UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN

DOCTORADO EN FILOSOFÍA

LA KÉNOSIS COMO CARÁCTER ONTOLÓGICO DE LO DIVINO DESDE LA SECULARIZACIÓN DE LA METAFÍSICA DEL SER EN LA FILOSOFÍA POSTMODERNA DE GIANNI VATTIMO

www.bdigital.ula.ve

AUTOR: DARWIN ANTONIO CARRASCO MELÉNDEZ

TUTORA: DRA. MILAGRO SANCHEZ CARRILLO

Mérida, Agosto, 2025

C.C. Reconocimiento

INDICE

INTRODUCCION..... 5

PRIMERA PARTE

Lo Divino como Existencial Connatural al Hombre Presente en la Cultura Griega

CAPITULO PRIMERO
LA KENOSIS DE LOS GRIEGOS

1.1 Lo Divino en la Religiosidad Primitiva.....14

1.2 La Violencia y lo Sagrado en la Divinidad según René Girard y en el Antiguo Testamento 28

1.3 El Antropomorfismo de los Dioses Griegos 47

1.4 La Kénosis de los griegos en el pensamiento Homérico de Walter Otto 61

CAPITULO SEGUNDO
LO DIVINO EN LA FILOSOFIA PRESÓCRATICA Y EN PLATÓN

2.1 Filosofía de la Naturaleza v/s Teología Natural..... 77

2.2 Inmanencia de lo Divino desde la concepción de Tales de Mileto..... 86

2.3 Lo Ápeiron de Anaximandro como lo ilimitado e imperecedero que abraza y gobierna todo identificable con lo Divino 95

2.4 El Dios Uno, Inmutable y Omnipotente de Jenófanes..... 112

2.5 El Logos y la Unidad de los Contrarios como esencia de lo Divino en Heráclito..... 122

2.6 Mundo de las Ideas y el Mundo Sensible en Platón..... 135

www.bdigital.ula.ve

C.C. Reconocimiento

SEGUNDA PARTE

Origen y Uso del Término Kénosis

CAPITULO PRIMERO

LA KENOSIS EN LA ENCARNACIÓN DEL VERBO

1.1 Aproximación al Significado del Término Kénosis ……..…… 158
1.2 Contexto Teológico-Filosófico de la Cristología Primitiva……..…. 175
1.3 La Encarnación del Verbo en los Santos Padres……..……..... 189
1.4 La Encarnación del Verbo en San Agustín ……..……. 234
1.5 Doctrina sobre la Kenosis en algunos representantes de la Escolástica……...245

CAPITULO SEGUNDO

FILOSOFIA DE CRISTO EN LA EDAD MODERNA……... 283

www.bdigital.ula.ve

2.1 Demostración de la Idea de Dios a la luz de la idea de Infinito en René Descartes. ……..……..……... 285
2.2 El Dios Inmanente y la Secularización de la Persona de Cristo en Baruch Spinoza. ……... 301
2.3 Dios en el Mundo: Lo infinito en su Unidad con lo Finito en Hegel.……... 329
2.4 Inmanencia Subjetiva de lo Absoluto desde la paradójica unidad Dios-hombre en Soren Kierkegaard ……..……..... 345

CAPITULO TERCERO

SOBRE LO DIVINO Y LO HUMANO EN LA FILOSOFÍA DE NIETZCSHE….. 363

3.1 La Filosofía Dionisiaca como Afirmación de la Vida…….…… 368
3.2 Nihilismo Y Cristianismo…….. 378

C.C. Reconocimiento

CUARTA PARTE

Aportes

CAPITULO PRIMERO

APORTES PARA UNA RENOVADA COMPRENSIÓN DE LO DIVINO EN RELACIÓN INTRÍNSECA CON LOS INSTINTOS HUMANOS COMO MANIFESTACIÓN, GARANTÍA Y CULMEN DE LA KENOSIS CRISTIANA.

1.1 A Modo de Conclusión……..... 555

BIBLIOGRAFÍA……...574

www.bdigital.ula.ve

C.C. Reconocimiento

3.3 Fin de la Metafísica: “Dios ha muerto”. ……..... 392
3.4 Hacia una Renovada Interpretación de lo Divino. ……..……. 404

TERCERA PARTE

INTERPRETACIÓN DE LA KÉNOSIS EN GIANNI VATTIMO

CAPITULO PRIMERO

LA ONTOLOGIA DEL DEBILITAMIENTO COMO PROYECCIÓN DE LA KÉNOSIS

……..…….……..... 417

1.1 Filosofía y Religión en el Pensamiento de Gianni Vattimo……..….. 420
1.2 Nihilismo-Debilitamiento del Ser en la Hermenéutica Vattiniana……. 435
1.3 Pensamiento Débil y Kenosis Cristiana…….……... 450

CAPITULO SEGUNDO

LA KÉNOSIS COMO CARÁCTER ONTOLOGICO DE LO DIVINO DESDE LA SECULARAZACION DE LA METAFISICA EN LA POSTMEDORNIDAD.

2.1 Cristianismo y Secularización en la Postmodernidad……..... 468
2.2 Kenosis como Actividad-Encarnación ……..……..... 484
2.3 La no Arbitrariedad de la Kenosis-Secularización…….. 498
2.4 Kenosis como Inmanencia de la Divinidad desde la horizontalidad de la Encarnación ……... 512
2.5 La Kenosis como Carácter Ontológico de lo Divino desde la Secularización Postmoderna. ……..……..... 530

C.C. Reconocimiento

INTRODUCCIÓN

Es un hecho cierto eso de que la existencia toda está forjada bajo el peso de las ideas, de las creencias, desde la construcción y desarrollo de sistemas conceptuales; ello hace posible el fenómeno de la política, de la cultura, de la religión, y estos a su vez son quienes determinan y configuran el haber existencial de la historia y del ser humano. De allí que, parafraseando a María Zambrano, se pueda argumentar que una cultura depende de la configuración que lo divino haya tomado frente al hombre. (Zambrano, 2012, p, 27) De tal modo, no es mera y superflua tarea cualquier estudio emprendido sobre dicha realidad divina.

En este sentido, la idea de Dios como esa realidad divina, más allá de su muerte anunciada por Nietzsche, continúa representando un fundamento necesario para la existencia, más aun cuando la cultura actual está forjada bajo la herencia del cristianismo. De allí, la pertinencia y actualidad que representa el presente trabajo, el cual versa específicamente sobre el tema de la Kenosis, es decir, sobre ese acontecimiento histórico-bíblico-teológico cuando el verbo divino se hizo carne, pero sobre todo visto desde esa relación con el debilitamiento del ser en la filosofía de Gianni Vattimo, todo lo cual tiene necesariamente repercusiones para el desarrollo de la vida en la postmodernidad.

www.bdigital.ula.ve

En base a lo sugerido, cabe resaltar que la Kenosis representa, ciertamente, un término teológico en cuanto a su referencia a Dios o lo divino, algo que se encuentra presente en las Sagradas Escrituras, no obstante, el mismo proyecta una dimensión filosófica desde su implicación en nuevas y renovadas formas de aprehensión conceptual y existencial del hombre y la creación toda. En tal sentido, cuando Pablo expone a la comunidad de los filipenses ese descender de Dios a la humanidad, en la debilidad de la carne, haciéndose hombre como todo hombre, nacido de una mujer, todo adquiere un nuevo significado, pues

C.C. Reconocimiento

aquello que desde siempre ha dado fundamento al mundo y al hombre mismo configura, con tal acontecimiento, una nueva relación para con todo lo creado.

Por otra parte, siguiendo el pensamiento filosófico de Vattimo, desligar la teología de la filosofía no es del todo cierto o algo que se deba plantear de modo absoluto; por tanto, el referido autor llega a decir: “Esta idea de que una cosa es la filosofía y otra la teología me parece exactamente, no digo un error, pero si una desviación, un sendero lateral que, si no estuviera en Heidegger, nada cambiaría; incluso hubiera sido mejor”. (Vattimo, 2012, p, 97).

De tal modo, en la línea de tales argumentaciones, desde la propuesta del filósofo turinés, se considera que la revelación cristiana es la tradición de donde también procede la filosofía occidental, por lo que ambas disciplinas representan modos distintos de tratar dicha revelación. Desde tal discernimiento el mismo Vattimo expone:

www.bdigital.ula.ve

> Sobre todo me parece que la filosofía occidental moderna y contemporánea sin el núcleo bíblico no tendría sentido. Y esto podemos verlo en muchos autores, incluido el mismo Heidegger, que inventa todas las categorías de Ser y tiempo en su curso sobre la fenomenología de la religión de 1919”. (Vattimo y Dotolo, 2012, p, 98).

En todo caso, teología y filosofía, pueden proyectarse como siervas de un mismo harén, siendo que la primera sirve como preámbulo a todo un proyecto filosófico del saber. De allí la razón de lo que confiere el teólogo Dotolo cuando aclara que más allá de las diferencias que se pueden percibir en los conceptos de Dios y del ser, también es posible encontrar equivalencia en los mismos: “considero que desde el punto de vista formal son equivalentes el concepto ´Dios´ y el concepto ser”. (Vattimo y Dotolo, Ob, Cit, p, 99)

Por tal motivo, es posible comprender ese aparecer de dicho término teológico en la filosofía que plantea Vattimo, sobre todo en el marco del pensiero

C.C. Reconocimiento

débole, donde se habla de Kenosis en términos filosóficos pero desde un sustrato teológico; haciendo de tal modo posible la conjunción de varias disciplinas en un solo saber del ser, de la existencia, del hombre. En torno a ello, plantea Vattimo:

> Por lo demás, cuando yo hablo de Kénosis, ¿hablo como filósofo o como teólogo? Creo que como filósofo, pero reconociendo que puedo hablar del debilitamiento del ser solo si me refiero también o fundamentalmente a un modelo teológico que interpreto en términos filosóficos. Incluso podríamos plantearlo así: la filosofía y la teología dicen lo mismo con terminologías diferentes. (Vattimo, Ob, Cit, p, 97)

Consiguientemente, se logra discernir un solo sentido en tal temática, donde esas dos disciplinas dicen sobre Dios y sobre el hombre, sobre lo divino y humano, cuyo eje central de dicho pensamiento filosófico kenóptico gira en torno al debilitamiento del ser que encuentra Vattimo al final de la modernidad, lo cual está profundamente emparentado con aquel debilitamiento de lo divino en la Encarnación del Verbo; donde precisamente lo divino adquiere un nuevo significado respecto a lo que desde tiempos más remotos se consideraba sobre el mismo.

www.bdigital.ula.ve

En tal sentido, el trabajo aquí desarrollado, comprende esa visión a la que se llega en los nuevos tiempos sobre lo divino, específicamente desde la propuesta de Vattimo sobre el hecho de la Kenosis, lo cual encuentra como fundamento mismo del final de la metafísica en la postmodernidad, dando lugar a nuevas miradas sobre los principios que sostienen a la existencia toda, sobre todo en lo que respecta al hombre y su ser actuante en esta dimensión. Ahora bien, antes de llegar a tal presupuesto es necesario poseer una visión amplia y general sobre lo que desde un principio ha representado Dios o lo divino.

De tal modo, una **primera parte** de este trabajo contiene una visión generalizada sobre lo que en cierta forma ha representado lo divino para aquella cultura griega antigua, la manera en que se desarrolló tal relación para con lo

C.C. Reconocimiento

humano, observando en un primer capítulo, antes de llegar al pensamiento filosófico, una connaturalidad espontánea proyectada en la comunicación entre Dios y el hombre, haciendo posible formas divinas según la imagen de lo humano, con elementos quizás de violencia, con ritualismos y esquemas que posiblemente obedecen más al miedo que a cualquier otra razón, pero que no obstante se deja ver una presencia acentuada, permanente y única de eso divino en el haber existencial de la creatura humana.

Luego, en un segundo capítulo será posible vislumbrar el significado de tal entidad en la filosofía presocrática y en Platón, haciendo alusión a algunos grandes filósofos como Tales de Mileto, Anaximandro, Jenófanes y Heráclito; donde más allá de cualquier antropomorfismo, se procura una explicación racional de los principios fundantes y originarios del universo. Así, lo divino es aquello que gobierna al mundo, como principio que rige el ser de los entes y de la existencia toda, algo desconocido y conocido al mismo tiempo a través de la naturaleza creada, llegando con Platón a concebirse dos mundos, el sensible y el mundo de las ideas, haciendo de lo divino algo arriba, en la distancia, como lo verdadero y eterno, fuente de todo cuanto existe.

www.bdigital.ula.ve

Por otra parte, dado que el tema principal, como eje que mueve todo el esquema de este proyecto, es la Kenosis, se hace esencial poder vislumbrar en una **Segunda Parte** algunas nociones e ideas fundamentales, sin pretensión alguna de querer abarcar un todo, sobre el origen y uso que de tal término (Kenosis) se ha suscitado. De tal modo, en un primer momento se concibe la Kenosis desde la Encarnación del Verbo, sobre todo en lo que respecta a la propuesta del Apóstol Pablo en su Carta a los Filipenses, así como lo que sobre ello se circunscribe en la cristología primitiva, en los Santos Padres y sobre todo en San Agustín de Hipona; pero también algunas ideas encontradas en algunos representantes de la Escolástica, entre ellos el doctor angélico Santo Tomás de Aquino.

C.C. Reconocimiento

En el mismo orden de ideas, en dicho apartado, un segundo momento es dedicado a lo que en la Edad Moderna, siguiendo la línea kenóptica aludida, expusieron algunos autores sobre la filosofía de Cristo. Allí, se hace especial mención de la idea de Dios a la luz de la idea de Infinito, según el padre de la filosofía René Descartes, como algo necesario para la validez del mundo exterior.

De igual modo, es pertinente considerar la inmanencia de lo divino que se plantea en Baruch Spinoza, pues, Dios no será visto como alguien personal, sino más bien como algo que se encuentra presente en la naturaleza misma. De la misma forma, en cuanto a Cristo, más allá de su significación divina que lo pudiera alejar de esta dimensión terrena, se constituye como un gran maestro moral, promotor de la razón y de la libertad. En tal direccionalidad apunta el mismo Hegel cuando desde su filosofía es posible ver que Dios no es una entidad fuera del mundo, sino que el mismo es la fuerza que impulsa a la historia y la realidad que se ofrece y aparece.

Desde tal perspectiva, en esa exposición sobre la filosofía de Cristo que se encuentra en la Edad Moderna, se hace especial connotación de lo que plantea Soren Kierkegaard, para quien Dios se va a manifestar, no tanto desde la razón sino sobre todo desde la fe y la experiencia personal, de allí que se hable de la inmanencia subjetiva de lo absoluto desde esa unidad que se da entre Dios y el hombre; donde eso divino es la verdad absoluta que se vive y se siente.

Ahora bien, entre tantos ilustres y significativos filósofos posibles de citar, en esta segunda parte, en cuanto a esa relación entre lo humano y lo divino, no es posible dejar de mencionar lo que sobre ello pueda decir Friedrich Nietzsche, de allí que un tercer momento sea dedicado al mismo, donde se vislumbra su filosofía dionisiaca como afirmación de la vida, el nihilismo que hace posible dejar de percibir la absolutidad o eternidad de los valores que enajenan la vida y el libre transitar de la misma, entre ellos Dios como supremo valor; dando lugar a renovadas formas de interpretación de lo divino para los nuevos tiempos postmodernos.

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

Así, todo el esquema planteado sirve de base y sustento para la propuesta filosófica de Gianni Vattimo, el filósofo del Pensiero Debole, sobre todo en lo que respecta a Dios y su relación con el hombre, es lo que se plantea en una **tercera parte** del presente escrito, donde se procura ver esa interpretación de la Kenosis en semejante y valioso autor postmoderno.

Por tanto, en esa dirección conceptual, en un primer momento o capítulo, se discierne sobre la ontología del debilitamiento como proyección de la Kenosis, cuyo basamento encuentra Vattimo sobre todo en Nietzsche y Heidegger; allí la realidad es vista como proceso, como evento cambiante y no como algo estático, al tiempo en que se ofrece una crítica al presupuesto de la metafísica tradicional con su visión del ser como sustancia inmutable y de la verdad absoluta, concibiendo el nihilismo nietzscheano como el destino mismo de occidente y la muerte de Dios positivamente como un renacimiento de la religión en la postmodernidad.

Consiguientemente, se abre camino para presentar, en un segundo capítulo de esta tercera parte, la tesis central, esto es la ***Kenosis como carácter ontológico de lo divino desde la secularización de la metafísica en la postmodernidad***. No obstante, antes de llegar a ello será preciso hacer mención sobre lo que ha significado el cristianismo y la secularización en la postmodernidad, donde esta última será interpretada, no como superación de la modernidad y de la metafísica, sino como vínculo verwiindend (con la modernidad), la cual acepta pero distorsiona al mismo tiempo. En tal sentido, la secularización representa la manera en que se actualiza el debilitamiento del ser, abriendo espacios oportunos para otras miradas y asunciones sobre la realidad.

Por otra parte, se hace alusión a la Kenosis como actividad-encarnación, es decir, tal acontecimiento no nace o aparece de la nada, sino que el mismo representa toda una actividad que se desarrolló en base a la Revelación misma y sobre todo con el gran acontecimiento de la Encarnación del Hijo de Dios, donde es Dios mismo que descendió, articulándose ello desde todo un proceso, donde

www.bdigital.ula.ve

C.C. Reconocimiento

aquellos caracteres de omnipotencia, trascendencia y absolutidad-misteriosa, quedan a un lado, permitiendo a esa divinidad hacerse humana, terrena, mundana; todo lo cual bien puede representar, como de hecho lo hizo, todo un escándalo para el sistema establecido desde la metafísica reinante.

En ese orden de ideas, es de notar que tal acontecimiento, tanto de la Kenosis como de la secularización a la que se llega en los nuevos tiempos luego de la modernidad, no representa en modo alguno un hecho arbitrario, pues, precisamente la filosofía, como ciencia del pensar, del discernir, evoluciona con el paso del tiempo y el caminar del ser, a tal punto que el filósofo que se dispone escuchar al logos, no hace sino apropiarse de lo que el mismo dice en su devenir. En ese sentido, se encuentra en Vattimo el descubrimiento del renacer religioso en la postmodernidad, donde la secularización y la cultura misma vienen a configurarse como fruto de la herencia cristiana.

En orden a lo establecido, se concibe en el capítulo antes mencionado, a la Kenosis como inmanencia de la divinidad desde la horizontalidad de la Encarnación, pretendiendo significar con ello el hecho de que el descender o abajamiento de Dios al nivel de lo humano hace posible que lo divino se proyecte de modo inmanente en cuanto que el mismo recorre ese quehacer propio de la dimensión humana; Dios se hizo hombre y el mundo es su casa, y ello no significa necesariamente que Dios pierda su trascendencia, sino que tal carácter no se muestra necesario en la nueva relación para con el hombre.

Finalmente, en orden a lo establecido, es relevante considerar que la Kenosis, como hecho concebido desde la Encarnación del Verbo, así como no representa un evento arbitrario, de la misma forma tampoco representa un mero acontecimiento, pasajero, efímero y puntual; sino que la misma dice y tiene una connotación específica que se descubre en lo divino, un carácter que hace del mismo algo diferente, en su esencia, a aquellas concepciones asumidas por la tradición sobre Dios, cuestión esta que se descubre precisamente desde la secularización de la metafísica a la que se asiste en la postmodernidad.

www.bdigital.ula.ve

C.C. Reconocimiento

Así, se afirma que la Kenosis-secularización, lejos de eliminar la creencia en ese ser supremo, ha hecho posible, por el contrario, un renacer de ese ámbito religioso, al tiempo que renovadas asunciones en cuanto a la relación entre lo divino y lo humano, haciendo de dicha dimensión (humana), con sus instintos, pasiones y debilidades, algo digno, justo y espiritual y del mundo un lugar o casa común más apetecible de habitar, donde el diálogo y la caridad representan normas sagradas dignas de ser vivenciadas.

www.bdigital.ula.ve

C.C. Reconocimiento

PRIMERA PARTE
LO DIVINO COMO EXISTENCIAL CONNATURAL AL HOMBRE PRESENTE EN LA CULTURA GRIEGA.

CAPITULO PRIMERO
LA KENOSIS DE LOS GRIEGOS

1.1 Lo Divino en la Religiosidad Primitiva

"El hombre primitivo toma como referencia lo sagrado para discernir lo real de lo irreal. Es por ello, a diferencia del moderno, un homo religiosus, un hombre que se esfuerza por mantenerse en la cercanía de la divinidad para orientarse en el mundo". (Risoto De Mesa, 2014. p. 35)

El ser humano es un ente que trasciende su propio ser desde la facultad del pensar; y ese trascender le lleva a concebir una relación con otros seres, no solo con lo humano, sino también con lo divino, de allí que se pueda hablar del homo religiosus. Desde esta perspectiva, se circunscribe dicho pensar en la esfera de la filosofía, puesto que la misma conduce siempre a un preguntarse por las razones mismas de dicha relación y, sobre todo, por el ver de qué modo se comunica en la realidad el cielo con la tierra, lo cual representa "la angustia de nuestro tiempo"[1].

www.bdigital.ula.ve

Por otra parte, en la búsqueda de la causa de dicha relación, es válido considerar que los tiempos actuales no pueden prescindir de los tiempos pasados, ni mucho menos adjudicar de la valía y presencia que los mismos comportan en el quehacer humano y filosófico de siempre, pues, el ser es y está en perenne construcción, dinamismo y movimiento, dejando siempre una huella que dice lo no dicho por la tradición.

[1] Expresión usada por Demetrio Ñañez, traductor de la obra: "Dios y la Filosofía de Gilson Etienne. Emecé Editores. Buenos Aires. 1945. p. 9.

C.C. Reconocimiento

De tal modo, el hecho mismo de hablar de “nuevos tiempos”, o de posthistoria[2], no será nunca una aventura de superposición valorativa, única y absoluta. De allí que algunas filosofías postmodernas no hablen de superación de la metafísica, sino de una experiencia de disrupción, disenso y alteración frente al paradigma histórico tradicional. En tal sentido, plantea Oñate (2004):

> La situación o condición del pensamiento postmoderno (postmetafísico y posthistórico) no puede entenderse, en consecuencia, ni como tendencialmente proyectiva ni como efectivamente inmersa en la temporalidad diacrónica propia de un discurso histórico que, a su vez, pudiera transcender o superar, dejándolos atrás (no es éste el sentido del «post») los anteriores sistemas histórico- modernos. (p. 6).

Al respecto, desde ese haber filosófico, es relevante y pertinente considerar los “tiempos pasados no consumidos”, tal como lo concibe el pensamiento postmoderno[3], el cual, de ningún modo, se propone obviar negativamente lo pasado. Muy por el contrario, como bien lo señala la referida autora, la postmetafísica es una posibilidad de abrir el pasado a una pluralidad del mismo pensamiento, dando origen a una racionalidad interpretativa y hermenéutica. De

www.bdigital.ula.ve

[2] Al respecto dice Oñate: “La posthistoria se orienta así hacia lo no-dicho y no-pensado de los pasados no consumidos sino pendientes de otras interpretaciones, modificando el sentido del tiempo-espacio y del lenguaje”. (Teresa Oñate, El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente. Edt. Dikinson, Madrid, 2004. p. 16)

[3] El pensamiento postmoderno representa una respuesta a aquella filosofía de la historia cuyos rasgos característicos continúan el pretendido progreso racional de la humanidad, desde un marcado “perfil totalizante, monoteísta y trascendente”; haciendo que el relato occidentalista sea etnocéntrico y reductivista, lo cual, según la citada autora: “Traduce el vector dialécticamente violento del sentido elemental ya antes mencionado: el de la ingestión o consumición de todos los pasados otros: los declarados primitivos, violentos, inservibles, consumidos, muertos, vaciados o devaluados, pero ya superados por la humanidad evolucionada y civilizada, educada y progresista”. (Oñate, Ob. Cit, p. 17). Así, dicha “consumación de los pasados otros”, por parte de la violencia de la metafísica moderna, viene a ser lo mismo que la “superación” de las culturas antiguas. Todo lo cual se juzga por la diferencia y resistencia para con el sistema filosófico occidentalista.

C.C. Reconocimiento

este modo, se concibe el pasado como aquello que dice aun lo no dicho, desde ese ser-interpretación-hermenéutica de la postmodernidad.

Dentro de este marco, hablando sobre la relación hombre-dioses, entre lo humano y lo divino, desde un remontarse a temporalidad primitiva[4], se hace alusión a aquella religiosidad antigua, donde el homo religiosus aprehende una realidad sagrada, cuando todo le habla de lo divino y lo divino mismo se hace presente en la naturaleza que habita el ser del hombre. En este orden, nos dice Risoto (2004): "Encontramos hierofanías en las visiones de los profetas, en la mayoría de los mitos de las sociedades arcaicas, o en la encarnación de Dios en Cristo. En cierto modo, cuando la divinidad se manifiesta en lo meramente natural, ésta acepta limitarse, lo cual constituye la paradoja del misterio de lo sagrado". (p. 35)

Por consiguiente, estas sociedades primitivas[5] conciben una religiosidad basada en la irrupción de lo sagrado (hierofanía)[6] en su mundo, en la vida, en ese

www.bdigital.ula.ve

[4] Como ya se ha dejado ver, lo primitivo ha sido considerado por ciertos autores en un segundo plano, como algo carente de ciencia y por ende de verdad, lo cual supone una comprensión sesgada del ser en el devenir histórico. Por ello, advierte Morales: "Al acercarnos a los estudios de investigadores tan importantes como Jensen, Malinowski, Lévi-Strauss, Cassirer, etc., comprobamos que todos ellos aplican ese adjetivo a determinadas civilizaciones, cuya característica general es el no poseer un conocimiento de la realidad basado en la ciencia, sino en el mito y la magia. El denominarlas como «primitivas» surge de una concepción organicista de la sociedad y de la historia, que considera que la evolución hacia estados superiores se produce siempre en línea recta, mediante un «progreso» unidireccional. Ahora bien, estas ideas demuestran una compresión muy pobre de tales poblaciones, pues no las está tratando por sí mismas, sino por comparación con el espacio europeo". (Gracia Morales. Desde la isla al cosmos: la función del pensamiento mítico-mágico en las sociedades primitivas. Congreso. Universidad de Granada, 2010.p. 1)

[5] Se concibe tal terminología en base a lo que se acostumbra caracterizar a la mismas por la antigüedad, no obstante, desde un concebir relevancia y legitimidad a lo primitivo o primigenio, se aprecia lo considerado por la autora citada cuando dice: "Una sociedad, considerada en sí misma, nunca es «primitiva» o «desarrollada»; cuando se aplican tales categorías es porque se están estableciendo nexos comparativos: algo es «primigenio» con respecto a otra cosa que se cataloga como «moderna». Y es precisamente de este tipo de análisis del que queremos alejarnos". (Gracia Morales, Ob. Cit, p. 5)

C.C. Reconocimiento

acontecer cotidiano, haciendo de lo divino una presencia cercana, vivencial y no como algo que habita en un más allá fuera de la esfera de lo humano. No obstante, en cuanto a la constante oposición entre lo sagrado y lo profano, se advierte que la misma se genera de un modo dialéctico, tal como lo interpreta Labeque (2010):

> En cuanto a la oposición entre lo sagrado y lo profano es importante advertir que, en la mirada de Eliade, ellos se oponen de modo dialéctico, vale decir, conteniendo cada uno en sí la posibilidad de retorno al otro: lo sagrado surge de lo profano pero, dadas las circunstancias, puede retornar a él; más aún, puede, en la circularidad de la dialéctica, volver a "sacralizarse". (p. 95)

En esta línea de pensamiento se circunscribe también lo que plantea Zambrano (2012) cuando advierte que la realidad tal como se presenta en aquel hombre en el estado más original posible, en aquel que inventa a los dioses, no es una cualidad que conviene solo a un grupo de cosas, "es una irradiación de la vida que emana de un fondo de misterio; es la realidad oculta, escondida; corresponde, en suma, a lo que hoy llamamos sagrado". (p. 33)

www.bdigital.ula.ve

Desde tal perspectiva, se comprende que la realidad para los tiempos considerados en la antigüedad es una sola, revestida e imbuida en aquello sagrado-divino, es como si se dijera, con otras palabras, aquello del filósofo Tales de que todo está lleno de dioses. Y es en este sentido que, hablando sobre la adhesión y aceptación absoluta de los relatos o mitos que profesa el hombre de aquellas primitivas épocas en las sociedades mesoamericanas, comenta Baudet (como citó Morales, 2010):

[6] Lo sagrado, o aquello otro que se percibe como divino (resplandeciente) se hace presente con y para el hombre en su naturaleza humana. De este modo, "Una hierofanía es la manifestación de lo sagrado en la naturaleza. El hombre primitivo entiende que la naturaleza puede actuar de receptáculo de lo trascendente y al mismo tiempo continuar siendo naturaleza. Una piedra, un árbol, una montaña pueden ser simultáneamente naturales y sagrados, es decir, pueden albergar lo completamente otro (ganz andere) en su forma natural" (Lucas Risoto De Mesa. Lo sagrado en Mircea Eliade. Claridades. Revista de filosofía, 6 (2014), pp. 33-48. Universidad de Málaga-España)

C.C. Reconocimiento

> Gracias a esa aceptación unánime, la presencia de lo sagrado se deja notar en todos los ámbitos de la vida de la comunidad, hasta el punto de que aspectos económicos, políticos y educativos, se explican por índole religiosa. A su vez, las realidades terrenas, animadas por la ideología religiosa, la sociedad las traslada a la vida sacral. No hay vidas paralelas entre el sistema religioso y el sistema social. (p. 6).

De acuerdo con ello, en el estudio que ofrece Mircea Eliade (1999) de las religiones mesopotámicas, refiere la connaturalidad existente entre lo divino y lo humano, pues, "según dos versiones sumerias, el hombre primitivo compartía en cierto modo la sustancia divina, soplo vital de Enki…, lo que quiere decir que no existía una distancia infranqueable entre el modo de ser divino y la condición humana" (p. 93)[7].

Al respecto, no podemos obviar el hecho de que la antigüedad más remota tiene como emblema de lo divino la tiara de cuernos, sin dejar a un lado lo tempestuoso del cielo, con lo que se advierte que aquello divino se caracteriza, desde unos primeros inicios, por la fuerza y la trascendencia espacial donde retumba el trueno como el rugir del toro, y se percibe lo resplandeciente, lo luminoso, como la estrella.[8] Por lo que es probable que de allí nazca también la

www.bdigital.ula.ve

[7] Enki, era un dios de la mitología sumeria, que luego fue conocido como Ea; la significación que se le ha otorgado es el señor de la tierra, quien crea a los hombres y los capacita para el arte y oficio de la agricultura. No obstante, hay quienes discrepan de tal significado como el señor de la tierra, pues tal nombre no tiene nada que ver con los atributo del dios. De este modo, según Kramer, Enki "es el tercero de los principales dioses sumerios, dios del abismo y del océano". Además, confiere este autor que el mismo era no solo el dios del agua sino también de la sabiduría, al mismo tiempo que se ocupaba de las actividades de la tierra. (Samuel Kramer. La Historia Empieza en el Sumer. Ediciones Orbis, Barcelona. 1985. p. 76).

[8] En base a lo planteado, sugiere Eliade: "La estructura «trascendente», celeste, de los seres divinos, queda confirmada por el signo determinativo que precede a sus ideogramas y que originalmente representaba una estrella. Según los vocabularios, la significación propia de este determinativo es «cielo». En consecuencia, se suponía que toda divinidad era un ser celeste; de ahí que los dioses irradiaran una luz intensísima". (Mircea Eliade. Historia de las Creencias y las Ideas Religiosas. V. I. Editorial Paidós. Barcelona. 1999, p. 90.

C.C. Reconocimiento

caracterización de lo divino como lo totalmente otro, presente siempre desde un más allá. En todo caso, es preciso considerar la pluralidad de tradiciones de donde nacen diversas teorías.

Desde lo anteriormente expuesto, hay una visión posible de la cercanía siempre presente entre lo divino y lo humano aun en estas sociedades de tiempos remotos; tanto así que aun cuando aquel hombre había sido creado para el servicio de los dioses[9], y de allí la consideración del culto como un servicio ofrecido a tales seres divinos; no obstante, tal ejercicio no podía considerarse un hecho de esclavitud donde se pudiera evidenciar un distanciamiento absoluto, pues, más allá de la distancia que media entre ambos seres, se da siempre una conciencia de unidad desde el haber que habita el ser humano.[10]

Al mismo tiempo, dichas manifestaciones sagradas, desde la religiosidad propia de cada región, cultura o lugar, pueden adoptar diversidad de formas, estilos y vivencias. Al respecto, señala Vélez (2000): "Predominan en cada grupo rasgos peculiares unas veces de religión uraniana y monoteísta, en otros, religión solar y zoolátrica o totémica, en algunos animista, en otros cosmológica, pero en todo subyace un teísmo con elementos mistéricos y mágicos" (p. 22).

www.bdigital.ula.ve

[9] Tal creencia procede del pensamiento religioso acádico, que proclama la precariedad de la condición humana, donde es imposible que, aun los héroes, alcancen la inmortalidad, pues "el hombre ha sido creado mortal, y su única razón de ser es el servicio de los dioses". A juicio de Eliade, esta antropología pesimista aparece formulada ya en el Enuma elish y se encuentra así mismo en otros relevantes textos religiosos. (Op. Cit. p.118)

[10] El pensamiento religioso acádico, como hemos hecho notar, al colocar el acento sobre el hombre evidencia los límites de las posibilidades humanas, haciendo posible que entre dioses y hombres se establezca una distancia infranqueable, lo cual no significa una soledad absoluta en el humano, ya que el mismo participa de un elemento de naturaleza divina (su espíritu, ilu) que viene a significar al mismo dios y, por otra parte, participa en una sociedad-ciudad-templos, donde se garantiza la comunión y comunicación para con los dioses. En este sentido, el mismo nombre de Babilonia (báb-ilçani) significa "puerta de los dioses"; mientras que otras ciudades y santuarios en sus nombres significaban la unión entre el cielo y la tierra. Por ello, sostiene Eliade: "Dicho de otro modo: el hombre no vive en un mundo cerrado, separado de los dioses, completamente aislado de los ritmos cósmicos…" (Op. Cit, p. 120)

C.C. Reconocimiento

Desde este marco, se concibe la religiosidad primitiva como una relación donde abunda la credulidad llena de prodigios, como aquella que funda su fe en elementos vitales como la tierra y la procreación, donde están presentes la sangre y la muerte; enmarcado todo en una forma de pensar mágico, que lleva a concebir lo trascendente de un modo misterioso, y que viene a satisfacer la necesidad de protección y de vida. Por ello, plantea Vásquez (1989):

> La eterna credulidad de la raza humana, siempre dispuesta a llenar con prodigios su imaginación y con una respuesta inmediata sus íntimos deseos. El ser humano permanece a través de los tiempos. Y con él, la imperiosa necesidad de protegerse contra las fuerzas maléficas y de atraerse las benéficas. Esta necesidad podría ser, en opinión de diversos autores, el origen de la magia. (p. 172)

En tal sentido, según Otto (2003), el pensar mágico[11], propio de aquellos tiempos primitivos, es un pensar que se funda en lo dinámico desde el poder, la fuerza y la acción, dónde se busca y venera lo extraordinario, así como el sentido milagroso de la acción humana y divina[12]. Desde esta óptica, religión y magia tienen sus semejanzas y diferencias específicas; ambas creen en fuerzas y seres superiores como los dioses y démones, quienes favorecen o adversan las

www.bdigital.ula.ve

[11] Se habla del pensar mágico como una filosofía de vida y no del fenómeno de la magia como elemento de la ciencia e industria de la religión de los magos antiguos.

[12] De allí que la magia y la religión hayan permanecido en una íntima relación procesual. No obstante, al hablar del hombre griego antiguo hay que hacer la salvedad de que tal dinámica cultual no conlleva el elemento dogmático. Al respecto, se señala: "El concepto de magia desde sus orígenes ha estado ligado al de religión en todas las culturas pues ambos comparten medios y destinatarios en sus celebraciones, si bien es necesario establecer diferencias. Si por religión entendemos un conjunto de creencias sobre la divinidad y la serie de obligaciones cultuales y morales que derivan de ellas se corre el riesgo de extrapolar al mundo helénico hechos del actual que le son ajenos. El griego antiguo carece de un término equivalente al moderno y el más cercano, threskeia, hace referencia al culto y no a la dogmática". (Tomás Martínez Peña. Magia y Religión en Grecia y Egipto. Temas para la Educación. Revista Digital para Profesionales de la Enseñanza. Nro. 8, Mayo, 2010, Federación de Enseñanza de CC.OO de Andalucía, ISNN: 1989-4023).

C.C. Reconocimiento

conductas de los hombres. Por otra parte, la religión se proyecta en los seres personales y todopoderosos, mientras que la magia se encamina más a la búsqueda de fuerzas externas impersonales; la primera mira a la sociedad y la segunda al individuo.

Así, como ya se ha indicado, esta mentalidad mágica[13] procura cubrir la necesidad que el ser humano experimenta de seguridad, protección y fecundidad. De tal modo, dicho pensar se presenta como fruto de esa incansable búsqueda por llenar el vacío del hombre ante la incomprensión e inconformidad con la vida. En este mismo orden de ideas, algo similar ya sugería Nietzsche[14] cuando argumenta que los dioses mismos han surgido como aliciente ante los inminentes peligros que proyecta la fuerza de la naturaleza humana en sus diversos elementos. Es, pues, la necesidad de seguridad y protección la que se hace presente en esa forma y búsqueda de relación del hombre para con lo trascendente y divino en épocas primitivas.

Por otra parte, hablando de la revolución agrícola y la revolución religiosa[15], cuando el origen de los dioses equivalía al hecho de poder resolver el problema de la fecundidad de los rebaños, comenta Harari (2014): “Gran parte de la mitología antigua es en realidad un contrato legal en el que los humanos prometen devoción

www.bdigital.ula.ve

[13] La mentalidad mágica se funda en la naturaleza humana, de allí que no puede catalogarse como algo esencialmente de época primitiva. Al respecto, se nos dice: “Esta mentalidad parece tener una afinidad especial con las culturas primitivas, pero en sí no es nada primitiva: puede llegar a la grandeza, a la sublimidad. Se funda tan hondamente en la naturaleza humana que, aunque las diferencias de sus efectos sean muy notables, ningún pueblo o época puede renegar totalmente de ella” (Walter Otto. Los Dioses de Grecia. Ediciones Siruela, Madrid. 2003. p. 12)

[14] Friedrich, Nietzsche, El Nacimiento de la Tragedia (Gdt), Traducción y Notas de Andrés Sánchez Pascual, Editorial Alianza, Madrid, 2004. p. 54.

[15] Es pensable el hecho de que la revolución agrícola estuvo acompañada de una revolución religiosa, siendo el primer efecto de esta segunda el hecho de convertir en propiedad a animales y plantas, quienes antes eran “miembros iguales en una mesa redonda espiritual”. (Yuval Harari. De animales a dioses. Editorial Debate. Barcelona. 2014, p. 236).

C.C. Reconocimiento

imperecedera a los dioses a cambio de poder dominar a las plantas y los animales" (p. 236).

Desde esta consideración, es obvio que el hombre antiguo se siente limitado ante aquellos elementos que no puede controlar del todo y es aquí donde tiene lugar la teoría del nacimiento de los dioses: la diosa fertilidad, el dios del cielo, el dios de la medicina, entre otros; quienes tienen la función o el rol de mediar entre el hombre, los animales y las plantas, quienes fueron perdiendo la capacidad de hablar.

Así pues, la mentalidad mágica en la sociedad primitiva constituye una forma en que el hombre se relaciona para con la vida, la naturaleza y lo divino, desde la necesidad que el mismo experimenta ante las diversas situaciones de la dinámica humana. Es de notar que, esa mentalidad prosiguió luego de la revolución agrícola como lo señala el autor citado: "Durante miles de años después de la revolución agrícola, la liturgia religiosa consistía principalmente en que los humanos sacrificaban corderos, vino y pasteles a los poderes divinos, quienes a cambio prometían cosechas abundantes y rebaños fecundos". (Harari, Ob, Cit, p. 237).

www.bdigital.ula.ve

Desde otro punto de vista, esa mentalidad o forma en que desde su pensar el hombre primitivo concibe esa realidad trascendental y divina tiene su razón de ser, su origen, en la naturaleza misma del hombre, quien ante la necesidad descrita requiere de la existencia de un poder superior. Así lo concibe Otto (2003): "Este sentido de lo milagroso proviene de un estado singular del alma humana que, de una manera enigmática, obtiene la conciencia de un poder del cual pueden emanar efectos sobrenaturales" (p.12).

Además, esa cosmovisión de aquellos griegos antiguos está estrechamente emparentada con la profunda creencia en el orden natural y su severidad[16], es la

[16] La fe en lo divino va emparentada con la fe en un cierto orden cósmico y natural que los dioses quieren, garantizan y reprimen al hombre cuando este no lo cumple. Por eso

C.C. Reconocimiento

fe en el orden eterno, una fe que tiene su fundamento en el alma humana. Pero vale resaltar, al mismo tiempo, que esa aprehensión o visión cosmológica hace de aquello divino, más que un ente personalizado, una fuerza o poder misterioso. Así lo expresa el citado autor:

> Esta conciencia viva de normas y articulaciones firmes es la característica de una religión en la cual lo divino no es figura o persona, sino fuerza oscura. En eso reconocemos de nuevo la gran diferencia entre el antiguo y el nuevo mundo de los dioses. La antigua divinidad no sólo forma un conjunto con la creencia en la venerabilidad del orden natural, sino que es una misma con ella. El orden se representa en ella como voluntad sagrada del mundo elemental. (Otto, Ob, Cit, p. 18)

Al mismo tiempo, se concibe que aquellos dioses son los responsables del orden cósmico, el cual se ve de continuo perturbado, no solo por "la gran serpiente"[17], sino también por los delitos y las faltas de los hombres, lo que, al mismo tiempo, amerita una expiación y purgación para lo cual ha de recurrir a diversos rituales. Por tanto, dicho orden natural no es algo mecánico establecido de una vez y para siempre, sino que viene dado desde la voluntad divina presente en el mundo y en la vida de los humanos, es una voluntad que amenaza, reprime y puede ser arbitraria. Entonces, en tanto voluntad puede ser invocada y hecha presente desde lo ritualístico como elemento propio del quehacer mágico[18].

www.bdigital.ula.ve

---

asegura Eliade: "Puesto que los dioses son responsables del orden cósmico, los hombres deben observar sus mandatos, que se refieren a las normas, a los «decretos», que aseguran el buen funcionamiento tanto del mundo como de la sociedad humana". (Mircea Eliade. Historia de las Creencias y las Ideas Religiosas. V. I. Editorial Paidós. (1999). Barcelona. Del mismo modo, para este autor, como citó Labeque (2010) el hombre de las sociedades arcaicas se siente conectado indisolublemente con el cosmos y los ritmos cósmicos, mientras que el hombre de las sociedades modernas insiste solamente en su conexión con la historia.

[17] También se le conoce como Jôrmundgander, siendo en la mitología nórdica la serpiente de Midgard, es una gran serpiente que envuelve al mundo de los humanos hasta la llegada de Ragnarok (batalla del fin del mundo emprendida por los dioses)

[18] Al respecto, la magia pura representada en aquellas prácticas griegas antiguas se fijaba en un orden natural severo, no racional, ni mecánico, sino que era algo que presuponía la

C.C. Reconocimiento

En otro sentido, para algunos autores este modo de pensar fue superado por los griegos como en ninguna otra cultura: “Pero ningún pueblo ha superado la magia en sus ideas representativas tan cabalmente como el griego. La magia no significa nada para el mundo homérico, ni en los dioses, ni en los hombres” (Otto, 2003, p. 26). Claro está que siempre quedan algunos vestigios y prácticas al respecto[19], no obstante, el elemento característico de su cosmovisión “no es la fuerza mágica sino la esencia de la naturaleza”.

De acuerdo con ello, todo lo que acontece y ocurre ante la conciencia humana se presenta como manifestaciones del poder divino frente al mundo natural[20]. Ahora bien, eso divino representa para aquel mundo antiguo griego el fondo y fundamento de todo lo que existe y sucede; tal como se refleja desde lo poemas de Homero[21], hasta en los hechos, objetos más comunes y habituales está presente lo sagrado, a tal punto que ninguna imagen de lo viviente es completa sin lo divino.

www.bdigital.ula.ve

conciencia humana donde se da la concentración del pensamiento. (Walter Otto, Los Dioses de Grecia. Ediciones Siruela. Madrid, 2003, p. 19)

[19] Hablando de la nueva religión homérica comenta Otto: El mundo de los dioses antiguos no se ha olvidado con el correr del tiempo y mantiene todavía su poder y su santidad. La religión olímpica lo desplazó del primer lugar, pero lo dejó permanecer en el fondo, con esa grandiosa liberalidad y verdad que le son peculiares”. (Walter Otto, Ob. cit., p. 16)

[20] Del mismo modo, sobre la realidad de la nueva religión dice el citado autor: “Naturaleza es la gran palabra nueva que el maduro espíritu griego opone a la antiquísima magia”. (Walter Otto, Ob. cit., p. 26).

[21] Desde la cosmovisión que se presenta en los poemas de Homero, para el hombre griego antiguo, es posible encontrar una aproximación más exacta acerca de lo que significaba dios o lo divino para tal cultura. Así lo hace ver el mismo Gilson Etienne, cuando argumenta: “Si se nos preguntase cuáles eran las connotaciones exactas de la palabra dios para la mente griega del siglo V antes de Cristo, yo admitiría en seguida que me sería muy difícil contestar. Pero podríamos intentarlo, y el mejor modo de hacerlo sería, probablemente, leer primero las obras en que se han descrito con cierta amplitud el origen, la naturaleza y las funciones de lo que los griegos llamaban dioses: las obras de Homero, por ejemplo, y las de Hesíodo” (Gilson Etienne. Dios y la Filosofía. Emecé Editores. Buenos Aires, 1945, p. 29)

C.C. Reconocimiento

De allí se sigue que lo divino se presenta como fuerza oscura o como voluntad ordenadora, presente en la vida y existencia toda del hombre y su mundo, del ser y su entorno, forma parte del cosmos único en que se desenvuelve la vida de los seres. A título ilustrativo, es relevante aquello que menciona Zambrano (2012), precisamente hablando del nacimiento de los dioses y de los tiempos antiguos, cuando dice que: “la creencia era no fórmula cristalizada, sino viviente hálito que en múltiples formas indefinibles, incaptables ante la razón, levantaba la vida humana, la incendiaba o la adormía llevándola por secretos lugares, engendrando vivencias”. (p. 13).

