienen presupuestos subyacentes, que las distinguen una de otra. Uno de los presupuestos que me parece más relevante y que marca una gran diferencia entre estas hermenéuticas, se relaciona con que una pre-

tende «describir» el fenómeno religioso, mientras que la otra tiene la intención de «explicarlo».

Es importante insistir que, en esta querrela, la cuestión religiosa es la que deja entrever con más agudeza y radicalidad la oposición entre estas hermenéuticas, evidentemente, esto tiene sentido, pues una de las manifestaciones en que preponderantemente se da una expresión del lenguaje simbólico, es la religión. Basta recordar que *La simbólica del mal*, tuvo como interés explorar la confesión de la culpa en diferentes tradiciones religiosas, a través de sus símbolos y mitos.

¿Qué significa «explicar» y «describir» en este contexto del conflicto interpretativo en el que la religión desempeña un papel central? El «explicar» tiene que ver con el referir el fenómeno religioso a su función, a su origen o a sus causas; estos elementos pueden ser de distinta índole como lo psicológico, lo sociológico, lo político, entre otros (Ricoeur, 2003, p. 289). En cambio, el «describir» trata de referir la intencionalidad del fenómeno religioso a su objeto, tal como acontece en el mito, el rito, el culto y la fe, puede decirse en este sentido, que el tema de esta fenomenología es ese «algo» al que se dirige tanto la acción del rito como el relato mítico o, el sentimiento místico; ese «algo» es lo «sagrado», tal objeto intencional es el centro de atención de toda fenomenología de la religión (Ricoeur, 2003, pp. 289-290). La interpretación freudiana se opone radicalmente a las pretensiones de tal fenomenología, pues lo que le interesa es el poder llegar a «explicar» este fenómeno por medio de sus causas y/o funciones, a tal efecto, la religión no tendría más propósito que el de crear «ilusiones» compensatorias, a las privaciones instintivas que el proceso civilizatorio y cultural impone.

Ahora bien, lo que me propongo en este punto que ya he contextualizado el lugar de Freud en este conflicto de las interpretaciones, según la concepción de Ricoeur, es hacer un recorrido de la mano de este filósofo por los principales hitos de la interpretación freudiana de la religión, desde sus «propios términos» y «transiciones». Para comenzar, habría que decir que Freud en su análisis de

la religión comentó únicamente, y de forma indefinida, sólo dos aspectos que se relacionan a la vez, con la cuestión de la analogía que estableció entre el sueño y la neurosis, el primero de estos aspectos se refiere a la práctica y la observancia, el otro, incumbe al ámbito de la creencia, el tema propiamente religioso tiene que ver con este segundo aspecto, es decir, con el tema de la ilusión, empero, el primero sirve para constatar el carácter analógico de la interpretación freudiana de la religión, por ende, comenzaré por explorar este último aspecto (Ricoeur, 2014, p. 199).

La cronología de la obra de Freud apoya la precedente afirmación, pues el primer trabajo dedicado a la religión data del año de 1907, y versa sobre las semejanzas entre *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*<sup>2</sup>, puede considerarse que en este trabajo se encuentra la simiente de toda la ulterior concepción freudiana de la religión, aunque no se encuentra presente aún el tema de la ilusión, en esta obra la semejanza se estableció entre ceremonial y ceremonial, es importante decir que este texto no va más allá del nivel de la analogía, pues serán las obras posteriores de carácter antropológico e histórico como *Tótem y tabú* y *Moisés y la religión monoteísta*, las que pretendieron ir más allá para tratar de convertir lo que era analogía en identidad, no obstante, por el momento será importante mantener el análisis al nivel de la analogía, y observar que esta comparación se constituyó por el juego del doble sentido, fue Freud el que se percató de que la neurosis tenía un sentido, al igual que el ceremonial del obsesivo (Ricoeur, 2014, p. 199).

La comparación opera en el plano del sentido al sentido, las semejanzas son esclarecedoras, por ejemplo, entre las aflicciones de conciencia por omisión de algún aspecto en el ritual, o bien, la necesidad de que en el rito haya una protección que garantice la no intromisión de algún elemento exterior, o bien, en la escrupulosidad a los detalles, etc.; además, éste análisis del ceremonial sirvió para explorar la interioridad del «sentimiento de culpa», pues el ritual opera a modo de prevención anticipatoria de algún

---

2 Estas letras itálicas hacen referencia al nombre de la obra escrita por Freud en 1907 «Los actos obsesivos y las prácticas religiosas»

posible castigo, la observancia del ceremonial sería una medida de prevención y protección; éstas analogías son instructivas ya que su multiplicidad de significados queda en suspenso (Ricoeur, 2014, pp. 199-200). Estas analogías llevaron a considerar que la neurosis obsesiva era una religión de carácter privado, y la religión una obsesión colectiva (Freud, citado en Ricoeur, 2014, p. 200). Esta idea, produjo una comprensión del ser humano como neurótico en tanto *homo religiosus* o, si se quiere, religioso en tanto neurótico (Ricoeur, 2014, p. 200).

El otro tema importante en la idea freudiana de la religión -como he mencionado- fue el de la ilusión. Existe un problema analítico propio de esta cuestión que tiene que ver con las intrincadas relaciones entre las creencias y el deseo, la crítica psicoanalítica hacia la religión se basa en desentrañar las estrategias del deseo para encubrirse en los asertos religiosos, lo propio de la ilusión es que se vincula a otras fantasías que la inscriben en una semántica (Ricoeur, 2014, pp. 201-202). La ilusión fue definida por Freud (1927/2012) en *El porvenir de una ilusión*, de la siguiente forma: «Así, pues, calificamos de ilusión una creencia cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación *con* la realidad, del mismo modo que la ilusión prescinde de toda garantía real» (p. 2977). La ilusión, por si fuera poco, estaría a un paso del delirio, pues mientras que en la primera el conflicto con la realidad está encubierto, en el segundo caso, es muy patente, así, algunas creencias religiosas rayarían francamente en el delirio (Ricoeur, 2014, p. 202).

El vínculo entre religión, deseo y miedo es antiguo. La novedad en Freud radica en su comprensión de este fenómeno como una relación disimulada, interpretable en términos de una «economía del deseo». Desde esta perspectiva, lo esencial no es la veracidad del fundamento religioso, sino su función en la regulación de las satisfacciones y renunciaciones que permiten al ser humano sobrellevar la dureza de la vida en sociedad, haciendo más llevadera la «dureza» de la vida (Ricoeur, 2014, pp. 202-203).

Para Freud (1927/2012) las ideas religiosas se presentan como dogmas, puesto que no tienen como base una experiencia empírica ni son el resultado de un proceso de razonamiento, en último término, se trata de ilusiones (p. 2976). Las ideas religiosas serían una tentativa ilusoria por cumplir los deseos más remotos y apremiantes de la humanidad, su fuerza estribaría en la potencia de tales deseos proveniente de la profunda sensación de impotencia, que cada uno de nosotros experimentó desde la más temprana infancia, que consecuentemente, despertó la necesidad de una protección amorosa satisfecha en aquel momento por el padre, la presencia de este sentimiento de vulnerabilidad y desprotección, sin embargo, no se agota sino que persiste a lo largo de toda la vida, esto provocó que el ser humano inventara la existencia de un padre inmortal y más poderoso, cuyo gobierno benévolo en la divina Providencia aminoraría los temores frente a las amenazas de la vida, tal institución moral de carácter universal es la que lograría la victoria de la Justicia, por cierto, bastante dañada dentro de la sociedad humana (Freud, 1927/2012, pp. 2976-7).

Freud (1929-30) en *El malestar de la cultura*, aclaró que en su estudio *El porvenir de una ilusión*, no investigó las fuentes más profundas del sentido de lo religioso, sino que se centró en analizar aquello que el hombre común concibe como su religión, a saber, el conjunto de creencias y doctrinas que le explican con asombrosa claridad los arcanos de la vida, y lo que éstas le aseguran también con respecto a una supuesta Providencia que cuidará de su vida, que además, le otorgará una existencia en otro plano como compensación por las penalidades padecidas en ésta, el hombre ordinario no es capaz de representarse tal Providencia más que como la figura de una padre exaltado, que entiende las necesidades de la criatura humana y en la que puede influir a partir de sus ruegos (p. 3023).

El «sentimiento oceánico» -por otra parte- que le fue planteado a Freud por su amigo Romain Rolland como fuente última de toda religiosidad, fue reconstruido por el análisis como un vestigio «arqueológico» correspondiente a una fase temprana del desarrollo del «yo», éste «sentimiento oceánico» que se ha relacionado a

la religión como «ser uno con el todo», es visto por Freud, como una estrategia de consolación religiosa empleada por el «yo», con la que intenta protegerse y abstraerse de los peligros provenientes del mundo externo (Freud, 1929-30/2012, pp. 3017-22).

Exploraré ahora -después de haber examinado algunos aspectos del tema freudiano de la ilusión religiosa- otra obra fundamental previa a las anteriormente citadas, que amplía y complementa esta reflexión. En ella, Freud investigó el problema del origen de la religión a través del fenómeno del totemismo -se trata nada menos que- de *Tótem y tabú* del año de 1912-3. En este trabajo me parece que -apoyándome en Ricoeur- puede observarse la transición en Freud de un análisis que se movía inicialmente al nivel de la mera analogía -entre la vida mental del neurótico y la del llamado «primitivo» - a la pretensión de volver dicha semejanza en identidad, es decir, ver en ello una realidad «histórica» que no ha dejado de marcar a la humanidad.

En esta obra Freud (1912-3) investigó el fenómeno del totemismo con el objetivo de que el psicoanálisis pudiera aportar una aclaración sobre el problema del tótem, pensó que el totemismo fue un sistema que de algún modo aún tenía que ver con nuestras creencias, fue una institución religiosa-social dejada de lado ya desde mucho tiempo atrás y que ha sido sustituida por nuevas formas, sin embargo, a pesar de tales transformaciones, ha dejado sus vestigios a través de las diferentes religiones, ritos y costumbres de los pueblos contemporáneos, es también un objeto susceptible de transformaciones de largo alcance aún entre los pueblos que se encuentran bajo su influjo (pp. 1745-6).

¿Qué es un tótem? puede decirse de forma general, que es un animal comestible que por momentos es inofensivo y, en otros, peligroso y temido, de forma menos común puede llegar a ser una determinada planta u elemento natural, el tótem tiene un vínculo especial con todo el clan, es, por otra parte, su antepasado y su espíritu protector, los miembros de un clan que se encuentran bajo un mismo tótem están sometidos a la sagrada obligación de respetar su vida, de no comerlo o de aprovecharse de él en cualquier

forma, de lo contrario, esto atraería un funesto castigo (Freud, 1912-3/2012, p. 1748).

El llamado carácter totémico no es inherente a un específico animal u objeto, sea una planta o elemento natural, de éste carácter participan todos los miembros que conforman un clan que se encuentra bajo un mismo tótem, éste se transmite de forma hereditaria tanto paterna como materna, tampoco se halla vinculado a un territorio ni localidad específica, empero, este sistema tiene una característica muy especial, por la cual, fue de gran interés para la investigación psicoanalítica, se trata nada menos de que en casi todos los lugares en que este sistema se encuentra actualizado, existe una ley que dice que todos los miembros de un único y mismo tótem tienen prohibido mantener relaciones sexuales entre ellos, por ende, tampoco pueden casarse entre sí, es la ley de la «exogamia», que es constitutiva al sistema totémico (Freud, 1912-3/2012, pp. 1748-1749).

La mayor aportación del totemismo tiene que ver, no obstante, con la cuestión de la «reconciliación», el capítulo IV de esta obra muestra que el centro etnológico se constituye por la comida totémica, que es una expresión de la comensalidad entre el dios y los fieles (Ricoeur, 2014, p. 208). De tal célula, fue que se originó tanto la moral, como la religión y la estructura social (Freud, citado en Ricoeur, 2014, p. 208). ¿Qué podría ser lo religioso en esta institución? básicamente, el sentimiento de culpa que procede del complejo de Edipo (Ricoeur, 2014, p. 208). La explicación de la génesis de este sentimiento y su relación con lo religioso necesita para esclarecerse de las siguientes notas.

Hay que recordar que Freud (1912-3/2012) representó la comida totémica como un momento solemne en el que el clan mata de forma cruel a su animal totémico, en que lo consume crudo y en su totalidad, lo que incluye tanto su carne como su sangre y sus huesos, el clan para este suceso se viste de una forma parecida al tótem, en el que imita sus movimientos y sonidos, como si sus integrantes quisieran establecer una identidad con él, están conscientes de que llevan a cabo un acto que está prohibido para los

particulares, que sólo está permitido en estas circunstancias para la colectividad, una vez realizado el sacrificio, éste es seguido por llantos y lamentos hacia el animal muerto, tal duelo escenificado provocado por la muerte del animal es impuesto por el temor al castigo, tiene como fin sustraer al clan de tal responsabilidad, a este duelo le sigue una fiesta en la que se da libre paso a todas las satisfacciones instintivas, la esencia de la fiesta reposa en que es un exceso permitido, su alegría proviene de que en ella puede realizarse lo que en tiempos normales no se puede, se abre la pregunta de: ¿qué puede significar que al duelo siga una fiesta? (p. 1837).

La absorción del tótem en la comida totémica santifica a todos los miembros del clan y refuerza la identidad de cada uno de ellos con los otros, y de todos con el tótem (Freud, 1912-3/ 2012, p. 1837). El hecho de haber absorbido la vida sagrada de la sustancia del tótem, explicaría la alegría de la que gozan los participantes del clan al haber ejecutado el sacrificio; por otro lado, el psicoanálisis ha dado cuenta de que el animal tótem es una sustitución del padre, aspecto que es consonante con la contradicción que existe en el hecho de que la muerte del animal esté prohibida en tiempos normales, pero que se permita en una fiesta de sacrificio seguida de un momento de duelo, ésto caracteriza la ambivalencia afectiva que también se presenta en el complejo paterno de niños y adultos, que se extiende de forma semejante en el animal totémico como figura sustitutiva del padre (Freud, 1912-3/ 2012, pp. 1837-1838). Al confrontarse la interpretación psicoanalítica del tótem, junto al hecho de la comida totémica y la hipótesis darwiniana de una sociedad humana primitiva, puede dejarse entrever una hipótesis para dar cuenta de dichos problemas, aunado a una serie de fenómenos vinculados con ellos que parecen inconexos (Freud, 1912-3/ 2012, p.1838).

Freud (1912-3/2012) afirmó que la teoría darwiniana no daba luces sobre los orígenes del totemismo, pues sólo presupone la existencia de un estado primario en que hubo un supuesto padre violento y celoso, que retuvo a todas las hembras para él y que expulsó progresivamente a todos sus hijos conforme estos

crecían, empero, esta organización social nunca ha sido vista por nadie, puesto que la más primitiva que se conoce consiste en ciertas «asociaciones de hombres» que tiene iguales derechos y, que se encuentran limitados por el sistema totémico ajustados a la línea materna, por lo tanto, cabe preguntarse si esta organización pudo provenir del estado hipotetizado por Darwin y, si esto fue así, cómo ocurrió tal derivación (p. 1838). La hipótesis de Freud (1912-3/2012) fue la siguiente:

Los hermanos expulsados se reunieron un día, mataron al padre y devoraron su cadáver, poniendo así un fin a la existencia de la horda paterna. Unidos, emprendieron y llevaron a cabo lo que individualmente les hubiera sido imposible. Puede suponerse que lo que les inspiró el sentimiento de su superioridad fue un progreso de la civilización quizá, el disponer de un arma nueva. Tratándose de salvajes caníbales era natural que devorasen el cadáver. Además, el violento y tiránico padre constituía seguramente el modelo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la asociación fraternal, y al devorarlo se identificaban con él y se apropiaban una parte de su fuerza. La comida totémica, quizá la primera fiesta de la Humanidad sería la reproducción conmemorativa de este acto criminal y memorable que constituyó el punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión. (p.1838)

Los hijos que asesinaron al padre padecían de una fuerte ambivalencia hacia éste, puesto que lo odiaban por haberse opuesto a sus ansias de poder y satisfacción sexual, así como también le amaban y admiraban, después de haberle matado era inevitable que surgieran en ellos los sentimientos de cariño y amor, por esta situación los remordimientos y la conciencia de culpabilidad se hicieron presentes, llegándose a confundir con la presencia del padre, así, tal figura logró tener mucho más fuerza y poder que en vida, pues lo que el padre había prohibido, los hijos ahora se lo prohibieron a sí mismos a causa de una «obediencia retrospectiva», al desautorizar su acto, fue que prohibieron el dar muerte al tótem, que era una sustitución del padre, además, decidieron renunciar a tomar los frutos de su crimen, negándose el contacto sexual con las mujeres a las que ya

tenían acceso (Freud, 1912-3/ 2012, p. 1839). Así, la *conciencia de culpabilidad* que atormentaba a los hijos fue la que instituyó los dos tabúes fundamentales del totemismo, los cuales, coinciden con los deseos reprimidos presentes en el complejo de Edipo, quien transgredía estos tabúes, era culpable de los dos únicos crímenes que fueron la preocupación de las sociedades totémicas (Freud, 1912-3/ 2012, p. 1839).

El tabú de proteger la vida del animal tótem, es el que se vincula como la primera tentativa de ser una religión, dicho animal se presentaba a los hijos como sustitución del padre, por lo que para aminorar el sentimiento de culpabilidad que los afligía por su crimen, intentaron llevar a cabo una reconciliación con su víctima, el sistema totémico puede ser considerado como un contrato brindado por el padre, en el que éste prometía a sus hijos todo lo que una imaginación infantil pudiera esperar de ésta, básicamente, se trataba de protección y cariño a cambio de respetar su vida; su fin era no actualizar con el padre el acto que lo llevó a la muerte (Freud, 1912-3/ 2012, p. 1840). De esto, emergieron rasgos que están presentes en la religión, pues el totemismo como forma religiosa nació como resultado de la conciencia de culpabilidad en los hijos, en que éstos en su intento de aminorar tal aflicción, realizaron un acercamiento de reconciliación con el padre a través de la obediencia retrospectiva (Freud, 1912-3/ 2012, p. 1840). De ese modo, Freud (1912-3/2012) arribó a la siguiente conclusión:

Todas las religiones ulteriores se demuestran como tentativas de solucionar el mismo problema, tentativas que varían según el estado de la civilización en el que son emprendidas y los caminos que siguen en su desarrollo, pero que no son sino reacciones idénticamente orientadas al magno suceso con el que se inicia la civilización y que no ha dejado de atormentar desde entonces a la Humanidad. (p. 1840)

Desde esta idea, se puede caracterizar a la religión como un intento para dar solución al conflicto afectivo consecuencia del parricidio, que despertó una gran culpa, así como los deseos de reconciliación, no obstante, en la comida totémica se deja entrever algo más,

la religión no sólo sería un acto de arrepentimiento, sino también la conmemoración disfrazada del triunfo sobre el padre (Ricoeur, 2014, p.209). Esto último puede apreciarse especialmente en el cristianismo, en que el hijo reemplaza al dios padre (Freud, citado en Ricoeur, 2014, p. 209).

En el sacrificio de cristo se encuentran las dos características que conforman el núcleo de la ambivalencia, puesto que en éste opera la expiación de culpabilidad por el asesinato del padre y, al mismo tiempo, su divinización en que desplaza a la religión de aquel (Ricoeur, 2014, p. 209). Al sacramento de la eucaristía le subyace la comida totémica, que realiza una reconciliación con el padre, a la vez que lo desplaza; en donde la carne y la sangre del hijo es incorporada por sus fieles (Freud, citado en Ricoeur, 2014, p. 209).

Además de esta reconstrucción sobre los orígenes de la religión en *Tótem y tabú*, Freud tiempo después hacia el año de 1939 con su obra *Moisés y la religión monoteísta*, llevó a cabo otra investigación sobre el origen del fenómeno religioso, ya no en el nivel del totemismo sino en el plano del monoteísmo, particularmente sobre el del pueblo judío, empero, no hay que esperar de esta obra una corrección a las tesis de *Tótem y tabú*, de hecho, se trata de un fortalecimiento y perfeccionamiento de su teoría regresiva y repetitiva (Ricoeur, 2014, p.210). El tema de esta obra tuvo como propósito brindar luz sobre los orígenes de las religiones monoteístas (Freud, citado en Ricoeur, p. 211). En ella, se realizó una reconstrucción de un supuesto parricidio análogo al del totemismo, pero ahora en este nuevo contexto (Ricoeur, 2014, p.211).

*Moisés y la religión monoteísta* sostiene -en términos generales- la siguiente hipótesis sobre el origen del monoteísmo: Moisés era egipcio y sacerdote de Atón, por lo que éste guardaba una religión monoteísta, de modo que, cuando a Egipto retornó el politeísmo, Moisés se dio a la tarea de sacar de allí al pueblo de Israel que era cautivo, con él continuó el monoteísmo, no obstante, los hebreos lo traicionaron a través de llevar a cabo cultos idolátricos como el del becerro de oro, por lo que éste los reprendió y les dio una ley,

a disgusto, ellos se rebelaron y lo asesinaron, de modo que, la religión judía sería el culto hacia ese padre Moisés -asesinado e idealizado- en que la culpa generada por este acto, hizo que su ley fuera conservada y mantenida hasta el presente, aun así, el padre seguiría siendo una figura infantil y mágica (Beuchot et al., 2011, p. 107).

La transición al monoteísmo exigía una renovación del mismo asesinato cuyo fin era la sublimación y fortalecimiento del padre, más adelante, con el cristianismo se daría un engrandecimiento de la figura sustitutiva del hijo, en este sentido, el monoteísmo judío sería un relevo del totemismo en una historia repetitiva de un retorno de lo reprimido, en la figura de Moisés como sustituto del padre renovó el crimen primitivo; hay que aclarar que éste texto se aventuró en muchas tesis atrevidas, y si Freud se arriesgó por el camino de una pretendida reconstrucción histórica que para nada era su especialidad, fue porque la teoría necesitaba de un crimen real, puede decirse en este sentido, que para él no podría haber un retorno de lo reprimido, a menos que, de verdad hubiera acontecido un evento traumatizante (Ricoeur, 2014, pp. 212-213).

Para finalizar esta sección, reafirmaré la idea de que el desarrollo del problema de la religión en Freud que transcurrió del año de 1907 al año de 1939, no se mantuvo en el mismo nivel epistemológico, en la primera fecha, se trató de llevar a cabo una analogía que quedó indeterminada, en cambio, en la última se trató de reconstruir una supuesta identidad histórica, en último término, las indagaciones etnográficas e históricas que separan a ambas fechas tuvieron como objetivo un solo propósito, que fue el de convertir en una identidad, la doble analogía de la religión, por una parte, con la neurosis y, por la otra, con el sueño (Ricoeur, 2014, p. 203).

## **RICOEUR Y SU RECUPERACIÓN DE LA CRÍTICA FREUDIANA A LA RELIGIÓN**

Después del recorrido emprendido en las dos secciones anteriores en que revisé, en la primera, el horizonte de discusión filosófica con el que Ricoeur abordó la obra de Freud, y la segunda, en que exploré los principales hitos de la interpretación freudiana de la religión,

ahora iniciaré la exposición de las determinaciones más relevantes que estructuran la recuperación de la crítica psicoanalítica a la religión, por parte de Ricoeur.

La reconstrucción «histórica» de la religión freudiana no reconoce en ella ningún progreso ni avance, sino únicamente la obsesiva repetición sobre sus traumáticos orígenes, en sentido estricto, no existe para el freudismo una historia de la religión, Ricoeur -siguiendo a Freud- dirá que su tema recurrente siempre gira en torno de su pasado como una presencia indestructible, en esta idea lo religioso es el terreno en que se juegan las articulaciones afectivas de carácter más dramático e insuperables, su tema por antonomasia es arcaico: narra un crimen en que existió un padre asesinado y lamentado, y un hijo rebelde y arrepentido, representa lo religioso este aspecto afectivo de tal forma, que por eso los «huecos» presentes en su historia no resultan -por lo menos en principio- imprescindibles (Ricoeur, 2014, p. 209).

*Tótem y tabú* en su «historia» presenta dos vacíos: el primero tiene que ver con la transición del tótem al dios (Ricoeur, 2014, p. 209). Este paso tiene como base unas fuentes sobre las cuales el psicoanálisis no tiene nada que aportar para su esclarecimiento (Freud, citado en Ricoeur, 2014, p. 209). Habría que decir de algún modo, que el tema se explicó posteriormente en la investigación sobre *Moisés y la religión monoteísta* (Ricoeur, 2014, pp. 209-10). El otro vacío, tiene que ver con las divinidades maternas, pues existe en tal obra una completa oscuridad sobre el tema, sin embargo, está sugerido en el texto sobre *Leonardo*, que expresó la fantasía de la madre fálica (Ricoeur, 2014, p. 210).

Lo anterior deja apreciar que para Freud, lo realmente importante fue el carácter repetitivo y obsesivo de la religión, a saber, aspectos como el desplazamiento de la figura del padre en el animal tótem, ritual repetitivo del homicidio del padre y la rebelión de los hijos, la omnipotencia del pensamiento, entre otros; todos ellos vendrían a constituir el fondo imperecedero e indestructible de la religión, por ello, es que se puede comprender la afirmación freudiana de que la verdadera religión no sería otra que la religión

ingenua, de manera que, una teología racional como una dogmática no vendrían a vincularla con la razón ni con la realidad (Ricoeur, 2014, p. 210).

Por otra parte, lo planteado en *Moisés y la religión monoteísta* muestra que para Freud, existió una ausencia total de interés por el progreso del sentimiento religioso, relegó por completo, por ejemplo, la teología de un Amós, de un Oseas, de un Isaías, de un Ezequiel, tampoco atendió a la teología del Deuteronomio, ni el vínculo entre el profetismo y la tradición sacerdotal; su teoría del «retorno de lo reprimido» lo eximió de realizar una hermenéutica que le hubiera exigido un largo rodeo por una exégesis de los diferentes textos, podría decirse, de algún modo, que Freud accedió por una vía rápida al asunto a través de la «psicología del creyente», y si Freud se atrevió a la tarea de lanzarse a una supuesta reconstrucción histórica cuyo tema era en nada su especialidad, fue porque necesitaba mostrar que un parricidio había acontecido en los orígenes de la humanidad (Ricoeur, 2014, p. 212).

La hipótesis de trabajo central en Ricoeur que es necesario poner de relieve, es la de que el psicoanálisis de la religión es de suyo «iconoclasta», esto con la total independencia a la posible fe o no fe del analista, la «destrucción» de los ídolos que lleva a cabo puede ser, empero, la oportunidad de arribar a una fe que pudiera estar liberada de la idolatría, el psicoanálisis no puede ir más allá de esta iconoclasia que da pie a una bifurcación de caminos: la de la fe o no fe del analista, no obstante, la decisión sobre estas posibilidades es algo que excede su jurisdicción, por ende, este asunto ya no es de su competencia (Ricoeur, 2014, p. 198).

Si el psicoanálisis tiene como impulso la destrucción de los ídolos y en ello reposa su espíritu iconoclasta, entonces se hace necesario explicar qué es el ídolo y cómo se comporta en el centro mismo del fenómeno religioso. Aclarar esto, resulta decisivo si se desea comprender con más claridad de qué trata la recuperación de la crítica de Freud a la religión por parte de Ricoeur. Se hace necesario, con este fin, realizar un rodeo y una revisión de algunas cuestiones teóricas. Comenzaré, pues, con el asunto de cómo

Ricoeur interpretó filosóficamente al psicoanálisis. Vayamos paso a paso. La teoría de Freud fue considerada por Ricoeur como una «arqueología del sujeto». ¿Qué entender por esta «arqueología»? Pues que la metapsicología de Freud es una pericia reflexiva que lleva a cabo un desasimio de la conciencia, cuya tarea es la del devenir-consciente (Ricoeur, 2014, p. 384).

Es un desasimio porque el sentido de la conciencia no reposa en ella misma ni le es transparente como ésta podría llegar a suponer, tampoco puede acceder a este sentido de una forma inmediata como lo pensó Descartes. El sentido -desde Freud- ya no pertenece a la conciencia. La labor analítica realiza un desplazamiento desde ella hacia los abismos del deseo y el inconsciente, al que sólo se puede acceder indirectamente a través de la interpretación. Esta arqueología apunta intencionalmente hacia la potencia del pasado indestructible, y al arcaísmo que en cada caso nos constituye.

La teoría freudiana como una arqueología del sujeto, así mismo, le pareció muy abstracta a Ricoeur mientras no se pusiera en relación de oposición dialéctica con una teleología, sólo un sujeto que puede tener un «telos» es el que puede poseer un «arché», si el sujeto nunca es lo que se piensa y si aspira a su verdadero ser, es insuficiente que se limite a realizar la denuncia sobre la inadecuación de su conciencia, es esencial que descubra que el «devenir-consciente» por el que se apropia del sentido de su existencia, no es algo que le pertenezca a sí mismo, sino que más bien, forma parte del sentido que se produce en él, necesita mediatizar la conciencia de sí a través del espíritu, que está constituido por el conjunto de figuras que brindan un «telos» a esa función del «devenir-consciente» (Ricoeur, 2014, p. 402).

La «teleología» acontece sólo en las figuras del espíritu que producen un descentramiento del sentido de la conciencia a modo prospectivo, en un sentido diferente al de una arqueología, esta conexión se encuentra en el centro de una filosofía del sujeto, esta articulación entre arqueología y teleología, como dos modos de ser del descentramiento de la conciencia, se encuentra en estrecha relación con el

conflicto de las interpretaciones, cuya solución se deja entrever por y a través de esta relación (Ricoeur, 2014, p. 402).

El psicoanálisis se muestra como una hermenéutica reductiva que se opone radicalmente a una fenomenología de la religión, es sólo a través de una posible dialéctica entre una arqueología y una teleología, lo que puede propiciar un adecuado terreno filosófico para comprender la complementariedad de ambas hermenéuticas que se aplican a las diferentes formaciones mítico-poéticas de la cultura, hay que enfatizar que esta solución al problema hermenéutico constituyó el horizonte de la empresa ricoeuriana (Ricoeur, 2014, pp. 402-3).

Esta complementariedad puede ser vislumbrada en el hecho de que el psicoanálisis sería una arqueología explícita y tematizada que nos envía, por la misma naturaleza dialéctica de sus conceptos, hacia una teleología implícita y no tematizada, así, la fenomenología hegeliana presentaría idéntico problema, pero de modo inverso, la *Fenomenología del espíritu* se presenta como una teleología explícita y tematizada, que también por el modo de ser de sus conceptos, apunta a una arqueología no tematizada, pues esta teleología de la conciencia se levanta sobre el fondo de la vida y el deseo (Ricoeur, 2014, pp. 403-4).

No se trata de ningún modo de un intento de eclecticismo cómodo de introducir a Freud en Hegel o viceversa, sus problemáticas son muy distintas y deben ser respetadas en su diferencia, empero, lo que sí resulta plausible es ver cómo en el freudismo de suyo existe un movimiento «dialéctico» en su teoría, que responde explícita y tematizadamente a una arqueología del inconsciente -y de modo implícito y no tematizado- a una teleología en su tarea del «devenir-consciente», en la *Fenomenología del espíritu* pasa algo análogo, en que la teleología explícita de la conciencia, a través de sus imágenes prospectivas, encuentra su arraigo en la dimensión del deseo (Ricoeur, 2014, p. 404). Sólo es en el momento en que cada una de estas interpretaciones se muestra como contenida en la otra, cuando la antitética no sólo sería un colapso entre estos opuestos, sino el pasaje y transición de uno a otro (Ricoeur, 2014, p. 433).

Como seguimiento a las cuestiones previamente formuladas sobre el fenómeno del ídolo y por qué el psicoanálisis es una lucha por su derrocamiento, es momento de introducir, pues, el problema del simbolismo religioso y su relación con el movimiento dialéctico entre una arqueología y una teleología. Sobre este simbolismo, Ricoeur (2014) afirmó que la cuestión de la fe -si como problema existía- tendría que concernir a un plano nuevo que en el contexto de *Freud: una interpretación de la cultura*, correspondió al de la interpelación entendida como aquella palabra que me es dirigida, de acuerdo a Karl Barth -y en esto Ricoeur lo siguió- en el nacimiento de la fe se encuentra la solicitación del ser humano por parte del objeto de la fe, sin embargo, evitó llevar a cabo una extrapolación sobre este origen radical a partir de una arqueología del cogito, así como dilucidar la cuestión de un fin último a través de una teleología del espíritu (p. 459).

¿Por qué esta resistencia a tal extrapolación? En principio, porque una arqueología se dirige intencionalmente siempre a lo que ya está dado ahí y colocado por un cogito; la teleología, en cambio, apunta a un sentido ulterior que sólo puede entenderse como un avanzar del espíritu sobre sí, en que proyecta un «telos» (Ricoeur, 2014, pp. 459). Toda arqueología y teleología de mí mismo, aún en su descentramiento del sentido de la conciencia, y en su complementariedad dialéctica, no deja de ser por ello un movimiento dentro de la esfera de la inmanencia. En cambio, el problema de la fe apunta a una trascendencia, en esta medida, propicia un descentramiento de la conciencia mayor aún que el de cualquier arqueología y teleología.

Como horizonte «más allá» de esta «arqueología» y «teleología» siempre de mí mismo, la génesis y la escatología, hacen que se nos presente lo Totalmente-Otro en su trascendencia como interpelación, este kerigma es lo que se me es dirigido por lo Totalmente-Otro, se muestra como un algo más allá de cualquier «arche» o «telos» que pudiera yo llegar a concebir de una forma reflexiva, es una otredad que elimina su alteridad radical en tanto me interpela (Ricoeur, 2014, pp. 459).

A la fe, atañe un problema diferente en cuanto a su principio y origen respecto de esta arqueología y teleología, sin embargo, su manifestación acontece en el mismo terreno; esto hace que la fe se objetive como aspecto hermenéutico, en que lo Totalmente-Otro se transfigura en habla humana, que sólo puede ser reconocido y comprendido por el acto de la interpretación (Ricoeur, 2014, pp. 459-460). Lo Totalmente-Otro como palabra es que puede ser conocido a través del movimiento dialéctico entre una arqueología y una teleología, en que la génesis y la escatología serían el «horizonte» de estas funciones que, además, se manifiesta como metáfora de todo aquello que se aproxima sin jamás transmutar en objeto susceptible de poseerse (Ricoeur, 2014, p. 460).

El alfa y el omega se acercan a mi reflexión como horizonte de mis raíces (más allá de una arqueología) y posibilidades (más allá de una teleología), esta reflexión representa una ruptura, puesto que una fenomenología de lo sagrado, no es en modo alguno una extensión de una fenomenología del espíritu al modo de Hegel, ésta se encuentra muy alejada de tener como horizonte la trascendencia de lo sagrado como se manifiesta en el mito, el rito y la creencia, a una fenomenología hegeliana le interesa el saber absoluto y no la fe, no hay lugar en ella para la trascendencia, por el contrario, propone la reducción y la absorción de esta dimensión, en un mero saber abstracto de sí (Ricoeur, 2014, p. 460).

Si la reflexión en sí misma no puede engendrar por su misma naturaleza esta aproximación de lo Totalmente -Otro - «el Reino de Dios está cerca de vosotros» lo que sí puede entender es la razón de por qué no puede aislarse y cerrarse sobre sí, ni producir su sentido sólo a partir de ella misma, lo que elucida esta imposibilidad y «fracaso» es el problema del «mal» (Ricoeur, 2014, p. 460). Sus símbolos no son unos más entre otros, pues poseen un carácter privilegiado porque juegan un papel decisivo en la transición de una fenomenología del espíritu a una fenomenología de lo sagrado (Ricoeur, 2014, p. 461).

Los símbolos del mal no pueden ser reducidos a un conocimiento racional que los agote, esto se comprueba en el rotundo

fracaso de las teodiceas y de todos aquellos sistemas que han tratado de explicar este problema de una forma cerrada y definitiva (Ricoeur, 2014, p. 461). Los símbolos -en general- tienen la propiedad de incitar nuestra reflexión, empero, los del mal tienen como peculiaridad el mostrarnos que tanto en los símbolos como en los mitos hay siempre algo «más» que, en la filosofía, una interpretación de los mismos nunca podrá subsumirlos en un saber absoluto (Ricoeur, 2014, p. 461)<sup>3</sup>.

Pese a la gran riqueza de sentido que los símbolos manifiestan, es necesario mostrar también los riesgos que pueden presentar, en particular, los religiosos. En este asunto, el papel del psicoanálisis como hermenéutica reductiva e iconoclasta resulta decisivo. Estos riesgos tienen que ver con la función de horizonte del alfa y omega al que nos abren los símbolos de lo sagrado, respecto de cualquier tipo de reflexión de carácter inmanente, la cuestión radica en que este horizonte siempre está en riesgo de desvirtuarse y transfigurarse en objeto, debemos a Kant el esclarecimiento de la «ilusión» y su papel en la reflexión como pensamiento sobre lo incondicionado -según Ricoeur- en esta «ilusión» se encuentra la simiente de toda «falsa conciencia», pues ésta se encontraría de modo subyacente en problemas tan heterogéneos como el retorno de lo reprimido de Freud, la mentira vital de Nietzsche y la mentira social de Marx, estos tres autores ya operarían a un nivel secundario, a partir de esta ilusión primaria (Ricoeur, 2014, p. 463).

Es en este panorama de objetivación del horizonte en que apareció la metafísica y la religión, donde la primera se encargó de hacer de Dios un objeto supremo, y la segunda, de convertir lo religioso en una esfera de meras organizaciones a manipular, esto ha facilitado la preeminencia de «objetos» sagrados y no de «signos» de lo sagrado, esta transmutación produce que la religión sufra una reificación de su horizonte que corrompe a la fe, llevándola al recinto de la ilusión, por esta razón, la religión siempre es suscepti-

---

3 Si bien es cierto que los símbolos del mal tienen la peculiaridad de no ser reducibles a un conocimiento racional, como lo señaló Ricoeur, considero, sin embargo, que todo símbolo de lo sagrado más allá de este ámbito participa de dicha propiedad.

ble a los embates y críticas de la hermenéutica reductiva (Ricoeur, 2014, pp. 463-4).

Este tipo de hermenéutica ha dejado de estar circunscrita al ámbito privado y se ha constituido ya como un fenómeno cultural, esta hermenéutica cuando se ejecuta en la interioridad de una religión se le designa como desmitologización, y como desmitificación cuando procede desde el exterior, en ambos casos se trata de lo mismo, de la muerte del objeto metafísico y religioso; la teoría de Freud es indudablemente un camino hacia este deceso, este movimiento cultural, sin embargo, no debería escindirse del movimiento de restauración de los signos de lo sagrado (Ricoeur, 2014, p. 464).

Hay que poner de relieve que, en la hermenéutica de Ricoeur, es la estructura del símbolo en que se inscriben las dos direcciones de interpretación puestas en marcha por las hermenéuticas antitéticas y complementarias. En la contextura significativa del símbolo, se entrecruzan ambas trayectorias de interpretación como su momento «concreto», y no sólo «abstracto» como se ha planteado hasta el momento, su equívocidad no significa carencia de univocidad, sino su amplia capacidad de contener interpretaciones rivales, pero con coherencia cada una de ellas; ambas hermenéuticas tienen dirección, una hacia la recuperación de atávicas significaciones concernientes a la infancia del individuo o de la comunidad, la otra, hacia aquellas imágenes anticipatorias y prospectivas de nuestro viaje espiritual, hay que recalcar que ambas funciones no son exteriores una de la otra, esto conforma la sobredeterminación de los verdaderos símbolos, sólo ahondando en nuestra infancia es que se proyectan nuestras auténticas posibilidades (Ricoeur, 2014, pp. 433-4). Los verdaderos símbolos conjuntan el movimiento entre regresión- progresión, recuerdo-anticipación y arcaísmo-profecía (Ricoeur, 2014, p. 434).

No resulta plausible hoy día escuchar y leer los símbolos de lo Totalmente-Otro sino es mediante el uso y mediación de la hermenéutica reductiva (Ricoeur, 2014, p. 464). La fe es ese entorno en el que el horizonte se ve impulsado de continuo a devenir en objeto, cuando esto sucede, el ídolo nace, y éste no es otra cosa que

una figura religiosa sellada por la ilusión (Ricoeur, 2014, p. 464). Si se plantean nuevamente el conjunto de preguntas acerca de qué es un ídolo y su función en el centro del fenómeno religioso, y por qué el psicoanálisis apunta a su denuncia y derrumbamiento, parece que ya existen las condiciones para responder. Un ídolo, no es otra cosa que la conversión en objeto del horizonte al que nos abren los símbolos en la religión; el ídolo es el derrumbamiento del símbolo al nivel de la mera cosa, sin importar que esta se haga pasar como sobrenatural o supracultural (Ricoeur, 2014, p. 464).

La crítica a la religión por parte de Freud tiene como meta última denunciar esta dimensión ilusoria, idolátrica y, por qué no, infantil de la religión. Por ello, el psicoanálisis es -de comienzo a fin- iconoclasta, sin embargo, también tiene un límite. Tal iconoclasia -desde la perspectiva de Ricoeur- lejos está de agotar el fenómeno religioso, al mismo tiempo, resulta muy necesaria como mediación para recuperar de una forma crítica y libre de estas inmaduras expresiones, el sentido sobreabundante que los símbolos de lo sagrado siempre han donado al ser humano desde su más temprano origen.

## CONCLUSIONES

La interpretación freudiana de la religión se caracteriza por ser completamente iconoclasta y reductiva, pues los símbolos que la religión manifiesta no son para ella otra cosa -al nivel de las creencias- más que ilusiones que cumplen una función compensatoria anclada en los deseos más atávicos de la infancia individual y comunitaria, despertados por el sentimiento de desprotección ante la dureza de la vida y el destino. En su idea, la religión se limitaría a ser únicamente la obsesiva repetición de sus orígenes, marcados por el parricidio y sus intentos de elaboración que afectan a la humanidad hasta la actualidad; tampoco existe como tal una historia y progreso en la religiosidad, sino más bien su «eterna» redundancia expresada en heterogéneas formas. Además, las incursiones etnográficas, históricas y exegéticas de la religión realizadas por Freud, lejos están

de tener una verdadera rigurosidad en estos campos, por ende, no resultan sostenibles.

Esta atención exclusiva a la monótona repetición de los orígenes del fenómeno religioso es un rechazo a la consideración de lo que podría ser una epigénesis del sentimiento religioso, a saber, la transfiguración del deseo y el temor, un rechazo que quizá no se funda realmente en razones psicoanalíticas sino más bien en el incrédulo Freud (Ricoeur, 2014, pp. 467-8). Se puede observar en su misma obra una restricción al sentimiento religioso cada vez que éste parece desbordar los límites en que lo ha encasillado, como muestra, en el parricidio primitivo existe una escena que Freud no puede explicar y que, no obstante, es una transición importante en este drama, se trata del momento en que los hermanos realizan un pacto para no repetir el crimen contra el padre, pacto fraternal que tiene gran significado, pues evita la repetición de este asesinato, al mismo tiempo, prohíbe el fratricidio con el que emerge la historia; Freud decide, a pesar de ello, concentrarse más en el parricidio que en la conciliación fraternal y la reconciliación con el padre, a lo que uno podría preguntarse ¿por qué la fe no tendría más que ver con la conciliación y la reconciliación que con la repetición de este crimen originario y originante? (Ricoeur, 2014, p. 468).

Tampoco sospechó Freud que lo que llamó como Eros pueda ser otro nombre del Dios jónico o del Dios deuteronómico, excluyó sin razón psicoanalítica el que la fe pudiera ser una participación del Eros que fuera más allá del nivel de la consolación y el desamparo infantil, y tener una relación con la capacidad de amar que hace madurar la fe frente al odio dentro y fuera de nosotros (Ricoeur, 2014, p. 469). La hermenéutica reductiva de Freud, empero, puede articularse con otra hermenéutica aplicada a la función mítico-poética, para la que los símbolos y mitos no serían historias engañosas sino una exploración y expansión de nuestra relación con los seres y el Ser, esta capacidad mito-poética es un nuevo poder del lenguaje que ya no sería expresión y demanda del deseo de protección y providencia, sino una interpelación en que ya no se trata de pedir, sino sólo de escuchar (Ricoeur, 2014, p. 483).

La destrucción de los ídolos por parte de la teoría psicoanalítica no significó para Ricoeur, en ningún modo, la abolición de toda religiosidad como mera ilusión y repetición de sus orígenes traumáticos. Su apuesta fue la de recuperar esta crítica reductiva en toda su agudeza, pero señalándole límites, al mismo tiempo, buscó ponerla en relación como un momento necesario de una mediación abierta, entre una hermenéutica que restaure lo que la religión puede ofrecer como reflexión y sentido a la filosofía, sólo a través del paso necesario por una hermenéutica de la sospecha. Se trata de alcanzar formas no infantilizadas e ilusorias de la religiosidad.

Esta perspectiva me parece que también puede ser un buen marco de orientación para el estudio académico de la religión. Pues la hermenéutica de Ricoeur se sitúa en la línea del pensamiento crítico que, no obstante, tampoco se escinde de su función de apropiación del sentido, la eliminación del mito-explicación es la ruta para la restauración del mito-símbolo, pues la desmitologización ha sido un resultado irreversible de la objetividad y la honradez intelectual, no es posible ya vivir en la inmediatez de la creencia en nuestro tiempo, pues algo inevitablemente se ha perdido (Ricoeur, 2011, p. 484). Lo cierto es que, a pesar de esta falta, es posible en la actualidad que, a partir de las simbólicas de lo sagrado, podamos los «contemporáneos» arribar a una segunda ingenuidad, a través del trabajo crítico de la interpretación (Ricoeur, 2011, p. 484).

Como afirma Alcalá (2017) «Estudiar el terreno de lo simbólico, concretamente el de lo religioso, nos lleva a darle un sentido de trascendencia al ser y a ofrecer una explicación del puesto del ser humano en el universo» (p. 57). Finalmente, considero que el estudio del fenómeno religioso no puede prescindir del uso de la hermenéutica reductiva, al mismo tiempo, debe negarse a sucumbir a su reduccionismo. Es necesario elaborar una restauración y mediación de la dimensión simbólica del ser humano, en que el fenómeno religioso resulta central.

## Referencias bibliográficas

- Alcalá Mendizábal, D. (2017). Hermenéutica del símbolo religioso. En D. Alcalá Mendizábal y M. Beuchot, *Hermenéutica y símbolo* (pp. 55-106). México: UNAM-IIFL.
- Beuchot, M., Blanco, R., & Sierra, A. L. (2011). *Hermenéutica y analogía en psicoanálisis. Una aproximación psicológica*. México: UNAM-IIFL.
- Dosse, F. (2013). *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (2012). El malestar en la cultura. En L. López-Ballesteros (Trans.), *Sigmund Freud. Obras Completas. Tomo III*. México: Siglo XXI Editores (trabajo original publicado en 1929 [1930])
- . (2012). El porvenir de una ilusión. En L. López-Ballesteros (Trans.), *Sigmund Freud. Obras Completas. Tomo III*. México: Siglo XXI Editores (trabajo original publicado en 1927)
- . (2012). Tótem y tabú. En L. López-Ballesteros (Trans.), *Sigmund Freud. Obras Completas. Tomo II*. México: Siglo XXI Editores (trabajo original publicado en 1912-3)
- Grondin, J. (2019). *Paul Ricoeur*. Barcelona: Herder.
- Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- . (2011). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Editorial Trotta.
- . (2014). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI editores.

## CAPÍTULO X

### PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO DE DIOS EN LA TRADICIÓN DE LA IGLESIA ORIENTAL: CUANDO LA MÍSTICA SE VUELVE CONOCIMIENTO.

#### UN BREVE RECORRIDO DESDE LA ERA PATRÍSTICA HASTA LA SÍNTESES DE SAN GREGORIO PALAMÁS

*Christian Cuauhtémoc Hernández Rosado<sup>1</sup>*

*Hizo de las tinieblas un velo, formando en torno a sí una tienda:  
calígine acuosa y densas nubes.  
Salmos 18:12*

---

1 Christian Cuauhtémoc Hernández Rosado es natural de San Juan, Puerto Rico. Egresado de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, donde completó en 2013 el grado de bachiller en Lenguas Modernas y Ciencias Políticas. Luego obtuvo el grado de maestría en Filosofía en 2020. Al presente cursa estudios doctorales en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus líneas de investigación son filosofías patrística y bizantina.

## RESUMEN

Esta investigación busca analizar cómo se abordó el problema del conocimiento de Dios en la tradición bizantina. La mayoría de los estudios sobre este tema han sido realizados desde la perspectiva latina; por ello, resulta pertinente examinar la cuestión desde el cristianismo oriental medieval. Para lo cual es necesario plantear las siguientes preguntas: ¿Cómo surge el problema del conocimiento de Dios dentro del cristianismo oriental en la era patrística? ¿Cómo ha evolucionado esta cuestión a lo largo de los siglos en Oriente, particularmente en lo referente al conocimiento de Dios a través de la experiencia mística? ¿Cierra definitivamente la síntesis de san Gregorio Palamás el problema del conocimiento de Dios en su disputa entre conocimiento místico e intelectualismo, representado por Barlaam de Calabria? Estas tres preguntas tienen como propósito presentar al lector el itinerario del desarrollo de la epistemología mística que se gestó en el cristianismo oriental desde la era de los Padres Capadocios en el siglo IV hasta la controversia hesicasta, momento en que san Gregorio Palamás reafirmó la tradición epistemológica de los Santos Padres.

**Palabras clave:** Tradición bizantina, cristianismo oriental, conocimiento de Dios, mística

## ABSTRACT

This research aims to elucidate how the problem of knowledge of God was approached from the Byzantine tradition, since most studies of the subject have been analyzed from the Latin tradition, and it is worth studying the issue from medieval eastern Christianity. For which it is necessary to pose the following questions: How does the problem of knowledge of God arise within Eastern Christianity in the patristic era? How did the problem of the knowledge of God evolve over the centuries in the Christian East, particularly that approach to a knowledge of God that takes place in mystical experience? Does the synthesis of St. Gregory Palamas definitively

close the problem of the knowledge of God in his conflict between mystical knowledge and the intellectualism of Barlaam of Calabria? The purpose of these three questions is to present to the reader the itinerary of the development of mystical epistemology that took shape in Eastern Christianity from the era of the Cappadocian Fathers in the fourth century to the Hesychast controversy, at which time St. Gregory Palamas reaffirmed the epistemological tradition of the Holy Fathers.

**Keywords:** Byzantine tradition, Eastern Christianity, knowledge of God, mysticism

## INTRODUCCIÓN

El conocimiento de Dios ha sido, desde la filosofía, un problema recurrente y una incógnita sin resolver. Es propio desde la antigüedad buscar respuesta, hasta donde podemos conocer a aquel que es la bondad, como diría Platón, o el motor inmóvil de Aristóteles. Pero en el contexto de las grandes religiones monoteístas: cristianismo, judaísmo e islam surge la pregunta: qué se puede conocer de Dios. Típicamente, los estudios de filosofía medieval, que es el período en torno al cual gira este capítulo, se enfocan en la Europa cristiana de tradición latina, en la España islámica que dio tanto saber filosófico, y en las comunidades judías de la diáspora que también tuvieron un gran quehacer filosófico. Sin embargo, se ha ignorado el cristianismo oriental medieval, particularmente los ámbitos griego-bizantino, siríaco o copto, olvidando que el cristianismo tiene otro rostro más allá del latino, me refiero al rostro oriental del cristianismo, ya sea griego-bizantino, entre otros muchos. El objetivo de este capítulo es presentar este campo de la filosofía medieval que a mi juicio no ha sido atendido y que da la impresión de ser una de las áreas más descuidadas, no sólo por aquellos que estudian la historia de la filosofía, sino también por aquellos colegas que estudian la Edad Media.

Por consiguiente, la finalidad de este capítulo es presentar cómo el cristianismo oriental, en particular de tradición bizantina, afrontó el problema del cómo podemos conocer a Dios. Es importante aclarar que los saberes filosóficos y teológicos del cristianismo oriental compartieron un mismo patrimonio con el cristianismo latino hasta el Cisma de 1054, año en que se dio el cisma entre las Iglesias de Roma y Constantinopla, acentuándose de manera más marcada las diferencias teológicas entre ambas Iglesias. Esto no se limitó a lo teológico, sino también a la manera de aproximarse a la teología natural o teodicea, las cuales son ramas de la filosofía al servicio del quehacer teológico.

## **PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO DE DIOS EN EL CRISTIANISMO ORIENTAL**

Según el filósofo y el teólogo ruso del siglo XX, Sergei Bulgakov, el objeto de la religión es la divinidad, la cual es simultáneamente trascendente e inmanente por esencia. El Dios revelado en las Sagradas Escrituras, el cual fue reflexión de los Santos Padres durante el primer milenio del cristianismo, es uno que cuando se revela cae en la antinomia de ser inmanente y trascendente, contradicción que nos revela que el Dios objeto de la religión está más allá de la razón (Bulgakov, 2002, p. 116). En todas las Sagradas Escrituras se pueden apreciar pasajes donde se habla de esa trascendencia absoluta de la divinidad, el cual es uno de los objetos de estudio de la teología. Se puede hacer eco del pasaje de la carta de san Pablo a Timoteo el cual dice: «(Dios) habita en una luz inaccesible que nunca ningún hombre ha visto ni jamás la verá»<sup>2</sup>.

Bulgakov nos dice que, en el cristianismo, al Dios haberse hecho carne y haber habitado entre nosotros, se acentúa aún más la antinomia de trascendencia e inmanencia. El Dios revelado en Cristo es uno cercano a su criatura, pero al mismo tiempo le supera en sus capacidades para poder acercarse desde su racionalidad a

---

2 1Tm 6,16.

su misterio, el cual no puede siquiera atisbar desde la razón (2002, p. 117). Bulgakov insiste que como el objeto de reflexión de la religión es Dios, el pensamiento teológico está por definición inclinado a la antinomia. Como lo contradictorio es lo dominante, esto desemboca en que tanto el pensamiento filosófico como el teológico terminen en una *coincidentia oppositorum*, donde la experiencia del Inefable sea la fuente de conocimiento de Dios por medio del encuentro de lo trascendente y lo inmanente.

La tradición cristiana oriental supo aproximarse a lo contradictorio del conocimiento de Dios por medio de las negaciones o la teología apofática, cuya figura cúspide de esta aproximación es el autor desconocido que se hizo llamar Dionisio Areopagita. En esta vía de las negaciones, Dios no puede tener definición alguna, Dios no es un cómo, no es un cuándo, no es un porqué; Bulgakov insiste que Dios tampoco es un Qué o un Quién, esto porque su trascendencia va más allá de cualquiera de estos elementos lingüísticos (2002, p.120). Dios está más allá del qué, del quién, del cómo, del cuándo. Dios está sobre todo esto, es lo que en griego se expresa lingüísticamente como un *híper*, o sea, que está por encima de todo.

A pesar de tantas barreras lingüísticas para aproximarse a una proposición donde se pueda afirmar algo sobre Dios, el pensamiento cristiano oriental no cae en un agnosticismo. El cristianismo oriental también reconoce la posibilidad de conocer algo por medio de las afirmaciones que se hacen de Dios, esta posibilidad de conocimiento se llama teología catafática. Afirmer una proposición de Dios es en cierta medida una fuente de conocimiento, pero ese conocimiento es limitado, porque Dios es mucho más de lo que se afirma de él.

Una vez expuesto el contexto de cómo es posible conocer a Dios en la tradición cristiana oriental es necesario plantear las siguientes preguntas. ¿Cómo surge el problema del conocimiento de Dios en el seno del cristianismo oriental en la era patristica? ¿Cómo evolucionó el problema del conocimiento de Dios a lo largo de los siglos en el Oriente cristiano, particularmente ese enfoque de un conocimiento de Dios que se da en la experiencia

mística? ¿Cierra definitivamente la síntesis de san Gregorio Palamás el problema del conocimiento de Dios en su conflicto entre conocimiento místico y el intelectualismo de Barlaam de Calabria? Estas tres preguntas tienen como propósito presentar al lector el itinerario del desarrollo de la epistemología mística que se gestó en el cristianismo oriental desde la era de los Padres Capadocios en el siglo IV hasta la controversia hesicasta, momento en que san Gregorio Palamás reafirmó la tradición epistemológica de los Santos Padres, la cual dice que el conocimiento de Dios es experiencia directa de Aquel que es inefable.

## **SURGIMIENTO DEL CUESTIONAMIENTO QUÉ SE PUEDE CONOCER DE DIOS EN LA ERA DE LOS PADRES NICENOS**

En la tradición oriental hay un axioma teológico fundamental, dicho axioma es la incognoscibilidad de la esencia de Dios, la cual es absolutamente incomprensible y desconocida. San Juan Damasceno dice, en su *Exposición de la Fe Ortodoxa*, que es evidente de que hay un Dios, pero lo que no es tan evidente es que es ÉL en su esencia. San Juan Damasceno es un autor que vivió entre los siglos VI y VII, pero el desarrollo de su axioma viene de mucho más atrás. Se remonta al siglo IV a las controversias con los arrianos anomeos, un grupo cristiano heterodoxo el cual afirmaba que la esencia de Cristo como Hijo era distinta de la de Dios Padre, convirtiendo de esta manera a Cristo en una criatura y negando su divinidad.

Uno de los mayores exponentes de ese grupo fue Eunomio, obispo de Cícico, quien propuso la búsqueda de un nombre que pudiese definir a Dios, con el fin de entender su esencia. Eunomio, en una de sus *Apologías*, distingue entre dos tipos de nombres para designar un objeto de conocimiento (Switkiewicz-Blandzi, 2022, p. 89). El primer tipo de nombre es inventado por el ser humano sin ningún tipo de referencia objetiva. El segundo tipo de nombre consiste en términos, los cuales expresen la esencia del objeto que se está conociendo. Esta segunda categoría no es fruto de la reflexión humana, sino obra del Creador mismo.

Eunomio quiso aplicar ese método de los nombres para tener conocimiento de Dios, aplicando la segunda categoría de nombre con el término «no engendrado» (ἀγέννητος). Cuando aplicamos el término «no engendrado» a Dios evidentemente se refiere a la persona de Dios Padre; este término implica autosuficiencia en el plano ontológico, o sea, que no debe su existencia a nadie, en otras palabras, es autodeterminado. Eunomio, partiendo de la definición argumenta que, si por la definición de «no engendrado» se puede plantear la definición de Dios Padre, implica que a través de la definición podemos conocer a Dios como Él se conoce a sí mismo. Con esta aseveración empieza el problema del conocimiento de Dios, en términos filosóficos, con serias repercusiones teológicas, evidentemente para el cristianismo en general, pero para fines de este capítulo en un contexto oriental propiamente (Switkiewicz-Blandzi, 2022, p. 90).

La dicotomía epistemológica que enfrentó el cristianismo en sus primeros siglos es si Dios se puede conocer más allá de la verdad revelada (la teología) o de lo contrario, caemos en el agnosticismo. Este problema se desarrolló a lo largo de los siglos, tanto en la Iglesia latina como en la Iglesia oriental. En Oriente, el conflicto resurgió de nuevo en el renacimiento de los paleólogos con la controversia hesicasta, donde el debate ente san Gregorio Palamás y Barlaam de Calabria discutió si Dios se puede conocer o no, y si se puede, cómo se conoce.

Ante el planteamiento de estas interrogantes habrá dos respuestas: una de la escuela de Alejandría, en la persona de Orígenes, y otra en las figuras de los Padres Capadocios. Nos referimos a los hermanos san Basilio Magno, san Gregorio de Nisa y el arzobispo de Constantinopla, san Gregorio Nacianceno.

La tradición alejandrina, representada por Orígenes, siguió la influencia del sabio judío Filón de Alejandría, quien se refirió al conocimiento de Dios a través de la metáfora de las «tinieblas divinas». Aquí podemos ver un precursor de lo que siglos más tarde desarrollará el autor desconocido del *Corpus dyonisiacum*. Cuando Filón de Alejandría habla de las tinieblas divinas se refiere a excluir

cualquier forma de conocimiento sensorial o fruto de la imaginación, no de un conocimiento que viene de Dios. Con Orígenes se va a dar el fenómeno de platonización de la antropología teológica de su escuela, con esto me refiero a que es necesario huir de la sensualidad de lo sensorial; hay una necesidad de desmaterializar el intelecto (*nous*) y estando el sujeto privado de su naturaleza material será capaz de acercarse a la divinidad y descubrirla. En el pensamiento de Orígenes, Dios va a permanecer desconocido no por la definición, sino por las limitaciones de la naturaleza humana para conocerlo (Switkiewicz-Blandzi, 2022, p. 90).

Las respuestas de los Padres Capadocios, a las posturas de Eunomio, fueron mucho más enérgicas que las que dio la escuela de Alejandría. La respuesta más agresiva viene de san Basilio de Cesarea, quien junto a sus pares mantendrán la incondicional trascendencia de la esencia divina frente a las realidades creadas. Basilio condena la teoría de la división de los nombres de Eunomio, pues para él la distinción de los nombres es meramente un conocimiento fruto de la reflexión mental, por lo cual no genera un conocimiento cierto de lo que Dios es. El argumento de san Basilio reduce el argumento de Eunomio a un debate meramente lingüístico, donde las proposiciones que se puedan decir de Dios no dan un conocimiento del todo acertado sobre éste.

San Basilio desarrolló sus posturas sobre este punto en su obra *Adversus eunomium*. En ella insiste que los nombres que le podamos atribuir a un sujeto o a un objeto son fruto de nuestra percepción del sujeto o del objeto que estamos conociendo, es decir, en la medida que vamos conociendo vamos atribuyéndole atributos. San Basilio argumenta que, si un objeto material nos puede tomar un tiempo indefinido para poder definirlo, cuánto más nos costaría hacerlo con las realidades divinas. San Basilio afirma que los nombres nos dan aproximaciones a la esencia divina, pero los nombres se quedan cortos para poder definir algo que va más allá del lenguaje (Switkiewicz-Blandzi, 2022, p. 91). En este aspecto es un precursor al Pseudo Dionisio casi un siglo antes que éste escribiera su *Teología Mística*.

San Basilio en esta controversia puso los cimientos de una teodicea para la tradición cristiana oriental, como luego en Occidente lo harán san Agustín, san Anselmo y, siglos más tarde, santo Tomás. En su obra, san Basilio da un argumento más fuerte de cómo verdaderamente se puede conocer a Dios, y esa fuente es nada menos que su creación. Dios, para san Basilio, se revela al ser humano por medio de sus obras, de manera que todos los nombres que se atribuyen a Dios en las Sagradas Escrituras no son otra cosa que epifanías de la divinidad. Quiero subrayar este argumento, el cual dice que Dios se conoce por sus obras, pues mil años más tarde este pasaje de san Basilio el doctor hesicasta, san Gregorio Palamás, lo usará para justificar que Dios se conoce por medio de sus obras-actos-actividad. San Gregorio utilizó el término *ἐνεργείας* para englobar todos los términos mencionados que reflejan el obrar divino.

El hermano de san Basilio, san Gregorio de Nisa, continuó la obra de su hermano profundizando en la negación de los nombres que nos hablan de Dios. De manera que, al afirmar un atributo de Dios, no queda más que negarlo, porque Dios es mucho más que ese atributo. Así que también en este padre capadocio tenemos otro precursor del Pseudo Dionisio Areopagita. Volviendo a Basilio, éste evade cualquier posibilidad de caer en un agnosticismo sobre Dios, afirmando de estos dos nombres hacen posible un cierto conocimiento de Dios. El primer nombre sería «ser» porque es él quien existe por excelencia. Siglos más tarde también lo afirmó santo Tomás de Aquino en su *Summa Teológica*. El segundo nombre es «creador» porque abre la puerta para demostrar que Dios actúa en la creación, de manera que le conocemos por medio de sus creaciones y su intervención en lo creado (Switkiewicz-Blandzi, 2022, p. 92).

San Basilio dio una sentencia que resume su solución al problema en su carta a Amphilicon, epístola 234: «Aunque afirmamos que conocemos a nuestro Dios por sus energías, apenas prometemos que se pueda alcanzar en su misma esencia. Porque, aunque sus energías desciendan sobre nosotros, su esencia permanece inaccesible».

## EL PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA MÁXIMO DESARROLLO DEL APOFATISMO

Los Padres Capadocios, tal como se presentó en el apartado anterior, fueron los primeros en plantear las negaciones de los nombres atribuidos a Dios como una forma para acercarse a conocer a Dios, no por lo que es, sino por lo que éste no es. Hacia el año 510, el patriarca de Antioquía, Severo, menciona los textos de un sujeto llamado Dionisio Areopagita, el cual según cuenta la tradición fue discípulo de san Pablo en el Areópago de Atenas (Toscano & Ancochea, 2009, p. 20).

Muchos Padres de la Iglesia de los próximos siglos se aferrarán a la autoridad doctrinal de este misterioso personaje por los temas tan importantes que desarrollará sobre la mística, la liturgia, los símbolos alegóricos de ésta y de la propia jerarquía eclesiástica. La gran aportación de este misterioso escritor a la epistemología cristiana es su explicación de cómo por la mística se puede conocer a Dios, ya sea por medio de los nombres que las Sagradas Escrituras le atribuyen a éste y por la negación de éstos. La gran propuesta de este misterioso autor será la adquisición de un conocimiento que no es fruto del intelecto humano, sino de la experiencia directa de Dios por medio de la unión y contemplación de éste. Lo más desconcertante es que este saber no puede ser expresado por construcción verbal alguna, trasciende al lenguaje humano mismo. Es un saber que sólo la experiencia puede transmitir.

Antes de exponer la postura del autor que escribe bajo este pseudónimo de Dionisio Areopagita es necesario exponer lo poco que se sabe de él. Este autor desconocido se calcula que vivió en la zona de Siria entre finales del siglo V y principios del VI. Este autor creó una ficción de hacerse pasar por el primer converso de san Pablo en el Areópago de Atenas, según lo relatan los *Hechos de los Apóstoles* capítulo 17, versículos 34 y siguientes (Switkiewicz-Blandzi, 2022, p. 53), lo que convirtió a este misterioso personaje en el primer obispo de Atenas después de la prédica de san Pablo. Este tipo de fenómeno de autores, que escriben bajo otra identidad, es común en la antigüedad donde determinado autor asume una iden-

tividad de un personaje reconocido o de su propio maestro para dar credibilidad al texto que está escribiendo.

Durante siglos no se cuestionó la autenticidad del *Corpus areopagiticum* hasta bien entrado el siglo XVII y principios del siglo XVIII (Toscano & Ancochea, 2009, p. 22). Las dudas de su antigüedad comienzan a causa de la incongruencia cronológica de las doctrinas y personajes que no corresponden al siglo I, ni mucho menos a la era apostólica. Toscano & Ancochea presentan que el *Corpus areopagiticum* va a tener un rol determinante durante las batallas cristológicas de los siglos VI y VII, durante y después del Concilio de Calcedonia, donde se reafirmó la doble naturaleza de Cristo (divina y humana) en una sola hipóstasis (2009, p.22). Este marco referencial de fechas ha llevado a los investigadores a concluir que el asunto no es anterior al siglo V.

La pregunta que surge ante la falta de autenticidad del autor que escribió el *Corpus areopagiticum* sería: ¿Pierde valor la doctrina de este autor desconocido al no ser directamente el discípulo de san Pablo? Vladimir Lossky, uno de los grandes teólogos ortodoxos rusos de la diáspora dice que, pese a ser un autor desconocido, su magisterio es tan eminente, que ha influido a una gran cantidad de Padres de la Iglesia posteriores a él y a otros grandes teólogos de siglos más cercanos, que no se puede poner en duda la ortodoxia de su doctrina (2009, p.20). De manera que las obras de este autor se pueden considerar casi «canónicas» en cuanto a que está dentro del canon patristico que tanto católicos como ortodoxos comparten como parte de la tradición de la Iglesia indivisa del primer milenio.

Una vez establecido el contexto de esta persona, la cual escribe bajo el pseudónimo de Dionisio el Areopagita, podemos exponer su doctrina, la cual ha sido determinante no sólo para la Iglesia oriental, sino también para la latina. La pregunta desde la cual quiero partir en este apartado sería: ¿Cuál es la postura del Pseudo Dionisio ante aquello que se puede saber de Dios? La tesis central del Pseudo Dionisio en respuesta a esta pregunta de partida es que Dios es conocido por medio de sus operaciones (*πρόοδοι*) y en sus obras (*ἐνεργείαι*) o en sus distinciones (*διακρίσεις*), pero

permanece incognoscible en su esencia (ὑπαρξις, οὐσία) y unidad (ένωσις) (Switkiewicz-Blandzi, 2022, p. 95).

Con la respuesta anteriormente presentada se puede decir que sería la postura general del Pseudo Dionisio Areopagita, en cuanto a qué se puede y lo que no se puede conocer de Dios. Dionisio Areopagita es reconocido en la tradición cristiana en general por las vías de conocimiento que éste propone para conocer a Dios; dos de ellas son las tradicionalmente atribuidas a él, pero como dice Switkiewicz, y yo concuerdo con ella, en realidad son tres, siendo la tercera la teología simbólica (2022, p. 96).

El *Corpus areopagiticum* a lo largo del magisterio de este autor desconocido propone la teología catafática conocida también como la vía positiva, la cual está contenida en la obra *Sobre los Nombres Divinos*. La segunda vía la es *Teología Mística* que se le conoce como la vía negativa, la cual está contenida en la obra del mismo nombre y un poco más ampliada en algunas cartas atribuidas al autor desconocido, esta es la más conocida y comentada de las obras. La última vía, la cual es muy poco comentada o considerada como tal, es la teología simbólica, la cual está en las obras: *La Jerarquía Celeste* y *La Jerarquía Eclesiástica*. Como bien se puede apreciar, todo el magisterio areopagítico está distribuido a lo largo de las diversas obras. En este apartado iré explicando vía por vía cómo cada una de ellas nos va llevando de la mano a un grado de conocimiento diverso de Aquel que es el Inefable por excelencia.

Antes de empezar el viaje por las vías antes mencionadas, hay un elemento a considerar en cuanto a la doctrina dionisiaca, la cual está presente en toda la obra de este autor. Dionisio Areopagita presenta en su sistema de pensamiento dos ejes centrales en torno a los cuales gira su reflexión, estos ejes son la continua tensión entre causalidad y trascendencia (Switkiewicz-Blandzi, 2022, p. 92). Dios es causa eficiente de su creación, pero es completamente distinto de ella pese a que está sosteniéndola continuamente en la existencia. El mundo no es otra cosa que una inmensa teofanía que nos habla de la grandeza de su hacedor. Esto es importante antes del recorrido temático a lo largo de su doctrina, puesto que Dionisio

sio Areopagita puede parecer panteísta pero no lo es; Dionisio deja clara su opinión sobre la creación *ex nihilo* a lo largo de la obra.

Siguiendo el orden propuesto por el mismo Dionisio, comienzo la exposición por la vía catafática. Como mencioné, esta vía está expuesta en *Sobre los Nombres Divinos*. Dionisio propone llevar al lector haciendo un recorrido por una gran cantidad de nombres atribuidos a Dios a lo largo de la Sagrada Escritura. El ascenso por los nombres inicia por aquellas imágenes literarias más ligadas a lo material como estrella, sol, nube y luego, a medida que avanza, recurre a nombres más abstractos como bien, luz, bondad, incluso verbos como «Ser». Estos nombres, a medida que pasamos de uno a otro, nos pueden brindar un cierto conocimiento sobre Dios, pero es un conocimiento imperfecto e incompleto por estar mediado por nuestro intelecto. Estos nombres, los cuales no sólo son conceptos, sino imágenes e ideas sobre Dios, sirven para predisponer el alma a la contemplación de lo que excede todo conocimiento (Lossky, 2009, p. 31).

Dionisio al final de la obra *Sobre los Nombres Divinos* nos indica cual es la siguiente vía que seguir, la teología simbólica (Areopagita, 2002, p. 99). Esta vía sería la que marca el siguiente itinerario que nos lleve a un conocimiento más profundo de Aquel cuyos nombres nos dicen algo, pero no nos revelan la inmensidad de su misterio. Esta teología simbólica la desarrolla de manera particular en la obra *La jerarquía eclesiástica*. En dicha obra plantea que el Sumo Bien ha tenido la dignación de querer darse a conocer por medio de símbolos, los cuales están en las Sagradas Escrituras y en la liturgia de la Iglesia, especialmente en los sacramentos. Dichos misterios encierran unos grados de conocimiento los cuales son para la comunidad, pero no todos los miembros ostentan el mismo grado de conocimiento, no porque éste sea secreto, sino porque no todos tienen la capacidad de recibirlo de la misma manera al mismo tiempo. El cristiano es iniciado gradualmente en ellos, de manera que puede asimilar ese saber. La jerarquía eclesiástica propiamente es la concedora del significado de esos símbolos y la que inicia en los misterios a aquellos que se acercan a la fe.

Dionisio en *La jerarquía eclesiástica* I, 3, define a los jerarcas que conocen los sagrados misterios como «*el hombre santo e inspirado, instruido en la ciencia sagrada*». El rol de éstos, además de transmitir la vida divina por medio de los sagrados misterios, es presentar las realidades divinas a aquellos que están preparados (Toscano & Ancochea, 2009, p. 90). El clero como mistagogo tiene el rol de «*comunicar los sagrados misterios a los perfectos (las cosas santas), las que perfeccionan a los que son capaces de perfección, las santísimas a los santos*» (Toscano & Ancochea, 2009, p. 90).

La celebración de los sacramentos aporta al problema gnoseológico de Dios el conocer algo de Dios a través de los gestos de los sacramentos. Un ejemplo de ello sería cómo Dionisio presenta el bautismo como iluminación del nuevo cristiano, en ella el catecúmeno contempla su muerte al pecado y su renuncia al diablo por medio de la triple inmersión en la piscina bautismal. El neófito ha dejado, por medio de estos gestos y símbolos, su vida anterior; éste se ha adentrado en una realidad que lo hace experimentar la presencia viva de Dios. Aquí vemos un matiz muy importante, Dios se da a conocer por medio de la experiencia directa de sus misterios/sacramentos (Areopagita, 2002, p. 179). Este matiz de Dios como experiencia llegará a su cumbre en la teología mística o vía negativa, la cual en breve voy a exponer.

La teología simbólica, la cual brevemente expuse, queda reducida a ser una fuente de conocimiento de Dios, la cual es gradual y mediada por un miembro de la jerarquía eclesiástica que acompaña al cristiano en ese itinerario iniciático por los misterios de Cristo. Cada sacramento, cada gesto que se efectúa en la acción litúrgica es una teofanía por la cual Dios se revela al iniciado. En esta parte del ascenso a Dios para el que sigue al Areopagita no queda otra que sostenerse en los pilares del símbolo y de la jerarquía (Switkiewicz-Blandzi, 2022, p. 114).

Cerramos el itinerario gnoseológico areopagítico con la obra maestra de este autor desconocido *La Mística Teología*. Una obra breve que ha sido una de las más influyentes en los dos pulmones de la Iglesia, tanto oriental como occidental. Ahora bien, si *Sobre*

*los Nombres Divinos* nos brinda un cierto conocimiento por medio de los nombres que las Sagradas Escrituras nos da sobre Dios, por otro lado, también la teología simbólica de *La jerarquía eclesiástica* nos comunica otro tanto por medio de la interacción con los símbolos de la acción litúrgica. La propuesta de Dionisio ahora será más desconcertante aún, será desnudarnos del poco saber obtenido por medio de las vías antes mencionadas.

La próxima vía es la negativa o apofática, la cual se encuentra en la obra *La teología mística*. La vía apofática propone que aquel que pretenda conocer a Dios debe romper con cualquier forma de conocimiento que se pueda tener de Dios. Esto se debe a que cualquier conocimiento que hayamos adquirido de Él es inferior a él mismo. El camino gnoseológico propuesto es el de la ignorancia (*αγνωσία*). El itinerario que se presenta es uno de ascenso, donde empieza el camino de deshacimiento de todo conocimiento, hasta llegar a las tinieblas oscuras de la ignorancia (Lossky, 2009, p. 20).

La propuesta de Dionisio se vuelve más atrevida según se avanza en la lectura de esta pequeña obra. Él le dice a su interlocutor que para alcanzar las contemplaciones divinas (*μύστικα θέοματα*) es necesario renunciar a los sentidos y a las operaciones racionales de nuestro intelecto para poder alcanzar a Aquel que está más allá de todo ser y de toda ciencia. Este ascenso espiritual requiere una intensa purificación (*κάταρσις*), que no es otra cosa que la purga de todo aquello que se conoce. Dionisio compara este ascenso espiritual al de Moisés al Sinaí para ver a Dios cara a cara (Lossky, 2009, p. 21).

Hay un paralelo en cuanto a la purificación entre la propuesta de la mística cristiana de Dionisio Areopagita y el misticismo de corte platónico. Lossky dice que este punto de encuentro existe, pero que el fin de la purificación es completamente diverso. La catarsis de corte neoplatónico es de naturaleza intelectual con el fin de librar la inteligencia de lo múltiple en lo que se refiere al ser, para alcanzar al Uno (ἕν). La purificación propuesta por Areopagita es una negación para acceder al «Ser», es renunciar a lo creado

para acceder a lo increado, es una liberación para poder conocer a Dios (Lossky, 2009, p. 29).

Según el alma asciende a Dios por medio de las negaciones de los nombres que alguna vez le atribuyó a Él, en ese ascenso por las negaciones, hay un giro en el cómo se conoce a Dios. Ese giro es la gran aportación del Pseudo Dionisio Areopagita no sólo a la mística cristiana, sino a la filosofía y a la teología cristiana. El giro está en que Dios deja de ser objeto de nuestra percepción, para ser unión con aquel que lo está buscando (Lossky, 2009, p. 22). Dionisio Areopagita plantea que el verdadero saber de Dios se da en la unión con éste, y no por medio de la reflexión racional sobre él.

Esta nueva forma de conocer que propone el Pseudo Dionisio se da por medio de la experiencia directa con la tiniebla divina. Dionisio recurre a la imagen bíblica del ascenso de Moisés a la nube oscura que se cierne sobre el Sinaí, imagen que siglos antes utilizó san Gregorio de Nisa para expresar lo mismo, donde al entrar Moisés en la densa nube donde Dios se le manifiesta recibe el conocimiento directo sobre éste por medio de la experiencia directa del misterio divino (Lossky, 2009, p. 27). La imagen de la nube oscura es una metáfora para explicar que para acercarse al conocimiento de Dios hay que dejar tras de sí todo lo que pueda conocerse y verse. La verdadera morada donde Dios reside es donde no entran ni nuestros conceptos, más allá de nuestra racionalidad. De ahí que el alma que busca conocerle se ve inmersa en una nueva manera de conocer, que al mismo tiempo la enamora radicalmente y la deja insaciable de esa experiencia de infinito.

Ante esta sed de infinito, comenta el propio Lossky que de ahí que muchos Padres de la Iglesia recurriesen al *Cantar de los Cantares* para usar sus metáforas de anhelo del amado, es el amor desesperado de la esposa que busca lo inaprehensible, la que ama a Aquel que no puede alcanzar (2009, p. 27).

Antes de continuar, creo que hay que matizar aún más a qué se refiere Dionisio Areopagita con esta unión en donde se logra conocer a Dios. Tanto autores neoplatónicos como los primeros Padres de la Iglesia que reflexionaron sobre el tema usaron el término

unión en sus procesos de conocimiento de la divinidad respectivamente, tanto para el Dios cristiano, por parte de los Santos Padres, así como el Uno para los neoplatónicos. Dionisio Areopagita marca una raya bien clara en sus obras evitando usar términos neoplatónicos en sus escritos como Uno (οὐδὲ ἓν) o Unidad (οὐδὲ ἐνότης). Dionisio, al mencionar el Uno en la obra *Sobre los Nombres Divinos*, dice claramente que este nombre se queda corto frente al sublime nombre de la Trinidad, dejando claro que Dios está más allá de lo uno y lo múltiple, manteniéndose así la barrera antinómica del Dios incognoscible, el cual es el que es (Lossky, 2009, p. 25).

El propósito de mantener la antinomia es dejar claro por parte de Dionisio que el Dios revelado a los cristianos no es el dios de los filósofos que buscan los neoplatónicos. Si bien, los neoplatónicos hablan de una unión extática como vía de alcanzar la unión con Dios, siendo en el cristianismo una meta diferente. Para los neoplatónicos la unión con la divinidad es la unión con el Uno; el problema es que el filósofo no alcanza la anhelada unión tan fácil, pues por la multiplicidad de su entendimiento, no le permite alcanzar esa unión con el Uno. Aquí hay un problema: cuando el filósofo alcanza la unión es capaz de definir la esencia del Uno puesto que se vuelve uno con éste (Lossky, 2009, p. 25).

Dionisio evade esta salida que desemboca en el panteísmo y, por ende, en la heterodoxia. El Pseudo Dionisio deja claro que hay un abismo ontológico inmenso entre el Creador y su creación, dejando tácito en su obra que la creación es *ex nihilo*. Este error que Dionisio evita ya lo había cometido Orígenes. El error de Orígenes está en la definición que éste intenta dar de Dios la cual es «una naturaleza intelectual simple que no admite ninguna complejidad; Monada (Μονάς) y la Unidad (ἑνότης), el Espíritu, fuente y origen de toda naturaleza inteligible». Esta definición está en la obra *Sobre los Principios* (Περὶ ἀρχῶν) (Lossky, 2009, p. 25). La definición como bien se puede apreciar tiene un eco al Uno de los neoplatónicos; influencias como ésta por parte del neoplatonismo en el cristianismo primitivo llevará a las grandes disputas teológicas en los siglos posteriores, del arrianismo, eunomianismo y monofisismo.

Retomando la clarificación del término unión en la mística cristiana frente al neoplatonismo, la premisa es que coinciden en el término, pero no en la manera de unión. La unión propuesta por los neoplatónicos es la toma de conciencia de la unidad primordial ontológica del hombre con la divinidad; mientras que la propuesta cristiana del Areopagita es un nuevo estado de vida. Es el paso de lo creado a lo increado, la adquisición de algo que no se tenía, es la comunión con Dios, la deificación que éste hace en el alma que se ha unido a él (Lossky, 2009, p. 29). En el Pseudo Dionisio y en sus sucesores bizantinos, unión es igual a deificación (Θείωσις). La relación deificación-unión nos dan la respuesta que a Dios se le conoce en el proceso de negación de lo que conocemos de Él, para conocerlo de una manera distinta después de la catarsis de la vía negativa, de una manera distinta a como estamos acostumbrados a conocer, a Dios se le conoce por medio de la experiencia de la unión con éste. Lo más fascinante es que, aunque se le conozca en la unión, no hay palabras para expresar la experiencia de éste. De manera que, hasta Dionisio Areopagita, se puede afirmar que hay un conocimiento de Dios al que se puede acceder después de una larga purificación, pero no es transmisible más que de una manera imperfecta e incompleta. Por lo cual se puede afirmar que queda borrada la posibilidad de un agnosticismo de Dios para el pensamiento cristiano.

## **SAN MÁXIMO EL CONFESOR, COMENTARISTA Y CONTINUADOR DEL APOFATISMO AREOPAGÍTICO**

San Máximo el confesor nace hacia el año 580 en Constantinopla. Hacia el 610 fue secretario del emperador bizantino Heraclio. San Máximo, años más tarde, dejó su ventajosa posición en la corte y se hizo monje en el monasterio de Chrysopolis. Allí comenzó una de sus obras más importantes, *Ambigua (Explicación de varios pasajes difíciles en las obras de los Santos Dionisio y Gregorio [Nacianceno])*, la cual es una exégesis de una serie de pasajes que sin los debidos comentarios pueden ser interpretados de manera heterodoxa (Balthasar, 1988, p. 74).

Luego pasó a las provincias bizantinas del norte de África donde estuvo un tiempo. Este período en que vivió san Máximo fue muy convulso para la Iglesia de su época por las luchas a causa de la herejía monofisita, la cual decía que Cristo tenía sólo una naturaleza, la divina. La controversia en la época de san Máximo había evolucionado a un monofisismo más sutil, llamado monotelismo, el cual decía que la voluntad humana de Cristo quedaba anulada frente a su propia voluntad divina (Balthasar, 1988, p. 76). San Máximo tomó partido por la interpretación ortodoxa del Concilio de Calcedonia y continuó el resto de su vida luchando contra esta herejía en sus escritos. Hacia el año 653, san Máximo y el papa san Martín I fueron secuestrados por el emperador bizantino. Una vez en Constantino-  
pla fueron vejados para que renunciaran a su postura calcedónica en favor de la unidad del imperio. Esta experiencia llevó a la muerte a ambos secuestrados, los cuales son recordados como fieles defensores de la fe calcedónica.

San Máximo el confesor es una figura fundamental para entender cómo el problema epistemológico del conocimiento de Dios evolucionó desde Dionisio Areopagita hasta san Gregorio Palamás. Hans Urs von Balthasar presenta a san Máximo y al autor desconocido del *Corpus areopagiticum* como figuras culminantes de la helenización del pensamiento cristiano. Ambos autores logran la reconciliación entre el concepto de Dios de las tradiciones helenística, judeo-alejandrina y cristiana. Estas tres escuelas abogan por la trascendencia absoluta de Dios. Von Balthasar lo que quiere presentar es que la inmanencia divina, que tanto Heráclito, Parménides y luego los estoicos defendieron, es *vis a vis* la trascendencia absoluta de Dios de Platón y los neoplatónicos; tanto Dionisio como san Máximo han logrado equilibrarlas creando una teología balanceada (1988, pp. 81-82).

A pesar de este logro, san Máximo, como continuador del pensamiento areopagítico, tuvo que enfrentarse a dos retos que Dionisio no resolvió en sus escritos, problemas importantes de corte filosófico-teológicos que requirieron una mayor clarificación por parte de san Máximo.

El primero de estos problemas es que Dionisio montó su jerarquía ontológica recurriendo a la teoría de una jerarquía de seres intermedios que se remonta a Orígenes y a los gnósticos. La jerarquía consiste en formas divinas que el Divino Logos asumió a lo largo de la historia de la salvación y los rangos de los espíritus creados que se alejaron de Dios después de su creación. Esto se complicó al verse influenciado por el concepto de emanaciones del Uno procedentes del pensamiento de Plotino (Balthasar, 1988, p. 83). Dionisio parece tratar de clarificar la cosa al atribuirle a Dios el título «el Ser en sí mismo», entre otros títulos, los cuales describen las potencias divinas. El problema que se genera es ¿Cómo es la participación de lo creado respecto a su Creador?