En consecuencia, cuando la intención es acercarnos a la identidad o esencialidad de lo divino[22] en aquella religiosidad primitiva, considera Otto (2003) que lo divino, desde el pensamiento homérico, posee ese carácter multiforme que, no obstante, mantiene una misma esencia: “un espíritu elevado, una mente insigne se expresa en todas sus formas”.(p. 15). Entonces, aquello múltiple pertenece y se arraiga en un mismo reino, en una sola entidad; de allí que todas las deidades provienen de la tierra y todas tienen parte en la vida y en la muerte, se las considera como deidades telúricas o mortales.

www.bdigital.ula.ve

En el mismo orden de ideas, es posible vislumbrar otra nota manifiesta en la relación humano-divina, es la fidelidad del hombre que puede atraer las bondades y beneficios de aquellos elementos en que habita lo divino, siendo que lo contrario acarrearía desprecio y castigo. En este sentido, se considera que las deidades telúricas bendicen a quienes guardan el gran orden de las leyes de la naturaleza, de las cuales ellas son guardianas, pero son al mismo tiempo implacables y

[22] Por consiguiente, en cuanto a la soberanía de lo divino, al tratarse de la búsqueda de la connotación más original sobre la palabra “dios”, en los antiguos griegos, es menester para ello acudir a las obras de Homero y Hesíodo, por ejemplo, donde es posible encontrar, para denotar tal vocablo divino , toda “una mezcolanza heterogénea de seres, cosas y abstracciones”, donde sin embargo es posible hallar un elemento común: “todos estos nombres de dioses señalan potencias o fuerzas vivas dotadas de voluntad propia y que actúan sobre las vidas humanas dirigiendo desde arriba los destinos de los hombres”. (Gilson Étienne, (Ob. Cit, p. 31).

C.C. Reconocimiento

maldicientes para lo que no guardan dicho orden. Es de notar que este carácter severo está presente en las Erinias, por lo que se les llama las “iracundas”. Así lo comenta el autor referido:

> La tragedia de Esquilo las muestra castigando un acto horroroso contra la santidad de la sangre: Orestes ha vertido la sangre de su propia madre. Son, en cierto modo, los espíritus de la sangre derramada que claman al cielo. Beben de ella (184) y van a la cacería del culpable como tras una fiera perseguida a muerte. La demencia lo ataca. Dónde camina o se detiene están con él mirándolo con ojos espantosos. Mereció perder su propia sangre. Quieren chupársela de los miembros vivientes, después hundirlo en la noche pavorosa como sombra extenuada (264 y sigs.). (Otto, Ob. Cit, p. 17)

Por otra parte, en aquel antiguo orden divino, al parecer, es el carácter femenino el que prevalece en las realidades sagradas en que se manifiesta; es así que las Erinias son femeninas como la mayoría de las deidades terrenales. A su vez, aquí radica una de tantas diferencias con el nuevo orden de los dioses olímpicos. En tal sentido, comenta Otto: “La preponderancia de lo femenino es uno de los rasgos eminentes de su carácter, mientras que el modo de pensar masculino triunfa en la divinidad olímpica” (Ob. cit. p. 18)

De este modo, es posible concebir el “dominio maternal” cuya simbología sagrada se hace presente en toda la existencia humana; siendo la tierra el centro, la diosa primordial, de cuyo seno brota la abundancia y la vida, perteneciéndole el nacimiento y la muerte, reclamando siempre la inviolabilidad de sus leyes[23], bajo la

[23] Como ya se ha anunciado el orden es nota fundamental en la esfera de lo divino para aquellos griegos antiguos. En tal sentido: “Todo ser y acontecer ha de someterse a un orden firme”. (Walter Otto, Los Dioses de Grecia. Ediciones Siruela, Madrid, 2003, p. 18).

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

firme vigilancia de las Erinias quienes despiertan toda su furia cuando es alterado dicho orden.[24]

Dentro de este marco, es evidente que el hombre y la humanidad, no pueden vivir sin Dios, sin dioses, sin lo divino, es lo que para algunos filósofos representa la gran tragedia humana. No obstante, para Zambrano (2012), el nacimiento de los dioses tiene un lugar relevante en el acontecer existencial y humano, tal vez no como una mera invención del hombre mismo, sino como un encuentro que inevitablemente sumerge y angustia[25] a ese ser finito. Por ello, en base a lo descrito se plantea:

> Estancia —realidad— que él no inventa: la ha encontrado con su vida. De ahí que siempre haya habido dioses en una u otra forma. Los dioses han sido, pueden haber sido inventados, pero no la matriz de donde han surgido un día, no ese fondo último de la realidad, que ha sido pensado después, y traducido en el mundo del pensamiento como ens realissimus. La suma realidad de la cual emana el carácter de todo lo que es real. (Zambrano, 2012, p. 32).

www.bdigital.ula.ve

Por consiguiente, más allá y sobre la realidad percibida en la relación entre lo humano y lo divino, aparece, se deja ver la presencia de lo divino en la vida de la creatura humana, en la existencia y cosmovisión que el hombre comporta y articula. Por lo cual, es posible asumir que la vida no es ajena a aquello divino que aparece, ni lo divino es ajeno al quehacer, forma de ser, de mirar y vivir del

[24] En este sentido, sobre la actuación de las Erinias para reclamar el orden, podemos leer en Otto: “Donde se comete algo contra la naturaleza claman su « ¡No!». Cierran la boca al corcel de Aquiles, al que Hera había otorgado de repente voz humana (Ilíada 19, 418). Heráclito (fragmento 94, Diels) las llama «los verdugos de Dike», diciendo que «el mismo sol no transgredirá sus límites» (Ibídem).

[25] Dicha angustia es presentada por María Zambrano desde la teoría del delirio persecutorio que experimenta aquel hombre antiguo ante la inminente realidad de lo divino, donde el hombre se siente mirado sin ver; donde la realidad primaria se presenta desde una completa ocultación, en palabras de la autora: “se trata de la presencia inexorable de una estancia superior a nuestra vida que encubre la realidad y que no nos es visible” (Zambrano, El hombre y lo Divino. Editorial Fondo de la Cultura Económica, México, 2012. P. 31)

C.C. Reconocimiento

hombre. Lo divino está presente y emparentado con la vida, con la existencia, con el ser que es y se manifiesta perennemente, más allá o en medio de toda trascendencia de lo sagrado.

Desde esta connotación, se vislumbra la creencia presente en aquel pensamiento mágico-mítico de las tribus arcaicas, donde algo siempre se revela como fijo y duradero en el flujo universal, imponiéndose la certeza de que algo sagrado, santo y divino existe de un modo absoluto, al tiempo en que cercano y accesible siempre a la experiencia humana; pues, "la realidad" se desvela y se deja construir a partir de un nivel "transcendente", pero de un transcendente susceptible de ser vivido ritualmente y que acaba por formar parte integrante de la vida humana.

1.2 La Violencia y lo Sagrado en la Divinidad según René Girard y en el Antiguo Testamento.

La violencia se constituye como una práctica fruto y producto del aprendizaje en un contexto cultural determinado, mientras que la agresividad sería más un instinto natural que porta el hombre en su ser para la supervivencia misma, en el que intervienen factores bioquímicos de la constitución humana.[26] A su vez, se considera que este instinto puede ser moldeado o regulado hasta convertirlo en un instinto social. De tal modo, la violencia tiene que ver más como producto cognitivo sociocultural en el que intervienen roles sociales, valores, ideologías, entre otros. De allí que se considere una conducta aprendida donde la agresividad es conducida a la destrucción y daño del ser humano.

www.bdigital.ula.ve

[26] Desde el estudio de la propuesta de René Girard sobre la violencia, señala Rozzi: "Podemos suponer que la civilización está fundada inicialmente en la violencia y en la agresividad; la sociedad encuentra, entonces, formas aceptables de competición y de violencia para callar el instinto agresivo, ya que sin estas manifestaciones se pondría en riesgo la existencia de la comunidad". (Michele Rozzi. La Interpretación Filosófica y Política le la Violencia y lo Sagrado de René Girard, y su Influencia en la Antropología Latinoamericana. Universitas Philosophica 55, año 27: 67-74, diciembre 2010, Bogotá, Colombia, p, 71)

C.C. Reconocimiento

En este contexto, se asume que la violencia tenga profundas raíces en la dinámica dominio, por lo que la misma termina constituyéndose como una forma de ejercicio de poder. De este modo, es posible una relación entre la violencia y lo sagrado, en cuanto que esto último viene a representar para aquellas culturas antiguas precisamente un poder, o el poder mismo, como algo soberano que gobierna todo lo existente. En tal sentido, es posible vislumbrar en aquellos haberes existenciales de otras épocas esa manifestación de violencia, lo cual parece fundamentarse en la imagen que de lo sagrado, de Dios y lo divino posee aquel hombre antiguo.

De este modo, en cuanto a la dinámica o aspecto sacrificial que comportan aquellas religiones naturales, se evidencia esa manifestación de la violencia, pues allí está en juego y presente no solo la experiencia de la culpa, sino que unida a ella está presente el evento del poder, todo lo cual será cuestionado por Jesús muchos siglos más adelante en la historia sagrada. De allí que siguiendo la lectura de Girard sobre la violencia y lo sagrado,[27] manifieste Vattimo (1996): "lo que desde el punto de vista puramente natural y humano, se llama sagrado está profundamente emparentado con la violencia" (p. 35). Así, se comprende que este autor hable de la Kenosis del Hijo de Dios como ontología del debilitamiento, pues, tal manifestación de lo divino deja por fuera el elemento violento propio de las religiones naturales en sus rituales y sacrificios.[28]

www.bdigital.ula.ve

[27] Comentando sobre el chivo expiatorio, como mecanismo de encausamiento de la violencia afirma Mardones: "Este mecanismo del chivo expiatorio ha sido analizado profundamente por el antropólogo francés R. Girard. Estudiando la gran literatura y las religiones, este estudioso ha llegado a la conclusión de que todas las culturas humanas están fundadas en la muerte y la violencia. Hay un mecanismo humano de imitación, competitividad y celos recíprocos, donde cada uno desea lo que desea el otro, con lo cual terminamos en la violencia. Aquí es donde aparece el chivo expiatorio y, posteriormente, la sacralización de la víctima". (Mardones, José M. Mardones. Matar a Nuestros Dioses. Un Dios para un creyente adulto. Editorial PPC. Madrid, 2007, p, 150).

[28] Respecto a la diferencia y distanciamiento de la doctrina cristiana sobre la figura de Jesús como una víctima más para satisfacer al Padre Dios, mecanismo propio de las religiones naturales, refiere Vattimo estar de acuerdo con Girard al concebir errónea tal lectura victimaria de la Escritura, pues: "Jesús no se encarna para proporcionar al Padre

C.C. Reconocimiento

De este modo, hablando sobre lo sagrado y la violencia, en primer término, hemos de recordar que lo sagrado se presenta para épocas primitivas como la manifestación de lo divino en la naturaleza humana, en la vida y el ser del hombre, en los entes con los que éste último se relaciona, concediéndoles cierto poder o fuerza especial; pues, lo sagrado es fuente de poder y representa a la divinidad misma, de allí su oposición a lo profano.[29] Al respecto, hemos de ver de qué modo está relacionado eso sagrado con la violencia.

Desde un primer análisis, se percibe al sacrificio y con él a la violencia como aquello que da origen de las sociedades[30]; pero también como algo investido de una sacralidad ya que el mismo ha sido considerado siempre como

---

una víctima adecuada a su ira, sino que viene al mundo para develar y, por ello, también para liquidar el nexo entre la violencia y lo sagrado. Se le mata porque una revelación tal resulta demasiado intolerable para una humanidad arraigada en la tradición violenta de las religiones sacrificiales". (Vattimo. Creer que se Cree. Editorial Paidós. Argentina, 1996, p.36)

www.bdigital.ula.ve

Por otra parte, desde la concepción del origen de los dioses desde el rito sacrificial, y apoyado en la teoría de Mauss, plantea Espinosa, respecto del cristianismo: "una religión tan `abstracta´ como el cristianismo no puede, aunque se lo proponga, borrar esas huellas. En las páginas finales de su ensayo, Mauss equipara al cristianismo con estos cultos antiquísimos; es una religión "sumamente instructiva" porque ha conservado elementos que en otras religiones ya se han erradicado o disipado… Este parentesco de Cristo con la víctima propiciatoria se mantiene en primer plano…" (Sergio Espinosa. Bataille, cristianismo, Dossier, Número 53, sacrificio, sagrado, violencia física, violencia moral. 2019. p.6. Consultado el 10-08-2022.

[29] Desde la consideración aludida sostiene Eliade: "En historia de las religiones, toda manifestación de lo sagrado es importante. Todo rito, todo mito, toda creencia o figura divina refleja la experiencia de lo sagrado, y por ello mismo implica las nociones de ser, de significación y de verdad… En los niveles más arcaicos de la cultura el vivir del ser humano es ya de por sí un acto religioso, pues tomar el alimento, ejercer la sexualidad y trabajar son actos que poseen un valor sacramental… (Eliade Mircea. Historia de las Creencias y las Ideas Religiosas. V.I. Editorial Paidós. Barcelona. 1978, p.17)

[30] El sacrificio es visto como elemento esencial y constitutivo de la vida. Por ello, para Espinosa: "Algunas culturas nunca lo han practicado y otras ya no, pero no se sabe de qué exactamente depende. Sea como fuere, el sacrificio no sólo es parte de la religión, sino de la vida misma: ésta se encuentra penetrada por aquélla hasta en los últimos o más humildes rincones". (Sergio Espinosa. Bataille, cristianismo, Dossier, Número 53, sacrificio, sagrado, violencia física, violencia moral. 2019. p.3. Consultado el 01-08-2022)

C.C. Reconocimiento

"una mediación entre un sacrificador y una divinidad"[31]. Y más concretamente, el sacrificio es algo querido y exigido por los mismos dioses, desde el cual es posible, incluso, aplacar su ira. Por ello, se concibe que: "…es el dios quien reclama las víctimas; sólo él, en principio, se deleita con la humareda de los holocaustos; sólo él exige la carne amontonada en sus altares. Y para apaciguar su cólera, se multiplican los sacrificios". (Girad, 1983, p.15).

Desde semejante relación, como se puede concebir en Vattimo, lo sagrado natural es violento ya que "el mecanismo victimario supone una divinidad sedienta de venganza".[32] De tal modo, en primer lugar, se circunscribe el carácter sagrado de todo sacrificio por su relación y adecuación para con lo divino. No obstante, en segundo término, se hace presente el carácter violento de todo sacrificio en su esencialidad. En tal sentido, argumenta Girad: "Si el sacrificio aparece como violencia criminal, apenas existe violencia, a su vez, que no pueda ser descrita en términos de sacrificio…el sacrificio y el homicidio no se prestarían a este juego de sustituciones reciprocas si no estuvieran emparentados". (Ob. Cit. p.9)

www.bdigital.ula.ve

Así, se concibe la identificación de lo sagrado con lo violento desde la puesta en práctica del sacrificio como algo exigido, querido y aprobado por la divinidad.[33] Sin embargo, yendo un poco más allá, ha de señalarse también que

[31] Sobre la concepción que relaciona el sacrificio y la divinidad dice Girard: "Dado que para nosotros, modernos, la divinidad carece de toda realidad, por lo menos en el plano del sacrificio sangriento, toda la institución, a fin de cuentas, es rechazada por la lectura tradicional al terreno de lo imaginario". (Girard René. La Violencia y lo Sagrado. Editorial Anagrama. Barcelona. 1983).

[32] Según Vattimo, lo sagrado es violento, no solo desde la consideración de una divinidad sedienta de venganza, sino también por la suposición y asunción de la misma desde los caracteres de omnipotencia, absolutidad, eternidad y trascendencia respecto del hombre, lo cual, al mismo tiempo, viene a representar los atributos asignados a Dios por las teologías naturales y, también los que se consideran preámbulos de la fe cristiana. Por ello, en definitiva, el Dios violento de Girard, desde esta perspectiva, es el Dios de la metafísica, el que la metafísica ha llamado también el ipsum esse subsistens… (Vattimo. Creer que se Cree. Editorial Paidós. Argentina, 1996, p.37)

[33] Desde la teoría del sacrificio como voluntad divina, para algunas culturas antiguas sencillamente la muerte sirve para generar y alimentar la vida misma, incluso la vida de los dioses. Por ello, comenta Espinosa hablando sobre los dioses de Mesoamérica: "La

C.C. Reconocimiento

para el autor en curso lo sagrado, no obstante de ser y representar todo el quehacer del hombre, así como todo aquello que le domina como "las tempestades, incendios, epidemias", también lo es "la violencia de los propios hombres", constituyéndose la misma como "el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado" (Girad, Ob. Cit. p.38).

En este orden de ideas, el sacrificio vendría a revelar la naturaleza violenta del hombre, la cual sería ocultada desde la racionalidad misma en las religiones, pero también en filosofías como la ilustración y el positivismo. Pero más concretamente, la sociedad se estructura esencialmente en base a esta naturaleza violenta, pues para poder vivir justamente en comunidad el hombre necesita manifestar o expresar esa violencia que experimenta en su ser, pero de un modo regulado, es cuando los sacrificios aparecen como esa forma socialmente aceptada de expresión de tal fenómeno humano.[34]

---

idea subyacente es que la vida, a fin de subsistir, se nutre de la muerte. ¡A más muerte, más vida! Pero esto obedece, según Frazer, a una "teoría equivocada" del sistema solar: los corazones entregados no eran ofrendas de gratitud, sino condiciones de reproducción: sin ellos, el sol puede apagarse. Una vez más: los dioses de Mesoamérica precisan de los hombres para subsistir". (Sergio Espinosa. Bataille, cristianismo, Dossier, Número 53, sacrificio, sagrado, violencia física, violencia moral. 2019. p.4. Consultado el 10-08-2022.)

[34] Vattimo expone la doctrina de Girard cuando éste proclama el impulso imitativo como elemento de unificación de la sociedad, siendo que, a su vez, dicho factor representa la raíz de la crisis que amenaza con disolverla "cuando la necesidad de imitar a los otros irrumpe en la voluntad de apropiarse de las cosas del otro y da lugar a una guerra de todos contra todos". Es aquí donde tiene lugar la figura del "chivo expiatorio" sobre el cual es posible y viable descargar la ira y dar fin así a la discordia y violencia, restableciendo las bases de la convivencia social. (Gianni Vattimo. Creer que se Cree. Editorial Paidós. Argentina, 1996, p. 35).

Por otra parte, se concibe que el sistema de expresión de una naturaleza violenta a través de los sacrificios puede comportar una variedad de formas, tal como lo comenta Rozzi: "Aun así, no podemos esconderle al lector que este sistema del que estamos hablando incluye en sí mismo manifestaciones muy distintas: desde el sacrificio humano hasta el deporte, y, pasando por el ejemplo magistral de la tragedia clásica griega: bajo la máscara del actor encontramos todos los personajes que actúan en un complejo ritual de sacrificio". (Michele Rozzi. La Interpretación Filosófica y Política de La Violencia y lo Sagrado de René Girard, y su Influencia en la Antropología Latinoamericana. Universitas Philosophica 55, año 27: 67-74. Diciembre 2010, Bogotá, Colombia, p.70.

C.C. Reconocimiento

Dentro de este marco, cuando se ha conceptualizado el carácter irracional de la violencia, al parecer la misma no carece de razones para el movimiento que emprende cuando el impulso le toca. En tal sentido, también se concibe que la misma representa un deseo difícil de satisfacer y fácil de suscitar.[35] Además, dada la fuerza de tal impulso, la no manifestación de ella, no parece ser la mejor opción; por tanto, se pone en juego siempre una víctima a cambio cuando tal elemento es insatisfecho. Así lo deja ver Girard:

> Decimos frecuentemente que la violencia es <irracional>. Sin embargo, no carece de razones; sabe incluso encontrarlas excelentes cuando tiene ganas de desencadenarse…La violencia insatisfecha busca y acaba siempre por encontrar una víctima de recambio. Sustituye de repente la criatura que excitaba su furor por otra que carece de todo título especial para atraer las iras del violento, salvo el hecho de que es vulnerable y está al alcance de su mano. (Girard, 1983, p.10)

www.bdigital.ula.ve

En base a lo planteado, surge la posibilidad de que el sacrificio ritual también esté basado en el mismo hecho de sustitución de la víctima pero al sentido inverso, inmolando a animales, por ejemplo, protegiendo de este modo a seres humanos. En esta perspectiva, desde el planteamiento de algunos autores, el sacrificio de animales como recambio o sustitución se concibe, entre otras razones, ya que los mismos se asemejan a los humanos.[36]

---

[35] Este comentario es sostenido por Girad cuando ha escrito: “Según Anthony Storr, en Human Agrcssion Atheneum, 1968 es más difícil satisfacer el deseo de violencia que suscitarlo, especialmente en las condiciones normales de la vida social”. (René Girard. La Violencia y lo Sagrado. Editorial Anagrama. Barcelona. 1983. p.10)

[36] En tal sentido, Joseph de Maistre (como se citó en Girad, 1983) concibe el hecho de que con las víctimas animales pareciera poder engañar a la violencia. Concretamente, para este autor: “Siempre se elegía, entre los animales, los más preciosos por su utilidad, los más dulces, los más inocentes, los más relacionados con el hombre por su instinto y por sus costumbres... Se elegía en la especie animal las victimas más humanas, en el caso de que sea legítimo expresarse de este modo”. (René Girard. La Violencia y lo Sagrado. Editorial Anagrama. Barcelona. 1983, p.11).

C.C. Reconocimiento

Por otra parte, es relevante el hecho de que, aunque algunos puedan considerar en la victima ritual una criatura inocente que sustituye al culpable, Girad propone claramente que en tal fenómeno no se trata de ubicar culpabilidad o inocencia, pues no hay nada que expiar. Se trata, sencillamente, de que "la sociedad intenta desviar hacia una víctima relativamente indiferente, una víctima «sacrificable», una violencia que amenaza con herir a sus propios miembros, los que ella pretende proteger a cualquier precio". (Ob. Cit. p. 12). Por lo que, se trataría, en definitiva, del encausamiento aceptable de la violencia que vive el humano y la humanidad como tal.[37]

En consideración a lo expuesto, donde es la sociedad la que interviene y no un individuo concreto y solitario, el sacrificio se plantea en un nivel colectivo, en el sentido, en que a través del mismo la víctima (exterior a la comunidad) es ofrecida por todos los miembros de la sociedad, siendo la comunidad entera a la que el sacrificio busca proteger de su propia violencia social, surgida de las rivalidades y conflictos entre sus miembros.

www.bdigital.ula.ve

De esta manera, el sacrificio se ofrece y ejercita en base a proteger al ser humano de su propia violencia, aquella que amenaza con la extinción del mismo, dada la fuerza y proyección de tal elemento natural; pues, sabido es que el universo mismo está siempre en peligro latente por la destrucción que puede causar la creatura humana. Entonces, es cuando juega un papel relevante la dinámica del sacrificio, tal como lo plantea Girad (1983):

> …el sacrificio polariza las tendencias agresivas sobre unas víctimas reales o ideales, animadas o inanimadas, pero siempre susceptibles de no ser vengadas, uniformemente neutras y estériles en el plano de la venganza. Ofrece al apetito de violencia, al que la voluntad ascética no basta para consumirse, una solución parcial y temporal, ciertamente,

[37] Desde la consideración precedente también podemos leer en Girard: "Solo es posible engañar la violencia en la medida de que no se la prive de cualquier salida, o se le ofrezca algo que llevarse a la boca". (Ob. Cit, p. 13)

C.C. Reconocimiento

> pero indefinidamente renovable, y sobre cuya eficacia son demasiado numerosos los testimonios positivos como para que pueda ser ignorada. El sacrificio impide que se desarrollen los gérmenes de violencia. Ayuda a los hombres a mantener alejada la venganza. (p.25)

Visto de esta forma, el sacrificio viene a representar (desde la ambivalencia de ser ello también violencia) un motivo, principio y causa de unidad, armonía y paz en las sociedades sacrificiales.[38] Y dado que toda situación crítica amerita un sacrificio, lo es de manera especial la que amenaza con la unidad social descrita, aquella que se rompe desde y por las discordias humanas. Es de notar que esta situación emblemática y relevante suscita, para la reconstrucción o preservación de la unidad, una víctima "especial" (considera en los mejores términos de cuidado), que en palabras del citado autor sería: "cuanto más aguda es la crisis, más preciosas debe ser la víctima. (Girard, Ob. Cit. p.26)

En el mismo sentido, el cometido de la religión primitiva viene a ser entonces, con todos los rituales y sacrificios ofrecidos, lograr la paz, lo que puede ser traducido en un apaciguamiento de la violencia, a la cual doméstica, regula y ordena en base a su fin. Del mismo modo, todo lo que tiene que ver con la "impureza", lo cual viene a representar una mancha individual y colectiva, amerita

www.bdigital.ula.ve

[38] El sacrificio esconde la violencia que anida en el ser del hombre: "La verdad del sacrificio está escondida en muchos niveles: (a) La racionalidad intervino en la naturaleza del hombre para esconder su naturaleza violenta. Las religiones, la Ilustración, el positivismo e, incluso, el comunismo no hicieron más que cubrir la verdad sobre el origen de la civilización humana y sobre las implicaciones que la convivencia lleva consigo. (b) Este —el sacrificio— revela la violencia del ser humano. (c) A través del estudio del sacrificio podemos entender nuevamente esta naturaleza que, de otra forma, permanecerá escondida. (d) Esta naturaleza, de la que hablamos, no es otra cosa sino la esencia de las estructuras sociales humanas". (Michele Rozzi. La Interpretación Filosófica y Política le la Violencia y lo Sagrado de René Girard, y su Influencia en la Antropología Latinoamericana. Universitas Philosophica 55, año 27: 67-74, diciembre 2010, Bogotá, Colombia, p, 69)

C.C. Reconocimiento

ser limpiada, y lo será con el derramamiento de sangre de las victimas sacrificiales.[39]

En consecuencia, nuevamente se vislumbra la paradoja en este juego de la violencia, pues la impureza hace posible la instauración permanente de la misma en la comunidad; en tal sentido, nos dice el autor estudiado: “El ritual tiene la función de `purificar` la violencia, es decir, de engañarla y disiparla sobre unas victimas que no corren el peligro de ser vengadas”. (Girard, Ob. Cit. p.43). De este modo, la violencia se convierte en sí misma en ambivalencia, pues ella representa la enfermedad al mismo tiempo que la cura; y puede manifestarse en los rostros más temibles como en las expresiones más santas. Por ello, nos dice Girad (1983:

> Hasta las más extrañas aberraciones del pensamiento religioso siguen demostrando una verdad que es la identidad del mal y del remedio en el orden de la violencia. En ocasiones la violencia presenta a los hombres un rostro terrible; multiplica enloquecidamente sus desmanes; otras, al contrario, se muestra bajo una luz pacificadora, esparce a su alrededor los beneficios del sacrificio (p. 44)

www.bdigital.ula.ve

Se plantea entonces que el rito hace posible esa dualidad de la violencia cuando la misma es manifestada y utilizada para el bien y para el mal, y al no comprender dicha dualidad los hombres quieren hacer notar la existencia de una violencia positiva y de otra negativa, implementado desde todo un sistema la primera para eliminar la segunda, pero en fin de cuentas la eficacia de una es tan

[39] La sangre derramada es pura cuando es derramada ritualmente. (René Girard. La Violencia y lo Sagrado. Editorial Anagrama. Barcelona. 1983, p.43). Por otra parte, dicho sacrificio, para que no sea un simple asesinato, ha de ser ofrecido por un sacerdote o mediador, en momentos y lugares específicos, quien entra en contacto con la deidad; creando de este modo una nueva realidad trascendente-sagrada, dado que “sin ella nada puede ser perdonado, ni pedido, ni agradecido. El sacerdote carga todos los pecados, se transforma en la parte que regenera al todo”. (Marcel Mauss. Lo profano y lo sagrado, Editorial Barral, Barcelona, 1970, p. 169).

C.C. Reconocimiento

igual en su proceder y manifestación como aquella que pretende sustraer, convirtiéndose de este modo en una sola en su esencia más elemental.[40]

De igual modo, siguiendo la doctrina del autor presentado, debe señalarse que la violencia sacrificial para su eficacia de acuerdo a su fin ha de ser lo más parecido posible a la violencia no sacrificial, es por ello que existen ritos que contradicen diametralmente las prohibiciones que cultura alguna ha implementado en orden a su estabilidad y unidad social. Un ejemplo de ello es el hecho de que "en algunas sociedades… la sangre menstrual puede llegar a ser tan benéfica en el seno del rito como maléfica fuera de él". (Girard, Ob. Cit. p.44). Aquí podemos ver un mismo hecho (de sangre) con dos connotaciones o apreciaciones diferentes, fuera y dentro de lo ritual.[41]

Desde otra mirada, la contradicción y la crisis religiosa que se presenta desde la violencia en los ritos es vista, por ejemplo, cuando Heracles prepara la hoguera en la celebración de un sacrificio purificador encontrando para sí la muerte, no sin antes dar el mismo muerte a su mensajero Licas; el Héroe muere por el envenenamiento inducido por su mujer, quien al mismo tiempo también se quita la vida. A propósito de ello, todos estos acontecimientos son juzgados por Girad como todo un "ciclo de violencia inaugurado por el retorno de Heracles y por el fracaso de su sacrificio"[42]; donde la violencia es desencadenada precisamente contra aquellos a los que el sacrificio mismo había de proteger.

www.bdigital.ula.ve

[40] "No hay una violencia realmente pura; el sacrificio, en el mejor de los casos, debe ser definido como violencia purificadora. Esta es la razón de que los mismos sacrificadores tengan que purificarse después del sacrificio" (René Girad. La Violencia y lo Sagrado. Editorial Anagrama, Barcelona, 1983. p. 47)

[41] En tal sentido, sostiene el mismo autor: "Entre la violencia sacrificial y la violencia no sacrificial, la diferencia está lejos de ser absoluta; supone también, como se ha visto, un elemento de arbitrariedad. Por consiguiente, siempre corre el riesgo de desaparecer". (René Girad, Ob. Cit. p.47)

[42] Todo esto es visto como la" inversión catastrófica del sacrificio" reflejada en el Heracles mítico. (René Girad, Ob. Cit. p. 48).

C.C. Reconocimiento

En esta perspectiva, desde la puesta en marcha de la decadencia y crisis religiosa planteada, donde se asiste a una impotencia ritualista para purificar lo impuro[43], también el gran filósofo Heráclito (como se citó en Girad, 1983) en el fragmento cinco (5) tiene algo que decir:

> En vano se purifican manchándose con sangre, como si alguien, tras sumergirse en el fango, con fango se limpiara: parecería haber enloquecido, si alguno de los hombres advirtiera de qué modo obra. Y hacen sus plegarias a ídolos, tal como si alguien se pusiera a conversar con cosas, sin saber que pueden ser dioses ni héroes. (p.50).

Es obvio, desde el análisis precedente, que el sacrificio considerado en su ambivalencia va perdiendo significado a tal punto que ya no hay diferencia[44] entre la violencia impura y la violencia purificadora, con lo cual el sacrificio purificador

[43] Sobre la impureza ritual dice Girad: "Bajo el título de la impureza ritual, el pensamiento religioso engloba todo un conjunto de fenómenos, disparatados y absurdos en la perspectiva científica moderna, pero cuya realidad y cuyas semejanzas aparecen por poco que se las distribuya en torno de la violencia esencial que ofrece la materia principal y el fundamento último de todo el sistema". (René Girad, Ob. Cit. p.38)

[44] En esta consideración sobre la diferencia que ha de mantenerse en cuanto a lo puro e impuro que se manifiesta desde la violencia, es de capital importancia todo lo que Girad argumenta respecto a tal tema; pues, resulta que esa diferencia aludida está estrechamente relacionada con las demás diferencias que hacen posible un desarrollo armónico y justo de las sociedades. Concretamente plantea este autor: "La crisis sacrificial debe ser definida como una crisis de las diferencias, es decir, del orden cultural en su conjunto. En efecto, este orden cultural no es otra cosa que un sistema organizado de diferencias; son las distancias diferenciales las que proporcionan a los individuos su "identidad", y les permite situarse a unos en relación con los otros". (René Girad. La Violencia y lo Sagrado. Editorial Anagrama, Barcelona, 1983. p. 38)

De igual modo, refiriéndose precisamente a la religiosidad primitiva, a la tragedia griega, y haciendo alguna referencia al mundo moderno, en base a lo planteado, sostiene: "El orden, la paz y la fecundidad reposan en unas diferencias culturales. No son las diferencias sino su pérdida lo que provoca la insana rivalidad, la lucha a muerte entre los hombres de una misma familia o de una misma sociedad. El mundo moderno aspira a la igualdad entre los hombres y tiende instintivamente a ver las diferencias, aunque no tengan nada que ver con el estatuto económico o social de los individuos, como otros tantos obstáculos a la armonía entre los hombres. (René Girard, Ob. Cit. p.56-57)

C.C. Reconocimiento

mismo pierde relevancia. Visto de esa forma, una vez amenazado el rito purificador, se ve de igual forma en peligro el orden y la armonía cultural, pues como ya se ha visto la sociedad misma tiene sus raíces de configuración desde la plataforma de lo sagrado, donde es esencial la claridad de la diferencia entre las violencias descritas, entre lo puro y lo impuro, con una evidente repercusión en el orden cultural-social en su conjunto.

En tal dirección, es sencillamente necesario el fenómeno sacrificial; pues su ausencia hace posible, según Girad (1983): “Las instituciones pierden su vitalidad; el armazón de la sociedad se hunde y se disuelve; lenta al comienzo, la erosión de todos los valores se precipita; la totalidad de la cultura amenaza con hundirse y se hunde un día u otro como un castillo de naipes”. (René Girar, Ob. Cit. p.56). Pues, el sacrificio mantiene de algún modo, como ya se ha vislumbrado, la estabilidad social.[45] Por consiguiente y en razón de ello desde el punto de vista religioso y social, el sacrificio comporta un elemento esencial en la dinámica de la vida, pues, el mismo es considerado en la teoría de Girad “como medio de unión de una civilización primordial”. (Ob, Cit, p, 69)

www.bdigital.ula.ve

Al respecto, todo ello cobra sentido ya que sacrificio y divinidad están emparentados; pues, toda víctima (para el sacrificio) comporta un carácter sagrado, por lo que dicho sacrificio se apropia de tal connotación divina[46], no obstante, dado su carácter sagrado sería inadecuado darle muerte a la misma; he

[45] En el mismo sentido, nos dice Girad: “Es exactamente lo que afirma la antigua reflexión china sobre el sacrificio. Al sacrificio deben las multitudes su tranquilidad. Basta con suprimir este vínculo, nos dice el Libro de los ritos, para que se produzca una confusión general”. (René Girard, Ob. Cit. p.57)

[46] En relación a lo dicho, desde el estudio y lo propuesto por Marcel Mauss (“Lo profano y lo sagrado”, Barral, Barcelona, 1970) desde la consideración del sacrificio como un acto religioso y solemne donde se articula un verdadero crimen, manifiesta Espinosa: “Es preciso destacar que lo sagrado no es lo divino (propicio) porque incluye lo demoníaco (funesto o maligno); de hecho, parte del sacrificio, si no es que todo, se celebra para excluir lo nefasto de la existencia. Jamás se hace por gusto, y su lógica parece ser la de elegir siempre lo menos peor”. (Sergio Espinosa. Bataille, cristianismo, Dossier, Número 53, sacrificio, sagrado, violencia física, violencia moral. 2019. p.4. Consultado el 10-08-2022)

C.C. Reconocimiento

allí la ambivalencia[47] de la que nos habla el autor citado, quien nos hace ver, al mismo tiempo, la total identidad entre la violencia sacrificial y la divinidad misma para aquellas épocas primitivas. Al respecto nos dice:

> Por el mismo hecho de que está polarizada por la inmolación sacrificial, la violencia se calma y se apacigua; diríase que es expulsada y que acude a añadirse a la sustancia del dios del que ya no se distingue en absoluto puesto que cada sacrificio repite en pequeña escala la inmensa satisfacción que se ha producido en el momento de la unanimidad fundadora, es decir, en el momento en que el dios se ha manifestado por primera vez. (René Girar, Ob. Cit. p.276).

Así, se llega al punto de considerar, desde las apropiaciones que sobre lo divino se desarrollan en tiempos arcaicos, con toda la manifestación sacrificial que les caracteriza, que Dios o lo divino se ha expresado por primera vez desde un movimiento violento, es decir, en el momento de la "unanimidad fundadora" hace su aparición lo divino violento; de allí que el sacrificio ritual sea una "pequeña porción de su propia sustancia, de su propia violencia". Entonces, a juicio de Girard, si el sacrificio cumple con lo que se espera del mismo, con la violencia que

www.bdigital.ula.ve

[47] Esa connotación de ambivalencia es considerada por algunos autores como un rasgo esencial del sacrificio, pues el mismo puede provocar tanto impureza como santidad extrema. En tal sentido, para Mauss "así se explica cómo el mismo mecanismo sacrificial puede satisfacer las necesidades religiosas cuya diferencia es extrema. Contiene la misma ambigüedad que las propias fuerzas religiosas. Es apto para el bien y para el mal; la víctima representa tanto la muerte como la vida, la enfermedad como la salud, el pecado como la virtud, la mentira como la verdad". (Marcel Mauss. Lo profano y lo sagrado, Editorial Barral, Barcelona, 1970, p.210)

Al respecto, desde la ambigüedad planteada, el sacrificio es como el pharmakos (término usado por Girard) significando al mismo tiempo veneno y cura. "En efecto, la violencia es una enfermedad que provoca contagio en la sociedad, pero, al mismo tiempo, en su forma sacrificial, la violencia puede ser la cura de sí misma. Naturalmente, hay un peligro muy evidente que a Girard no le hace falta indicar: el peligro de la crisis sacrificial". (Michele Rozzi. La Interpretación Filosófica y Política de La Violencia y lo Sagrado de René Girard, y su Influencia en la Antropología Latinoamericana. Universitas Philosophica 55, año 27: 67-74. Diciembre 2010, Bogotá, Colombia. p. 73

C.C. Reconocimiento

aporta la estabilidad descrita; sencillamente, “dios agradece la ofrenda de dicha violencia y se nutre de ella”.[48]

Por otra parte, como bien lo deja ver Girad (1983), no se puede esperar aprobación científica de todas las creencias, expresiones y discursos religiosos primitivos, es menester identificar la diferencia de planos en los que puede ser estudiada una cultura, una realidad, un pueblo, una época; pero de cierto es que todo la dinámica descrita, religiosa y culturalmente hablando, sobre el sacrificio y la violencia, es algo totalmente válido para las sociedades en las que se articulan, las cuales no buscaban otra cosa más que protegerse de la violencia misma y mantener una cierta estabilidad desde su fe en el dios de los sacrificios. En tal sentido, nos dice el autor citado:

> Aunque falso, por consiguiente, en el plano de la verdad científica, el discurso religioso respecto al sacrificio es perfectamente cierto en el único plano que interesa a la religión, el de las relaciones humanas que se procuran proteger de la violencia. Si se deja de alimentarle, el dios acabará por perecer, a menos que, irritado y hambriento, no acuda a buscar por sí mismo su alimento entre los hombres, con una crueldad y una ferocidad incomparables. (Girad, Ob. Cit. p.277).

www.bdigital.ula.ve

En el mismo sentido, desde la acusación de estar imbuida de un tipo de confusión por parte de la religiosidad primitiva, el autor señalado justica tal sociedad ya que la misma al no poseer un sistema judicial como se conoce en las sociedades posteriores, queda expuesta necesariamente a la proliferación de la violencia más pura; por lo que la misma adopta desde la necesidad y el saber que

[48] Dios es identificado con la violencia sacrificial. Por ello, continua diciendo Girad: “No es sin motivo que toda teología sitúa la operación del sacrificio bajo la jurisdicción de la divinidad. El sacrificio atinado impide que la violencia pase a ser inmanente y reciproca; es decir, refuerza la violencia en tanto que exterior, trascendente y benéfica. Aporta al dios todo lo que necesita para mantener y aumentar su vigor. Es el propio dios quien “digiere” la mala inmanencia para convertirla en buena trascendencia, es decir, en su propia sustancia”. (René Girad. La Violencia y lo Sagrado. Editorial Anagrama. Barcelona. 1983. p.276)

C.C. Reconocimiento

posee, respecto a esa violencia, ciertas manifestaciones y comportamientos incomprensibles para los modernos, primero por no entender rotundamente nada sobre esa violencia esencial y, como ya se ha vislumbrado, por no considerar y advertir que los pueblos y sociedades primitivas solo conocen esa violencia bajo la forma deshumanizada vista, "es decir, bajo las apariencias parcialmente engañosas de lo sagrado" (René Girard, 1983, p, 37)

Consiguientemente, respecto al tema en cuestión, merece especial mención en este apartado la violencia vista desde el Antiguo Testamento, aquella que se ejerció en la historia sagrada que dio origen al cristianismo. En el caso de Israel la divinidad se relaciona abiertamente con su pueblo, y la manera de relacionarse con él es figura del modo como se relacionan los hombres, de allí los pactos y las alianzas que se pueden notar en la dinámica espiritual de aquella religión.

Ahora bien, una nota relevante a la hora de analizar la violencia presente en aquella cultura religiosa, lo constituye el hecho de que Yahvé constituye un Dios determinado e individual al punto de poder distinguirse de los demás dioses. De allí que un principio fundamental del Judaísmo es que su Dios es Uno, Único.[49] Del mismo modo, Dios ha hecho sentir su voluntad mediante la Torá como fundamento de su soberanía.[50] Así, quedará establecido para siempre dicha soberanía, pues, Dios no renunciará jamás a su reinado como Señor de todo.

www.bdigital.ula.ve

[49] El libro del Deuteronomio de las Sagradas Escrituras expresamente dice: "Escucha Israel: Yahvéh nuestro Dios es el único Yahvéh. Amarás a Yahvéh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas…" (Biblia de Jerusalén. Edición Española. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao, 2009. Deuteronomio, 6, 4-5; p, 207).

[50] Recordando siempre ser Él el único Dios del pueblo de Israel les instruye y ordena seguir sus normas y preceptos: "Yahvéh dijo a Moisés: comunica esto a los israelitas: Yo soy Yahvéh vuestro Dios. No hagáis como se hace en la tierra de Egipto, donde habéis habitado, ni hagáis como se hace en la tierra de Canaán, adonde os llevo; no debéis seguir sus costumbres. Cumplid mis normas y guardad mis preceptos, comportándoos según ellos". (Biblia de Jerusalén. Edición Española. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao, 2009. Levítico, 18, 1-5; p, 141).

C.C. Reconocimiento

En tal sentido, las alianzas de Dios con su pueblo vienen a representar declaraciones de su soberanía, de tal modo hay una obligación por parte del pueblo de cumplir sus preceptos, no solo por las promesas de retribución, sino también y sobre todo para evitar castigos. Desde tal perspectiva, cuando el precepto a seguir es adorar a un solo y único Dios, el culto divino exige la exclusión de cualquier otro dios, ello queda reflejado en el primer mandamiento del decálogo.

Por tanto, se entiende que ese ser divino, como Dios de la Alianza, es un Dios celoso, que experimenta la ira, aplica castigos y anatemas a quienes no se alinean a su voluntad.[51] De allí que, para algunos autores, en aquella antigüedad religiosa existan dos tipos de violencia, siendo la primera aquella que viene marcada por el instinto de dominio y la otra aquella que se impone como coacción. Así, para Uhde (2005):

www.bdigital.ula.ve

> Desde antiguo se distingue entre (1) aquella violencia que aparece como "dominio", como autorización para el ejercicio del poder y el dominio, y como la capacidad de dominar (potestas) y (2) aquella violencia que se impone con "coacción" (vis) en contra de la voluntad de otros o que obtiene esta imposición hiriendo con "violencia" (violentia). Pero, en todos los casos, la violencia se basa en la imposición de la voluntad, en cuanto la posibilidad de esta imposición que se basa en un acto de la voluntad, es hecha realidad mediante el poder. (p, 217)

[51] "Esto es un caso único en la historia de las religiones. ´La síntesis de todas las tradiciones quedan marcadas por el carácter exclusivista del yahvismo: Yahvéh no tolera otros dioses a su lado´. Estamos tocando, pues, uno de los valores básicos de la fe yahvista, que pone uno de los fundamentos morales del pueblo elegido. El segundo mandamiento del decálogo es una especificación del primero, prohibiendo hacer imágenes: ´No te postrarás ante ellas, porque yo, Yahvéh, tu Dios, soy un Dios celoso...´ (Ex. 20, 5). Es en este contexto en que hemos de considerar cuanto se dice en la Biblia de los celos y todas sus manifestaciones e imágenes". (Marcelo González Martín. La Violencia en el Antiguo Testamento. Anales, 64. Sesión del día 3 de marzo de 1987. p, 213).