El segundo reto también va ligado al término jerarquía, pero en un sentido más amplio, puesto que Dionisio asumió la visión de jerarquía de seres que va, desde el serafín que arde en la presencia de Dios hasta el último gusano de la tierra, en una dinámica de amor del Creador a sus criaturas. El problema radica en que esa visión emanantista que va desde los seres más cercanos al Creador hasta los más insignificantes que son materia, puede comprometer el sano balance entre immanencia y trascendencia. Si el concepto de jerarquía no está bien elaborado puede desembocar en un modelo neoplatónico que no tiene nada que ver con el Dios cristiano, donde la divinidad es impersonal y de ella salen infinidad de emanaciones (Balthasar, 1988, p. 84).

El problema de esta falta de clarificación es que anula el aspecto personal del Dios cristiano y es capaz de diluir esas emanaciones desde el ser supremo hasta la nada. Ambos aspectos son serios problemas para san Máximo, pero el eje de este capítulo va ligado al saber de la experiencia mística. Es en el proceso de buscar respuestas a estos problemas que san Máximo profundiza en la vía apofática del Areopagita y abunda aún más sobre el tema en cuestión del conocimiento recibido a través de la experiencia del Inefable.

Von Balthasar expone que en el tema del divino desconocimiento san Máximo recibe la influencia de un asceta del siglo IV llamado Evagrio Póntico. Evagrio es mencionado en la obra de

san Máximo, *Ambigua*, y la cita del Póntico dice: «Dios no puede ser comprendido por la mente; si se le comprende, seguro que eso no es Dios» (Balthasar, 1988, p. 91). San Máximo añade en la misma obra otra cita de su autoría que dice «Quien ha visto a Dios y ha comprendido lo que no ha visto, no ha visto nada» (Balthasar, 1988, p. 91). Hasta aquí podemos ver cómo san Máximo continúa la tradición apofática, no sólo del Pseudo Dionisio sino de los Padres Capadocios. Él repite la misma advertencia que los Santos Padres que le precedieron, Dios es incognoscible en el mundo y en sus milagros, la actitud más sabia es la de reverencia ante el misterio que se revela a sí mismo, del cual sólo tenemos una certeza: el no saber en realidad qué es lo que es.

La falta de conocimiento no nos debe empujar al pesimismo ni a la indiferencia, lo contrario, esa falta de conocimiento es el encuentro con lo inconcebible del misterio (Balthasar, 1988, p. 92). En la carta a Dionisio, san Máximo dice que ese encuentro con lo inefable se da cuando percibes a Aquel que no puede ser imitado, quien está más allá de cualquier comparación. Von Balthasar, aludiendo a la doctrina de san Máximo, explica que ese encuentro se da en la polifonía del silencio (1988, p. 92). Donde Dios se revela gradualmente, el silencio nos habla de la incapacidad de la mente humana de articular conceptos para describir la experiencia. Al igual que en su maestro Dionisio Areopagita, la única palabra que se mantiene en ese encuentro con el Indecible es unión.

Von Balthasar trae un fragmento de la obra *Ambigua* donde san Máximo da su interpretación de cómo se da el conocimiento de Dios por medio de la unión. Dios se acerca al alma que desea conocerlo no por el pensamiento, no por la reflexión, no por las palabras, sino por el abrazo de éste con el alma que la busca, dándose así la unión. En la unión ya no hay imágenes de Dios en el intelecto. Dios deja de ser objeto de conocimiento el cual se pueda objetivar por un comportamiento. A Dios se le conoce con la simple unión, más allá del pensamiento, y a quien éste tenga a bien revelarse (Balthasar, 1988, p. 93).

Máximo en su apofatismo, al igual que Dionisio Areopagita, insiste en la otredad absoluta de Dios. San Máximo en su obra *Ambigua* dice: «Dios en verdad no es nada de eso que es, y es supremamente más allá de todo» (Bulgakov, 2002, p. 143).

Hay un fragmento más extenso donde san Máximo expresa con mayor radicalidad respecto a aquello que no es Dios, el cual se encuentra en la obra *Capita duecenta ad theologiam Deique Filii in carne dispensationem spectantia*. Allí comienza por describir a Dios como todopoderoso, inaccesible, más allá del tiempo, incognoscible desde lo natural, es imposible conocer su esencia en sí. Dios no es esencia ni en cuanto a simplicidad ni como principio, no es potencia como mediación, tampoco es energía (acto) porque ésta va ligada a un movimiento y él es inmóvil. Él es un ser cuya substancia está por encima de la substancia misma (οὐσιοποιος καὶ ὑπερούσιος ὄντοτης), tiene una potencia por encima de toda potencia, es Él la plenitud de todo acto (energía) inagotable. Todo lo que es fruto de Dios como causa eficiente san Máximo lo llama inteligible (νοοῦμενα), puesto que tiene unos principios de explicación, mientras que Dios es llamado ininteligible (οὐ νοοῦμενος). En Dios creemos desde lo que se puede pensar de Él, pero lo que pensemos de Él nunca se le podrá comparar con lo que es Él (Bulgakov, 2002, p. 144).

Sergei Bulgakov hace una interesante observación en la relectura del apofatismo que tiene san Máximo, es la dualidad entre el objeto pensado y la parte pensante. Según Bulgakov, en el pensamiento de san Máximo no hay cabida para esta dualidad, Dios es «unidad absoluta», μονάς, en Él convergen objeto y sujeto del pensamiento. El apofatismo se vuelve más radical en otro fragmento de la obra *Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia de que virtute ac vitio*. San Máximo dice que Dios es supremamente el bien por esencia, pero no es principio, ni fin ni causa del ser. San Máximo, al igual que Pseudo Dionisio, reafirma de manera radical que Dios es completamente trascendente frente a su creación (Bulgakov, 2002, p. 144). Con esta postura san Máximo genera una cierta definición de Dios que dice: «Dios es simple e infinitamente más allá de todo lo que es» (Bulgakov, 2002, p. 145).

Como se puede apreciar con esta breve exposición de la doctrina de san Máximo, se puede observar que es un continuador y un hermenauta de la tradición areopagítica. El único modo cierto de conocimiento de Dios es la unión tal cual la plantea Areopagita. Solamente la experiencia de Aquel que no puede ser explicado en palabras es la garantía de un conocimiento cierto de Dios. Quiero concluir este apartado con una idea de Von Balthasar, donde éste reflexiona sobre la impronta de la teología calcedónica en la doctrina de san Máximo. La unión de Dios con el alma no se da a pesar de la diferencia con Él, al contrario, se da en y a través de esa diferencia. La unión con Dios no es la abolición de la distancia entre Él y nosotros, sino que su propia incomprendibilidad es su mayor teofanía (Balthasar, 1988, p. 96). Esto se hace patente en la doctrina de san Máximo de la encarnación del Verbo. El misterio de la encarnación, más que incrementar nuestro conocimiento, incrementa nuestra ignorancia. Es la propia *kénosis* del Verbo lo que acrecienta el desconocimiento, puesto que al asumir nuestra condición humana se hace comprensible en algunos aspectos y en otros se incrementa el misterio. Ante esto, sólo queda la experiencia, el silencio y la liturgia de adoración.

## **SAN GREGORIO PALAMÁS SINTETIZADOR Y HERMENEUTA DE LA EPISTEMOLOGÍA APOFÁTICA DE LA TRADICIÓN BIZANTINA**

San Gregorio Palamás (1296-1359) es una de las figuras más controversiales y de las más importantes del pensamiento cristiano de tradición bizantina. San Gregorio fue educado en la corte imperial, luego monje en el monte Athos, abad, ermitaño y arzobispo de Tesalónica. Fue el defensor de la espiritualidad hesicasta, propia del monacato ortodoxo y su medio para alcanzar la contemplación de las cosas divinas. El doctor hesicasta, como se le conoce, tuvo que enfrentarse en diversas etapas de su vida a las mentes más brillantes de su época, durante el llamado Renacimiento Paleólogo, el cual se dio bajo la dinastía del mismo nombre, prácticamente cien años antes de la caída del imperio romano de Oriente frente a las huestes otomanas de Mehmet II al Fathi en el 1453.

San Gregorio se tuvo que enfrentar al célebre monje, filósofo y matemático Barlaam de Calabria y al filósofo Nicéforo Grégoras. En los distintos debates que Palamás llevó con estos personajes tuvo que contestar a diversas acusaciones que estos dos académicos hicieron contra los monjes que practicaban la llamada *hesiquia*. Algunas de las acusaciones fueron de corte metafísico, pero estrechamente ligadas a lo epistemológico. Otras de orden moral, como la transformación mística de los monjes por medio de la oración. Subyace también un problema delicado de antropología teológica en cuanto a la participación del cuerpo en la vida espiritual del creyente. En otros aspectos, estaba en debate la efectividad de la oración en aras de esa superación moral-espiritual; junto a éstos se cuestionaba el rol de la filosofía en la vida de los monjes como herramienta de superación espiritual. Como se puede apreciar, hay una fuerte tensión entre el saber espiritual propio de la mística y el saber secular propio de los estudios académicos.

San Gregorio Palamás fue continuador y hermeneuta de la tradición apofática que he expuesto en este capítulo y que se remonta hasta los Padres Capadocios. El doctor hesicasta es hermeneuta porque reinterpreta a los capadocios, al Pseudo Dionisio y a san Máximo, enriqueciendo su significado sin alterar la intención original de estos Padres de la Iglesia, incluso, llegando a dar respuestas más contundentes sobre el conocimiento de Dios basado en la autoridad de estos Padres y en su propia experiencia.

Ahora bien, si toda la tradición apofática hasta ahora nos habla de que la certeza del conocimiento está en la unión, la cual fue tan enfatizada por Dionisio Areopagita y san Máximo el confesor, ¿qué es esa unión?, ¿en qué consiste? Lossky, citando a Evagrio el Póntico y a san Máximo el confesor, plantea que el hombre puede alcanzar la deificación, la cual no es otra cosa que entrar en la vida misma de la Santísima Trinidad, ser *«partícipes de la vida divina»* (Θείας κοινωναὶ φύσεως) como menciona la *Segunda carta de san Pedro*, capítulo 1, versículo 4 (2009, p. 51).

Si la fuente de conocimiento es la experiencia mística hay un encuentro de dos desiguales que desemboca en la aporía, por un

lado, Dios inaccesible se hace accesible al ser humano, sin mezcla ni confusión durante la unión. Dejando claro que no desemboca en ninguna forma de panteísmo. Este encuentro de desiguales genera otra pregunta: Si Dios es imparticipable, ¿en qué es éste participable?, ¿cómo puede ser posible la unión de dos objetos desiguales?, ¿cuál es el puente que hace posible tal unión sin caer en disolverse Dios en la criatura y la criatura en Dios?

El mismo san Gregorio lo reflexiona y dice: si somos partícipes de la esencia divina. seríamos Dios, en ese caso Dios dejaría de ser Trinidad para ser «*μυρωπόστατος*», este concepto traducido al español lo que quiere expresar es que Dios tendría infinidad de hipóstasis según seres participarán de Él (Lossky, 2009, p. 53). Lo que nos lleva a que no es viable conforme a la antinomia pensar en una participación esencial de Dios, porque sería no sólo una posición heterodoxa, sino que rompe la antinomia del Dios revelado. Lo que nos lleva a buscar otra salida donde Dios sea a la vez imparticipable y participable. Ante esta dificultad san Gregorio nos ofrece la distinción de la esencia y la energía. Dios en su esencia es inaccesible, incognoscible e incommunicable. Mientras que, en sus energías -se puede traducir del griego también como actos u operaciones divinas, las cuales son inseparables de la esencia divina-, Dios se manifiesta y se comunica a la creación por medio de éstas. Con esta distinción el doctor hesicasta salva la antinomia de oculto/manifiesto, participable e imparticipable, cognoscible e incognoscible. Esta distinción que propone san Gregorio tiene implicaciones muy importantes desde el punto de vista gnoseológico para la teología y la filosofía en la tradición cristiana oriental, siendo actualmente uno de sus pilares teológicos indiscutibles del mundo ortodoxo.

San Gregorio explica su distinción en su obra *Diálogo entre un ortodoxo y un barlaamita*. En el capítulo XVII comienza su argumento explicando la simplicidad e indivisibilidad de Dios. Este argumento de entrada deja claro que no se pone en duda la perfecta simplicidad de la esencia divina (Palamas, *Dialogue between an Orthodox and a Barlaamite*, 1999, p. 58). Luego explica que la esencia

de Dios está más allá del concepto de esencia, por eso el Areopagita la llamó la dadora de esencia (οὐσιοποιῶ), esto es, una manera apofática de presentar la esencia. Luego recurre a la autoridad de san Gregorio de Nisa, el cual dice que el término divinidad no revela la naturaleza de quien la ostenta. Este término, sí nos puede decir algo, ya sea por convención humana o por lo que significa en las Sagradas Escrituras. Nos revela algo que está en torno a esa esencia de Dios. La esencia de Dios permanece inexpresable, no hay palabras ante ella, excede la posibilidad de ser expresada por un nombre (Palamas, *Dialogue between an Orthodox and a Barlaamite*, 1999, p. 58). Hasta aquí se puede apreciar que lo referente a la esencia de Dios permanece oculto, inalcanzable, invisible para el intelecto humano.

Ahora bien, siguiendo a san Gregorio de Nisa, Palamás explica que, si bien la divinidad no expresa la naturaleza de Dios, sí manifiesta las potencias que lo hacen visible, o al menos cognoscible. Hasta aquí podemos apreciar que Gregorio, pese a su apofatismo frente a la esencia divina, da un salto cualitativo frente a sus predecesores que abordaron el tema. Ese salto es que a pesar del apofatismo frente a lo que es Dios, su esencia, la cual no es expresable, queda en el silencio porque no es asequible a ningún entendimiento sea angélico o humano.

Gregorio Palamás menciona la posibilidad de recuperar la vía positiva o catafática en aras de poder hablar de Dios y conocerlo a través de aquello que lo manifiesta en la creación: sus energías-actos-atributos. Las energías no son otra cosa que las teofanías de las que hablaba el Pseudo Dionisio en *Sobre los Nombres Divinos*, las cuales son las diversas manifestaciones de Dios a lo largo de la historia de la salvación y que aún hoy día no cesan, sea a través de la experiencia mística o de la creación misma. Es interesante como ya desde los Santos Padres que precedieron al doctor hesicasta se equiparaba a los actos divinos, no sólo con las epifanías sino con sus propios atributos.

Un ejemplo que lo podría hacer asequible al lector sería al atributo divino de la providencia divina. La providencia no es un

atributo pasivo en Dios, la providencia es acto continuo pues por medio de ese atributo/acto sostiene todo lo creado dotándole de lo necesario para subsistir. Si Dios dejara de sostener lo creado por medio de este acto/atributo, que es la providencia, la creación volvería a la nada, al no ser. Con este ejemplo podemos apreciar cómo los nombres, que no otra cosa que atributos, nos dan un cierto conocimiento de Dios, pero al mismo tiempo, según plantea san Gregorio, experimentarlos nos pueden llevar a la experiencia directa del inefable. Una vez más caemos en la antinomia de accesible e inaccesible, oculto y manifiesto.

Hay otro aspecto importante, estas energías son los medios por los cuales podemos participar de Dios, siendo divinos en comunión con él, pero sin disolvernarnos en el infinito, como los panteístas creían. De manera que Dios es imparticipable en su esencia y al mismo tiempo participable en sus energías. Volviendo al ejemplo de la providencia, la creación entera es sostenida por la participación del ser, en cuanto a atributo divino, en el momento que esa participación cesa, se regresa al no ser.

En el capítulo XXXI de la citada obra, san Gregorio justifica el por qué Dios tiene energías, y al mismo tiempo nos da la ocasión de identificar de quién tomó esta idea. Palamás cita a san Máximo el confesor, el cual explica desde una perspectiva ontológica la relación ser y actividad en la siguiente cita: *«así como es imposible existir sin ser, es imposible ser activo sin actividad»* (Palamas, *Dialogue between an Orthodox and a Barlaamite*, 1999, p. 70). Se puede decir que, para san Máximo, y en consecuencia para Palamás, el acto es una consecuencia propia del ser, por lo cual el Ser supremo necesariamente posee actividad como consecuencia de su existir. Tanto para Palamás como para san Máximo, negar la actividad divina es negar de facto la esencia que la rodea y por ende tiene como consecuencia caer en el ateísmo.

En este capítulo, el doctor hesicasta da otro salto cualitativo sobre el saber divino respecto a sus predecesores. Esas energías-actos-atributos están ligados a la esencia de la cual describen algo, dejándola siempre en la tiniebla del misterio, pero hay un lazo más

fuerte que la esencia, las hipóstasis divinas. Menciona Palamás un pasaje de san Basilio de Cesarea donde éste explica que las energías no subsisten solas. O sea, la belleza, la providencia y la bondad no son cosas que subsisten por sí mismas, no son predicadas de una esencia, sino del Aquel que posee la esencia. Aquí Palamás se refiere a la Santísima Trinidad, tres personas que comparten una sola esencia, y una sola actividad divina derivada de esa esencia. Por lo tanto, cuando hablamos de las divinas energías, hablamos de las energías de las tres divinas personas que tienen un solo acto, al igual que una sola esencia.

Vladimir Lossky profundiza y explica un poco más la importancia de las energías divinas en cuanto a su rol ontológico. Lossky explica que hay que ver las energías desde una óptica realista. Las energías no son un efecto de Dios como causa eficiente, son Dios mismo, o sea, son increadas. Las energías son desbordamientos de la naturaleza divina, la cual no puede ser contenida por una esencia. Lo que debe llevarnos a considerar que la Trinidad tiene una doble modalidad de existencia: una en su esencia la cual es una naturaleza supraesencial, la otra por medio de sus energías, entiéndase fuera de su esencia (Lossky, 2009, p. 55). Para sostener esto, san Gregorio recurre a san Cirilo de Alejandría en su obra *150 Capítulos*, y allí cita lo siguiente: «*de la energía es propio crear, de la naturaleza es propio engendrar*» (Lossky, 2009, pp. 55-56).

Como bien se puede apreciar la justificación de la distinción también tiene matices trinitarios. La procesión trinitaria del Hijo y del Espíritu Santo del Padre es una actividad propia de la esencia, es un acto donde la Hipóstasis del Padre engendra al Hijo y hace proceder al Espíritu Santo, esta actividad hipostática en el misterio permanece. Sin embargo, la creación por otro lado es fruto de esa actividad que es propia de las tres divinas personas. Lo más parecido a esta distinción en el pensamiento contemporáneo cristiano sería la distinción de Trinidad Inmanente y Trinidad Económica del teólogo Karl Rahner, SJ.

Ahora bien, la propuesta de Palamás es conocer a Dios, no ya en la nube oscura del apofatismo del Pseudo Dionisio, o en las me-

táforas de los símbolos litúrgicos, o en la vía catafática, sino a través de las energías. San Gregorio no niega lo recibido de los Santos Padres que lo precedieron, sino que lo rearticula de una manera distinta. Switkiewicz-Blandizi dice que Palamás comienza a ver estas vías del Pseudo Dionisio como insuficientes para adquirir el conocimiento de Dios (2022, p.121). Esa insuficiencia se basa en que todas estas vías para Palamás tienen como cimiento una lógica que sigue atada al mundo creado, en otras palabras, para Gregorio estas herramientas siguen siendo racionales pese a que el Pseudo Dionisio ya había sobrepasado lo racional.

Switkiewicz-Blandizi dice que el doctor hesicasta tiene dos propuestas de conocimiento de Dios que serían propias de él (2022, p.121). La propuesta de conocimiento de san Gregorio sería una más plena que las anteriores, más holística que abarque no sólo el alma, sino también el cuerpo. Las propuestas de san Gregorio proponen definir los lazos entre epistemología y teología, y al mismo tiempo acceder a Dios por medio de la contemplación. Si bien en el *Corpus areopagiticum* el autor desconocido reservó esa contemplación a los iniciados en los misterios, san Gregorio da una nueva lectura al *Corpus* sin dejar a un lado la doctrina de Dionisio, por supuesto, cambiando el enfoque. De ahora en adelante conocer a Dios será conocer a la Trinidad por medio de sus energías que revelan a la creación su esencia, que al mismo tiempo permanece oculta (Switkiewicz-Blandizi, 2022, p. 121).

¿Cómo se puede acceder a las energías divinas? Por medio de la contemplación y la experiencia directa de Dios, de ahí la insistencia de san Gregorio de ver la luz divina en la oración. Experimentar un éxtasis donde se vea la majestad de Dios manifiesto por medio de la luz divina, que es una energía, es para san Gregorio y los hesicastas conocer a Dios directamente. San Gregorio cita mucho en las *Tríadas* distintas experiencias de éxtasis tanto de santos como de personajes bíblicos para ilustrar esto. De manera que ver y contemplar a Dios en la síntesis palamítica es conocer; este es el momento donde la mística se vuelve conocimiento de ese Dios Uno y Trino, oculto y manifiesto.

El doctor hesicasta hace una crítica interesante a la vía apofática del Pseudo Dionisio. Gregorio plantea que la vía de negar nombre tras nombre de Dios hasta llegar a la agnosia absoluta, desde lo sensual a lo inteligible, no es otra cosa que el fruto de una reflexión racional. Palamás ve más acertado como fuente de conocimiento de Dios la luz que es fruto de la contemplación, esa contemplación de la luz no es otra cosa que interacción directa con Dios, acercándose a Él por medio del intelecto y conversando sin mediaciones con Él, esto está planteado en *Tríadas* II, 3, #35 (Palamas, *Atto e Luce Divina scritti filosofici e teologici*, 2003, p. 681).

Hay otro pasaje en las *Tríadas* I, 3, #3 donde san Gregorio explica que la verdadera luz del conocimiento de Dios no proviene del saber profano, sino que viene de lo alto, como dice san Pablo en 2 Cor 4, 6. Por otro lado, cita a *Sobre los Nombres Divinos*, de Dionisio, donde éste menciona que el Bien es llamado luz, porque llena todo el intelecto y echa afuera toda ignorancia y error. (Palamas, *Atto e Luce Divina scritti filosofici e teologici*, 2003, p. 369). Con este pasaje se puede justificar un poco más que para el doctor hesicasta el saber deriva de la experiencia directa del inefable a través de la contemplación de las energías del Dios Uno y Trino. Este pasaje es el ejemplo concreto donde se expone el resultado de ver la luz divina, es verse libre de toda ignorancia y todo error.

Hay un último elemento que quiero mencionar de la doctrina palamítica y es que se puede ver la reinterpretación de san Gregorio de los textos patrísticos que fueron su inspiración. En el apartado de san Máximo comenté que éste planteó que de los objetos creados una cosa es el objeto y otra cosa es lo que se piensa del objeto. San Máximo deja claro que esta forma de pensar no aplica a Dios, quien es perfecta unidad y simplicidad. Palamás lo va a replantear desde su distinción esencia y energía. Se puede decir que san Gregorio Palamás se le adelantó a Kant por varios siglos en la distinción que éste hace en su epistemología del fenómeno y el noúmeno. Si bien hemos visto que el doctor hesicasta hace todos los malabares posibles por salvar la antinomia oculto/manifiesto, conocido/desconocido, participable y no participable, san Grego-

rio logra dar una buena fundamentación epistemológica a la teología bizantina con su distinción esencia/energía.

Retomando a Kant, en la distinción palamítica el nómeno sería la esencia supraesencial, la cual permanece desconocida. Sabemos que existe, pero no tenemos la capacidad de conocerla desde un intelecto creado. Por otro lado, tenemos el fenómeno que es aquello que podemos percibir por medio de los sentidos, que en la versión palamítica serían las energías, las cuales nos revelan un conocimiento cierto de Dios, el cual es fruto directo de la experiencia de éste. San Gregorio plantea que son dos caras de una misma moneda, así como la luna tiene un lado oscuro que no conocemos y uno iluminado que sí, así es también Dios.

## CONCLUSIONES

Al principio de este capítulo se planteó la pregunta acerca de cómo se puede conocer a Dios y qué se puede conocer de Él dentro del contexto del pensamiento del cristianismo oriental, el cual en el ámbito histórico, filosófico, teológico y literario es muy descuidado por la academia. Esta pregunta nos dio la génesis de una controversia sobre el cómo y el qué conocemos de Dios. Lo interesante de haber planteado este recorrido histórico desde los Padres Nicenos hasta san Gregorio Palamás es ver de manera panorámica la evolución de un problema filosófico estrechamente ligado con la teología, pues recordemos que teología y filosofía en la antigüedad y en el medioevo no están separadas como ocurrirá en la modernidad.

Lo más importante referente al surgimiento del problema sobre el qué y el cómo conocemos a Dios es que siempre el tema surge en un conflicto abierto entre la tradición del pensamiento helenístico del mundo pagano que choca con la verdad revelada en las sagradas escrituras. Lo vemos tanto en los Padres Nicenos en controversia con los arrianos, san Máximo teniendo que aclarar pasajes del Pseudo Dionisio frente a los monofisitas y monotelitas, y, por último, san Gregorio tratando de definir qué y hasta donde se puede conocer de Dios frente al intelectualismo de los grandes filósofos del renacimiento paleólogo. Lo que quiero ilustrar es que

el problema del conocimiento de Dios surge siempre en contexto de dar respuestas a posturas heterodoxas que son distorsiones del pensamiento cristiano influenciadas por la filosofía.

En el recorrido histórico en torno al problema del conocimiento de Dios, nos presentó la evolución del problema y cómo cada autor desde su circunstancia dio una nueva perspectiva al problema desde lo que proponía el oponente del momento. En la línea de pensadores se puede apreciar cómo de ser una controversia puramente intelectual entre los capadocios con los arrianos, empieza a cobrar matices de misterio oculto para los iniciados con el Pseudo Dionisio, y es ahí donde empieza atisbarse que ese conocimiento de Dios es fruto de la experiencia directa de Él, puesto que, ante la majestad de Dios, sólo se puede quedar en silencio. Con la figura de san Máximo se aprecia un hermeneuta y un sistematizador de la doctrina de Dionisio, que manteniéndose fiel a ella busca matizar cómo se da ese conocimiento de Dios sin caer en opiniones heterodoxas que favorezcan el monofisismo.

Podemos concluir que san Gregorio Palamás es la cúspide y la síntesis de aquellos Padres de la Iglesia que le precedieron en cuanto a la controversia de cómo se puede conocer a Dios. Con san Gregorio Palamás se da un giro completamente distinto a la doctrina sin cambiarla; todo lo expuesto por los Santos Padres es correcto, pero la manera más acertada de conocer a Dios es tratando con Él directamente. Gregorio Palamás apuesta a que todo el saber teológico de peso debe haber pasado por el crisol de la contemplación, siendo de esta manera el triunfo fulminante de la mística como medio cierto de conocer a Dios, si bien no descarta ni la teología afirmativa, ni la teología simbólica, y mucho menos la teología mística, pues éstas son sólo los primeros pasos para acercarse a la gran herramienta por excelencia, la contemplación.

Podemos concluir en este capítulo que el conocimiento de Dios no es para un grupo selecto de iniciados, como se podría interpretar en la obra areopagítica, sino que también es la gratuidad de Aquel que quiere revelarse a su criatura, la cual se ha purificado, se ha hecho pequeña, ha roto con el ídolo de su preconcepción

de Dios para dejarse fascinar por Aquel que no tiene comparación, como dice el propio san Máximo el confesor.

San Gregorio Palamás, pese a ser una figura controversial en el Occidente cristiano, nos presenta la reconsideración de la experiencia directa de Dios como fuente limpia del conocimiento de Éste. La experiencia de la antinomia del conocimiento en el Oriente cristiano es un recordatorio para el Occidente cristiano, sea católico o protestante. Que el Dios que es fruto de su reflexión filosófico-teológica no está atado a una maraña de silogismos, o a la interpretación literal de las Sagradas Escrituras, es un ser vivo cuya experiencia directa es fuente de un conocimiento siempre nuevo y fresco, capaz de dar nuevas perspectivas al misterio de Aquel que es fruto de nuestras reflexiones. La aporía es el garante del conocimiento del Dios Trino: incognoscible en su naturaleza supraesencial, pero manifiesto a través de la infinidad de sus teofanías en la creación. Es un Dios lejano en su trascendencia que lo hace el Otro con mayúscula, pero al mismo tiempo por inmanencia es Aquel que está más cerca de nosotros que el resto de la creación.

Por último, quisiera mencionar que el presente trabajo es tan sólo un botón de muestra del inexplorado mundo de la filosofía patristica y bizantina. Este capítulo es únicamente la muestra de un gran abanico temático que aún está por explorar. Son mil años de imperio romano de Oriente donde la filosofía coexistió con cierta libertad y con menos rigidez con el cristianismo. Cosa que no ocurrió en el Occidente latino donde la Iglesia mantenía el control de la reflexión teológica y filosófica, sujetando la segunda al dogma. Esta etapa del imperio bizantino, de la cual aún la academia tiene el prejuicio romántico que fue un período de decadencia donde no se hizo nada, nos puede aportar información valiosísima de cómo la filosofía no desaparece con la cristianización del Imperio. Todo lo contrario, la filosofía siguió presente en el ámbito secular y continuó influenciando el quehacer teológico de los cristianos de riente por mil años más hasta la caída de Constantinopla en 1453.

## Referencias bibliográficas

- Areopagita, D. (2002). *Obras completas: Los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Teología mística. Cartas varias.* (T. H. Martín, Ed.) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Balthasar, H. U. (1988). *Cosmic Liturgy The Universe according to Maximus the Confessor.* San Francisco: Communio. Ignatius.
- Bulgakov, S. N. (2002). *La luce Senza Tramonto* . Roma: Lipa Edizioni.
- Lossky, V. (2009). *Teología mística de la Iglesia de Oriente.* Barcelona: Herder.
- Palamas, G. (1999). *Dialogue between an Orthodox and a Barlaamite.* (R. Ferwerda, Ed.) New York: CEMERS Binghamton University.
- . (2003). *Atto e Luce Divina scritti filosofici e teologici.* Milano : Bompiani.
- Switkiewicz-Blandzi, A. (2022). *Pseudo-Dionysius and Gregory Palamas The Byzantine Synthesis of Eastern Patristics.* Berlin: Peter Lang.
- Toscano, M., & Ancochea, G. (2009). *Dionisio Areopagita, La Tiniebla es luz.* Barcelona: Herder.

## CAPÍTULO XI

# IMPLICACIONES EPISTEMOLÓGICAS EN LOS CÍRCULOS CONCÉNTRICOS DE RAMON LLULL

*Daniela Cruz Guzmán*<sup>1</sup>

### RESUMEN

Este capítulo analiza las implicaciones epistemológicas de los círculos concéntricos elaborados por Ramon Llull, teólogo, filósofo y pensador cristiano español de la Edad Media. Su propósito era

---

1 Daniela Cruz Guzmán estudió la licenciatura en Letras Clásicas y Maestría y Doctorado en Filosofía de la religión en la Universidad Nacional Autónoma de México. Principales áreas de investigación, filología clásica, filosofía de la religión y símbolo medieval; así como el pensamiento y obra del filósofo Ramón Llull. Escribió un libro, en coautoría con la Doctora Diana Alcalá Mendizábal, titulado *Naturaleza y símbolo Medieval*. Actualmente es profesora de la Universidad Latinoamericana en México, en la que imparte las clases de Lengua Española, Etimologías Grecolatinas del Español e Historia de las Doctrinas Filosóficas.

influir en los pensadores del islam y del judaísmo con el objetivo de convertirlos a la fe cristiana. Así mismo, es uno de los pensadores medievales que concilia la fe y la razón para lograr la conversión de los infieles a través del entendimiento.

En este capítulo se analizará la influencia del pensador árabe Ibn Sabin en Ramon Llull, particularmente en la *Lógica nova del Budd al-‘ārīf*. En esta obra encontramos la doctrina de las dos intenciones, que establecen un puente entre el conocimiento de los universales y el de los particulares, conceptos cercanos a la *prima intentio y secunda intentio de Llull*. Y también se analizará la influencia de Ibn Arabi con respecto a la semejanza entre las hadras con las *Dignitates Dei (Dignidades divinas)* de Llull.

**Palabras clave:** Entendimiento, razón, fe, lógica, universales, dignidades

## ABSTRACT

The purpose of this chapter is to show the epistemological implications that are in the concentric circles elaborated by Ramon Llull, Spanish theologian-philosopher and Christian thinker of the Middle Ages whose purpose was to influence the thinkers of Islam and Judaism to convert them to the Christian faith. He is also one of the medieval thinkers who reconciled faith and reason to achieve the conversion of infidels through understanding.

In this text, the influence of Ramon Llull of the Arab thinker Ibn Sabin will be reviewed, regarding the nova Logic of the author's Budd al-‘ārīf, where we find the doctrine of the two intentions, which allow the path between the knowledge of universals and that of particulars, concepts that express a sense very close to that of Llull's *prima intentio* and *secunda intentio*. And the influence of Ibn Arabi will also be analyzed regarding the similarity between the *hadras* with the *Dignitates Dei* (Divine Dignities) of Llull.

**Keywords:** Understanding, reason, faith, logic, universals, dignities

## INTRODUCCIÓN

Hablar sobre Ramón Llull es siempre un deleite. Filósofo, místico y trovador son solo algunos de sus múltiples epítetos, todos ellos ciertos, aunque también polémicos. Nuestro pensador, no sólo en su época sino en tiempos modernos, ha sido considerado un autor por demás polémico y ambiguo, además de haber sido juzgado y menospreciado duramente. A pesar de verse opacado por esta rigurosa sombra, Llull fue mejor acogido por autores posteriores como Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, incluso W. G. Leibniz. Así mismo, debemos mencionar que es considerado precursor de la informática moderna debido al particular funcionamiento de su método, expresado en sus círculos concéntricos, que explicaremos más adelante.

El Doctor Iluminado pertenece a la Edad Media, un periodo que la modernidad ha retratado como oscuro e irracional. Sin embargo, esta visión es errónea, ya que los intelectuales medievales se dedicaron a responder los grandes cuestionamientos de la humanidad desde una perspectiva filosófica y religiosa. Los discursos que se gestaron en este periodo arrojaron complejas vías de conocimiento sobre Dios seguido de un fuerte sentido ontológico de la realidad, como se demostró en aquella ciudad de Toledo, lugar en el que se dieron cita sabios de todo el mundo entre los siglos XII y XIII, permitiendo el encuentro intercultural de las tres religiones monoteístas.

### RAIMUNDO LULIO EN CASTELLANO O RAMON LLULL EN CATALÁN

Ramon Llull nació en Palma de Mallorca el 25 de enero de 1232 en una familia noble. Gracias a su linaje, desde niño participó en los eventos de la corte del rey Jaime I. A los catorce años se convirtió en paje del futuro regente y mecenas. Como resultado del ambiente en el que creció, Lull es muy cercano al contexto cortesano, época en la que, a pesar de estar casado con Blanca Picany, escribe un sinnúmero de trovas profanas de asunto amoroso, en este periodo, pleno de excesos e inestabilidad, la vida del pensador se ve atravesada

da por un acontecimiento que transformará su percepción del mundo por completo. A pesar de su inscripción en la iglesia cristiana, Ramón no profesaba genuinamente su credo, situación que cambió cuando Cristo se le reveló en la cruz:

Joven aún, Ramon, senescal de la mesa del rey de Mallorca, estuvo dedicado de lleno a la composición de vanas canciones, poemas y otros placeres mundanos. Pero, una noche en la que estaba junto a su cama listo para dictar y escribir en su lengua vulgar, una canción para una mujer a la que amaba con un amor prohibido sucedió que, habiendo comenzado a escribirla, miró a su derecha y vió al señor Jesucristo en la cruz. La visión le inspiró mucho miedo y, dejando lo que tenía entre manos, se metió en su cama para dormir. (Llull, 1311, p. 145)

Este primer encuentro narrado por el Doctor Inspirado es uno de los pilares fundamentales de su filosofía, ya que, a diferencia de otras revelaciones, en las que Cristo transfigura de manera contundente las vidas de los conversos, en el caso de Ramón Llull acontece de modo distinto, su encuentro con el hijo de Dios es por demás particular, no basta una sola noche para hacer del trovador un converso, serán necesarias cuatro apariciones más para que éste quede transformado totalmente. Y he aquí la clave de su pensamiento, inmerso en las problemáticas esenciales de su época, Llull no se desentiende de la disyuntiva entre fe y razón, por el contrario, dedica su obra a la conciliación de ambos términos, argumentando que para la conversión de todo infiel es necesario el entendimiento en la vía de la fe.

En este sentido, la revelación necesariamente responde a un conocimiento previo a la iluminación, por ello, el pensamiento del Doctor Iluminado requiere de varios días para poder procesar y entender el mensaje que Cristo le envía: «al despuntar el día, se levantó y volvió a sumergirse en vanidades; la visión no le había impactado en lo absoluto. Pero, muy poco tiempo después [...] de nuevo estaba listo para escribir y terminar dicha canción cuando el Señor apareció otra vez en la cruz, igual que antes» (Llull, 1311, p. 145). Esta misma situación se presenta tres veces más, y en la

quinta ocasión ocurre algo distinto, aterrorizado, el filósofo se mete a la cama y, por primera vez, pasa toda la noche tratando de entender cuál es el significado de esas visiones que se repiten. La consciencia es finalmente la encargada de determinar lo que Cristo espera de Ramón Llull, por un lado, le dice que las apariciones le piden abandonar el mundo de una vez por todas, y por otro, su culpa lo hace sentir vergüenza de la vida que lleva, esta disyuntiva le permite discurrir entre una y otra reflexión, al final, como resultado del análisis consigo mismo, entiende que la Iglesia lo llama a su servicio.

A partir de esta premisa, en la que el entendimiento se convierte en el fundamento para la creencia en Dios, el Doctor Iluminado deberá enfrentarse a una serie de cuestionamientos en cuanto a su método, y para comprender los motivos detrás de esta crítica es importante abordar el contexto histórico de su formación, así como los autores que posiblemente lo influenciaron. A este respecto, debo mencionar que uno de los aspectos más complejos del pensamiento luliano es determinar sus fuentes, ya que la obra del filósofo no se amolda de manera satisfactoria a ninguna de las culturas con las que tuvo contacto, derivado de esto se le ha relacionado con autores árabes, judíos y fuentes neoplatónicas. Por ello, la mayor dificultad al indagar en las referencias lulianas es que no se nutre de una sola raíz, por lo tanto, es menester entender que la lectura que Ramón hace de los autores es adaptativa, en tanto que la asimila y transforma con relación a su propio método.

Esta dificultad se acrecienta si tomamos en cuenta que Llull pocas veces menciona a los autores y obras que consultó, y cuando lo hace, no queda claro si los leyó directamente o más bien acudió a las interpretaciones de otros pensadores. Pues bien, la problemática de las fuentes lulianas puede abordarse desde cuatro ópticas: por las menciones directas que el filósofo hace de autores anteriores, por medio de la evidencia interna de sus obras, a través de los datos que se tienen de su vida y, una reciente vía, haciendo una comparación entre los datos ofrecidos por los investigadores modernos. Tomando como partida la situación cultural de su tiempo,

Ramón nos relata en su *Vida coetánea que fue senescal de la mesa de Mallorca*, lo que me permite comenzar a indagar sobre la recepción real que tuvo su ciudad con respecto a las fuentes árabes que él menciona, así como las que se le han atribuido.

Pues bien, el reino de Mallorca desarrollará una identidad propia abalada por los gobernantes mallorquines, quienes crearán un modelo influenciado por los Estados próximos y, al mismo tiempo, desplegarán una creciente originalidad, ya que anteriormente la isla seguía estando bajo el control musulmán. En 1229 Jaime I, rey de Aragón, organiza una flota para conquistar las islas Baleares y logra su cometido el 31 de diciembre de ese mismo año, recuperando la Madina Mayurqa musulmana almohade<sup>2</sup> que después se conocerá como Palma de Mallorca. Mientras que el mundo islámico tendrá una expansión en el Mediterráneo Oriental, en el Occidental se encontrará en declive, por lo que los almohades, regentes de la Península Ibérica, entrarán en decadencia hacia el 1230.

Con la reciente ocupación por parte de Jaime I, el cristianismo se convertirá en el modelo de sociedad existente, siendo el gobierno musulmán rápidamente sustituido, de manera que el soberano proporcionaría libertades jurídicas y privilegios a aquellos cristianos que considerasen repoblar la isla. No obstante, este nuevo régimen, la historia del cristianismo en la Mallorca medieval no se encuentra exenta de dificultades, ya que la perduración de los núcleos islámicos, a pesar de la conquista catalana, se mantendrá a lo largo de los siglos XIII y XIV. En lo tocante a esto, pocos datos se tienen acerca de los árabes que no pudieron abandonar la ciudad por diversas razones a raíz de la conquista cristiana, pero se puede suponer que su condición pasaría a ser la misma que la de las tierras, los encargados de realizar el repartimiento de los bienes los incluirían como parte de éstos.

---

2 Los Almohades son conocidos como un movimiento del que surgirá una dinastía califal y la fundación de un imperio en el Occidente islámico. Esta etapa almohade es una fase más en el largo devenir del poder político araboislámicos de la Península Ibérica, que se extendió durante casi ocho siglos, desde 711 a 1492.

Investigaciones previas y posteriores a las realizadas por el experto islamista Urvoy<sup>3</sup> indican que, antes de la conquista de Jaime I, Mallorca no estuvo bajo el gobierno de una dinastía árabe ilustrada que fomentara el crecimiento intelectual de su cultura, a diferencia de otras regiones de la Península Ibérica, de manera que la referencia más cercana que pudo haber tenido Ramón Llull es la ideología almohade,<sup>4</sup> predicada por Ibn Tumart, fundador, dirigente y mesías espiritual que fue proclamado en 1121 como al-Mahdī (el guía inspirado por Dios). La doctrina de los Almohades<sup>5</sup> se basa en una concepción racionalista de la fe, que descansa sobre el dogma de la unicidad divina (*tawḥīd*) y reclama la vuelta a la ortodoxia y a las fuentes originales de la religión y el derecho —el Corán y la sunna—;<sup>6</sup> así, el uso de la razón funcionará para entender de manera correcta la revelación y no caer en el error de la casuística jurisprudencial, que desvía al creyente de la esencia del mensaje.

Teniendo estas consideraciones presentes respecto a la ideología almohade, se puede suponer un primer vínculo entre el filósofo y el mundo árabe, en el supuesto de que hubiera quedado alguna remisión que le fuera benéfica para nutrir su sistema, ya que no se tiene ningún dato fiable que nos conduzca a autores árabes de relevancia que Ramón pudo conocer en su natal Mallorca. Este sesgo con respecto a la sabiduría árabe se refleja en la filosofía del pensador (quien comenzó su formación hacia los treinta años), pues se desarrolla cuando ya ha pasado el interés por los trabajos árabes y

3 Cf. Urvoy, Dominique, *Vie intellectuelle et spirituelle dans les Balears musulmanes*, revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, vol. 37, n.º 1, 1972, 87-132 pp., y *Penser l'Islam: Présupposés islamiques de l'art de Llull*, Paris, Vrin, 1980, 440 pp.

4 La información más amplia sobre los Almohades y su presencia en al-Andalus se encuentra en M<sup>º</sup> Jesús Viguera Molins (coord.) et al. *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII*. Vol. VIII-2 de Historia de España Menéndez Pidal. Madrid: Espasa Calpe, 1997, y Patrice Cressier, Maribel Fierro y Luis Molina (eds.). *Los almohades: problemas y perspectivas*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005. 2 vols.

5 El nombre de almohade hace referencia al término *tawḥīd*, que se adopta como denominación de sus seguidores, al-muwahḥid es «el que proclama la unicidad absoluta de Dios».

6 Tradición del fundador del islam, Mahoma, recogida a través del relato de hechos o dichos, abstenciones o silencios del profeta.

griegos surgidos en el siglo XI, cuestión que ocurrió ampliamente en otras ciudades, lo que impulsó una creciente fascinación por la tradición filosófica en el siglo XII y que dio lugar al auge de la traducción de textos clásicos del árabe y el griego al latín.

Aunado a esto, la educación del Doctor Iluminado responde al orden caballeresco y al arte trovadoresco de la poesía, esto implica que no formará parte del mundo académico de los escolásticos<sup>7</sup>, por lo que el conocimiento del saber árabe le resultará de difícil acceso y será incluso inferior al de otros pensadores que sí pertenecían al círculo de las universidades. Ahora bien, a pesar de esta dificultad, una vez que Llull se ha convencido de ser un siervo de cristo, centrará su atención en la conversión de los musulmanes, lo que significa que la cultura árabe será parte fundamental de su método, pero, como ya he mencionado, son muy pocas las referencias que el propio autor nos ofrece.

Las únicas citas que localizamos en su de formación se encuentran en su *Libre de Demostracions* (1274-1276), donde menciona la Biblia, el Corán y el Talmud; su *Doctrina pueril* (1274 y 1276), obra en la que refiere brevemente a Platón y hace una enumeración de varios tratados de Aristóteles, auténticos o atribuidos, como la *Metafísica*, *Física*, *del Cielo y el Mundo*, *de los Animales*, *del Alma racional*, entre otros; a su vez, critica las opiniones de Avicena, Plateario y Constancio en el *Liber principiorum medicinae*, fechado aproximadamente en 1274. Teniendo en cuenta las pocas veces en las que el filósofo menciona sus fuentes, las investigaciones actuales apuntan a que Llull en realidad no leyó los textos originales, sino que se basó en las interpretaciones de otros filósofos del siglo XIII.

## FUENTES DE LA FILOSOFÍA DE RAMÓN LLULL

La presencia de la filosofía árabe en la obra de Ramón Llull es más que visible, ya que genuinamente se interesó por conocer el mun-

---

<sup>7</sup> La escolástica medieval surge como el desarrollo de la filosofía antigua, la patristica y las filosofías judía y árabe.

do islámico, la dificultad, una vez más, es discernir qué autores u obras fueron sus referencias, ya que su pensamiento es ante todo transversal e interdisciplinario, pero podemos rescatar un aspecto que sin duda comparte con los musulmanes, la noción de ciencia, aunque, a diferencia de éstos, el Doctor Iluminado no tendrá un marco epistemológico definido, ya que su pensamiento responde a una metodología adaptativa y libre. Algazel es de los pocos autores que nos consta que Ramón aborda seriamente, aunque, de nuevo, no es probable que lo haya leído directamente, sino a través de otros autores, ya que lo interpreta de manera errónea.

No obstante, existen ciertos paralelismos entre los autores, por ejemplo, ambos filósofos se habían dado cuenta de que las referencias a las Escrituras por sí solas eran inútiles si la persona a la que intentaban convencer no compartía ya su creencia en la naturaleza divina del texto, así mismo, sus mentes tienen en común la ambición de situar las verdades recibidas sobre una base epistemológica nueva, por lo que ofrecen una línea de razonamiento más independiente. Es importante tener en la mente a otro autor, que sabemos no es una influencia directa, pero sí tiene un método similar que posteriormente nos permitirá explicar el funcionamiento de los círculos concéntricos lulianos, este autor es Ibn Sabin.

En la parte introductoria de la *Lógica nova del Budd al-'arīf* del autor, encontramos la *doctrina de las dos intenciones* y en el apartado de la lógica las nueve preguntas básicas<sup>8</sup> que permiten el camino entre el conocimiento de los universales y el de los particulares, conceptos que expresan un sentido muy cercano al de la *prima intentio* y *secunda intentio* de Llull y sus nueve preguntas, estas son: *utrum, quid, de quo, quare, quantum, quale, quando, ubi, quo modo/cum quo*; así como los nueve sujetos presentes en el *Arsi inventiva: divina, angelica, caelestis, ratiōnativa*<sup>9</sup>, *imaginativa, sensitiva, vegetativa, elementativa e*

8 Estas preguntas son las siguientes: ¿qué es? (*hal*), qué es (*mā*), cuánto (*kam*), el cuál (*Ayyu*), cómo (*kayfa*), dónde (*ayna*), cuándo (*matā*), por qué, (*li-madā*), quién es (*man*).

9 Los nueve sujetos del alfabeto forman la escala de los seres. La racional pertenece al ser humano, es por ello que en la tabla del *Ars brevis* aparece el hombre como uno de los nueve sujetos.

*instrumentativa*. Para Ibn Sabin son nueve pasos contenidos en el concepto de emanación: Dios, Intellecto universal, alma, física, materia primera, cuerpo absoluto, esfera celeste, elementos y generadores. Con respecto a las preguntas de Ibn Sabin, la lista la encontramos en el *Budd al-‘ārif* y, según el autor, estas preguntas son indispensables para entender cualquier objeto:

Hay nueve exámenes (*mabāhith*) y búsquedas (*maṭālib*) fundamentales en el conocimiento de cómo son realmente las cosas, y también hay nueve expresiones a partir de las respectivas preguntas. A cada pregunta corresponde una respuesta particular, y son completamente diferentes entre sí. (Kattūra, 1978, p. 39)

Aunque no existe una relación directa entre Llull y Sabin, es muy probable que el autor tomara de referencia fuentes árabes para crear sus nueve preguntas.

En relación al concepto de la *prima y secunda intentio* en Llull, el filósofo difiere bastante del sentido que le daban los escolásticos<sup>10</sup>, para él estas dos intenciones tienen un carácter moralizador basado en un fundamento metafísico: la primera intención debe ser entendida como la causa final del hombre, Dios, mientras que la segunda intención ha de ser concebida como un medio para ese fin; cuando el hombre confunde ambas, utiliza su libertad contra el orden natural y se convierte en un pecador. En su *Liber de prima et secunda intentione*, Ramón define la *intentio* así: «como el apetito natural que requiere la perfección, a la que tiene derecho por naturaleza» (Llull, 1737, p. 538), en tal sentido, la intención significa el esfuerzo por la perfección, pero no sólo del hombre, sino de todo elemento que sigue el orden de la intención para la que ha sido hecho; «sólo el hombre, sin embargo, que está en la cima de la creación, puede pecar en contra de la intención para la que ha sido creado» (Llull, 1737, p. 541).

---

10 Según la definición tradicional, la primera intención es el concepto de una cosa, mientras que la segunda intención es el concepto de un concepto.

También has de saber, hijo, que la intención tiene dos grados, esto es, primero y segundo; y la segunda intención es para que exista la primera. [...] Y por causa de que los hombres convierten la primera intención en segunda, y la segunda en primera, y se aman más así mismos que a Dios, destruyen la primera intención cuanto pueden; por cuyo motivo está casi todo el mundo lleno de defectos y de errores. (Llull, 1948, p. 952)

Como puede observarse, la doctrina de la doble intención de Llull podría encontrar cierta similitud en el pensamiento de Ibn Sabin; no obstante, a pesar de las coincidencias generales entre estos conceptos de la primera y segunda intención, el aspecto moralizador de Ramón se distancia bastante de esta fuente árabe, por ejemplo, su teoría de la primera y segunda intención no aplican a Dios, sino sólo a los seres creados, pues en el Creador no hay diferencia entre las intenciones: «en la intención de Dios no hay división ni segunda intención, en la que habría un más (y un menos); pues toda su intención es infinita y eterna. Y por eso, hijo mío, no hay lugar para la segunda intención en la intención de Dios» (Lull, 1948, p. 539).

A pesar de las similitudes que podemos encontrar entre ambos autores, como que sus obras son esencialmente instrumentos de unificación mística, la aplicación de este pensamiento unificador es muy particular en cada caso, también debe mencionarse que el préstamo textual, por muy importante que sea en la obra de Ramón, apenas se queda en un nivel instrumental y no logra elevarse realmente a las cuestiones fundamentales. En este sentido, y una vez más, las fuentes árabes presentes en la obra de Llull no responden a un autor en específico, sino a una influencia global de la cultura islámica. Con respecto a las fuentes árabes, me gustaría mencionar a un último autor, Ibn Arabi, que ha sido refutado por numerosos lulistas como referente directo del Doctor Inspirado, pero es una manera sencilla de acercarnos a otro de los tópicos esenciales en el funcionamiento de los círculos concéntricos.

Lo que me interesa destacar de la obra de Arabi es el que respecta a sus *hadras* (nombres de Dios), dada la similitud con las *Dignitates Dei* de Llull:

estas *dignitates*, no llamadas así por ningún escolástico anterior a Lulio, son los nombres divinos en abstracto, que Abenarabi denomina con idéntico tecnicismo. Ambos coinciden además en admitir la recíproca identidad de unas *dignitates* con otras, y en concebirlas como causas ejemplares y eficientes de todos los seres creados, los cuales son la realización concreta de aquellas. (Asín Palacios, 1917, p. 125)

Lo cierto es, que tanto en el cristianismo como en el islam podemos acercarnos al Creador por medio de sus atributos, incluso algunos de estos nombres se manifiestan al hombre que ha alcanzado la mayor perfección.

Es importante mencionar lo anterior porque en el caso de los musulmanes los nombres divinos<sup>11</sup> son expresiones de la piedad divina y son calificativos descriptivos de Dios, que dan cuenta de sus atributos o de su relación con las criaturas, por ello, los noventa y nueve nombres divinos (*al-asmā' al-ḥusnā*) serán la mejor forma de aproximación a Alá, ya que para el musulmán nombrar a alguien con propiedad equivale a definirlo y comprenderlo. En relación a este tema florecerá toda una literatura en la que se explica el sentido de cada uno de los nombres de Dios, tanto teológicamente como de manera mística, ocupándose del inefable centésimo nombre divino, el nombre máximo (*al-ismal 'aẓam*), que corresponde estrictamente a la esencia de Dios y no a sus atributos. En el islam, refiere Felipe Maíllo (2009, pp. 194-195), la ciencia de las virtudes de los nombres de Dios durante la Edad Media constituyó una de las ramas más importantes y considerables del conocimiento musulmán.

Aunque no existe un fundamento lo suficientemente claro como para afirmar la influencia de Arabi sobre el filósofo, debo señalar que Arabi como fuente del pensamiento luliano aparece simultánea y estrechamente asociado con la hipótesis de una profunda islamización del pensamiento occidental medieval cristiano, de manera que Ribera i Tarragó verá la influencia islámica de Ramón propiamente en el sufismo no específicamente en un autor: «del

---

11 *Al-Bukhārī Ṣaḥīḥ*, XI, *tawḥīd*, 12: «Dios tiene noventa y nueve nombres —cien menos uno— quien los sepa de memoria entrará en el paraíso».

estudio de algunas obras de los sufíes musulmanes hemos sacado la convicción profunda de que el célebre filósofo mallorquín es un sufi cristiano» (1914, p. 198), aseveración que lanza el investigador porque existía una afinidad y proximidad histórica de Llull con el islam en sus obras como *Blanquerna* o *Els Cent noms de Deus*.

Lo que podemos rescatar es la inclinación de Llull por imitar ciertos aspectos de la religión musulmana, en su prólogo el filósofo refiere que su intención es introducir la práctica del canto de los versos compuestos sobre los nombres de Dios en las iglesias, del mismo modo en el que los musulmanes recitan el Corán en las mezquitas, éste será el propósito principal del libro *Els Cent noms de Déu*, seguir el ejemplo de la devoción musulmana a fin de introducirla entre los cristianos.

La insistencia de Llull por querer integrar ciertos fundamentos islámicos en su obra responde a un objetivo claro, apropiarse de todos aquellos elementos que él considera son benéficos para los cristianos, como es el caso de los nombres de Dios, que muestran la devoción musulmana. Al mismo tiempo, buscará siempre superar la doctrina islámica, lo que constatamos cuando dice que su intención es demostrar que él también puede escribir bellamente e incluso superar el Corán, para demostrar que éste no ha sido escrito por obra divina. El modo particular que tuvo Ramón de entender las Dignidades Divinas y su manera de atribuirles a Dios nos demuestra su método poco ortodoxo al momento de ejecutar su filosofía, y su libro *Els Cent noms de Déu* no es la excepción, como lo demuestra la extrema libertad con la que adapta los nombres del Creador, indicando más el deseo de introducir en el cristianismo prácticas devotas de los musulmanes antes que sus contenidos doctrinales.

Hablando específicamente de los musulmanes, uno se encuentra con un reiterativo interés por parte del filósofo, no sólo para convertirlos o refutarlos, sino para imitar su estilo, tópico bastante complicado para los investigadores que han buscado por todos los medios rastrear sus fuentes, labor que, entre más se profundiza en ella, arroja el doble de interrogantes y pocas respuestas. Aun así, es muy probable que la influencia por parte de los árabes no fuera tan directa

ni erudita, y bien pudo ser de segunda mano, ya que nada concreto se ha encontrado que nos permita afirmar una clara conexión entre los autores que Lull menciona y su obra, pero la influencia del estilo oriental en el autor es evidente, sobre todo porque muestra indicios de seguir una línea mística sufí<sup>12</sup>, aunque no se basa en ningún autor en concreto, como han querido afirmar algunos investigadores. A pesar de la dificultad, podemos rastrear dicha influencia en el uso de frases cortas sentenciosas en las cuales se condensan pensamientos místicos, como ocurre en el *Libro del Amigo y del Amado*, obra en la que el mismo filósofo refiere a los sufíes:

[...] Blanquerna, recordó que una vez le contó un sarraceno que entre unos y otros son los más apreciados de todos, y son unas personas a quienes llaman «sufíes», los cuales poseen palabras de amor y ejemplos abreviados, que proporcionan al hombre gran devoción; y son palabras que precisan exposición; y mediante la exposición se eleva el entendimiento más hacia arriba. (Lull, 2009, p. 330)

Álvaro Galmés,<sup>13</sup> en su estudio *Ramón Lull y la tradición árabe: amor divino y amor cortés en el Libre d'amic e amat*, realiza un exhaustivo estudio comparativo entre el contenido del *Libro del Amigo y del Amado* y el pensamiento de varios sufíes como Arabi, Alfarabi e Ibn Farid, argumentando que la obra responde claramente a una influencia árabe, pero no ofrece demostraciones de peso que validen su hipótesis, más bien, permite dar cuenta de que Ramon se basa en el

---

12 Según nos refiere Ángel Cilveti (1974, p. 71), el sufismo alcanza su apogeo en una época anterior a la cábala y a la mística medieval. Específicamente el sufismo español abarca desde principios del siglo X de nuestra era hasta el final de la Reconquista y constituye parte importantísima de la gran tradición mística musulmana de todos los tiempos. La historia del pensamiento filosófico-teológico de la España musulmana es un trasunto fiel de la cultura islámica oriental, sin nexo alguno positivo y demostrado con las tradiciones indígenas. La ortodoxia de los primeros musulmanes españoles era tradicionalista e intransigente, pero las peregrinaciones a la Meca, los viajes a Oriente y la influencia de los literatos y juristas orientales que venían de España, trajeron las corrientes místicas que aceptaban el Corán como código de verdad inalterable pero que lo interpretaban a tenor de su sentido oculto.

13 Cf. Galmés de Fuentes, Álvaro, *Ramón Lull y la tradición árabe: amor divino y amor cortés en el Libre d'amic e amat*, Barcelona, Quaderns Crema, 1999, 208 p.

sufismo en cuanto a la forma, ya que imita sus sentencias, así como algunos términos del lenguaje, por ejemplo: los dos personajes son masculinos, *amic* y *Amat*, a la manera de los sufíes.<sup>14</sup>

En obras místicas de corte cristiano es común que los personajes sean el esposo y la esposa, pero Ramón se aleja de esta concepción y adopta la mística de la amistad, diferente a la de los esposales, en donde la presencia de Dios es la del Amado y no la del Amante, y el alma es la imagen del amigo, no la del amado; aun así, el contenido ideológico del libro luliano es plenamente cristiano y toca temas como el de la Trinidad, la Encarnación y la Redención. Otro préstamo estilístico es el uso de apólogos, ejemplos y fábulas moralizadoras, que se reflejan en el *Libro de las bestias*, escrito por el filósofo tomando como referencia varias fábulas de una obra árabe llamada *Calila e Dimna*<sup>15</sup>.

Llúcia Martín (1997, pp. 87-88) refiere que Llull imita el estilo de la obra oriental *Calila e Dimna* y aprovecha los elementos literarios que le son dados, así como la finalidad moralizante del mismo, pero no toma como referente el texto original en su conjunto, esto porque quizá no tuvo acceso a la totalidad del escrito, lo que es probable porque sólo reelaboró nueve cuentos. Del mismo modo, hay que tener en cuenta que el estilo es similar pero no la forma en que ambas obras son planteadas, las intenciones de cada uno de los relatos y el orden de las secuencias son distintas, en este

14 Los términos «amigo» y «Amado» traducen las voces árabes, siempre en masculino, al-*muhibb* wa-l-*maḥbūb*, que representan un tecnicismo exclusivo de la poesía erótica árabe, transferido a la poesía mística sufi. En la tradición musulmana, la masculinidad de los personajes sirve para distinguir el amor místico del amor carnal, esta concepción representa una herencia neoplatónica, a través de Plotino, que informa de manera sustancial el amor cortés y el amor místico entre los árabes y esta relación es concebida como puramente espiritual, ya que se presenta ante los sufíes como el medio más apto para simbolizar las experiencias místicas entre el alma y Dios.

15 Esta obra fue compuesta aproximadamente en el siglo VIII y se inspiró en la colección de fábulas conocida en sánscrito como el *Pañcatantra*. *Calila e Dimna* fue bastante conocida en el contexto hispánico, ya que su versión sirvió de base para la traducción castellana que mandó a hacer Alfonso X de Castilla, mejor conocido como el Sabio, contemporáneo de Ramon Llull. Cf. Martín Pascual, Llúcia, *Algunes consideracions sobre la relació entre les faules del Libre de les Besties de Ramon Llull i l'original oriental*, *Catalan Review*, vol. XI, 1997, pp. 83-112

sentido Llull no copia la obra árabe, sino que hace una recreación de sus contenidos.

*En conclusión*, el Doctor Iluminado tomó elementos comunes a las tres religiones monoteístas y estos componentes conformaron su pensamiento y obra. Respecto a la tradición arabo-islámica, puedo decir que existe una influencia importante en Ramón Llull, aunque parece que se relacionó con ideologías más que con pensadores. En el caso de los judíos, la influencia no es tan relevante para los investigadores como la musulmana, pero es necesario ofrecer algunas luces sobre el tema. De igual manera que con los árabes, los nuevos predicadores cristianos procurarán convertir a los judíos, motivo por el cual el centro de la discusión ya no será sólo el Antiguo Testamento, sino también el Talmud y la literatura rabínica. Por ello, además de aprender la lengua hebrea, los dominicos catalanes estudiaban también el Talmud, los comentarios rabínicos y la *Summa contra gentiles* de Tomás de Aquino.

## EL JUDAÍSMO EN EL PENSAMIENTO DE RAMÓN LLULL

En el tiempo del filósofo, la relación con los judíos es controversial y tolerante al mismo tiempo, el Rey Jaime I los tendrá en buena estima, lo que les permite dedicarse al comercio, además de que mantendrán relaciones íntimas con las comunidades judías de la Península y del Norte de África. Siguiendo el ejemplo de la Orden de los Predicadores, Llull utiliza métodos de conversión muy similares a los que aplica para los árabes, de manera que también polemiza con los judíos en Mallorca y Barcelona, a este respecto, se ha querido ver cierta influencia de la mística judía 16 en el *Ars luliana*.

---

16 Lo que nos dice Cilveti (1974, p.92) respecto a la mística judía española es que se considera la expresión clásica de la Edad de Oro de la *Cábala*. Se desarrolla desde comienzos del siglo XIII hasta fines del XV, y a partir de entonces se prolonga en la escuela de Safed al norte de Galilea. Como todo clasicismo, supone unos antecedentes. Éstos son múltiples y de importancia desigual: Biblia, Talmud, sectas de los Esenios de Palestina y de los Terapeutas de Alejandria, gnosticismo, neoplatonismo, etcétera. [...] La *cábala* española reúne las corrientes cabalistas mencionadas en el primer capítulo de esta investigación, más el libro de *Bahir*, editado en el siglo XII, en Provenza, y

Ciertos investigadores como Angelina Muñiz<sup>17</sup> consideran que la Cábala es la fuente principal de las Dignidades lulianas:

La traducción de las *Sefirot* hebreas por las *dignitates dei* fue el ejercicio universal en la creación del sistema de las varias artes que desarrolló. En el *Ars combinatoria* expuso el orden del alfabeto latino BCDEFGHIK (frente al hebreo: *Bet, Guimel, Dalet, Hei, Vau, Zayin, Jet, Tet, Yod*) como equivalente de las emanaciones latinas [...] (Muñiz, 2009, p.147)

El debate respecto a la influencia judía en la obra de Ramón gira en torno a dos cuestiones: el interés del filósofo por la Cábala y su doctrina de las *sefirot*, y las posibles conexiones entre el sistema luliano y el *Sefer Yetzira*<sup>18</sup>.

Como primer paso, es necesario decir que en el siglo XIII existían dos principales escuelas de Cábala: la antropocéntrica extática<sup>19</sup>, referente al conocimiento de Dios por medio de las diez se-

---

el neoplatonismo árabe y judío medieval. Este transforma profundamente la cábala antigua, de ahí el carácter intelectualista de la cábala española, que reviste dos formas principales: cábala profética y cábala teosófica.

17 Cf. Esther Cohen (editora), *Cábala y deconstrucción. Ramón Llull y el simbolismo de la Cábala*, México, UNAM, 2009, 384 p.

18 El *Libro de la Creación* es un breve opúsculo de especulación cosmológica y cosmogónica de origen impreciso y de difícil datación, su autor es desconocido y el texto es probablemente el más enigmático de la literatura hebrea; junto con el Zohar, es la principal fuente del esoterismo judío y la Cábala, y en tanto que es el primer ensayo especulativo conocido del pensamiento judío en lengua hebrea, debe ser considerado como el sustrato conceptual de varios sistemas de la filosofía y la mística judías. En lo que respecta específicamente a la literatura esotérico-mística, pocos libros en hebreo han ejercido una influencia tan decisiva en el desarrollo del pensamiento judío. Cf. *Libro de la Creación*, ed. Manuel Forcano, Barcelona, Fragmenta Editorial, 2013, 176 p.

19 La Cábala extática es antropocéntrica y su principal representante es Abrahán Abulafia (1240-1291). En este tipo de cábala quien ocupa el lugar central es el ser humano y no Dios; es decir que está centrada en la propia experiencia mística individual y en el sumo bien que aporta al individuo, sin que exista una preocupación por el posible impacto de ese estado místico en el mundo divino. Para suscitar el éxtasis, el místico empleaba la repetición de nombres divinos, la permutación de letras, ciertos movimientos del cuerpo siguiendo el ritmo de la respiración, entre otras técnicas. La Cábala extática se trasladó de la Península Ibérica, donde no tuvo éxito debido a la corriente teosófica, hacia el Medio Oriente.

*fírot; y la teocéntrica-teúrgica*<sup>20</sup>, que accede al conocimiento de Dios por medio de las veintidós letras, los Nombres y los sellos. Inicialmente, no parece que Llull se incline por alguna escuela en particular, el uso de combinaciones de letras junto con sus diagramas y círculos tienen un cierto parecido con las teorías de la escuela extática, mientras que el método que utiliza para adaptar las letras en el *Ars* es más afín al sistema sefirótico, de manera que, en todo caso, debemos admitir una mezcla de ambos sistemas.

El sistema luliano de las Dignidades, del mismo modo que la obra de Ramón, presenta modificaciones a través de los años, por lo que a continuación explicaré su construcción final y, posteriormente, haré algunas aclaraciones que son necesarias para continuar con el estudio de la posible influencia judía. Las *Dignitates* tienen diferentes nombres en las obras lulianas: Atributos, Virtudes, Propiedades, Cualidades y Perfecciones, y en la contemplación en Dios funcionarán como principios generalísimos, que son Bondad, Grandeza, Duración, Poder, Intelecto (o Sabiduría), Voluntad, Virtud, Verdad y Gloria y, por analogía, son infinitos y convertibles unos en otros. El filósofo da a cada una de sus Dignidades Divinas una letra, lo que le permite hacer figuras geométricas con su alfabeto mediante los cuales se alcanza la contemplación.

Para expresar las perfecciones divinas, los nombres que Llull utiliza no tienen una función indistinta, así como no llama a todas esas perfecciones Dignidades, por ejemplo, en *El arte de la Contemplación* las llama siempre Virtudes; en su *Ars Magna*, aunque las enumera del mismo modo y con el mismo orden, no las llama Dignidades; en el *Libro de Contemplación* ofrece una lista de las divinas

---

20 También conocida como Cábala teosófica. Esta escuela presenta a Dios como el centro de su especulación y desarrolla una elaborada teoría sobre la estructura del mundo divino y el aprendizaje de una vía ritual y experimental que permita al hombre la relación con la divinidad, con el fin de provocar en él un estado de armonía que influirá también en el mundo divino, pues el cabalista puede llegar a influir en el mundo divino para intentar reparar la hendidura que se ha extendido desde que el pecado del primer hombre destruyera la armonía que regía el mundo creado por Dios. Las principales escuelas cabalísticas que se sucedieron en la Península Ibérica durante la Edad Media responden a este modelo de cábala.

perfecciones: bondad, amor, infinidad, duración, poder, sabiduría, virtud, simplicidad, perfección, misericordia, justicia, señorío, humildad, largueza y grandeza, pero las llama siempre virtudes. Posteriormente, reducirá el número sólo a nueve: bondad, grandeza, duración, poder, sabiduría, voluntad, virtud, verdad y gloria, que serán los principios innatos, verdaderos y necesarios sin los cuales nada hay; ahora bien, cuando se trata de Dios, cuyos atributos son principios de toda perfección creada, los llama Dignidades.

En el *Ars maior*, el autor propone una serie de letras simbólicas cuyos significados conceptuales no cambiarán con los problemas y que quedarán establecidas definitivamente en su *Ars brevis*:

La primera figura es la de A. Esta figura contiene en sí misma nueve principios y nueve letras. B significa bondad, C significa grandeza; D significa duración; E significa poder; F significa sabiduría; G significa voluntad; H significa virtud; I significa verdad; K significa gloria. (Llull, 2016, p. 19)

Esta transición metodológica señalará la transición de lo particular a lo general. Una diferencia considerable entre Ramón Llull y la mayoría de los filósofos de su época es que éstos insistían en la vía negativa al hablar de Dios, mientras que el Doctor Iluminado, similar a los cabalistas<sup>21</sup>, consideraba que el hombre podía conocer a Dios a través de una razón de la naturaleza más metafísica e íntima: una experiencia positiva del conocimiento de Dios a través de la razón elevada por la fe al ámbito de la revelación. Para ello, la combinación de letras le permite al ser humano acceder a Dios cuando se conoce su significado. Esta coincidencia entre el filósofo y los cabalistas puede tener una cierta influencia por parte del libro del *Sefer Yetzira*, texto que renueva su fama en los años 1271 y 1274,

21 Las treinta y dos vías misteriosas de la sabiduría con las que Dios ha creado el mundo son las diez *sefirot* y las veintidós letras del alfabeto hebreo, los principios metafísicos que representan el Espíritu de Dios, los tres elementos principales de la naturaleza y las seis dimensiones del espacio a partir de las cuales todo ha sido creado. En la Edad Media los cabalistas considerarán a las *sefirot* como las diez emanaciones de Dios, descritas y estructuradas en el Árbol de la Vida.

cuando Abraham Abulafia estuvo en Barcelona estudiando la Cábala y el libro.

Si hacemos un estudio comparativo de las letras del Libro de la Creación y las del arte luliano, nos daremos cuenta de que no existe una coincidencia del todo sustentable, ya que en el *Yetzira* las letras simbólicas son las iniciales de una palabra, esto es, que la letra aparece como una abreviación, sustituyendo así una escritura ideográfica de un concepto por una cosa real:

Diez cifras sin más y veintidós letras fundamentales: tres principales, siete dobles y doce simples. Veintidós letras fundamentales: las grabó con la voz, las talló con el Aliento, y las fijó en cinco lugares de la boca: Alep, Heh, Chet, Ayin, Gumel, Yod, Kaph, Daleth, Teth, Lamed, Nun, Tav, Tzayin, Samek, Shin, Resh, Tzaddi, Beth, Vav, Mem y Peh. (Forcano, 2013, p.55)

Las veintidós letras del alfabeto hebreo, como se puede observar, tienen una función simbólica en el *Libro de la Creación*, y aunque ocurre algo similar en la tabla combinatoria de Llull, las letras no son abreviaciones y tampoco es algo que el filósofo busque. Otra distinción considerable es el hecho de que el *Sefer Yetzira*, a diferencia del Ars luliana, es ajeno a la lógica y más bien es un juego filosófico en el que las letras analizadas guiarán a los iluminados a otras palabras que comienzan por una de las letras, de las cuales se constituyen materialmente los vocablos a considerar, y será por estas nuevas palabras que se revelará el sentido más profundo de las primeras.

Por el contrario, en el Ars luliana el concepto de las letras corresponde más a una palabra técnica, en este sentido su valor es lógico, por lo que el método combinatorio del filósofo tiende desde un principio a la aplicación de las leyes principales de su lógica combinatoria: el análisis de un problema dado por medio de los conceptos básicos preestablecidos en el arte, luego la designación de éstos con las letras correspondientes y la comparación afirmativa o negativa entre letra y letra, lo que dará como resultado la síntesis de nuevas figuras combinatorias, que ofrecerán nuevas respuestas al problema puesto. A pesar de esta disparidad en cuanto al

funcionamiento de las letras, podemos rastrear una influencia del *Sefer Yetzira* en el *Libro de Contemplación en Dios*, pero sólo en su parte última.

Con respecto al *Zohar*<sup>22</sup> no se puede afirmar lo mismo, puesto que el *Libro de Contemplación en Dios* ya había sido escrito y la doctrina de las Virtudes Divinas aparece muy completa desde sus primeras distinciones, cuando el *Zohar* aún no había sido publicado; además, en su *Ars maior*, Llull menciona dieciséis virtudes, número que no tiene papel alguno en el *Yetzira* ni en el *Zohar*. Ahora bien, sin duda existe un punto de encuentro entre el Doctor iluminado y los cabalistas, ya que para ambos el ser humano puede acercarse al Creador por medio de sus propias emanaciones. Así, las *sefirot*, que normalmente se muestran como un árbol, emanan del interior de lo divino y, por lo tanto, los hombres pueden acercarse a Dios ascendiendo a través de esas mismas *sefirot* hasta alcanzar el último nivel de comprensión, muy similar al ascenso y descenso del entendimiento del *Ars luliana*.

La realidad es que, a pesar de la cercanía de pensamiento con respecto a las *sefirot* y las Dignidades como emanaciones del Creador, la teoría de la emanatio fue tomada de los neoplatónicos por parte de los judíos y posteriormente fue adaptada para dilucidar la conexión entre Dios y su creación. Siendo así, es mucho más probable que las fuentes lulianas de mayor peso se encuentren en el ámbito cristiano y no en el islámico o el judío por lo siguiente, los Franciscanos y Dominicos jugaron un papel importante en la vida del filósofo, el mismo Llull lo cuenta, que Ramón de Peñafort fue una figura importante en sus años de conversión y educación, por lo que es más que probable que fuera éste quien le transmitiera al Doctor Iluminado la necesidad de convertir a los infieles, sobre todo a los árabes. El vínculo entre el filósofo y las dos Órdenes pa-

22 El *Zohar*, junto con el *Sefer Yetzira* y el *Bahir* (en una escala menor), es el libro central de la Cábala. El libro del *Zohar* deriva su nombre del tercer versículo del capítulo segundo de Daniel y su origen es oscuro, aunque la obra fue atribuida a los maestros que participaron en la redacción del Talmud, entre los siglos I y II pero se dio a conocer a finales del siglo XIII por el erudito cabalista Mosé ben Sem Tob.

rece haber surgido simultáneamente, pues no sólo existía una relación cercana con Ramón de Peñafort, «el Hermano de la Orden de los Predicadores» (Llull, 1311, p. 1529), sino que la figura de san Francisco fue pieza clave para que Ramón Llull se convenciera plenamente de abandonar la vida mundana y dedicarse a Dios: «[...] llegó la fiesta de San Francisco, en efecto, en esta fiesta, en presencia de Ramon había predicado un obispo de los Frailes Menores [...] así, Ramon, incitado por el ejemplo de San Francisco, enseguida vendió sus posesiones» (Llull, 1311, p.151) .

Es verdad que el autor tuvo contacto con las órdenes ya mencionadas, pero su pensamiento es más afín a la doctrina de los Franciscanos, cuestión que se puede constatar cuando el filósofo menciona en su *Vita* que ellos recibieron de mejor manera su *Ars* y que, a pesar de pertenecer a la Orden de los Predicadores, su deseo era ser aceptado en la Orden de los Frailes Menores. Este deseo de Llull no tenía como fin inscribirse en una escuela de pensamiento en particular, ya se ha hecho énfasis en que Ramón amolda a su Arte las ideologías que le son más convenientes y no al contrario, por lo que hace de estas doctrinas una herramienta que valida su método apologético.

Más allá de buscar un apoyo teórico, lo que el filósofo siempre pretendió fue descubrir la Verdad teniendo como base las otras prácticas de conversión y salvación, por lo que no se vio en la necesidad de citar sus fuentes, como sí pasaba cuando la cuestión era refutar las ideologías de pensadores que no comulgaban con su Arte, o que se alejaban de la concepción cristiana que Llull consideraba la correcta. Este es el caso de las dos Órdenes mendicantes, mientras que los Franciscanos se mantenían muy cercanos al pensamiento del filósofo, los Dominicos, nos dice, no recibieron su *Ars* de la manera esperada. A pesar de esto, su acercamiento a las dos Órdenes le permitió acceder a las fuentes cristianas que, considero, tuvieron un mayor impacto en su método apologético.

Dado que el pensador se declara siervo del credo cristiano, no ahondaré mucho más en los posibles referentes del autor, como hice con los árabes y los judíos, a quienes buscará convertir, pero

sí señalaré que hay una gran cercanía entre el Doctor Iluminado y San Agustín, esto debido a un vínculo en común, San Anselmo. Debemos mencionar también que existen ciertos desarrollos ideológicos que no coinciden con exactitud, cuestión evidente ya que hay una marcada influencia de otros autores no cristianos.

Si bien es cierto que no se puede establecer una conexión directa entre Ramón y san Anselmo, las similitudes son bastante contundentes, por ejemplo, uno de los tópicos fundamentales en el Doctor Iluminado, las razones necesarias, es una expresión bastante frecuente y tiene un sentido casi idéntico en la filosofía del santo. Así mismo, el ejemplarismo y la noción de las *Dignitates* también es un tema común entre los autores, ambos temas presentes en Agustín de Hipona, de hecho, de san Anselmo sí podemos decir que existe una dependencia absoluta del *De Trinitate*, pues su ejemplarismo es el agustiniano<sup>23</sup>.

Pues bien, he abordado de manera general el tema de las fuentes lulianas porque son la base de su método, también porque me permite mostrar lo complejo de la obra del pensador y la recepción que tuvo por parte de sus congéneres, visto como un personaje polémico, heterodoxo y sintetizador de las grandes filosofías de su tiempo, pero difícilmente aceptado como un pensador de renombre. El rastreo de las referencias, además, me permite determinar el valor que Ramón les otorgaba a los infieles y la manera en la que se relacionó con ellos, discusión que atañe directamente al funcionamiento y aplicación de los círculos concéntricos en la vida predicativa del Doctor Iluminado.

Desde que acontece su conversión, Ramón Llull reconoce que la filosofía es fundamental para su estrategia apologética, puesto que debe abrir el diálogo en el propio espacio de los árabes, el de la razón. Ahora bien, la filosofía luliana parte del fundamento de Dios como padre de las tres religiones monoteístas, por lo que el Creador se posiciona como el auténtico Ser. Así, lo creado participa de este Ser que funciona como receptáculo, nos dice Llull, y

---

23 Cf. Galván Casas, José María, *Introducción a la doctrina pneumatológica de San Anselmo de Cantenburi*, Pamplona, 1986, 85 p.

recibe un mayor o menor grado de semejanza con respecto a Dios, es decir que de acuerdo con el grado de semejanza se ordena el mundo de las criaturas. A partir de este principio, Ramon abre el diálogo interreligioso por medio de un axioma que es común a las tres religiones monoteístas, la creencia en un solo Dios:

Dice uno de los tres sabios: Si el gentil, que durante mucho tiempo ha permanecido en el error, recibió gran devoción para dar gracias a Dios y dice que no dudará en someterse a cualesquiera tribulaciones, tormentos e incluso muerte por causa de Dios, cuánto más nosotros, que desde hace tanto tiempo tenemos conocimiento de Dios, deberíamos tener gran devoción y fervor para alabar el nombre de Dios, especialmente porque Dios tanto nos quiso obligar por tantos bienes y honores que nos dio y nos da cada día. Parecería, por eso, bueno y útil que averiguásemos en la disertación cuál de nosotros está en la verdad y cuál en el error. Y como para todos ha quedado de manifiesto que existe un solo Dios, un solo Creador y un único Señor, por tanto, tenemos una sola fe, una sola doctrina y una única forma de alabar y honrar al Altísimo Creador, y que nos damos amor y auxilio unos a otros, y que entre nosotros no hay ninguna diferencia, ni contradicción de fe ni de costumbres. (Llull, 1276, p. 521)

El Creador, entonces, se convierte en el máximo objeto de su filosofía, pues desde él se explican el hombre y el mundo, y también concluyen. Con respecto al individuo, Llull considera al ser humano como un cosmos estructurado al que se le conoce como microcosmos: la *homificación*<sup>24</sup> es la manifestación indiscutible del hombre como microcosmos del macrocosmos, este carácter lo adquiere por su doble constitución, el cuerpo y sus sentidos, y el alma racional en cuyas potencias —vegetativa, sensitiva, imaginativa, motora y racional— se reflejan las virtudes propias y las del resto de las demás criaturas.

Esta sentencia de la creencia en un solo Dios hace referencia a uno en particular, el de los cristianos, es decir, las tres religiones aceptan que hay un único Creador, pero el verdadero según lo di-

---

24 *Homificar* es el acto propio del hombre.

cho por Llull es aquel que es uno y trino, y sin la aceptación de la Trinidad y la Encarnación judíos y musulmanes se encuentran en el error. Debido a esto, Ramón posiciona a este Dios -que no deja de ser el de los cristianos-, como un Ser trascendente e inefable, apenas comprensible para aquellos que han sido iluminados por la fe. Este Dios, que se encuentra por sobre cualquier autoridad religiosa, es el que hermana a las tres religiones monoteístas, pues, aun cuando judíos, cristianos y musulmanes le otorguen distintos nombres, sigue siendo un único Creador.

Por ser Dios un ser perfecto, su nombre es perfecto. Dios y su nombre se corresponden realmente. El nombre de Dios que el hombre usa es semejanza de su nombre. El nombre «Dios» no ha sido inventado; pero sí los nombres con que lo designan los hombres. El nombre de Dios es inmutable. Mas el cristiano, el judío y el sarraceno lo cambian, valiéndose de diferentes términos y vocablos. (Llull, 1978, p.63)

Si por las *authoritas* no se logra un entendimiento unánime, entonces será necesario entender por razones necesarias que hay una sola fe y doctrina. El propósito de Llull no es demostrar la existencia de Dios, no hay discrepancia en ello, sino en crear un método universal que acerque a los creyentes y no creyentes a un conocimiento verdadero de Dios, no sólo semejante, de modo que busca despertar en el entendimiento una reflexión sobre una realidad que trasciende los límites de su propia naturaleza. En la concepción del Doctor Iluminado, el conocimiento no se divide en dos saberes, uno natural y otro sobrenatural, por el contrario, el espacio de la naturaleza sirve para tener conocimiento del Creador y del propio ser humano, de manera que existen dos naturalezas generales: la naturaleza divina increada y la naturaleza creada.

Dado que la existencia de Dios ya es una evidencia en sí misma en tanto que está impuesta en el entendimiento como concepto, las razones necesarias serán ese elemento trascendente por el cual se llegue a él. Así, el Creador, el ser humano y el mundo constituyen una unidad trascendental que nos ofrece un sistema multidireccional en el que conocerse a sí mismo y al mundo es conocer

a Dios. Queda implícito que dentro de este sistema de referencias la primera intención del ser humano es conocer a Dios, ya que él constituye el sentido fundamental y condición de toda la creación como principio, medio y fin:

Dios es el primer *Principio* y el primer *Fin*: y es necesario que sea el primer *Principio* con el principar, el cual esté en *Medio* del principiante y principable; por cuanto sin el principar, que está en *Medio* del principiante y principable, no podría ser propia, esencial y naturalmente el *Fin* del *Principio* en el *Principio*; ni quedar con él una y misma esencia; y Dios sería *Principio* en principar la Criatura, que sería el *Fin* del principar, y el primer *Principio* no tendría el *Fin* del principar de sí mismo: luego sería principiante por accidente y por otro, y no por sí mismo, lo cual es imposible. Es Dios pues *Principio* y *Fin* en sí mismo y por sí mismo, pues en él puede ser el principar en *Medio* del principiante y principable. Luego en Dios hay producción, sin la cual no podría ser el principar en *Medio* del principiante y principable. (Llull, 1296, p.319)

En este orden jerárquico, en el que Dios es el máximo objeto -principio, medio y fin-, el intelecto, particularidad del hombre, necesariamente debe ser inferior, por lo que no puede captar plenamente al Creador, ya que éste no ofrece al ser humano una estricta inteligencia, más bien un entender iluminado. Decimos entonces que conocemos a la divinidad de un modo parcial y semejante, pues sólo lo hacemos naturalmente, con nuestros sentidos, de modo que su conocer supera nuestras aptitudes innatas. Este conocer implica un ascenso y descenso del entendimiento que se realiza en diferentes grados.

El primer grado lo constituye la semejanza elemental, que es la inferior y de la que todos los seres están dotados; el segundo responde a la semejanza vegetativa, que poseen los seres vegetales; el tercero es la sensitiva y correspondiente a los animales; el cuarto, que responde a estos seres también, es la imaginativa. La quinta y última responde a la racionalidad y es exclusiva del ser humano, quien conoce intelectivamente, por lo que puede tener como correlato la operación del Ser, aunque de manera semejante y parcial, de tal modo que el hombre tiene la capacidad de comprender a

Dios como un todo perfecto. Para este efecto, Ramón Llull crea su *Ars magna*, que es su método apoloético para la demostración racional de la fe y posterior conversión de los infieles.

*El Ars luliana consiste en lo siguiente*, la experiencia que Llull establece entre el hombre y Dios comienza, sin lugar a duda, en el mundo, pues es en éste donde el orden secreto de la divinidad se manifiesta, de manera que sin la contemplación es imposible lograr la interiorización de la realidad: el alma debe invocar a toda la creación en un movimiento de espejo, en el que microcosmos refleja la grandeza del macrocosmos. Sin embargo, a causa de la caída de Adán, las facultades del alma pierden la capacidad de ordenarse, y esto tiene que ver directamente con el desconocimiento de lo divino, es decir, la ignorancia, que lleva al ser humano al pecado y a la muerte.