C.C. Reconocimiento

Evidentemente, sea como sea, la violencia es un dato seguro presente en aquella cultura religiosa de los hebreos, son innumerables los casos de tal manifestación que en esa historia del Antiguo Testamento es posible encontrar. De este modo, la misma conquista de Canaán tal como aparece en el Libro de Josué, desde la ley del anatema, supone la aniquilación total de los cananeos.[52] De igual modo, la historia de la monarquía es una historia de tal índole al punto de que del Rey Manasés de Judá cuenta el libro sagrado que derramó sangre inocente de un extremo de la ciudad a otro.[53]

En el mismo sentido, es posible vislumbrar en toda esa dinámica del Antiguo Testamento, tal como lo figura el Cardenal Gonzales (1987, p, 206), la imagen de un Dios en el que habita la ira, autoriza y ordena venganzas, castiga y condena tanto a propios como a extraños, que aprueba asesinatos y matanzas, un Dios que ordena el anatema y deja sin vida a cualquier pueblo.[54] En orden a lo establecido, se considera que la ira divina, en la experiencia del pueblo de la Alianza (Israel), tiene que ver precisamente con la transgresión de esa alianza o

www.bdigital.ula.ve

[52] En el libro de Josué se lee: "el mismo día Josué tomó Maquedá y la pasó a filo de espada, a ella y a su Rey: los consagró al anatema con todos los seres vivientes que había en ella. No dejó escapar a nadie…Así conquistó Josué todo el país: la montaña, el Negueb, la Tierra Baja y las laderas, con todos sus reyes. No dejó ni un solo superviviente. Consagró todos los seres vivos al anatema, como Yahvé, el Dios de Israel, le había ordenado". (Biblia de Jerusalén. Edición Española. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao, 2009. Josué, 10, 28-43, p, 261)

[53] "Manases derramó tanta sangre inocente que inundó Jerusalén de punta a punta, a parte del pecado que hizo cometer a Judá, haciendo lo que Yahvé detesta". (Biblia de Jerusalén. Edición Española. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao, 2009. II Reyes, 21,16, p, 443)

[54] El mismo autor referido advierte que: "La práctica del anatema, aniquilación de toda vida de la ciudad vencida, no fue una práctica exclusiva de Israel. Aquí volvemos a repetir qué es patrimonio del mundo que le rodea y que lo practicaron con él. El anatema es el colofón de la guerra santa, concepto común entre los pueblos antiguos, impregnados de un fuerte sentido sacral. Eran incapaces de comprender el mundo si no era con categorías sacrales, a partir de unas leyes e instituciones sagradas provenientes del culto, y se sostenían en vigor, en virtud de unos ritos". (Marcelo González Martín. La Violencia en el Antiguo Testamento. Anales, 64. Sesión del día 3 de marzo de 1987. p, 216.

C.C. Reconocimiento

pacto que una vez estableciera para con el hombre, lo cual era considerado como una ofensa a Yahvéh.

Por otra parte, ese Dios de la alianza es no solo el único Dios sino que además es el Santo, como aquel que posee un poder extraordinario. Desde tal presupuesto, el pueblo de Israel percibe la santidad desde la soberanía divina, sobre todo en aquellos eventos con carácter desbastador donde descubre la actuación de Yahvéh. Por tanto, la santidad de ese Dios, desde la experiencia veterotestamentaria, no reside tanto en sus prescripciones morales, sino sobre todo en esa índole personal de dicha divinidad.

En orden a lo establecido, desde el contexto señalado, tiene lugar ese fenómeno de violencia como lo es la "guerra santa", sobre todo desde la aplicación del anatema; pues, la fidelidad a Yahvéh viene a representar en tal cultura la condición perfecta para la salvación. De allí que lo que fue considerado como la catástrofe del exilio de Babilonia tiene como único responsable el pueblo entero incluyendo a los reyes por su idolatría practicada respecto a la adoración a otros dioses. En todo caso, la "guerra santa", es de tal índole porque Yahvé guerrea junto a su pueblo mostrando su supremacía sobre los demás dioses, allí tiene sentido el anatema como una forma de reconocer los derechos del Dios vencedor.[55]

www.bdigital.ula.ve

De igual modo, dado que solo Dios tiene la facultad de aplicar el poder y la violencia, ello solo puede ser aplicado conforme a su voluntad, las guerras santas no son sino las guerras de Dios a favor de la salvación de los perseguidos, y no

[55] Precisamente, sobre ese instinto de supremacía se esconde el impulso de la violencia: "Entendida la revelación como la manifestación de la voluntad divina a lo largo de la historia, la Biblia no esconde algo que parece ser natural en el hombre: la imposición de la fuerza sobre el otro, sobre el prójimo, en contra de su voluntad, como la muerte de Abel por parte de su hermano Caín. Si atendemos a los géneros literarios, se puede comprobar que la violencia humana, desde las agresiones individuales hasta las guerras tribales y nacionales, ha sido interpretada de muy diferentes maneras y ha tenido un papel importante en la fundamentación de la teológica moral que parte de la Sagrada Escritura". (Andreu Grau I Arau. Autoridad y violencia en el Antiguo Testamento: los relatos de Caín y Abel, y de Judit. Bajo Palabra. Revista de Filosofía II Época, Nº 15 (2017):23-33, p, 27)

C.C. Reconocimiento

guerras de los victimarios que llevan a cabo la persecución. De allí pues que no será lícito violencia alguna para Israel sino es legitimada por el Dios Eterno y Santo; solo en su nombre puede un hijo suyo servirse de la violencia más nunca a nombre propio.

De este modo, toda esta dinámica de aquel hombre antiguo hebreo y su haber religioso denota la manifestación y desarrollo de ese instinto tan propio del ser humano como es la violencia, haciendo de su mismo Dios un ser, no solo santo, sino incluso y desde precisamente su santidad, un ser divino violento. No obstante, es importante destacar, señalando la pedagogía divina, aquello que prescribe Gonzales (1987):

> En esta revelación, durante el Antiguo Testamento, Dios se adaptó a la humilde capacidad de sus hijos rebeldes y fue corrigiéndolos poco a poco, con arreglo a su pedagogía divina. Dios hizo evolucionar la conciencia moral de Israel hasta desterrar de su mente la idea de que El pudiese amparar la violencia. Todo se entendería por completo con el nacimiento del Príncipe de la Paz y con la predicación del sermón de la Montaña. (p, 220)

www.bdigital.ula.ve

De ese modo, desde la configuración de semejantes culturas antiguas religiosas, lo sagrado como aquella entidad que tiene el poder, en la búsqueda del orden, la unidad y la rectitud, viene también emparentado por la violencia.[56] No obstante, tal como lo han señalado los autores antes mencionados, en la

[56] Es de notar que en personajes ilustres del Nuevo Testamento aún pervive esa mentalidad sagrada imbuida de la violencia. Así, Pablo en la Carta a los Hebreos, por ejemplo, habla del peligro de la apostasía y de la infidelidad, lo cual no trae sino castigo divino: "Porque si voluntariamente pecamos después de haber recibido en el conocimiento de la verdad, ya no caben sacrificios por los pecados, sino la terrible espera del juicio y el fuego ardiente pronto a devorar a los rebeldes…Pues conocemos al que dijo: Mía es la venganza; yo daré lo merecido. Y también: El Señor juzgará a su pueblo. ¡Es terrible caer en manos del Dios vivo!". (Biblia de Jerusalén. Edición Española. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao, 2009. Epístola a los Hebreos, 10, 26-31; p, 1768). Pero también en Juan el Evangelista se lee: "El que creé en el Hijo tiene vida eterna; el que resiste al Hijo, no verá la vida, pues siempre le acecha la ira de Dios". (Ob, Cit, Juan, 3, 36; p, 1549)

C.C. Reconocimiento

evolución del pensamiento humano y desde la puesta en marcha de la pedagogía divina, la Revelación irá haciendo posible otra forma de aprehender eso divino,[57] sobre todo con la llegada de Jesús al mundo desde el misterio de la Kenosis de Dios.[58]

1.3 El Antropomorfismo de los Dioses Griegos

El antropomorfismo, junto con el naturalismo y el politeísmo representan tres componentes esenciales en la religión griega. En tal sentido, lo sagrado como aquello que despierta temor, estupor y respeto está siempre presente en los elementos de la naturaleza, por lo que la misma es algo totalmente sacralizado, donde se gestan y abundan las fuerzas sobrenaturales. Por ello, con tal razón, llegó a afirmar Tales de Mileto que todas las cosas estaban llenas de dioses.[59]

Ahora bien, con el fin de ubicarnos en las concepciones que sobre lo divino profesaban aquellos griegos antiguos, es preciso recordar lo que ya ha dicho Étienne (1945) sobre el origen de la palabra Dios o dioses, desde las obras de

www.bdigital.ula.ve

[57] Para autores como Vattimo la Revelación aún sigue en curso (Gianni Vattimo. Creer que se Cree. Editorial Paidós. Barcelona, 1996, p, 52).

[58] El poder de Dios manifestado en la persona de Jesús es un poder distinto al asumido en el Antiguo Testamento. En ese sentido, el mismo Jesús les enseña a sus discípulos: "Sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones, las gobiernan como señores absolutos y sus grandes las oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre vosotros; pues el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, que sea vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, que sea esclavo de todos; que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos". (Biblia de Jerusalén. Edición Española. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao, 2009. Evangelio de Marcos, 10,42-45, p, 1481)

[59] Aristóteles, Metafísica, 983b. De anima 5, 411 a 7. A esta argumentación de que "todas las cosas están llenas de dioses", hay que advertir, según el análisis que hace Etienne (1945) que tal afirmación no puede ser tomada de modo literal, pues, probablemente se estaría refiriendo a "cierta energía física meramente natural, como el agua, por ejemplo, que es, según doctrina suya, el principio primero de todas las cosas". (Gilson Étienne. Dios y la Filosofía. Editorial Emecé. Buenos Aires, 1945. p. 28).

C.C. Reconocimiento

Homero y Hesíodo, la cual es aplicada a una gran variedad de objetos y cosas diferentes, incluyendo los fatalismos, el Terror, la Derrota y la Contienda.[60]

En el mismo orden de ideas, desde el aparecer espontaneo y natural de eso divino frente a lo humano, manifestándose en una multiplicidad de formas, se considera que para la cultura griega los dioses vienen a representar fuerzas de la naturaleza, pero también entes o seres vivos[61], como comenta Seignobos (1947): "así es que consideran un dios o una diosa como un hombre o una mujer hermosas... Los dioses griegos son hombres que poseen trajes, palacios, cuerpo semejante al nuestro y que pueden, ya que no morir, al menos ser heridos" (p. 98).

En consecuencia, aquello dioses fueron también asumidos desde una personalidad, con formas antropomórficas, como las del Panteón.[62] Y en la presentación de Homero tales divinidades no están exentas de los embates humanos, discordias y pasiones como las que se observan en los relatos mitológicos. Al mismo tiempo, no obstante de ser seres personificados, los dioses son también invisibles, evitando manifestarse en su máximo esplendor, revelándose de modo indirecto desde los signos o disfraces, pero también desde

www.bdigital.ula.ve

[60] Este singular autor hace ver que una de las características principales de aquellos dioses griegos es que los mismos son seres vivos y que se relacionan "mucho más con el hombre que con el resto del mundo". (Gilson Étienne, Ob. cit. p. 32)

[61] Es preciso señalar que en la religiones politeístas, propias de culturas más desarrolladas, lo divino también es representado desde diferentes figuras antropomórficas: "pensado en concepciones que los representan superiores a los humanos en fuerza y poder, no sujetos a sus limitaciones: el sufrimiento y la muerte; seres dichosos e inmortales, aunque con frecuencia originados como ellos y como ellos supeditados a un poder superior que rige su propia actuación como una norma o un destino al que se verían también sometidos". (Juan, M Velasco, Dios, Misterio Santo, en la Historia de las Religiones**,** Salamanca. Verbo Divino, 2004.p.103).

[62] "Y todos los hombres dicen que por eso los dioses se gobiernan monárquicamente, porque también ellos al principio, y algunos aún ahora, así se gobernaban; de la misma manera que los hombres los representan a su imagen, así también asemejan a la suya la vida de los dioses". (Aristóteles. Política: 1, 7, 1252b, 49. Editorial Gredos, Madrid, 1988).

C.C. Reconocimiento

cualquier fenómeno atmosférico[63], en la oscuridad de un sueño o por la palabra de un mortal.

Al mismo tiempo, esa divinidad en la cual cree el griego tal como se ha delineado, desde unas deidades que toman formas y figuras humanas, llegando a personificarse[64], es lo que le hace vivir al hombre griego en una libertad tal que no asume el miedo como forma de relación para con las mismas, como si sucedía en aquellas antiguas culturas primitivas que asumieron la "envidia de los dioses"[65], siendo estos caracterizados por la severidad, todo lo cual hacía proyectar una conciencia viva donde reina la norma, como característica de una religión donde lo divino no es figura o persona, sino como una fuerza oscura.

[63] En el mito de Dánae, Zeus apareció cayendo como una lluvia fina y dorada y la dejó embarazada. De esta unión nació Perseo.

[64] Hablando sobre el delirio de persecución (que da origen a la creencia en los dioses) que siente aquel hombre arcaico, comenta Zambrano: "Los dioses griegos —homéricos— han sufrido la interpretación de ser la expresión personificada de las fuerzas naturales. Mas, para que así fuese hubiera sido necesario que estas fuerzas hubieran sido sentidas como tales. Lo contrario ha sido más bien lo cierto: las fuerzas naturales, la naturaleza, ha sido vista tan sólo después de que los dioses en su perfecta figuración la dejaron visible; después de haberla despejado de ese algo de que son portadores; después también, de que el pacto con ellos había desilusionado al hombre, dejándolo en libertad, pacificado ya de su primer delirio. Y, por tanto, victorioso". (María, Zambrano, El Hombre y lo Divino, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 2012. p. 29)

Del mismo modo, según la interpretación de algunos autores, la imagen de una religión racional, luminosa, dominada por dioses antropomórficos, un dios hecho a imagen y semejanza del hombre, fue una imagen puesta en circulación especialmente por Winckelman, era una imagen engañosa "deducida de una superficial consideración de los dioses homéricos y de una extrapolación a época clásica del arte de época imperial y helenística". (Antonio Bellido, Evolución del Pensamiento Religioso Griego. Estudios Clásicos, ISSN 0014-1453, Tomo 22. 1978, pp. 88-89.

[65] Es importante considerar que: "El miedo que los antiguos denominaban ´la envidia´ de los dioses está evidentemente relacionado con la creencia en el orden natural y su severidad Este concepto lo encontramos más intensamente desarrollado en las culturas primitivas y es francamente decisivo para su cosmovisión". En este sentido, "uno de los logros de la religión griega consistió en liberar a la humanidad del miedo" (Walter, Otto, Los Dioses de Grecia, Ediciones Siruela, Madrid, 2003. p.18).

C.C. Reconocimiento

Dentro de este marco, en un primer momento, el antropomorfismo hace referencia a la tendencia de atribuir características y cualidades humanas a los animales, objetos o fenómenos naturales, se considera una forma de personificación y un aspecto innato presente en la psique humana. Desde el punto de vista de la religión y la mitología, el antropomorfismo viene a representar a los seres divinos con formas o cualidades humanas. Al respecto, se concibe que para aquellos tiempos lo divino o dioses se parezcan a los seres humanos, tanto en apariencia como en personalidad, exhibiendo comportamientos de los hombres en todo lo existente y en todo lo que deviene.

Así, es propio también de aquellas divinidades el tener hijos, participar en batallas, usar armas, montar caballos, entre otras acciones propias de los humanos. Al mismo tiempo, también representaban conceptos humanos como el amor, la fertilidad, la guerra, la belleza, la sabiduría; como también las debilidades humanas: la ira, la codicia, los celos y el odio. Por ello, concretamente dice Otto[66] (2003):

www.bdigital.ula.ve

> Homero tenía la técnica del aedo improvisador, pero en la Ilíada construye su composición en episodios que forman un todo. Esta obra se basa en un hecho central: la cólera de Aquiles. En este episodio de la guerra de Troya el héroe se enfada porque Agamenón le ha quitado a su esclava Briseida y entonces decide no participar más en la guerra. La Ilíada es una hazaña épica militar en la que las batallas ocupan un lugar principal y donde intervienen los dioses varias veces. Los héroes no son perfectos, tienen sus debilidades y defectos. Los dioses intervienen entre los combatientes, unos a favor de los troyanos y otros a favor de los griegos y mostrándonos sus pasiones humanas. Así vemos como lo divino interfiere en lo humano. Esto es un recurso fantástico en la obra de Homero. (p.17)

[66] Es de notar que Walter Otto basa el estudio de los dioses de Grecia sobre todo desde la consideración que hace de la literatura de Homero. Por ello, dice Jaume Pórtulas en el prólogo de dicha obra: Si no fuera porque los trágicos (y también algunos autores tardíos, como Pausanias y Plutarco) juegan un papel importante, aunque claramente auxiliar, en estas páginas, Otto podría haber experimentado la tentación de titular su libro «Los dioses de Homero». (Walter Otto. Los Dioses de Grecia. Ediciones Siruela, Madrid, 2003. p. 4-5)

C.C. Reconocimiento

Desde tal consideración dioses y humanos no solo se relacionan en un mismo escenario existencial, sino que además comparten actitudes, pasiones y comportamientos comunes. Ahora bien, vale resaltar que todo ello hizo posible, a su vez, la creación de los mitos universales que han influido en las manifestaciones culturales de los pueblos. Por tanto, se comprende el simbolismo de aquello mitos griegos representando a objetos o acciones relacionadas con los dioses.[67], Entonces, se concibe que los primeros dioses griegos estuvieran unidos a las variadas manifestaciones de la naturaleza, pero luego también estaban relacionados tantos con los animales, las plantas y objetos hechos por los humanos.

En este orden de ideas, en esa manifestación de elementos humanos en el quehacer y proceder divino[68], Zeus, el padre de los dioses, el dios del cielo y del

[67] Respecto a la crítica y caracterización antropomórfica de la cultura de aquellos griegos es relevante la consideración defensiva de Walter Otto que el autor citado (Jaume Pórtulas) refiere: "Es famoso el apasionamiento, el encarnizamiento casi, con el que Otto defendió a sus griegos de la vieja acusación de antropomorfismo. El antropomorfismo —proclamaba— consiste en interpretar y representar a los dioses sub specie humana; lo que los griegos hicieron fue más bien ver a los hombres sub specie de dioses, y, en este sentido, su religión merece el calificativo de teomórfica, mucho más que de antropomórfica". (Walter Otto, Los Dioses de Grecia. Prólogo, Ediciones Siruela, Madrid, 2003. p.6).

Sobre el aspecto aludido, cuando desde el racionalismo filosófico se juzga y critica al antropomorfismo griego de forma negativa o sin razón, es significativa y muy relevante la acotación que hace Pareyson; pues, en primer lugar, se hace más elocuente y sugerente aquel antropomorfismo expresado por el mito que el oculto y velado en las concepciones filosóficas sobre Dios. Y aún más, señala que: "En ningún caso el antropomorfismo genuino y declarado del símbolo y del mito puede ser tachado de espíritu blasfemo o de tendencia a la idolatría, porque la humanización de Dios que éste propone está ligada a la afirmación de la semejanza del hombre a Dios. Es esta inescindibilidad entre antropomorfismo divino y teomorfismo humano lo que está a la base del simbolismo mítico y que al mismo tiempo lo esclarece". (Pareyson, Luigi, Ontología della liberta. Il male e la sofferenza, Einaudi,Torino, 1995. p. 93).

[68] Desde diferentes versiones, estas divinidades tienen funciones concretas y distintas, así: Zeus, Poseidón, Hades y Afrodita son los responsables de las grandes fuerzas telúricas; mientras que Deméter, Dioniso y Artemis organizan los ciclos biológicos; pero también se le atribuye a Zeus, Atenea, Apolo, Ares, Hera, Hestia, Hefesto y Hermes los encargados de regular y velar por principios y las normas morales que garantizan el orden político y social de la vida de la polis. Al mismo tiempo, estas divinidades son las que

C.C. Reconocimiento

aire, es representado con un rayo, con bastón de mando, pero también puede ser representado con un águila. Por su parte, su esposa Hera, es la diosa del matrimonio, a quien se le representaba con una diadema y un cetro, pero también con un pavo real. Del mismo modo, se considera que Poseidón es el dios del mar y de las aguas que subyacen en el interior de la tierra, siendo representado con un tridente.

De igual modo, Apolo, a quien se le representaba con una corona de laurel, es el dios de la luz, de la música, de la medicina, de las artes y de la belleza masculina; también se le atribuye en su presentación un arco, la flecha y la lira. Afrodita es la diosa de la belleza y del amor, representada con una manzana y una paloma. Pero también la sabiduría es atribuida a la diosa Atenea, quien representa la victoria en las guerras y las habilidades manuales; era conocida o presentada con un casco, una lanza, un escudo y el olivo.

De tal manera, una serie de dioses representan una misión o rol particular en la guerra, en la agricultura, en los quehaceres, sentimientos y formas de ser de la creatura humana, todo lo cual nos conduce a ver una relación intrínseca entre lo humano y lo divino, una manifestación única en una variedad de formas del ser divino y humano.

www.bdigital.ula.ve

Siendo así las cosas, resulta claro que en la literatura de Homero[69], quien se inspira en la religión griega, los dioses se conciben en torno a una familia patriarcal, que a su vez, no obstante su condición de eternidad, pertenecen a varias generaciones. Al mismo tiempo, tales divinidades tienen su residencia en la famosa cima del Monte Olimpo, donde viven las principales del Panteón griego,[70]

---

conocen a profundidad las conciencias y los secretos por lo que pueden predecir el futuro a través de los oráculos.

[69] En dicha literatura se vive en el mundo racional donde los dioses son comprensibles para el espíritu griego, y se puede acceder a ellos a través de la iniciación en los misterios mayores como los que se daban en Eleusis y en Samotracia.

[70] Hablando de la familia olímpica comenta Antonio Gutiérrez que la misma está compuesta por: Zeus, Hera, Poseidón, Ares, Hermes, Hefesto, Afrodita, Atenea, Apolo y

C.C. Reconocimiento

gobernadas por Zeus[71], después de la vitoria de este último en la guerra contra los Titanes; allí gozan de una comodidad placentera disfrutando de banquetes y demás ofrendas en su honor. En tal estancia, Apolo era el elegido para entretenerles con la música.

Por otra parte, desde las consideraciones precedentes, donde los dioses adoptan o se manifiestan desde los caracteres y formas del ser humano, Zeus se presenta muy orgulloso por ser el más fuerte y poderoso de las divinidades, lo cual causa cierta envidia y enfado hasta el punto de ser objeto de la rebelión encausada por Hera, y una vez librado de tal aventura en su contra, con la ayuda de Tetis (la ninfa del mar) emprende su venganza, desterrando a Poseidón y a Apolo a Asia Menor para que trabajen en la obra de las murallas de Troya, mientras que Hera fue castigada siendo suspendida en el vacío con un yunque en cada pie.

Además, gracias a las infidelidades de Zeus en su relación y matrimonio con Hera, se desarrolla toda una contienda de conflictos maritales al modo humano; y por tal motivo la diosa se marcha a la isla de Eubea, mientras que Zeus idealiza un plan para atraerla de nuevo. Todo esto nos ayuda a mirar a unas divinidades envueltas en la condición y los asuntos humanos, en su sentir, ser y proceder en la esfera natural. A su vez, este antropomorfismo bien puede representar toda una manera, no solo de proyectar lo que el ser humano es en su esencia, sino también un modo de vivenciar con más cercanía aquello divino que aparece en su ser.

www.bdigital.uia.ve

Artemisa, mientras que Hestia, Deméter, Dioniso y Hades son los dioses variables que completaban esos doce. (Antonio Gutiérrez, La Mitología Griega. Postgrado, curso 2015-2016. Universitat Jaume, p.21).

[71] A su vez, sobre Zeus se dice que aunque gobierna el Olimpo es sometido a la guía del destino (fuente de la sabiduría) y desde ella puede conocer y saber todo, administrando justicia y protegiendo a los más vulnerables. Habla a los mortales a través del oráculo de Apolo en Delfos. (Antonio Gutiérrez, Ob. Cit. p.27).

C.C. Reconocimiento

De tal modo, al hablar de "antropomorfismo" de aquellas culturas antiguas no se puede despachar sin más la sola y efímera idea de conceder a los dioses formas o meras proyecciones humanas, caracterizado ello desde aquel racionalismo propio de la metafísica violenta que procura en su haber filosófico olvidar, superar y extinguir "lo pasados otros", las culturas animadas, asumidas, como lo plantea Oñate (2004), como pretéritas[72], esto es: "salvajes y primitivas, en base a su diferencia; al grado de su resistencia a Occidente, o al grado de desarrollo racional relativo al modelo del Occidente hegemónico". (p,17-18).

Por ello, desde lo más relevante al hablar de antropomorfismo en el contexto estudiado, lo divino puede ser asumido desde una perspectiva distinta, en una estrecha relación con lo humano, con el hombre, desde una inmanencia que no presupone necesariamente una identificación total sin diferencia alguna, pero si como algo capaz de expresarse desde los caracteres humanos. A este respecto, es válido y pertinente lo que señala Pareyson (1995) cuando argumenta sobre la inseparabilidad entre el antropomorfismo divino y el teomorfismo humano, ligados ambos a un vínculo que liga entre si la similitud y la disimilitud. Así, sostiene semejante autor:

www.bdigital.ula.ve

> El propio antropomorfismo del simbolismo divino es una constante admonición sobre el hecho de que la semejanza no solamente no suprime la desemejanza sino que, aún más, la supone: sólo este tipo de antropomorfismo está en situación de superar la distancia al mismo tiempo que la conserva. Sobre la inescindibilidad de los dos términos, antropomorfismo divino y teomorfismo humano, pesa la irreductible diferencia entre el hombre y Dios, por lo cual la desemejanza contrarresta y corrige la semejanza, en un modo que no podría encontrar descripción mejor que la enunciada por una antigua definición conciliar: Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari,

[72] Desde el estudio y análisis que nos ofrece Teresa Oñate dichas culturas, dese la aquella hegemonía occidental aludida han de "ingresar en el olvido fantasmal del pasado, u occidentalizarse ingresando en la racionalidad desarrollada… la única racionalidad que se tiene a sí misma por no violenta, mientras se propone y persigue la liberación de la humanidad universal, en nombre de los derechos humanos, conquistados históricamente". (Teresa Oñate. El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente. Editorial DYKINSON. Madrid, 2004. p. 18)

C.C. Reconocimiento

quin inter eos maior sit dissimilitudo eorum (Conc. Lat. 1215; Denz.432)[73]. (Pareyson, Ob, Cit, p. 96)

Siendo así las cosas, la diferencia entre lo humano y lo divino no es algo excluyente de la estrecha e íntima relación y sintonía cercana entre ambas entidades existenciales, donde se asiste, desde el camino del antropomorfismo del mito y del símbolo, como bien lo señala el autor antes citado, a una humanización de Dios, llamando antropomorfismo "deformante" a aquel de la concepción filosófica, el cual no sería más que la divinización del hombre como algo propio y heredado del evemerismo[74].

Sin embargo, no se puede obviar el hecho de que unos dioses de tal naturaleza distan de la "perfección divina" a la que estamos acostumbrados a creer, no dejando por ello de ser menos divinos que el Dios del Judaísmo. En tal sentido, nos dice Jaume Pórtulas en el prólogo a la obra de Walter Otto sobre los Dioses de Grecia:

www.bdigital.ula.ve

> La durísima polémica que el cristianismo naciente sostuvo contra la amoralidad, la pluralidad y el antropomorfismo de los dioses paganos no ha sido olvidada jamás del todo; pero lo que Walter Otto se propuso (en la estela de Nietzsche, obviamente) fue invertir las tornas: sostener que unos dioses que ríen y lloran, que hacen el amor, que conocen todas las exaltaciones y muchas limitaciones de la humanidad (salvo la muerte y el envejecimiento) son mejores y más verdaderos —no solamente desde el punto de vista estético: también desde el ontológico— que el austero Dios de los Ejércitos judeo-cristiano…Un dios demasiado perfecto (el de los monoteísmos, pongamos por caso) ¿no constituye un paso decisivo en dirección al dios de los filósofos, al teísmo, y, a partir de allí, a la incredulidad? (Otto, 2003. p.6)

[73] "Entre el creador y la criatura no puede señalarse tal semejanza, sin que entre ellos haya mayor desemejanza". (IV Concilio de Letrán 1215)

[74] El evemerismo se trata de una de las teorías de interpretación más antiguas del mito, desarrollada por Evémero de Mesene (S.IV. a.C), según la cual los hechos mitológicos surgen de eventos y personajes reales.

C.C. Reconocimiento

Así, tan singular autor desde la doctrina de Otto[75], deja entrever un justo cuestionamiento acerca de la perfección divina de la religión cristiana[76], la cual estaría proyectando un Dios o una divinidad increíble o imposible de creer[77]; y de cualesquiera se propongan satanizar las manifestaciones divinas desde las dimensiones humanas como las que se desarrollan en aquellas culturas aludidas. Entonces, el antropomorfismo más que rebajar la idea de Dios, ¿no nos estará acercando a una concepción divina más original, al mismo tiempo que más humana y, por ende, más fácil de digerir, asumir y aceptar para la cultura humana-contemporánea?[78]

[75] Desde la doctrina de Walter Otto también se puede percibir que la crítica sobre el antropomorfismo de la religión griega carece además de significado; en todo caso, también en el cristianismo es posible ver una especie de tal connotación. Así, según Jaume Portulas, "Otto invierte tal lineamiento cuando advertía que lo que los griegos hicieron fue ver a los hombres "sub specie de dioses", por lo que su religión bien podría ser considerada como teomórfica. En todo caso, antropomórfica se podría muy llamar al judeo-cristianismo que presenta a un Dios "celoso, provocador de remordimientos y rencoroso". (Walter Otto, Los Dioses de Grecia. Prólogo, Ediciones Siruela, Madrid, 2003. (p. 6)

www.bdigital.ula.ve

[76] Algunos autores constatan el hecho sobre la pretensión filosófico-teológica de superar la fase del antropomorfismo, desde la concepción de Dios o lo divino en términos o categorías elaboradas por la mente humana como Ser, Principio, Causa, Pensamiento, Razón, Persona, Bondad, Providencia; con lo que tal empresa no deja de encausarse, substancialmente, desde una caracterización de igual forma en la esfera del antropomorfismo. Concretamente dice Pareyson: "Se sigue entonces que definir a Dios filosóficamente como Razón o Persona, o atribuirle conceptualmente la racionalidad o la personalidad, o en general designarlo con un concepto filosófico o pensarlo con categorías filosóficas, es en realidad mucho más antropomórfico que hacerse de Él una representación claramente simbólica, incluso en forma visiblemente humana".(Pareyson, Luigi, Ontología della liberta. Il male e la sofferenza, Einaudi, Torino, 1995, p. 91-92).

[77] Un Dios tan lejano y tan perfecto termina creando incredulidad, así nos lo dice el teólogo español José Castillo: "Más aún, no parece aventurado asegurar que, si la modernidad (a partir de la Ilustración) abandonó cualquier planteamiento ético que tuviera como punto de partida la idea de Dios, eso ocurrió porque el "Dios", que la gente tenía en su cabeza en aquellos tiempos, era un "Dios" tan absolutamente insoportable, que lo que la cultura hizo fue liberarse de semejante carga. Y eso se hizo porque lo que la gente quería era sencillamente poder vivir sin miedo, sin angustia, con paz y libertad". (José M. Castillo. La Ética de Cristo. Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 2005, p. 22)

[78] Desde la crítica, precisamente a la concepción de Dios por parte del cristianismo que se desarrolló, no desde los parámetros de Jesús, sino desde el judaísmo, nos dice el teólogo

C.C. Reconocimiento

Por consiguiente, es posible concebir tal manifestación del espíritu humano como algo que se gesta en la lógica instintiva de hacer más comprensibles y cercanos a los dioses para el hombre; de allí que históricamente las diversas ideas que se han tenido sobre lo divino van mostrando que mientras más intuitivo y concreto es el concepto que el humano forja sobre Dios, más parecido es a él.[79]

Por otra parte, otros autores consideran el hecho de la siempre distancia que existe entre lo divino y lo humano, generándose de algún modo una subordinación de uno respecto al otro por la jerarquía existente, de tal modo, una de las mayores faltas de cualquier griego, en esta concepción religiosa, es la impiedad como acción de desconocimiento de supremacía de los dioses. Por tanto, dice Rhode (1948): "Ahora bien, si hay en la religión de los griegos algún principio verdaderamente fundamental es el de que dentro de la ordenación divina del mundo, lo humano y lo divino, los hombres y los dioses se hallan separados geográfica y sustancialmente…"(p. 143).

www.bdigital.ula.ve

No obstante, como ya se ha vislumbrado, más allá de la diferenciación de ambos elementos (lo humano y lo divino), existe y se desarrolla una cercanía, una relación caracterizada por aspectos humanos como los que se notan en la literatura de Homero (por ejemplo), donde el miedo frente a lo divino pierde su

español: "El problema, que a mucha gente se le plantea cuando se trata este asunto, es que el Dios que les han enseñado es una cosa tan extraña y hasta tan difícil de aceptar que prefieren buscarle otro sentido y otra orientación a sus vidas, al margen de toda religión y de toda creencia sobrenatural. Por eso, si es que queremos comprender a fondo la ética de Jesús, lo primero tiene que ser repensar la idea que tenemos de Dios. Y analizar a fondo si ese Dios nuestro coincide o no coincide con el Dios que anunció Jesús". (Castillo, Ob. Cit. p. 22)

[79] "La lógica de la antropomorfización de lo divino parece ser la siguiente: se hace una valoración de las características de las cosas del mundo (valoración que suele coincidir con los rasgos que tiene la persona o el grupo que la hace) y se proyecta esa característica o características portadora de dicho valor en el ámbito de lo divino. Así lo habitual es que los blancos se representen a Dios como blanco, la cultura machista como varón, la cultura que prime los valores de la experiencia y la edad como anciano, etc.". (Cesar Augusto. Antropomorfismo – Filosofía Griega – Presocráticos – Sofistas – Sócrates. Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano. Blog. Ediciones Torre de Babel. Consultado el 12/08/2022).

C.C. Reconocimiento

fuerza y donde eso divino no anula la singularidad, originalidad y personalidad del hombre; lo que al mismo tiempo, ha hecho posible que la religión griega sea criticada como que la misma adolece de ese elemento sobrenatural.

De otro modo, desde la interpretación de la teoría de Doggs, “no quiere ello decir que falte en la religión homérica un elemento auténticamente religioso, sino que la divinidad es vivenciada con un sentimiento de sorpresa y admiración, no de temor”. (Bellido, 1978, p. 94). En el mismo orden de ideas, no se trata de dioses o divinidades inmorales, sino más bien “demasiado naturales”, tal como comenta Otto (2003):

> Esta religión es tan natural que la santidad, aparentemente, no tiene cabida en ella… La seriedad moral que es para nosotros permanente conductor de toda religión verdadera, la extrañamos en esos dioses y en la mentalidad de sus adoradores. No podemos llamarlos inmorales, pero son demasiado naturales y alegres para conceder a la moral el valor supremo. (p. 10).

www.bdigital.ula.ve

A título ilustrativo, no es posible trasladar una moral convenida en el transcurso de toda una historia a una época y cultura antigua donde los dioses bailan al son de la música de los hombres. En todo caso, en la línea histórica del pensamiento una religión de tales características humanas podía llegar a producir divinidades arbitrarias e “inmorales”, todo lo cual dio paso a la concretización del monoteísmo de los siglos VI y V con algunos representantes como Jenófanes, Parménides, Esquilo y Platón.

No obstante, y desde la puesta en escena de los tiempos antiguos el antropomorfismo y la asunción de los divino, como la que se nos plantea desde la literatura de Homero, bien puede ser percibido como algo cercano al ser del hombre, como algo que desciende, haciéndose vida en la vida misma de quienes habitan el ser de la historia y de la existencia toda.

Sin embargo, al igual que plantea Rhode sobre esa distancia entre Dios y el hombre que descubre el la religión de los griegos, es relevante hacer alusión, en

C.C. Reconocimiento

este apartado, a la desantropomorfización que se da en la experiencia del pueblo hebreo, quien precisamente va a proyectar la imagen de un Dios absoluto y poderoso que dista del hombre del cielo a la tierra.

Desde tal perspectiva, en primer lugar, hay que hacer referencia al hecho de que es posible delinear una mirada al antropomorfismo en el Antiguo Testamento, pues, es obvio que el hombre naturalmente proyecta la imagen de Dios según el mismo piensa, vive y cree. De allí que refiera Serrano (1980) "La idea que el hombre se hace de Dios tiene matices antropomorfos, sociomorfos y cosmomorfos, que responde a los diversos estadios del desarrollo humano". (p, 107). De este modo, es innegable que en la amplia y basta cultura religiosa de los hebreos se encuentre variadas formas de antropomorfismo.[80] En tal sentido, uno de los grandes exponentes sobre las Sagradas Escrituras refiere:

> El Antiguo Testamento desarrolla un riquísimo repertorio de representaciones literarias de Dios, todas más o menos a imagen del hombre; la justificación la da Gn. 1, diciendo que el hombre es imagen y semejanza de Dios, dando la clave de lectura de todo el Antiguo Testamento. (Schôckel, 1975, p, 1938, como se citó en Gonzalez, 1987, p, 211).

www.bdigital.ula.ve

Desde tal aseveración, se evidencia que también el pueblo hebreo afirma el carácter personal de Dios, el cual se proyecta desde la plenitud de la vida, además de que tal imagen le permite al hombre creyente una comunión más fluida para con su divinidad. Pero además, se constata que dicho pueblo no escapa a la cultura y ambiente reinante donde hay la tendencia a personificar las fuerzas de la naturaleza. No obstante, es preciso acotar que más allá de tal influencia el pueblo

[80] Haciendo alusión al antropomorfismo presente en el Antiguo Testamento, advierte Gonzalo: "Ahora bien, si Dios es el que se revela objetivamente, ¿qué criterios de autenticidad poseen estas diversas imágenes, todas ellas creación del hombre? El problema consiste en averiguar hasta qué punto las imágenes responden a la realidad de Dios. O, lo que es lo mismo, hasta qué punto esas imágenes responden a la autorevelación que Dios va haciendo de sí mismo". (Flor Serrano G. El Dios del Antiguo Testamento, ¿Un Dios Violento? Communio (marzo-abril, 1980, p, 107).

C.C. Reconocimiento

Hebreo no vive tal experiencia al igual que otras culturas o épocas mitológicas, pues, no se da una nivelación por igual entre Dios y el hombre. De allí que prescriba Gonzales (1987):

> Siempre testimonia el Antiguo Testamento la infinita superioridad de Yahvéh sobre el hombre y su gran vitalidad, que no siente ninguna necesidad de que el hombre remedie sus carencias, pues no las tiene. Y así es presentado como fuente de toda vida, y en su obrar poderoso se muestra la realidad vigorosa de su existencia frente a la nulidad de otros dioses. (p, 211)

Por lo tanto, se concibe que ese cierto y variado antropomorfismo que se pueda notar en el Antiguo Testamento no va a ofrecer una imagen de Dios al punto de igualarlo con su creatura, de allí que en el libro de los Números diga el autor sagrado que Dios no se arrepiente como lo hacen los humanos, pues, dista un gran espacio ontológico entre él y el hombre.[81] Así, se evidencia la tendencia exclusiva del pueblo hebreo a evitar representar a su Dios con características humana tales como sentimientos, debilidades o limitaciones, su Dios es un Dios trascendente, inmutable y soberano, con un poder absoluto.

www.bdigital.ula.ve

Ante todo ello, cuando se vislumbran diferentes formas de concebir lo divino vale recordar que la revelación es progresiva y que con el transcurrir del tiempo y madurez humana, se irá progresando en la manera de percibir a eso divino, faltará llegar a la experiencia del Nuevo Testamento en su conjunto para ver mejor el rostro de Dios que continuará revelándose. De allí que plantee Serrano:

[81] "No es Dios un hombre, para mentir, ni hijo de hombre, para volverse atrás. ¿Es que él dice y no hace, habla y no lo mantiene?". (Biblia de Jerusalén. Edición Española. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao, 2009. Números, 23, 19; p, 184). Lo mismo replica Samuel: "Pues la Gloria de Israel no miente ni se arrepiente, porque no es un hombre para arrepentirse". (Ob, Cit, I Samuel, 15, 29; p, 333)

C.C. Reconocimiento

> Para los cristianos, el Antiguo Testamento debe ser leído a partir y con la luz del Nuevo Testamento. El Dios Padre de Jesús es el que pronuncia la última palabra sobre su ser y sus intenciones. Y a pesar de esa revelación plena y definitiva en el Hijo (Heb.1, 1), tenemos que seguir profundizando y esclareciendo tal automanifestación divina: tarea humana inexcusable, en la que el Espíritu nos guía y acompaña (Juan. 16, 12). (Serrano, 1980, p, 114).

1.4 La Kénosis de los griegos en el pensamiento Homérico de Walter Otto

Al hablar de la Kenosis de los griegos hacemos alusión a una forma concreta y especifica de asunción y vivencia de lo divino que aquellos antiguos experimentaron; lógicamente no se trata de una formalidad kenóptica al modo como lo concibe la teología cristiana desde sus inicios. Se trata de mirar a aquel pasado, pero desde la mirada en otro comienzo donde la fuerza de la razón no disminuya lo específico y propio del carácter humano. En tal dirección, podemos leer en Oñate (2004):

www.bdigital.ula.ve

> Pues bien, es esa otra epocalidad, esa otra condición que podríamos llamar nuestra, la que se remite, como es lógico, al pensamiento premetafísico o preplatónico de los filósofos presocráticos griegos, buscando en la racionalidad originaria de Occidente otro comienzo posible que no se extravíe en la confusión letal de la razón y la fuerza, como lo ha hecho hasta el momento la historia oficial de la razón Occidental. (p. 21)

Desde esta connotación, se trata de una visión o relación para con lo divino que deja fuera “la violencia de todos los dogmatismos”, lo cual se relaciona filosóficamente con esa hermenéutica de la racionalidad postmetafísca, posthistórica y contrapositivista de la que nos habla la citada autora y, con el

C.C. Reconocimiento

pensamiento débil de Vattimo[82], donde el ser es asumido desde una hermenéutica que posibilita la apertura, la cercanía, el diálogo, una relación más fluida y natural entre los hombres y aquello que se percibe como lo divino.

Así, desde la propuesta de Walter Otto sobre los Dioses Griegos, cuando en la concepción Hesiódica lo divino es algo que permanece dentro del mundo y no fuera y ajeno al mismo, se vislumbra una compenetración relacional entre ese ser natural-humano del hombre y el ser divino, percibido, al mismo tiempo, como diferente y sagrado, sin que por ello se deje de aperturar una cierta unidad entre la naturaleza humana y la divina.

De este modo, en la doctrina del citado autor, el griego (en la literatura homérica) no cree en la divinidad al modo de las religiones "eminentes", donde esta posee un poder infinito frente al mundo natural, por lo cual no es posible comprenderlo por intuición alguna, sino desde el pensamiento mágico[83], cuyas categorías máximas son la fuerza y la acción, donde se venera lo extraordinario desde un sentido milagroso. De allí que, en la vivencia y relación de aquellos griegos para con los dioses, según Otto (2003): "lo natural mismo puede permanecer en la gloria de lo sublime y de lo divino" (p. 13).

www.bdigital.ula.ve

Desde tal perspectiva, la religión de aquellos griegos, sobre todo la que se nos presenta desde los poemas de Homero[84], no se constituye como un agregado

[82] El pensamiento débil supone la no admisión de una fundamentación única, última y normativa. (Gianni, V, y Rovatti Pier Aldo. El pensamiento Débil. Ed. Cátedra, 3ª. Ed. Madrid, 1995, p. 11-17)

[83] Lógicamente la magia también está presente en "La Odisea", en esa literatura épica arcaica: "También en "La Odisea" hay referencias a rituales mágicos o a acciones de naturaleza mágica que pertenecen a las tres esferas de actuación mágica: la terapéutica, la mántica y la de sometimiento". (S.A. Magia y Religión en Grecia y Egipto. Revista Digital Temas para la Educación. Nro.8, Mayo, 2010, p, 2).

[84] En los poemas de Homero es posible ver una cosmovisión religiosa ya que lo divino está siempre presente en todo, en tal sentido, se aleja de la cosmovisión de otros pueblos, manteniendo siempre esta peculiaridad específica. Al respecto dice Otto: "El fundamento de los poemas homéricos es una cosmovisión clara y armoniosa. La ponen de manifiesto casi en cada verso, pues todo lo importante que cantan lo relacionan con

C.C. Reconocimiento

más a las comunidades, sino que la misma representa toda una original forma de vida, donde se expresa con naturalidad y sencillez aquello que es más venerable para el hombre, haciendo de todo el acontecer una forma divina de existir. Por ello, se habla de una compenetración de lo humano para con lo divino, tal como lo presenta la doctrina propuesta:

> Lo mundano y natural que se censura en la religión griega lo encontramos en sus artes plásticas… Pero en todo se manifiesta una grandeza y esplendor que nos eleva por encima de lo efímero y de la pesadez del mundo real. Un milagro sobreviene ante nuestros ojos: lo natural se compenetró con lo espiritual y lo eterno sin perder, en esta fusión, su abundancia, calor y espontaneidad. Y el espíritu, para el cual la observación más fiel de lo natural se convirtió en contemplación de lo eterno e infinito, ¿no hizo de la religión griega lo que ella es? (Otto, Op. Cit. p. 11).

Por tanto, la relación vivencial de lo divino para con el hombre se produce de modo natural y espontáneo, por lo que el milagro desempeña en esta cultura un papel insignificante por ser precisamente algo tan común y elemental en la experiencia cotidiana[85], como bien se señala en la obra citada: “Considérese que,

www.bdigital.ula.ve

ella y sólo por esta relación obtiene su carácter particular. Aunque se aleja mucho de la religión de otros pueblos y tiempos, la denominamos cosmovisión «religiosa», porque lo divino es para ella el fondo de todo lo que existe y sucede. Este fondo se trasluce tan claramente en todas las cosas y acontecimientos que debe hablarse de él aun refiriéndose a los objetos más naturales y habituales. Ninguna imagen de lo viviente es completa sin lo divino”. (Walter Otto. Los Dioses de Grecia. Ediciones Siruela. Madrid-España, 2003, p. 15)

[85] En la obra de Mircea Eliade, hablando sobre lo sagrado en las religiones arcaicas, hace notar que para aquel hombre todo es santo en cuanto que el mismo participa del cosmos sagrado: “Lo que se comprueba desde el momento mismo de colocarse en la perspectiva del hombre religioso de las sociedades arcaicas es que el Mundo existe porque ha sido creado por los dioses, y que la propia existencia del mundo «quiere decir» alguna cosa; que el Mundo no es mudo ni opaco, que no es una cosa inerte, sin fin ni significación. Para el hombre religioso, el Cosmos «vive» y «habla». La propia vida del Cosmos es una prueba de su santidad, ya que ha sido creado por los dioses y los dioses se muestran a los hombres a través de la vida cósmica....” (como se citó en Labeque, 2010, p.106)

C.C. Reconocimiento

también en Homero, nada acontece sin que aparezca la imagen de la deidad que lo inspira. Pero esta extraña proximidad de lo divino se realiza de forma natural" (Ibídem). Así, se proclama que la religión griega (primitiva época genial) de los poemas homéricos es tan natural que la "santidad" no tiene cabida en ella.