Cuando el Doctor Iluminado comienza su propio viaje de conversión y contemplación intuye que no es el único que vive en la ignorancia, en el error, por ello, cuando Dios le revela el libro con el cual habrá de convertir a los infieles (su *Ars magna*), comprende que, de igual manera que él, pecan porque ignoran, no por maldad. Esta distinción es de suma importancia en tanto que abre la posibilidad de una conversión razonada, reflejo de la revelación que ha acontecido en Ramón y por la cual comienza su campaña apoloética, en la que entabla una vía de comunicación sustentada en la existencia de un único Dios y evidencia un ideal de unidad humana que es semejanza con la unidad divina. Al hacer esta analogía, Llull concibe la acción del ser humano indisoluble de la acción del Creador, lo que le otorga un carácter de criatura superior, por lo que sus actos inferiores deben culminar en actos superiores armónicos en semejanza con Dios, por ello decimos que, si en la divinidad no hay contrariedad, sino concordancia entre sus atributos, así los hombres pueden alcanzar tal perfección.

Por lo anterior se puede afirmar lo siguiente, el hombre tiene la capacidad de ser consciente de sí mismo y, a su vez, ser consciente de un Ser superior al que debe ser semejante en sus virtudes si busca alcanzar la salvación. Así, se inicia un ascenso desde el co-

nocimiento mismo de la naturaleza humana, ya que dicha revelación, en la que el ser humano se concibe a sí mismo como imagen y semejanza de Dios, lo lleva al descubrimiento de sus atributos, o como Ramon los llama, *Dignitates Dei*<sup>25</sup>, atributos que se establecen como arquetipos de todo lo existente, por tanto, todo lo que constituye al mundo ha sido hecho en analogía con las Dignidades Divinas, poniendo al descubierto la inquebrantable relación entre macrocosmos y microcosmos. Dios, en consecuencia, se ubica en el primer peldaño de esta *scalla creatorum*, y los demás elementos de la creación estarán, en mayor o menor medida, relacionados con esta esencia divina, de modo que, como microcosmos que es, el más semejante al Creador será el hombre, pues su naturaleza es material y al mismo tiempo espiritual:

Además, has de saber que el alma racional es una cosa misma y con su misma vida, porque aquello que es alma racional es vida, esto es, que la memoria, el entendimiento y la voluntad son de naturaleza de vida espiritual. Además, has de saber que la vida corporal del hombre consiste en la unión de los elementos de que es compuesto aquel cuerpo, como ya hemos dicho. (Llull, 1948, p. 765)

Como ser más cercano a Dios, en tanto que cuerpo y alma racional, el ser humano tiene la capacidad de alcanzar el conocimiento divino, para ello requiere del ascenso y descenso del entendimiento a través de la contemplación de las Dignidades Divinas, que en Dios funcionarán como principios generalísimos: *Bondad, Grandeza, Duración, Poder, Intellecto (o Sabiduría), Voluntad, Virtud, Verdad y Gloria*. Estos Principios son, por analogía, infinitos y convertibles unos en otros con esencia divina. En su *Ars*, el Doctor Iluminado da a cada una de sus Dignidades Divinas una letra, de modo que con su alfabeto

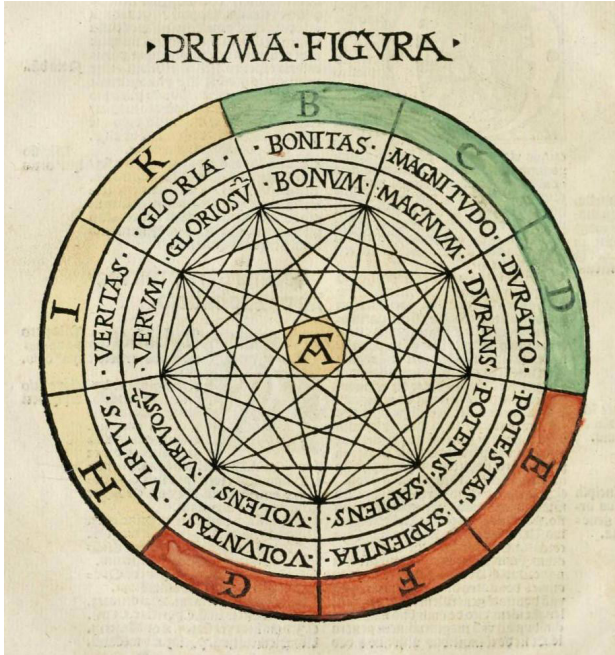
---

25 Las Dignidades tienen diferentes nombres en las obras lulianas: «virtudes divinas», «atributos divinos», «principios absolutos», «principios», etc. Se les dice «principios absolutos» por contraposición a los «principios relativos» que se utilizan para descender desde los principios absolutos a todo lo creado. Esta terminología fue establecida a lo largo del s. XVI por diversos comentadores. Entre ellos Cornelio Agrippa von Nettesheim y Bernardo Lavinieta. Cf. Bonner, Anthony, *The Art and Logic of Ramon Llull, A user's guide...*, pp. 235 y ss.

pueda hacer figuras, sus llamados círculos concéntricos o círculos giratorios, mediante los cuales se alcanza la contemplación. En la siguiente figura se ejemplifican las mencionadas Dignidades:

**Figura 1**

Figura A26



La primera figura es la de A. Esta figura contiene en sí misma nueve principios y nueve letras. Esta figura es circular, con el fin de que el sujeto pueda cambiarse en predicado, y al revés, como cuando se dice: la bondad es grande y la grandeza es buena, y así de los otros. En esta figura, el estudioso del *Arte* busca la conjunción natural entre el sujeto y el predicado, la definición y la proporción, para poder encontrar un medio para llegar a la conclusión. En los principios de esta figura está

incluido todo lo que es; pues todo lo que es, o es grande, o bueno, etc. Como Dios y el ángel, que son buenos y grandes, etc. Por lo cual, todo lo que es, puede ser reducido a dichos principios. (Llull, 2016, p. 248)

La «A» es representación de Dios, por esa razón se encuentra en el centro, el resto de las letras son sus Dignidades Divinas y, dado que son infinitas por analogía, todas convergen y son una y la misma. Por medio de estos círculos giratorios se pueden conocer y mezclar principios y reglas en busca de la divinidad, ya que, al combinarse sus atributos, muestran su grandeza y superioridad, no hay sino bondad y nada más que bondad, como se puede ver cuando giramos los círculos y se combinan. Estos principios generales, que en las criaturas son finitos, tienen correlativos, por lo que cada letra posee varios significados:

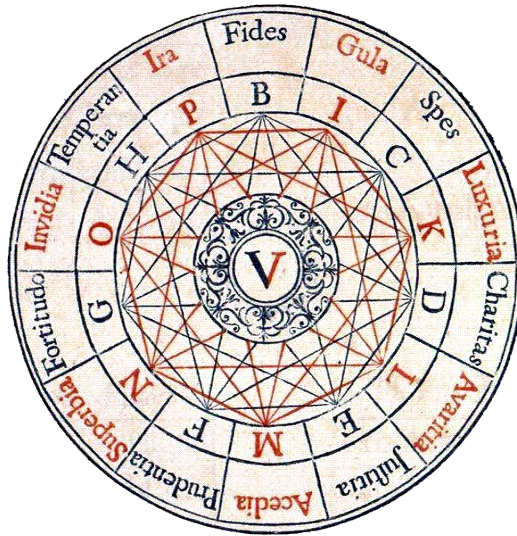
1. B significa bondad, diferencia, cuestión, Dios, justicia y avaricia.
2. C significa grandeza, concordancia, qué, ángel, prudencia y gula.
3. D significa duración, contrariedad, de qué, cielo, fortaleza y justicia.
4. E significa poder, principio, por qué, hombre, templanza y soberbia.
5. F significa sabiduría, medio, cuánto, imaginativa, fe, acedía.
6. G significa voluntad, fin, cuál, sensitiva, esperanza, envidia.
7. H significa virtud, mayoría, cuándo, vegetativa, caridad, ira.
8. I significa verdad, igualdad, dónde, elementativa, paciencia, mentira.
9. K significa gloria, minoría, cómo y con qué, instrumentalidad, piedad e inconstancia.

Como ya he establecido, a causa de la caída el hombre puede optar por el camino de las virtudes o el de los vicios, acto que Llu-

Il ejemplifica en su círculo giratorio, la figura V, donde se observa cómo virtudes y vicios son incompatibles: las siete virtudes son fe, esperanza, caridad, justicia, prudencia, fortaleza y templanza; los siete pecados son gula, lujuria, avaricia, soberbia, pereza, envidia e ira. Virtudes sólo concuerdan con virtudes y pecados sólo lo hacen con pecados, en el sistema lógico del filósofo virtudes y pecados no pueden convivir, ya que éste sería un razonamiento ilógico y contradictorio.

Figura 2

Figura V27



Ramón hace participativo el aspecto ontológico de Dios y su creación, enlazando así al particular con el universal, posicionando esta relación en el campo mismo del entendimiento, donde los principios lulianos son ontológicamente activos y a partir de los cuales la divinidad crea el mundo en el tiempo (*ad extra*) y actúa en su condición de eternidad (*ad intra*).

27 Adaptado de *Figura V* de Ramón Llull, 2016. Ediciones Winograd

A través de las Dignidades Divinas, Dios, en su acción *ad extra*, otorga a las criaturas su impronta trascendental, mientras que, por su acción *ad intra*, es posible entender su acción infinita y eterna. La función de los principios generales es dar razón de todo lo existente, por lo que todo ente posee una pluralidad de propiedades inherentes que se dividen en dos series, la primera está compuesta por las Dignidades Divinas y la segunda por *diferencia, concordancia, contrariedad, principio, medio, fin, mayoría, igualdad y minoridad*. Estos principios en su definición tienen la estructura de acto y potencia, sin embargo, Llull integrará a éstas una estructura ternaria, en lugar de dual, que explica en su teoría de los correlativos.

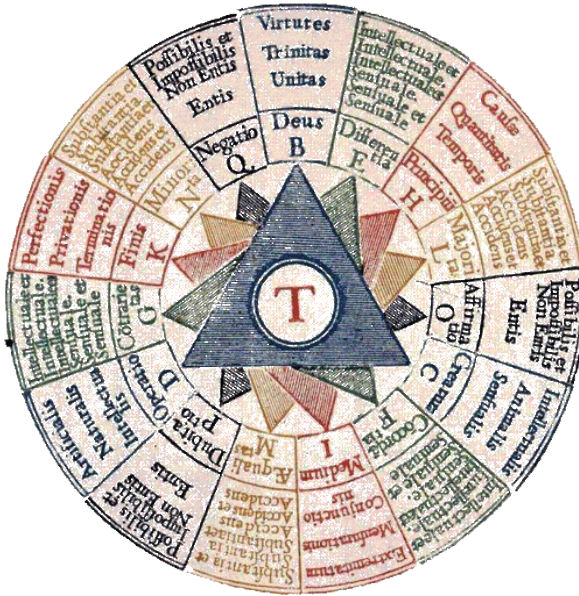
Tanto en las criaturas como en Dios hay mezcla de principios, no obstante, en este último los principios y los correlativos son infinitos y cada uno de ellos es idéntico a la esencia divina, mientras que en las criaturas no puede haber actividad sin un término *a quo* y otro *ad quem*. En cada principio se encontrará, entonces, un núcleo o propiedad activa, un núcleo o propiedad pasiva y el acto que los conecta. Estos tres elementos, aunque distintos, constituyen juntos la esencia de todo principio. Llull define los principios, por tanto, correlativamente. Por ejemplo, «la Bondad es la razón por la que lo bueno actúa como lo bueno», dice. Dicho de otra manera, la bondad es lo que explica que un sujeto bueno sólo pueda ser tal, si la bondad es la razón por la que actúa como lo bueno. Sólo se *es* y se *es bueno* por la bondad.

Cada ente se constituye en su realidad concreta gracias a una mezcla de los principios. Pero esta mezcla es correlativa, es decir, proviene de la unión de tres elementos. Primero los núcleos activos de cada principio que denomina mediante el sufijo *-ivo*, tomados en conjunto; en segundo lugar, los núcleos pasivos de cada principio denominados por el sufijo *-able*, tomados en conjunto; y, finalmente, los diversos actos denominados por el sufijo *-are*, que en cada principio conectan los *-ivos* con los *-ables*, también tomados conjuntamente. La unión de estos tres conjuntos constituye la naturaleza propia del ente concreto, sea sustancia, un accidente, una potencia, etcétera. (Llull, 2008, pp. 10-11)

Considerados en la Divinidad, el acto de la Bondad es infinito y eterno, y los tres correlativos constituyen un único Bonificado: el Bonificable, el Bonificativo y el acto de Bonificar, siendo distintos entre sí por su nombre y número, son idénticos al Bonificado. Dado que en los seres creados sus principios no son infinitos, ya que su mezcla es diferente, la operatividad de los seres creados no se basta a sí misma, porque sus principios tienen un límite externo que completa sus operaciones. Así, los entes creados no sólo dependen de Dios, sino entre sí para completarse y perfeccionarse entitativamente.

Figura 3

Figura T28



Tanto en las criaturas como en Dios hay mezcla de principios, no obstante, en este último los principios y los correlativos son infinitos y cada uno de ellos es idéntico a la esencia divina, mientras que

28 Adaptado de *Figura T* (p. 92) de Ramón Llull, 2016. Editorial Trotta

en las criaturas no puede haber actividad sin un término *a quo* y otro *ad quem*. En cada principio se encontrará, entonces, un núcleo o propiedad activa, un núcleo o propiedad pasiva y el acto que los conecta. Estos tres elementos, aunque distintos, constituyen juntos la esencia de todo principio. Llull define los principios, por tanto, correlativamente. Por ejemplo, «la Bondad es la razón por lo que lo bueno actúa como lo bueno», dice. Dicho de otra manera, la bondad es lo que explica que un sujeto bueno sólo pueda ser tal, si la bondad es la razón por la que actúa como lo bueno. Sólo se *es* y se *es bueno* por la bondad.

Cada ente se constituye en su realidad concreta gracias a una mezcla de los principios. Pero esta mezcla es correlativa, es decir, proviene de la unión de tres elementos. Primero los núcleos activos de cada principio que denomina mediante el sufijo *-ivo*, tomados en conjunto; en segundo lugar, los núcleos pasivos de cada principio denominados por el sufijo *-able*, tomados en conjunto; y, finalmente, los diversos actos denominados por el sufijo *-are*, que en cada principio conectan los *-ivos* con los *-ables*, también tomados conjuntamente. La unión de estos tres conjuntos constituye la naturaleza propia del ente concreto, sea sustancia, un accidente, una potencia, etcétera. (Llull, 2008, pp. 11-12)

Considerados en la Divinidad, el acto de la Bondad es infinito y eterno, y los tres correlativos constituyen un único Bonificado: el Bonificable, el Bonificativo y el acto de Bonificar, siendo distintos entre sí por su nombre y número, son idénticos al Bonificado. Dado que en los seres creados sus principios no son infinitos, ya que su mezcla es diferente, la operatividad de los seres creados no se basta a sí misma, porque sus principios tienen un límite externo que completa sus operaciones. Así, los entes creados no sólo dependen de Dios, sino entre sí para completarse y perfeccionarse entitativamente.

El funcionamiento del método luliano que acabo de describir revela dos cuestiones, la primera es que el *Ars* opera como un espejo que refleja toda la realidad, mostrando cómo los principios generalísimos, las *Dignitates Dei*, se encuentran de manera intrínseca en la creación, y la segunda cuestión refiere a la manera en

la que este reflejo se presenta, es decir, desde la construcción del *logos* divino y no bajo las operaciones del *logos* humano. Sobre esta disyuntiva, que requiere necesariamente de la presencia del aspecto místico de la salvación, Ramon propone una *scientia universalis* inventiva, demostrativa y general que haga accesible el conocimiento divino a todos los hombres, lo cual es posible porque la razón se convierte en el instrumento natural de conocimiento propio de cada ser humano.

Este aspecto único del ser humano, otorgado por el alma, le permite descubrir el misterio de Dios a través de su propia existencia y la del resto de las criaturas, dando fundamento a la unidad del género humano y a la creación misma, de modo que el *Ars*<sup>29</sup> es el método que permite reflejar las Dignidades Divinas en el espejo constitutivo de la humanidad, haciendo del *logos* divino y el *logos* humano partícipes de un mismo símbolo que se gesta en la unión macrocosmos-microcosmos. El ser humano, por tanto, está estrechamente ligado al Creador y el estudio de sí mismo es el estudio propio de la creación, conocer al hombre es conocer a Dios:

¡Virtuoso Señor en el que hay cumplimiento de toda tu virtud! En las cualidades esenciales y en las virtudes que hay en vos, Señor, las cuales son para nosotros cosas intelectuales, en aquellas apercibimos nosotros vuestras obras, pues según que a nuestro entendimiento es significada vuestra infinitud, y vuestra eternidad, y vuestra fuerza, y vuestra sabiduría y las otras virtudes, según aquellos significados apercibe nuestra alma cuáles son vuestras obras, pues vuestras obras conviene que sean según los significados que dan de vuestras virtudes y de vuestras cualidades. (Vega, 2010, p.157)

El ser humano, por tanto, no puede elevarse a Dios con su sola razón, ligada a lo sensible, por lo que es incapaz de remontarse con

---

29 Lullio, Raimundo, *Desconhort*, VIII, 85-92: «Y os digo todavía que llevo conmigo un Arte general, que me ha sido dada nuevamente por don espiritual, por lo que el hombre puede saber todas las cosas naturales, según que el entendimiento alcanza lo sensible. Sirve para el derecho, la medicina, y todo saber, y para la teología, ciencia para mí la más estimada: no hay arte que tanto valga para solventar cuestiones y para destruir errores por la razón natural».

sus propios medios hasta los inteligibles divinos. Esta limitación de la razón humana implica que siempre habrá una distancia insalvable entre nuestra comprensión de Dios y lo que realmente es, a menos que este entender sea iluminado por la luz de la fe. Llull se inscribe en la línea tomista que hace uso de la teología para estudiar al ser sobrenatural y el dogma religioso, se vale también de la filosofía para el estudio de los misterios teológicos, puesto que los principios fundamentales de la verdad los conocemos por la razón natural. Así mismo, dado que hay ciertas verdades que la razón natural no es capaz de conocer, será necesaria la ayuda de la fe para fortalecer la razón.

El motivo principal por el que Llull integra fe y razón en su discurso responde a su concepción de la racionalidad, que concibe como la característica primordial de la especie humana y se convierte en el instrumento natural de conocimiento propio de cada hombre, la razón le permite al ser humano descubrir el misterio de Dios a través de su existencia y la del resto de las criaturas, dando fundamento a la unidad del género humano. Ahora bien, no debemos perder de vista que Ramón antes que filósofo es un fiel sirviente de la cristiandad, y más allá de esto, ha sido iluminado por el Crucificado, de modo que, aunque no hay una contradicción entre razón fe para él, sin duda existe una distinción, esto es que la fe siempre es superior.

El Doctor Iluminado, por tanto, buscará encaminar a los infieles hacia la fe verdadera —la cristiana— y propiciar que el entendimiento humano conozca la manera en que Dios lo ilumina realmente, para lo cual se requiere lo siguiente: servir y alabar al Creador, que el intelecto humano comprenda las razones necesarias, no poner en duda la grandeza y nobleza de Dios y que se tenga consciencia de las diferencias reales entre los modos de conocer. Dado que el ser humano por sus propios medios no es capaz de alcanzar tan elevados propósitos, Dios ilumina su razonamiento por medio de la fe, para que entonces éste sea capaz de demostrar todos los artículos del credo cristiano, sobre todo el de la Trinidad de Personas Divinas y la Encarnación del Verbo:

[...] [una de las] condición[es] es que el hombre libere su entendimiento para entender, y que primeramente lo ilumine con la luz de la fe, considerando como cosa posible [el contenido de fe que se pretende entender]. [...] yo, que soy un verdadero católico, no intento probar los Artículos en contra de la fe, sino por medio de la fe, dado que sin esta no podría probarlos, pues, los Artículos son superiores y mi entendimiento es inferior, y la fe es el hábito con el que el entendimiento se eleva por sobre sus propias fuerzas. Con todo, *afirmo que*, al proceder así, ningún entendimiento podrá negar razonablemente estos argumentos, en cuyo despliegue se pueden refutar muchas de las objeciones que les han impuesto, pues los infieles no pueden destruir tales argumentos o posiciones. (Barenstein, 2014, p.134)

**Figura 4**

*La revelación de Cristo a Ramón Llull*<sup>30</sup>



## CONCLUSIONES

A modo de cierre, hemos podido constatar que Ramón Llull es un autor muy particular y bastante complejo, no obstante, su pensamiento es muy vasto y prolífico, y en ese sentido la filosofía del

30 Adaptado de *La revelación de Cristo a Ramon Llull*, 2016.

autor revela una rica complejidad que abre nuevas maneras de comprender no sólo la importancia de la razón al interior del credo, sino la potencia del lenguaje como vía hacia el conocimiento de Dios, por ello el entendimiento es fundamental en el método apolo-gético luliano, cuestión que se ve demostrada en la construcción y funcionamiento de sus círculos concéntricos, razonamiento por el que se puede conocer a Dios y también alcanzarlo en unidad.

Ante esto, hay una clara intención del filósofo cuando aborda el tema de la conversión en su *Vida Coetánea*, ya que el motivo por el que Cristo se le presenta de la misma manera durante cinco noches responde al modo en el que Dios y el alma se homologan, para ello es necesario que la revelación ponga en funcionamiento la contemplación activa, que responde a la razón, en la cual la imagen de Cristo actúa *ad extra* desde su encarnación y *ad intra* transfigurada en el entendimiento como facultad del alma. Es decir que la progresiva aparición del Hijo de Dios propicia una conversión de la razón natural del ser humano al entendimiento a través de la fe: «Llull se encarga de dejar bien claro que su entrada a la vida religiosa no se fundamenta en ningún sentimiento [...] sino más bien en una decisión racional, meditada y consciente» (Barenstein, 2014, p.126).

## Referencias bibliográficas

- Alcina, A. (2013). *La síntesis de la teología del Ser y de la teología del Bien: el núcleo fundamental de la metafísica de Ramón Llull*, *Studia Lulliana* 53
- Asín Palacios, M. (1917). *Ibn Masarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano- musulmana*, Madrid: Imprenta Ibérica
- Barenstein, J. (2014). *Fe y razón según Ramon Llull: el Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto*, Buenos Aires: Circe
- Bonner, A. et Ripoll, M. (2002). *Diccionari de definicions lullianes*, Barcelona: UB/UIIB
- Carreras i A. (1943). *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid: Valverde
- Casadesús, R. (2015). *¿Combinación lógica o lógica combinatoria en Ramon Llull?*, Universitat Ramon Llull: Ars Brevis

- Cilveti, Á. (1974). *Introducción a la mística española*, Madrid: Cátedra
- Cohen, E. (ed.) (2009). *Cábala y deconstrucción. Ramón Llull y el simbolismo de la Cábala*, México: UNAM
- Colomer, E. (2012). *De la Edad Media al Renacimiento: Ramon Llull, Nicolás de Cusa, Juan Pico della Mirandola*, Barcelona: Herder
- Galván, J. (1986). *Introducción a la doctrina pneumatológica de San Anselmo de Cantenburi*, Pamplona
- Llull, R. (1961). *Antología de Ramón Llull*, Madrid: Universitat de Barcelona
- . (1961) *Antología de Ramón Llull II*, Madrid: Universitat de Barcelona
- . (2016). *Arte breve. Vida coetánea*, intr., trad. y notas Julián Barenstein, Buenos Aires: Ediciones Winograd
- . (2005). *Doctor Iluminado. Libro del ascenso y descenso del entendimiento*, Barcelona: Círculo Latino
- . (2009). *El libro del Amigo y del Amado*, en Blanquerna, Madrid: BAC
- . (2014). *Fe y razón según Llull: El Liber de Convenientia Fidet et Intellectus in Obiecto*, Circe
- . (1991). *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto*, citado por Thomas Burman en ‘*The influence of the Apology of Al-Kindi and Contratietas alfolica on Ramon Llull’s Late Religious Polemics*, *Medieval Studies* 53
- . (1996). *Libre de Contemplació en Dèu*. Universitat de València: Valencia
- . (2009). *Libro de la Orden de Caballería*, ed. y trad. Javier Martín Lalanda, Madrid: Siruela
- . (1985) *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*, introducción y estudio preliminar de A. Alegre, Barcelona
- . (2016). *Libro del hombre. Textos latinos de Llull 1300, catalán 1401 y castellano 1735*, Palma de Mallorca: Fundación Bartolomé March
- . (1978). *Libro de los proverbios*, ed. S. Garcías Palou, Madrid: Editorial Nacional
- . *Libro del gentil y los tres sabios. Estudio preliminar*, Madrid: BAC
- . (1981). *Libro de las maravillas*, Madrid: Alfaguara
- . (2008). *Libro de los correlativos. Prefacio*, Madrid: Trotta
- . (1981). *Obra escogida. Vida coetánea. Libro de maravillas*, Madrid: Alfaguara

- Urvoy, D. (2018). *¿En qué medida se vio influido el pensamiento de Ramon Llull por su relación con el Islam?*, Cuadernos del Mediterráneo
- Vega, A. (2010). *Ramon Llull y el principio contemplativo de la acción predicativa*, Iberoamérica

## CAPÍTULO XII

### EL ARTE COMO EXPERIENCIA ESTÉTICO-TEOLÓGICA

*M. Ximena Juárez Monzón*<sup>1</sup>

#### RESUMEN

El objetivo del capítulo es hablar sobre la importancia que tuvo el Neoplatonismo en el desarrollo de la filosofía de la luz y la belleza en la Edad Media, y su influencia en el programa artístico-iconográfico medieval. Destacaremos en la filosofía de Pseudo Dionisio el concepto de la luz con relación a la belleza, al origen y orden del Cosmos y al lugar que ocupa Dios en las representaciones artísti-

---

<sup>1</sup> Ximena Juárez Monzón, estudió la licenciatura en Filosofía en la Universidad de Guanajuato y la maestría en Filosofía y especialización en Historia del Arte y Estudios Curatoriales en la UNAM. Formó parte del equipo curatorial del pabellón mexicano para la Bienal de Venecia 2015. Realizó estancias de investigación en la Universidad de Copenhague y la Sorbona. Ha participado en varios cursos y diplomados sobre arte y filosofía medieval. Actualmente se encuentra realizando su doctorado en Filosofía en la UNAM con el tema de estética y epistemología en el llamado Renacimiento del siglo XII.

cas. A partir de la idea *Ego sum lux mundi*, Dios-Luz como principio del universo, se configura todo el programa iconográfico del arte medieval. Esa misma idea es la base que soporta el andamiaje neoplatónico que desarrollaron varios pensadores medievales. Señalaremos la estrecha vinculación entre filosofía, teología y arte: cómo es posible expresar en términos artísticos un pensamiento y unos postulados religiosos y filosóficos. La luz es el punto de encuentro entre filosofía, teología y arte.

El programa iconográfico medieval, tiene continuidad en la Edad Media, desde sus orígenes en la época carolingia (el Cristo en Majestad) y con la filosofía de Juan Escoto. Siglos después, asistimos a la gran transformación estético-filosófica que supone el *Renacimiento del siglo XII*, momento de recuperación del Pseudo Dionisio y del inicio de los trabajos de remodelación de la iglesia de Saint Denis en París por el abad Suger.

Los enunciados teológicos y filosóficos con respecto a la luz no son sólo metáforas sino postulados que reflejan una realidad percibida como acontecimiento concreto, verificable como hecho histórico en el Antiguo Testamento, el *Ego sum lux* implica que Dios es verdadera y profundamente luz, que permea los órdenes cósmico y natural.

**Palabras clave:** Arte, estético- teológico, luz, símbolo

## ABSTRACT

The aim of this chapter is to discuss the importance of Neoplatonism in the development of the philosophy of light and beauty in the Middle Ages, and its influence on the medieval artistic-iconographic program. We will highlight in Pseudo Dionysius' philosophy the concept of light in relation to beauty, to the origin and order of the Universe and to the place of God within the artistic representations. Based on the idea *Ego sum lux mundi*, God-Light as the beginning of the universe, the entire iconographic program of medieval art is configured. This same notion is the foundation that

supports the Neoplatonic scaffolding developed by several medieval thinkers. We will point out the close link between philosophy, theology and art: how it is possible to express in artistic terms a religious and philosophical thought and tenets. Light is the converging point between philosophy, theology and art. The medieval iconographic program has a certain continuity in the Middle Ages, from its origins in the Carolingian period (Christ in Majesty) and following the philosophy of John Scotus. Centuries later, we witnessed the great aesthetic-philosophical transformation of the *Renaissance in the 12th century*, the time of the recovery of the Pseudo-Dionysius and the beginning of the works of renovation of the church of Saint Denis in Paris by the abbot Suger.

The theological and philosophical statements regarding light are not only metaphors, they are rather postulates that reflect a reality perceived as a concrete event, verifiable as a historical fact in the Old Testament, the *Ego sum lux* implies that God is truly and profoundly light, which permeates the cosmic and natural orders.

**Keywords:** Art, aesthetic-theological, light, symbol

## INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente escrito es reflexionar en primer lugar sobre la luz, la belleza y el arte en la Edad Media, en particular durante los siglos XI y XII, momento del surgimiento del estilo radiante, posteriormente conocido como gótico. En este sentido será oportuno delimitar la influencia que jugó el Neoplatonismo en el programa iconográfico medieval y su importancia en la fundamentación teológica del cristianismo, en particular durante el llamado *Renacimiento del siglo XII*. Se abordarán tres momentos clave que, desde la filosofía y la teología, fundamentan los conceptos de luz, belleza y cosmogonía en la Edad Media. Vamos a recorrer brevemente tres momentos que representan, a nivel filosófico y teológico, tanto los antecedentes como la formulación teórica de conceptos y planteamientos que acompañaron a la luz durante este período: la belleza

y la cosmogonía. Dentro de este programa encontramos elementos estilísticos que nos permitirán trazar los puntos de encuentro entre el arte paleocristiano, el románico y el gótico o estilo radiante. Este último concebido como un periodo/momento de esplendor máximo en el que filosofía, teología y arte estuvieron por un lado integrados y en constante diálogo; y, por otro lado, comprometidos dentro de una visión macrocósmica que da sentido y estructura al ser humano en su mundo.

La luz en términos simbólicos jugó un papel preponderante en la configuración de las cosmovisiones de las civilizaciones de la Antigüedad, en particular, en los entramados míticos, religiosos y culturales-artísticos, lo anterior podemos constatarlo en los numerosos vestigios de la cultura material que sobreviven. El sol y la luz estuvieron asociados a las potencias generadoras de vida, al poder, y, por ende, a las deidades progenitoras, como señala Alfonso Puigarnau:

La admiración por la luz inspira muy particularmente las mitologías y cosmogonías de Oriente, Persia y Egipto, y aparece en la literatura de los hebreos y árabes. Constituye uno de los elementos principales de la concepción griega de lo bello y resulta ser una de las fuentes fundamentales de la creación artística medieval. (Puigarnau, 2000, p. 662)

En este sentido, a través de las producciones culturales y representaciones artísticas podemos de alguna manera establecer la importancia de la luz y la continuidad en la constitución tanto de sistemas de pensamiento como de representaciones religiosas y culturales. No es de extrañar que, una vez que se dio el paso del pensamiento mítico al filosófico, y establecidos los fundamentos de un pensamiento de tipo más abstracto, hubiera pensadores que siguieron contemplando el fenómeno luminoso como elemento esencial del origen y el orden del mundo. Son varios los autores<sup>2</sup> que identifican por lo menos desde la filosofía platónica, una doble concepción de la luz, una supraluminosa: eterna, inmaterial, hermosa, trascendente que emana de la divinidad y a partir de la cual se origina y orga-

---

2 David Lindberg, Andreas Speer, Alexander Koyré, entre otros.

niza el cosmos; y otra física: creada, imperfecta, material, y que nos permite conocer (por mediación de los ojos) el mundo en el que habitamos. La luz inmaterial se identifica a la vez con el Logos que da sentido y racionalidad al cosmos, dotándolo de ser y existencia. Desde el neoplatonismo la luz se identificó con el creador del cosmos y, por lo tanto, las cosmogonías neoplatónicas partieron del principio luminoso como hilo conductor para explicar el orden y la multiplicidad.

Vamos a comenzar delimitando el concepto de «filosofía de la luz», el cual suele englobar a otros conceptos como metafísica o estética de la luz. En este contexto, se hace referencia a toda una serie de postulados filosóficos y teológicos que identifican a la Luz tanto con el creador del Cosmos, como con su orden. Por «filosofía de la luz» se hace referencia a una serie de ideas filosóficas (ontológicas, epistemológicas, metafísicas, estéticas e incluso éticas), teológicas, cosmogónicas y artísticas que se complementan y enriquecen entre sí y cuyo eje principal es la naturaleza y la acción de la luz como fuerza que crea y ordena el universo. La luz no solo vincula a todas las creaturas, sino que también define sus características y cualidades individuales. La luz es también el elemento que vincula todas las creaturas entre sí y como determina sus características y cualidades individuales.

## **LA FILOSOFÍA DE LA LUZ EN EL NEOPLATONISMO**

Desde la perspectiva ontológica, el Ser se identifica con la Luz desde Platón, quien consideraba al Sol y su luz como el fundamento último de la existencia. Plotino tomó el símbolo de Luz-Ser y añadió una idea importante: la materia cobra forma en la medida en que los rayos luminosos la tocan, es decir, la luz configura a la materia y por ésta es que tiene ser. La belleza supone existencia y participación del Uno: nosotros podemos conocer a partir de aprehender las formas y reconocer la belleza que presupone al principio creador de todo y al fin último de todo lo existente. Asimismo, Plotino retoma la valorización griega en torno a la belleza y la asocia a la

experiencia mística: es decir, es gracias a la percepción de la belleza que es posible el reconocimiento y posterior unión de las almas individuales en el Uno y como señala Puigarnau, Plotino inaugura una «nueva estética metafísica que se expresa mediante la estética de la luz, y que pone las bases de lo que será una auténtica metafísica medieval de la luz» (Puigarnau, 2000, p. 664). En este sentido tenemos la perspectiva estética, tanto en su acepción de experimentar la belleza desde los planos sensible e inteligible.

Desde la perspectiva epistemológica, si el Uno plotiniano es Luz, en la Edad Media se convertirá en luz divina; Dios es una luz infinita, incommensurable e incomprensible y a su vez irradia luz: «La luz divina se convierte en principio de conocimiento pues en ella conocemos a Dios y nos conocemos a nosotros mismos» (Toscano y Ancochea, 2009, p. 155) y, a partir de dicho conocimiento, en el ser humano se constata una transformación radical de su ser.

El concepto «metafísica de la luz» fue presentado como tal y estudiado por primera vez por Clemens Bauemker en su estudio sobre Witello (1916). Posteriormente, se ocuparon del tema Edgar de Bruyne, Wladyslaw Tatarkiewicz, Umberto Eco, David Sobrevilla, entre otros, quienes identificaron la importancia filosófica de la luz en el pensamiento medieval. Edgar de Bruyne junto con John Gage y Georges Duby utilizaron el término «estética de la luz» para referirse a la manera en que ésta jugaba un papel primordial en la configuración del mundo, cuya característica principal era su propia belleza, por un lado, y por otro, cómo subyacían planteamientos estéticos que se reflejaban en determinadas expresiones artísticas y filosóficas. Otros filósofos e historiadores como Umberto Eco, Georges Duby, Meyer Schapiro y Alfonso Puigarnau han utilizado el término «teología de la luz» para referirse al planteamiento general de la acción de la luz en el universo, en el plano metafísico como físico y en relación con la idea fundante: Dios es luz, Dios crea en forma de emanaciones luminosas que descienden, ordenan y dan forma y belleza a la materia.

La idea en cuanto a que la luz vincula todo lo existente con su principio tomó forma con el pensamiento de Plotino, quien in-

tentó armonizar las ideas tanto de Platón como de Aristóteles, de ahí se fue enriqueciendo con los aportes de neoplatónicos tanto de Oriente como de Occidente y posteriormente sirvió como fundamento filosófico de la teología durante la Edad Media. Con Pseudo Dionisio se concretó el neoplatonismo cristiano y las referencias luminosas que resurgieron con gran vitalidad tanto a nivel filosófico como artístico desde los primeros siglos del cristianismo y que culminará con el estilo radiante en los siglos XII-XIV.

La metafísica de la luz no fue un sistema consistente o uniforme de pensamiento, sin embargo, uno de sus ejes fundamentales fue la reflexión en torno al origen del universo, la cosmología, entendida como «la ciencia del mundo o del universo en general, en cuanto es un ente compuesto y modificable» (Abbagnano Nicola, 1985, p.12), es decir, «concerniente con la estructura del universo», unida siempre a la metafísica de la luz. La luz es aquello que permite la articulación y racionalización del universo por medio del acto divino fundacional: *fiat lux* «hágase la luz»,

En el principio creó Dios los cielos y la tierra. Y la tierra estaba informe y vacía, y las tinieblas cubrían la superficie del abismo, y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas. Y Dios dijo: sea hecha la luz; y la luz quedó hecha. Y vio Dios que la luz era buena; y separó Dios la luz de las tinieblas. (Gén. I, 1-4)

La luz es el principio del orden pues a partir de ella los cielos y la tierra se ordenan. Previo a la luz, lo que existe es caos y oscuridad, de esta forma, en la tradición judeocristiana se encuentra implícita una teoría sobre la naturaleza de la luz y sobre su preeminencia en la creación del Cosmos, pues la luz da forma al caos que a su vez representa lo irracional. El acto de creación implica también la bondad amorosa de Dios que se revela desde lo luminoso como orden y armonía, los cuales se imponen sobre el caos y el vacío de la oscuridad: «vio Dios que la luz era buena; y separó Dios la luz de las tinieblas»; la luz clarifica, ahuyenta las tinieblas y es principio de vida a través del Logos; permite conocer y amar a Dios. El Logos divino se concibe como la Luz verdadera que brilla en las tinieblas y que con

su hermosura toca nuestras almas. El ser humano recibe así la Luz divina por una participación en el ser del Logos y recibirá también la belleza luminosa que ubica a los seres creados en una jerarquía por la cual se identifica una relación ontológica de los conceptos Luz-Logos-Belleza. Como acto creador, el Verbo ilumina todo lo que existe y en ese acto creativo nos hace a su imagen y semejanza porque nos comunica su Logos. Las almas individuales contienen dicho Ser por participación, y la capacidad de conocer en tanto la razón individual es parte de la divina, también por participación. En este sentido es que el orden metafísico y epistemológico se encuentran en perfecta armonía: Dios es el principio explicativo de toda la realidad, su sabiduría constituye el grado más alto de cognición.

En la Biblia en general, las referencias de Dios como potencia luminosa, como Luz, abundan, en particular en el Antiguo Testamento, metáforas que asocian a la luz con la bondad, la belleza el amor y la inteligencia. Es por esto que desde la Patrística se utilizaron planteamientos neoplatónicos para fundamentar filosóficamente los dogmas religiosos, lo cual también permitió que se desarrollaran los programas iconográficos para representar artísticamente el Verbo encarnado, el Logos Divino que había tomado naturaleza humana y había asumido una auténtica teología de la luz. Existe una relación ontológica-epistemológica-estética entre Luz-Logos: el Verbo ilumina en cuanto Creador y nos comunica una participación del ser divino a nuestro logos, el cual contiene y está hecho de esa luz divina, invisible y bella que nos permite aprehender objetos intelectuales.

La belleza divina es creativa en tanto que armoniza y ordena el universo —la creación implica desterrar el caos— y lo hace a través del Amor como fuerza que cohesiona al cosmos. Si como hemos dicho la belleza es luz, y la luz crea todo lo que existe, las creaturas, al contener esa luz serán bellas y estarán unidas por virtud de la belleza y, como señalamos, gracias al Amor del Verbo Encarnado. Dios como Belleza-Luz se revela en la armonía cósmica y se despliega en la tierra en las bellezas particulares.

## LA BELLEZA Y LA LUZ EN SAN AGUSTÍN Y PSEUDO DIONISIO

La visión estética-ontológica de Plotino repercutió de manera importante en el arte paleocristiano y en la estética medieval a través de pensadores neoplatónicos medievales. El pensamiento de Plotino marcó los antecedentes para una teología medieval de la imagen en donde la materia bella es el primer momento para una experiencia mística estética, en donde el conocimiento de lo divino inicia en lo corporal y termina en el desprendimiento de lo corporal y lo racional. Siglos más adelante, en 1127, Suger, un abad francés, reconstruiría la iglesia de Saint-Denis bajo las ideas de Pseudo-Dionisio y al sintetizar un pensamiento filosófico-teológico en formas artísticas, fundaría un nuevo estilo: el radiante.

San Agustín y Pseudo Dionisio el Areopagita transmitieron el Neoplatonismo de la Antigüedad tardía al Medioevo, adaptando la metafísica de la luz al pensamiento cristiano. Su pensamiento favoreció la configuración del cosmos medieval en su aspecto filosófico-teológico. Asimismo, permitió la organización de los diversos programas iconográficos medievales. Nos vamos a concentrar en Pseudo Dionisio porque él es, principalmente, quien transmite las ideas sobre la Belleza y la experiencia mística-estética a la Edad Media. Gracias al neoplatonismo cristiano, la Belleza se constituyó en rasgo distintivo de Dios y de su creación. Lo bello es lo luminoso: la luz divina resplandece en todos los seres y evidencia su origen sagrado. Bajo la influencia de Pseudo Dionisio a lo bello se le identificó con lo luminoso; identidad, luminosidad, unidad y armonía, estas tres características formaron parte de la idea de belleza a lo largo de la Edad Media.

El primer momento que concreta la concepción medieval de la luz y apunta a una configuración artística en torno a ésta, se da en el siglo VII, en particular cuando Escoto Eriúgena traduce a Pseudo Dionisio el Areopagita. Tenemos noticia<sup>3</sup> de que los escritos del

---

3 «Hilduin et la première traduction des écrits du Pseudo-Denis», Théry Gabriel en *Revue d'histoire de l'Église de France*, pp. 24-25. La historia de cómo llegan el *corpus dionysiacum*

Areopagita se encontraban en la abadía de Saint Denis, al norte de París, desde el 758, cuando el Papa Pablo I envió al rey Pipino el Breve algunas obras en griego dentro de las cuales se encontraban los escritos del Areopagita. En el 827 los embajadores del emperador Miguel el Tartamudo de Constantinopla regaló al rey Luis el Piadoso el *Corpus Dionisiacum* y el rey las hizo traducir, como mencionamos, por Escoto Eriúgena, quien además añadió algunos comentarios que aportaron al debate filosófico medieval cuestiones importantes con respecto a la luz, el color y sus propiedades (brillantez, belleza y materialidad) que abordaremos más adelante.

La razón por la que Pseudo-Dionisio fue tan importante en la Edad Media, sobre todo en Francia, es que se le había confundido con otros dos personajes: San Dionisio y Dionisio,<sup>4</sup> discípulo de san Pablo. El primero era el santo que bendijo a la dinastía merovingia y a las subsiguientes ocupantes del trono francés y por lo tanto era el patrono de París. El segundo había, según cuenta la leyenda, escuchado en el Areópago de Atenas a san Pablo. Después de haber sido convertido a la religión verdadera, llegó a las Galias para evangelizarlas y poco después se convirtió en su apóstol, primer obispo y patrono de París. La leyenda contaba (De la Vorágine Santiago, 1982, pp. 657-663) que, después de martirizarlo junto a sus compañeros Rústico y Eleuterio, lo decapitaron y, con su cabeza en las manos, caminó seis kilómetros y en el lugar donde se desplomó, se erigió un pequeño mausoleo.