Por tal motivo, dado que ese espíritu griego, tal como se concibe en la obra citada, "puede ver los objetos de la experiencia viva en una forma tal que muestra los contornos de lo divino sin perder su realidad natural", es subrayable el hecho de la compenetración de lo natural con lo espiritual y eterno, pero sobre todo porque tal fusión no rebaja, ni elimina, ni empobrece esos instintos y fuerzas de la naturaleza humana, sino que la misma es capaz de manifestarse desde su más libre y genuina espontaneidad. En este orden de ideas, se constata que aquella antigua religión griega llegó a concebir las cosas de este mundo "con el más poderoso sentido de la realidad que jamás haya existido", reconociendo en la misma la extraordinaria descripción de lo divino.

Al respecto se considera que, esta religión nada tiene que ver con exigencias y secretas bienaventuranzas del alma humana[86], sino que "su templo es el mundo", el cual le ofrece el conocimiento de lo divino. Así, es posible concebir que en esta experiencia lo divino no está afuera, sino dentro, no está en un secreto y oscuro más allá, sino en un aquí y ahora, en la clarividencia de la realidad única que acontece en el diario existir. Por ello, se señala:

[86] Precisamente, en tales culturas arcaicas, como ya se ha expresado anteriormente, Dios está siempre presente en el quehacer del hombre. Así, algunos autores comentan que: "las religiones de las culturas arcaicas tradicionales ni siquiera hablan de Dios. Descubren el mundo humano envuelto, habitado, por un poder sobrehumano –sin rostro ni figura precisa–, que se localiza en espacios, actúa en fenómenos naturales, se visibiliza en personajes especiales y transforma el mundo del hombre, de mundo de objetos, en un sistema de símbolos, en una sucesión ininterrumpida de hierofanías. Desde la original experiencia del mundo que suponen esas culturas, Dios es vivido más que pensado como el plus de poder, de eficacia y de valor que se manifiesta en el mundo y la vida del hombre. Un plus que suscita sobrecogimiento y admiración, que se convierte en palabras y acciones con las que pretende ponerse en contacto favorable con él". (Velasco, Juan Martín. Dios Misterio Santo, en la Historia de las Religiones. Salamanca. Verbo Divino, 2004, p. 100).

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

> Lo que siempre frena y estorba en otras religiones lo admiramos aquí como genialidad: la capacidad de ver el mundo en el esplendor de lo divino, no un mundo deseado, exigido o místicamente presente en episodios estáticos, sino el mundo donde hemos nacido, del que formamos parte, en el que nos encontramos implicados por nuestros sentidos y al que debemos, espiritualmente, toda plenitud y vivacidad. (Otto, 2003, p. 14)

Desde esta perspectiva, esa cercanía y ese aspecto tan natural y humanizado de los dioses que presenta Homero, donde el miedo frente a lo divino pierde su fuerza, y donde eso divino no anula la singularidad, originalidad y personalidad del hombre, ha hecho posible que tal religión sea criticada como que la misma adolece de ese elemento propiamente sobrenatural. No obstante, desde la interpretación de la teoría de Doggs[87], comenta Bellido (1978): "no quiere ello decir que falte en la religión homérica un elemento auténticamente religioso, sino que la divinidad es vivenciada con un sentimiento de sorpresa y admiración, no de temor". (p. 94).

www.bdigital.ula.ve

Desde lo anteriormente propuesto, esta connotación natural de la religión homérica hizo posible, entre otras cosas, una teología no dogmática, donde falta ese carácter unitario y de revelación divina, pero tal motivo permite la multiformidad de interpretaciones y vivencias.[88]. Así lo describe el mencionado autor:

[87] En el capítulo I de su texto sobre los Griegos y lo Irracional comenta Doggs, sobre la religión homérica, el hecho de que algunos "estudiosos de la antigüedad clásica" dejan fuera de lugar cualquier intento de vislumbrar experiencia religiosa alguna en la misma. No obstante, tal autor se pregunta: "¿no correremos peligro de menospreciar, o incluso de pasar completamente por alto, ciertos tipos de experiencia a los que nosotros ya no atribuimos sentido religioso, pero, que, sin embargo, pudieron estar cargados de él en su tiempo?" (Dodds, Eric. Los Griegos y lo Irracional. Editorial Alianza. Madrid, 1997, p. 16)

[88] Al hablar de esa multiformidad de interpretaciones y vivencias, plantea Teresa Oñate desde el pensamiento actual, de volverse a la filosofía en la búsqueda de una racionalidad comunitaria, pública y abierta al otro. Concretamente señala: "La verdad, así, renuncia a

C.C. Reconocimiento

> En este largo y complejo proceso, la religión griega va a adquirir uno de sus rasgos más característicos: desprovista de revelación y de dogmas, sin una clase sacerdotal unitaria que la codificara, formada, en lo esencial, en una sociedad de carácter «feudal» sin estructura unitaria, enriquecida continuamente por mil influencias diversas, la religión griega se convertirá en algo multiforme, abierta a interpretaciones diferentes y, a menudo, opuestas, tolerante incluso hasta con aquellos que la negaban (Bellido, Ob. Cit. , p. 92).

En efecto, en otros tiempos lejanos las imágenes y pensamientos que alberga el hombre para con lo divino estaba relacionado con los más milagrosos acontecimientos y los más asombrosos poderes, no obstante, el nuevo espíritu griego es capaz de ver la vida de otro modo, con nuevos ojos, donde el acontecer y el poder no es lo más relevante, sino el ser; por lo que las deidades se convierten ahora en figuras de la realidad[89], "en las que el múltiple ser de la naturaleza encuentra su perfecta y eterna expresión. Con esta visión el viejo mito concluye, la magia es superada y los dioses se separan para siempre de los elementos". (Otto, 2003, p. 27)

www.bdigital.ula.ve

De tal suerte, lo divino tal como se vislumbra desde la teoría expuesta, está siempre presente en todos los acontecimientos del hombre, de allí que nada

---

imponerse al modo autoritario y perentorio de las ciencias indiscutibles y radicaliza la crítica de toda pretensión dogmática: ahora se encuentra rigurosamente contextualizada, y en necesidad de persuadir o convencer, haciendo sitio a la pluralidad de las razones y sus ámbitos así como a los fueros de las artes retóricas y estéticas". (Teresa Oñate. El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente. Editorial DYKINSON. Madrid, 2004, p. 20).

[89] "Y a través de una multitud de tales elecciones, los poetas deben haber ido construyendo gradualmente las personalidades de sus dioses, "distinguiendo", como dice Herodoto, `sus funciones y habilidades, y fijando su apariencia física`. Los poetas, naturalmente, no inventaron los dioses…Pero los poetas les confirieron personalidad y con ello, como dice Nilsson, hicieron imposible que Grecia cayera en el tipo de religión mágica que prevalecía entre sus vecinos orientales". (Dodds, Eric. Los Griegos y lo Irracional. Editorial Alianza. Madrid, 1997, p. 28)

C.C. Reconocimiento

acontezca sin la mediación de aquello sagrado que lo inspira[90], de tal modo, es un dios el que revela en el momento justo la idea salvadora, despertando el entusiasmo y el ánimo, la fuerza y la seguridad al que está decaído y en peligro inminente; y todo se produce de forma natural. Es por eso, que para el autor antes citado: "La corriente de los acontecimientos con sus momentos críticos le señala lo divino, y también la duración. El rostro eterno de una deidad lo mira en todas las grandes formas y situaciones de la vida y de la existencia". (Otto, Ob. Cit. p. 11).

Así, desde lo más relevante, cuando se ilustra la figura de una Kenosis de los griegos en la propuesta de Walter Otto, se percibe que ello viene dado desde la eterna y siempre presencia de lo divino en la vida y acontecer del hombre y de la existencia misma, como algo que permanece y se orienta en la cercanía, donde lo sagrado invade todo lo existente y aquello eterno no se proyecta como superior, distante y en contradicción con lo humano.[91] Desde esta mirada se nos dice:

> Todas estas entidades forman el ser sagrado del mundo. Por eso los poemas homéricos están llenos de proximidad y de presencia divina, como ningún otro en cualquier nación o época. En su mundo lo divino no tiene superioridad sobre los hechos naturales como un poder soberano: se manifiesta en las formas de lo natural, como su esencia y ser. Cuando para otros se producen milagros, en el espíritu griego acaece el milagro más notable: puede ver los objetos de la experiencia

www.bdigital.ula.ve

[90] Hasta los más viles comportamientos humanos son de inspiración divina, como aquellos pasajes de Homero cuando Agamenón, luego de cometer un acto para nada ético contra Aquiles se excusa diciendo que la causa de semejante acción fue Zeus, su Destino y la Erinia que andaba en la oscuridad, quienes pusieron en su entendimiento la fiera Ate: "¿qué podía hacer yo? La divinidad siempre prevalece". A este respecto, comenta Dodds: "Lectores modernos demasiado apresurados han despachado en ocasiones estas palabras de Agamenón interpretándolas como una débil excusa o evasión de responsabilidad. No así, que yo sepa, los que leen cuidadosamente". (Ob. Cit. p. 17)

[91] No obstante, no hay que perder la puesta en escena de una diferenciación clara que se percibe entre lo humano y lo divino, tal como lo comenta Dodds: "Es verdad que los dioses asumen para encubrirse la forma y la apariencia de seres humanos individuales, pero ésta es otra creencia. Los dioses pueden en ocasiones aparecer en forma humana, y los hombres pueden en ocasiones participar del atributo divino del poder; pero en Homero jamás resulta confusa la línea tajante que separa a la humanidad de la deidad. (Dodds, Eric. Los Griegos y lo Irracional. Editorial Alianza. Madrid, 1997,p, 23)

C.C. Reconocimiento

> viva en una forma tal que muestra los contornos de lo divino sin perder su realidad natural. (Otto, Ob. Cit. p. 12).

Dentro de este marco, la esencia o ser de lo divino se hace presente en las formas, en el aparecer real, concreto y humano del ser del hombre; de allí que la descripción de lo divino, en aquella antigua religión griega, no se articula desde secretas bienaventuranzas del alma humana, pues su templo es el mundo; todo lo cual permite una vivencia donde no es necesario refutar el testimonio de las experiencias en toda su riqueza o modo de manifestarse la naturaleza humana, tanto en sus tonos oscuros, como también en los claros.

Sin embargo, diversos autores consideran el hecho de la siempre distancia que existe entre lo divino y lo humano, generándose de algún modo una subordinación de uno respecto al otro por la jerarquía existente, de tal modo, una de las mayores faltas de cualquier griego, en esta concepción religiosa, es la impiedad como acción de desconocimiento de supremacía de los dioses. Por tanto, dice Rhode (1948): “Ahora bien, si hay en la religión de los griegos algún principio verdaderamente fundamental es el de que dentro de la ordenación divina del mundo, lo humano y lo divino, los hombres y los dioses se hallan separados geográfica y sustancialmente…”(p. 143).

www.bdigital.ula.ve

No obstante, aun considerando dicho distanciamiento, se mantiene el principio fundamental de que nada acontece sin la mediación de los dioses, como lo plantea Etienne (1945): “su voluntad (la de los hombres) se hallaba a merced de ellas (de las influencias divinas). Tal como decía Píndaro: Todas las proezas de los hombres proceden de los dioses; gracias a éstos son los hombres sabios, valientes y elocuentes"(p. 35). Lo que de alguna manera deja presente el hecho fundamental de la relación, cercanía y dependencia singular entre lo divino y lo humano.

Por otra parte, al hablar de la esencia de estas deidades en la teoría propuesta por Walter Otto, “los dioses”, son nombrados así precisamente porque a

C.C. Reconocimiento

pesar de las diferencias en la forma de manifestarse en cada uno de ellos mantienen la misma naturaleza, por lo que con alguna frecuencia el poeta los llama simplemente “Dios” o “la divinidad” para referirse a una unidad de poder que obra desde arriba sobre la humanidad.

Al mismo tiempo, esa esencialidad de lo divino, hace posible ver la distinción y distancia existente para con el hombre[92]; pues, signos característicos de la divinidad es su carácter eterno, así como su eterna juventud; por lo que no pueden ser visualizados con la imagen de un anciano apartado del mundo, y tal como lo escribe Otto (2003): “inmortal y sin edad es el sello de todo lo divino”. (p.73).

Además, en ellos se reúnen poder, hermosura y sabiduría, no sin razón se les llama “los bienaventurados”, no comen pan ni beben vino y por sus venas no fluye sangre sino un elemento celeste. Pero aún más, su residencia y estilo de vida dista de la de los hombres, viven en lo alto con eterno resplandor donde no les afecta la tempestad y donde la dicha les hace olvidar la miseria y sufrimiento humano.[93]

www.bdigital.ula.ve

En este orden de ideas, tal distancia y diferenciación de lo divino respecto de la creatura humana es un dato lógico y comprensible, pues la grandeza y gloria

[92] Al respecto, comenta Otto: Píndaro lo dice claramente: «Una cosa es el género de los hombres, otra el de los dioses. Una sola madre engendró ambos. Pero son tan desiguales en todas sus fuerzas que el hombre no es nada; y el castillo del cielo de bronce queda firme» (Nem. 6, 1). (Walter Otto. Los Dioses de Grecia. Ediciones Siruela. Madrid-España, 2003, p. 75)

[93] Odisea 6, 42 y sigs. Es significativo el hecho de que aun cuando lo divino se hace cercano al humano, en esa dinámica existencial de aquellos seres celestes inmersos en la vida del humano, hay quienes no aprueban tal cercanía. De allí la queja y el lamento: “¿Deberían los perfectos dejar turbar su bienaventuranza por una simpatía demasiado seria con el hombre y su pena? No sólo Hefesto censura a los dioses que se hallan discordes por dejarse perturbar en sus placeres a causa de los mortales; al mismo Apolo le parece incompatible con su propia dignidad luchar con sus semejantes por amor a los hombres (Ilíada 1, 573 y sigs.; 21, 462 y sigs.). Pues ¿qué son los hombres? Pobres criaturas que, después de un corto florecimiento, declinan y mueren (Ilíada 21, 464)”. (Otto, Ob. Cit. , p. 46)

C.C. Reconocimiento

de los dioses no puede ser comparada con la vida del mortal tal como lo entona el himno homérico a Apolo (190), donde las musas cantan la gloria eterna de los seres celestiales comparándolos con las penas y miseria de los hombres para los que no hay salvación posible de la vejez y muerte que les asecha. En este aspecto, señala el citado autor:

> De esta suerte los dioses tienen conciencia de su grandeza y solidaridad por el contraste con los seres humanos. Nosotros estamos acostumbrados a considerar al ser divino ocupado por el hombre y su necesidad; apenas preguntamos por su existencia más allá del hombre. Pero aquí el ojo espiritual busca un mundo superior donde el hombre ya no importa, y está encantado de la visión de su perfección. Esta visión la podemos percibir sólo en un lejano reflejo, pero aun así resulta maravillosa. Por mucha solicitud que un olímpico haya recibido de los hombres y su desamparo, este hijo de la eternidad vuelve siempre a la gloria de su esplendor celestial. Allí en las alturas etéreas no hay dolores ni inquietudes, ni vejez ni muerte. (Otto, Ob. Cit. p.74).

www.bdigital.ula.ve

En todo caso, más allá de tal distinción[94], el humano está siempre presente en la vida y acontecer de los dioses, pues, los mismos riñen a causa de los hombres, manifestando al mismo tiempo un carácter y forma de ser semejante al humano, compartiendo con el mismo afectos y pasiones, pues también sufren y lloran la muerte de sus allegados, o el tener que ser siervo bajo el mando de un humano como el caso de Apolo. Al mismo tiempo, de considerable significación resulta el hecho de la semejanza y parentesco natural entre dioses y hombres

[94] Dioses y hombres, distintos pero semejantes, tal como lo escribe Otto: “Así, en la inmensidad están los dioses, elevados sobre la existencia humana, aunque su carácter es muy semejante al humano. La apariencia es la misma pero la perfección y la inmortalidad están reservadas a la divinidad. Saben y pueden realizar incomparablemente más que los mortales, del mismo modo que comparten con ellos los afectos y las pasiones”. (Otto, Ob. cit. p. 75)

C.C. Reconocimiento

cuando los primeros también participan de uniones matrimoniales, incluso en relación con los humanos.[95]

Desde esta connotación, es relevante hacer referencia, tal como lo plantea Otto, a la existencia de una época en la que las divinidades eran distintas en cuanto que no vivían en el cielo sino en la tierra y se veneraba a "las grandes montañas", llamada por Hesíodo (129) la "amena morada de los dioses". En este sentido, lo divino o dioses "estaban más próximos a los hombres cuando vivían en los abismos de la tierra, en cavernas, árboles o ríos. Por lo tanto, debían de ser a sus adorantes mucho más familiares que los moradores del reino de las nubes y de la etérea lejanía, cuyas mansiones ningún mortal podía visitar ni su ojo percibirlas". (Otto, 2003, p. 75)

Desde lo más relevante, cabe resaltar que, por un lado, está la crítica que dice que la forma de dichas deidades primitivas (formas de animales, montañas, árboles, etc.), alejó al hombre de las mismas, no obstante, a juicio del autor citado, la sublimidad presente en el rostro humano de lo divino homérico, hace posible una distancia más considerable que la que pudiera generar cualquier otra forma terrestre. Por otro lado, la nueva fe en los dioses resplandecientes fue posible dese la victoria de Zeus, dando lugar a una nueva generación divina, noble y apta para la dominación del mundo.

www.bdigital.ula.ve

[95] En medio de la lógica diferenciación entre lo divino y lo humano hay una cercanía y un parentesco manifestado en conductas, afectos y pasiones, pero más significativo resulta el hecho de que lo divino se emparente con lo humano cuando las diosas dan a luz niños engendrados por humanos, algo muy parecido a lo que aconteció con el nacimiento de Jesús el hijo de Dios, engendrado por el Espíritu Santo y nacido de la virgen María, lo cual ha representado la base del misterio de la Kenosis cristiana. Al respecto, comenta Otto: "Finalmente el parentesco natural entre mortales y divinos se levanta por encima de cualquier duda mediante uniones matrimoniales: diosas dan a luz niños de padres humanos. ¡Cuántas generaciones se jactan de que un dios descendió a una mortal para engendrar con ella a su fundador! Sobre esta creencia, orgullosa y profunda, se basan muchas de aquellas historias amorosas que, desde épocas antiguas, atraían el reproche de inmoralidad del mundo de los dioses griegos". (Walter Otto. Los Dioses de Grecia. Ediciones Siruela. Madrid-España, 2003, p. 75)

C.C. Reconocimiento

En base a lo expuesto, podemos considerar la superación, en cierta medida, de unas formas de aprehender lo divino por parte del griego antiguo, donde el poder y la dominación están presentes como fuerzas que empujan en tal dirección.[96] A este respecto, algo semejante ocurrió en otros pueblos y culturas como en el pueblo de Israel, donde su gente fue exhortada por Moisés y los Profetas a abandonar las viejas creencias, los antiguos altares con sus dioses y entrar por el camino de la nueva religión donde el poder y el mando lo tenía un único dios sagrado y verdadero.

De igual modo, en Persia el viejo culto fue despedido por Zoroastro quien desterró a los antiguos dioses, considerados como pertenecientes al imperio de lo oscuro, impuro, mendaz y estéril. En esta perspectiva, considera Otto que: "en ambos casos, entre los israelitas y los persas, la deidad se separó decididamente de lo natural alzándose a una esfera ideal". (Ob. Cit. p. 76). En este sentido, se considera que, de igual manera, la religión griega se alejó de lo natural "elevándose hacia una existencia superior".[97]

www.bdigital.ula.ve

En todo caso, desde la teoría aludida es posible vislumbrar una separación rigurosa entre los dioses antiguos que se esfuman en la oscuridad y los nuevos del mundo griego que resplandecen en su presencia en el reino de la luz; pero, al mismo tiempo, se deja ver que aquello antiguo no es extirpado, ni olvidado del

[96] En tal sentido, se considera el paso de una actitud benevolente por parte de algunos dioses a una más encaminada a hacer justicia desde el poder que se le es otorgado. Por ello comenta Dodds: "Pero al convertirse en la personificación de la justicia cósmica, Zeus perdió su humanidad. De aquí que la religión olímpica en su forma moralizada tendiera a convertirse en una religión de temor, tendencia que se refleja en el vocabulario religioso". (Dodds, Eric. Los Griegos y lo Irracional. Editorial Alianza. Madrid, 1997, p. 46)

[97] Sobre esto comenta Otto: "Cabe preguntarse con toda seriedad en qué dirección la visión de la divinidad se separó de lo natural y cuál fue el nuevo sentido que adquirió… ¡Ardua tarea la de investigar esta idea de lo divino en un pueblo con la mentalidad del griego y hacer la gran pregunta que las religiones asiáticas nos sugirieron desde hace mucho! ¿Cuál es la nueva revelación de lo divino por la que Zeus, Atenea y Apolo se hicieron objeto de la suprema visión y de la más sublime veneración? (Ob. Cit. p. 77).

C.C. Reconocimiento

todo. Así, es conocido que la vieja veneración de los elementos de la naturaleza aún se conserva en Homero y estuvo presente siempre en el Helenismo.[98]

Por otra parte, también es relevante el hecho de que las nuevas divinidades no están separadas del todo del aspecto terrenal, pues siguen siendo figuras antropomorfas que transitan y subsisten también por las sendas del mundo natural.[99] Por ello, comenta Otto (2003):

> No obstante, los moradores del cielo no son habitantes de un más allá que esté enteramente separado de este mundo terrenal. Las formas de su existencia son iguales a las de la tierra, ya que son antropomorfos. Únicamente que la imperfección y fugacidad, cualidades nuestras, las poseen en forma transfigurada y perfecta. Su actuación sobre la vida humana tampoco tiene nada de sobrenatural ni es un poder absoluto que exija el reconocimiento de su ley. Su ser y actuar se mueven totalmente por los caminos de la naturaleza. ¿Qué relación tienen con el reino de la materia y la naturaleza? Aunque están totalmente unidos con él tienen su morada muy por encima. Pertenecen a dos mundos: las alturas del éter y la pesada corporalidad terrenal. (p. 89).

www.bdigital.ula.ve

De tal modo, no hay una separación total del mundo y la naturaleza por parte de los nuevos dioses, por el contrario, los mismos elementos de la naturaleza, la noche, el día y la tarde, son considerados “sagrados”, lo mismo que los mares y ríos, entre otros. Pero más allá de eso, las nuevas deidades que habitan en lo alto no dejan de estar presentes en el mundo del ser del

[98] “La santidad de la naturaleza se incluyó en el ser de las deidades luminosas y aparece en ellas como sentido superior y grandeza espiritual”.(Otto, Ob. Cit. p.90)

[99] El mismo autor sugiere que la espiritualidad de estas nuevas divinidades está estrechamente ligada a la fidelidad natural. Y a propósito de ello trae a la memoria aquel poema de Hôlderlin sobre Sócrates y Alcibíades cuando hace ver que “el espíritu más profundo es atraído a la naturaleza más viva”: “¿Por qué rindes homenaje, sagrado Sócrates, siempre a este efebo? ¿No conoces nada más grande? ¿Por qué miras con amor, como a dioses, tu ojo hacia él?» Quien pensó lo más hondo ama lo más vivo. Comprende sublime virtud quien miró al mundo, y los sabios se inclinan tantas veces a lo hermoso”. (Ibídem)

C.C. Reconocimiento

hombre y la naturaleza humana; y están presentes no de forma aislada, sino desde una totalidad, unidad vital, pero no como alma universal, sino como entidad de carácter singular, iluminando cada uno toda la esfera de la existencia humana.

En concreto, lo divino se presenta para aquellos griegos antiguos, tan en consonancia y en relación estrecha para con la naturaleza humana[100], con la existencia y la realidad misma del acontecer del humano. Por ello, de singular significación es aquello que nos dice Otto: "Es digno de la clase humana más ingeniosa y productiva que profesó en su genial época religiosa la creencia de reconocer lo divino no en lo absoluto de poder, sabiduría o voluntad, sino de conocerlo y adorarlo en las formas primordiales de la realidad". (Ob. Cit. p. 92). Entonces, desde tales consideraciones, lo divino se humaniza[101]:

> La revelación en forma animal demuestra una deidad antiespiritual, ligada a los elementos, la materia y sentimientos inmensos e ilimitados que se agitan en su encuentro. La figura humana, en cambio, anuncia una naturaleza divina que se perfecciona en el espíritu. Con esta espiritualidad el concepto nuevo se acerca, según parece, al nuestro. Pero se aparta lo más lejos posible de él por la consagración de la forma natural. Su clara definición la considera una genuina manifestación de lo divino, y por eso la deidad misma ha de

[100] Respecto al antropomorfismo, dice Otto: "No nos preocupemos aquí por la poesía homérica que revela a veces una leve memoria de las antiguas formas animales. En cualquier caso, el antropomorfismo no se pone en duda por la elevación ocasional de la imagen divina hacia lo colosal, por ejemplo cuando Hera pone sus manos sobre tierra y mar al jurar (Ilíada 14, 272)… Sólo tenemos que esclarecer lo que significa este antropomorfismo y su victoria sobre cualquier otra forma. Por sí solo no es nuevo, porque era familiar sin duda a la época arcaica junto a la forma animal, pero ahora es único y exclusivo. Con eso la nueva fe se aparta decididamente de la antigua. (Walter Otto. Los Dioses de Grecia. Ediciones Siruela. Madrid-España, 2003, p. 92).

[101] Sobre tal postura de que lo divino se hace humano, nos dice Otto: "La filosofía religiosa de nuestro tiempo no quiere saber nada de esta idea de lo divino. Es influida por una religión orientada enteramente hacia lo trascendental y, por la angustia del alma y el ejemplo de religiones orientales, dirigida hacia todo lo que trae la redención". (Ibídem).

C.C. Reconocimiento

> representarse en la más noble de todas las formas naturales: la humana. (Otto, Ob. Cit. p. 92).

De tal modo, más allá de concebir una divinidad en la inmensidad incognoscible, en el eterno absoluto, la forma humana viene a ser la más sublime a la hora de hacer presente a lo divino, desde una espiritualización de la dimensión existencial; es la perenne influencia divina sobre la vida humana[102], sin borrar la libertad y todo el predecible acontecer de la misma, donde no se contradice ninguna experiencia natural. Es una presencia divina tal sobre lo humano[103] que "cada estado, cada poder, cada sentimiento, pensamiento, hacer y vivir se reflejan en la deidad. Sea como fuere lo que describa el rapsoda, ningún rasgo le puede parecer significante sin mencionar el nombre de un dios o de la divinidad en general". (Otto, Ob. Cit. p. 94).

Desde lo anteriormente expuesto es posible pensar en una forma de Kenosis de lo divino en aquellas formas de religiosidad y vida de los griegos antiguos, no es una proyección religiosa desde lo misterioso, oculto y distante respecto a eso divino[104], sino que la realidad que les circunda, el mundo y el ser del hombre es su habitad[105], tal como lo comenta el mencionado autor al hablar de

www.bdigital.ula.ve

[102] "Plenitud del mundo y plenitud del hombre aparecen al mismo tiempo. No se puede dar respuesta a la pregunta dónde termina lo humano y empieza lo divino porque la creencia radica en la experiencia de que uno comprende al otro y ambos coinciden". (Walter Otto. Los Dioses de Grecia. Ediciones Siruela. Madrid-España, 2003, p. 96).

[103] En esa cultura griega lo divino está muy presente y en continua relación para con lo humano a tal punto que concibe Otto: "no hay otra cosmovisión en la que la existencia terrenal y humana esté tan colmada de la presencia de lo divino; no hay ninguna sociedad que —sin ser una comunidad religiosa— piense en la divinidad con tanta fidelidad y veneración en cada momento de su existencia". (Ob. Cit. 94).

[104] Es importante destacar que lo divino o la divinidad no hace referencia exclusiva a una personalidad determinada según la forma monoteísta, sino que el mismo Otto subraya el hecho de referirse a "la unidad del mundo". De tal modo, las singularidades de los dioses se deben más a las tensiones entre ellos, pero en definitiva, "son el mundo, y el mundo es multiforme". (Ob. Cit. p. 92).

[105] La divinidad se hace presente en el hombre desde su realidad humana y no desde un más allá: "La imagen griega de la relación divino—humana está en notable contraste con

C.C. Reconocimiento

ese carácter de la religiosidad griega: “su sustancia divina no es una explicación justificada ni una interrupción y supresión del curso natural del mundo: es el propio curso natural”. (Ibídem).

Al mismo tiempo, vale recalcar que todo esto de “la unidad de Dios y el hombre en la esencia primitiva”, se hace incompatible con la tradición religiosa asumida desde y en base en un monoteísmo que presenta a una divinidad absoluta y en el más allá, mientras que el hombre con su naturaleza humana no es más que un luchador que debe guerrear contra sus mismas pasiones para poder agradar al Dios único y verdadero.[106]

Finalmente, es relevante destacar que en la propuesta de Walter Otto, esa relación de lo divino para con lo humano, desde una cercanía tal como se ha descrito, no constituye un mero antropomorfismo donde pareciera que simplemente se trata de hacer humana a la categoría divina, sino que por el contrario, se trataría de hacer divina la esencia del hombre.[107] En todo caso, es innegable la cercanía, correspondencia y singularidad relacional que se visualiza

www.bdigital.ula.ve

la visión que nos es familiar. La divinidad no influye desde el más allá en el interior del hombre, ni el alma de éste está misteriosamente unida a la divinidad. Ésta es idéntica con el mundo y va al encuentro del hombre desde los objetos cuando él está en camino tomando parte de su vida de emociones”. (Otto, Ob. Cit. p. 97).

[106] Al respecto dice Otto: “No será fácil para nosotros, hombres de hoy, seguir a los griegos por estos caminos. La tradición religiosa en que hemos sido educados reconoce en la naturaleza sólo el lugar de combate de virtudes piadosas, cuyo hogar espiritual yace más allá de sus flores, de sus desarrollos o de sus formas. El modo de pensar mecánico y técnico ha convertido al mundo, formado y planificado, en un engranaje de fuerzas invisibles y aspiraciones; el hombre es un ser que desea o quiere, dotado de grandes o pequeñas cualidades”. (Walter Otto. Los Dioses de Grecia. Ediciones Siruela. Madrid-España, 2003, p. 124).

[107] Dice Otto: “Así aparece todo lo que se ha dicho contra el «antropomorfismo» de la religión griega, una hueca charlatanería. Ella no ha hecho humana a la deidad, sino que ha visto divinamente la esencia del hombre. «El sentido y el esfuerzo de los griegos —escribe Goethe— es divinizar al hombre, y no antropomorfizar la deidad. ¡Aquí se da un teomorfismo, ningún antropomorfismo!» (Myrons Kuh, 1812). La obra más importante de este teomorfismo es el descubrimiento de la protoimagen del hombre que, como la más sublime revelación de la naturaleza, también debía ser la más propia expresión de lo divino. (Ob. Cit. p. 126).

C.C. Reconocimiento

entre lo divino y lo humano, como dos esencias que se juntan para hacer posible el sentido y proyección del diario acontecer de la existencia humana.

CAPITULO SEGUNDO
LO DIVINO EN LA FILOSOFIA PRESÓCRATICA Y EN PLATÓN

2.1 Filosofía de la Naturaleza v/s Teología Natural

La filosofía presocrática[108] hace referencia a aquel pensamiento filosófico anterior a Sócrates, cuyo objeto viene delimitado por la búsqueda y comprensión del principio y sustancia del universo, abarcando el estudio sobre la existencia del mundo natural, algunos aspectos sociales, la ética y la religión, cuyas explicaciones se basan en la ley natural y no en la acción de los dioses tal como se contempla en la concepción mítica del mundo. No obstante, es preciso señalar que la imagen mítica del mundo delineada en las obras de Homero y Hesíodo bien puede ser considerada como trasfondo para el ulterior desarrollo del pensamiento presocrático.

www.bdigital.ula.ve

De este modo, hablar de filosofía presocrática es hablar de aquella indagación que dichos filósofos llevaron a cabo en torno a la naturaleza, donde a juicio de Calvo (2000) se trata de "un vasto y secular proyecto de investigación que se proponía explicar toda la realidad como resultado de un proceso que habría tenido lugar a partir de un estado primero, en el que solamente habrían existido alguna o algunas sustancias primordiales". (p. 21). A este respecto, dicho autor subraya y hace la acotación del carácter universal (toda la realidad) que

[108] Sobre esta etapa donde se da la investigación en base a la naturaleza, prescribe Abbagnano: "La filosofía presocrática, a pesar de la simplicidad del tema de su especulación y del grosero materialismo de muchas de sus concepciones, ha conquistado por primera vez la posibilidad especulativa de concebir la naturaleza como un mundo y establecido como base de tal posibilidad a la sustancia, entendida como principio del ser y del devenir". (Nicolás, Abbagnano, Historia de la Filosofía. Vol. I. Editorial Hora. Barcelona, 1994. p. 12).

C.C. Reconocimiento

abarcaría dicha investigación, considerando inexacto, como algunos prescriben, que aquellos primeros pensadores se habrían dedicado "exclusivamente" al estudio de la naturaleza, haciendo énfasis con ello solo en el aspecto cosmológico.[109]

No obstante, se considera que la misma se ocupó también del problema cosmológico; concretamente su pensar se desarrolla en torno a la "Naturaleza" de las cosas existentes, más que de las cosas en sí mismas, donde a aquellos iniciadores les impresiona el movimiento o mutación que sufren los entes. De este modo:

> Las especulaciones de los primeros filósofos griegos se inician en torno al hecho de la mutación. Les impresionan los cambios cíclicos de las cosas, la regularidad de los movimientos celestes, el orden y la belleza del Cosmos, los fenómenos atmosféricos, la generación y corrupción de los seres…Más que las cosas particulares les preocupan la "Naturaleza" (Fraile, 1982, p. 138).

www.bdigital.ula.ve

De allí pues que, la filosofía de la naturaleza[110] sea llamada a veces filosofía natural o cosmología, pues se considera que estos primeros filósofos se interesaron por el problema cosmológico, desde su admiración y análisis de la naturaleza y el universo físico. A su vez, estos amantes del saber plantearon

[109] Es notable el hecho de que sobre las doctrinas que más se han conservado de los presocráticos resalten los testimonios relativos a la cosmogénesis, no de modo exclusivo, lo que, desde la consideración de Calvo, representa un evento comprensible cuando, precisamente se toma en cuenta que la investigación versa sobre todo un proceso a partir de realidades primordiales, donde la cosmogénesis viene a representar no solo el primer capítulo de este gran proceso, "sino también aquel momento que permitía más adecuadamente comparar la nueva especulación de los filósofos con las teogonías y cosmologías al uso, así como contraponer los tipos de explicación y los agentes puestos en juego por éstas y por aquéllos". (Tomás Calvo. La Noción de Physis en los Orígenes de la Filosofía Griega. Δαίμων, Revista de Filosofía nro. 21, 2000. p. 22)

[110] Se considera como el gran iniciador de la Filosofía de la Naturaleza o Física como tal a Aristóteles (s. IV a. C). Este singular filósofo de todos los tiempos procuró dar respuesta a las grandes interrogantes que se suscitaron desde los filósofos presocráticos, especialmente en lo que corresponde al problema del movimiento.

C.C. Reconocimiento

problemas filosóficos fundamentales, condicionados por la ausencia de un desarrollo de la ciencia[111], tal como se vislumbró más tarde desde la ciencia experimental moderna.

De acuerdo a ello, aquellos primeros pensadores ajenos al estudio de los caracteres concretos de la existencia humana y del problema del hombre como tal, encaminan su investigación, más allá de las apariencias múltiples, a descubrir la unidad que hace posible la creación y el universo en su conjunto; a su vez, esa unidad viene a significar la sustancia que constituye el ser, así como la ley que regula el devenir; pues, ésta representa para los presocráticos la materia de que todas las cosas están hechas, su composición, nacimiento, muerte y continua mutación. Desde esta consideración, es posible explicar ese carácter activo y dinámico que posee la physis, como principio de acción e inteligibilidad de todo lo que deviene, es la fuerza que mueve y genera vida de toda sustancia[112].

De este modo, aquellos primeros filósofos griegos procuraron una comprensión racional de la naturaleza (physis), estableciendo el origen de los seres naturales, entendiendo a aquella como una sustancia, como algo primordial y con caracteres de permanencia, es decir, como algo que se mantiene más allá

www.bdigital.ula.ve

[111] "Podemos estudiar la naturaleza bajo dos perspectivas: la científica y la filosófica. Las ciencias buscan explicaciones de los fenómenos naturales en términos de otros fenómenos o causas, adoptando puntos de vista particulares. En cambio, la filosofía de la naturaleza busca explicaciones que se refieren al «ser» y a los «modos de ser» de las entidades y procesos naturales". (Mariano Artigas. Filosofía de la Naturaleza. Editorial EUNSA. Pamplona, 2003, p. 21)

[112] Es importante acotar que dicha sustancia viene a significar, en este caso, la "Naturaleza", la cual es entendida por los presocráticos en un doble sentido: "como substratum inmutable del ser, por debajo de todas las mutaciones de las cosas, y también como fuerza que hace llegar las cosas a ser, como una fuente inagotable de "seres". (Fraile, G. Historia de la Filosofía. I, Grecia y Roma, Editorial BAC, Madrid, 1982. p.139). En un sentido semejante se expresa Calvo cuando a partir de un texto de Jenófanes (Mem. I, 11), donde se habla de "la naturaleza de todas las cosas", concluye la puesta en escena de esa universalidad que caracteriza dicha investigación filosófica de los presocráticos, pero sobre todo observa que la noción de physis aparece expresamente vinculada con la idea de génesis y de proceso(generarse, producirse). (Tomás Calvo. La Noción de Physis en los Orígenes de la Filosofía Griega. Δαίμων, Revista de Filosofía nro. 21, 2000. p. 24)

C.C. Reconocimiento

de los cambios que sufren los entes existentes. En tal sentido, sobre el concepto de “Naturaleza” asumido por los presocráticos, se expresa Fraile (1982):

> A través de la impermanencia de las ´cosas´ particulares buscan una realidad fija, eterna, indestructible, que ha existido siempre, de la cual salen y a la cual retornan todas las cosas, y que permanece a través de todas las mutaciones. De aquí brota el concepto común a todos los presocráticos, de ´Naturaleza´ (Physis) estable e inmutable, contrapuesta a la pluralidad y movilidad de las ´cosas´ particulares. La ´Naturaleza´ es la realidad que existe por debajo de todas las ´cosas´, y que, aunque es común a todas, se distingue de ellas. En cambio las ´cosas´ múltiples, más que realidades, son apariencias mudables, inestable y de duración limitada. (p. 139).

Por tanto, la physis tiene que ver con eso estable y permanente que está y hace posible a las cosas mismas. Por otra parte, considerando que ninguno de los presocráticos llegó al concepto de espíritu, pues, para todos ellos la realidad es material, no obstante, buscan como primer principio (argé)[113] un cuerpo que sea lo más inmaterial posible, con caracteres de ser eterno, ilimitado, algo casi incorpóreo; se trata del “principio del movimiento y de la vida de todos los seres”.

www.bdigital.ula.ve

En la misma línea de investigación, en cuanto a la divinidad, es relevante destacar el hecho de que para los filósofos presocráticos el cosmos y lo divino conforman un todo integrado, viendo a la divinidad misma como parte del mundo, al mismo tiempo que como su sustento y su génesis; destacando así la singularidad de ser lo divino algo inmanente y no trascendente al cosmos. En todo caso, desde este pensamiento, con algunas excepciones, la realidad no es fruto del azar, sino que la misma cobra sentido desde esa relación para con lo divino.

[113] Según Heidegger para los griegos esta palabra ἀρχή tiene un doble sentido, primero como “aquello de donde algo toma su punto de partida y comienzo; pero, por otro lado, también significa aquello que simultáneamente, en cuanto tal punto de partida y comienzo, sobresale por encima de eso otro que parte de él y, de este modo, lo sigue guardando en su seno y dominándolo. Ἀρχή significa al mismo tiempo comienzo y dominio”. (Martín Heidegger. Hitos. Editorial Alianza, Madrid, 2001. § 247. p. 205)

C.C. Reconocimiento

Así, desde un primer momento, hablando de la filosofía de la naturaleza, semejantes pensadores se enfrentaron a la consideración metafísica percibiendo a la naturaleza como obra divina y a la persona como un ente dotado de alma espiritual e inmortal (Sócrates, Platón, Aristóteles, estoicos); no obstante, también asumieron el hecho y la justa pretensión de explicar toda realidad circundante desde sus componentes materiales (atomistas Leucipo y Demócrito).

En orden a lo establecido, queda claro que la filosofía de la naturaleza es la reflexión filosófica acerca del mundo, concibiendo al mismo como mundo natural o físico, allí entran, tal como lo describe Artigas (2003) los seres inanimados como las estrellas, los planetas, los compuestos físico-químicos y los seres vivientes. (p. 22). Por ello, otros autores conciben a la filosofía de la naturaleza como "una reflexión metafísica sobre el mundo corpóreo en el que está sumergido el hombre en situación vital y en diálogo permanente con él" (Aubert, 1994.p.16). Desde esta perspectiva, cobra significado la distinción de esta filosofía para con la ciencia como tal; así lo describe Paul Chauchard (como se citó en Aubert, 1994):

www.bdigital.ula.ve

> En resumen, «la ciencia capaz de dar, por si misma, un cuadro coherente y significativo de realidad con implicaciones normativas, es sin embargo incompetente para hacernos comprender la verdadera naturaleza del mundo. Ésta es una tarea técnica del filósofo, que será siempre necesaria sea cual sea el desarrollo de la ciencia. Una visión del mundo se convierte hoy en síntesis de dos puntos de vista diferentes, la fenomenología científica y la cosmología del metafísico, que hay que soldar en una unidad coherente» (p.18).

De este modo, se delinea la diferencia entre ciencia en cuanto tal y la filosofía de la naturaleza, siendo propio de la primera su inclinación sobre el análisis y estudio del aspecto físico y sensible del ser concreto; la segunda pone su foco de reflexión sobre el aspecto "ser", no al modo del metafísico puro que aprehende el "ser en cuanto ser", se trata de una perspectiva del ser en cuanto

C.C. Reconocimiento

realizado en lo físico y sensible, para ello su método se configura desde el conocimiento intuitivo.

Así pues, se trata de una reflexión sobre la experiencia del mundo físico, donde se expresa la relación del hombre para con la naturaleza, todo lo cual hace posible descubrir el sentido de la misma, desde semejante relación.[114]En tal sentido, el citado autor plantea: "ciertamente, la filosofía de la naturaleza es el estudio de la realidad material. Pero ¿dónde la encontramos mejor y más claramente que en nuestra experiencia humana que es la experiencia de un espíritu en la materia?" (Ob. Cit. p. 25). Al mismo tiempo, desde esta conjetura es rechazable toda concepción dualista del hombre y la naturaleza (la materia separada del espíritu)[115]

A su vez, este mismo autor considera que la filosofía natural, vista desde esta perspectiva, se percibe como base sobre la cual se articula la teología natural, dado que nuestro conocimiento de Dios no es inmediato, sino que al mismo es posible conocerlo a través de las cosas creadas.[116] Desde tal perspectiva, según lo propuesto por Jaeger (1952), la antigua filosofía de la

www.bdigital.ula.ve

[114] Desde esta consideración, una cosmología o filosofía de la naturaleza que deje fuera de sí al hombre corre el riesgo de deshumanizarse, tal como lo plantea N.-M. Luyten (como se citó en Aubert, 1994. p. 24): «La cosmología tomista puede sacar provecho de lo que de positivo hay en el pensamiento contemporáneo. Algo arrastrada por el espíritu demasiado analítico y "objetivo" de la ciencia positiva con la cual era constantemente confrontada, nuestra cosmología tiene a veces la tendencia de "desantropomorfizarse", de des- humanizarse demasiado".

[115] Al respecto considera Aubert: "No se trata de oponer a las ciencias de la naturaleza las ciencias del espíritu, perpetuando de este modo la alternativa clásica de la substancia pensante y la substancia extensa. Toda ciencia de la naturaleza es también una ciencia del espíritu" (Jean Marie Aubert. 1994. Filosofía de la Naturaleza. Editorial Herder. Barcelona, p. 25).

[116] "También en este campo existen posiciones naturalistas según las cuales el mundo podría explicarse sin necesidad de recurrir a Dios, y la clarificación de estos equívocos requiere la reflexión sobre la naturaleza propia de la filosofía natural".(Aubert, Ob. Cit. p. 22)

C.C. Reconocimiento

naturaleza de los primeros filósofos fue una “teología natural”[117], la cual en sus orígenes ni es dogmática, ni contraria a la filosofía como tal. En todo caso, el estudio mismo de la naturaleza por parte de aquellos primeros pensadores tuvo un efecto singular directo sobre el modo de percibir y concebir lo divino. Así lo plantea dicho autor:

> Si evitamos estos extremos, queda el hecho de que las nuevas y revolucionarias ideas que desarrollaron estos primeros pensadores griegos acerca de la naturaleza del universo tuvieron un efecto directo sobre su manera de concebir, lo que llamaron en un sentido nuevo "Dios" o "lo Divino". No hay que decir que los términos "Dios", "lo Divino" y "teología' no deben entenderse aquí en su ulterior sentido cristiano, sino en el griego. La historia de la teología filosófica de los griegos es la historia de su manera racional de acercarse a la naturaleza de la realidad misma en las sucesivas fases de esta manera. (Jaeger, 1952. Prefacio, p. 5).

Ahora bien, considera el citado autor que tal concepto (de teología natural) es tomado por San Agustín de las Antiquitates rerum humanarum et divinarum de M. Terencio Varrón, donde se distinguen tres géneros de teologías: la mítica, representa el mundo de los dioses tal como lo describen los poetas; la política, representaba la religión oficial del Estado, sus instituciones y cultos; y la natural, la cual representaba el verdadero campo de los filósofos, es la teoría de la naturaleza de lo divino, tal cual se presenta en la naturaleza de la realidad.[118]

www.bdigital.ula.ve

[117] Comúnmente se considera ser la teología natural, también llamada teología racional, el método de encontrar evidencia de Dios sin recurrir a ninguna revelación sobrenatural; distinguiéndose, de este modo, de la teología revelada, basada en las Escrituras o en experiencias religiosas (cosmogonía). Del mismo modo, (tal como lo plantea el libro de la Sabiduría 3, 1-9 y Romanos 1, 18-21) la teología natural viene a ser el estudio sistemático y crítico sobre el problema de Dios, desde sus atributos hasta sus relaciones con las criaturas, todo desde las solas facultades humanas.

[118] Conjeturando sobre la proposición de Varrón, comenta San Agustín: “¿Y de qué aprecio es la proposición por la que sostiene que hay tres géneros de Teología, esto es, ciencia de los dioses, de los cuales el uno se llama mítico, el otro físico y el tercero civil? Al primer género le denominaremos con propiedad fabuloso, que es lo mismo que mithicon, pues mithos, en griego, quiere decir fábula: que al segundo llamemos natural, ya

C.C. Reconocimiento

Por otra parte, desde lo que se nos refiere, la palabra teología, usada por primera vez por Platón, es mucho más antigua que "teología natural"[119], la misma está estrechamente relacionada con la importancia que aquellos griegos concedían al Logos, pues a Dios se aproxima el pensador por medio del Logos. Es de notar que Platón procura echar las bases para evitar lo que considera ser errores de la forma de concebir a los dioses por parte de los poetas como Homero y Hesíodo, por lo que pretende presentar a dichas deidades al nivel más alto de la filosofía. Luego, dicha acepción de teología es acuñada por Aristóteles, en primer lugar, como rama fundamental de la ciencia filosófica y, contrariamente, para designar a ciertos, no-filósofos, como Hesíodo.

Desde esta perspectiva, es en Platón donde se puede encontrar el primer intento sistemático de conceptualizar lo divino, no obstante, ya es posible delinear afirmaciones sobre ello en ciertos pensadores pre-platónicos, lo que se considera como sentencias muy significativas en base a la relación entre la religión y la filosofía. Al respecto, considera Jaeger (1952):

www.bdigital.ula.ve

> Y vamos a encontrar que el problema de lo Divino ocupa en las especulaciones de los primeros filósofos naturales un puesto mucho más amplio de lo que con frecuencia estamos dispuestos a reconocer y que en realidad recibe una parte de su atención mucho mayor de la que pudiera llevarnos a esperar el cuadro que trata Aristóteles del desarrollo de la filosofía en el libro primero de la Metafísica (p. 12).

---

la costumbre de hablar así lo exige; al tercero, que se llama civil, él mismo le nombró en lengua latina. Después dice llaman mítico aquel del que usan los poetas, físico del que los filósofos, civil del que usa el pueblo…" (San Agustín. La Ciudad De Dios. (De Civitate Dei-413-426) Traducción del latín: José Díaz de Beyral, libro 7, cap. 5, p. 110)

[119] Desde la propuesta de San Agustín la teología natural se ha de tratar con los filósofos más excelentes sabios. En concreto dice: "Pues hemos de hablar de la teología natural no con cualquiera especie de personas…sino con filósofos, cuyo nombre en latín significa "amantes de la sabiduría", y si la verdadera sabiduría es Dios, que crió todas las cosas conforme a lo que le enseñó la autoridad divina y la misma verdad, el verdadero filósofo es el que ama a Dios".(Ob. Cit. Libro VIII, Cap. 1. p. 131)

C.C. Reconocimiento

De tal manera, es posible vislumbrar una cierta teología en la reflexión de aquellos primeros pensadores; no obstante, hay que considerar que en la filosofía griega posterior la teología se halla más claramente sistematizada y diferenciada de los demás saberes del pensamiento, lo cual permite ser tratada por separado, pero no ocurre lo mismo con el más antiguo pensamiento de Grecia, por lo que esto supone una dificultad de carácter metodológico para tratar tal temática. Sin embargo, más allá de esta complejidad, a juicio de Jaeger, en la obra de San Agustín, es posible ver que la teología filosófica de los primeros pensadores griegos representa "el hontanar de esta teología universal que fue desarrollándose paulatinamente" (Jaeger, 1952, p.15).

Así pues, la filosofía de la naturaleza no necesita ser opuesta diametralmente a la teología natural, puesto que ambas se conjugan en una misma línea de reflexión, que abarca todo lo existente y concerniente al pensar mismo del hombre, de allí que para el referido autor para entender las sentencias de renombrados filósofos antiguos como Anaximandro o Heráclito, por ejemplo, es menester aprehender la filosofía como un todo, sin hacer distinción de aquellos ingredientes teológicos, físicos u ontológicos.

www.bdigital.ula.ve

Finalmente, es menester considerar que los antiguos filósofos partieron, en cierto modo, del mito[120]. No obstante, algunos diferencian tales actitudes desde el hecho de que la filosofía es algo más riguroso y argumentativa acerca de las causas y principios de todas las cosas. De allí que Aristóteles estableciera (libro I de la metafísica) los inicios de la filosofía en Jonia con Tales de Mileto, donde se

[120] Al respecto, comenta Jaeger: "Escritores anteriores a Aristóteles advirtieron ciertas relaciones entre algunas ideas de los filósofos naturales y las de los más antiguos poetas griegos. Con seguridad que la sugerencia de que Homero se adelantó a la teoría de Tales de que el agua es el principio fundamental de todas las cosas (sugerencia que puede proceder de la escuela platónica) es una sugerencia que Aristóteles mismo mira con un aire de reserva crítica. Pero hasta donde se trata de los problemas de la metafísica, incluso él parece ver en Hesíodo y otros como éste los precursores de la filosofía". (Jaeger Werner, Teología de los Primeros Filósofos Griegos, Fondo de la Cultura Económica, México, 1952. p. 15)

C.C. Reconocimiento

presenta una búsqueda racional del conocimiento. Así, es desde Aristóteles que se puede rastrear algunos elementos de la filosofía presocrática[121].

2.2 Inmanencia de lo Divino desde la concepción de Tales de Mileto

Desde las consideraciones precedentes, se argumenta que los primeros filósofos propusieron cada uno una noción o principio de todas las cosas[122], es lo que se puede llamar como: "la physis o fuente de lo real". En este sentido, se concibe a Tales de Mileto, hijo de Examies y Cleobulina, como el fundador de la escuela jónica. De él se ha escrito que fue contemporáneo de solón y de Creso, situando su mayor esplendor hacia el año 585 a.C; cuyo nacimiento se puede ubicar para el 624-23 y su muerte hacia el 546-45.

Además, de tal pensador es posible conocer que no solo fue filósofo, sino también un notable político, astrónomo, matemático y físico; destacándose por la

[121] La filosofía presocrática pudo no ser comprendida del todo por los grandes pensadores Platón y Aristóteles; no obstante, sin ellos no es posible acudir a la misma. Así lo refiere el Prof. Mauricio Navia: "Pero también el mismo Gadamer ha advertido que pensar lo inicial del inicio no es posible sin las dos fuentes principales del inicio, a saber, Platón y Aristóteles. (Mauricio Navia. Observaciones a la interpretación de Heidegger sobre la φύσις (physis) en la Física de Aristóteles de los años 30` y 60`. Ponencia En homenaje a los 50 años del Heraclitus, Editio Maior, de Miroslav Marcovich. Y en reconocimiento a los profesores, colegas y amigos Alberto Rosales, Ezra Heymann, J. M. Navarro Cordón y Ángel J. Cappelletti. ULA, Mérida, Venezuela en mayo 2017. p. 6.)

[122] Es lo que se conoce como el αρχή , del cual señala Oñate que en la lengua griega común admite dos significados, uno como punto desde donde arranca un desarrollo (comienzo); y el otro como principio rector o ley que gobierna todo desarrollo (mando-régimen). Por lo que para esta autora el "saber hacer" de los primeros filósofos se puede visualizar desde una "inversión del sentido de las cosmogonías, por cuanto su descubrimiento consiste en subordinar —pero también en enlazar— el primero de estos sentidos al segundo". Al mismo tiempo, se concibe que de allí se desprende que "el nacer y el perecer están legislados por la eternidad de la physis". (Teresa Oñate. El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente. Editorial Dykinson, Madrid, 2004, p. 163).

De este modo, para tan singular filósofa el Argé no ha de ser visto tanto como origen sino como Ley: lo uno de lo múltiple, lo mismo de lo otro y el principio legislativo del cambio. (Teresa Oñate. Seminario Permanente de Historia de la Filosofía Griega: "Aprender a Pensar". Sesión II: La Escuela de Mileto. 13710/2021 – 12/01/2022).

C.C. Reconocimiento

predicción de un eclipse solar, por el establecimiento de varios teoremas de geometría, por el descubrimiento de las propiedades del imán y la medición de la altura de las pirámides de Egipto por su sombra. Desde otro punto de vista, concebía a la tierra como un gran plato oblongo y por encima de ella se encontraba la bóveda de los cielos, flotando todo el conjunto como un navío sobre las aguas. En el mismo orden de ideas, justamente su nombre es el primero en la lista de los siete sabios.

Al mismo tiempo, desde la literatura de Heródoto, Tales de Mileto puede ser visto como un hombre práctico, como ingeniero que presenta un proyecto para desviar el Rio Halis (Heródoto, I, 75); o como un organizador político que aconseja (Herodoto I, 170). No obstante, más allá de todo eso la Tradición puede percibir a semejante filósofo no solo como un sabio, científico y hombre práctico, sino sobre todo como el fundador de la filosofía, cuyas tesis principales se basan en el agua como fuente o principio de todas las cosas, la tesis del hilozoísmo por medio de la cual se sostiene que todas las cosas tienen vida, aun las que parecen inanimadas, y la tesis de que el cambio y la generación son explicadas desde la condensación y la rarefacción.[123]

www.bdigital.ula.ve

Desde otra perspectiva, la tradición misma concibe el hecho de que Tales sea asumido como uno de los más grandes de aquellos primeros pensadores griegos que, no obstante, no haber dejado ningún escrito (sobre este hecho hay divergencias de opiniones) aventajó a otros, incluso escritores. De allí que dijera Simplicio (como citó Kirk, Raven y Schofield)[124]: Tales fue, según la tradición, el

[123] Para Guillermo Fraile, la teoría de Tales sobre los dioses y sobre el imán al que atribuía vida y alma, indican un concepto animista de la materia. No obstante, otras expresiones como aquellas de que "la mente corre velocísima sobre todas las cosas", y que "lo divino es lo que no tiene ni principio ni fin", son fruto de una "ideología posterior". (Guillermo Fraile. Historia de la Filosofía I. Editorial BAC, Madrid, 1982, p. 144).

[124] El texto en griego de Simplicio (Física, pág. 23, 29 Diels) dónde considera a Tales de Mileto, el primero en investigar sobre la fisis. Según Kirk, Raven y Sschofield. Los Filósofos Greigos. Editorial Gredos. Versión Española de Jesús García Fernadez, § 81 p,

C.C. Reconocimiento

primero en revelar a los griegos la investigación de la naturaleza y, a pesar de haber tenido otros muchos predecesores, según Teofrasto cree también, les aventajó tanto que los eclipsó a todos. Se dice que no dejó nada escrito, salvo la llamada Astrología Náutica (p.119).

En este orden de ideas, desde el estudio que ofrecen Kirk, Raven y Schofield, hay testimonios que hacen notar las dudas que existían sobre la veracidad de citas atribuidas a Tales, además por el hecho de que en la Biblioteca Alejandrina no reposaba ninguna obra suya, salvo la Astrología Náutica de la cual hay serias sospechas. De allí que el mismo Aristóteles fuera cauto a la hora de citarlo. No obstante, hay un acuerdo sostenible en ir a las fuentes del estagirita para desde allí hacer un acercamiento a la proposición del Milesio.

De este modo, para Tales de Mileto, desde el testimonio que ofrece Aristóteles[125], la tierra descansa en el agua[126], siendo ésta la fuente de todas las

---

119: Θαλῆς δὲ πρῶτος παραδέδοται τὴν περὶ φύσεως ἱστορίαν τοῖς Ἕλλησιν ἐκφῆναι, πολλῶν μὲν καὶ ἄλλων προγεγονότων, ὡς καὶ Θεοφράστῳ δοκεῖ, αὐτὸς δὲ πολὺ διενεγκὼν ἐκείνων ὡς ἀποκρύψαι πάντας τοὺς πρὸ αὐτοῦ. λέγεται δὲ ἐν γραφαῖς μηδὲν καταλιπεῖν πλὴν τῆς καλουμένης Ναυτικῆς ἀστρολογίας.

[125] "Tales, fundador de esta filosofía, considera el agua como primer principio. Por eso llega hasta pretender que la tierra descansa en el agua; y se vio probamente conducido a esta idea, porque observaba que la humedad alimenta toda las cosas, que lo caliente mismo procede de ella, y que todo animal vive de la humedad; y aquello de donde viene todo, es claro, que es el principio de todas las cosas…" (Aristóteles. Metafísica. Libro I, Cap. III, 983 b, 20. Editorial Espasa Calpe. Madrid. p. 50).

[126] Respecto a esta postura de Aristóteles es importante ver lo que dicen Kirk, Raven y Schofield: "Todo lo que, en efecto, sabemos acerca de sus opiniones sobre el agua (aparte de que la tierra flota sobre ella) es que a Aristóteles, que no hacía distinción alguna y bajo una forma probablemente muy compendiada y un tanto falseada, le parecían concordar con su propia idea de una αρχή material. Es posible, sin embargo, que, contrariamente a la suposición automática de Aristóteles, Tales declarara que la tierra procede del agua (que, de alguna manera, se solidificó a partir de ella), sin pensar, en consecuencia, que la tierra y su contenido son, en cierto modo, agua y que no siguen teniendo con ella (más allá del hecho de que la tierra flota sobre el agua) una relación mayor que la de un hombre con sus remotos antepasados…" (Kirk, C y Otros. Los

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

cosas ya que “aquello de que todo se engendra es el principio de todo”, y lo húmedo es el alimento y generación de todas las cosas. En este sentido, según Nicolás Abbagnano (1994):

> Aristóteles observa que esta creencia es antiquísima; Homero ha cantado a Océano y Tetis como principios de la generación. Así pues, Aristóteles sólo presenta un argumento como propio de Tales: el de que la tierra se sostiene sobre el agua: el agua es aquí sustancia en el más simple de los significados, como lo que está debajo (subiectum) y sostiene. (p. 14)

De tal modo, se da una relación entre lo que ya se vislumbraba en Homero y lo que viene a plantear Tales de Mileto sobre el principio del agua, al punto de decir que Océano es el principio de todas las cosas viene a ser lo mismo que llamarlo como la physis de todas las cosas. No obstante, se da una diferenciación la cual reside “en el hecho de que el filósofo prescinde de toda expresión alegórica o mítica para enunciar su intuición de que todas las cosas han venido del Agua”. (Werner, 1952, p. 27)

www.bdigital.ula.ve

Es importante acotar, como trasfondo de la propuesta de Tales, el hecho de que el agua tenía una significativa importancia para el mundo griego del siglo VI a.C, particularmente en Jonia, sobre todo lo que referían los relatos mitológicos. Así, una primera referencia posible de aludir es la que confiere Homero quien presenta a los ríos (kourotrofoi)[127] como agentes divinos que alimentan a los

filósofos Presocráticos. Versión Española de Jesús García Fernández. Editorial Gredos. Barcelona, 1979)

[127] Kourótrofo, del griego κουροτρόφος, significa aquel que nutre o cría niños. En la antigua Grecia se dio este epíteto a los dioses y diosas cuya capacidad y función era proteger a los infantes; de allí que fueran representados cargando a algún niño en los brazos. Para algunos era una deidad local de Atenas que no figuraba entre las principales del olimpo; pero con singular importancia cultica ya que estaba relacionada con la fertilidad y el cuidado infantil.

C.C. Reconocimiento

jóvenes ya que el líquido es la causa del crecimiento. De allí que el agua era considerada generadora y dadora de semillas y por tanto había que hacerle ofrendas en la pubertad. De este modo, el agua era considera como líquido elemental, como sustancia de la vida.[128]

Al mismo tiempo, en la literatura de Homero es posible encontrar afirmaciones de carácter cosmogónico, como aquellas que anuncian que Océano y Tetis son padres de la generación (Ilíada 14, 201; 14, 246), lo cual se considera como génesis de la primera teoría cosmológica, aquella que saliera de Tales de Mileto. Además, de singular significación resulta la afirmación de que Océano es de quien manan todos los ríos, todas fuentes y hondos pozos (Ilíada 21, 194). Pero más allá de eso Océano es el origen de los dioses (Ilíada 14, 200) y de todas las cosas (14, 244). En tales condiciones y presupuestos es que Aristóteles considera semejante afirmación sobre Océano y Tetis, como precursora de la teoría de Tales (Metafísica 983b30–984a5).

Por otra parte, otro hecho de singular relevancia, respecto a lo considerado sobre el elemento del agua para la cultura antigua griega, viene representado por el juramento de los dioses por el agua de la Estigia[129], pues, dado que los hombres juran por los dioses, y estos no tienen por quien jurar, acuden entonces al agua de la Estigia, considerada esta como lo más antiguo, lo más respetado, imperecedera, anterior a los dioses mismos. Desde esta consideración algunos autores prescriben que el mismo Aristóteles sugiere cómo el agua de Tales

www.bdigital.ula.ve

[128] La fe en la divinización del agua era una creencia presente en la cultura griega antigua: "No es extraño, por tanto, que el agua de las fuentes, lagos o los ríos sea venerada y divinizada en múltiples formas. Los dioses ríos, como el Nilo, el Alfeo o el Erídano, hijos de Océano y Tetis, según relata Hesíodo (Teogonía 336), o las Náyades, las incontables ninfas de fuentes, ríos y lagos, son una prueba de esta creencia". (Solana Dueso, José. El agua como el primer principio: Las razones de Tales de Mileto. CONVIVIUM, 2009, Núm. 22, p. 8).

[129] En la mitología griega, Estigia o Estix era una oceánide, hija de Océano. En todo caso, se trata de un agua perenne que fluye por un lugar escarpado (Teogonía, 785-805). Se dice que este lugar era donde prestaban los dioses sus solemnes juramentos, bebiendo de estas aguas en copas de oro.

C.C. Reconocimiento

vendría a ser como una especie de racionalización de esa agua de la Estigia; de tal manera que lo que representa aquella agua para los poetas, sería ese elemento agua para Tales de Mileto.

Sin embargo, no es del todo conveniente exagerar la preponderancia de estos estímulos culturales hasta hacerlos coincidir totalmente con la propuesta de Tales de Mileto; pues, también es cierto que para la misma época y tiempos existían otras estímulos culturales como para elaborar otras cosmologías diferentes. Por tanto, no se ha de entender la filosofía como algo meramente derivado de aquellos relatos míticos.

De igual manera, es necesario sostener que lo decisivo en Tales es que su elemento primordial, el agua, no es asumida como una divinidad personal, (tal como si acontecía con Océano o Caos, por ejemplo), sino que la misma era considerada como una realidad natural. Entonces, no se trata de una asunción o modificación de alguna teogonía como tal, sino más bien se trataría de abandonar ese escenario de los poetas y las musas, para ir a otro diferente donde surgirían unas nuevas reglas.

www.bdigital.ula.ve

Por otra parte, tal como lo considera Abbagnano (1994), Tales creía que unida al agua habitaba una fuerza activa, vivificante y transformadora y, que tal vez en esta línea de pensamiento es que podía conjeturar que “todo está lleno de dioses”[130]. Al mismo tiempo, algunos consideran que estas posturas tienen un

[130] Teresa Oñate usa la traducción, sobre la sentencia de Tales antes citada, como Panta Plebe Zeia, lo que viene a significar “todo está lleno de lo divino”; donde eso que menciona como divino es plural, no engendrado, no compuesto, necesario y eterno; es lo que hace posible una totalidad legislada. En tal sentido, argumenta: “gracias a que existe lo divino es que podemos hablar de una totalidad legislada”. Al mismo tiempo, considera que aquello llamado divino antropomórfico no es lo divino verdadero, sino una proyección del mortal. (Teresa Oñate. Seminario Permanente de Historia de la Filosofía Griega: “Aprender a Pensar”. Sesión II: La Escuela de Mileto. (13710/2021 – 12/01/2022).

C.C. Reconocimiento

acercamiento a los mitos teológicos de la creación; por lo que, no obstante, de ser una teoría de carácter físico, no por ello deja de tener vestigios de lo metafísico.[131]

Al respecto, cabe hacer referencia al hecho de que para autores como Burnet (como se citó en Étienne, 1945, p. 27) “no hay huellas de especulación teológica alguna” en la sentencia aludida de Tales de Mileto sobre aquello de que todo está lleno de dioses, sino que lo que es posible extraer o considerar al respecto es que se trata de una cierta “energía física y meramente natural”, como principio primero de todas las cosas. En el mismo sentido, sería erróneo dar una connotación religiosa o teológica a esa palabra dios para aquella primera filosofía griega.[132]

Por otra parte, desde la propuesta de Jaeger (1952) se concibe cómo para Platón este hecho de la filosofía de la naturaleza, la cual había sido considerada por largo tiempo como fuente de ateísmo, se haya vuelto ahora a la verdad esencial de la cual partió, teniendo presente la doctrina de los dioses de los astros, constituye un significativo hecho histórico. No obstante, el autor referido argumenta que Platón interpreta a su manera dicha doctrina, al mismo tiempo, comenta:

www.bdigital.ula.ve

[131] Para Werner Jaeger la manera de ver la génesis de las cosas por parte de Tales de Mileto se acerca mucho a los mitos teológicos de la creación. Y en tal sentido, argumenta: “este hecho se revela en la única de sus sentencias que ha llegado hasta nosotros en su tenor literal (si es que realmente se remonta a él): "todo está lleno de dioses". (Jaeger Werner La Teología de los Primeros Filósofos Griegos. Editorial Fondo de la Cultura Económica. México, 1952. p. 27)

[132] Respecto al uso no teológico de la palabra “dios” en el lenguaje de la primera filosofía griega, tal como lo plantea Burnet, dice Étienne: “a lo que sólo tengo que objetar que poquísimas palabras tienen connotación religiosa más distinta que ésta de dios”. Al mismo tiempo, dicho autor considera un atrevimiento negar la presencia de un dios como interpretación a la sentencia de Tales de Mileto. Por ello dice: “Todos coincidimos en interpretar la frase "todas las cosas están llenas de dioses" como expresiva de que no hay un solo dios en nada, aunque lo menos que puede decirse de esto es que es una interpretación bastante atrevida”. En definitiva, el citado autor sostiene que Burnet lo que percibe como fin al declarar lo ya aludido es evitar el error de derivar de la mitología la ciencia. (Gilson, Étienne. Dios y la Filosofía. Editorial Emecé. Buenos Aires, 1945, p. 28)

C.C. Reconocimiento

> Tenemos varias pequeñas pruebas de que le interesaban los imanes, y Aristóteles sugiere que aquí puede haber pensado en la atracción magnética. Esto querría decir que Tales se habría servido de este solo fenómeno como base de una generalización sobre la naturaleza del llamado mundo inorgánico. (Jaeger, 1952, p. 27).

De tal modo, "todo está lleno de dioses" bien puede significar que todo está lleno de fuerzas vivas, tanto aquellos entes de naturaleza animada como de naturaleza inanimada, pues todo tendría un alma.[133] En este sentido, el magnetismo sería una premisa para dibujar la Unidad de la realidad como algo viviente; lo que a juicio de Jaeger (1952) esta interpretación estaría lejos de ser cierta. Sin embargo, esto hace considerar el hecho de un cambio de actitud de quien así preconiza dicha doctrina hacia las ideas que prevalecen sobre los dioses, empleando esta palabra en un sentido distinto al que utilizan la mayoría de los hombres.

Desde esta perspectiva, estos dioses que declara Tales de Mileto no están referidos a aquellos de la imaginativa fe de los griegos que habitaban en los ríos, en los árboles, en el Monte, pero tampoco a quienes moraban en el Cielo o en el Olimpo. Desde tal connotación es que refiere el autor antes citado que: "los dioses de Tales no viven aparte, en alguna región remota e inaccesible, sino que todo, esto es, todo ese mundo que nos rodea familiarmente y que nuestra razón toma con tanta tranquilidad, está lleno de dioses y de los efectos de su poder". (Jaeger, Ob. Cit. p. 28).

Al mismo tiempo, no obstante de proyectar una cierta paradoja el hecho de que al no ser estas divinidades solo de carácter trascedentes y puedan ser

[133] Tal como ya se ha mencionado, la doctrina sobre la presencia divina en todo lo creado, en todo ser, en todo ente se le atribuye a Tales de Mileto; de igual manera la teoría del alma presente en el imán. En razón de ello comenta Abbagnano: "Tales creía unida al agua una fuerza activa, vivificante y transformadora: tal vez en este sentido decía que "todo está lleno de dioses" y que el imán tiene alma porque atrae al hierro". (Abbagnano, Nicolás. (1994). Historia de la Filosofía. Vol. I. Editorial Hora. Barcelona, 1994, p, 14)

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

experimentadas sin la necesidad de figuras míticas detrás de cada realidad acontecida, no es motivo para creer en una eliminación del carácter divino como tal, pero si es posible pensar en una inmanencia del mismo en la doctrina filosófica de Tales de Mileto, donde eso divino está ahora presente en la naturaleza dada de forma inmediata.[134] Desde tal perspectiva, refiere Étienne (1945), que ahora se comprende aquello de que todo es uno y el mismo dios, "llegando así en seguida al materialismo panteísta de los estoicos, en que terminó la filosofía griega". (p. 37)

Por otra parte, de singular significación resulta la propuesta de Teresa Oñate cuando al hablar de la teología vista desde Aristóteles en los presocráticos y de la filosofía primera como tal, argumente, en primer lugar, que gracias al monoteísmo y al antropocentrismo secularizado es que no podemos recibir sino una teología "rigurosamente racional"; y que precisamente es lo que constituye el problema de las tradiciones occidentales, cuando no es posible, desde la ciencia más racional y de racionalidad superior, trazar un sistema abierto de politeísmo racional ontológico. No obstante, al tratarse de lo divino, tal como se perfila en la filosofía primera, declara:

www.bdigital.ula.ve

> Pero que los theía divinos no son sino los akíneta kai choristá (inmóviles y separados), los próta (primeros), asyntheta (incompuestos) o haplâ (simples), que buscaba la Filosofía Primera como entidades primeras o principios de los entes sensibles, constituye la tesis principal

[134] Sobre la pregunta qué entendían aquellos antiguos sobre la palabra dios o dioses es significativo lo que plantea Étienne, para quien lo mejor sería leer las obras de Homero y Hesíodo, donde con cierta amplitud se describe el origen, naturaleza y funciones acerca de aquello que los griegos llamaban dioses, donde lo primero que se descubre es que dicho vocablo no tiene un origen filosófico, sino que el mismo es anterior al arte mismo del filosofar y como tal aquellos primeros filósofos naturalmente heredaron en su haber cultural y pensante dichas concepciones. Al mismo tiempo, esa palabra "dios" era aplicada, en las obras mencionadas de aquello poetas, a una gran variedad de objetos, abstracciones y cosas como: personas (Zeus), el Océano, la Tierra; los Ríos, fatalismos naturales, el Terror, la Derrota, la Contienda, entre otros. De igual forma, un elemento común subyace en toda esta vasta variedad de connotaciones: "todos estos nombres de dioses señalan potencias o fuerzas vivas dotadas de voluntad propia y que actúan sobre las vidas humanas dirigiendo desde arriba los destinos de los hombres". (Étienne, Ob. Cit. p. 31).

C.C. Reconocimiento

> que obtiene palmo a palmo el riguroso trabajo crítico-racional de la filosofía hermenéutica desenvuelta en los catorce lógoi metafísicos de Aristóteles. (Oñate, 2004, p. 262).

Al respecto, se concibe que el solo entendimiento humano bien pudiera ser incapaz de dar pruebas sustentables de la existencia de los dioses. Sin embargo, tal como lo prescribe Jaeger (1952): "…la experiencia de la realidad de la physis nos dota de una nueva fuente de conocimiento de lo Divino: a nosotros toca hacer presa en ello como con nuestras propias manos y por dondequiera en el mundo". (p. 28).

Finalmente, el mismo autor citado hace notar que al tratarse de tan singular filósofo (Tales de Mileto) no es posible conocer exactamente esa conexión interna entre la sentencia de que todo está lleno de dioses y todo el conjunto de ideas especiales presentes en su doctrina. En tal caso, cuando se llega a lo prescrito por Anaximandro es más factible encontrar conexiones más precisas, donde es posible ver claramente la relación directa entre la teología y su nueva intuición de la physis.

www.bdigital.ula.ve

2.3 **Lo Apeiron de Anaximandro como lo ilimitado e imperecedero que abraza y gobierna todo, identificable con lo Divino.**

Este extraordinario filósofo presocrático nació en la ciudad de Mileto (Asia Menor), aproximadamente para el 610-609 a.C; hijo de Praxíades, compañero y discípulo de Tales y al igual que su maestro hizo relevantes aportaciones en el campo de la geografía, la biología y la astronomía; del mismo se cuenta que construyó un globo celeste o mapa de los cielos, así como también un mapa de la tierra habitada.[135] Su muerte se calcula luego de la Olimpiada (546/45 a.C).

[135] Para Kirk y Otros: "Si Tales mereció el título de primer filósofo griego debido principalmente a su abandono de formulaciones míticas, Anaximandro es el primero de

C.C. Reconocimiento

Al mismo tiempo, para un considerable número de autores es el único del que ha llegado escrito alguno, se trata de un corto fragmento muy comentado en la historia de la filosofía. De este modo, este filósofo, al igual que su antecesor procuró dar una explicación al problema filosófico del cambio, estableciendo como principio, que otorga razón a la estabilidad de la realidad, lo Apeiron[136], es decir, lo indefinido, caracterizándose así para algunos como el primer metafísico.

En este marco de pensamiento, algunos consideran que la agudeza racional de Anaximandro hace un tanto la diferencia respeto a su maestro, pues mientras este pensaba al mundo desde la "simple intuición sensible", como algo que emerge del agua elemental, el primero se funda exclusivamente en razones lógicas, concibiendo el hecho de que una sola sustancia, llámese agua, aire, fuego, no podrían ser principio que fundan entes de distinta constitución.

De igual forma, datos significativos que sobre tal filósofo se han prescrito, figura el hecho de haber predicho un terremoto, así como la genialidad de tener ideas originales acerca del comienzo de los seres vivos, específicamente del hombre mismo. Al mismo tiempo, se le considera como el primero en haber escrito un tratado en prosa, dando origen así a este nuevo género literario. Su libro se conoce con el nombre de "Sobre la Naturaleza"[137], del cual se dice que se

www.bdigital.ula.ve

quien tenemos testimonios concretos de que hizo un intento comprensivo y detallado por explicar todos los aspectos del mundo de la experiencia humana". (C.S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield. Los filósofos Presocráticos. Versión Española de Jesús García Fernández. Editorial Gredos, 1979, p. 160).

[136] Este vocablo, del griego ἄπειρος, como adjetivo puedo denotar "sin experiencia de algo"; pero también como "sin fin", "sin límite", como se usa en Homero para describir la tierra o el mar, sin límites. Y es esta segunda connotación la que se usa filosóficamente, como sustantivo τὸ ἄπειρον (ápeiron «sin límites», «sin definición»; de α- «no» y πεῖραρ «límite»). (José Ferrater Mora. Diccionario de Filosofía. I. Editorial Ariel. Barcelona, 2004, p. 192).

[137] Aunque no cabe duda de que Anaximandro escribió un libro determinado, probado por Teofrasto (101 A), Kirk y Otros consideran que: "Conviene considerar con ciertas reservas los títulos de los libros atribuidos a Anaximandro…Los escritores alejandrinos tenían la costumbre, a falta de un testimonio concreto, de asignar títulos adecuados a los conocidos intereses de un pensador antiguo. La denominación "Sobre la naturaleza" era

C.C. Reconocimiento

extravió, no sin antes haber obtenido Apolodoro (siglo II a.C) una copia del mismo, el cual se encontraba en la Biblioteca de Taormina (Sicilia). En orden a lo establecido, debe señalarse que solo ha podido llegar un fragmento del siglo VI a.C, citado por Simplicio[138] (Fís. 24, 13; DK 12 A 9. Como se citó en Kirk y otros, 1979, p. 146) El mismo dice:

> De entre los que dicen que es uno, moviente e infinito, Anaximandro, hijo de Praxiades, un milesio, sucesor y discípulo de Tales, dijo que el principio y elemento de las cosas existentes era el apeiron [indefinido o infinito], habiendo sido el primero en introducir este nombre de principio material. Dice que éste no es ni el agua ni ninguno de los llamados elementos, sino alguna otra naturaleza ápeiron de la que nacen los cielos todos y los mundos dentro de ellos. De ellos les viene el nacimiento a las cosas existentes y en ellos se convierten, al perecer, «según la necesidad»; «pues se pagan mutuamente pena y retribución por su injusticia según la disposición del tiempo», describiéndolo así en términos bastante poéticos. (Kirk y Otros, 1979, p. 46)

Al respecto, se considera que en este caso Simplicio toma esta cita de una versión de la historia de la filosofía que le precede, específicamente de

www.bdigital.ula.ve

una titulación clásica que tendía a conferirse a todos aquellos a quienes Aristóteles denominó φυσικοί, es decir, a casi todos los presocráticos". (C.S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield. Los filósofos Presocráticos. Versión Española de Jesús García Fernández. Editorial Gredos, 1979, p.136)

[138] Sobre tal escrito refiere Gadamer: "El único texto que en su integridad se ocupa del pensamiento de los presocráticos es el comentario de Simplicio al primer libro de la Física aristotélica. Es el texto más antiguo de que disponemos acerca de las doctrinas de los presocráticos". (Hans Georg Gadamer. El Inicio de la Filosofía Occidental, Editorial Paidós. Barcelona, 1999. p. 17)

Sobre dicho fragmento comenta Heidegger: "El neoplatónico Simplicio escribió alrededor del año 530 d. C. un amplio comentario a la Física de Aristóteles. En este comentario incluyó Simplicio el texto de Anaximandro y a través de él lo recibió Occidente. Simplicio tomó el fragmento de los Φυσικῶν δόξαι de Teofrasto". (Martín Heidegger. Caminos de Bosque. Editorial Alianza, Madrid, 2010, § 299, p. 242). Al respecto hay que considerar que los Φυσικῶν δόξαι de Teofrasto representaban la principal fuente para los manuales de historia de la filosofía de la época helenística.

C.C. Reconocimiento

Teofrasto[139] en la sección que trata sobre el principio material. Al mismo tiempo, se vislumbra una especie de reformulación en una sentencia de Aristóteles cuando el mismo, sobre la sustancia primaria de los monistas físicos, sostiene que "toda cosa se resuelve en aquello de que está hecho". (Aristóteles, Física, III. 5, 2004 b 33)[140]. Al respecto, considera Gadamer que para Aristóteles la physis es la manifestación primera del ser. No obstante, sobre el concepto de physis tal y como se ha delineado desde la propuesta del estagirita, sostiene el mismo autor:

> Difícilmente podemos creer que los presocráticos de los siglos VI y V a.C. hablaran realmente de un concepto de physis como el que damos por sentado a partir de Aristóteles…El término se venía utilizando desde antiguo, pero siempre para designar la naturaleza de algo, no el concepto mismo de naturaleza. Este último uso no empieza hasta la época de Platón. (Gadamer, 1999, p. 17).

En todo caso, todo lo que de Anaximandro se conoce es precisamente por Aristóteles y Teofrasto quien escribió de igual modo una historia de la filosofía donde se recogen muchos dichos y teorías que se le atribuyen al filósofo en cuestión, refiriendo problemas de orden cosmológicos. Desde esta perspectiva, tanto Aristóteles como Teofrasto consideraban que los primeros filósofos procuraron descubrir el Arché (principio) de todas las cosas, cuya relevancia

[139] Sobre el significado de la afirmación principal, según la opinión de Kirk y Raven, desde el contexto que le envuelve, Teofrasto consideraba la cita adecuada por la opinión que acaba de atribuir a Anaximandro cuando se dice que "todos los cielos y los mundos dentro de ellos", proceden de lo indefinido. Y puesto que proceden de lo indefinido a ello retornan necesariamente, "porque se pagan mutua pena y retribución". De igual forma, los referidos autores opinan que "parte de la información de Teofrasto sobre dicha materia se conserva en Simplicio y se discute si éste derivó este y otros extractos doxográficos semejantes directamente de una versión de Teofrasto o a través de su comentario perdido sobre la Física, obra de Alejandro; algunos extractos proceden, con toda seguridad, de esta fuente". (C.S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield. Los filósofos Presocráticos. Versión Española de Jesús García Fernández. Editorial Gredos, 1979, p. 143, 161).

[140] Aristóteles. Física. Editorial Gredos. Madrid, 1995. p. 198

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

reside en el hecho de dar razón de la estabilidad que subyace al mundo, no obstante el cambio continuo.

En este sentido, algunos pueden considerar a Anaximandro como el primero en utilizar dicho vocablo (principio)[141]; tal como se ha señalado anteriormente por Simplicio comentando la física de Aristóteles; lo que a juicio de Werner sería una prueba relevante, pues, permitiría apreciar mejor la proposición de Aristóteles cuando comenta "el nacimiento de las más antiguas especulaciones acerca de lo apeiron y explica sus fundamentos lógicos". (Werner, 1952, p, 30). No obstante, se duda sobre el hecho de no saber si Aristóteles ofrece realmente una reseña histórica o solo se remite a plasmar su propio punto de vista.

Debe señalarse al respecto, según Werner (1952), que es importante tener presente otro pasaje de Aristóteles donde el mismo hace ver que "lo apeiron de los viejos filósofos de la naturaleza es la materia (hyle) de las cosas".[142] De tal

[141] Desde la lectura de Kirk y otros, se dice que muchos críticos modernos consideran que según Teofrasto, Anaximandro fue el primero en emplear el arjé como comienzo o fuente, término especial para la sustancia originaria. No obstante, para Burnet lo que Teofrasto dijo fue que Anaximandro fue el primero en llamar al principio material (arjé en su sentido peripatético normal) con el nombre de to apeiron, sin ulterior calificación. En todo caso, desde la postura de Kirk: "parece que Teofrasto atribuyó a Anaximandro un uso no técnico de la palabra arjé —el uso al que se refería era el de to apeiron". (C.S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield. Los filósofos Presocráticos. Versión Española de Jesús García Fernández. Editorial Gredos, 1979, p. 147).

Un comentario semejante es el que hace Werner, concediendo crédito al hecho de que realmente Anaximandro utilizó la palabra Apeiron, pero dudando de si en verdad uso la palabra argé. Al mismo tiempo, hace especial referencia a aquello de Burnet cuando sostiene que Arché en el sentido de "principio" es un término aristotélico; y que en los fragmentos de los presocráticos nunca toma ese sentido. Finalmente, para Werner, desde la coincidencia que es posible encontrar en lo que refieren Hipólito y Simplicio, que siguen al propio Teofrasto, es justo y probable que Anaximandro fue el primero en emplear la palabra Arché. (Jaeger Werner. La Teología de los Primeros Filósofos Griegos. Editorial Fondo de la Cultura Económica. México, 1952, p. 32)

[142] Metafísica A 4, 985a18 y 29 (Como se citó en Werner, 1952, p. 35). En la versión de Yebra (Met. A 4,985 a 12), se puede leer: "estos filósofos, como decimos, evidentemente tocaron antes de ahora dos causas de la definidas por nosotros en la física: la materia y el principio del movimiento; pero vagamente y sin ninguna claridad…" (Aristóteles. Metafísica. Edición Trilingüe por Valentín García Yebra. Editorial Gredos. Madrid, 1998. p. 30).

C.C. Reconocimiento

manera, sería poco acertado decir que abraza todas las cosas. En todo caso, "debemos decir más bien que está abrazada por todas las cosas o contenida en ellas".[143]

Por consiguiente, cabe hacer mención sobre el hecho de que Aristóteles, en este caso, no se mantiene dentro del pensamiento original de Anaximandro, pues, sería imposible que este asumiera el Ser desde esas connotaciones de materia y forma aristotélicas. Así, se comprende que lo apeiron como aquello que abraza y gobierna todas las cosas es más bien algo activo. De igual forma, se prescribe que esos dos predicados de lo apeiron: "que gobierna y abraza todas las cosas" son usados con frecuencia en la filosofía presocrática para indicar la actividad del sumo principio.

Por otra parte, de singular significado resulta la propuesta de Heidegger quien, en primer lugar, hace una distinción entre dos textos, el comúnmente aceptado, una traducción del joven Nietzsche en el manuscrito concluido en 1873, sobre "La filosofía en la época trágica de los Griegos"; y el de la traducción de Hermann Diels.[144] Al respecto, a juicio de Heidegger, ambas traducciones poseen una connotación diferente en cuanto a su impulso e intención, no obstante, apenas

www.bdigital.ula.ve

[143] A juicio de Werner: "es bien claro que Aristóteles está aquí haciendo la crítica de un determinado pasaje que tiene delante y que es el mismo texto de que había hecho uso en la parte antes mencionada de la Física, donde lo cita con más precisión, esto es, la afirmación de que lo apeiron "abraza todas las cosas y gobierna todas las cosas". (Jaeger Werner. La Teología de los Primeros Filósofos Griegos. Editorial Fondo de la Cultura Económica. México, 1952, p. 29)

[144] El fragmento, según el texto comúnmente aceptado, dice: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. ("Aquello de donde las cosas tienen su nacimiento, a ello tienen que ir a parar, según la necesidad; pues, ellas tienen que pagar reparación y ser justificadas por su injusticia, conforme al orden del tiempo".

Y el de la traducción de Hermann Diels: "Woraus aber die Dinge das Entstehen haben, dahin geht auch ihr Vergehn nach der Notwendigkeit; denn sie zahlen einander Strafe und Busse für ihre Ruchlosigkeit nach der festgesetzten Zeit." ("Pero, aquello de donde las cosas tienen el nacer, a ello va también su perecer, según la necesidad; administrándose, pues, unas a otras, castigo y reparación por su iniquidad, según el tiempo fijado"). (Martín Heidegger. Caminos de Bosque. Editorial Alianza, Madrid, 2010, § 296-297, p. 239)

C.C. Reconocimiento

es posible apreciar tal diferenciación; siendo la de Diels la que posiblemente sea la más literal, pero esto no significa que sea la más fiel a las palabras del asunto.

No obstante, más allá de toda semejanza está la concepción de Anaximandro que subyace a ellas cuando Nietzsche lo sitúa entre los pre-platónicos y Diels entre los presocráticos, siendo que ambas denominaciones refieren lo mismo. De tal modo, los primeros filósofos griegos van a ser juzgados siempre desde la filosofía de Platón y Aristóteles, algo que casi nunca se cuestionó, tal como lo comenta el citado autor.

Por todo ello, para Heidegger, lo más importante es dilucidar lo que sucede con el asunto que debe ser traducido, el asunto del pensar, sobre lo cual considera que el único pensador de Occidente que ha experimentado la historia del pensamiento desde el pensar es Hegel[145], quien, al mismo tiempo, nada dice sobre la sentencia de Anaximandro y sigue, de igual modo, el carácter clásico de la filosofía platónica y aristotélica, refiriendo en sus lecciones de filosofía griega que Aristóteles es una de las fuentes en que más se puede alguien confiar; todo lo cual ya lo había señalado, de algún modo, Teofrasto quien escribió: Φυσικῶν δόξαι, "sobre las opiniones de los que hablan de los φύσει ὄντα".[146]

www.bdigital.ula.ve

[145] Desde la consideración que hace Hegel sobre Aristóteles, de ser alguien tanto filósofo como ilustrado, denota que el mismo (Aristóteles) contempla a los primeros pensadores desde su Física; todo lo cual significa que Hegel admite a los primeros filósofos preplatónicos y presocráticos como prearistotélicos. Entonces, al respecto, dice Heidegger: "en las épocas posteriores y a partir de aquí, se fue reforzando una doble opinión que llegó a convertirse en la siguiente idea general acerca de la filosofía anterior a Aristóteles y Platón: los pensadores tempranos, cuando se preguntaban por el origen primero de lo ente, tomaban en primer lugar y casi siempre únicamente a la naturaleza como objeto de su representar. Sus proposiciones al respecto permanecen presas en lo impreciso e insuficiente comparadas con el conocimiento de la naturaleza desarrollado entre tanto en la escuela platónica y aristotélica, entre los estoicos y en las escuelas médicas". (Heidegger, Ob. Cit, § 299, p. 241)

[146] Para Teresa Oñate dicho texto representa la fuente de todas las tradiciones doxográficas sobre los pensadores presocráticos; refiriendo al mismo tiempo que se les llama físicos a aquellos primeros pensadores, lo cual denota una suposición que son filósofos, desde el magisterio de Aristóteles al cual siguen; y no académicos platónico-pitagóricos caracterizados por ser solo dialécticos metodológicos: "los que discuten sin fin y sin dejarse legislar por las leyes-límites de la physis y el logos, que no saben

C.C. Reconocimiento

En este orden de ideas, hay que hacer referencia al hecho de que Aristóteles los llamaba también φυσιολόγοι; refiriéndose a aquellos primeros pensadores que trataban sobre las cosas de la naturaleza; donde Φύσις significaría cielo, tierra, planta, animal, refiriendo también de algún modo al hombre. Sin embargo, sobre tal vocablo refiere Heidegger (2010): "La palabra designa un ámbito particular de lo ente, que en Aristóteles como en la escuela de Platón queda delimitado, en general, frente a ἦθος y λόγος. Φύσις ya no tiene más la amplia significación del todo de lo ente…" (§ 299, p. 241).

Desde la consideración precedente, es relevante la sugerencia que hace el mencionado autor cuando plantea que para traducir la sentencia de Anaximandro es menester que antes de toda traducción el pensar comience a trasladase a sí mismo a lo dicho en griego. Al mismo tiempo, dicha traducción requiere un salto sobre el abismo, el cual no es solo por la distancia histórico-cronológica. En todo caso, dicha acción pareciera algo inverosímil: "estamos tan cerca del abismo que no tenemos la suficiente distancia para tomar impulso para dar el salto y por eso puede ocurrir fácilmente que nuestro salto se quede corto, suponiendo que la falta de una base suficientemente firme y amplia nos permita dar algún salto". (Heidegger, Ob. Cit, § 303, p. 245)

www.bdigital.ula.ve

Ahora bien, desde tal connotación surge la pregunta: "¿Puede aún decirnos algo el dicho de Anaximandro, desde su lejanía historiográfico-cronológica de dos milenios y medio?" (Heidegger, 2010. § 300, p. 242). Ante tal cuestionamiento, la mirada se dirige a lo dicho sobre el pensar ya que este asunto "dice el dictado de

encontrar…" (Teresa Oñate. El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente. Editorial Dykinson, Madrid, 2004, p. 48). De allí pues que para la autora en cuestión, semejante escritos denotan que estos primeros pensadores (presocráticos) son filósofos y no dialécticos o sofistas.