En el siglo VIII se convirtió en una iglesia abacial y cementerio real hasta la Revolución Francesa. En esa época se escribe una *Vida de San Dionisio*, que coincide con la llegada de los escritos del

---

a París es bien conocida y la relatan varios autores como Georges Duby, Umberto Eco, Andreas Speer, entre otros.

4 Hay tres Dionisios que se confunden, los dos primeros, el discípulo de san Pablo y quien evangeliza las Galias no podían ser el mismo por las fechas: el primero vive a principios de la era cristiana, incluso se llega a decir que escuchó al mismo Jesucristo en sus sermones (el mismo Suger lo refiere en sus escritos y las fuentes medievales lo piensan así hasta que Abelardo, mientras se encuentra refugiado por Suger en Saint Denis, al estudiar los textos, y las fechas, cuestiona si son la misma persona. Suger le sugiere amablemente, (lo conmina) a guardar silencio, recordándole la protección que en ese momento le brinda Saint Denis contra los ataques de Bernardo de Claraval).

Areopagita a la corte de Hilduino, y como mencionan varios historiadores, es probable que sea la época en que se identificó a los tres personajes como uno solo. Debido a su carácter como patrono de Francia, los escritos del Areopagita se encontraron desde muy temprano en el centro de las reflexiones filosóficas en París, sobre todo, como ya señalamos, a partir del siglo XII, cuando se realizaron nuevas traducciones de su obra y cuando comenzaron a proliferar escuelas catedralicias. Se conservan los comentarios de filósofos como Hugo y Ricardo de San Víctor, Guillermo y Thierry de Conches, y en el siglo XIII filósofos como Thomas Galo, Roberto Grosseteste, Alberto Magno y Tomás de Aquino (Des Places Edouard, 1981, p. 327).

En lo que concierne al pensamiento de Pseudo Dionisio, se concreta una concepción filosófica-teológica respecto a la luz como la manifestación más evidente de Dios en el mundo. La idea central es que Dios es Luz. Como potencia creadora y actividad dinámica crea —sin merma de Él mismo— todo lo que existe, le da ser y constituye el fundamento ontológico del universo. Dios trasciende la jerarquía de la creación y la ilumina, pues Él «contiene en sí la esencia de todo, es la causa de todo sin ser Él mismo todas las cosas» (Toscano y Ancochea, 2009, p. 37). El Creador se encuentra en los colores, las formas, los sonidos, los olores, es decir, en la naturaleza en todo aquello que podemos percibir con nuestros sentidos. Dios también es objeto del pensamiento y se aprehende de manera más intensa con nuestra inteligencia en la medida en que vamos ascendiendo de lo sensorial a lo inteligible.

Dionisio explica que la capacidad que cada ser tiene de recibir o captar la luz divina se encuentra en proporción de su capacidad de conocer el mundo, de hacerlo inteligible. A la par de la luz, la belleza ocupa un lugar primordial en la creación del cosmos, pues gracias a ésta el universo se encuentra armonizado entre sus partes y ordenado. La belleza particular de lo diverso es informada por la Belleza Divina, por medio de ésta conocemos el mundo y nos damos cuenta de que éste es una *teofanía*, es decir, una manera en que Dios se manifiesta a los seres humanos. La luz es la perfección,

fuente de vida que otorga forma-inteligibilidad a la totalidad de seres: todo lo que existe, existe en cuanto a que participa de ella. Es a partir de la Luz que nuestras almas conocen lo verdadero, la Belleza y el Bien. La luz genera en nosotros un deseo de estar en Dios, de alejarnos de lo malo para gozar en el resplandor divino. El mundo es bello porque participa de la luz divina, está conformado y ordenado por ella. Ahora bien, el conocimiento se produce por la visión y asimilación de las formas sensibles, puesto que éstas, al contener la luz divina, son visibles e inteligibles.

La idea de iluminación y las metáforas de la luz y la belleza, unidas a la Revelación por medio de las *Escrituras*, conforman la filosofía de Dionisio «a partir de ellos [los Evangelios] somos conducidos por la luz hasta los himnos teárquicos para alabar el Principio dador de bienes de toda sagrada manifestación lumínica» (Pseudo-Dionisio, *Los nombres divinos*, 2017, p. 209). Dios crea por medio de donación y participación de su ser, sin que disminuya su potencia ni su ser, cada ente recibirá los dones de acuerdo con su capacidad de recepción, el don divino es la luz. Pseudo Dionisio identifica dos tipos de luces que permiten conocer dos tipos de realidades: tanto lo sensible como lo inteligible:

La inteligible que se halla presente en el alma humana, a partir de ella nos relacionamos directamente con Dios, participa de la luz divina y nos permite acceder a lo trascendente. La luz divina se conecta directamente con nuestras almas, con nuestra inteligencia; este lazo primordial e insoluble posibilita el conocimiento y el pensamiento: pertenecemos al Logos creador y por lo mismo contenemos una mínima e imperfecta fracción de ese Logos. Pseudo Dionisio identifica a la luz inteligible con el Bien (como uno de los nombres divinos):

por iluminar plenamente a toda inteligencia supracelste con su luz intelectual y quita de todas las almas donde se halle toda ignorancia y error, las hace partícipes a todas ellas de su luz sagrada y quita de los ojos de la inteligencia la nube de ignorancia que los rodea. (Pseudo-Dionisio, 2017, p. 255)

En este sentido la luz inteligible permite que nuestra alma e intelecto aprehendan el Principio creador, el conocimiento parte de ese

vínculo y se dirige a dos ámbitos. El ámbito del intelecto y del alma, por el cual aprehendemos el Bien, las virtudes y deseamos estar más cerca de Dios. El segundo ámbito es el mundo natural, en el que reconocemos la mano del Creador y por el cual también podemos conocerlo y admirarlo en su belleza ya que despierta de igual forma un deseo de cercanía con Él.

La sensible, proveniente del sol y gracias a la cual nuestros ojos pueden percibir el mundo y conocerlo, esta luz atrae y hace que se vuelvan hacia ella todas las cosas que ven, que se mueven, las que reciben la luz, las que reciben su calor y en general todo aquello que alcanzan sus rayos luminosos. [...]Y todos los seres sensibles tienden a él, atraídos por su luz o para ver o para moverse o para recibir la luz o el calor o en suma para que les conserve. (Pseudo-Dionisio, 2017, p. 254)

Contrario a lo que se piensa sobre el periodo medieval, podemos observar el interés por intentar explicar y conocer el universo y la relación que existe entre el mundo supralunar con el sublunar. El mundo sensible, como manifestación del orden divino, es decir, la naturaleza como teofanía, nos permite atisbar algo de la grandeza divina y comprender, en la medida de nuestras capacidades, el orden que subyace al universo. El conocimiento de la realidad sensible es el momento inicial del regreso al principio: ahí comienza el ascenso, poco a poco, en la medida en que nos vamos desprendiendo de lo material, logramos comprender mejor lo divino hasta lograr la unión final con nuestro creador. De ahí la importancia del conocimiento sobre todo de la naturaleza, pues era el punto de inicio más accesible a las capacidades epistemológicas humanas para aproximarse a Dios.

El cuarto capítulo de los *Nombres Divinos* tiene como objetivo principal explicar por qué el nombre Hermosura/Belleza atañe también a Dios. Pseudo Dionisio explica primero que el Bien es la causa de «los silenciosos movimientos del inmenso cielo [...] del orden de los astros, de su belleza, de su luz» (Pseudo-Dionisio, 2007, p. 33); el Bien es también Luz porque al trascender todos los órdenes crea-ilumina las cosas, las hace

ser. Es gracias a la Luz que podemos percibir y conocer todo pues la Bondad Divina al iluminarlo todo. «Contribuye, además, al origen de los cuerpos visibles, les da vida, los hace crecer, los perfecciona, purifica y renueva.» Tenemos conocimiento de Dios<sup>5</sup> gracias a la Luz (inteligible) puesto que ella es «imagen visible de la Bondad divina»; de igual forma conocemos el mundo porque está iluminado (con la luz solar) y podemos verlo, percibirlo. Dionisio continúa el argumento llamando al Bien «luz inteligible» porque «ilumina plenamente a toda inteligencia [...] y quita de todas las almas toda ignorancia y error» (Pseudo-Dionisio, 2007, p. 35) al hacerlas partícipes de la Luz divina.

Dionisio plantea la correspondencia directa de «Bien» con los tres nombres divinos que nos atañen: Luz, Hermosura y Amor<sup>6</sup>. El Bien-Hermosura, Dios, es descrito por el Areopagita como un centro luminoso, fuente de toda bondad y belleza que crea por donación y sin merma. Los rayos divinos otorgan ser y sentido (forma) a lo creado:

este gran sol que brilla del todo y siempre tiene luz, [...] ilumina también todas las cosas que pueden participar de su luz y a la par que retiene su luz sin menoscabo, expande por el mundo visible los resplandores de sus rayos. (Pseudo-Dionisio, 2007, p. 34)

La realidad es concebida por Pseudo Dionisio como una unidad jerarquizada donde cada elemento depende del orden superior e inferior y todos se encuentran en perfecta armonía.

En el apartado séptimo Dionisio nos presenta las razones por las que podemos atribuir el nombre de hermosura a Dios. En primer lugar, Dios confiere belleza a todos los seres en forma de participación, de acuerdo con su capacidad de aprehender la belleza

---

5 El conocimiento de Dios nunca será total ni completo pues su potencia rebasa cualquier capacidad cognoscitiva para los seres creados.

6 Como hemos visto, la conexión entre el Bien y la Luz la encontramos desde Platón en la *República* donde Platón hace una analogía entre el sol y el Bien. Con respecto a la Belleza y el Amor (como *Eros*), también podemos encontrar la influencia de Platón en el Banquete 211 a-b.

divina. Esta aptitud está determinada por el lugar que ocupa cada ser en el orden universal:

llamamos Hermosura a aquel que trasciende toda belleza porque Él reparte generosamente la belleza a todos los seres, a cada uno según su capacidad y por ser causa de la armonía y belleza de todo, del mismo modo que la luz irradia en todas las cosas lo que reciben de Él. (Pseudo-Dionisio, 2007, p. 36)

Así, los seres que se encuentren en las jerarquías superiores serán los más bellos y luminosos porque su capacidad de participar en lo divino es mayor. En segundo lugar, porque la causa única de que exista todo es el Bien-Hermosura<sup>7</sup>. La belleza del mundo existe por Él y permite que las creaturas reconozcan su origen y su destino. Dios reúne todo en sí mismo, lo múltiple se vuelve simple y armónico al purificarnos y regresar a Él: «toda Hermosura y todo lo Hermoso, con la naturaleza simple y sobrenatural de lo bello, ha preexistido en esa simplísima Hermosura, su causa» (Pseudo-Dionisio, 2007, p. 37).

Las características principales de la luz y de lo bello son la claridad y la armonía; una porque irradia al mundo y lo hace luminoso, y la otra porque le da unidad y coherencia al mundo. La luz es:

origen de todo como causa eficiente y motora del universo, reuniendo todo por el deseo de su propia belleza, es el fin de todo y se la ama como causa final, ya que todo debe su origen a la hermosura, y es modelo porque todo se hace conforme a Ella. (Pseudo-Dionisio, 2007, p. 37)

Es decir, la Luz-Hermosura configura el mundo desde los órdenes celestes hasta lo terrenales. Su potencia luminosa es causa del movimiento en todos los órdenes, cuyo fin es regresar a la Luz, unirse con ella en su simpleza y armonía.

Así como la experiencia sensible sólo es posible gracias a la luz corpórea, el conocimiento de lo inteligible, de las verdades tras-

---

7 Pseudo Dionisio utiliza todos estos conceptos en mayúsculas, porque todos estos nombres o conceptos se están refiriendo a Dios.

cedentes sólo es posible a partir de la luz incorpórea, que posee toda la creación y que en el ser humano está en el alma. El objetivo de Pseudo-Dionisio era constituir un método de purificación que permitiera mostrar el camino de ascenso para unirnos con Dios. Son tres momentos en los cuales la luz juega el papel principal: purificación, iluminación y perfección: «Es plena luz, sempiterna, perfecta, sin que le falte nada. Ella es la que purifica, ilumina y perfecciona» (Pseudo-Dionisio, *Jerarquía Celeste*, 2007, p. 134). Ésta no sólo es el principio creador, sino que participa en el camino de unión mística, posibilita el ascenso a partir de la percepción luminosa en el ser humano.

En la medida en que el ser humano percibe la luz, percibe también la belleza (primero visible, luego trascendente) y es precisamente la visión la que lo lleva a desear unirse con su Creador. Es preciso aclarar que no se trata de que entendimiento y sensibilidad estén disociados y se acceda por «dos caminos» a lo verdadero, a lo inteligible: no hay escisión entre ambas esferas de la realidad y el ser humano es una unidad orgánica donde lo «intelectual» y lo «sensible» se complementan. Lo que el arte y los objetos bellos posibilitan, es que dicho acceso sea inmediato: he ahí que hablamos de experiencia místico-estética. El primer paso es la *purificación*, el arte permite la purificación —incluso quizá en el sentido griego de «catarsis»— como el primer momento de ascenso; a continuación, viene la *iluminación*.

La teología mística de Pseudo Dionisio involucra la experiencia corporal como el primer paso hacia la unión con Dios, en este sentido, es vivencial, todo el ser queda comprometido «El cuerpo no es un obstáculo para la experiencia mística; el hombre todo entero participa de ella» (Toscano y Ancochea, 2009, p. 154) ya que todo él, así como es, fue creado a imagen y semejanza de Dios. Existen dos vías para iniciar el ascenso, la primera es accesible a quienes llevan una vida de estudio, reflexión y contemplación, es decir, los religiosos. Para los demás, la vía de purificación, aquello que les abriría el camino hacia Dios, consistirá en la contemplación de objetos bellos. Éstos tienen una doble significación; pues permiten

la comprensión, mediante imágenes, de las verdades trascendentes que de otro modo no podrían ser aprehendidas. Por otro, la belleza que se encuentra contenida en un objeto le permite al cuerpo experimentar la Belleza y acceder así a una comprensión superior. La luz identificada por Dionisio como el Bien y la Belleza, determinaron al mundo y las relaciones existentes entre todos los órdenes de la creación durante la Edad Media.

## LA REINTERPRETACIÓN DEL NEOPLATONISMO CRISTIANO EN ESCOTO ERÍUGENA Y HUGO DE SAN VÍCTOR

En el siglo IX, Escoto Eriúgena era uno de los pocos estudiosos que sabían griego, por lo que le fue encomendada la tarea, como mencionamos, de traducir la obra del tres veces santo Dionisio. Esta traducción marcó un hito en la filosofía medieval porque permitió la entrada del neoplatonismo cristianizado en Europa, su influencia fue enorme y su lectura extendida en todas las escuelas que existieron antes de la fundación de las universidades. Además de traducir, Escoto realizó una serie de comentarios que plasmaron las ideas medievales sobre la luz, la belleza y el mundo. Las cosas son bellas en la medida en que fueron creadas por Dios, pues sus partes concuerdan entre sí: son armoniosas y cada una tiene su propia identidad; son buenas porque Dios les dio el ser: cada una se encuentra perfeccionada y desarrolla las capacidades que le son inherentes, así, las conserva en su ser (Umberto Eco, 1993, p. 56).

A la armonía se le une otra característica que definió a la Belleza durante la Edad Media, esta es, la unidad. Para San Agustín y Escoto Eriúgena la belleza del cosmos consistía en que era una unidad armoniosa: «la hermosura de todo el universo creado, de las cosas semejantes y desemejantes ha sido establecida por una armonía inefable, desde los diferentes géneros y las variadas formas, incluso por los diferentes órdenes de sustancias y accidentes, impelidos todos los seres a cierta e inefable unidad» (Escoto Juan, Eriúgena, 2007, *División de la naturaleza*, III, 6, 637D-638a, p. 335). En su obra *Periphyseon* Eriúgena creó todo un sistema que

en cierta forma sintetiza el cristianismo de los Padres de la Iglesia con el neoplatonismo de Pseudo Dionisio y Proclo para explicar el orden del universo.

A partir de su esencia luminosa y en un acto de amor y bondad, Dios, el Logos, desciende y crea, y en ese acto ordena también las múltiples formas hasta llegar al último grado de la naturaleza y así «deviene todo en todas las cosas y vuelve a sí mismo [...] y en este devenir no cesa de existir por encima de todo» (D'Alverny Marie Thérèse, 1993, p. 69). Una vez que ha venido, en un movimiento de regreso, lleva el mundo de la multiplicidad hacia la unidad y perfecta armonía divina. Dios se manifiesta en la creación: el mundo es una teofanía que continuamente expresa la presencia divina (Ibidem, I, 446 D, p. 52), esta idea, es el principal legado de Eriúgena a los siglos venideros y que se verán plasmados en el arte.

El mundo como teofanía lleva implícita una belleza luminosa en toda la creación: todo contiene una porción mínima del amor divino, todo nos revela a ese Dios invisible y bondadoso. Vemos el mundo y tenemos la certeza de la mano divina en todo ello. De la misma manera, al ver la belleza sensible, nuestra alma es conmovida y puede elevarse a otro tipo de conocimiento de lo divino, uno que conlleva un camino más largo y difícil, pero a la vez más placentero, pues nos acerca un poco más a nuestro Creador. Como señala Eriúgena, Dios crea en amor y este sentimiento atrae a las creaturas hacia su Belleza (*Perihpyseon* 505A): en este sentido, amor y belleza se implican mutuamente, es el arte una de las vías humanas para acceder a Él.

En cuanto al arte carolingio, Eriúgena fue un pensador clave para transmitir la idea de teofanía al terreno de la creación artística en donde, como apunta Marcel Durliat, es el momento en que el arte conquista su autonomía (Durliat Marcel, 1991, p. 48) desde el punto de vista del efecto estético como de la significación espiritual. Lo anterior permite establecer todo un programa iconográfico inspirado en las ideas sobre la belleza y la luz como atributos divinos que se manifiestan en el mundo visible. En particular las

iluminaciones de los manuscritos como la decoración en iglesias conforman esta tendencia.

La figura de Cristo-Logos sentado en un trono, dentro de una mandorla, con un libro en su mano izquierda y la mano derecha levantada para bendecir, es, como apunta Puigarnau, «la cristalización estética cristológica más difundida de la Europa crisitana medieval», es el *Maiestas Domini*, Cristo en Majestad (Puigarnau Alfonso, 2000, p. 658) que desciende al mundo. La mandorla está generalmente rodeada por los cuatro evangelistas, o las alegorías que los representan: un toro (Lucas), un águila (Juan), un león (Marcos) y un ángel (Mateo). Esta es la representación cristológica de la segunda venida (parusía) de Cristo, al final de los tiempos, y que tiene su figuración particular en Oriente, en Bizancio, con el Cristo *Pantócrator*, sentado también en el trono y con la vista al frente, dentro de una mandorla con el libro de las Escrituras sostenido con su mano izquierda mientras que la derecha bendice. En esta representación tenemos de un lado la letra alfa y del otro la omega, Dios como principio y fin, del que todo parte y al que todo regresa. En otros casos el alfa-omega se sustituye de un lado con IC y del otro XC, abreviación griega para Jesucristo, el ungido.

La mandorla como halo luminoso en Occidente, o el fondo en oro del arte bizantino, representan la luz divina como don del Cielo que desciende sobre el mundo, lo cubre e ilumina toda la creación y en este sentido, la luz se perfila como el elemento configurador del espacio en tanto estructura ontológica del mundo y en tanto teofanía. En el pensamiento de Eriúgena, la teofanía es el elemento que articula y da sentido de unidad a toda la creación, por eso la luz en el arte, permite manifestar o hacer perceptible al Logos a los seres humanos. La luz y el amor permiten unificar lo múltiple y dar sentido pleno al ser humano pues se revela la belleza y el amor del Dios encarnado. Amor como uno de los nombres divinos, destacan en la filosofía de Eriúgena como causa de todos los seres creados, como principio por el cual se origina la multiplicidad y por el cual permite que retornen a Él. En este movimiento de retorno, dice Eriúgena, está comprometida la belleza, como

otro de los nombres divinos, porque la Belleza unifica lo disperso, lo vuelve simple y por esto, hay implícito también un movimiento de retorno hacia la unidad. No es posible concebir la belleza sin la unidad, pero tampoco sin la multiplicidad, porque cada creatura en su individualidad, expresan y contienen en participación la unidad suprema de Dios.

El pensamiento de Eriúgena representa un momento importante no sólo porque logra sintetizar el neoplatonismo de Pseudo Dionisio, sino que, además, al enfatizar el concepto de teofanía, legó a la Edad Media esta idea de la belleza inherente del mundo que está desplegado para la contemplación y a través de él, de la naturaleza, el conocimiento y acercamiento a Dios. Dios como causa trascendente de todo lo creado, principio al cual hay que regresar, fue una idea que Escoto desarrolló y que fue retomada tanto por filósofos de la Escuela de San Víctor, como por filósofos del siglo XV como Nicolás de Cusa.

El siglo XII es llamado *Renacimiento* por varios motivos; antes de que Charles Homer Haskins<sup>8</sup> en 1927 hubiera denominado a este periodo con dicho apelativo, ya se habían identificado ciertas particularidades que apuntaban a un cambio en la mentalidad y en los intereses filosóficos, artísticos y culturales en general. Desde el siglo XI, filósofos como Adelardo de Bath o Hugo de San Víctor, comenzaron a hablar de nuevas formas y métodos de comprender la realidad, una sensación de cambio estaba en el aire, como

---

8 Charles Homer Haskins en *The renaissance of the twelfth century*, 1955, y Marie-Dominique Chenu con *La théologie au XII<sup>ème</sup> siècle*, 1957, son quienes plantean por primera vez esta tesis. Posteriormente medievalistas como Dominique Poirel, Patrice Sicard, Patricia Stirnemann, Alexander Murray entre muchos otros han ubicado estas fechas como de renovación del pensamiento medieval, con textos como el *Philosophia mundi* (ca. 1120) o *Quaestiones naturales* de Adelardo de Bath (ca. 1119-1120) o el *Comentario a la Jerarquía Celeste* de Hugo de san Víctor (1125). Asimismo, se identifican acontecimientos que marcaron este nuevo periodo como la reconstrucción de la abadía de Saint-Denis y el inicio del estilo llamado gótico en la arquitectura y sus repercusiones en el arte medieval (manuscritos, música, poesía). A. C. Crombie menciona que las primeras traducciones que se tienen noticia es el *Liber Ysagogarum Alchorismi* en 1127, realizada precisamente por Adelardo de Bath. De Aristóteles tenemos a Gerardo de Cremona como el primer traductor de su obra alrededor de 1156-1160.

apunta Charles Burnett (Burnett Charles, 2013, p. 366). No sólo se vinculaba a la introducción de nuevos autores, los árabes en particular, sino, el llamado *movimiento racionalista*, había comenzado a plantearse una nueva forma de utilizar la razón para intentar entender el mundo, lo cual, estaba rompiendo inercias y creando nuevas relaciones epistemológicas. Otros procesos de cambio en este periodo se dieron en el terreno del arte y su papel en la experiencia de lo divino como veremos más adelante.

En el contexto de la metafísica de la luz también viene implícita una reflexión filosófica sobre la belleza como elemento copartícipe en la creación del cosmos. En la Edad Media existió una fuerte sensibilidad simbólica: todo lo que percibimos nos remitía a la realidad inteligible, disponible al conocimiento humano sólo por medio de símbolos. Lo sensible posibilitaba el inicio del camino de ascenso hasta que la creatura volvía a su principio, al centro del cual todo partía y al cual todo debía regresar. El conocimiento de Dios se encontraba inscrito en el mundo, la belleza y el orden del universo reflejaban su presencia.

El arte no era una mera imitación, como había planteado Platón siglos atrás; contenía una nobleza específica en tanto que permitía al ser humano ir más allá de lo cotidiano y lo armonizaba con el cosmos: el arte era el primer vínculo entre lo sensible y lo trascendente. Asimismo, el arte medieval permite adentrarnos en un universo simbólico una de cuyas premisas principales es que la Belleza es la causa por la cual el mundo sensible es armonioso, ordenado y proporcionado. Por otro lado, el arte permite comunicar una cosmovisión, una concepción de la historia universal que nos conduce a la unidad gracias al misterio de la Salvación.

Hay una transformación de la sensibilidad en el siglo XII que favoreció la integración total de la experiencia sensible con la espiritual; como dice Birlanga Trigueros:

la atención se centrará en retomar el equilibrio entre la belleza sensible (y sensual) con la belleza inteligible (y trascendental) [...] Si se ha de hacer conciliable la belleza trascendental con la belleza sensible, necesariamente la belleza ha de ser susceptible de afectar tanto al alma

como al cuerpo y ello pasa ahora a expresarse de forma más nítida con el tratamiento de la luz y el color.<sup>9</sup>

La belleza material servía entonces como vehículo de los bienes espirituales y como medio para la purificación y elevación de nuestras almas. El conocimiento y la percepción de la belleza pueden efectivamente conducirnos a la unión mística con Dios. La belleza nos acerca a la verdad en tanto el papel que juega el cuerpo y la razón en el conocimiento: involucra aprehender un objeto y tener una experiencia sensible e intelectual de este. Los objetos bellos son accesibles a nuestro entendimiento, y esto nos permite ascender un grado más en la relación que mantenemos con el Creador. Percibir la belleza del mundo nos eleva hacia Él y nos permite tener certeza de su omnipresencia.

El Renacimiento del siglo XII trajo consigo una nueva sensibilidad que no perdió los ejes temáticos de la metafísica de la luz: la luz, la belleza y el conocimiento, sino que los reajustó de acuerdo con los nuevos intereses filosóficos y artísticos de la época. A partir de fines del siglo XI y principios del XII se intensifica la reflexión en torno a lo Bello como categoría que, junto con lo Bueno, se integran para darle unidad y armonía al mundo. La belleza en la Edad Media fue entendida como una propiedad trascendental del ser, como uno de los nombres divinos, era la única manera de hablar de Dios en tanto se encuentran revelados en las sagradas escrituras (Pseudo Dionisio, 2007, *Los Nombres divinos*, pp. 5-8). Los nombres divinos son atributos inherentes a Dios que se despliegan en la creación y manifiestan —de manera imperfecta—la omnipotencia divina. Los trascendentales «son términos que trascienden todas las categorías, es decir, que no están limitadas a ninguna categoría, tienen una extensión universal» (De Libera Alain, 2014, p. 670) y

---

9 Birlanga Trigueros citado en [citado en Ana María Minecan «Los juegos estéticos de la naturaleza en la Edad Media: de la iluminación metafísica del neoplatonismo a la seducción de lo corpóreo del neoristolismo», *Escritura e Imagen*, vol. 12, Universidad Complutense de Madrid, 2016, p. 160

en la Edad Media fueron entendidos como partes del ser para de alguna forma, nombrar al Creador y establecer sus atributos.

Lo bello fue una «medida» para determinar la participación de los seres creados y su relación con Dios. La belleza se consideraba como aquello que daba cohesión al universo para que éste reflejara la armonía divina. Lo bello es un resplandor metafísico que revela nuestra más íntima unión con Dios, expresado en el intelecto pues lo Bello metafísico lo captamos con nuestra alma, lugar donde reside nuestro entendimiento. Lo bello también está presente en las cosas que podemos ver y tocar: Dios se muestra a los sentidos, se hace visible a través de su creación y somos conducidos hasta lograr captar su belleza invisible. Nos percatamos entonces de que todo lo sensible es un signo de Dios en el mundo y la belleza:

es una manifestación de la razón, del orden, de la verdad, de la eternidad, de la grandeza, del amor, de la paz, es decir, de todo lo perfecto y lo divino [...] es algo invisible que se hace visible, algo incomprensible que se hace comprensible. (De Bruyne Edgar, 1987, p. 101)

Lo bello sensible, como apuntaba Eriúgena, es una manera de «descubrir» la presencia divina en nuestro mundo, una *teofanía* por la que es posible acceder a lo que está más allá de los sentidos y que nos permite una experiencia intuitiva de Dios. En cuanto a la belleza creada por el ser humano, ésta se presenta como un homenaje a la belleza suprema del Creador. La belleza constituye el fundamento ontológico de los seres porque los determina primero en cuanto a su forma y después en cuanto a su lugar en la creación, idea que proviene principalmente de Pseudo Dionisio. La belleza se identificó como una propiedad trascendental que definía la relación de los seres con Dios, que los conformaba y definía su grado de complejidad y perfección.

Hugo de San Víctor, fue un filósofo que, junto con varios de sus colegas y contemporáneos reavivaron el interés por los escritos del Areopagita. Su influencia abrió el camino para que la belleza ocupara un lugar primordial en las discusiones filosóficas del momento. Para

Hugo la belleza es el elemento que permite al alma reconocer lo invisible en lo visible, y lo reconoce primero por los sentidos:

es principalmente por [el ojo y la oreja] en efecto, que la belleza de las realidades visibles esparcen una alegría extraordinaria en el alma que la contempla, alumbra en ella un indecible deseo de los bienes invisibles [...] En efecto, partiendo de la apariencia de las realidades visibles, el alma razonable no puede querer migajas de alegría y sólo concibe el deseo creciente hacia el infinito, [...] Que nadie considere pues la vista de realidades visibles como perjudicial/nocivo a los espíritus castos, porque si ver las obras de Dios fuera cosa absolutamente culpable, Dios no habría nunca creado la facultad de verlas. (De san Víctor Hugo, 1991, p. 241)

De esta manera se conectan lo estético y lo epistemológico: a través de ver/percibir lo bello, conocemos el mundo y por éste, contemplamos/intuimos al Creador.

La contemplación intuitiva es una característica de la inteligencia por la cual «el espíritu reconoce en la materia la armonía de su propia estructura» (Eco Umberto, 1993, p. 24). La contemplación es también el último escalón en el conocimiento humano y para Hugo ésta debe enfocarse en la investigación de la belleza, la cual es «la expresión de la sabiduría divina» (Németh Csaba, 2010, p. 246). En el deleite estético interviene la inteligencia como guía que le permite al alma experimentar la belleza. Lo hace de forma intuitiva porque la armonía se reconoce-aprehende de manera inmediata: todo lo que existe posee armonía en su estructura y todo fue creado según esta disposición. Para Hugo la belleza misma está jerarquizada y así, la más baja será la visible-tangible y la más alta será la invisible, mientras se va ascendiendo en los grados de belleza, más se asemeja al creador, menos múltiple y más armoniosa resulta.

Hugo pone énfasis en lo sensible como experiencia del conocimiento que comienza con la vista, en su *Didascalión* distingue tres tipos de vista: el de la carne, el de la razón y el de la contemplación: cada uno implica un nivel de conocimiento. Por medio de la vista se investiga el mundo sensible, escrito por la mano de Dios

contiene lo invisible y expresa la belleza suprema, los sabios descubren en la naturaleza la sabiduría divina que da forma y unidad al mundo (*De tribus diebus*, p. IV, 94-109). La belleza y todas sus cualidades manifiestan la sabiduría de Dios. El ser humano debe aprender primero a reconocer la huella divina que se encuentra en su alma y luego poder ver en los reflejos de la luz divina, la imagen del creador, para comenzar el ascenso espiritual. El ascenso, dice Hugo, comienza pues en uno mismo es una «ascensión *interiorisante* que tiene como principio el hombre en tanto ser visible y como un camino de ese mismo hombre en su interioridad» (Sicard Patrice, 1991, p. 238) en el cual la contemplación prosigue del sí mismo hacia la belleza del mundo natural y hacia el reconocimiento de lo divino en lo visible.

En este contexto, Hugo de San Víctor, consideraba que la naturaleza era bella en sí misma por contener el principio divino y manifestarlo en la multiplicidad, era también luminosa porque la luz es el principio que la genera. Hugo retoma de Pseudo Dionisio y Eriúgena la concepción del mundo como teofanía: Dios se nos revela en el mundo, se nos hace visible por medio de lo sensible y lo captamos, es accesible a nuestro entendimiento porque es bello. Mediante su belleza, las formas visibles nos muestran lo invisible: todo es un signo de algo más. La belleza es un atributo divino que fundamenta ontológicamente la creación entera.

Alrededor de 1125<sup>10</sup> Hugo de San Víctor tradujo y escribió uno de los comentarios capitales sobre la *Jerarquía Celeste*: que junto con el *Corpus dionysiacum parisiensis*<sup>11</sup> fue durante los siglos XII-XIV una obra fundamental del pensamiento neoplatónico occidental. El comentario de Hugo permitió que resurgiera el interés por la filosofía de Pseudo-Dionisio (Poirel Dominique, 2010) y es importante por el papel de la luz como aquello que comunica la belleza del

10 cercano al inicio de los trabajos de remodelación de Saint-Denis por el abad Suger. Lo cual consideramos que no es mera coincidencia, sino parte de la renovación del pensamiento, de la sensibilidad, la racionalidad y la espiritualidad que transformaron de manera profunda a la Edad Media.

11 La traducción de todo el *Corpus* por parte de Thomas Gallus alrededor de los 1220's, Umberto Eco, *Le problème esthétique chez Thomas d'Aquin*, PUF, Paris, 1993, p. 55

mundo a los hombres y le revela a su autor como teofanía. También como agente de conocimiento, la luz permite conocer lo creado no sólo a través de la vista sino también por medio de la capacidad humana de reconocer en la belleza del mundo, los signos invisibles del Creador:

Había dos signos dados al hombre para permitirle ver lo invisible: el uno de naturaleza, el otro de gracia. El signo de naturaleza era la belleza de este mundo; el signo de la gracia, la humanidad del Verbo. [...] La naturaleza, por su belleza, pudo revelar a su autor [...] La humanidad del Salvador fue a la vez remedio y enseñanza: ciego [el hombre] pudo recibir la luz; capaz de ver, pudo reconocer la verdad. (De San Víctor Hugo, 1961, p. 77)

La influencia de Hugo de San Víctor corrió hacia varias direcciones, por un lado, contribuyó a colocar la experiencia sensible y el mundo natural en el centro de un debate filosófico que se enriqueció con la llegada de Aristóteles durante los siglos XII-XIII. Por el otro, influyó en el programa iconográfico del siglo XII. Finalmente, nutrió el misticismo de Hildegarda de Bingen y que continuó en el discurso de los místicos alemanes como el maestro Eckhart<sup>12</sup> en el siglo XIV.

## LA CATEDRAL GÓTICA COMO EXPERIENCIA MÍSTICO-ESTÉTICA

Vamos a continuar con el momento en que el neoplatonismo, la teología y la creación artística iniciaron un diálogo estrecho que transformó de manera radical el arte y la forma de concebir la experiencia de lo divino. En 1127, el abad Suger emprendió la remodelación de la abadía de Saint Denis, ubicada al norte de París. Al paso del tiempo, la idea inicial se fue volviendo cada vez más ambiciosa hasta el punto

---

12 Del *Comentario a la Jerarquía Celeste*, el *Didascalicon*, *De tribus diebus* y *De umanitate mundi*, Hugo de san Víctor parte de la importancia del conocimiento y las vías para alcanzar el conocimiento espiritual, enumera los ejercicios espirituales necesarios para que el amor de la sabiduría —la Filosofía— pueda conducirnos a reencontrarnos con Dios. Esto, sin embargo, formaría parte de otra investigación sobre la mística medieval.

de convertirse en una renovación total de la pequeña iglesia abacial en la suntuosa catedral que hoy conocemos. La catedral que creó Suger tenía como objetivo principal que el creyente-espectador tuviera una experiencia de Dios a partir de la percepción estética de las formas, de los colores, los espacios y, principalmente, la luz. El arte se concibió en este contexto, como medio expresivo para sentir y —en última instancia— aprehender a Dios, y la belleza, como aquello que puede llevarnos a dicha experiencia.

En la descripción detallada que realizó Suger sobre cómo concibió los planes para la renovación de su iglesia, sobre las disposiciones de los vitrales y la decoración de los objetos de culto (que él mismo ideó), nos encontramos numerosas referencias a la obra de Pseudo Dionisio, sobre todo la *Jerarquía Celeste* y la *Jerarquía Eclesiástica*. Suger insiste, por ejemplo, en que la purificación y elevación de nuestras almas comienza con la contemplación y admiración de los materiales, la *vía anagógica* de la que habla Pseudo Dionisio en el primer capítulo de la *Jerarquía Celeste*. La vía anagógica consistía en tener como punto de partida lo material para experimentar la belleza sensorial y purificarse. De ahí se iniciaba el ascenso, hacia una vida espiritual plena, amorosa y virtuosa, cuyo objetivo último era acercarnos a Dios. Paulatinamente, uno debía desprenderse de todo lo corporal, dice Pseudo Dionisio:

Y después de haber fijado la mirada inmaterial de nuestro entendimiento en el don de la luz original [...] elevémonos de nuevo desde esa luz a su rayo puro [...] Por eso Dios [...] nos ha otorgado nuestra sagrada jerarquía y las llamadas jerarquías inmatrimales revestidas de múltiples figuras y formas materiales, para que partiendo de estos signos sagrados, con conformidad con nuestra propia manera de ser, nos elevemos a las realidades espirituales [...] Porque nuestro entendimiento no puede ser elevado a la imitación y contemplación inmaterial de las jerarquías celestes, si no es ayudado por los medios materiales, según requiere su naturaleza, considerando las hermosas imágenes que vemos como signo de misterios sublimes, los buenos olores que percibimos como signos de la comunicación intelectual, las luces inmatrimales como signo de la copiosa efusión de luz inmaterial. (Pseudo-Dionisio, *La Jerarquía celeste*, 2007, pp. 104-105)

Suger afirmaba que el mundo sensible y la admiración por los objetos materiales no eran condenables si éstos podían purificarnos y conducirnos a la contemplación. Por medio de los sentidos se advertía un propósito espiritual más alto, el esplendor que irradiaba la luz al interior del templo, no correspondía solamente a características o valores estéticos, sino también a virtudes teológicas y a un modelo de vida ético que los cristianos debían llevar para la bienaventuranza futura: ésta se prefiguraba en la luz que inundaba los espacios sagrados. Suger inscribe en la misma puerta de entrada de la nueva iglesia «La mente aletargada se eleva hacia lo inmaterial pasando por lo material/ Y primero sumida en el abismo, resurge a la vista de esta luz» (Suger Abad de, 2004, p. 80). Dios estaba realmente presente: Él mismo era Luz que llenaba la totalidad del espacio, la realidad misma, la totalidad del mundo. Dios se desplegaba en su belleza inconmensurable en el mundo, se descubría a su creación, su bondad lo irradiaba todo y abría los corazones y las almas de los mortales al Amor divino. Al salir del templo el creyente renovaba su fe en Cristo, su intelecto había sido iluminado y sus ojos veían la belleza divina de manera más nítida en el mundo que los rodeaba: mente y cuerpo resultaban purificados por medio de la iluminación divina.

En este sentido el arte y la experiencia de éste se viven como una manifestación sensorial de lo divino, la experiencia mística y estética se funden en el espacio sagrado. Al interior del templo gótico los muros se deshacen por efecto directo de la luz coloreada y en movimiento que entra por los vitrales. La luz física que entra coloreada se transfigura efectivamente en luz divina, está viva, se mueve y anima los espacios interiores de la catedral: nos percatamos que hay algo más allá que los colores y la luz nos permiten entrever. La iglesia se desmaterializa y lo único que queda es el resplandor luminoso, el brillo inmaterial que revela lo divino. La experiencia estética en el arte gótico es también religiosa: los sentidos se ennoblecen, perciben la belleza y el espectador experimenta una purificación espiritual. Si los vitrales permiten una sensación de ingravidez, de diaphanidad al interior de la iglesia, la altura de la misma ayuda a experimentar la elevación, todo es símbolo y me-

táfora concretada en la materia. La belleza que experimentamos y que nos arroba es un indicio de nuestra pertenencia a ese otro mundo que es nuestro origen y el de la totalidad.

Al reconstruir la abadía de Saint-Denis, se consolidó una sensibilidad en la cual lo estético se confundía con lo místico y con lo ontológico, con respecto al gótico Jacques le Goff apunta que «la más importante de las mutaciones que nos revela el arte medieval es que hace aparecer [...] una nueva forma de mirar el mundo [...] en lugar de ser un simple símbolo de la realidad oculta, el mundo sensible cobra valor en sí mismo» (Le Goff Jaques, 1999, p. 315). dentro de la nueva concepción de mundo que apunta el Renacimiento del siglo XII, el ser humano, mediante sus sentidos constata la presencia de Dios en el mundo, sin «develar» su esencia, que permanece en el misterio de lo inefable. La nueva iglesia que construía Suger despertaba en nosotros el deseo de una vida contemplativa, nos iluminaba y provocaba un deseo de unirnos con el Creador:

[...] que esta obra brilla con nobleza [e] Ilumine las mentes para que siguiendo verdaderas luces// Lleguen a la luz verdadera, [...] La mente aletargada se eleva hacia la verdad pasando por lo material // Y primero sumida en el abismo, resurge a la vista de esta luz. (Suger Abad de, 2004, p. 80)

El arte puede ser considerado como un puente o enlace entre lo terrenal, corporal-sensible y lo trascendente. En primer lugar, porque en ambas experiencias —la estética y la mística— se nutren mutuamente y por lo mismo son interdependientes. En segundo lugar, porque el resultado de dicha vivencia transmuta de manera radical a quien la experimenta. Suger describe esta experiencia y los problemas técnicos que enfrentó al construir su nueva iglesia, en los escritos que nos legó, *Liber de rebus in administratione sua gestis* y *Libellus alter de consecratione ecclesie sancti dionysii*. Suger, inició la ampliación y remodelación de la antigua iglesia abacial tomando en cuenta pasajes de las Escrituras que refieren al Dios-Luz. Asimismo, Suger conocía bien la obra de Pseudo Dionisio y sin duda ésta fue

una fuente importante para concretar su programa iconográfico. El estilo radiante (gótico)<sup>13</sup> en la arquitectura que tomará como punto de partida la idea de que Dios es Luz-Hermosura. Las obras de remodelación se convirtieron en el nacimiento de un estilo arquitectónico que revolucionó la historia del arte.

Suger reemplazó los muros por ventanales en cuyos vidrios coloreados se presentaban escenas del Antiguo Testamento como prefiguración del Nuevo y a Cristo como vínculo de unión entre ambos. En los vitrales del ábside, Suger hizo representar la legenda de San Dionisio, así como algunos episodios de la historia de la basílica. Los vitrales del triforio de la nave evocan la vida de papas, de reyes y reinas de la monarquía francesa. El rosetón del crucero sur, plasma el relato del Génesis, rodeado de ángeles, mientras que el rosetón del crucero norte ilustra el árbol de Jessé, es decir, la genealogía de Cristo, aludido en el libro de Isaías. Así se completaba la experiencia místico-estética en la iglesia, el recorrido por la historia del mundo desde el cristianismo se encontraba inmerso en la iglesia para ser experimentado por los creyentes.