C.C. Reconocimiento

la verdad del ser", desde el arte del poetizar, donde el lenguaje llega a palabra, a su esencia; pues, lo poético es en su fundamento pensar.[147]

Así, desde estos supuestos, caben también las preguntas. ¿Qué sería aquello que el fragmento dice?, o ¿qué sería lo dicho por el fragmento mismo? Por lo que al intentar hacer una traducción más literal el fragmento diría entonces: "Pero a partir de donde el surgir es para las cosas, también surge hacia allí el sustraerse, según la necesidad; pues se dan justicia y expiación unas a otras por su injusticia según el orden del tiempo. (Heidegger, Ob. Cit, § 303, p. 245).

De tal modo, entre otras posibles lucubraciones, desde una consideración de la concepción habitual el fragmento estaría hablando sobre nacer y el perecer de las cosas, donde se caracteriza la manera de ese tránsito, las cosas se desarrollan y de nuevo decaen, con lo cual se denota una forma de régimen cambiante en la invariable economía de la naturaleza.

En el mismo sentido, gramaticalmente hablando, el fragmento consta de dos proposiciones, siendo que la primera comienza con: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι. Allí, se habla de los ὄντα; ante lo cual hay que decir, a juicio del autor en cuestión, que τὰ ὄντα significa literalmente, lo ente. Del mismo modo, de relevante trascendencia resulta el hecho de que τὰ ὄντα hace referencia no solamente a una multiplicidad cualquiera, sino a τὰ πάντα, el todo de lo ente; con lo cual se llega a la proposición de que τὰ ὄντα es el múltiple ente en total. (Ob. Cit, § 304. p. 246). Con todo ello, se quiere significar que lo ente de la naturaleza, de lo cual trata la filosofía de Anaximandro no puede ser traducido en un sentido restringido. Ante ello, claramente se expresa Heidegger (2010):

[147] El mismo autor, en la búsqueda de la respuesta a la interrogante planteada, sugiere: La esencia poetizante del pensar verifica el regir de la verdad del Ser. Porque ella poetiza pensando, la traducción, que quisiera dejar decir al dicho más viejo del pensar, aparece necesariamente como violenta. (Martín Heidegger. Caminos de Bosque. Editorial Alianza, Madrid, 2010, § 303, p. 244)

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

> La sentencia habla de la multiplicidad de lo ente en su totalidad. Pero no sólo las cosas forman parte de lo ente. Además, las cosas no son sólo las cosas de la naturaleza. También los hombres y las cosas creadas por los hombres, así como los estados provocados y efectuados por el hacer y el dejar hacer humano, forman parte de lo ente. También las cosas demónicas y divinas forman parte de lo ente. Todo esto no sólo tiene tanto ser como las meras cosas, sino incluso más. El presupuesto teofrástico-aristotélico por el que τὰ ὄντα son los φύσει ὄντα, las cosas de la naturaleza en sentido restringido, carece de todo fundamento. Por lo tanto ya no podrá ser tomado en cuenta para la traducción. Pero es que la traducción τὰ ὄντα "por cosas", tampoco acierta con el asunto que llega a la palabra en la sentencia. (Ob. Cit, § 305. p. 246)

De esta manera, para Heidegger τὰ ὄντα es lo ente en número plural; por ello, comprende que la sentencia habla de lo ente múltiple en su totalidad y que la interpretación tradicional posee un sesgo de los presupuestos de Teofrasto y Aristóteles, desde donde lo ente se reduciría a las cosas de la naturaleza[148]. Sin embargo, desde la proposición del autor presentado lo abarcaría todo un conjunto de cosas y al hombre mismo tal como ya se ha mencionado.

www.bdigital.ula.ve

Por otra parte, desde el discurso planteado al inicio sobre lo apeiron, es pertinente la consideración que plantea Aristóteles sobre el concepto de lo ilimitado y el de principio (en sentido temporal), el mismo sostiene que dicha relación es de exclusión mutua. Además, desde el comentario de Jaeger (1952) se articula una relación entre apeiron y principio absoluto ya que "únicamente lo

[148] Es importante considerar que según Heidegger para Aristóteles la esencia de la physis es concretamente la κίνησις, es decir, la movilidad, "él fue el primero en alcanzar o incluso en crear ese grado del preguntar desde el que el ser en movimiento es concebido y cuestionado expresamente como el modo fundamental del ser". No obstante, para el citado autor el ser no ha de ser concebido como movimiento o como reposo, "pues eso sería un pensamiento no griego y hasta absolutamente afilosófico". En tal sentido, comenta que "los griegos hablan de lo ente como de lo "estable"; lo "estable" significa dos cosas: por un lado, aquello que tiene en sí y por sí su estar, eso que está "ahí"; y, al mismo tiempo, lo estable en el sentido de lo permanente y duradero. Pensaríamos de modo absolutamente no griego si quisiéramos concebir lo estable como lo que está en frente. Estar en frente es la traducción de objeto…" (Martín Heidegger. Hitos, Editorial Alianza, Madrid, 2001, § 244, p. 203-204).

C.C. Reconocimiento

ilimitado satisface los requisitos de la idea de un principio absoluto" (p. 31); puesto que de suyo carece de principio temporal, ya que no tiene límites. Concretamente, señala Aristóteles:

> …porque toda cosa o es un principio o proviene de un principio, pero del infinito no hay principio, ya que entonces tendría un límite. Además, en cuanto principio, sería ingenerable e indestructible, ya que todo lo generado tiene que alcanzar su fin, y hay también un término de toda destrucción. Por eso, lo como decimos, parece que no tiene principio, sino que es el principio de las otras cosas, y a todas las abarca y las gobierna (como afirman cuantos no admiten otras causas además del infinito, como el Nous o el Amor), y que es lo divino, pues es "inmortal e imperecedero", como dice Anaximandro y la mayor parte de los fisiólogos. (Fis. III. 4, 203 b 7). [149]

De tal manera, se asiste a una proposición lógica donde se deduce lo ilimitado como principio[150], algo que está contenido en el concepto mismo de apeiron. De acuerdo con ello, el filósofo deduce del concepto de un principio absoluto las principales características de lo apeiron, como algo que no se genera ni se corrompe, que abraza y gobierna todas las cosas, inmortal e indestructible, del cual brota todo devenir y por ello divino. Al mismo tiempo, aunque semejante concepto pudiera estar sujeto a diversas interpretaciones[151], el apeiron es lo

www.bdigital.uda.ve

[149] Aristóteles. Física. Editorial Gredos. Madrid, 1995. p. 198

[150] Traducción según Kirk y otros (1979, p. 156), del pasaje de Aristóteles antes citado: "…lo infinito no tiene principio..., sino que parece ser ello el principio de los demás seres y que todo lo abarca y todo lo gobierna, como afirman cuantos no postulan otras causas fuera de lo infinito, tales como el espíritu o la amistad; el infinito, además, es un ser divino, pues es in mortal e Indestructible, como afirman Anaximandro y la mayoría de los físicos teóricos".

[151] Al respecto, vale la acotación que hace Werner cuando establece la distinción, pues dicha palabra (apeiron) puede ser tomada de distintas formas; por lo que los más insignes pensadores antiguos prefieren aquello de Aristóteles al proponer para la misma varios sentidos "en el del infinito e inagotable depósito o stock de que se nutre todo devenir, y no lo que es cualitativamente indeterminado, como han interpretado ciertos escritores modernos". En todo caso, "la palabra apeiron indica inequívocamente la ilimitación como verdadero sentido de este concepto. Tal es la forma en que lo ha explicado Burnet".

C.C. Reconocimiento

infinito, como una cantidad infinita de materia, de la cual se originan y se disuelven, al mismo tiempo, todas las cosas, una vez que terminan el ciclo que les ha sido impuesto por una ley necesaria.

Por otra parte, hay que considerar que no se trata de una mezcla o compuesto de los distintos elementos, sino como una materia en que aún no se han diferenciado los mismos y por ello es indefinida, además de infinita. Por tanto, no se debe pensar un ente o elemento corpóreo, pues esa indeterminación le comporta un carácter cuantitativo y espacial.[152]

En este sentido se comprende que la corporeidad es un elemento ligado al carácter determinado de los elementos, de allí que la distinción del apeiron solo se da desde esa privación de las determinaciones que constituyen lo corpóreo en cuanto tal, reduciéndose así al infinito espacial. Al mismo tiempo, es de notar que en Anaximandro no se encuentra un concepto de espacio incorpóreo, pero al reducir lo apeiron a la espacialidad esto lo convierte necesariamente en un cuerpo determinado por la magnitud espacial (y solamente por ello). En esta línea de ideas cobra significado aquello de que: “Tal magnitud es infinita y, como tal, lo abarca y lo gobierna todo (Diels, A 15. Como se citó en Abbagnano, 1994, p. 15)

www.bdigital.ula.ve

En esta perspectiva, es esta una determinación que hace del apeiron una realidad distinta del mundo corpóreo y trascendente al mismo, pues, no obstante de la relación sostenida lo que abarca está siempre más allá de lo abarcado. Y he

(Jaeger Werner. La Teología de los Primeros Filósofos Griegos. Editorial Fondo de la Cultura Económica. México, 1952. p. 30)

[152] En tal sentido, se expresa Abbagnano: “En primer lugar, el carácter indeterminado de la sustancia primordial, no identificada con ninguno de los elementos corpóreos, a la vez que permite comprender mejor la derivación de éstos como otras tantas especificaciones y determinaciones de aquélla, la priva de todo carácter de verdadera y propia corporeidad, convirtiéndola en una pura masa cuantitativa o espacial. (Nicolás, Abbagnano, Historia de la Filosofía. Vol. I. Editorial Hora. Barcelona, 1994, p. 15)

C.C. Reconocimiento

aquí la preponderancia de la connotación de lo divino que admite este principio establecido por el filósofo presocrático.[153]

Desde estos presupuestos, se señala que Anaximandro se constituye como el primero en sistematizar la cuestión de cómo las cosas se derivan de la sustancia primordial, y este proceso no es otro que la separación. En primer término hay que tener claro que la sustancia infinita está motivada, animada "por un movimiento eterno", esto hace posible que se separen de ella los contrarios como cálido-frío, seco-húmedo, por ejemplo; y se engendran infinitos mundos que se suceden según un ciclo eterno; obteniendo cada uno un tiempo señalado de su nacimiento, de su duración y de su fin.[154]

Dentro de este marco, es a esto a lo que se refiere Anaximandro cuando expone que los seres existentes deben su nacimiento a aquello mismo en lo que se convierten al perecer, y que sufren el pago mutuo de pena y retribución por la injusticia según la disposición del tiempo;[155] se trata entonces de una ley cósmica

www.bdigital.ula.ve

[153] De tal manera lo refiere Abbagnano: "Así pues, el principio que Anaximandro establece como sustancia originaria merece el nombre de "divino". Las propias exigencias de la explicación naturalista conducen a Anaximandro a una primera elaboración filosófica de lo trascendente y lo divino, sustrayéndolo por primera vez a la superstición y al mito. Mas el infinito es también lo que gobierna al mundo: no es, pues, sólo la sustancia sino también la ley del mundo". (Ibídem)

[154] "Todos los seres deben pagarse unos a otros la pena de su injusticia según el orden del tiempo" (fr. 1, Diels, como se citó en Abbagnano, 1994, p. 15). Al mismo tiempo, el autor referido, reflexionando sobre los infinitos mundos que se suceden, se pregunta: "¿son los mundos también infinitos contemporáneamente en el espacio o sólo sucesivamente en el tiempo?" Y a continuación cita: "Cicerón (De nat. deor., I, 10, 25), copiando a Filodemo, autor de un tratado sobre la religión hallado en Herculano, dice: ´Era opinión de Anaximandro que hay divinidades que nacen, crecen y mueren a largos intervalos y que tales divinidades son mundos innumerables". Por lo que finalmente declara: "En realidad es difícil negar que Anaximandro haya admitido una infinidad de mundos en el espacio. Puesto que, si el infinito abarca todos los mundos, debe pensarse que, con ello, no sólo alcanza más allá de un único mundo sino también de otros y otros más. Solamente en relación con infinitos mundos puede concebirse la infinitud de la sustancia primordial, que lo abraza y trasciende todo". (Nicolás Abbagnano. Historia de la Filosofía, Vol. 1. Editorial Hora, Barcelona, 1994, p. 16)

[155] Al respecto, se puede consultar: Simplicio, Fis. 24, 17. Como se citó en Kirk y Otros, 1979, p. 159.

C.C. Reconocimiento

que regula el nacimiento y la muerte de los mundos. En el mismo sentido, la injusticia que sufren los mundos o elementos es algo propio de la constitución misma, y como algo que deviene al nacimiento de los seres puesto que ninguno puede evitarla.[156]

De este modo, nos encontramos ante una enorme personalidad filosófica pues Anaximandro ha sido no solo quien ha fundamentado la unidad del mundo desde lo que se considera como la sustancia primigenia, sino también desde esa puesta en escena de la ley que lo gobierna todo, no como necesidad ciega sino desde la norma de justicia.[157]

De igual forma, negando el límite o peras, desde la consideración de algo sin principio, consideró Anaximandro el principio de su cosmología, siendo su apeiron aquello de que brota todo ente y a lo que todo retorna, se trata entonces del principio (argé) y el fin (teleuté) de todo cuanto existe. Dentro de este marco, se presencia un Ser sin principio ni fin, principio y fin de todo. A este respecto, comenta Jaeger: "para nosotros es importante ver cómo el concepto de un ente que carece de principio y de fin, y por tanto es de suyo principio y fin, se conecta con la idea del supremo entre los dioses". (Jaeger, 1952, p. 35).

www.bdigital.ula.ve

Desde esta perspectiva, se considera muy significativo el hecho de que la tradición antigua haya atribuido a Tales la sentencia sobre aquello de que lo Divino

[156] "El nacimiento es, como se ha visto, la separación de los seres de la sustancia infinita. Evidentemente, tal separación equivale a la rotura de la unidad, que es propia del infinito; es la infiltración de la diversidad, y por tanto del contraste, donde había homogeneidad y armonía. Pues con la separación se determina la condición propia de los seres finitos: múltiples, distintos y opuestos entre sí, inevitablemente destinados, por ello, a expiar con la muerte su propio nacimiento y a volver a la unidad". (Nicolás Abbagnano. Historia de la Filosofía, Vol. 1. Editorial Hora, Barcelona, 1994, p. 16)

[157] Semejante relevancia otorga Jaeger a Anaximandro cuando dice: "Pero en Anaximandro encontramos el primer cuadro unificado y universal del mundo, basado en una deducción y explicación natural de todos los fenómenos. Esta explicación está, como se comprende, muy distante de la ciencia de nuestros días así en el método como en los resultados; pero tomada en conjunto da aún testimonio de una enorme capacidad intelectual, más sintética que analítica". (Jaeger Werner. La Teología de los Primeros Filósofos Griegos. Editorial Fondo de la Cultura Económica. México, 1952, p. 29)

C.C. Reconocimiento

es “lo que no tiene ni principio ni fin”; no obstante, es igualmente relevante el hecho de que ya antes de Anaximandro se haya realizado semejante consideración respecto a la o divino.

Por otra parte, al hablar de una asociación entre lo apeiron y lo divino se hace necesario tener presente los caracteres ontológicos que representan a eso indeterminado-infinito, todo lo cual precisa una consideración teológica. Para ello, el punto de partida, es sin duda, aquello que ya se ha vislumbrado desde las afirmaciones aristotélicas, donde el apeiron abraza y gobierna todas las cosas, siendo inmortal e indestructible, como ya se ha dicho y, tal como lo plantea Bernabé (2010):

> Esta materia primordial recibe diversos calificativos habitualmente aplicados a los dioses, como «inmortal e indestructible» (fr. 3), «eterno y que nunca envejece» (fr. 2). Y así mismo se dice de ella que «todo lo abarca y todo lo gobierna» (literalmente «lo pilota») (fr. 6), todo lo cual suscita en nosotros el convencimiento de que para el filósofo esta materia primordial es divina y poseedora de un poder o influjo que alcanza a todas las cosas. (p. 52)[158]

www.bdigital.ula.ve

Así, de lo anteriormente expuesto, donde lo apeiron como inmortal e indestructible se configura con lo divino, es de notar que dicha connotación no es un predicado más del primer principio, de tal manera, como lo expresa Jaeger (1952), “la sustantivación del adjetivo con el artículo neutro muestra que se lo introduce como un concepto independiente, de carácter esencialmente religioso e identificado ahora con el principio racional, lo Ilimitado”. (p. 37). En efecto, dicha expresión se encuentra presente en los demás presocráticos y en filósofos

[158] Los Fragmentos señalados son tomados por el autor citado desde la propuesta de Diels.

C.C. Reconocimiento

posteriores. No obstante, a juicio del citado autor ese concepto de lo divino no es posible encontrarlo antes de Anaximandro.[159]

De igual modo, desde la tradición la inmortalidad era asumida como un signo que distinguía a los dioses, esto era vivenciado en la sapiensa de los antiguos poetas así como en la fe religiosa común. Por tanto, lo imperecedero e ilimitado de Anaximandro bien podía identificarse con eso inmortal y por tanto con lo divino. Pero al mismo tiempo, ese principio que todo lo abarca es un principio sin origen, lo que denota una propiedad justa al principio original de todas las cosas. En este orden de ideas, el pensamiento racional llega a la idea de algo inmortal y divino, carente de origen, pero que al mismo tiempo origina todas las cosas.[160]

De acuerdo con ello, hay una preponderancia muy significativa en cuanto a la sugerencia de una cierta concepción religiosa en la doctrina de Anaximandro, tal vez no al modo de un ideal de nuevas formulaciones de cualquier sistema religioso moderno, pero no por ello hay que negar semejante hallazgo. En este sentido, comenta Jaeger (1952):

www.bdigital.ula.ve

[159] Respecto a la concepción que sobre lo divino existía en los poetas, argumenta Jaeger: “Ya hemos hecho la observación de que si bien la teología de Hesíodo admite muchos géneros de dioses, el poeta no indaga aún la naturaleza de éstos. Pero quienquiera que emplee por primera vez el concepto general de lo Divino tiene que tomar en consideración esta cuestión, y Anaximandro lo hace. Cuando dice que lo Ilimitado "abraza todas las cosas y gobierna todas las cosas", da satisfacción a las más altas demandas que desde tiempo inmemorial ha hecho a la divinidad el pensamiento religioso, pues que hace de lo Ilimitado el sujeto del sumo poder y dominio”. (Ob. Cit. p. 37)

[160] Lo apeiron, además de ser ilimitado, es también algo que nunca tuvo origen, lo cual representa una propiedad adecuada al principio original de todas las cosas. En tal sentido, comenta Jaeger: “Este aspecto o está ausente por completo, o sólo presente en potencia en la vieja concepción de los dioses como los aién éontes, que aparece frecuentemente mentada en Homero y Hesíodo, pero que no pasa de mostrar que se conciben los dioses como inmortales, como viviendo para siempre. La posibilidad de que los dioses no hayan tenido principio está expresamente excluida por una teología como la de Hesíodo, el cual construyó una genealogía de todos los dioses y sostuvo que todo, incluso el Caos, tuvo origen”. (Jaeger, Ob. Cit. p. 38)

C.C. Reconocimiento

> Sería un error cegarnos para la significación religiosa implícita en esta exaltada concepción de lo Divino a causa de ideas preconcebidas acerca de lo que debe ser una verdadera religión y del género de conocimiento que debe buscar. No tenemos razón alguna, por ejemplo, para lamentar que el dios de Anaximandro no sea un dios al que se pueda rogar, o que la especulación física no sea verdadera religión. Con seguridad que nadie negará que simplemente no podemos concebir como una forma avanzada de la religión aquella que carece de la idea de infinitud y eternidad que vincula Anaximandro con su nuevo concepto de lo Divino. (p. 38).

De lo anteriormente expuesto, es claro que Anaximandro se perfila en la línea misma de las tradiciones de Grecia, desde el hecho de plantear filosóficamente el principio del mundo con aquello considerado ilimitado, eterno y por tanto divino.[161] Incluso, es posible visualizar una influencia Hesiódica cuando considera que los innumerables mundos-dioses son originados genealógicamente de la sustancia divina a la cual han de retornar según el ciclo establecido.

En todo caso, lo Apeiron, elemento esencial en la doctrina de Anaximandro, viene a significar ese principio originario que abraza y gobierna todas las cosas, del cual surgen y al cual han de retornar según el tiempo establecido por una ley de justicia, es lo eterno e imperecedero, principio sin principio, es aquello posible de identificar con lo divino.

www.bdigital.ula.ve

De este modo, lo divino con su ser eterno, ilimitado y necesario, desde estas consideraciones, es algo presente en la creación toda y en la historia misma del Ser y de todo ser , no desde una asunción antropomórfica al modo de los poetas antiguos, pero tampoco desde una negación presencial en la infinitud de la

[161] Para Teresa Oñate, el concepto de lo divino desde Tales de Mileto (lógicamente pasando por Anaximandro) hasta Plotino, jamás debe ser entendido como un Dios Creador y Todopoderoso, o un Dios de amor del Nuevo Testamento, sino que tal concepción tiene que ver exclusivamente con aquello que es lo eterno y necesario. (Teresa Oñate. Seminario Permanente de Historia de la Filosofía Griega: “Aprender a Pensar”. Sesión III: “La Sentencia de Anaximandro”. 13/10/2021).

C.C. Reconocimiento

existencia misma. Su presencia existencial, desde el desarrollo del pensamiento filosófico se irá perfilando con y desde nuevas perspectivas y connotaciones.

2.4 El Dios Uno, Inmutable y Omnipotente de Jenófanes

Jenófanes[162], era natural de Colofón, colonia jonia de Asia Menor, lugar de donde tuvo que huir cuando tenía aproximadamente veinte y cinco años de edad, al ser tomada esta ciudad por los medos (545 a. C), por lo cual se vio obligado a andar errante y como rapsoda[163], recorriendo lugares como Sicilia, Zancle, Catania, Siracusa, entre otras. Su fecha de nacimiento es ubicada por algunos hacia el 530, muriendo a los noventa y cinco años de edad.[164] Del mismo se dice que escribió Elegías, Silos, Parodias y un poema Sobre la Naturaleza (Peri Fiseos) del cual se conocen algunos fragmentos (Diels, 21B1-42). [165]

www.bdigital.ula.ve

[162] "Jenófanes ha sido valorado por los especialistas con las etiquetas más variadas, desde quienes proponen su total descalificación como filósofo y su pura consideración como poeta hasta quienes ven en él un teólogo o incluso le atribuyen un papel decisivo en la creación de la escuela eleática". (Bernabé Alberto. Fragmentos Presocráticos. De Tales a Demócrito. Editorial Alianza, Madrid, 2010, p. 97)

[163] Para Abbagnano, no es cierto que Jenófanes haya ejercido la profesión de rapsoda. (Nicolás Abbagnano. Historia de la Filosofía, Vol. 1. Editorial Hora, Barcelona, 1994, p. 28).

[164] Dicha información es ofrecida, entre otros, por Guillermo Fraile. Historia de la Filosofía I. Grecia y Roma. Editorial BAC, Madrid, 1982, p. 178. No obstante, otros consideran que la larga vida de Jenófanes se extiende entre las fechas 570 a 470 a.C. De este modo, este filósofo sería coetáneo de Pitágoras y de mayor edad que Heráclito y Parménides. (José Ferrater Mora. Diccionario de Filosofía (e-j). Editorial Ariel, Barcelona, 2004, p. 1939)

[165] Es importante considerar la crítica de Jaeger cuando argumenta que el carácter personal de la obra de Jenófanes vendría a ser el Silloi. Por lo que el mencionado autor declara: "Cierto que ha sido una larga costumbre la de atribuir los fragmentos hexamétricos de contenido filosófico a una obra didáctica y perdida de Jenófanes Sobre la Naturaleza; es lo hecho por Diels, por ejemplo, en su colección de los fragmentos de los presocráticos, lo mismo que por Reinhardt, cuyo libro sobre Parménides ha situado también a Jenófanes a una luz enteramente nueva. Pero estoy de acuerdo con Burnet en

C.C. Reconocimiento

Desde otro punto de vista, más allá de la existencia o no de ciertos fragmentos y de la discusión si Jenófanes fue rapsoda[166] y filósofo, Werner hace notar el hecho de que, en primer lugar, no es posible encontrar en tal autor un fragmento de contenido netamente filosófico, al tiempo que ni Aristóteles ni Teofrasto lo constituyen como uno de los filósofos naturales; pero sí se puede considerar ciertas discusiones sobre fenómenos y problemas naturales (en los Silloi) donde hace la crítica a ciertos filósofos y poetas. Por ello, el citado autor prescribe que "su único entusiasmo era su lucha por una verdad que veía surgir de las ruinas de todas las formas anteriores de considerar el mundo" (Jaeger, 1952, p. 46)

Al mismo tiempo, desde el estilo de expresar sus ideas, un tanto burlón, procuraba ir contra los desmedidos honores concedidos a los atletas, el excesivo lujo, las ideas pitagóricas de la reencarnación y, sobre todo, contra la idea de los dioses representados por Hesíodo y Homero, quienes cometen adulterios y toda clase de acciones vergonzosas, según el crítico poeta. Por lo cual, se sugiere la duda razonable de si al proclamar semejantes mensajes este perspicaz filósofo no estaría atacando los fundamentos mismos de las creencias religiosas griegas.[167]

www.bdigital.ula.ve

Por otra parte, algunos conciben que Jenófanes es el iniciador de la escuela Eleática (Platón, Sof. 242 d y Aristóteles, Met. I, 5, 986 b, 21), pues al mismo se le

que semejante poema didáctico no existió jamás". (Jaeger Warner. La Teología de los Primeros Filósofos Griegos. Editorial Fondo de la Cultura Económica. México, 1952, p. 44)

[166] Al respecto, cita Jaeger: "Gomperz ha llamado la atención sobre un testimonio que dice: "Pero también recitaba sus propios poemas como un rapsoda." No obstante, el mismo autor considera que Jenófanes no fue como lo describe Gomperz, sino que el mismo ha de ser calificado como un verdadero "revolucionario intelectual", con quien comenzó la transfusión de las nuevas ideas filosóficas respecto al viejo mundo del mito representado por Homero. (Ob. Cit, p. 46)

[167] Sobre tal duda, comenta José Ferrater Mora: "se ha reparado en que una cosa son las creencias politeístas griegas y otra muy distinta las representaciones excesivamente humana de los dioses y en particular de sus acciones, o supuestas acciones". (José Ferrater Mora. Diccionario de Filosofía (e-j). Editorial Ariel, Barcelona, 2004, p. 1939)

C.C. Reconocimiento

atribuye la afirmación de la unidad del ser. Sin embargo, para Abbagnano (1994) "esta interpretación sobrepasa con mucho el significado de aquellos testimonios y es poco probable" (p. 27). Pues, desde su vida como errante es improbable que el mismo estableciera un domicilio en Elea; y el solo hecho de haber escrito un poema sobre la fundación de la ciudad no demuestra su permanencia en la misma y mucho menos su fundación.[168]

Desde el punto de vista epistemológico, Jenófanes hace ver la contraposición entre verdad y apariencia, entre certeza y opinión; por tanto, no hay certezas, todo no es más que opiniones. Así: "lo cierto no lo supo ningún hombre, ni habrá nadie que lo sepa". (Diels, 21B34. Como se citó en Guillermo Fraile, 1982, p. 178)[169]

En otro orden de ideas, como físico admiraba a Tales por la predicción de un eclipse, pero también podía ridiculizar a Pitágoras por sus creencias en la transmigración de las almas, aquello de la respiración cósmica y la disgregación del ser lleno por medio del vacío.[170] En este sentido, Jenófanes concebía como primer principio de todas las cosas al elemento de la tierra,[171] de la cual nacen y a

www.bdigital.ula.ve

[168] Desde el análisis que ofrece Jaeger Werner, apoyado en la teoría de Reinhardt, "el Jenófanes eleático y teológico es todo él una quimera", pues tal autor está lejos de ser el padre de la filosofía eleática. (Jaeger Warner. La Teología de los Primeros Filósofos Griegos. Editorial Fondo de la Cultura Económica. México, 1952, p.59)

[169] Diels, 21B34: "Jenófanes dudo de todas las cosas, dogmatizando solamente en decir que todas las cosas son una sola, y que esta es Dios" (Guillermo Fraile. Historia de la Filosofía I. Editorial BAC, Madrid, 1982, p. 178)

[170] En tal sentido, se puede ubicar: Diels, 21B7. Como se citó en Guillermo Fraile, 1982, p. 179.

[171] Respecto a la doctrina propuesta sobre el elemento de la tierra como primer principio, argumenta Bernabé: "Los doxógrafos nos presentan a Jenófanes como autor de una serie de doctrinas físicas que sin duda han sido no poco deformadas por la tradición…Así, la lectura de los fragmentos 31 y 34 por parte de los doxógrafos pudo provocar en ellos la idea de que para Jenófanes la tierra era el principio de todo lo existente y así lo afirman numerosas fuentes, pese a que Aristóteles decía explícitamente lo contrario cuando aseguraba (Metafísica 989 a 5ss) que nadie había propuesto la tierra como principio". (Bernabé Alberto. Fragmentos Presocráticos. De Tales a Demócrito. Editorial Alianza, Madrid, 2010, p. 100)

C.C. Reconocimiento

la cual han de retornar todas las cosas; de ella, de la tierra mezclada con agua nacen los vivientes, siendo la misma (la tierra) ilimitada, no rodeada por aire, ni por el cielo.[172]

En este sentido, consideraba que los astros se formaban de las exhalaciones que mantenía la tierra bajo el calor del sol. A su vez, dichas exhalaciones ascienden como pequeñas centellas que se acumulan, se inflaman y se extinguen cotidianamente. De igual modo, se concibe que todas las cosas del mundo se destruyan periódicamente desde la disolución de la Tierra en el Océano, para de este modo volver al fango primordial y de allí resurgir nueva e indefinidamente; pues aunque las cosas particulares se muevan y destruyan la unidad del ser permanece inmutable.[173]

Desde otra perspectiva, según su teología, uno de los puntos de inicio de Jenófanes viene determinado por la crítica que sostiene contra el antropomorfismo religioso presente en la cultura de aquellos griegos, lo cual se refleja en los poemas de Hesíodo y Homero; siendo una de las citas más elocuentes al respecto: “los hombres, dice, creen que los dioses han tenido nacimiento y poseen voz y cuerpo semejante al nuestro" (Diels, 21B14 Como se citó en Abbagnano, 1994, p. 27). Y en el mismo pasaje comenta que los etíopes hacen a sus dioses semejantes a ellos, lo mismo que los tracios.[174]

www.bdigital.ula.ve

[172] Desde esa connotación como físico, declara Abbagnano “…pero estos elementos, de un grosero materialismo, no ligan bien con su principio fundamental. Es notable cierto aspecto de su obra de poeta; su crítica de la virtud agonística de los vencedores en los juegos, que en tan alta estima tenían los griegos, y su afirmación de la superioridad de la sabiduría: ´No es justo anteponer a la sabiduría la sola fuerza corporal´, dice (fr. 1). Aquí a la virtud fundada en la robustez física se contrapone la virtud puramente espiritual del sabio”. (Nicolás Abbagnano. Historia de la Filosofía, Vol. 1. Editorial Hora, Barcelona, 1994, p. 28).

[173] Al respecto puede citarse: Diels, 21A32. Como se citó en Guillermo Fraile, 1982, p. 179.

[174] Fr. 19. “Pero es que si los bueyes, caballos y leones pudieran tener manos, pintar con esas manos y realizar obras de arte, como los hombres, los caballos, parejas a caballos, y los bueyes, a bueyes, pintarían las figuras de sus dioses; y harían sus cuerpos a

C.C. Reconocimiento

Al mismo tiempo, desde la crítica establecida, este singular innovador acusa a los poetas como Homero y Hesíodo de haber propagado semejantes creencias que generan vergüenza atribuyéndole a la divinidad acciones como los robos y adulterios.[175] Así, desde su concepción los dioses han de estar libres de toda flaqueza humana. En todo caso, Jenófanes defiende la tesis de una sola divinidad que en nada se parece a los hombres, ni en el pensamiento, mucho menos en lo corpóreo. En tal sentido, se expresa Guillermo Fraile (1982):

> Combate el politeísmo, proclamando la existencia de un Dios único, eterno, inmóvil, inmutable, inalterable, inteligentísimo, que está por encima de todos los dioses y que no se parece en nada a los hombres. Todo él ve, todo él oye, todo él piensa´. Mueve todas las cosas con su pensamiento, omnipresente y rápido como el rayo´. (p. 180).

De este modo, se pone de manifiesto la idea de un Dios que no tiene principio ni fin, al igual que había caracterizado Anaximandro a su divinidad, todo lo cual viene a poner fin a las representaciones antropomórficas existentes. En todo caso, según lo que ciertos autores plantean, no es fácil precisar la idea de divinidad de Jenófanes,[176] siendo que los antiguos lo entendieron como un

www.bdigital.ula.ve

semejanza precisa del porte que tiene cada uno". (Bernabé Alberto. Fragmentos Presocráticos. De Tales a Demócrito. Editorial Alianza, Madrid, 2010, p.106)

[175] Respecto a la crítica de si Jenófanes puede ser considerado o no como filósofo, considera Bernabé: "Lo primero que parece claro es que a Jenófanes no le interesó, al menos primordialmente, la explicación del mundo natural, que había constituido el eje de la atención de los milesios, sino que su interés va más bien dirigido a la crítica de un determinado conjunto de creencias típicas de la cultura que habían configurado los viejos poetas épicos, fundamentalmente Homero y Hesíodo (aludidos en los fragmentos 14- 15).(Bernabé Alberto. Fragmentos Presocráticos. De Tales a Demócrito. Editorial Alianza, Madrid, 2010, p. 97)

[176] Sobre la dificultad para encontrar un concepto claro sobre la divinidad, concibe Bernabé: "Así, el testimonio de Aristóteles…en el que el estagirita declara que Jenófanes no aclaró nada nos indica que nuestras deficiencias en la información sobre lo que el autor que nos ocupa pensaba sobre la divinidad no son mayores que las que el propio Aristóteles tenía ya en su época, con la obra completa del poeta de Colofón en sus manos". (Ob. Cit. p. 99)

C.C. Reconocimiento

monismo estricto. Ahora bien, más allá de pensar Jenófanes en un monoteísmo, admite la existencia de dioses inferiores y demonios; en todo caso, se hace eco y hace preferencia por la manera de interpretar los milesios, por lo cual, se estaría hablando de un principio material único, del cual proceden todas las cosas.

Por otra parte, desde lo que plantea Abbagnano, esa divinidad en Jenófanes viene a ser identificada con el universo, como un dios-todo, con el atributo de eternidad, es decir, no nace, ni muere, siendo siempre el mismo. Así, se afirma la unidad e inmutabilidad del universo, algo que el mismo Jenófanes aclara ser difícil de comprender sino luego de una larga búsqueda.[177] En tal sentido argumenta: “desde el principio los dioses no lo han revelado todo a los hombres, sino sólo buscando éstos, con el tiempo encuentran lo mejor" (Fr. 18. Como se citó en Abbagnano, 1994, p. 28). Desde esta postura es posible considerar que se trata de conceder un valor único a la filosofía como investigación.[178]

En todo caso, el Dios de Jenófanes es Uno y no semejante a los mortales en cuerpo: “uno solo es dios, entre hombres y dioses el más grande, ni un cuerpo parejo a los mortales, ni en entendimiento” (Fr. 26)[179]. Desde esta consideración, algunos asumen que eso implica un ser corpóreo de alguna manera, pero que al mismo tiempo prescinde de su corporeidad en su actuación. Entre otras notas o

www.bdigital.ula.ve

[177] Fr. 20 (18 en la edición de Diels y Kranz): “A los mortales no se lo enseñaron los dioses todo desde el principio, sino que ellos, en su búsqueda a través del tiempo, van encontrando lo mejor”. (Bernabé, Ob. Cit. p. 106)

[178] Aun considerando que en lo esencial las obras de Jenófanes fueron afilosóficas, para Werner: “La lucha de Jenófanes en favor de la filosofía le aportó la fama; y en aquellos de sus poemas que han llegado hasta nosotros, es siempre un apasionado guerrero de esta causa”. (Jaeger Warner. La Teología de los Primeros Filósofos Griegos. Editorial Fondo de la Cultura Económica. México, 1952, p. 36)

[179] Bernabé Alberto. Fragmentos Presocráticos. De Tales a Demócrito. Editorial Alianza, Madrid, 2010, p. 107.

C.C. Reconocimiento

atributos, es un ser inmóvil, pues, le es inadecuado moverse,[180] además que le es innecesario al mismo tiempo ya que desde el solo ejercicio de su inteligencia puede poner las cosas en movimiento.[181]

Desde lo anteriormente planteado, ese atributo del ser inmóvil, como aquel que siempre permanece en el mismo lugar, viene a ser fundamento de la crítica a la representación homérica, para quien el movimiento y velocidad de aquellos dioses era concebida como una verdadera señal del poder divino. No obstante, Jenófanes reclama para su Dios la más alta dignidad, siendo propio del mismo el no moverse.[182] En el mismo orden de ideas, la doctrina de inmovilidad antes analizada es de capital y suma importancia para entender el pensamiento posterior como el motor inmóvil de Aristóteles, el cual a juicio de Werner tiene en Jenófanes su inspiración. En todo caso, como bien lo señala el autor citado:

> En Jenófanes se vuelve plenamente consciente el lado crítico de la nueva teología filosófica; La idea de un Ser omnipotente que trasciende todos los demás poderes del mundo, incluso a los dioses mismos, era una idea que ya los últimos escritores épicos habían asociado con la de su más alto dios. (Werner, 1952, p. 51)

Consecuentemente, es posible concebir que este filósofo presocrático pudo haber llegado a su concepción de un Dios Uno e Inteligente, como una conclusión

[180] Fr. 29: "Y siempre permanece en el mismo sitio, sin moverse en absoluto, y no le es adecuado cambiar de un sitio a otro". (Ibídem)

[181] Fr. 28. "Sino que sin esfuerzo, con la decisión que le da su entendimiento, todo lo conmueve" (Ibídem) Al mismo tiempo, este autor encuentra una semejanza entre ese atributo del Dios de Jenófanes y alguno de los dioses del Olimpo: "lo que constituye el desarrollo máximo de la imagen homérica de Zeus conmoviendo el Olimpo con el movimiento de sus cejas". (Ibídem)

[182] "Nos encontramos de nuevo con la misma intuición religiosa en las estatuas y pinturas contemporáneas que representan los dioses. sentados en toda su majestad sobre tronos, aunque como es natural los artistas hubieron de expresar esta intuición en términos antropomórficos". (Jaeger Warner. La Teología de los Primeros Filósofos Griegos. Editorial Fondo de la Cultura Económica. México, 1952, p 50)

C.C. Reconocimiento

a la crítica que sostuviera contra aquella imagen antropomórfica de la divinidad que presentaban ciertos poetas antiguos. Al respecto, debe señalarse que ya desde la doctrina de Anaximandro era posible vislumbrar una cierta oposición a las deidades antropomórficas cuando era imposible admitir la naturaleza divina desde distintos dioses individuales. Sin embargo, es en Jenófanes donde se declara por primera vez la guerra a aquellas formas de asumir lo divino: "…Un dios es el sumo entre los dioses y los hombres· Ni en su forma, ni en su pensamiento es igual a los mortales". (Jaeger, 1952, p. 47)

Desde esta consideración es evidente el planteamiento de un único fundamento del mundo, lo cual viene a representar para los nuevos tiempos una cuestión enigmática a resolver. De allí que el mismo Jenófanes proclame la incapacidad inmediata del saber humano para comprender semejante misterio divino, por lo que siempre tiene que estar presente la duda. Pero aun así, semejante autor no niega que lo divino tenga forma.

A su vez, según lo que plantea Werner, ese problema de la forma ha sido como una constante en el pensamiento filosófico de los griegos, un problema que jamás perdió su importancia, concibiendo más adelante la filosofía estoica la inmanencia de Dios al mundo, lo cual se representaba como una esfera. De este modo, Jenófanes no dice que el mundo sea Dios, pero si alguna forma ha de atribuírsele sería la del mundo. No obstante, a juicio del autor antes mencionado, no por ello puede decirse que semejante filósofo sea panteísta, pues simplemente, "se limita a abrir el camino a una concepción filosófica negando que la forma de Dios sea humana". (Jaeger, Ob. Cit. p. 48)

De igual forma, más allá de la interpretación de los escritores cristianos, quienes han asumido el Dios Uno de Jenófanes para justificar y avalar su monoteísmo, en el considerado autor se puede concebir, por el contrario, un conservacionismo respecto al pluralismo griego; pues, no solo se conforma con atribuirle a ese Dios algo más que humano, también lo proclama como "el más

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

grande entre los dioses y los hombres".[183] No queriendo significar con ello que esta postura tenga que asumir los dioses antropomórfico de la época; y aunque sea más plausible pensar en el Dios de Tales o de Anaximandro, no es posible de ningún modo atribuir a Jenófanes ninguna doctrina específica al respecto.

En consideración a lo planteado, y desde el argumento de que ese Dios Uno "ve como un todo", "piensa como un todo", y "oye como un todo"; su consciencia no va a depender de los órganos de los sentidos; pero en todo caso se asume que se trata de un ser consciente y personal, todo lo cual lo hace distinto de aquello divino de Anaximandro.

A título ilustrativo, y desde las consideraciones precedentes, cobra sentido la argumentación de que Jenófanes haya sido el primero en plantear o formular el universalismo religioso, todo lo cual ya para fines de la antigüedad y sobre todo en la era cristiana era un aspecto considerado como esencial para la esencia de Dios, como carácter que ha de poseer toda religión verdadera.[184]Y en este proceso, lógicamente, Jenófanes fue un gran impulsador de aquella revolución filosófica que se venía gestando desde aquellas teorías sobre la naturaleza, para la fe religiosa.

www.bdigital.ula.ve

Dentro de esta perspectiva, la apropiación de lo divino o de los dioses por parte de Jenófanes, no surge al modo deductivo como en Anaximandro, como

[183] Según las fuentes de Werner semejante declaración está en Jenóf. B 23, l. Al mismo tiempo, en la obra y según las fuentes de Alberto Bernabé, citado en este trabajo, sería el Fr. 26. Y de tal pasaje comenta semejante autor que "entre los dioses" se trataría de una figura literaria un tanto trivial entre los griegos, una "expresión polar". Con ello se quiere significar que ese Dios es "el más grande de todo cuanto hay en el universo". A su vez, esta sería una expresión con cierta semejanza a lo que se encuentra en el fragmento 51 de Heráclito. (Bernabé Alberto. Fragmentos Presocráticos. De Tales a Demócrito. Editorial Alianza, Madrid, 2010, p. 107)

[184] En torno a dicho análisis sostiene Werner que el universalismo religioso en occidente no fue iniciado ni por los profetas de Israel, ni por los cristianos, sino que ello se le debió a los filósofos griegos. De allí que San Agustín mencione en Civitate Dei de la filosofía griega como precursora de la religión cristiana. (Jaeger Warner. La Teología de los Primeros Filósofos Griegos. Editorial Fondo de la Cultura Económica. México, 1952, p.53).

C.C. Reconocimiento

especulación filosófica de la idea de un principio absoluto, pero tampoco desde una lucubración filosófica al modo del ser de Parménides, sino que la misma se basa, desde el marco teórico de la filosofía jónica, en un "sentimiento de veneración ante la sublimidad de lo divino"; donde el poeta y teólogo niega todas aquellas limitaciones e insuficiencias que la religión tradicional imponía para lo divino.[185]

De este modo, tenemos en Jenófanes un gran pensador que supo leer el marco conceptual desde donde se fraguaba la cultura toda de aquellos griegos, donde el punto esencial para su crítica se desarrolla desde esa creencia intuitiva en lo que debería ser la divinidad o el ser de Dios, algo un tanto misterioso a lo cual no es posible acceder sino después de cierta búsqueda, como algo propio del quehacer filosófico; un quehacer que apunta siempre a la consecución y encuentro con la verdad o esencia de los entes existentes y del ser en sí.

De tal manera, este sabio pensador y poeta procuro depurar la imagen que de lo divino se venía arrastrando desde Homero y Hesíodo, ayudó a tomar consciencia del significado de las creencias de su tiempo, de su utilidad y del poder imaginativo del ser humano para crearse lo que cree necesitar; pero también, echó las bases para lo que sería el nuevo pensar filosófico acerca del Ser, del Dios Uno y Omnipotente que proclamarán filósofos y teólogos posteriores. Finalmente, haría falta el ver, de qué modo las nuevas doctrinas y filosofías serían también criticadas y juzgadas a la luz de los nuevos tiempos; pero aun convendría ver un poco más lo que tan inigualables filósofos antiguos tuvieron que decirnos acerca de lo divino.

www.bdigital.ula.ve

[185] Cuando se ha dicho que la concepción del Dios Uno de Jenófanes pudiera tener una relación estrecha con el Ser Uno de Parménides y por tanto con la filosofía de los Eléatas, argumenta Jaeger que "Reinhardt demostró victoriosamente la completa originalidad de Parménides, logrando mostrar que fue él y no Jenófanes quien creó la teoría eleática de la unidad".(Ob. Cit. p. 59)

C.C. Reconocimiento

2.5 El Logos y la Unidad de los Contrarios como esencia de lo Divino en Heráclito.

Heráclito de Éfeso (540 – 480 a. C), es un notable filósofo con quien se dice que culmina la especulación de los jonios, pertenece a aquellas grandes personalidades que florecieron a finales del siglo VI y principios de V a.C. Era nativo de Éfeso, ciudad de Jonia, en la costa occidental del Asia Menor (en la actual Turquía y luego parte del Imperio persa). Al mismo se le atribuye un escrito en prosa que fue conocido con el título del momento “Acerca de la Naturaleza”, como se acostumbraba a denominar ciertas obras.[186]

Por otra parte, según el testimonio de Diógenes Laercio (IX 1/ DK 22 A 1)[187] era hijo de Blosón, y el mismo manifestó una actitud de altanería y menosprecio por algunos personajes como se menciona en uno de sus escritos, cuando argumentaba que el conocimiento de muchas cosas no enseñaba a tener inteligencia, pues, en tal sentido, hubiera enseñado a Hesíodo, a Pitágoras, a Jenófanes y Hecateo. Debido a ello fue tenido por misántropo. Además, del mismo

www.bdigital.ula.ve

[186] Según Kirk: “Este título se le asignaba normalmente a las obras escritas por aquellos a quienes Aristóteles y los peripatéticos llamaron "filósofos naturales" y no hay por qué considerarlos auténticos en todos los casos…” (Kirk y Otros, Los filósofos Presocráticos. Versión Española de Jesús García Fernández. Editorial Gredos. Barcelona, 1979, p. 250). En el mismo sentido se expresa Alberto Bernabé cuando argumenta que dicha veracidad o autenticidad de la obra atribuida a Heráclito es algo a lo cual no se puede fiar ningún investigador. (Alberto Bernabé. Fragmentos Presocráticos. Editorial Alianza, Madrid, 2010, p. 113)
Desde otro punto de vista, considerando lo que propone Abbagnano, no es posible escribir o comprender acertadamente una verdadera teoría sobre la naturaleza sino después de haber escuchado al logos, desde lo cual verdaderamente es posible el comprender, no desde la sabiduría aparente, sino desde la filosofía. Por tanto, se le llama a Heráclito el filósofo de la investigación. Del mismo comenta el citado autor: “En él alcanza por primera vez la investigación filosófica conciencia de su naturaleza y de sus supuestos. No en vano el mismo término filosofía es usado y explicado por él en su sentido propio (§ 2). Según Heráclito, la misma naturaleza exige la investigación: en efecto, a ella "le gusta ocultarse" (Fr. 123, Diels)”. (Nicolás Abbagnano. Historia de la Filosofía, Vol. 1. Editorial Hora, Barcelona, 1994, p.18)

[187] Kirk y Otros, Los filósofos Presocráticos. Versión Española de Jesús García Fernández. Editorial Gredos. Barcelona, 1979, p. 246.

C.C. Reconocimiento

se dice que al final de sus días se fue a vivir al monte, alimentándose de hierbas y plantas.

Desde otra perspectiva, este elocuente pensador poseía una forma de expresarse desde el dialecto jónico, siendo el aforismo el elemento principal del escritor, creando un nuevo estilo filosófico con una potencia profética en su formulación, de allí que su forma de escribir tan concisa fue lo que le valió el calificativo de "el oscuro" (σκοτεινός).[188] Según Jaeger, una nota común a estos pensadores es el fervor profético y el afán de testimoniar su propia experiencia personal. Por tal razón, se dice que este singular filósofo antiguo admiraba el estilo de los Oráculos de Delfos y de la Sibila.[189]

Visto de esta forma, al realizar y ofrecer un análisis y estudio sobre la filosofía de Heráclito es común hacerlo desde la interpretación que ofreciera Platón y Aristóteles como es lógico, no obstante, semejante camino tiene sus propias limitaciones,[190] pues, como bien lo manifiesta Jaeger, para aquellos dos

www.bdigital.ula.ve

[188] Al respecto, comenta Fraile que dicha obra escrita de Heráclito fue depositada en el Templo de Artemis para significar con ello que nadie o muy pocos eran capaces de entenderlo. (Guillermo Fraile. Historia de la Filosofía I. BAC, Madrid, 1982, p. 169). En este mismo sentido, según Diógenes Laercio, (IX 5, 192) sobre el libro aludido dice: "Se lo dedicó al templo de Ártemis e intencionadamente lo escribió, como algunos dicen, de un modo un tanto oscuro para que sólo tuvieran acceso a él los influyentes y no fuera fácilmente despreciado por el populacho..." (Kirk y Otros, Los filósofos Presocráticos. Versión Española de Jesús García Fernández. Editorial Gredos. Barcelona, 1979, p. 249)

[189] "El señor que tiene su oráculo en Delfos, no dice ni oculta nada, sino sólo indica por señas" (Diels, 22B93) (Guillermo Fraile. Historia de la Filosofía I. BAC, Madrid, 1982, p. 169). En esta perspectiva, expresa Bernabé que "Heráclito actúa como el dios que habla por boca de la Sibila Délfica" (Alberto Bernabé. Fragmentos Presocráticos. Editorial Alianza, Madrid, 2010, p. 114)

[190] Respecto a esta limitación comenta Bernabé que Platón y Aristóteles citan poco y mal a Heráclito, concretamente comenta: "Platón es culpable de haber legado a la posteridad dos frases de Heráclito -las únicas que el hombre culto no especialista atribuye a este autor: «todo fluye» (panta rhei) y «no nos podemos bañar dos veces en el mismo río»- que resultan ser ambas tan deformadas que se alejan por completo del genuino pensamiento de Heráclito" (Ibídem).
Al mismo tiempo, observan, Kirk y Otros: "Como ya hemos observado, Heráclito tenía fama en la antigüedad por su oscuridad; no cabe duda de que sus declaraciones eran, con frecuencia, crípticas, probablemente intencionadas, y parece que Platón y Aristóteles

C.C. Reconocimiento

grandes pensadores de todos los tiempos, la teoría de Heráclito había culminado con el argumento del eterno flujo de todas las cosas, restringiendo de este modo el alcance de dicho principio al mundo sensible de Platón, quien encuentra en el reino de las ideas al Ser eterno. De este modo, la propuesta de Heráclito ha sido considera como sustentadora de aquella verdad absoluta.

Dentro de este marco, es preciso señalar que desde el punto de vista filosófico el pensador aludido fue quien planteó que "no era posible meterse dos veces en el mismo rio",[191] ni tocar dos veces una misma sustancia en el mismo estado puesto que todo cambia desde el incesante devenir de las cosas, siendo el mundo caracterizado en su esencia como un flujo perpetuo, donde todo se dispersa y se recompone de nuevo.[192] En esta perspectiva, advierte Kirk y Otros (1979) que "Heráclito adujo la imagen del río, según la interpretación platónica, aceptada y desarrollada por Aristóteles, Teofrasto y los doxógrafos, para recalcar la absoluta continuidad del cambio en cada cosa individual: todo está en flujo continuo como un río". (p. 265)

www.bdigital.ula.ve

pusieron escaso empeño por penetrar en su real significación". Al mismo tiempo, clarifican dichos autores que respecto a la teoría sobre el eterno flujo de todo, lo más probable es que Heráclito "expresara la universalidad del cambio con mayor claridad que sus predecesores, aunque lo más importante para él era la idea adversa de la medida inherente al cambio, la estabilidad subsistente. Es posible que Platón se dejara influenciar por las exageraciones sofísticas del siglo V, cuando deformó esta particular concepción de Heráclito; Aristóteles aceptó la interpretación platónica del flujo e incluso la exageró aún más". (Kirk y Otros, Los filósofos Presocráticos. Versión Española de Jesús García Fernández. Editorial Gredos. Barcelona, 1979, p. 251-252).

[191] En el § 214 de Kirk y Otros dicha sentencia sería propia del Fr. 12, Ario Dídimo, ap. Eusebium, P. E. xv 20, + fr. 91, Plutarco, de E 18, 392: "Aguas distintas fluyen sobre los que entran en los mismos ríos. Se esparce y... se junta... se reúne y se separa... se acerca y se va". (Ob. Cit. p, 265).

[192] Dicho contenido es manifiesto en el Fr.91- Diels; tal como lo aprecia Nicolás Abbagnano. Historia de la Filosofía, Vol. 1. Editorial Hora, Barcelona, 1994, p.18. Desde otra consideración, la cita que aduce que no es posible meterse dos veces en el mismo rio, tal como se puede extraer de Aristóteles (Met. II 5, 1010 a 13), vendría a ser una modificación de Cratilo que no depende necesariamente de la versión platónica, sino que la misma "podría ser fácilmente una remodelación en calidad de comentario a la versión de Ario". (Ob. Cit, p. 267).

C.C. Reconocimiento

Desde otra mirada, epistemológicamente, se establecen dos órdenes de conocimiento: el sensitivo, el cual solo puede ofrecer opiniones, y el racional, como aquel desde el cual es posible adentrarse en la verdad del ser. De esta manera, desde la percepción que es posible obtener por los sentidos se llega a creer que existen seres fijos y estables, lo cual no es más que ilusión ya que solo existe un ser único que está siendo en constante movimiento.[193] Sin embargo, no hay una desconfianza absoluta en los sentidos puesto que ellos son necesarios para encontrar la sabiduría, sometiendo siempre dichos testimonios al arbitrio de la razón, como aquella que gobierna todas las cosas.

Por otra parte, desde el punto de vista ontológico, tal como lo refiere Fraile (1982) Heráclito parece adversar a Jenófanes con su concepto de ser, y a Parménides con su inmovilismo. En este orden de ideas, se enfrenta con aquello de la unidad del ser y la pluralidad de las cosas particulares; manteniendo por una parte la unidad de la naturaleza y del principio primordial, pues "todas las cosas son uno", como veremos más adelante; pero da relevancia también al aspecto dinamista que iniciara Anaximandro y Anaxímenes, otorgando un inigualable lugar y significado al movimiento, la inestabilidad y la impermanencia de las cosas particulares, desde ese pensar donde "todo fluye", "todo cambia", haciéndose siempre el ser de los entes.

www.bdigital.ula.ve

De allí pues que, desde la búsqueda de identificación de la sustancia primigenia de todo cuanto existe, en la dinámica del incesante devenir, la misma es caracterizada desde el fuego,[194] no como algo de carácter corpóreo, sino más

[193] Las opiniones de los mortales no puede equiparse, en la doctrina de Heráclito, al conocimiento que se obtiene desde la razón. En tal sentido, algunos fragmentos atestiguan tal afirmación: Diels, 22B28; 22B70. (Guillermo Fraile. Historia de la Filosofía I. BAC, Madrid, 1982, p. 170)

[194] En este sentido, refiere Fraile que Heráclito "pone como principio primero el fuego, del cual se hacen todas las cosas. Todo sale del fuego, todo se compone de fuego y todo se descompone en fuego. Los dioses, los genios, los `demonios`, las almas y todas las cosas, son resultado de la transformación incesante del fuego…"(Ob. Cit. p, 172)

C.C. Reconocimiento

bien como un principio activo, inteligente y creador.[195] Por consiguiente, señala Kirk y Otros (1979):

> No podemos hallar…en él una cosmogonía en el sentido milesio. No es posible que el fuego sea una materia prima original a la manera en que lo era el agua o el viento para Tales o Anaxímenes y, según Aristóteles y sus seguidores, no es ni indefinido ni infinito (cf. Teofrasto, ap. Simplicium, Fís. 24, 1 DK 22 A 5); es, no obstante, la fuente continua de los procesos naturales... (p. 271).

En orden a lo establecido, todo cambio, como condición de la existencia en constante devenir, es un salir del fuego para retornar al mismo[196], pues, "todas las cosas se cambian recíprocamente con el fuego y el fuego, a su vez, con todas las cosas, como las mercancías con el oro y el oro con las mercancías". (Fr. 90, Plutarco, de E 8, 388 D. Como se citó en Kirk y Otros, 1979, §219, p. 270)

www.bdigital.ula.ve

De acuerdo con ello, desde esa dinámica descrita, donde todo es flujo incesante, el mundo es un ser eterno que siempre ha existido, como fuego perpetuo que obedece, al mismo tiempo, a una ley de justicia: "Este mundo, que es el mismo para todos, no ha sido creado por ninguno de los dioses ni de los

[195] Como principio activo, inteligente y creador, es significativo lo que extrae Bernabé sobre esta doctrina desde algunos fragmentos de Heráclito: "El fuego es un elemento divino que en su forma más pura, el rayo, gobierna todas las cosas (fr. 79), las pastorea (fr. 80), todo lo vigila (fr. 81) y habrá de ser juez universal de todos los comportamientos (fr. 82). Pero esta imagen ígnea de la divinidad se complementa con la afirmación de que es, al mismo tiempo, un principio de sabiduría absoluto y trascendente a las cosas (fr. 83)". (Alberto Bernabé. Fragmentos Presocráticos. Editorial Alianza, Madrid, 2010, p. 128)

[196] Desde un pensar el mundo como ser eterno y el cambio como una mutación incesante como el fuego, no es posible concebir lo que para los estoicos era la conflagración universal. Por ello para Abbagnano: "la afirmación de que "este mundo" es eterno y de que la mutación es un intercambio incesante con el fuego, excluyen evidentemente el concepto, que los estoicos atribuyeron a Heráclito, de una conflagración universal, mediante la cual todas las cosas retornarían al fuego primitivo. En efecto, el incesante intercambio entre las cosas y el fuego implica que no todo se reduzca al fuego, así como el intercambio entre las mercancías y el oro implica que no todo se reduce al oro". (Nicolás Abbagnano. Historia de la Filosofía, Vol. 1. Editorial Hora, Barcelona, 1994, p.18)

C.C. Reconocimiento

hombres, sino que fue siempre, es y será fuego eternamente vivo que se enciende según un orden regular y se apaga según un orden regular" (Fr. 30, Diels. Como se citó en Abbagnano, 1994, p. 17).

Desde este escenario, y como punto relevante en la doctrina de Heráclito, la causa última de todas las transformaciones del Cosmos y de la armonía universal es el Logos, el cual ha sido definido como "Razón eterna que rige y gobierna todas las cosas y está presente en todas ellas".[197] Desde diferentes acepciones, el Logos, según la concepción de la época, es algo que se dice, relato o discurso;[198] no obstante, en Heráclito dicha palabra representa, como dice Bernabé (2010):

> Un concepto crucial de su propia interpretación del mundo. De igual forma, para el mismo, dicho concepto se percibe para tal filósofo como una suerte de "principio, patrón o norma universal, una especie de estructura, de acuerdo con la cual (y según cuyas proporciones) acontecen todas las cosas en el mundo. (p. 118)

www.bdigital.ula.ve

En relación a las consideraciones precedentes, para Kirk y Otros (1979) pretender traducir "Logos" por términos abstractos como "fórmula" o "disposición proporcionada" sería algo erróneo ya que lo más lógico es que su autor lo

[197] Según Fraile, "Heráclito parece dar a entender que (la razón-logos) es distinta y superior al mismo fuego", desde ese permanecer inalterable a través de todas las transformaciones. "Incluso llega a afirmar que esa Razón se identifica con Dios" (Diels, 22B32). Pero, a continuación aclara que: "No obstante, y dada la imprecisión que el concepto de lo divino tienen en todos los presocráticos, lo más probable es que Heráclito no llegó a formular el concepto de un Dios trascendente y separado del mundo. Su logos, más que como una Inteligencia personal y separada…debe entenderse como una ley necesaria inmanente al fuego, que es la sustancia única…" (Guillermo Fraile. Historia de la Filosofía I. BAC, Madrid, 1982, p. 174)

[198] Desde tal perspectiva argumenta Bernabé: "Logos es por tanto una explicación lingüística, a la vez que una entidad real, dentro de la unidad propia del pensamiento arcaico entre el nombre y la cosa. De ahí la traducción «razón», que en español refleja pálidamente el logos original, pero que tiene en nuestra lengua esa triple connotación lingüística, aritmética y lógica". (Alberto Bernabé. Fragmentos Presocráticos. Editorial Alianza, Madrid, 2010, p. 117)

C.C. Reconocimiento

concibiera como “un constitutivo real de las cosas y, en muchos aspectos, es coextensivo con el fuego, el constitutivo cósmico primario” (p. 255). Al mismo tiempo, este Logos, aunque es eterno, no es comprendido, ni oído por los hombres cuando los mismos se conducen como sin experiencia del mismo y en la total inconsciencia, como quien anda dormido, por lo que no llegan a comprender el verdadero estado de las cosas:

> Siempre se quedan los hombres sin comprender que el Logos es así como yo lo describo, lo mismo antes de haberlo oído que una vez que lo han oído; pues, aunque todas las cosas acontecen según este Logos, se parecen los hombres a gentes sin experiencia, incluso cuando experimentan palabras y acciones tales cuales son las que explico, cuando distingo cada cosa según su constitución y digo cómo es; al resto de los hombres les pasan desapercibidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que se olvidan de lo que hacen cuando duermen. (Fr. 1, Sexto, adv. math. vii 132. Kirk y otros 194)[199]

www.bdigital.ula.ve

De tal modo, de este gran filósofo se dice que es el profeta de una verdad, desde un conocimiento intelectual, pero la misma no se gesta solo desde la forma teorética, sino que se trata de un “pensar justo” con base en la conducta del hombre. Por ello, ese conocimiento de la verdad viene a renovar la vida de los mortales, siempre y cuando éstos permanezcan despiertos y atentos a la voz del logos, de acuerdo al cual ocurren todas las cosas.

De lo anteriormente expuesto, aquellos hombres que se mantienen despiertos, en una consciencia capaz de escuchar a esa razón eterna, son quienes pueden poseer un cosmos en común,[200] mientras que los demás se mantienen en su propio cosmos. A su vez, este vivir en un cosmos común, desde

[199] Kirk y Otros. Los filósofos Presocráticos. Versión Española de Jesús García Fernández. Editorial Gredos. Barcelona, 1979, p. 253.

[200] Sobre tal consideración: Herácl. B 89, "los despiertos tienen uno y el mismo cosmos". (Werner, Jaeger. La Teología de los Primeros Filósofos Griegos. Editorial Fondo de la Cultura Económica. México, 1959, p. 232)

C.C. Reconocimiento

una común comprensión,[201] va a permitir una consciencia más clara acerca de la conducta vivencial de los hombres.[202] En este sentido, desde la insistencia en ese ser común, se comprende la correspondencia del contenido de ese Logos con lo político y ético.

Por tanto, siendo que el logos es ese hablar con la mente, con el noús, y hablar con la mente no es sino para Heráclito que hablar con lo común, entonces, el logos es lo que es común a todas las cosas. Por ello, aunque represente la esencia de lo individual, es también lo que une a los hombres entre sí en una comunidad de naturaleza, constituyéndose el mismo como la ley suprema que todo lo rige.[203]

Así, desde estas consideraciones, el mismo ha de ser comprendido no solo como racionalidad en sí, sino también como el ser mismo del mundo. Ante ello, el hombre ha de abrirse, ha de estar despierto,[204] desde la investigación, pues solo así le es posible esa comunicación interhumana que le permitirá, al mismo tiempo, descubrir la auténtica realidad del mundo objetivo; lo contrario, el cerrarse y encerrarse en su propio pensar aislado le hará vivir en un mundo ficticio y sin

www.bdigital.ula.ve

[201] "…toda verdadera comprensión reconocida como tal se caracteriza por el hecho de vincular directamente a todos los que participan en ella y de imponerles a todos la misma obligación". (Herácl. B113. Como se citó en Jaeger, 1959, p. 116).

[202] "Por tanto es necesario seguir lo común; pero, aunque el Logos es común, la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular". (Fr. 2, Sexto, adv. math. VII 133). (Kirk y Otros. Los filósofos Presocráticos. Versión Española de Jesús García Fernández. Editorial Gredos. Barcelona, 1979, p. 254)

[203] Teresa Oñate hace referencia a lo público como razón común, por tanto, habla de "Logos como Racionalidad publica-común", algo que, además, "entiende los límites de toda la alteridad". (Teresa Oñate. Seminario Permanente de Historia de la Filosofía Griega: "Aprender a Pensar". Sesión IV: Heráclito. El Logos de la Verdad. (13/10/2021 – 12/01/2022).

[204] El vivir despiertos, en la presencia y bajo el influjo del logos permite al hombre ese poder comunicarse y comprenderse a sí mismo, comprender y comunicarse con el otro y con el mundo. No obstante, "el sueño es el aislamiento del individuo, su incapacidad para comprenderse a sí mismo, a los demás y al mundo". (Nicolás Abbagnano. Historia de la Filosofía, Vol. 1. Editorial Hora, Barcelona, 1994, p.19)

C.C. Reconocimiento

comunicación con los demás. En tal sentido, sostiene Jaeger (1959, p. 117): “Heráclito es realmente el primer hombre que abordó el problema del pensamiento filosófico poniendo la vista en su función social. El logos no es solo lo universal (das Allgemeine), sino también lo común (das Gemeinsame)”.

Por otra parte, ese logos, como eso común a todos, representa una fuerza en tanto que común, lo que al mismo tiempo lo constituye como una ley, no desde el solo ámbito político, sino que la misma se extiende a la naturaleza propia de la realidad misma; y a diferencia de la humana, esta es ley divina.[205] Desde esta consideración habla el filósofo efesio:

> Aquellos que hablan con la mente -nos dice- no pueden sino hacerse fuertes con lo común a todos, justo como una ciudad se hace fuerte con su ley [nómo], y mucho más fuertemente que ella. Pues todas las leyes humanas se nutren de la divina y una, ya que ésta impera hasta donde quiere, y basta a todas, y prevalece en cada cosa (Fr. B 114; como se citó en Jaeger, 1959, p. 117).

www.bdigital.ula.ve

De acuerdo con ello, a juicio del citado autor, es la primera vez que la idea de ley aparece en el pensamiento filosófico, constituyéndose ahora en objeto del más significativo y universal conocimiento, pues, se trata de esa ley cósmica gobernadora de todo, es la ley divina; y no solo como lo eterno, imperecedero y omnipotente, sino que, como cometa Jaeger: “conecta esta idea exactamente con aquel mismo principio legal que Anaximandro creía haber encontrado en el proceso de la naturaleza”(Ob. Cit. 118). De tal modo, dicho principio es tan general

[205] “Podemos suponer que el libro de Heráclito, que empezaba con la idea de logos, procedía inmediatamente a definir el logos con más precisión como aquello que es común a todos y como el conocimiento de la ley divina. Sólo dentro de estos términos podemos comprender su justificación por presentarse él mismo como un profeta. El logos de acuerdo con el cual ocurren todas las cosas, aunque permanezca oculto a la humanidad, es la ley divina misma”. (Werner, Jaeger. La Teología de los Primeros Filósofos Griegos. Editorial Fondo de la Cultura Económica. México, 1959 .p. 118).

C.C. Reconocimiento

que más allá del concepto de legalidad y moralidad humana, se entiende como la ley que está por encima y rige a todas las demás leyes.

De este modo, el logos, como única ley que todo lo rige, es aquello a lo cual se accede y se hace posible desde la investigación, que no se limita a lo aparente, que despierta la consciencia del ser, para una comunicación con los demás y la sustancia del mundo. Por tanto, la investigación adquiere para el hombre un valor único y la misma no es solo pensamiento (noesis), sino sobre todo sabiduría (frónesis), determinando tanto el temperamento, como también el ethos del hombre.

Al mismo tiempo, debe señalarse que al hablar de ley, como aquella que se accede desde la investigación, resulta claro que la misma para Heráclito no es otra sino aquella que representa la unidad del principio creador.[206] A su vez, es relevante destacar que dicha unidad no es idéntica y la misma no excluye la lucha, la discordia, la oposición. En tal sentido, desde la interpretación que hace Filón:

www.bdigital.ula.ve

> Lo que resulta de dos contrarios es uno; y si lo uno se divide, se destacan los contrarios. ¿No es éste el principio con que, por cuanto justamente afirman los griegos, su grande y celebérrimo Heráclito encabezaba su filosofía, el principio que la resume toda y del cual se vanagloriaba como de un nuevo descubrimiento? (Rer. Div; 43, como se citó en Abbagnano, 1994, p. 19)

Así pues, la ley suprema del ser, “el logos que lo constituye y gobierna”, supone la relación de unidad entre lo completo e incompleto, lo concorde y lo discorde, lo armónico y disonante. De la unidad surgen todos los opuestos, por ello, todo contraste supone una unidad que constituye el significado esencial del

[206] "Lo que es opuesto une y lo que diverge unifica". "La lucha es la norma del mundo y la guerra es la común progenitura y señora de todas las cosas". En estas afirmaciones se encierra la enseñanza fundamental de Heráclito, aquella enseñanza mediante la cual sostuvo que los hombres no pueden elevarse sino tras una larga investigación. (Nicolás Abbagnano. Historia de la Filosofía, Vol. 1. Editorial Hora, Barcelona, 1994, p, 20)

C.C. Reconocimiento

mismo. En tal sentido: "La misma cosa son lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo: ya que cada uno de estos opuestos, al cambiar, es el otro y, a su vez, este otro es, al cambiar, aquél" (Diels.Fr. 88. Como se citó en Abbagnano, 1994, p. 19).

Resulta claro, desde la consideración aludida a la doctrina de Unidad de los Contrarios, que la misma hace referencia al proceso cósmico y es explicada en la filosofía de Heráclito en términos de la experiencia humana; donde: “la guerra es la madre de todo y la reina de todo. De unos hace dioses; de otros, hombres. De unos hace esclavos; de otros, hombres libres” (Fr. B53, como se citó en Jaeger, 1959, p. 120). En este sentido, si hay algún principio que gobierna los reinos del ser, el mismo viene determinado por la hostilidad y choque de fuerzas contrarias, algo que se desarrolla en la experiencia humana de hecho. Po tanto, para este filósofo la guerra sería la experiencia filosófica primaria.

Desde esta perspectiva, el concepto de armonía en Heráclito es posible verlo como unidad que subyace a la oposición y no como la síntesis de los opuestos. De allí que la discordia es necesaria, es relevante, y que Heráclito contradiga o contrarreste aquello de Homero cuando anhelaba y suplicaba por la desaparición de la discordia entre los dioses y los hombres, sea algo lógico: "Homero no se percata de que ruega por la destrucción del universo; si su plegaria fuera escuchada, perecerían todas las cosas" (Diels, A 22. Como se citó en Abbagnano, 1994, p. 20).

En el mismo sentido, cobra significado la “tensión” como unidad, pues la misma solo puede darse entre las cosas opuestas, en tanto que opuestas. Con lo cual, la conciliación o la síntesis anularía esa unidad. Así, la unidad propia del mundo, desde esta doctrina, es una tensión en el sentido propuesto, es decir, una

www.bdigital.ula.ve

C.C. Reconocimiento

unidad que no anula, ni concilia, ni supera el contraste, por el contrario, lo hace ser y lo hace entender como contraste.[207]

En el mismo orden de ideas, desde la doctrina de los contrarios, siendo que "la guerra es la madre y la reina de todo",[208] hay un descubrimiento en semejante afirmación del contenido mismo de la ley divina, la cual representa al mismo tiempo el fundamento de todas las leyes humanas. De igual forma, de considerable significación es el hecho de que dicho principio se identifica con el mismo Dios: "Dios: día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre. Pero se torna otro cada vez, igual que el fuego, cuando se mezcla con los inciensos, se llama según el gusto de cada uno" (Fr. 77. Como se citó en Bernabé, 2010, p. 137)

Consecuentemente, en la doctrina propuesta, Dios viene a ser aquello único que sirve y se mantiene de base en todas esas parejas de contrastes, es lo que se afirma en medio de la lucha y del cambio.[209] Por ello para Bernabé (2010) "la divinidad es la unidad que subyace a todas las contradicciones", donde la aparente variedad de las cosas no es otra cosa sino como los olores que esparce un mismo fuego de acuerdo a lo que quema. (p. 127)

www.bdigital.ula.ve

[207] Desde la interpretación de Hegel los opuestos se concilian de continuo y su conciliación es también su verdad. No obstante, explica Abbagnano: … Pero Hegel había interpretado la doctrina heraclítea de la tensión entre los opuestos como conciliación o armonía de los opuestos mismos. Según Heráclito, los opuestos están ciertamente unidos, pero no conciliados: su estado permanente es la guerra… Es un filósofo de tendencia amarga y pesimista (por algo la tradición lo representaba como "lloroso": Hipólito, Refut., I, 4; Séneca, De ira, I I, 10, 5, etc.)…" (Ibídem).

[208] En su más significativo y alto sentido simbólico Jaeger refiere lo que se ha de entender por guerra: "el constante intercambio y lucha de los contrarios en el mundo, abarcando incluso la guerra y la paz. (Werner, Jaeger. La Teología de los Primeros Filósofos Griegos. Editorial Fondo de la Cultura Económica. México, 1959, p. 121).

[209] Ese ser único en medio de los contrastes hace posible, al mismo tiempo, que todo sea Uno desde la contigüidad de las cosas. Por ello: "Todos y no todos, conjunción y disyunción, concordia y discordia son contigüidades. De todo uno y de uno todo (Fr. B 10). Y en otro fragmento: "No comprenden cómo lo que separado si concuerda consigo: ensamblaje de opuestas tensiones, como en el arco y la lira" (Fr. B 51). (Ibídem)

C.C. Reconocimiento

Ahora bien, ese Dios no hay que identificarlo o concebirlo como el miembro positivo de una pareja de contrarios de valor positivo y negativo, pues no está menos en la noche que en el día, ni menos en la pobreza que en la riqueza, o menos en la guerra que en la paz. De allí que pueda decir el efesio: “siempre hay en el fondo uno y lo mismo: nada y muerte, vigilia y sueño, juventud y vejez. Pues éstos, mudando, son aquellos, y aquellos, mudando a la inversa, éstos" (Fr. B 88. Como se citó en Jaeger, 1959, p. 121).

Es por ello que, desde lo propuesto por Jaeger (1959), no es viable desconfiar de Aristóteles cuando el mismo hace decir a Heráclito que aquello que tiende a separarse se junta, y que la mejor armonía es la que surge de las diferencias. De igual modo, se aduce a la “harmonía” de lo alto y de lo bajo en contra de lo que ya propusiera Homero al maldecir erróneamente la lucha que permanece entre los dioses y los hombres.[210]

De lo más relevante, es necesario afirmar que Heráclito a diferencia de sus antecesores, entre ellos Parménides, no trata de anclar su teoría en la unidad del Ser rígido, sino en el perenne cambio del mismo, hacia donde peregrinan todas las cosas. De allí la valides del proceso de generación y corrupción como aquella mutua y constante transformación de los contrarios.

Por otra parte, es conveniente anotar que, no obstante de ver aquí a Dios o lo divino como aquello que hace posible el eterno fluir de los entes, donde toda transformación es uno y lo mismo, eso divino no se puede comparar con el humano tal como proponía Jenófanes. Por ello, es posible leer en algunos fragmentos: "Un hombre es algo infantil para Dios, así como un mono es algo infantil para un hombre" (Fr. B 79); de igual forma proclama: "Comparado con Dios, el más sabio de los hombres resulta igual a un mono en sabiduría, belleza y todo lo demás" (Fr. B 83. Como se citó en Jaeger, 1959, p. 127).

[210] Al respecto, puede consultarse: Arist. Et. Eud. VIII. 1, 1235a25 (Herácl. A 22). Como se citó en Jaeger, p. 122)

www.bdigital.ula.ve

C.C. Reconocimiento

De lo anteriormente expuesto, a diferencia de los hombres, Dios es suprema sabiduría, espíritu que mueve al mundo desde la unidad de los contrarios, como contenido de la ley divina misma. Y de allí que no hay sabiduría verdadera sino en conocer a aquella inteligencia que lo gobierna todo, por medio de todo.[211] (Fr. B41. Como se citó en Jaeger, 1959, p. 127).

En esta perspectiva, eso divino que en tiempos antiguos se presentaba de una forma misteriosa, presente hasta en los más variados entes y elementos de naturaleza, que llegó a adquirir diversas formas humanas, es ahora asumido desde una racionalidad comunicante y comunicadora, abierta y dispuesta a posarse y dejarse poseer por quienes la desean, la buscan y la encuentran; la misma se proyecta a modo de ley que rige y gobierna la creación toda; pero también desde los más variados y distintos contrastes, de tal modo que hace posible la unidad en las diferencias, pues, el uno es todo y todo es uno. Por ello, si bien es cierto que no es un Dios antropomórfico, no es menos verdad que el mismo está presente en todo lo creado y en el ser del hombre en su más diversa proyección.

www.bdigital.ula.ve

2.6 Mundo de las Ideas y Mundo Sensible en Platón

Platón de antigua nobleza, perteneciente a la más alta aristocracia, descendiente de Solón y del Rey Codro, hijo de Aristón, nació en Atenas hacia el 428 a.C; tuvo dos hermanos, Glaucón y Adimanto y una hermana, Potona; su nombre propio (el de Platón) era Aristocles, pero su profesor de gimnasia lo calificó como tal por la anchura de sus espaldas. Desde lo más relevante y, desde

[211] A juicio de Jaeger: "…Heráclito siente que necesita poner esta norma universal que considera como una expresión del cosmos mismo en conexión con la idea de que el sumo principio es uno solo, implicada por su concepción de un solo gobernante divino. Y resuelve este dilema declarando que "hay también ley en obedecer la voluntad de uno" (B33). Cuando Dios mismo en su absoluta perfección es el gobernante es realmente su voluntad la más saludable ley para todos. (Werner, Jaeger. La Teología de los Primeros Filósofos Griegos. Editorial Fondo de la Cultura Económica. México, 1959, p. 128).

C.C. Reconocimiento

lo poco que de su educación se conoce, se cuenta que fue discípulo de Cratilo, quien a su vez fuera discípulo de Heráclito. Por otra parte, tuvo trato y amistad con Sócrates, siendo también su discípulo hasta el 399.[212] Desde lo que se conoce por Diógenes Laercio, Platón escribió obras éticas, líricas y trágicas las cuales supuestamente fueron quemadas.

Según lo que cuenta Abbagnano (1994), es posible extraer algunos datos de la personalidad y espiritualidad de Platón desde el documento "La Cana", haciendo ver que desde joven le interesó la política, siendo invitado a participar en la misma con el régimen de los treinta tiranos, de los cuales luego se decepcionó por la forma en que éstos echaban de menos con su violencia el antiguo orden de las cosas.

No obstante, luego de la caída de semejante gobierno una nueva motivación surgió en aquel joven, sin embargo, el proceso y la condena de Sócrates hicieron perder para siempre el gusto por este acontecer del mundo político, buscando al contrario el cómo poder mejorar tal sistema o institución encontrando en la filosofía la respuesta tan buscada: "Vi que el género humano no llegaría nunca a libertarse del mal si, primeramente, no alcanzaban el poder los verdaderos filósofos, o los rectores del Estado no se convertían por azar divino en verdaderos filósofos" (Can. VII, 325 c, como se citó en Abbagnano, 1994, p, 74) Así, este gran pensador de todos los tiempos concluyó que solo la filosofía puede hacer posible una comunidad humana fundamentada en la justicia.

www.bdigital.ula.ve

De este modo, luego de la muerte de Sócrates, junto con su amigo Euclides se fue a Megara y probablemente a Egipto y Cirene. En todo caso, se dice que su primer viaje fue el que hizo a Italia meridional donde conoció a los pitagóricos en Tarento y en Siracusa a Dión quien fuera tío de Dionisio el joven. Seguidamente,

[212] Desde tal consideración, con la salvedad de aquellas doctrinas típicas del platonismo, sostiene Abbagnano: "La fidelidad a la enseñanza y a la persona de Sócrates es el carácter dominante de toda la actividad filosófica de Platón". (Nicolás Abbagnano. Historia de la Filosofía, Vol. 1. Editorial Hora, Barcelona, 1994, p.81)

C.C. Reconocimiento

algunos comentarios sugieren que la venta de Platón como esclavo en el mercado de Egina fue un hecho promovido por Dionisio el viejo, tirano de Siracusa y temeroso de los proyectos del filósofo para la reforma política. No obstante, ese hecho también pudo ser posible desde la guerra entre Atenas y Egina, donde semejantes acontecimientos eran comunes. En lo que respecta a su rescate, se dice que fue gracias a Anniceris de Cirene.

De vuelta a Atenas, esa comunidad de libre educación que Platón tenía presente en su mente obtuvo forma jurídica, y al igual que los pitagóricos se constituyó en asociación religiosa, como única forma legal que se podía adoptar en Grecia como sociedad cultural que podía incluir todo tipo de actividad profana o recreativa. En este orden de ideas, fue llamado a Siracusa para colaborar y asesorar al joven Dionisio que había llegado al trono, lo cual fue un intento fallido por dos ocasiones consecutivas, no pudiendo lograr tal objetivo que versaba en llevar la investigación filosófica al poder político.

De igual forma, se concibe que este extraordinario pensador de todos los tiempos escribiera la Carta VII con motivo de la muerte de su amigo Dión, donde expone las razones que justificaban la existencia del mismo. Desde allí permaneció en Atenas dedicándose a la enseñanza. Por otro lado, respecto a sus escritos, sobre los cuales ha existido el problema de la autenticidad de los mismos, la tradición ha podido conservar una Apología de Sócrates, treinta y cuatro diálogos y trece cartas. Finalmente, su muerte se ubica para el 347 a.C, a los 81 años de edad.

Por otra parte, en lo que respecta a su doctrina sobre las Ideas, con el fin de discutir las definiciones de determinadas cosas, señala Ross (1993) que hay en los diálogos tempranos de Platón ese germen de la teoría de las Ideas;[213] pues, la

[213] Donde más se hace sentir y ver el germen de la teoría de las ideas, según Ross, es en el Laques. No obstante, allí "el objetivo de Platón no es el estatuto metafísico de aquella entidad". (David Ross. Teoría de las Ideas de Platón. Editorial Cátedra, Madrid, 1993. p. 27)

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

pregunta hace ver que hay una cosa representada por la palabra, que es diferente al mismo tiempo de aquello que sugiere ser tal representación. En tal sentido, en Laques la pregunta de Sócrates: "¿qué es lo que está en todas estas cosas y es lo mismo?", da a entender que hay algo que es lo mismo presente en todas las cosas.

De esta forma, hay una entidad única que está presente en todo nombre común, y como tal a la misma se haría pues referencia en todos los usos del nombre. En consecuencia, plantea el citado autor: "Platón designa una y la misma cosa. En ninguno habla de conceptos o del «contenido de los conceptos», sino de algo que considera perfectamente objetivo, que existe por derecho propio y no porque pensemos en él". (Ross, Ob. Cit. p. 31)

En cuanto a la palabra idea y εἶδος sostiene Ross (1993) que probablemente es en el Eutifrón, como primer diálogo en el que aparecen las mismas con ese sentido netamente platónico. Al mismo tiempo, tanto εἶδος como idea derivan de ἰδεῖν, cuyo significado original de ambas palabras es forma visible.[214] Al mismo tiempo, algunos sugieren que dichos vocablos o conceptos proceden del pitagorismo, donde εἶδος tenía el sentido de "figura" o "modelo" geométrico. No obstante, no hay prueba alguna de que este sentido haya sido factor determinante para las subsiguientes evoluciones.

Desde esta perspectiva, no obstante de decir Aristóteles que Platón sugirió para las Ideas el mismo tipo de función que los Pitagóricos asignaron a los números, parece que fueron más bien las investigaciones socráticas sobre la virtud y el valor las que hicieron posible que Platón creyera en la existencia de universales, como una clase especial de entidades, a las que se conoce como

[214] "Respecto al uso que hace Platón de ambas palabras, εἶδος e idea, podemos decir: primero, tienen no pocas veces el significado original de «forma visible»; segundo, las usa en los diversos sentidos no técnicos que también encontramos en escritores anteriores; tercero, tienen el sentido técnico de «Idea» y «clase»…Además de esas palabras, Platón empleará también Ousía y fysis para referirse a una Idea, así como Genos (en el Sofista) y Énás y Monás (en el Filebo)". (Ross, Ob. Cit. 31-32).

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

εἶδος o idea; términos que ya se usaban en el griego ordinario como cualidad o característica, pero que en Platón fueron atribuidas a las cosas que designaban.

En otro sentido, desde la pregunta por el ser de las cosas, tanto en Sócrates como en Platón, hay un doble interés o finalidad, por un lado está el valor práctico, pero por otro, y esto los diferencia de ser simples moralistas prácticos, está el interés del conocimiento, "la curiosidad intelectual", que hace posible la distinción de lo que realmente son las cosas. De allí que para Ross: "fue esta combinación de objetivos la que condujo a la doctrina metafísica de las Ideas". (Ob. Cit. p. 27). De este modo, aunque es posible concebir que en esos primeros diálogos el asunto principal de la discusión esté relacionado con el carácter ético, no obstante, es posible advertir en Platón, al hablar de eso común, que la relación entre lo universal y lo particular no se suscribe solo al elemento moralizante.

Dentro de este marco, el carácter de su pensamiento es algo de total plasticidad y movilidad a tal punto de que para muchos interpretes es difícil considerarlo como un sistema.[215] En todo caso, sus Diálogos representan el punto versátil de su pensamiento, como un conjunto de ensayos y tentativas sin pretensión de abarcar una realidad desde un panorama concreto. No obstante, más allá de toda la divergencia encontrada en su obra, según Fraile (1982) es posible captar una aspiración latente en los primeros escritos de Platón: "es el anhelo de una realidad fija, estable y necesaria por encima de la movilidad, contingencia e impermanencia de los seres del mundo físico". (p. 296)

Por otra parte, desde la propuesta de Ross (1993), siguiendo lo prescrito por Aristóteles, con el que primero se relacionó filosóficamente Platón fue con el heracliteo Crátilo[216]; de quien conservó la creencia de que todas las cosas

[215] Hablando del desarrollo general del pensamiento platónico, refiere Fraile el hecho de que Aristóteles considera tres influencias fundamentales: "la de Heráclito, a través de Cratilo; la de Sócrates, y la de los Pitagóricos" (Aristóteles, Met. I 6, 987b1-9; 15-30; XIII 4,1078bz8-30). (Guillermo Fraile. Historia de la Filosofía I. BAC, Madrid, 1982, p. 297)

[216] Respecto a este personaje comenta Guthrie: "Aparte de este diálogo, conocemos a Crátilo sólo por las afirmaciones aristotélicas de que Platón lo conoció en su juventud y

www.bdigital.ula.ve

C.C. Reconocimiento

sensibles están en constante flujo. Además, se concibe que por influencia de Sócrates, Platón llegara a concebir que las cosas sensibles no puedan ser objetos de conocimiento dado su carácter mudable.[217] De tal modo, dice en el Crátilo:

> No es a partir de los nombres, sino que hay que conocer y buscar los seres en sí mismos más que a partir de los nombres... ¿diremos que hay algo bello y bueno en sí, y lo mismo con cada uno de los seres, o no?.. Consideremos, entonces, la cosa en sí. No si hay un rostro hermoso o algo por el estilo..., sino si vamos a sostener que lo bello en sí es siempre tal cual es... ¿Cómo, entonces, podrá tener alguna existencia aquello que nunca se mantiene igual? Pues si un momento se mantiene igual, es evidente que, durante ese tiempo, no cambia en absoluto y si siempre se mantiene igual y es lo mismo, ¿cómo podría ello cambiar o moverse, si no abandona su propia forma? .. Pero es más, tampoco podría ser conocido por nadie. Pues en el mismo instante en que se acercara quien va a conocerlo, se convertiría en otra cosa distinta, de forma que no podría conocerse qué cosa es o cómo es. Ninguna clase de conocimiento, en verdad, conoce cuando su objeto no es de ninguna manera... Pero es razonable sostener que ni siquiera existe el conocimiento, Crátilo, si todas las cosas cambian y nada permanece. Pues si esto mismo, el conocimiento, no dejara de ser conocimiento, permanecería siempre y sería conocimiento. Pero si, incluso, la forma misma de conocimiento cambia, simultáneamente cambiaría a otra forma de conocimiento y ya no sería conocimiento. Si siempre está cambiando, no podría haber siempre conocimiento y, conforme a este razonamiento, no habría ni sujeto, ni hay objeto de conocimiento; si existe lo bello, lo bueno y cada uno de los seres, es evidente, para mí, que lo que ahora decimos nosotros no se parece en

www.bibdigital.uclv.edu

aprendió de él la doctrina de que todo estaba en movimiento, la cual, en un cierto momento, él sostuvo de una forma más extrema que la enseñada por el mismo Heráclito" (William K. C, Guthrie. Historia de la Filosofía Griega V Platón. Editorial Gredos, Madrid, 2000, p. 13)

[217] El carácter mudable de los entes sensibles les hace "no ser" en el sentido platónico. Por ello concibe Etienne: "Cuando Platón dice que algo verdaderamente es, o existe, siempre quiere decir que su naturaleza es a la vez necesaria e inteligible. De las cosas materiales y sensibles, por ejemplo, no puede decirse ciertamente que sean, por la sencilla razón de que, por estar cambiando de continuo nunca son idénticas a sí mismas en dos instantes cualesquiera… Realmente, ser significa ser inmaterial, inmutable, necesario e inteligible. Eso es precisamente lo que Platón llama Idea" (Gilson Etienne. Dios y la Filosofía. Editorial Emecé. Buenos Aires, 1945. p. 45-46)

C.C. Reconocimiento

> absoluto al flujo ni al movimiento. (Aristóteles, Met. 987 a 32-b 7, como se citó en Ross, 1993, p, 36-37).

En tal sentido, eso es lo que constituye el principio rector de su pensamiento y lo que será el núcleo de la realidad encontrada, la realidad fija y estable[218]; siguiendo siempre el deseo de alcanzar lo absoluto y trascendente, desde lo cual se va a dar respuestas a los grandes problemas del ser y de la verdad; teniendo presente que su filosofía no es mera especulación pura y desinteresada, sino que desde la moralidad está presente el destino final del hombre.