Esta concepción de Suger se vinculaba con la idea que enfatizó Escoto Eriúgena en tanto el mundo natural era una teofanía que reflejaba la huella divina, a través de los colores, las formas, los cuerpos: todo es bello pues la creación es finalmente, revelación. El goce físico provocado a partir de experimentar por nuestros sentidos todas esas formas y colores, implica deleitarnos en el artífice a través de su creación. La luz física es la primera vía de acceso a la luz trascendente y el deleite corporal el primer paso hacia lo espiritual, como dice Eco, «la visión teofánica es también, implícita y explícitamente, una visión estética» (Eco Umberto, 1993, p. 40),

---

13 El nuevo estilo que surgió gracias a las ideas del abad Suger se llamó durante la Edad Media «estilo radiante» o «flamígero», no es sino hasta el siglo XVI, que Giorgio Vasari (en *Las Vidas de los más excelentes arquitectos, pintores y escultores desde Cimbaue a nuestros tiempos*, capítulo 3, 1550) en tono despectivo lo llama «gótico» aludiendo a las culturas nórdicas que eran vistas como bárbaras, en contraposición con la recuperación de los estilos grecorromanos por parte de los italianos, concebidos como modelos de orden y armonía en una época en que se transformaron los valores estéticos no sólo en la arquitectura sino en las diversas expresiones artísticas.

que implica que nos demos cuenta de que todos los movimientos divinos, desde aquel que dio origen a todo, los ciclos regulares de las esferas celestes, hasta los que percibimos en la naturaleza, son bellos y nos comunican con Dios. En este contexto, la expresión artística tomó un lugar significativo dentro de la filosofía: tener una experiencia de la belleza al contemplar la catedral, una vasija adornada con piedras preciosas, incluso, admirar la viveza y luminosidad de los colores implicaba un regocijo que nos invitaba a la reflexión y nos preparaba para la purificación. El placer estético que nos provoca la belleza nos acerca un poco al Logos.

Para la estética-ontológica que prevaleció a partir del siglo XII, la belleza se erige como el vínculo que une lo terrestre con lo celeste, dice Suger mientras contempla arrobado la belleza de su templo:

[...] me decía suspirando para mis adentros: Toda piedra preciosa es envoltura tuya [...] Por eso, cuando de vez en cuando la belleza de la casa del Señor o el esplendor multicolor de las piedras preciosas me alejan, por el placer que producen, de mis propias preocupaciones, y cuando la digna meditación me invita a reflexionar sobre la diversidad de las santas virtudes, trasladándome de las cosas materiales a las inmateriales, me parece que resido en una extraña región del orbe terrestre, que no llega a estar por completo en la faz de la tierra ni en la pureza del cielo, y que, por la gracia de Dios puedo trasladarme de un lugar inferior a otro superior de un modo anagógico. (Suger, Abad de, 2004, *De las obras realizadas durante su administración*, p. 81)

Es precisamente lo que Suger se refiere con «modo anagógico»: elevarse hacia la contemplación bienaventurada por medio de lo material. La iluminación de Saint Denis establecía una nueva función simbólica en tanto que los vitrales posibilitaban que el espacio y la luz física se transfiguraran: estuvieran vivos, llenos de colores y se comunicaran con los creyentes. La luz y los colores se movían e iluminaban distintas partes de la iglesia en la medida en que avanzaba o decaía el día y la luz solar, y en la medida en que las estaciones hacían más o menos luminosos los días, como apunta Juan Manuel Medina «El verdadero cambio y la verdadera evolución [del tem-

plo gótico] fue el de lograr la manipulación absoluta de la luz para servir a los fines de la arquitectura y la simbología» (Medina Juan Manuel, 2012, p. 48). El estilo radiante colmaba los espacios con luz coloreada cargada de lo simbólico, plena de sentido, ya no podemos hablar de la misma luz que encontramos afuera de la iglesia: la transfiguración es sensible y espiritual, absoluta.

Es necesario añadir que a la luz coloreada que entraba por los vitrales, la experiencia de los creyentes se completaba primero con las escenas que presentaban los vitrales, cada iglesia presentaba un programa narrativo específico que contenía distintos pasajes del Antiguo o Nuevo Testamento, vidas de santos, o incluían mecenas o personajes históricos que habían contribuido a realizar el templo, Suger mismo se retrató en uno de los vitrales de Saint Denis. Cabe destacar que, si bien en cada iglesia se escogían escenas distintas de las Escrituras, existía una idea común y es que el Antiguo Testamento anticipaba al Nuevo (Cohen Gustave y Réau Louis, 1935, p. 26), lo anunciaba a través de símbolos. Esta concordancia entre ambos devela la idea de una historia universal que debía ser completada con la segunda venida de Cristo.

Finalmente, la experiencia de la belleza y lo divino se completaba en dos sentidos, el primero, se refiere a lo que Gustave Cohen y Louis Réau llaman la «espiritualización de la materia» (Cohen Gustave y Réau Louis, 1935, p. 63) que al igual que el color, corre en dos formas, la primera es la altura de las catedrales, que llama al creyente hacia el ascenso, tanto espiritualmente como con la vista. La verticalidad de las líneas impulsa las almas hacia el cielo para pasar de lo material a lo espiritual.

Por el otro lado, la eliminación de los muros que Suger concibió para sustituirlos con vitrales, se fue radicalizando hasta prácticamente desaparecer. Este proceso de desmaterialización, de eliminación de lo corpóreo fue tan lejos hasta prácticamente reducir la arquitectura a un esqueleto, donde incluso las iglesias se asemejan más a un pequeño relicario que a un templo, como la Saint Chapelle en París o San Urbano en Troyes (ambas del siglo XIII). El segundo sentido nos refiere al colorido que se filtraba por

los vitrales como por la pintura presente en muros y columnas al interior del espacio sagrado. Contrario a lo que percibimos hoy, las iglesias durante la Edad Media estaban llenas de colores en su interior, hay algunas, como Notre-Dame la Grande en Poitiers, Francia, donde aún quedan restos de pintura y nos permiten representarnos una experiencia de luz y color. Podríamos también considerar esta espiritualización de la materia si pensamos en los vitrales como pinturas translúcidas.

El estilo radiante nos muestra cómo se fue transformando la sensibilidad durante el Renacimiento del siglo XII, como señala Jacques Le Goff:

la más importante de las mutaciones que nos revela el arte medieval [es] que hace aparecer [...] una nueva forma de mirar el mundo [...] en lugar de ser un simple símbolo de la realidad oculta, el mundo sensible cobra valor en sí mismo. (Le Goff Jacques, 1999, p. 315)

El valor simbólico no se pierde, más bien se enriquece con la experiencia sensible para que la vivencia de lo divino sea aún más intensa. Durante todo el siglo XII comenzaron a proliferar por toda Europa catedrales que hacían eco de las ideas de belleza, luz y purificación que se habían concretado en Saint Denis.

Hacia principios del siglo XIII, el gótico comenzó a extender su influencia hacia otras expresiones artísticas, principalmente la escultura y la ilustración de manuscritos. Este hecho es importante porque ahí el gótico se caracterizó por una tendencia hacia el realismo y el naturalismo (Gombrich Ernst, 2008, p. 192). En cuanto a las representaciones del mundo podemos ver de manera más recurrente, tanto en escultura como en las ilustraciones de manuscritos, cómo las figuras comienzan a ser más realistas, se nota un interés de los artistas por observar y representar formas humanas con más detalles, más movimiento, más expresivas, más singulares. Lo anterior no nos parece una casualidad, consideramos que se relaciona directamente con los cambios que hemos planteado con respecto a la revalorización del mundo natural, su apreciación

estética y el valor que cobra la experiencia de la belleza en la purificación anímica.

Estos cambios no convergen de manera incidental con respecto al creciente interés por la filosofía natural y por la observación directa de la naturaleza. Es decir, si el inicio del gótico en la abadía de Saint Denis coincide no sólo con la relectura del Pseudo Dionisio y con el movimiento racionalista en el Renacimiento del siglo XII, éste culmina con la filosofía de la Luz de Grosseteste, quien plantea que la luz es la primera forma corporal, integrando lo físico con lo inteligible.

Como dijimos, no son azarosas estas similitudes, nos parece más bien que ambas —arte y filosofía— son expresiones del cambio de sensibilidad. Si en el románico las esculturas «parecen sólidos pilares firmemente encajados en la armazón arquitectónica», en las estatuas de la catedral gótica de Estrasburgo (siglo XIII),

la vida respira en sus figuras. Podemos ver la expresión de dolor en los bellos rostros de los apóstoles, con sus cejas levantadas y la mirada atenta. Tres de ellos se llevan las manos al rostro en el gesto tradicional de dolor. Más expresivos aún son el semblante y la figura de María Magdalena, agachada a un lado [de la figura de Cristo] y retorciéndose las manos [...] los ropajes ya no son las cáscaras vacías de ornamentación. (Gombrich Ernst, 2008, p. 193)

De esta manera se intenta revestir a cada figura de características propias, de individualizarlas, y al otorgárles rasgos únicos, se trata de vivificar la piedra para crear un efecto, una experiencia directa al espectador.

Los manuscritos ilustrados expresan también, a su manera y con sus propios recursos una espiritualidad y una concepción de mundo que tiene como trasfondo un pensamiento teológico, incluso aquellos cuyo tema no era necesaria o expresamente religioso (Heck Christian, 2002, p. 269). La transformación con respecto a la época carolingia es que durante este periodo se representan figuras poco expresivas (Russo Daniel, 2002, p. 255) que se encuentran sobre fondos dorados, con una fuerte influencia bizantina.

Durante el siglo XII tenemos que el románico en el arte ilustrado está inspirado por los mosaicos bizantinos, éstos se caracterizan por fondos totalmente dorados<sup>14</sup>, las figuras aparecen relativamente menos rígidas, las formas se dibujan más orgánicas. Este periodo coincide temporalmente con el inicio del Renacimiento del siglo XII. Se funden en los manuscritos del siglo XII, una idea estética con otra teológica en tanto que la utilización del oro se encuentra vinculada directamente con la luz divina. El oro fue interpretado como un «símbolo de la luz trascendente» que, además, tiene una «realidad material tangible» (Pächt Otto, 1986, p. 140) más que ningún otro color: de forma anagógica el oro que vemos en las ilustraciones nos lleva de lo material a lo espiritual.

El estilo cambió entre fines del siglo XII y principios del XIII<sup>15</sup>: surgió la miniatura gótica, la cual se extendió hasta fines del siglo XV. Como menciona Gabriel Mandel, en este periodo se inicia la «laización» del arte (Mendel Gabriel, 1968, p. 34), un ejemplo claro de esto es que paulatinamente se deja de utilizar el tamaño de las figuras como «símbolos» de la importancia en la composición pictórica<sup>16</sup>. Vemos también imágenes más realistas que nos muestran no sólo una historia donde los personajes se encuentran en movimiento o expresando sentimientos (el detalle de los rostros, por ejemplo), sino también los paisajes naturales comienzan a mostrarse con más detalle: variedad de árboles y flores, campos y sobre todo profundidad. Vemos por ejemplo al fondo de las composiciones, castillos más pequeños y en tonos azulados<sup>17</sup>, es decir, hay una sensación de tridimensionalidad y perspectiva.

La composición pictórica permite que se advierta un hilo conductor: el artista nos enseña a recorrer la ilustración en orden

14 La fascinación por los mosaicos de Bizancio se da gracias a las Cruzadas, Cfr. John Gage, *Color y cultura*, Siruela, España, 2001, p. 40

15 como dijimos, momento que coincide con el surgimiento de la Escuela de Oxford y de la filosofía natural de Grosseteste.

16 En periodos anteriores, se representaba a Cristo a los santos o a personajes importantes, más grandes para mostrar su dignidad e importancia en la composición pictórica.

17 La perspectiva aérea de la que hablaría más adelante Leonardo da Vinci en su Tratado sobre Pintura.

para que podamos comprender la historia que ahí se plasma. Hay también más libertad en cuanto al acomodo de los elementos narrativos para crear escenas más naturales: por ejemplo, se percibe que los personajes interactúan entre sí y no en relación con el espectador<sup>18</sup>. Sobre todo, vemos que el expresionismo pictórico «se manifiesta a través del color. Esto significa que hay una conciencia de los efectos de la luz y el color» (Pächt Otto, 1986, p. 178). La expresividad, el naturalismo y la utilización de los colores permiten no sólo una narrativa al interior de la ilustración, sino darle cohesión y armonía.

Cuando el gótico llega a las ilustraciones de los manuscritos, podemos observar, además del naturalismo, dos características que se vinculan al pensamiento de Suger pues los artistas consideran lo visible como un intermediario hacia lo invisible (Heck Christian, 2002, p. 291), como una manera de reflejar a través de las formas y los colores la belleza divina. En el siglo XII se vuelve habitual utilizar «iluminar» que quiere decir «hacer o volverse luminoso, ornar, decorar con colores» (Géhin Paul, 2005, p. 123) para hablar de las ilustraciones.

El segundo aspecto tiene que ver con los materiales utilizados: la sensibilidad se vuelca no sólo al realismo sino hacia aquello que resplandece: la explosión en el uso de colores brillantes y oro en los manuscritos góticos deja entrever la idea primordial que permea en la percepción estética medieval del momento: la belleza es luz coloreada. Otto Pächt menciona que este cambio hacia representaciones más realistas también provocó que la imagen cobrara autonomía con respecto al texto o con la inicial con la cual se vinculaba hasta el punto de elaborar una ilustración independiente, sin texto que lo acompañe, en un solo folio; lo cual permitió «un impulso dinámico a la expresión gráfica» (Pächt Otto, 1986, p. 93). De ahí que las ilustraciones góticas logran su autonomía y armonía interna, y se presentaron entonces otros problemas tí-

---

18 Cuando el estilo gótico en los manuscritos ilustrados se agote a principios del siglo XVI, veremos precisamente lo opuesto: la dirección es hacia el espectador y toda la escena se abre como una ventana que incluso se enmarca de manera explícita.

picos de la pintura como el balance entre figuras y escenas en la composición final.

Así como la luz coloreada inunda la catedral gótica, predomina también en las ilustraciones: no es coincidencia que filósofos del siglo XII y XIII como Grosseteste se interesen por investigar la luz como fenómeno natural y el efecto de los colores: «El arco iris llama la atención de los sabios: es luz coloreada, [...] Satisface a la vez las tendencias tradicionales [la metafísica de la luz] y las nuevas orientaciones del espíritu científico» (Jacques le Goff, 1999, p. 302). Este interés por el color llevará a posteriores estudios sobre el color y su naturaleza.

Las distintas culturas visuales a lo largo de la Edad Media, plasmadas sobre los diferentes tipos de soporte que existieron, no sólo desarrollaron un programa iconográfico que vinculaba todos los aspectos del mundo: desde la creación, pasando por el orden jerarquizado del mundo y la escatología cristiana, es decir, la parousía de Cristo. También desarrollaron una mirada ideológica rica en alegorías y metáforas que plasmaron en las distintas esferas del quehacer artístico. El arte medieval en su conjunto logró franquear los problemas técnicos y formales para crear un arte cohesionado desde el interior, dinámico y que se vuelca al espectador, lo envuelve y le promete una purificación catártica.

En esta idea de creación artística cohesionada no sólo al interior sino acompañada de conceptos teológicos y filosóficos, se integra en el concepto de Belleza. Lo bello como elemento que permite integrar lo divino con lo sensorial supone además la experiencia del cuerpo con la inteligibilidad de un ser trascendente al que es imposible conocer, pero de alguna forma, sentir o experimentar en el mundo y a través del arte. La belleza luminosa de Dios está presente en los espacios sagrados, y la Luz (coloreada) como el principio creador inunda las catedrales para elevarnos hacia lo verdadero a través de lo material, en palabras de Suger.

## Referencias bibliográficas

- Abbagnano Nicola, (1985) *Diccionario de Filosofía*, FCE, México, p. 250//  
David Lindberg *The beginnings of Western Science*, Chicago University Press, USA, 2007, p. 12
- Alsina Clota, José. (1989). *El neoplatonismo*, Anthropos, col. Autores, Textos y Temas de Filosofía no. 27, España.
- Asti Vera, Carlos. (1978). *Arte y Realidad en la Estética de Plotino*, Ed. Castañeda, col. Estudios Filosóficos no. 6, Argentina.
- Burnett, Charles. (2013). The Twelfth-century Renaissance. en *The Cambridge History of Science*, (pp. 365-384), Cambridge University Press, UK.
- Carruthers, Mary. (2013). *The experience of Beauty in the Middle Ages*, Oxford University Press, col. Oxford-Warburg Studies, Oxford.
- Cohen, Gustave y Reau Louis. (1935). *L'art du Moyen Âge*, Ed. La Renaissance du Livre, Paris.
- Dahan, Guilbert. (2010). "L'influence des victorins dans l'exégèse de la Bible jusqu'à la fin du XIIIème siècle" en *Colloque International Victorine du CNRS*, (pp. 152-177), col. Bibliotheca Victorina XXII, ed. Dominique Poirel, Brepols, Bélgica.
- D'Alverny, Marie Thérèse. (1993). Le cosmos symbolique du XIIè siècle. en *Études sur le symbolisme et sur l'iconographie* (pp. 31-81), Ed. Variorum, UK-USA.
- De Bruyne, Edgar. (1987). *La Estética de la Edad Media*, trads. Carmen Santos y Carmen Gallardo, Ed. Visor, col. La balsa de Medusa no. 15, España.
- De la Vorágine, Santiago. (1982). *La leyenda áurea*, Alianza Editorial, España, vol. II.
- De Libera, Alain (2014). *La question des Universaux, De Platon à la fin du Moyen Âge*, Ed. Points, Paris.
- De San Víctor, Hugos. (1991). In *Ecclesiasten Homeliae*. en Patrice Sicard *Hugues de Saint-Victor et son école*, BREPOL, Bélgica.
- . de la "Hiérarchie Céléste" (1961). *Hugues et Ricard de Saint-Victor, textes choisis*, ed. Roger Baron, *Hugues de Saint-Victor*, Ed. Desclée, col. Témoins de la Foi, Bélgica

- Des Places Edouard, (1981). “Le Pseudo-Denys l’Aréopagite, ses précurseurs et sa posterité” en *Dialogues d’histoire ancienne*, (pp. 323-332), vol. 7.
- Durliat, Marcel. (1991). *Introducción al arte medieval en Occidente*, trad. Fernando Bringas, Ed. Cátedra, col. Cuadernos Arte no. 6.
- Eco, Umberto. (1999). *Arte y Belleza en la Estética Medieval*, trad. Helena Lozano, Lumen, España,
- . (1993). *Le problème esthétique chez Thomas d’Aquin*, PUF, Francia.
- Escoto Eriúgena, Juan. (2007). *División de la Naturaleza*, EUNUSA, col. Pensamiento Medieval y Renacentista, España.
- Gage, John (2001). *Color y cultura*, Siruela, España.
- Géhin, Paul (2005). *Lire le Manuscrit médiéval*, Ed. Armand Colin-IRHT, Paris,
- Gerson, Lloyd. (1998). *Plotinus*, Routledge, col. The Arguments of the Philosophers, London & New York.
- Gombrich, Ernst. (2008). *Historia del Arte*, Phaidon, España,
- Heck Christian. (2002). Montrer l’invisible. en *Le Moyen Âge en Lumière*, (pp. 269-295), Paris.
- Le Goff, Jacques. (1999). *La civilización del occidente medieval*, Paidós, España-Argentina.
- Medina, Juan Manuel, (2012) *La luz natural como generadora del espacio arquitectónico de la catedral gótica*, Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Madrid. Tesis doctoral. [https://oa.upm.es/14781/1/JUAN\\_MANUEL\\_MEDINA\\_DEL\\_RIO\\_A.pdf](https://oa.upm.es/14781/1/JUAN_MANUEL_MEDINA_DEL_RIO_A.pdf)
- Mendel, Gabriel. (1968). *La miniatura románica y gótica*, Diana Ed., México.
- Minecan, Ana María. (2016). “Los juegos estéticos de la naturaleza en la Edad Media: de la iluminación metafísica del neoplatonismo a la seducción de lo corpóreo del neoaristotelismo”, (pp. 151-171). *Escritura e Imagen*, vol. 12, Universidad Complutense de Madrid.
- Németh, Csaba. (2010). The Victorines and the Areopagite. en *Colloque Victorine International du CNRS*, (pp333-383), en col. Bibliotheca Victorina XXII, Brepols, Bélgica.
- Nieto Alcaide Victor (2015). La luz, símbolo y sistema visual, en: [http://ares.unimet.edu.ve/humanidades/fbhu51/Lecturas/luz\\_simbolo\\_gotico.pdf](http://ares.unimet.edu.ve/humanidades/fbhu51/Lecturas/luz_simbolo_gotico.pdf)

- O' Meara, Dominic (1995). *Plotinus, an introduction to the Enneads*, Clarendon Press, Oxford.
- Pächt, Otto. (1986). *Book illumination in the Middle Ages*, Oxford University Press, UK.
- Panofsky, Erwin. (1993). El abad Suger de Saint-Denis. en *El significado en las artes visuales*, trad. Nicanor Ancochea, Alianza Editorial, col. Alianza Forma no. 4, España.
- Pastoreau, Michel. (2004). *Une histoire symbolique du Moyen Âge*, Éditions du Seuil, Paris.
- Pseudo-Dionisio Aeropagita (2007). *Obras Completas*, trads. Hipólito Cid Blanco y Teodoro H. Martín, col. Clásicos de Espiritualidad no. 21, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, España.
- . *La teología mística*, trad. y estudio introductorio Pablo A. Cavalero, col. Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento no. 94, Losada, Argentina.
- . *La jerarquía celestial*, trad. y estudio introductorio Pablo A. Cavalero, col. Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento no. 94, Losada, Argentina.
- . *Los nombres divinos*, trad. y estudio introductorio Pablo A. Cavalero, col. Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento no. 77.
- . *Los nombres divinos*, I, 2, Biblioteca Obras Maestras del Pensamiento no. 77, Losada, Argentina, 2007.
- Puigarnau, Alfonso. (2000). “Neoplatonismo e iconografía en la Europa Medieval” en *Anuario Filosófico*, (pp. 655-673), vol. 33, no. 67.
- Poirel, Dominique. (2010). “Philologie et histoire de la pensée médiévale: autour d’Hugues de Saint-Victor”, en *Annuaire de l’École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*. URL: <http://asr.revues.org/854>
- . (1998). *Hugues de Saint-Victor*, Ed. Cerf, col. Initiations au Moyen Âge no. 162, Paris.
- Rábade Romeo, Sergio. (1997). *Los renacimientos de la Filosofía Medieval*, Ed. Arco Libros, España.
- Russo, Daniel. (2002). “Savoir et enseignement, la transmission par le livre” en *Le Moyen Âge en Lumière*, (pp. 235-263), Paris.
- Schmitt, Jean Claude. (2002). L’univers des marges. En *Le Moyen Âge en Lumière*, (pp. 329-362), Paris.

- Sicard, Patrice. (1991). *Hugues de Saint-Victor et son école*, BREPOLs, Bélgica.
- Simson, Otto von. (1980). *La catedral gótica: los orígenes de la arquitectura gótica y el concepto medieval de orden*, trad. Fernando Villaverde, Alianza Editorial, col. Alianza Forma no. 10, España.
- Sobrevilla, David. (1981). *La estética de la Antigüedad*, Universidad de Carabobo, Venezuela.
- Suger, abad de. (2004). *Sobre la Abadía de Saint-Denis y sus tesoros artísticos, ed., comentarios y notas de Erwin Panofsky, trads. Rosario López Gregorios y María Cándor, Catedral, España*.
- . (2004). *De las obras realizadas durante su administración, en Catedral, España*.
- Tatarkiewicz, Wladislaw. (1992). *Historia de seis ideas: arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*, trad. Francisco Rodríguez Martín, col. Metropolis, España.
- Théry Gabriel. (1923). Hilduin et la première traduction des écrits du Pseudo-Denis. *Revue d'histoire de l'Église de France*, (pp. 23-39), tome 9, no. 42.
- Toste Basse, María Inés (2002). *Metafísica y Teología de la Luz en el templo Gótico*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de la Laguna, vol. 10, [http://publica.webs.ull.es/upload/REV%20LAGUNA/10%20%202002/12%20\(Inés%20Marta%20Toste%20Basse\).pdf](http://publica.webs.ull.es/upload/REV%20LAGUNA/10%20%202002/12%20(Inés%20Marta%20Toste%20Basse).pdf)
- Toscano María y Ancochea Germán, *Dionisio Areopagita: la tiniebla es Luz*, Herder, España, 2009, p.155
- Trigueros, Birlanga citado en Ana María Minecan “Los juegos estéticos de la naturaleza en la Edad Media: de la iluminación metafísica del neoplatonismo a la seducción de lo corpóreo del neoristotelismo” (2016) *Escritura e Imagen*, vol. 12, Universidad Complutense de Madrid.
- Zajonic, Arthur. (1995). *Catching the Light: The entwined history of light and mind*, Oxford University Press, USA
- Zinn, Grover, (1987). Suger, Theology and the Pseudo-Dionysian tradition. en *Abbot Suger and Saint-Denis: A Symposium*, (pp.33-41). ed. Paula Lieber Gerson, The Metropolitan Museum of Art New York, EU.



## CAPÍTULO XIII

### *ADVERSUS TERTULLIANUM.* **MARCIÓN DE SINOPE, SIMONE WEIL Y LA CRÍTICA A LA IDOLATRÍA**

*Rubén Bustos Cruz*<sup>1</sup>

#### RESUMEN

Ofrezco una interpretación de algunos aspectos de la filosofía de Simone Weil y su relación con Marción de Sinope. Mi atención se centrará en tres puntos. En primer lugar, señalaré la lectura que hace Simone Weil de la polémica entre Tertuliano y Marción y cómo, a raíz de dicha lectura, ella reinterpreta la categoría de «idolatría», que juega un papel esencial dentro de la polémica que

---

1 Licenciado en filosofía por la facultad de filosofía y letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Maestro en filosofía de la religión, por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente, doctorando investigador de tiempo completo en el área de filosofía de la religión de la Universidad Nacional Autónoma de México. [ruben.bustos.cruz@gmail.com](mailto:ruben.bustos.cruz@gmail.com)

mantiene el cristianismo de los primeros siglos para desacreditar a las religiones politeístas. En segundo lugar, defenderé que la reinterpretación de la categoría de «idolatría» permite a Weil inhabilitar un argumento crucial de Tertuliano contra Marción. Por último, demostraré que Weil leyó el mito de Prometeo dentro de las claves de su propia hermenéutica del cristianismo. Dicha interpretación, atravesada por la *antítesis marcionista* entre Dios demiurgo y Dios-Bien, es radicalmente opuesta a la realizada por Tertuliano y por la tradición teológica representada por él.

**Palabras clave:** Simone Weil, Marción, Tertuliano, Dios Omnipotente, idolatría.

## ABSTRACT

I offer an interpretation of some aspects of Simone Weil's philosophy and its relation to Marcion of Sinope. My focus is on three points. First, I will point out Simone Weil's reading of the polemic between Tertullian and Marcion and how, because of that reading, she reinterprets the category of «idolatry», which plays an essential role within the polemic maintained by early Christianity to discredit polytheistic religions. Second, I will argue that the reinterpretation of the category of «idolatry» allows Weil to disable a crucial argument of Tertullian against Marcion. Finally, I will show that Weil read the myth of Prometheus within the keys of his own hermeneutic of Christianity. Such an interpretation, traversed by the *Marcionite antithesis* between demiurge God and God-Good, is radically opposed to that made by Tertullian and by the theological tradition represented by him.

**Keywords:** Simone Weil, Marcion, Tertullian, Omnipotent God, idolatry.

## INTRODUCCIÓN

Simone Weil (1909-1943) ha suscitado desde siempre fuertes sospechas sobre la ortodoxia de su cristianismo, al menos sus comentaristas más comprometidos con la fe cristiana han mostrado reticencias frente a su filosofía. Las razones de estas cautelas no siempre son obvias. No obstante, una lectura detenida de sus textos nos conduce poco a poco por caminos que rozan la oscura zona de la herejía. Entre los elementos que han alertado a sus críticos destaca el hecho de que Simone Weil menciona en más de una ocasión al hereje Marción de Sinope (c. 86-160). Esto ha llevado a Charles Moeller (1953) a sostener que en ella aparecen «todos los puntos de la gnosis de Marción» (p. 336). Durante su vida este acercamiento hacia la herejía le había granjeado recelos entre quienes la conocieron. Su íntimo amigo de los días de Marsella, el dominico Joseph-Marie Perrin se sorprendía de lo mucho que sus planteamientos se acercaban a los gnósticos.

Respecto al estudio que aquí ofrezco deseo hacer un par de advertencias. Primero, aunque de Marción no nos ha llegado ninguna obra, sí tenemos noticias sobre aspectos fundamentales de su doctrina que parecen confiables. El principal es sin duda la *antítesis* que establece en el concepto de Dios, y, por consiguiente, su total rechazo de la tradición judía como raíz del cristianismo. El de Marción es un cristianismo expurgado de judaísmo. Esta antítesis ocupará la atención de Simone Weil y le aportará una reflexión fundamental —aunque no la única— sobre la que construirá su propia interpretación del cristianismo. La cuestión central es: ¿qué aspectos de la crítica marcionista sigue Weil dentro de su propia filosofía? Además, ¿cómo avanza la *distinción marcionista* en su propio proyecto de reinterpretación de la tradición cristiana y en qué sentido dicho proyecto la rebasa, radicalizándola?

Como segunda prevención quiero decir que abordar la recepción de Marción en el pensamiento de Simone Weil nos obliga a interpretar la lectura que ella hizo de la polémica entre Tertuliano (c. 150-220) y Marción. En el centro de dicha polémica, como me encargaré de demostrar, encontramos la imputación de la *idolatría*.

Este concepto polémico y sus derivaciones aparecen en Weil íntimamente ligados a la revalorización positiva del pensamiento de Marción. Aunque la cuestión de la idolatría en el pensamiento de Simone Weil no ha pasado desapercibida por sus comentaristas, ninguno de los trabajos recientes ha indagado su origen teológico.

Roberto Esposito en *Categorie dell'impolitico* (1999) resalta el uso de la categoría de «idolatría» en la crítica de Weil hacia el marxismo. En la medida en que el marxismo no reconoce un bien trascendente, sino que aspira a la realización de un bien absoluto en el devenir material de la historia, confundiendo así los dos ámbitos, el del Bien y el de la necesidad —que se mantienen separados en el pensamiento de Weil—, el marxismo es marcadamente idolátrico. Un aporte destacable del estudio de Esposito es que enfatiza la crítica weiliana de la idolatría como crítica a la teología política entendida como *conjunctio* y *confusio* entre bien y poder y que desemboca en los totalitarismos del siglo XX.

A. Rebecca Rozelle-Stone recupera en *Simone Weil and Theology* (2013) el concepto «idolatría» dentro del margen del criticismo religioso de Weil. Rozelle-Stone dice que para Weil los sistemas teológicos con sus dogmas y sus símbolos se tornan opacos e idolátricos en tanto que son elaboraciones del ego humano que busca satisfacción en ellos y un apaciguamiento de la conciencia. La teología cristiana tiene la profunda marca de la idolatría y ha perdido su cualidad mediadora entre el ser humano y Dios. Esta macula idolátrica se explica en gran medida por la centralidad del yo colectivo, el yo social representado por la Iglesia en el cristianismo. Rozelle-Stone no se olvida de remarcar las mutaciones históricas de esta idolatría religiosa hacia una idolatría política y social, recrudescida en los totalitarismos del siglo XX que tienen por ídolos a la Raza, al Partido, la Nación, el *Volk*, y que no son menos poderosos y efectivos que la Iglesia para movilizar las pasiones colectivas. A pesar de las virtudes de este libro, es omitida la génesis de la categoría de «idolatría» en el pensamiento de Weil, así como su nexa con la polémica Tertuliano-Marción.

Lissa McCullough ofrece una lectura muy cercana a la de Rozelle-Stone en *The Religious Philosophy of Simone Weil* (2014), pues enfoca la crítica de Weil en el sentido de una crítica a las religiones idolátricas, el cristianismo entre ellas. Para Weil, la adhesión a los dogmas es un obstáculo para el desarrollo espiritual y obstruye el contacto con la gracia. McCullough subraya la pérdida de la dimensión mediadora del lenguaje teológico en el cristianismo, la plena abjuración de su función simbólica. Con todo, no da cuenta del momento fundamental en que se fragua dicho concepto y parece ignorar la lectura que Weil hace de la polémica Tertuliano-Marción y cómo marca un punto de inflexión en su interpretación del cristianismo.

Por último, André Comte-Sponville en «*Le Dieu et l'idole. Alain et Simone Weil face à Spinoza*» (2015) destaca el papel dialéctico que tuvo la filosofía de Spinoza para la formación de la crítica a la idolatría en Simone Weil. Dicha crítica adquiere su mayor densidad cuando Weil se enfrenta a la confusión idolátrica entre naturaleza y Dios, por lo tanto, entre necesidad y Bien. Spinoza representará para ella, como para su maestro Alain, el momento crucial en el que la teología adquiere una forma metafísica acabada que viene a colapsar al Dios trascendente en el mundo, hasta su confusión idolátrica con él.

A pesar de sus innegables contribuciones, estos estudios prescinden del hecho importantísimo de que Weil lee y reinterpreta el concepto de la idolatría a la luz de la polémica de Tertuliano contra Marción, lo cual es significativo por varias razones. En primer lugar, porque, aunque el concepto de la idolatría servirá para apuntalar su pensamiento político y crítica social (Esposito), solamente aparece con toda su fuerza en la etapa tardía de su vida, es decir, el periodo más profundamente religioso y místico, por lo cual podemos decir que la idolatría como categoría de su pensamiento es, ante todo, de raigambre religiosa. En segundo lugar, nos ayuda a valorar mejor las desavenencias de Weil con la tradición teológica cristiana. Weil no reinterpreta dicha tradición según un capricho ocasional, sino que recurre a las fuentes teológicas que marcaron un hito en el devenir del cristianismo y se confronta con

ellas; respecto a la idolatría Tertuliano es la figura que le aporta el terreno teológico frente al cual medirse. Por último, esto nos permite comenzar a plantear la pregunta de hasta qué punto su interpretación del cristianismo se relaciona con la dimensión herética-gnóstica. El caso de Marción resulta paradigmático porque son innegables las simpatías que la pensadora francesa siente por el hereje del Ponto.

## PERFIL DE LA DOCTRINA DE MARCIÓN

Según la información que nos ha llegado a través de los heresiólogos cristianos, Marción nació en el Ponto, una región junto al Mar Negro, en Asia Menor. Se piensa que su patria fue Sinope y que nació c. 85 d. C. Por Tertuliano sabemos que era de oficio naviero. Aunque a Marción se lo suele catalogar dentro del gnosticismo cristiano, Christoph Marksches (2002, p. 125) dice que sólo indirectamente fue gnóstico. Parece que el nexo entre Marción y la gnosis se debe en gran parte a Tertuliano, ya que lo asocia a «un tal Cerdón, uno que lo instruyó en esta abominación» (Tertuliano, 1990, p. 109).

Cerdón fue un maestro proto-gnóstico sirio, enseñó en Roma entre el 136 y 142, su contacto (si es que sucedió) pudo llevar a Marción a adoptar ciertas ideas gnósticas, pero no a plenitud. De hecho, estudiosos como Marksches (2002, p. 128) advierten que en Marción se echa de menos el típico mito gnóstico de los eones divinos, entre otros aspectos representativos de la gnosis cristiana. El gran estudioso de Marción, Adolf von Harnack, también aduce en su *Marcion* (1921), fuertes razones para deslindar al heresiarca de la gnosis cristiana. En todo caso, habría que reconocer que Marción «en el fondo fue un pensador cristiano muy original» (Marksches, 2002, p. 125).

De la vida de Marción sabemos muy poco en realidad. Algunas fuentes informan que fue expulsado de su comunidad por su propio padre debido a su comportamiento lascivo. Esta información es incierta. Con todo, los hechos más relevantes comienzan a perfilarse hacia el 140, en la madurez de su vida, cuando aparece activo en Roma. Para este tiempo Marción se ha convertido al cristianis-

mo y se integra en la comunidad cristiana de la capital imperial. No obstante, hacia el 144, apenas cuatro años después, Marción es expulsado de la congregación.

La causa fue el hecho de haber «desarrollado ya su concepción propia de la fe y de la Iglesia, por lo que al exponerla en público y no ser aceptada por la mayoría, rompió con la comunidad de Roma» (Piñero, 2007, p. 85), i. e., su interpretación teológica lo llevó al enfrentamiento final con la Gran Iglesia. Su holgura económica le permitió dedicarse de lleno a organizar su propio movimiento que se convirtió pronto en una especie de anti-Iglesia. El marcionismo tuvo un gran alcance y convocó a muchos fieles. Sus ideas se expandieron a regiones tan lejanas de la capital imperial como Armenia y Siria. En los siglos IV y V aún se tienen noticias sobre la existencia de comunidades marcionistas.

Si bien la biografía de Marción es borrosa por los pocos datos disponibles, poseemos más informaciones para hacernos una justa idea acerca de su doctrina. Pero, entonces ¿qué rasgos tenía su teología que hizo estremecer a la naciente Iglesia del siglo II, obligándola a acelerar algunos procesos que ya estaban en marcha?

La importancia de Marción para la teología de su época radica en que su teoría de los dos dioses obligó a otros pensadores cristianos, tanto ortodoxos como heterodoxos, a esclarecer la cuestión «de si existe sólo un único Dios» (Markschies, 2002, p. 125). Ejemplo de ello, dice Antonio Pau (2020), fue, en el ámbito ortodoxo, el *Adversus Marcionem* (c. 207) de Tertuliano, cuyo principal objetivo es «combatir la dualidad de dioses y proclamar la unicidad de Dios» (p. 18). Por otra parte, en el campo heterodoxo, Apeles (m. s. II), a quien la tradición identifica como discípulo de Marción, defenderá que el Demiurgo Creador es solamente una «entidad divina *subordinada* al Dios trascendente único y extraño al mundo, y no un Dios con un poder paritario al Trascendente» (Piñero, 2007, p. 91).

La doctrina de Marción es reconstruible hasta cierto punto gracias a la polémica con Tertuliano. Lo mismo que Basilides, Marción fue «un filólogo de los textos bíblicos, que [...] editaba críticamen-

te los textos y los comentaba» (Markschies, 2002, p. 126). Esta agudeza filológica le aportó la nota más característica de su interpretación. Leyendo con atención algunos pasajes del Antiguo Testamento pronto cayó en la cuenta de lo irreconciliables que eran con la imagen que él tenía de Dios. Estas contradicciones internas de los textos bíblicos adquirieron una nueva intensidad gracias a su experiencia del mal en el mundo.

Marción estaba agobiado [...] por el problema del mal, del origen del mal [...] es entonces que halló la palabra del Creador: «Soy yo quien crea los males». Cuanto más asumía que el Creador era el autor del mal [...] tanto más su interpretación comprendía que el Creador era el árbol malvado, portador de malos frutos, es decir, de males, y supuso que debía existir otro Dios, correspondiente al buen árbol, portador de los buenos frutos. Es así como descubriendo en Cristo otra economía, hecha únicamente de bondad, ya que se oponía a la del Creador, le fue fácil deducir, por razonamiento, una divinidad nueva y extranjera, que se habría revelado en su Cristo. (Tertuliano, 1990, p. 109)

Marción llegó al núcleo de su doctrina sobre los dos dioses a través del mentís de la experiencia del mal, que impugnaba directamente los textos bíblicos que, se supone, tenían que otorgarle sentido mostrándole un Dios bueno. Debió de parecerle sorprendente que justamente esos textos sacros tan valorados por la tradición judía identificaban sin veladuras al Creador del mundo con el Dios despótico causante de todos los males. Es así como Marción estableció la *antítesis* «entre el Dios supremo y ‘extraño’ y el Dios creador que se halla atestiguado en el Antiguo Testamento» (Markschies, 2002, p. 126).

El Dios que descubre Marción, como negación radical del Dios veterotestamentario, es un Dios desconocido, «no en el sentido del ‘agnostos theos’ al que las religiones adoran por cautela, para no olvidar a ninguno, ni en el sentido de la filosofía, para la cual Dios se halla por encima de todos los conceptos; es desconocido por ser diferente de cualquier otro dios. El creador del mundo no lo conocía» (Ruster, 2011, p. 105). En realidad, esta distinción antitética ya la habían perfilado gnósticos más o menos contempo-

ráneos de Marción, que también desarrollaron su actividad en la primera mitad del siglo II, v. g., Satornil y Basíldes. Además, era un lugar común en el platonismo medio de aquella época deslindar al Dios Creador del Dios supremo, así lo hace, por ejemplo, Numenio de Apamea<sup>2</sup>.

Esta constatación chocante impulsó a Marción a escribir su única obra de la que tenemos noticia, pero que está perdida, las *Antítesis*. En ella resaltaba sistemáticamente los contrastes y contradicciones entre la Biblia hebrea y los escritos que él consideraba más fieles al mensaje de Jesucristo: diez cartas de Pablo y una parte del evangelio de Lucas. Estos escritos fueron pasados por la navaja crítica de Marción y constituyeron su Biblia. Marción determinó la

2 Numenio, natural de Apamea en Siria, fue un filósofo cuya actividad se desarrolló a mediados del siglo II. Era destacado representante del así llamado platonismo medio y estuvo fuertemente influenciado por el pensamiento de Platón y por la filosofía pitagórica. De Numenio perviven algunos fragmentos, pero por citas antiguas sabemos que escribió varios tratados de filosofía platónica-pitagórica, entre los que destacan *Sobre la indestructibilidad del alma*, *Sobre los nombres*, *Sobre las doctrinas secretas de Platón* y, su obra más conocida por la cantidad de citas que de ella se conservan, *Sobre el Bien*. Es, precisamente, mediante los fragmentos de *Sobre el Bien* que conocemos la distinción que Numenio hacía en el concepto de Dios. Así, en el fr. 20 Numenio habla del primer Dios y del segundo Dios. El primero, dice, es simple y sin división; en cambio el segundo es «arrastrado por la materia» y queda dividido por ella (Numenio de Apamea, 2020, p. 61). En el fr. 12 escribe que «si por un lado se debe considerar que el primer Dios no desarrolla la función de demiurgo, por otro, es necesario aceptar que él es el padre del demiurgo» (Numenio de Apamea, 2020, p. 62). El primer Dios es inoperante en la creación, mientras que el segundo la preside activamente. En el fr. 13 se dice que el primer Dios planta la semilla en el conjunto de las cosas y el segundo Dios la distribuye a cada alma. En el fr. 15 Numenio vuelve a remarcar la inmutabilidad del primer Dios frente a la movilidad del segundo, además afirma que el primero contempla lo inteligible, mientras que el segundo, lo inteligible y lo sensible. Esta distinción antitética, fundamentalmente platónica, es remarcada con mayor fuerza en el fr. 16: si «el Dios demiurgo es principio del devenir, entonces el Bien será principio de la esencia» (Numenio de Apamea, 2020, p. 65). Sin embargo, en Numenio aún no encontramos la connotación negativa que adquirirá el demiurgo en las diversas configuraciones gnósticas posteriores. De hecho, Numenio defiende que, siendo el primer Dios el Bien, el segundo es un imitador del Bien, por lo que él lo llama «demiurgo bueno» y, aún más, leemos en el fr. 20 que «el demiurgo es bueno, porque participa del primer Bien» (Numenio de Apamea, 2020, p. 69). A este esquema bipartito de Dios, Proclo añade nuevas informaciones en su *Comentario al Timeo*, donde dice que, en realidad, Numenio había hecho una triple división: el primer Dios (el Bien), el segundo Dios (el demiurgo) y el tercer Dios (el mundo).

sacralidad de los textos casi exclusivamente observando la autoría e interpretación de Pablo. Consideraba que Pablo «era el apóstol que con más claridad proclamaba un Evangelio contrario al dios creador y a la validez de su Ley» (Piñero, 2007, p. 91). Consecuente con ello, Marción rechazó la idea de que el mensaje de Jesucristo fuera la culminación y cumplimiento del Antiguo Testamento y sus profecías sobre el Mesías prometido; «el Nuevo Testamento (el cristianismo) no es el cumplimiento o plenitud, sino *Antítesis* del Antiguo» (Pikaza, 2023, p. 237).

Cierto, el pensamiento de Marción es la radicalización de la antítesis paulina entre Ley y Evangelio/Gracia. Sin embargo, Pablo «nunca había afirmado la existencia de dos dioses [...] ni había llegado jamás a difamar la totalidad de la Biblia judía» (Markschies, 2002, p. 127). Marción da ese paso crucial y en consecuencia rechaza en su totalidad el corpus veterotestamentario y también emprende una exégesis purgativa de los textos que a finales del siglo II pasarán a conformar el canon neotestamentario. Muchos de esos textos, opina Marción, estaban inficionados de un espíritu judaizante. Para él, «en el Antiguo Testamento no podía leerse aún nada del Dios bueno y extraño» (Markschies, 2002, p. 127). Por el contrario, el Antiguo Testamento era una obra propagandística del Demiurgo malvado, y su Ley un dispositivo de sometimiento y esclavitud del ser humano.

La división en el concepto de Dios tiene una grave repercusión a la hora de pensar la relación entre Dios y mundo. Marción establece que el Dios supremo está desvinculado de la creación. Le es extraña, porque no es obra suya. Esto lo lleva a contornear, como consecuencia, una cristología doceta. La cristología esbozada por Marción se destaca de las reflexiones sobre el Hijo desarrolladas en el siglo II por el hecho de que para él es imposible que Cristo haya asumido un cuerpo real. Dado que la materia es radicalmente ajena al Dios supremo, éste no puede asumirla para sí, por lo que su cuerpo y su carne son aparienciales.

Aquí arribamos a uno de los puntos fuertes que marca la controversia con Tertuliano, ya que, dice éste, Marción le atribuye a

Cristo la condición de *phantasma*, un ente ni divino ni humano, una carne que no es carne, un hombre que no es hombre. Como consecuencia teológica Tertuliano cuestionó la efectividad de la soteriología de Marción. ¿Cómo un Cristo *phantasma* podría haber salvado realmente en la Cruz a los hombres, si nunca sufrió, ni murió ni resucitó? Al parecer, Marción pensaba que la obra soteriológica de Cristo consistía, no en una muerte redentora en la carne, sino «en revelar a los hombres la existencia de ese Dios supremo, trascendente y extraño al universo, a la vez que la maldad del otro principio divino, Yahvé, y la inanidad de su Ley, el verdadero sentido del pecado» (Piñero, 2007, p. 88). La nota perversa que coloca Marción sobre Yahvé y el mundo lo obliga a prescribir una moral ascética que busca la desvinculación del mundo y la ruptura de la Ley judía. Marción sostenía que el pecado irreparable es el cumplimiento de la Ley, no su transgresión.

El pensamiento y actividad de Marción tuvieron un enorme impacto en el sector ortodoxo. Hasta antes de Marción, la Gran Iglesia aún no contaba con un cuerpo bien definido de textos sacros que regularan el contenido de su fe. A principios del siglo II algunos escritores cristianos comienzan apenas a citar pasajes evangélicos a los que poco a poco van confiriendo un estatus de autoridad parecido al de los textos veterotestamentarios. Entre las comunidades cristianas circulaban «textos con palabras y hechos de Jesús junto con cartas apostólicas, sobre todo de Pablo» (Piñero, 2007, p. 175).

A pesar de que «existían los elementos necesarios e indispensables para la formación de un canon» (Piñero, 2007, p. 175) la Gran Iglesia no había dado ese paso crucial. Uno de los hechos que más la alarmaron fue, justamente, que Marción estableciera un corpus de textos sacros que se apropiaba de gran parte de las epístolas paulinas, así como del evangelio de Lucas. El canon de Marción detonó la urgencia de los ortodoxos de formar ellos mismos una lista de libros que sirviera de base para definir su fe. Este paso era necesario, pues no podían combatir a la Iglesia marcionista en expansión a menos que ellos mismos tuvieran un referente escrito-

rario universal. La reacción de la Gran Iglesia pretendió ser rápida y contundente. Sin embargo, tuvo que transcurrir todavía algún tiempo para que el canon del Nuevo Testamento tomara forma.

Piñero (2007) remarca que Justino Mártir (hacia el 150) escasa-mente cita pasajes evangélicos y de sus escritos aún no podemos deducir la idea de canon en aquella época; pero Ireneo de Lyon, apenas treinta años después, «tiene absolutamente clara la existencia de un canon de Escrituras cristianas» (p. 177). Como es fácil de ver, en el inter se encuentran la Iglesia y canon marcionistas. Por esta razón Harnack valoró a Marción en alto grado, por «haber dado a su doctrina una base bíblica canónica y haber creado así, por primera vez, un ‘canon’ a modo de ‘regula fidei’» (Ruster, 2011, p. 107).

La influencia de Marción no terminó en los lejanos siglos IV y V. Algunos teólogos han visto, precisamente, en Harnack una fuerte orientación marcionista, ya que no sólo escribe su *Monographie* sobre Marción en un tono apasionado, sino que directamente secunda algunas de sus ideas, por ejemplo, el rechazo del Antiguo Testamento como escritura sagrada en el protestantismo. Ernst Bloch también se interesó por el pensamiento de Marción y sostuvo que la antítesis marcionista ya se encuentra, de hecho, en la Biblia, donde el Dios desconocido despunta en los pasajes del Éxodo, en los profetas y en la apocalíptica de Jesús. Por otro lado, también en el siglo XX y proveniente del ámbito judío, Jacob Taubes se ocupa del gran heresiarca. Afirma que Marción es gnóstico, pues en él se encuentra el rasgo más característico de la gnosis: la *fuga mundi*, que Taubes atribuye a la gnosis en su *Abendländische Eschatologie* (1947) —Taubes escribió algo más sobre Marción en sus conferencias sobre la teología política de Pablo—.

Teólogos contemporáneos como Thomas Ruster (2011) han llegado a sospechar una infiltración del marcionismo en estratos muy profundos de la Iglesia. Tal vez el encratismo y el ascetismo riguroso de los padres del desierto sean una buena muestra de ello. Así, pues, a través del monacato «el Dios de Marción encontró también un asilo en la Iglesia» (p. 119). Pero fuera de la Iglesia, tal como sucedía con Bloch y Taubes, el *pathos marcionista* ha teñido

con el color de la herejía el pensamiento de Simone Weil, la más grande mística francesa del siglo XX.

## **LA ANTÍTESIS MARCIONISTA EN EL PENSAMIENTO DE SIMONE WEIL**

Las proximidades de Simone Weil con el pensamiento heterodoxo ya ocupaban durante su vida la atención de su amigo, el dominico Joseph-Marie Perrin. Fue él quien le propuso el bautismo, que Weil declinó por pruritos filosóficos y religiosos, pues consideraba que aceptar el sacramento significaba para ella renegar de los tesoros espirituales que había encontrado en las tradiciones religiosas y filosóficas no cristianas. Perrin era un promotor del diálogo judeo-cristiano y por lo tanto valoraba positivamente la tradición judía. Se sorprendió al encontrar que Weil era refractaria a ella y que su criticismo duro provenía de un influjo gnóstico.

Es difícil determinar exactamente cuándo comenzó Weil a leer sobre los gnósticos. A propósito, su íntima amiga del liceo Henri IV, Simone Pétrement, nos da una pista. En *Simone Weil. A Life* (1976, pp. 272-273) escribe que su acercamiento a la literatura gnóstica ocurrió en las proximidades de la guerra, en 1939. Ciertamente, en ese año Weil comenzó a leer sobre maniqueísmo, por sugerencia de Pétrement. Sin embargo, ésta reconoce que no fue por intermediación suya que Weil encontró a Marción. Para ese entonces no recuerda que ella y Weil hubieran hablado nunca sobre los gnósticos, tanto menos sobre Marción. Declara el profundo desconcierto que le ocasionó la posterior lectura del volumen editado por Gustave Thibon, *La pesanteur et la grâce* (1948), en el que, reconoce, Weil desarrolla ideas muy afines a los gnósticos y que sin lugar a duda germinaron y florecieron durante el periodo de Marsella.

Weil llegó a Marsella a inicios de septiembre de 1940 pero la primera mención explícita de Marción en sus escritos data de las vísperas de su partida hacia Nueva York. Los meses previos a su salida de Francia Weil se entrevistó con diversos sacerdotes con la finalidad de recibir una instrucción congruente sobre la doctrina cristiana y sus contenidos dogmáticos, para así poder discernir sus

propios pensamientos y el eterno problema del bautismo. Sus encuentros fueron desalentadores.

En 1942 Weil viajó en compañía de Jean Ballard, editor de los Cahiers du Sud, hacia Carcasona, con el objetivo de visitar a Joë Bousquet. En el camino se detuvieron en la abadía de En Calcat. Fue en ese lugar donde, movida nuevamente por sus inquietudes, le planteó a Dom Clément Jacob, monje de la abadía, una serie de cuestionamientos respecto a la doctrina católica y la herejía. En la primera *question* Weil rechaza la concepción cristiana de la historia, pero declara su total adhesión a los dogmas de la Trinidad, de la Encarnación y la Eucaristía. La segunda *question* es planteada así: «¿Cuáles son, exactamente, aquellas opiniones de Marción a las que uno no puede adherir sin ser anatema? ¿Se es anatema cuando uno adhiere a su concepción sobre la superioridad de los pueblos paganos sobre Israel?» (Weil, 1962, p. 69).

Tres cosas resaltan en este pasaje. En primer lugar, si admitimos que Weil no está ironizando con fines polémicos, entonces expresa su sincera convicción sobre la congruencia del cristianismo con los planteamientos de Marción, es decir, ella realmente cree que las opiniones de Marción no representan ningún problema para el cristianismo, pues no lo contravienen en nada. En segundo lugar, es llamativo que Weil atribuya a Marción una opinión que, hasta donde podemos saber, nunca fue suya. Marción nunca afirmó que los pueblos paganos fueran superiores a Israel. Esto nos lleva a reconocer, como tercer punto relevante, que la tradición cristiana tanto en su vertiente ortodoxa como en su versión herejética representada por Marción no se encuentra en estado puro en el pensamiento de Weil. Ambas orientaciones son radicalmente reinterpretadas hasta alcanzar un punto de equilibrio en el que las contradicciones se superan. A raíz de estas observaciones podemos preguntar ¿en qué sentido el cristianismo y la doctrina de Marción eran congruentes para Weil? Y ¿qué la orilla a atribuir a Marción una afirmación que, manifiestamente, no era suya? Para comenzar a discernir estas cuestiones volvamos al momento determinante en

la historia del pensamiento cristiano que le dio la clave a Weil: la polémica entre Tertuliano y Marción.

Al final del capítulo IX del libro I del *Adversus Marcionem*, Tertuliano polemiza contra la concepción críptica de Dios propuesta por Marción y ataca con firmeza la existencia de un Dios desconocido y oculto. Inicia el capítulo X diciendo que Dios nunca ha sido desconocido sino, todo lo contrario, es conocido desde el comienzo del mundo, que «no ha sido hecho más que para darlo a conocer como Dios» (Tertuliano, 1990, p. 145).

Tertuliano rechaza la postura de Marción, que establece que el mundo es obra de un Demiurgo malvado. No es obra de un Demiurgo, sino del único Dios que mediante su creación se revela a los seres humanos como Creador. Y agrega a continuación que, de hecho, el Pentateuco no inaugura en la historia humana el conocimiento de Dios, sino que dicho conocimiento se remonta «al Paraíso y a Adán, no a Egipto ni a Moisés» (Tertuliano, 1990, p. 145). A continuación, Tertuliano se pronuncia con mayor claridad sobre este punto. Lo que él está defendiendo contra el Dios desconocido de Marción es que el Dios Creador de la Biblia hebrea y del cristianismo ha sido desde siempre conocido, incluso entre los pueblos gentiles y politeístas que nunca tuvieron noticia de los libros mosaicos. Formula su argumento polémico, que llamaremos argumento de la convergencia teológica, del siguiente modo:

la gran parte del género humano que nunca ha escuchado hablar de Moisés —tanto menos de sus libros—, conoce, sin embargo, al Dios de Moisés, incluso en la sombra que la *idolatría* hace a su soberanía, se le otorga, con todo, un lugar aparte, atribuyéndole como nombre propio «Dios», «Dios de dioses» [...] Ve si esto no es conocerlo cuando se da testimonio de su *omnipotencia*. Y eso no es gracias a un libro de Moisés. El alma precede a la profecía. Desde el inicio el alma está dotada de un conocimiento sobre Dios, que es idéntico, y no difiere en nada, tanto en Egipto, en Siria y en el Ponto. (Tertuliano, 1990, p. 147)

Tertuliano sostiene que «Dios nunca se ocultará y nunca hará defecación» (Tertuliano, 1990, p. 147), como asegura Marción. Dios se

revela al alma desde siempre y el conocimiento cierto de esa revelación, común a todos los pueblos y a las religiones no judías, es que *Dios es Omnipotente*<sup>3</sup>. Esta idea será reformulada en el capítulo XI, párrafo 3, recurriendo al concepto de idolatría, que, precisamente, opera como un discriminador entre verdad monoteísta judeocristiana y falsedad politeísta pagana.

El mundo está lleno y ocupado, de antemano, por su creador. Si quedara un espacio libre para una divinidad, será, con toda seguridad, para una falsa divinidad. La verdad sólo deja lugar para la mentira, ¿por qué, entonces, una multitud tan grande de ídolos no acogería, aquí o allá, al Dios de Marción? (Tertuliano, 1990, p. 149)

El ocultamiento de Dios, la retirada de la verdad sólo deja lugar tras de sí para los falsos dioses. El vacío de la verdad es ocupado por las mentiras y los ídolos. Tertuliano opina que Marción efectúa este ocultamiento impío. Al proclamar un Dios oculto y desconocido disloca la unidad de Dios y, más grave aún, damnifica su Omnipotencia y su soberanía. El Dios de Marción es una falsa divinidad porque niega la verdad fundamental de la revelación que, sostiene Tertuliano, era también el núcleo convergente de las religiones no judías, es decir, que Dios es Omnipotente. Un Dios privado del poder es sólo un ídolo que debe ser combatido. Para Tertuliano el criterio de la verdad de Dios radica en su Omnipotencia.

Weil profundizará la antítesis propuesta por Marción interpretando, curiosamente, el concepto de «idolatría» (*idolâtrie*), con el que Tertuliano procura desactivar la herejía de Marción. La idolatría como concepto polémico constituye una de las herramientas funda-

---

3 En el anexo de notas críticas al texto de Tertuliano, René Braun comenta este pasaje que parece un tanto oscuro: *tantum idolatria dominationem obumbrante* (I, 10, 2). Dice que Tertuliano entiende aquí que la idolatría de los pueblos paganos debilita o ensombrece la soberanía (*Μοναρχία*) de Dios. Y con todo, a pesar de su ensombrecedora idolatría politeísta, sus formas religiosas convergen o concurren en la idea del Dios Único proclamado por Moisés como *Dios Omnipotente*, por el fundamental dato que el alma guarda como conocimiento ganado *ab aeterno*, no por doctrina humana, sino porque está dotada ya de ese conocimiento, como una marca de la verdad que ni siquiera la sombra de la idolatría puede borrar.

mentales del monoteísmo judío y cristiano para discernir la verdad de la falsedad en el terreno religioso y para establecer, con ello, una superioridad teológica frente a las así llamadas religiones paganas.

En su sentido clásico, la idolatría se refiere a la adoración de falsos dioses, dioses múltiples y perversos, que la mirada suspicaz del monoteísmo judeocristiano encuentra presentes en todas las religiones no judías y no cristianas. Es decir, la idolatría está ligada, como concepto polémico, al fenómeno del politeísmo y tiene su origen acusatorio en las religiones monoteístas. Weil desconfía de esta concepción, después de todo ¿en qué radica la idolatría según el monoteísmo judeocristiano? Tertuliano deja entender que en el culto a dioses impotentes. La idolatría disloca y perjudica la Omnipotencia divina. Tertuliano vio que en la fractura operada por Marción sólo quedaba reconocer a un dios inferior e imperfecto como el Demiurgo Creador (identificado con Yahvé), y afirmar, a la par, un Dios extraño y ausente, retirado del mundo y ajeno al destino humano. En el primer caso, el Demiurgo Creador es impotente porque su creación es imperfecta y él mismo es malvado. En el segundo caso, Dios es representado como un poder inoperante.

Asidua lectora de Platón, Weil mantiene una sola convicción al respecto. «El conocimiento esencial concerniente a Dios es que *Dios es el Bien*. Lo demás es algo secundario» (Weil, 1962, p. 47). Esta verdad fundamental parece haber pasado desapercibida para los judíos, pero no para los pueblos de la Antigüedad. Desde Egipto, Grecia y las culturas ibero-célticas hasta la India y China, ella encuentra en sus múltiples ejercicios de religión comparada la idea de que Dios es el Bien y no Omnipotencia. «Lo que llamamos idolatría es, en gran medida, una ficción del fanatismo judío. Todos los pueblos de todos los tiempos han sido siempre monoteístas» (Weil, 1951, p. 17). El politeísmo ligado a las formas religiosas antiguas no es la proclamación ni el reconocimiento de múltiples dioses o múltiples bienes. En las religiones antiguas hallamos siempre una divinidad mayor de la que las demás son sólo manifestaciones o aspectos parciales. Por lo tanto, la multiplicidad de divinidades en los panteones antiguos no debería constituir un indicio de su falsedad,

sino, más bien, un rasgo esencial de la creatividad religiosa y de la pluralidad de lecturas. Como se puede ver, Weil no sólo reinterpreta el concepto polémico de idolatría, sino también el argumento de la convergencia teológica, los tuerce a ambos y los redirige, justamente, contra Tertuliano, a quien identifica como el principal forjador de la impostura monoteísta contra el politeísmo.

El rechazo de Dios como Bien orilló a la teología judía a resbalar exactamente por la pendiente de la idolatría que condenaba. El Antiguo Testamento, escribe Weil —haciéndose eco de los planteamientos de Marción—, está plagado de pasajes que vuelven manifiesto este error. Yahvé ordena a su pueblo cometer múltiples crímenes y todo género de violencia contra los pueblos vecinos. Ningún pueblo de la Antigüedad, salvo Israel, tuvo un Dios supremo cuya advocación fuera YHWH Sebaot («Yahvé de los ejércitos» o «Todopoderoso»; *pantókrator*, según la traducción de los LXX). Consecuentemente, ni Egipto, ni Grecia, ni India tuvieron una literatura religiosa atravesada por la obsesiva idea de «pueblo elegido», que parece depender de esa *idea inadaequata* de Dios y sólo por ella se sostiene. Dentro de este contexto, en el que Weil reinterpreta el oneroso concepto de idolatría para desvincularlo del politeísmo y para, a su vez, valorar positivamente los contenidos religiosos de éste, podemos comprender mejor la segunda mención explícita de Marción en sus escritos.

Weil dejó Francia a inicios de mayo de 1942. Se embarcó en el *Maréchal Lyautey*, rumbo a Marruecos. En su travesía por el Mediterráneo occidental continuó sus reflexiones y sus ejercicios interpretativos de religión comparada, que anotaba en sus cuadernos. Es, casi con certeza, en estos días, a bordo del *Maréchal* cuando escribió el siguiente pasaje:

Con toda evidencia la historia del Grial tiene por esencia una identificación del pensamiento cristiano con las tradiciones ibero-célticas. En

la *Queste del saint Graal*, Israel es visto como el mal, en consonancia con la tradición de Marción y los maniqueos (Weil, 1950, p. 14).<sup>4</sup>

El nexo establecido en el fragmento precedente entre cristianismo, cultura ibero-céltica —de la que Weil presume la *Queste* es una expresión acabada— y Marción no es una casualidad, sino consecuencia directa de un profundo y congruente trabajo interpretativo. Si sólo Israel es estrictamente idólatra y todos los pueblos precristianos prerromanos han reconocido que Dios es el Bien (tesis marcionista), entonces, el cristianismo, en su orientación antiidolátrica (i. e., expurgado de judaísmo), *converge*, en el fondo, más que con la teología judía (tesis de Tertuliano), con las orientaciones religiosas y teológicas de esos pueblos y culturas (los íberos, los celtas, Egipto, India, etc.). Esta es la razón esencial que nos hace comprender por qué Weil, en su primera mención explícita, atribuye a Marción una aseveración que, en realidad, no es de él, sino que viene de su propia interpretación del concepto de idolatría y del argumento polémico de la convergencia teológica. Que Marción defendiera la existencia de un Dios-Bien del todo distinto del Yahvé veterotestamentario debió ser el punto que le permitió a Weil atribuirle la afirmación de que los pueblos precristianos y prerromanos eran superiores teológica y filosóficamente a Israel, cuyo culto religioso se desenvolvía alrededor del Yahvé Omnipotente.

## WEIL MÁS ALLÁ DE MARCIÓN

Aunque en los planteamientos de Weil pueden adivinarse las imprecaciones de Marción contra el Demiurgo judío, la base teológica sobre la que fundamenta su postura es diferente. Weil no agota su interpretación en la expresión moral del Dios judío, aspecto que

---

4 Es incierto el proceso mediante el cual Weil llega a esta interpretación de la literatura del Grial. La *Queste*, hasta donde tengo conocimiento, no hace, en sus escasas alusiones a *li peuples Israel* o *le peuple Israhel* la identificación que Weil afirma aquí. Es verosímil, con todo, que su lectura se encuentre mediada por los trabajos de Déodat Roché sobre el catarismo y las reluctancias gnósticas del tardomedievo, de los que ella tuvo conocimiento en Marsella.

parece no haber superado Marción. El hecho de que Israel sea cruel con su prójimo es sólo el síntoma de una determinación teológica más fundamental que precede al orden de la acción moral y política. El contenido de la idolatría radica en que Dios es determinado por el atributo de la Omnipotencia; que sea cruel y ordene todo tipo de violencia a su pueblo elegido es sólo la consecuencia moral y política de dicha determinación teológica. Este es uno de los puntos trascendentales en los que la interpretación de Weil aventaja a Marción. En el Antiguo Testamento, dice Weil: «Dios es continuamente velado por el atributo de la omnipotencia» (Weil, 1962, p. 49). Solamente a Israel le fue familiar un Dios Omnipotente en torno al cual se estableció una religión que no era más que burda adoración del poder y la fuerza. «Conocer a la divinidad exclusivamente como poder y no como bien, eso es idolatría y poco importa entonces que haya un Dios o múltiples. Es únicamente porque el Bien es único que es necesario reconocer un solo Dios» (Weil, 1962, p. 48).

En este sentido, ella entiende que la convicción esencial de Jesucristo declarada en los evangelios no es diferente de la idea central del platonismo y de las religiones antiguas: que Dios es el Bien trascendente. «Mi reino no es de este mundo» (Jn 18, 36), será uno de los pasajes evangélicos más recurridos por Weil, pues en él se expresa el Dios desconocido que proclamaba Marción contra el Yahvé-Demiurgo, quien, en cambio, tienta el alma de los hombres diciendo: «todas estas cosas te daré si te postras y me adoras» (Mt 4, 9). Si en el Antiguo Testamento Weil no encuentra nada que evoque la trascendencia y pureza del Dios-Bien<sup>5</sup>, el Nuevo Testamento significará una continua fuente de inspiración para ella. En el marco de su hermenéutica de los textos sagrados Weil insistirá sobre determinados pasajes neotestamentarios en los que se hace nítida la idea del Dios-Bien<sup>6</sup>.

También es significativo el hecho de que cite reiteradamente pasajes de Mateo en los que se acentúa la idea del Dios oculto

---

5 Salvo contados libros como Job y Daniel, entre otros.

6 Así, por ejemplo, leerá los pasajes de Mt 12, 33-35; Mt 19, 17; Mc 10, 17-18; Lc 6, 44-45; Lc 18, 18-19, entre otros.

o secreto (*caché, secret*)<sup>7</sup>, el Dios que habita en el misterio de los cielos<sup>8</sup>. No es un accidente que en Weil encontremos la idea del Dios-Bien estrechamente unida, hasta la identificación, con la idea del Dios oculto (*Dieu caché*). También en Marción se da esta identidad. Sin embargo, el ocultamiento del Dios-Bien en Marción se explica por el dualismo asumido en su doctrina. El ocultamiento en Weil se entiende mediante otras claves. Weil no es dualista. No sostiene, por un lado, la existencia de un Dios Creador y por otro la existencia del Dios-Bien, trascendente al mundo, sino que se mantiene en un monoteísmo de raigambre platónica-cristiana. Si ella enuncia, con Mateo, que el Dios-Bien se encuentra oculto lo hace pensando en la configuración teológica de la tradición judía y las consecuencias que implica. El Dios-Bien es el punto ciego que las categorías teológicas de la potencia repelen. Dios está oculto, porque el proyecto teológico desarrollado por Israel lo oculta.

A la revelación sobrenatural [de Jesucristo] Israel opuso una negativa, ya que no le hacía falta un Dios que hablara al alma en lo secreto, sino un Dios presente en la colectividad nacional y protector en la guerra. Descaba el poder y la prosperidad. (Weil, 1966, p. 166)

La negativa originaria sobre la que se articula el horizonte teológico del judaísmo encontró su expresión cumbre en la captura y muerte de Jesucristo. Después de todo, fueron los judíos, en coadyuvancia con el poder de Roma, los que facilitaron su asesinato. Más que un sentido histórico, el pasaje de la muerte de Jesucristo adquiere para Weil una tonalidad simbólica que expresa la dinámica entre teología, política y verdad, así como la radical oposición entre Omnipotencia y Bien.

El paradigma teológico judío coloca en un grave riesgo a Dios y al mundo. La política de la adoración del poder en el siglo XX no significa otra cosa que el reflejo secular tardío, pero efectivo,

<sup>7</sup> Cf. Mt 6, 4 y 6, 18.

<sup>8</sup> Cf. Mt 5, 16, 45, 48; 6, 2, 9, 14, 26, 33; 7, 11, 22; 10, 32, 33; 11, 25; 12, 50; 15, 13; 16, 17; 18, 11, 34; etc. José L. Calvo Martínez hace notar que la expresión «El Padre de los cielos» [πατήρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς], es una expresión exclusiva de Mateo.

de la orientación marcada por Israel. Dicha orientación tuvo como puente al monoteísmo cristiano que en los primeros siglos de su historia no pudo deslindarse de su raíz judía. Tanto Israel como Roma, lamenta Weil, inficionaron al cristianismo con sus categorías teológico-políticas. De la tradición judía el cristianismo heredó el corpus veterotestamentario en cuyo centro habita un ídolo. De Roma le llegó el más descarnado espíritu de persecución y dominio. El origen político y espiritual de Occidente ha sido reactivado una vez más en los acontecimientos del siglo XX y de ningún modo la barbarie de la guerra y del fascismo son algo nuevo y ajeno a esta tradición cristiana. «Israel y Roma han colocado su marca sobre el cristianismo, Israel haciendo entrar el Antiguo Testamento como texto sagrado, Roma haciendo del cristianismo la religión oficial del Imperio, que era algo así como lo que sueña hacer Hitler» (Weil, 1951, pp. 49-50).

En esta sutura entre teología y política se encuentra otro de los puntos en los que Weil hace avanzar la antítesis marcionista. Weil entiende que la idolatría del poder no sólo determina las categorías del pensamiento teológico de la tradición judía, sino también la política romana. Ambos, judaísmo e Imperio, teología y política, concurren en el cristianismo de los primeros siglos haciendo realidad la pesadilla de Marción y también los temores de Weil. El Yahvé del Antiguo Testamento, Dios Omnipotente, pasa la estafeta a los ídolos de la Modernidad que también están configurados desde la semántica del poder: el Estado fuerte, el Partido único, la Raza superior, son modernos *revivals* de la noción de «pueblo elegido», que se fundamenta en el paradigma del Dios Omnipotente.

Contra esta grosera idolatría del poder y de la fuerza, Weil sugiere volver a las tradiciones filosóficas y religiosas precristianas, ya que en ellas despunta, como un rayo de luz, el Dios-Bien ocultado por la teología política judeo-latina y que fue el centro de la vida y predicación de Jesucristo. El cristianismo no podrá salvarse del funesto destino al que lo encaminó la teología judía y la política idolátrica de Roma si no enraíza y se reconoce en aquellas tradiciones por él anatemizadas. Para que esto sea posible es necesario comenzar a renun-

ciar a la *conception romaine de Dieu*<sup>9</sup>. La purga iconoclasta es un paso obligado para Weil —como, de hecho, lo es para todo místico—. Pero el iconoclasta no desea destruir por un puro impulso nihilista, sino que aspira a construir. Su ruptura es un despeje temporal, una toma del espacio que ocupan los ídolos y la mentira para que en ese zócalo vacío venga a habitar la verdad, ocultada en tradiciones subterráneas o ajenas a la versión católica romana del cristianismo. En este sentido, el iconoclasta siempre tiene materiales disponibles sobre los que apoyar su proyecto. El caso de Weil no representa una excepción, sus materiales los constituyen la vasta pluralidad de orientaciones filosóficas y religiosas precristianas.

Si la tradición judía sostiene en su centro un Dios pleno de poder, el Dios-Bien, por principio, tiene que ser algo radicalmente distinto del poder y de la fuerza. Ese Dios se encuentra prefigurado en todos los mitos en los que la divinidad encarna, padece y muere. Osiris en Egipto es paradigmático en este sentido. Prometeo fue en Grecia el prototipo por excelencia en el que cristalizó la intuición precristiana de Jesucristo crucificado. «Tertuliano contra Marción: *el verdadero Prometeo, Dios omnipotente* [se encuentra mutilado por las blasfemias de Marción]» (Weil, 1950, p. 55)<sup>10</sup>. Este pasaje, el último en el que el hereje del Ponto es mencionado por su nombre, es muy oscuro y no se ve claramente en qué sentido Weil está leyendo la polémica de Tertuliano contra Marción y por qué vincula a dicha polémica el mito de Prometeo y la idea del Dios Omnipotente.

En realidad, se trata de un extracto tomado directamente del libro I del *Adversus Marcionem*, aunque en las anotaciones de Weil se halla incompleto y sin referencia. El contexto en el que aparece originalmente está marcado por las múltiples invectivas que lanza Tertuliano contra Marción. Maldice al Ponto por haberle dado nacimiento al más funesto y bárbaro de los hombres y después de hartarse de injurarlo, culmina diciendo la razón que lo impulsa a condenar tan violentamente a Marción: «Es en él donde, mediante

9 Cf. Weil (1949): *L'Enracinement*, p. 182.

10 Las cursivas y los corchetes son de Weil.

sus blasfemias, se desgarró al verdadero Prometeo, Dios Omnipotente» (Tertuliano, 1990, p. 103).

Tertuliano ya había asociado al Dios cristiano con la figura de Prometeo. En *Apologeticum* (c. 197-98) es mencionado como símbolo del Dios Único y Creador, anunciado por «los hombres dotados de espíritu profético, que proclamaron la existencia de un solo Dios, el cual creó todas las cosas, formó al hombre del fango (este es en verdad el verdadero Prometeo [...])» (Tertuliano, 1984, p. 163). La figura de Prometeo tuvo una buena recepción dentro de la apologética cristiana antigua. Se lo identificaba con el Dios cristiano, en el sentido en que Tertuliano lo hace, i. e., como Dios Omnipotente y Creador, pero también como una prefiguración de Jesucristo, como crucibus *Caucasorum*<sup>11</sup>.

A Weil debió extrañarle sobremedida hallar en Tertuliano el símbolo de Prometeo totalmente asimilado al Dios Omnipotente, ya que la lectura que ella venía haciendo del mito esquivo desde sus días en Marsella era radicalmente opuesta. Para Weil, Prometeo era un símbolo del Dios-Bien que renuncia al poder y abdica de la fuerza, era una intuición de Jesucristo entre los griegos. Ambos, Prometeo y Jesucristo, buscando el bien para los seres humanos se ponen en riesgo. Prometeo es encadenado a una roca, con los brazos extendidos, formando una cruz. Jesucristo es directamente crucificado. Desde luego, era impensable para Weil que un Dios como Yahvé pudiera ser el mismo Dios sufriente de los evangelios. El poder, por principio, no tolera su contradicción, su desgarrar-

---

11 Jacqueline Duchemin ha remarcado en su fascinante libro *Prométhée, histoire du mythe, de ses origines orientales à ses incarnations modernes* (2000), que al final de la Antigüedad la figura de Prometeo es recuperada, junto a la de Orfeo, por los apologetas cristianos. La apropiación del mito de Prometeo se vio impulsada, dentro del contexto cristiano, por la idea de los «presentimientos cristianos», corriente en la apologética cristiana de los primeros siglos. Tertuliano es un claro ejemplo de estos acercamientos precisos entre la herencia mitológica griega y la naciente teología cristiana. Aunque Duchemin escribe que «es difícil hacer avanzar a un mismo paso mito pagano y dogma cristiano» (p. 115), reconoce, con todo, que los antiguos símbolos mitológicos volvieron a encontrar en la interpretación cristiana su originaria dimensión religiosa, lo que evitó que fueran reducidos a meras figuras literarias. Ensayos decimonónicos que iban en la misma dirección fueron efectuados por escritores como Paul de Saint-Victor y Edgar Quinet.

miento. Weil repetirá en varias ocasiones que el Dios veterotestamentario es un sustituto idolátrico que ocupa el lugar vacante que los judíos dejaron al rechazar al Dios verdadero. Yahvé *puede* imitar casi en todo al Dios-Bien, excepto en su autocontradicción absoluta, que lo entrega al sufrimiento y a la muerte.

Sufrimiento y muerte son experiencias que arraigan en la región del no poder, precisamente a donde el ídolo no puede ingresar sin ser destruido. El Dios-Bien, además del rasgo de ser un Dios oculto, es fundamentalmente un *Deus impotens*, como Osiris o Prometeo. La tragedia esquilea nos presenta la verdad esencial aborrecida por Israel y expresada en Jesucristo: Dios abdica del poder y se deja atar las manos por la necesidad. Se torna impotente, sufre y se coloca en riesgo de muerte.

En *La connaissance surnaturelle*, Weil (1950, p. 290) explicita su interpretación cristológica del mito de Prometeo. Ofrece una «lista de las imágenes de Cristo», que comienza con el nombre del japedónida. De hecho, dice, Esquilo emplea el adjetivo «desechado» (*desséché*) para referirse al hijo de Jápeto, lo que es una curiosa alusión a la cruz. Para Weil, Prometeo constituye un símbolo precristiano del Dios-Bien depotenciado y no una configuración mitológica del Yahvé plenipotenciario, como defiende Tertuliano.

El pasaje del *Adversus Marcionem* arriba citado es la única referencia directa de Weil a la polémica de Tertuliano contra Marción. Sólo podemos intuir la importancia que le representó dicho fragmento para su propia visión del cristianismo. En la acusación escandalizada de Tertuliano, de que las doctrinas de Marción colocaban en riesgo y, de hecho, negaban al Dios Omnipotente, Weil debió leer un momento crucial en la historia del cristianismo en el que se estaba decidiendo la teología del Dios Omnipotente frente a la teología del Dios-Bien. Pero ahí donde Tertuliano denunciaba un riesgo, ella vio la salvación, así como una íntima solidaridad con la interpretación marcionista del cristianismo que estaba condenada al ocaso bajo los embates de la ortodoxia.

Weil no pudo evitar sentirse aludida dentro de esta coyuntura, lo que explica en parte por qué pone bajo el nombre de Marción

sus propios pensamientos. Había llegado a empatizar a tal punto con las doctrinas del gran heresiarca del Ponto, en especial la antítesis marcionista, que las hizo suyas. Y en cierto modo, algunos aspectos de la interpretación weiliana del cristianismo son, cum grano salis, una revancha de Marción contra Tertuliano y su teología de la potencia.

## CONCLUSIONES

Los íntimos vínculos que la filosofía de Simone Weil mantiene con las doctrinas de Marción son innegables. Pero, como hemos visto, ni el cristianismo en su versión ortodoxa ni en su interpretación herética son asumidos por Weil sin más.

He señalado que Weil había leído el *Adversus Marcionem* y tenía un conocimiento cierto de la polémica de Tertuliano contra Marción. Ahora sabemos que es gracias a dicha polémica que Weil toma conciencia de la importancia de la «idolatría» como categoría teológica del monoteísmo judeocristiano en su empresa combativa contra el politeísmo pagano. Weil reinterpreta dicha categoría otorgándole un nuevo sentido. La idolatría no radica en el culto politeísta, tal como sucede en las religiones precristianas, sino en la determinación del concepto de Dios mediante el atributo de la Omnipotencia. Concisamente, una religión idólatra establece su culto, sus mitos, su concepción de Dios, del ser humano y del mundo sobre la adoración del poder y de la fuerza. La religión de Israel era, por ello, profundamente idólatra.

He demostrado que Weil no sólo desactiva el concepto polémico de la idolatría planteado por Tertuliano, sino que también neutraliza el argumento de la convergencia teológica que busca impugnar y desacreditar las doctrinas de Marción. Para Weil los pueblos de la Antigüedad precristiana y prerromana establecieron sus formas religiosas sobre la verdad fundamental predicada por Jesucristo: que Dios es el Bien, y sólo Israel renegó de dicha verdad.

Por último, he indicado un punto decisivo en el que la interpretación weiliana se adelanta a la postura de Marción. Es, nuevamente, replicando a Tertuliano que Weil deslinda la interpretación

del mito de Prometeo de la teología de la potencia y lo vincula, más bien, con su propia concepción neomarcionista del Dios-Bien, oculto e *impotente*.

La idea del *Deus impotens*, como otras que Weil atribuye al hereje del Ponto, no se encuentran en lo poco que nos ha llegado de las doctrinas de Marción. Estos pasajes significan un momento de ruptura tanto con la tradición ortodoxa del cristianismo, como con las interpretaciones gnostizantes de Marción.

El hecho, llamativo de por sí, de que Weil le impute sus propias interpretaciones no debe ser tomado como un acto malintencionado, pero tampoco como un simple lapsus interpretativo. Weil había llegado a empatizar tanto con Marción que encontró sus propias concepciones intrínsecamente vinculadas a las suyas. Leyendo a Tertuliano entendió que en la polémica contra Marción se jugaba el destino del cristianismo. El destino espiritual de Occidente iba a ser fijado por una teología atravesada por la adoración del poder y de la fuerza o por una religión en cuyo centro habitara el Dios-Bien e impotente. Los cruentos acontecimientos del siglo XX sólo agudizaron en ella la convicción de que en los albores del cristianismo se había decidido un camino equivocado con Tertuliano y la tradición por él representada, una tradición que hunde sus raíces en la política idolátrica romana y en la teología judía.

La figura del gnóstico Marción acompañó a Weil durante su exilio en Nueva York. David McLellan (1990), quien la llama «seguidora tardía de Marción» (p. 153), recuerda que en Nueva York Weil sufrió una recaída moral. Lamentó que Perrin no le enviara saludos y parecía olvidarse de ella. Por un fragmento de una de las cartas enviada a su hermano André, sabemos que Weil llegó a creer que Perrin se había convencido de su total descarrilamiento espiritual: «supongo que el padre Perrin [...] ha llegado a la conclusión del padre O., en lo que se refiere a mi filiación espiritual (que me he adherido al diablo a través de Marción)» (Pétrément, 1976, p. 480).

Weil era consciente del riesgo que implicaban las doctrinas de Marción para el cristianismo. En general, era consciente del riesgo gnóstico que época tras época, desde su nacimiento en el siglo II,

venía a poner en jaque a la Iglesia católica y a su versión del cristianismo. A pesar de este peligro consabido, dio la bienvenida a orientaciones abiertamente heréticas en su filosofía. Marción es sólo un ejemplo más o menos claro de hasta qué punto la herejía caló en su pensamiento, pero ¿cuál es, para decirlo con Roberto Esposito, el *tasso di gnosticismo* que podemos encontrar en ella, más allá de Marción? Y, en todo caso, por problemático que parezca, ¿cómo y en qué aspectos la filosofía de Simone Weil constituye, de hecho, una oposición radical a la visión gnóstica de Dios, del ser humano y del mundo? Son cuestiones que continúan abiertas y aún por explorar.

## Referencias bibliográficas

- Duchemin, J. (2000). *Prométhée, histoire du mythe, de ses origines orientales à ses incarnations modernes*, Paris, Les Belles Lettres.
- Los cuatro evangelios. Edición bilingüe* (2022), Trad., de José Luis Calvo Martínez, Madrid, Editorial Trotta.
- Markschies, Ch. (2002): *La gnosis*, Trad., de Constantino Ruiz-Garrido, Barcelona, Herder.
- McLellan, D. (1990): *Utopian Pessimist. The Life and Thought of Simone Weil*, New York, Poseidon Press.
- Moeller, Ch. (1955 (1953)): *Literatura del siglo XX y cristianismo I. El silencio de Dios. Camus, Guide, A. Huxley, Simone Weil, Graham Green, Julien Green, Bernanos*, Trad., de Valentín García Yebra, Madrid, Editorial Gredos.
- Numenio di Apamea (2020): *Sul Bene. De bono*, Trad., de Andrea Rossi, Torino, Edizioni Ester.
- Pau, A. (2020): *Herejes*, Madrid, Editorial Trotta.
- Pétrément, S. (1976 [1973]): *Simone Weil. A Life*, Trad., de Raymond Rosenthal, New York, Pantheon Books.
- Pikaza Ibarrondo, X. (2023): *Curso de teología patristica. Historia y doctrina de los Padres de la Iglesia*, Barcelona, Editorial CLIE.
- Piñero, A. (2007): *Los cristianismos derrotados. ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?*, Madrid, Editorial EDAF.

- Ruster, Th. (2011): *El Dios falsificado. Una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión*, Trad., de Manuel Olasagasti Gaztelumendi, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Tertulliano*. (2000): *Apología del cristianesimo. La carne di Cristo*, Trad., de Luigi Rusca y Claudio Micaelli, Milano, Rizzoli Editore.
- . (1990) : *Contre Marcion*, t. I, Trad., de René Braun, Paris, Les Éditions du Cerf.
- Weil, S. (1950) : *La connaissance surnaturelle*, Paris, Éditions Gallimard.
- . (1951) : *Lettre à un religieux*, Paris, Éditions Gallimard.
- . (1962) : *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Paris, Éditions Gallimard.
- . (1966) : *Attente de Dieu*, Paris, Éditions Fayard.



Este libro, que usó tipografía Perpetua tamaño tipo 11, se terminó de diagramar en Editorial Universitaria en el mes de marzo de 2026 siendo rector de la Universidad Central del Ecuador el Dr. Patricio Espinosa del Pozo, Ph. D. y Director de la Editorial Universitaria el MSc. Edison Benavides.



# FILOSOFÍA de la RELIGIÓN

Este libro atraviesa las cuestiones nucleares del fenómeno religioso desde una perspectiva filosófica atenta a sus dimensiones epistemológicas, ontológicas y políticas. Se estructura en torno a ejes que van desde la hermenéutica del símbolo y la mística hasta la crítica ilustrada y sus derivas contemporáneas, recorriendo problemas como la teodicea, la (de)sacralización de lo político, el lenguaje metafórico, las teologías feministas y contextuales, el diálogo interreligioso, la recepción de la crítica freudiana y las implicaciones epistemológicas del misticismo oriental y el arte medieval. El resultado es un mapa de la complejidad del hecho religioso que ofrece herramientas conceptuales para repensar su lugar en el mundo contemporáneo.

ISBN: 978-9942-7475-8-3



9 1789942 747583



**filosófica**  
EDITORIAL