De acuerdo con ello, por lo que respecta a la ciencia, la cual según los presocráticos es algo que se opone a la opinión, siendo su carácter y esencia ese conocimiento fijo, estable, cierto y necesario, surge el problema de hallar en la realidad acontecida, objetos que sirvan de fundamento para semejante conocimiento, pues, tanto en la teoría de Heráclito con su movimiento y la de Parménides con su concepto de ser estático, no es posible encontrar un conocimiento científico de las realidades múltiples y cambiantes del mundo físico, ya que los sentidos no son fuentes de ciencia sino de opinión.

www.bdigital.ula.ve

De tal manera, desde la razón en el orden lógico, con el método dialéctico que iniciara Sócrates, su discípulo Platón atribuye realidad ontológica y subsistente a los conceptos abstraídos de la realidad, aplicando para ello, no solo los caracteres del ser de Parménides, sino que además los ubica en una región distinta y superior, fuera de la dinámica del movimiento; y es aquí donde surge la teoría de las Ideas de semejante autor; donde la realidad queda dividida en dos regiones, el mundo superior, eterno y supraceleste, allí se encuentran las Ideas,

[218] Si no hay realidad fija y estable no se puede hablar de nada. En tal sentido, expresa Guthrie que Platón "…ataca el heraclitismo en la forma extrema en la que el mismo Crátilo (según Aristóteles) lo había sostenido: si todas las cosas están en movimiento, ni siquiera puede hablarse de ellas (439d)". (William K. C, Guthrie. Historia de la Filosofía Griega V Platón. Editorial Gredos, Madrid, 2000, p. 13)

C.C. Reconocimiento

como entidades reales, subsistentes, perfectísimas, puras, e inmateriales, eternas e inmutables, inmóviles e invisibles a los ojos humanos, y que son al mismo tiempo, razones objetivas y modelos de todas las cosas; fundamento de toda verdad y de la certeza absoluta.[219]

Por otro lado, está la región que representa el mundo cósmico y visible, en el que además es posible distinguir dos sub-regiones: la celeste, constituida por once esferas giratorias superpuestas, que se mueven en el éter, allí están situados los astros y los planetas, como seres divinos, incorruptibles y perfectísimos, con un alma como causa de su movimiento; donde moran los dioses, los demonios y las almas separadas; y el mundo físico terrestre, es el mundo de los seres sensibles, los cuales son móviles, sujetos al cambio, a la generación y la corrupción, como en la teoría de Heráclito.

Al respecto, hablando sobre la existencia del mundo, es relevante acotar que en la teoría de Platón hay cuatro elementos constitutivos: el mundo de las formas, el demiurgo, el espacio y los ocasionales sucesos en el espacio. Así, por lo que respecta al Demiurgo[220], no obstante de ser creador del mundo y autor del universo, hay que hacer referencia que el mismo es concebido en total diferenciación respecto a las Ideas o mundo de las formas. En tal sentido, dicha entidad, desde lo que se plantea en el Timeo[221]: …"hizo al mundo, para que fuera

www.bibdital.ula.ve

[219] Desde la crítica que hiciera Nietzsche, se platea: "El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, él vive en ese mundo, es ese su mundo". Desde tal presupuesto considera al respecto que ello representa la forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis: Yo Platón soy la Verdad". (Nietzsche. Crespúsculo de los Ídolos: Historia de un Error. Editorial Alianza, Madrid, 1975. p. 51)

[220] El demiurgo (en griego: Δημιουργός, dēmiurgós) significa maestro, supremo artesano o hacedor. Este vocablo, hace referencia a una deidad en la teoría idealista de Platón, considerado como creador del universo. Al mismo tiempo, no se trata de un creador al modo del Dios monoteísta.

[221] Ross evidencia que el Demiurgo es una entidad que aparece no solo en el Timeo como artífice y padre de obras, sino también en la República (33) como artífice de los sentidos y de los cielos; de igual modo, aparece en el Sofista (34) y en el Político (35) es

C.C. Reconocimiento

como es, por la modelación de los eventos causales, a imagen de las Formas eternas, que es lo que él podía hacer". (Ross, 1993, p. 155).

Ahora bien, es importante destacar que el Demiurgo no es un dios omnipotente y creador del mundo de la nada, sino que apoderándose del mundo visible en una connotación discordante y de desordenado movimiento, lo conduce al orden mismo: "Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden, porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquél" (Platón. Diálogos VI, 1992, Timeo 30ª; p, 173.)

De igual forma, se considera no ser un dios omnipotente dado que no puede alterar aquellas relaciones establecidas entre las Formas, tal como lo considera Ross (1993, p. 155): "Y, aunque pretende `lo mejor`, no puede tener un éxito completo en su intento, pues está limitado por la ´causa errante´, la necesidad (Timeo 47 e 3-48 a 7)".[222] Al mismo tiempo, hay que subrayar que ello no quiere significar que en el mundo del devenir, actuando fuera del control del demiurgo, los acontecimientos se sucedan necesariamente de las causas, sino que el mundo del desorden ejerce una influencia limitante significativa sobre el hacedor de todo (el demiurgo). De tal modo, para el autor citado "esta es la manera que tiene Platón de explicar el mal y desorden que hay en el mundo".

www.bdigital.ula.ve

mencionado como Creador. (David Ross. Teoría de las Ideas de Platón. Editorial Cátedra, Madrid, 1993. p.154)

[222] "La descripción anterior, salvo unos pocos detalles, constituye la demostración de lo que ha sido creado por la inteligencia. Debemos adjuntarle también lo que es producto de la necesidad. El universo nació, efectivamente, por la combinación de necesidad e inteligencia. Se formó al principio por medio de la necesidad sometida a la convicción inteligente, ya que la inteligencia se impuso a la necesidad y la convenció de ordenar la mayor parte del devenir de la mejor manera posible. Por tanto, una exposición de cómo se originó realmente según estos principios debe combinar también la especie de la causa errante en tanto forma natural de causalidad". (Platón. Diálogos VI. Filebo, Timeo (47 e _ 48 b), Critias. Editorial Gredos, Madrid, 1992, p. 197)

C.C. Reconocimiento

Por otra parte, volviendo a lo concerniente sobre el modo de conocer todo el conjunto de la realidad aludida, se proponen tres grados de conocimiento: el sensitivo, que tiene como objeto los seres materiales y sensibles; el racional discursivo, que se relaciona con el concepto de número y cantidad; y el conocimiento racional intuitivo, el cual va dirigido a los seres carente de toda materia y cantidad; este último representa la ciencia perfecta y verdadera ya que solo en él es posible el conocimiento de las Ideas, a lo cual solo se puede acceder desde el entendimiento.

Conforme a ello, se desarrolla la teoría de la caverna[223], aquella según la cual los seres que son de este mundo son semejantes a aquellos prisioneros que encerrados nunca han visto la luz del sol, pues se hallan encadenados de pies y manos en el fondo de una gran cueva, de espaldas a la única abertura de entrada que da al exterior y a la hoguera que arde detrás de ellos; así los mismos solo pueden escuchar voces y contemplar sombras. Es de notar que, aquellas cosas visibles fuera de la caverna vienen a representar el Eidos, lo cual también podría traducirse, según Heidegger (2001) como: "la imagen de aquello en lo que verdaderamente consiste lo ente de lo ente. Esto es según Platón, aquello a través de lo cual lo ente se muestra en su aspecto".[224] (§. 214. p. 180)

www.bdigital.ula.ve

[223] Desde el análisis que ofrece Heidegger, "la morada en forma de caverna es la imagen para el ámbito de estancia que se muestra para todos lo que miran a su alrededor. El fuego de la caverna, que arde por encima de sus moradores, es la imagen para el sol. La bóveda de la caverna representa la bóveda celeste. Bajo dicha bóveda, destinados a la tierra y atados a ella, viven los hombres. Lo que allí les rodea y les concierne es para ellos `lo efectivamente real`, es decir, lo ente. En esa morada en forma de caverna se encuentran en el mundo` y `en casa' y allí encuentran su seguridad, ese lugar donde te abandonas confiadamente". (Martín Heidegger. Hitos. Editorial Alianza. Madrid, 2001. §. 214. p. 180)

[224] Para Heidegger la venida a la presencia es la esencia del ser. (Ob. Cit. p. 188). Del mismo modo, es importante resaltar el hecho de que "Platón no toma este `aspecto` como mera `aparición`. El `aspecto` también tiene para él algo de un salir fuera por medio del que todo se `presenta`. Encontrándose en su aspecto se muestra el propio ente. `Aspecto` significa en griego Eidos o Idea". (Ibídem) Ahora bien, es importante destacar al respecto, que el eidos de la cosa determina aquello en que consiste la cosa y es así constitutivo de la misma, pero no se reduce a ella, antes bien, se diferencia y rechaza el carácter de cosa, no es óntico.

C.C. Reconocimiento

Desde lo más relevante, se quiere significar que los hombres que viven encerrados en sus cuerpos solamente pueden ver las cosas del mundo sensible, las cuales no son más que representaciones o sombras de las verdaderas realidades; ante ello el hombre no sospecha absolutamente nada de que aquello que puede percibir como lo real solo le es posible verlo a la luz de las ideas[225], solo puede ver el "ensombrecimiento de la idea y por ende una sombra".

Ante tal acontecimiento, plantea el autor citado: "El hombre de la caverna, obstinado en su punto de vista, ni siquiera es capaz de sospechar la posibilidad de que su realidad efectiva pudiera ser solo una sombra". (Heidegger, Ob. Cit. §. 215. p. 181) Y es precisamente aquí donde, desde esa búsqueda de la verdad, plantea Platón que solamente la filosofía y la dialéctica pueden liberar al hombre de semejantes cadenas y así contemplar el mundo ideal.[226]

En el mismo sentido, siguiendo el relato de la caverna, el sol vendría a ser la Idea de Bien, como aquello que hace visible a todas las demás Ideas. Al respecto, se pregunta Heidegger: "¿En qué consiste la esencia de esta idea?". A la misma responde dicho autor: "En cuanto Idea lo bueno es algo que

www.bdigital.ula.ve

[225] Es importante tener presente, en este caso, lo que se nos dice respecto a la esencia de la Idea: "…La esencia de la Idea reside en la posibilidad de resplandecer y de hacer que algo sea visible. Ella consuma la vendida a la presencia, concretamente la `venida a la presencia a aquello que sea en cada caso un ente… (Martín Heidegger. Hitos. Editorial Alianza. Madrid, 2001. §. 225. p. 188)

[226] No obstante el lugar otorgado a la filosofía por parte de Platón, comenta Oñate sobre lo que acontece a partir de uno de sus escritos: "A partir del Parménides, sin embargo, el cúmulo de aporías insolubles que afecta a la Teoría de las Ideas es tal, como para determinar que Platón arrojara sin más la Filosofía en manos de la política tecnológica y sus mitos de racionalización: el Dios -Nous platónico del cálculo metrético (asimilado a la phrónesis, como después veremos) en tanto que causa eficaz de los productos sintéticos naturales y el kósmos, generados a partir de la combinatoria sistémica de paradigmas objetivo-racionales matemáticos; y el dios —noús— hombre consignado a la producción equivalente en el campo de su competencia propia: el de las síntesis de los productos técnicos en manos de los expertos laborales, bajo el control de una administración económico-política militar, regida por paradigmas o leyes morales constitucionales, a imagen de la estructura causal del kósmos, esto es: de la estructura causal agente que recae en la inteligencia del sujeto divino como productor de objetos-síntesis coordinados". (Teresa Oñate. El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente. Editorial Dykinson. Madrid, 2004, p. 265).

C.C. Reconocimiento

resplandece, como tal, es lo que se da a sí mismo y como esto mismo es algo visible y por ende cognoscible…" (Ob. Cit. §. 226. p. 189). Del mismo modo, semejante pensador traduce la Idea descrita como tó àgazón[227] (lo que más resplandece), lo cual pensado en griego se vislumbra como "aquello que sirve o es útil para algo y que vuelve a algo útil o servible". Desde tal perspectiva:

> Toda Idea, el aspecto de algo, ofrece la vista de aquello que es un ente en cada caso. Por eso, pensadas en griego, las "ideas" sirven para que algo aparezca en lo que es y de este modo pueda venir a la presencia en lo que tiene de permanente. Las ideas son lo ente de cada ente. Por ende, aquello que hace que las ideas sirvan para ser ideas o, dicho platónicamente, la idea de todas las ideas consiste en hacer posible la manifestación de todo lo presente en toda su capacidad de visión. La esencia de cada idea reside ya en un hacer posible y volver útil para ese resplandecer que permite una vista de la apariencia. Por eso, la Idea de las ideas es aquello que vuelve útil absolutamente, Tó àgazón… (Heidegger, 2001. §. 228. p. 190).

www.bdigital.ula.ve

De tal modo, la Idea de Bien es esa idea destacada, idea de las ideas, será para todas las cosas aquello que las vuelve entes servibles o útiles, desde ese resplandecer, por ello, hablando del desocultamiento de lo ente, "Platón concibe la venida a la presencia (ousía) como Idea, con la acotación de que la Idea no es el primer plano en el que se expone la Aletheia[228], sino el fundamento que la hace posible". (Heidegger, Ob. Cit. §. 234. p. 195). Desde este presupuesto, vale traer a colación, desde la explicación del mito de la caverna, la relación entre la paideia y la verdad, pues en ese permanecer el hombre encerrado en el ocultamiento y

[227] El mismo Heidegger dice respecto a tal vocablo griego: "se traduce Tó ágazón mediante la expresión, aparentemente comprensible, de "bien". (Martín Heidegger. Hitos. Editorial Alianza. Madrid, 2001. §. 214. p. 189)

[228] La Aletheia significa para los griegos el desvelamiento, ese quitar el velo a las apariencias y así poder descubrir la realidad auténtica de las cosas. En tal caso, se puede concebir como una propiedad de las Ideas. Del mismo modo, Platón concibe a la Idea de Bien o bondad una relevancia más allá de lo meramente ético; ella es la que concede la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce.

C.C. Reconocimiento

querer salir a la luz se da una especie de formación y traslado (paideia) hasta llegar al desocultamiento (Aletheia)[229]

Desde lo anteriormente expuesto, sobre la dialéctica, no ya en su aspecto lógico, como arte de la discusión por medio del diálogo; sino la dialéctica desde una realidad superior, Platón atribuye una realidad ontológica a los conceptos abstractos, siendo ahora una verdadera ontología, ciencia suprema, cuyo objeto son las entidades trascendentales del mundo ideal.[230] Así, al grado supremo del Ser, representado por las Ideas, corresponde el grado supremo de conocimiento: la dialéctica.

Respecto a ello, hay que recordar que la dialéctica se percibe como aquello a través de lo cual es posible llegar al principio de todo sin que ello requiera o necesite el servicio de lo sensible, sino de las Ideas, hasta concluir en las mismas. Desde tal consideración la retórica ha de estar reducida a la dialéctica[231], pues es

www.bdigital.ula.ve

[229] Para Heidegger "παιδεία significa el cambio de dirección de todo el hombre en el sentido del traslado, de cara a la adaptación, desde el ámbito de aquello que se presenta primero a otro ámbito en que se manifiesta lo ente. Ese traslado solo se hace posible desde el momento en que todo lo que hasta entonces se le había revelado al hombre y el modo en que se le había revelado se transforman". (Ob. Cit. §. 218. p. 183)

[230] Desde la explicación que ofrece Fraile, Sócrates con su método inductivo había hallado la inteligencia que se eleva por encima de lo móvil, lo particular y lo contingente, hasta llegar a la formación de conceptos universales, que desde el orden lógico tenían la suficiente firmeza y estabilidad para la construcción de objetos de conocimiento verdaderamente científicos. No obstante, Platón va más allá cuando logra ver en la existencia de seres múltiples, contingentes y mudables, necesariamente, una realidad fija, estable y absoluta; atribuyendo, además, a los conceptos, no solo valor lógico, sino también, valor ontológico; como entidades reales y subsistentes, situados en un mundo superior al físico. (Guillermo Fraile. Historia de la Filosofía I. BAC, Madrid, 1982, p. 325)

[231] Respecto a la confrontación entre la dialéctica y la retórica, explica Oñate: "En definitiva, el problema de la retórica persuasiva y de la sofística era, pues, el mismo, a ojos de Platón, y provenía, en todos los casos, por eso asimilados indistintamente, de la ausencia de criterios veritativos de orientación y discriminación para la práctica persuasiva, entendida como mero acuerdo de opiniones, carente de reglas morales verdaderas… para lo cual la retórica debía someterse a la dialéctica, es decir: al método y la parte más noble, según Platón, de la filosofía". (Teresa Oñate. El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente. Editorial Dykinson. Madrid, 2004, p. 246)

C.C. Reconocimiento

en esta última donde se encuentra la verdad objetiva. En tal dirección plantea Oñate (2004):

> Platón entiende perfectamente que si el referente de la dialéctica son las Ideas como objetos esenciales, el de la retórica son, y sólo pueden ser, los hablantes, los ciudadanos o sujetos de la política Platón acepta, pues, la competencia comunicativa del lenguaje como una función propia de su uso, pero lo que, en todo caso, caracteriza la reducción de la retórica a la dialéctica reside en que tal función comunicativa se toma y es obligada a comportarse como derivada de la dialéctica, por ser ésta la única en que se consuma la verdad de la referencia a la realidad objetiva, entendida como el ser permanente de las Ideas, cuya identidad es responsable, tanto de la comunicación como de la unificación, según el juicio platónico, de todas las manifestaciones de la racionalidad. (p. 247).

Desde tales planteamientos, donde la dialéctica platónica desempeña ese rol preponderante en la búsqueda de la verdad del ser, tiene razón Etienne (1945) al sugerir que "las Ideas eternas e inteligibles son la realidad misma"; se trata de la esencia incambiable, algo fuera y más allá de todo carácter accidental de los entes mudables y sensibles, quienes participan de aquella esencia eterna en la convocatoria de su misma especie; es el modo en que Platón aprehende la realidad como objeto del conocimiento filosófico (p. 46).

Por otra parte, desde el contexto planteado, debe señalarse, tal como lo comenta Fraile (1982) que primero aparece en el Cratilo y en el Banquete las entidades de Bien y Belleza,[232] pero luego es en el Fedón (Fedón 101C), donde se

[232] Desde lo propuesto por Ross (1993): "Ciertamente tenemos aquí un rotundo aserto de la transcendencia de la Idea de belleza, pero hemos de recordar que no son palabras de Platón ni de Sócrates. Se atribuyen a Diotima, la sabia mujer de Mantinea, y ciertamente su estilo es más profético que filosófico. Si tradujéramos ese lenguaje al filosófico, la afirmación se reduciría a esto: la Idea de belleza no tiene una existencia separada, pero sí es diferente de todas sus incorporaciones. Su eternidad y pureza contrasta con la transitoriedad e imperfección de sus incorporaciones". (David Ross. Teoría de las Ideas de Platón. Editorial Cátedra, Madrid,, 1993, p. 38)

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

emplea de manera ya habitual la palabra Eidos, aumenta el número de Ideas, apareciendo, de este modo, las Ideas de Justicia, Santidad, Grande y Pequeña, Igual y Desigual, de Díada y de varios números. Del mismo modo, aparece en este último escrito, con toda claridad, la existencia de los dos mundos antes mencionados, siendo que el mundo de "arriba" es donde están las entidades eternas divinas, las esencias mismas, que son la causa de todas las demás cosas.[233]

Desde tal perspectiva, se sigue que el mundo visible, es mudable y pertenece a la opinión; y todo ente o ser lo es por participación del mundo superior. De este modo, en el Fedón ya aparece establecido las entidades que pertenecen al mundo ideal, con características contrapuestas a aquellas del mundo físico y sensible; no obstante, las Ideas permanecen todavía a manera de mónadas, con un mismo nivel y sin jerarquía visible entre sí; además, no se precisa claramente el modo de sus relaciones con el mundo sensible. En todo caso, hablando sobre lo prescrito en el Fedón, según Ross (1993): "El primer pasaje en el que se mencionan las Ideas sólo nos dice que no llegan a conocerse a través de los sentidos sino mediante el puro pensamiento". (p. 39)

www.bdigital.ula.ve

En el mismo orden de ideas, es posible contemplar en el Fedro una acentuación entre la distinción del mundo cósmico del movimiento (κίνησῃ) y el mundo superuranio inmutable de las Ideas. En este caso, superando el heraclitismo y el eleatismo, el Ser no es uno sino múltiple, y está representado principalmente por las Ideas. Por otra parte, la relación entre el mundo de las Ideas y el de las cosas sensibles se articulan a modo de imitación.

[233] Fedón 100C. De igual modo, considera Ross que en los diálogos tempranos esas Ideas o entidades eternas están presentes en los entes o cosas particulares, en tal sentido, declara: "…todos los diálogos tempranos consideran que las Ideas son inmanentes a las cosas particulares. Están «presentes» en ellas; son colocadas «en ellas» por el artesano; nacen «en ellas»; son «comunes » a ellas. A su vez, los particulares las «poseen» o «participan» de ellas" (David Ross. Teoría de las Ideas de Platón. Editorial Cátedra, Madrid, 1993, p. 38).

C.C. Reconocimiento

Habida cuenta, es en el Sofista donde Platón plasma la determinación de la naturaleza del mundo ideal, introduciendo modificaciones muy notables en su concepto de Ser; pues ya en el Parménides había superado el movilismo de Heráclito, ahora procura liberarse del inmovilismo de los eléatas.[234] En este sentido, el ser no es puramente estático y cuantificado, ni tampoco puramente dinámico como se sostiene en la doctrina heraclítea; sino que es a la vez estático y dinámico. A su vez, el movimiento y la quietud representan dos géneros distintos, incomunicables entre sí, que no obstante tienen en común un tercer género que es el ser, por medio del cual se comunican. [235]

Dentro de este marco, será en el Teeteto[236] donde se perciben los fundamentos sobre los que se construye la teoría de las Ideas, la cual se sostiene en la diferenciación pura que existe entre la sensación y el conocimiento, siendo

[234] Desde esa búsqueda de la comprensión del significado del Parménides, comenta Guthrie: "…Si Platón eligió hacer de Parménides el personaje principal en una discusión de las Formas, fue porque él deseaba aclarar la relación entre su propia doctrina y la tesis eleática del Ser Uno. Exaltar lo inteligible como lo único plenamente real era un logro respecto del cual, pensaba él, la filosofía debe estar siempre agradecida, pero, al mismo tiempo, enunciado en términos parmenídeos, podría haber llevado a la filosofía a un callejón sin salida. De aquí sus propios esfuerzos por proporcionar un puente entre el ser y el no ser, el conocimiento y la ignorancia. En algún sitio tenían que enfrentarse las dos doctrinas. Yo he intentado mostrar que esto es lo que sucede aquí y que continuará en el Sofista". (William K. C. Guthrie. Historia de la Filosofía Griega V Platón. Editorial Gredos, Madrid, 2000, p. 69).

[235] En lo referente a los escritos mencionados comenta Oñate: "la dialéctica inconclusa y sin salida a los principios-límites constituyentes y ontológicos de la racionalidad crítica, no responde sino a la crisis interna del platonismo, magistralmente discutida por el propio Platón a partir del Parménides y el Sofista, para venir a ser solventada, en clave pitagórica, por los últimos Diálogos, y a través del mismo hilo conductor: el que recorre Teeteto, Político y Filebo, para aplicarse después a las construcciones mitológico-políticas de Timeo, Crítias y Leyes, como fundación conjunta de la Ciencia física, la Historia real y la Política fascista-capitalista". (Teresa Oñate. El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente. Editorial Dykinson. Madrid, 2004, p. 265)

[236] Según lo señalado por Ross, en el Teeteto hay una atención o referencia explícita a las Ideas, sin embargo, si hay una atenta dedicación al análisis y estudio sobre los fundamentos sobre los que erigió tal teoría, se trata del supuesto de que el conocimiento existe y es algo totalmente diferente a la sensación y opinión, donde "el conocimiento reclama por objetos suyos entidades no percibidas por el sentido". (David Ross. Teoría de las Ideas de Platón. Editorial Cátedra, Madrid, 1993, p. 126)

C.C. Reconocimiento

que este último es el que percibe como objetos suyos a aquellas entidades imposibles de captar por los sentidos (Teeteto 151 d 7-186 e 12). En el mismo sentido, se expresa en el Timeo donde se desarrolla la propuesta de los modelos ideales, desde el preguntarse si existe el fuego y el aire en sí o solamente el fuego y el aire que se captan por los sentidos, distinguiendo de tal modo la diferencia entre el conocimiento y la opinión verdadera, siendo la misma la razón esencial para el planteamiento de la existencia de las formas. En tal dirección se expresa el mismo Platón:

> Si la razón y la opinión son cosas diferentes, entonces las Formas, imperceptibles para nosotros y objetos únicamente del pensamiento, deben existir por sí mismas. Pero si la opinión verdadera en nada difiere de la razón, las cosas, que percibimos por mediación del cuerpo deben tenerse por las realidades más ciertas… (Timeo 51 d 3-52 a 7, como se citó en Ross, 1993, p, 150.)

www.bdigital.ula.ve

Así, el mundo físico vendría a ser solo una imagen del mundo de la realidad inteligible, mundo de las Formas, donde juega un papel fundamental el puro intelecto, sea en su forma superior como dialéctica o inferior como las matemáticas.

Sin embargo, en la República,[237] sobre todo a partir del capítulo V, se desarrolla aún más lo contemplado en el Fedón, delimitando aún más claramente la contraposición entre los dos mundos; apareciendo, al mismo tiempo, una imagen de ordenación jerárquica, especie de una monarquía, donde sobre todas las Ideas, resaltan las de Justicia y Belleza; y más allá de todas, la Idea de Bien, la cual posee toda la plenitud del ser; siendo la misma la causa y la razón última del

[237] Para Ross, es posible ver en la República "…un notable avance respecto a la presentación más temprana de la teoría de las Ideas. Anteriormente sólo ofrecía una completa oposición entre el eterno, inmutable mundo de las Formas y el temporal, cambiante mundo de las cosas individuales. Ahora sigue sosteniendo la oposición, pero admite grados en cada uno de los mundos". (Ob. Cit. p. 99-100).

C.C. Reconocimiento

ser, de la verdad, y la fuente del conocimiento de todas las cosas. (República 509a – 511b).

Por tanto, la teoría de las Ideas se constituye como el eje referencial de los escritos de Platón, línea que seguirá durante toda su obra, a su vez, la misma lleva implícito todas aquellas cuestiones filosóficas como el pluralismo de los pitagóricos, el movilismo de Heráclito[238] y el monismo estático de los eléatas; procurando superar la antítesis entre lo uno y lo múltiple, lo móvil y lo inmóvil, lo contingente y lo necesario, lo relativo y lo absoluto, el ser y el no-ser. Se trata, pues, de buscar el fundamento del ser y de la verdad, desde lo estable y absoluto, con el método de la dialéctica; por encima de la movilidad, la impermanencia y la contingencia de los entes que se captan por medio de los sentidos.

En este orden de ideas, es preciso considerar el hecho de que la argumentación sobre la relevancia de la Idea de Bien va mucho más allá de ser fuente del conocimiento, de la cognoscibilidad y principio explicativo del mundo de las Ideas, pues la misma se constituye como "origen del ser de este mundo". En tal sentido, a semejanza del Sol que ofrece a las cosas sensibles el ser, la generación, el crecimiento y la alimentación, del mismo modo a las cosas inteligibles dicha facultad el ser y la esencia les viene por la Idea de Bien.[239]

www.bdigital.ula.ve

[238] En el Cratilo Platón hace ver que es imposible establecer una ciencia del lenguaje desde la teoría de Heráclito; por ello, sugiere, entonces la existencia de realidades permanentes, inmutables y siempre idénticas, por encima de todo y cualquier fluir de los entes particulares del mundo físico. Allí, dicho pensamiento se polariza en dos extremos: el mudo de arriba, donde residen las esencias, lo estático e inmutable; y el mundo de abajo, mundo del cambio, del movimiento y dinamismo, donde se da la pluralidad. (Guillermo Fraile. Historia de la Filosofía I. BAC, Madrid, 1982, p. 326).

[239] Sobre dicha semejanza prescrita en los pasajes citados, explica Ross: "Ahora bien, el poder que tiene el sol de dar vida es completamente diferente de su función iluminadora, mientras que en el caso de la Idea del bien es idéntica función que sea origen del ser de las demás Ideas y que sea la fuente de nuestro conocimiento de ellas. Por tanto, explicar la existencia de las demás Ideas en relación con la Idea del bien es correcto sólo si ésta es realmente el fundamento de su ser". (David Ross. Teoría de las Ideas de Platón. Editorial Cátedra, Madrid, 1993, p. 59)

C.C. Reconocimiento

Por ello, de significativa relevancia resulta el dato que plantea Ross (1993, p. 60), al resaltar el hecho de que los caracteres que sobre la Idea de Bien se posan tienen relación con el mundo de las Ideas y no con el mundo sensible; de allí que las Ideas en sí solo pueden ser conocidas en virtud de su relación con la Idea de Bien. Al mismo tiempo, la importancia que semejante filósofo atribuye a dicha Idea de Bien es considerada mucho más allá de la connotación ética, pues la misma es "lo que proporciona la verdad a los objetos de conocimiento y la facultad de conocer al que conoce". (República. 508 e 1-3, como se citó en Ross, 1993, p, 61)

En este sentido, se comprende que algunos autores hayan identificado la Idea de Bien con Dios,[240] lo cual a juicio del mencionado autor es algo insostenible,[241] pues para Platón cualquier Idea, igual la Idea de Bien, "es siempre un universal, una naturaleza". No obstante, la idea de Dios es un ser que tiene naturaleza, algo sumamente bueno, más no es la Bondad como tal. (Ross, 1993,

www.bdigital.ula.ve

[240] Desde el deseo de indagar en el argumento arriba citado, también Etienne hace la siguiente consideración a modo de conjetura: "la Idea de Bien domina al mundo inteligible porque todo lo que es, en cuanto que es, es un bien. ¿Por qué, entonces, dudaremos en concluir que en la filosofía de Platón la Idea de Bien es dios?" Ciertamente, desde los atributos que en la Republica se le otorga a la Idea de Bien, como: "autor universal de todas las cosas bellas y justas, padre de la luz y del señor de la luz en el mundo visible y la fuente inmediata de la razón y de la verdad en el mundo intelectual, fuerza a donde debe dirigir su vista quien quiera actuar racionalmente en la vida… Indudablemente, nada se asemeja más a la definición cristiana de Dios que esta definición del Bien". (Gilson Étienne. Dios y la Filosofía. Editorial Emecé. Buenos Aires, 1945. p. 47). No obstante, semejante autor enfatiza realmente que Platón nunca llamó Dios a su Idea de Bien.

[241] Sobre el origen de la identificación de Dios con la Idea de Bien dice Ross: "La teoría de que la Idea del bien se identifica con Dios está basada en gran parte en el pasaje del Solista en el que, según se ha creído a menudo, Platón les asigna a las Ideas «movimiento, vida, alma y razón». Pero se verá más adelante que no se trata más que de una mala interpretación (aunque muy natural) de este pasaje, cuya conclusión es que la realidad incluye lo que no cambia (las Ideas) y lo que cambia (el alma divina y humana). Quizá en ningún lugar se aproxima Platón tanto a una filosofía transcendental como al hablar de la Idea del bien". (David Ross. Teoría de las Ideas de Platón. Editorial Cátedra, Madrid, 1993, p. 63)

C.C. Reconocimiento

p. 62). De este modo, la razón divina es distinta del bien al que contempla para gobernar al mundo.[242].

En todo caso, desde lo propuesto por Platón, es posible ver una relación entre las Ideas y Dios, existiendo, a veces, aparentes contradicciones, cuando hace ver por un lado que las Ideas deben su ser a Dios (Rep. 587 b 6), pero por otro lado deben su ser a la Idea de Bien (Rep. 509 b 6-10). Al decir de Ross (1993) esto no es más que falta de meditación sobre dicha relación, lo cual es posible vislumbrarlo mejor en el desarrollo de su pensamiento.

En el mismo sentido, según lo que concibe Etienne (1945) desde la filosofía de Platón, las Ideas no son personas, ni almas, sino que las mismas a lo sumo pueden ser interpretadas como causas inteligibles, teniendo en su ser mucho más de cosas que de personas. En tal dirección, semejante pensador refiere una nota que prescribe que la idea de Bien es “la más divina de todo lo divino”, de modo que el que suba la escala de los seres, desde las cosas sensibles hasta la más alta de las Ideas, alcanzará últimamente al Ser Primero, o sea: verá a Dios". (p, 48)

www.bdigital.ula.ve

Al respecto, es de notar, tal como lo expresa el citado autor desde su comentario a los textos de la República (508a-509c, 517bc), que se llama dioses al Sol y a las estrellas, más no así a las Ideas, tampoco a la Idea de Bien. Es decir, Dios no es identificado absolutamente con las Ideas. Pues, no obstante de decir en la República que el Sol es hijo del Bien[243], ello no significa de ningún modo que el Bien sea Dios.

---

[242] Desde la distinción que es necesario hacer entre Dios y la Bondad en la obra de Platón, dice Ross: “Y en la primera parte de la República, al sostener que a los ciudadanos del estado ideal se les debe enseñar que Dios es bueno (379 b 1), no quiere decir, indudablemente, que se les deba enseñar que la bondad es buena, sino que el gobernante del universo es bueno”. (Ross, Ob. Cit. p. 62).

[243] 508c-“Entonces ya podéis decir qué entendía yo por el vástago del Bien, al que el Bien ha engendrado análogo a sí mismo”. (Platón. Diálogos IV. República. Editorial Gredos, Madrid, 1988. p. 332)

C.C. Reconocimiento

Por consiguiente, en esta teoría de las Ideas de Platón, Dios no representa lo más alto, pues, por encima de ello están las Ideas, es decir, en un esquema jerárquico los dioses son inferiores a las mismas. Al decir de Etienne, todo esto es difícil de ser asumido plenamente por los pensadores modernos luego de tantos siglos de cristianismo donde Dios ha representado lo más poderoso y sublime.[244] En todo caso, es claro que Platón asigna a Dios un elevado puesto como artífice del universo; pero no subordina las Ideas a Dios, sino que se articula todo desde la formación de un orden de las mismas con independencia de Dios, la cual debe respetar este último.

Desde lo anteriormente expuesto hay que subrayar la extraordinaria riqueza que representa la Teoría de las Ideas de tan singular filósofo, sobre la cual lógicamente siempre será poco lo que se pueda analizar de la misma; sin embargo, para el objeto del presente trabajo es relevante el hecho de contar con los fundamentos filosóficos de esas dos realidades que por muchos siglos se ha asumido, al menos en la cultura occidental, haciendo presente el mundo Ideal, donde reside la verdad pura y suprema y el mundo sensible donde habita el humano, el cual recibe su razón de ser y conocer de la realidad primera.

www.bdigital.ula.ve

Ahora bien, en referencia a lo antes planteado, es significativo lo que vislumbra Sánchez Carrillo (2015) desde la filosofía de Heidegger-Nietzsche, cuando al exponer sobre la relación entre arte y verdad en Platón, en base a la consideración de que la verdad es aquello mismo que afirma el arte, es decir, lo sensible; confiere:

[244] Si Dios no es lo más alto, entonces, ¿qué entendía Platón por Dios? A tal cuestionamiento responde Etienne: “Para comprender lo que Platón entendía por dios, debemos imaginar primero algún ser individual vivo, semejante a los que conocemos por nuestra' experiencia sensible; pero, en vez de imaginarle como mutable, contingente y mortal, debemos concebirle como inteligible, inmutable, necesario y eterno. Así son los dioses de Platón. En resumen, que los dioses platónicos son individuos vivos dotados de todos los atributos fundamentales de las Ideas. Por esta razón, una Idea platónica puede ser más divina que un dios y, sin embargo, no ser dios”. (Wilson Etienne. Dios y la Filosofía. Editorial Emecé. Buenos Aires, 1945, p. 49).

C.C. Reconocimiento

> De esta manera, Heidegger rubrica que en la filosofía de Platón, arte y verdad *se copertenecen en lo único y decisivo; revelar y mantener revelando el ser*…Sin embargo, en este relacionarse ambos al ser tienen que separarse. Puesto que, el ser para Platón es lo no sensible, el descubrir del ser, la verdad, solo puede ser el relucir de lo oculto, de lo no sensible. (p, 112).

En ese orden de ideas, se reconoce que para Platón el ser es lo no sensible y para Nietzsche lo verdadero es lo verdaderamente ente, lo conocido; de allí que la verdad sea verdad del conocimiento y, en tal sentido, el conocer es el modo de acceso al ente; siendo entonces que el mundo sensible es la única realidad, donde su esencia se desarrolla en el concepto de vida o lo viviente, de la apariencia, en suma: la voluntad de poder.[245] De allí que se infiera y concluya que la filosofía de Nietzsche es platonismo invertido,[246] tal como se verá más adelante.

Por otra parte, aunque no es posible hablar de un Dios Supremo y Omnipotente en Platón, como se verá en el transcurso de siglos venideros, se han puesto las bases para tal acontecimiento, es lo que se comienza a vislumbrar con más claridad en Aristóteles quien hará posible una verdadera teología natural, donde el primer principio filosófico llega a comprenderse como el primer motor, y

www.bdigital.ula.ve

[245] En torno a esa voluntad de poder en la que se manifiesta el ser, comenta Sánchez Carrillo: "Donde hay, sobreabundancia, impulso, plenitud, (el querer que se quiere a sí mismo) hay voluntad, pero esta voluntad constituyendo o nombrando la esencia del ser, es voluntad de poder; no obstante, el poder no alude a la arbitrariedad y la violencia, sino que el poder es reacción contra lo que no se ha superado". (Milagros Sánchez Carrillo. El Significado Des-tructurante de la "Voluntad de Poder". Estudio y Alcance de la Tesis de Gianni Vattimo Sobre la "Voluntad de Poder" en Nietzsche. Tesis Doctoral. Universidad de Santiago de Compostela, 2015, p, 112)

[246] Sobre el tema del Platonismo invertido en Nietzsche aclara la autora cita. "A juicio de Heidegger, la inversión del platonismo fue el último paso dado por Nietzsche consumado con claridad en el último año de creación 1888 en la obra que escribiera en pocos días (septiembre 1888) *El Crespúsculo de los Ídolos*. Es a partir de la sección titulada *Como el mundo verdadero se convirtió finalmente en fábula* que Heidegger analiza la cuestión de la inversión y su posible superación. Los seis periodos de la historia del platonismo terminan, dice Heidegger, con la expulsión del pensamiento filosófico fuera de él... Para más adelante aseverar, que no queda claro, sin embargo, hasta qué punto Nietzsche llega a una superación del platonismo y hasta qué punto no". (Milagros Sánchez Carrillo, Ob, cit, p, 81)

C.C. Reconocimiento

en la cúspide del universo no hay Idea sino un Acto de pensamiento que es subsistente y eterno.

En todo caso, es obvio que en el platonismo, lo eterno, divino y fuente de todo lo creado es algo que está siempre en un más allá, fuera del concurso del hombre, quien es una de las creaturas más de dicha obra, sometido siempre a la voluntad y suerte de lo que para él se disponga, en una distante relación para con su verdad más real y para con su hacedor existencial; todo lo cual será visto de forma diferente por las venideras y renovadas posturas filosóficas que desde la Kenosis anunciada en el libro santo y puesta en la escena del debate filosófico por Gianni Vattimo, recobrará, dicha relación entre lo humano y lo divino, un nuevo y esperanzador significado. Ante todo ello, vale, entonces, hacer un breve recorrido por lo que se ha denominado como la Kenosis de Dios.

www.bdigital.ula.ve

C.C. Reconocimiento

SEGUNDA PARTE

ORIGEN Y USO DEL TÉRMINO KÉNOSIS

CAPITULO PRIMERO

LA KENOSIS EN LA ENCARNACIÓN DEL VERBO

1.1 Aproximación al Significado del Término Kénosis

El término Kénosis[247] es una palabra que tiene su origen en la Carta de Pablo a los Filipenses en lo que se conoce como el himno cristológico (2, 6-11), el cual se ha entendido como un canto sobre la humillación de Cristo en la tierra y su exaltación. Concretamente, tal como lo refiere la Sagrada Biblia, Versión Crítica sobre los textos, Hebreo y Griego, dice el pasaje:

> "…El cual (Cristo-Jesús), subsistiendo en la forma de Dios, no consideró como una presa arrebatada el ser al igual de Dios, antes se anonadó en sí mismo, tomando forma de esclavo, hecho a semejanza de los hombres; y en su condición exterior, presentándose como hombre, se abatió a sí mismo, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por lo cual Dios a su vez soberanamente lo exaltó y le dio el nombre que es sobre todo nombre, para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los seres celestes, y de los terrenales, y de los infernales, y toda lengua confiese que Jesús-Cristo es el Señor, llamado a compartir la gloria de Dios Padre". (José María Bover, Sagrada Biblia: Filipenses, 2, 6-11, 1951, p, 1541).

[247] Este vocablo de Kénosis, procede del verbo Kenóo y puede significar vaciamiento, el mismo fue usado en la Carta del Apóstol Pablo a los Filipenses (2, 7) para expresar el anonadamiento que de sí mismo llevó a cabo Jesucristo. No obstante, aunque el término fue usado por los escritores eclesiásticos durante la controversia cristológica del siglo V, algunos conciben que la teología kenótica comenzó con los escritos de Tomasio Gottfried (1802-1875), teólogo luterano alemán. Del lado británico, los principales representantes son Carlos Gore (1853-1932) y Pedro T. Forsyth (1848- 1921). (Francisco Lacueva. Diccionario Teológico Ilustrado. Editorial Clie. Barcelona. 2001, p, 371)

C.C. Reconocimiento

De este modo, en dicho escrito es posible encontrar la expresión ἑαυτὸν ἐκένωσεν, la cual indica que Cristo se vació a sí mismo, desde lo cual se ha tomado el concepto de κένωσις, palabra que ciertamente no aparece en ninguna parte del Nuevo Testamento, no obstante, la misma comenzó a ser utilizada en el lenguaje teológico para indicar el "abajamiento" o "vaciamiento" de la segunda persona divina de la santísima trinidad.

Por otra parte, es de notar que sobre tal vocablo se han suscitado innumerables y diferentes connotaciones, haciendo posible que tal tema sea uno de los más debatidos en la exégesis cristiana, así como uno de los más complejos por el gran abanico de posibilidades que el mismo adquiere en la historia interpretativa.[248] Por tanto, no representa este el lugar para un estudio exhaustivo del mismo, sino que solo se pretende una aproximación al significado más genuino de tal término, sobre todo desde el contexto bíblico más actual y más específicamente lo que puede sugerir a cualquier investigador lo propuesto por el Apóstol Pablo en la Carta a los Filipenses.[249]

www.bdigital.ula.ve

De este modo, sobre tal temática mucho se ha discutido en la historia de la Iglesia, así, en el Sínodo de Antioquía (año 341) se afirmó que Cristo se despojó a

[248] "A nivel teológico, la experiencia kenótica de Jesús se analiza de formas diversas según la teoría cristológica en la que se inscriba, por lo que está directamente emparentada con la cuestión de la Trinidad, la doctrina de la Encarnación y la doctrina de la Resurrección. En otras palabras, la doctrina de la Kénosis es una elaboración teológica que atañe a Jesús de Nazaret en tanto Cristo crucificado, cuya guía comienza a elaborarse teológicamente en el taller doctrinal de las primeras comunidades cristianas". (Raquel Ferrández Formoso. La Kénosis cristiana en el pensamiento de Kierkegaard y Nietzsche. Thaumazein, Ano VIII, v. 11, n. 22, Santa María, 2018, p. 106).

[249] En las cartas paulinas es posible encontrar una serie de textos que abordan la Kenosis como una renuncia o abajamiento de Jesucristo: 2 Corintios 5,21; 8,9s; Gálatas 3,13; Romanos 8,3; Hebreos 2,14-17; sobre todo está el texto de la Carta Fililpnses 2,6-11. Sobre este último, siguiendo a Lohmeyer, señala Temporelli que "el fragmento de Flp 2,6ss, constituye un himno o salmo arameo, anterior a Pablo. Éste lo insertaría en su carta para reforzar una exhortación a la humildad que era muy importante para él, pues el orgullo de los filipenses parece que era proverbial". (Clara María Temporelli. La Kenosis como principio de vida y espiritualidad cristiana. ATeo, Rio de Janeiro, v. 21, n. 57, p. 570-585, set./dez.2017)

C.C. Reconocimiento

sí mismo del ser igual a Dios, defendiendo absolutamente la deidad total de Cristo. Por tanto, para la teología católica el abajamiento del Verbo se verifica como la asunción de la humanidad por parte del mismo, así como el simultáneo "ocultamiento de la divinidad". Al mismo tiempo, dicho "abajamiento" de Cristo es entendido como su "autosujetamiento" a la ley humana, lo cual es algo que va desde el nacimiento hasta la muerte. No obstante, dicha acción kenótica no implica necesariamente la pérdida de justicia y santidad, sino solo las dolencias y penalidades que conlleva tal acción.

En el mismo orden de ideas, durante la Reforma se discutió sobre la posibilidad de que Cristo se despojara a sí mismo de los atributos de la omnipotencia, omnisciencia y omnipresencia sin afectar esencialmente dicha deidad. De igual modo, en el siglo XVII algunos afirmaron que Cristo era menos que divino; pero en el siglo XIX surge una nueva cristología con el auge de nuevas teorías científicas, como la evolución y la crítica radical, todo lo cual influyó en el redescubrimiento de una genuina humanidad de Jesús con su autonegación y autodespojo.[250]

www.bdigital.ula.ve

En orden a lo establecido, según la propuesta de Osorio (2014) en la historia de la interpretación de la Kénosis es posible identificar tres significativas consideraciones, siendo la primera aquella que se puede ubicar desde la cristología en el contexto bíblico neotestamentario; la segunda es la que se da desde el contexto trinitario y, una tercera lectura que se da desde la clave de la creación como autolimitación de Dios.

[250] Algunos reformadores sostuvieron que al asumir la naturaleza humana de Cristo por parte del Logos, la misma no solo poseyó la divinidad sino también el poder hacer uso de la misma, con la connotación de que Cristo se abstuvo de hacer uso de ella (John Brenz). Al mismo tiempo, otros negaron el hecho de que Jesucristo poseyera la divinidad, siendo la Kénosis, con la pérdida de sus divinos atributos, un acto libre de Cristo. (Chemnitz). De igual forma, modernos protestantes como Thomasius, Delitschz y Kahnis perciben la Encarnación como autovaciamiento de la manera divina de existencia, sería como una autolimitación de la omnisciencia y omnipresencia del Logos. (Anthony John Maas. Kénosis. Enciclopedia Católica Online, 26 diciembre 2007. Consultado (21 Mayo 2023).

C.C. Reconocimiento

De este modo, en lo que respecta al contexto bíblico (Filp, 2, 7: ἑαυτὸν ἐκένωσεν), el citado autor refiere que se comprende la Kénosis como: "autovaciamiento, anonadamiento, abajamiento o humillación del Hijo de Dios en el contexto de su relación singular con Dios (ἴσα θεῷ) con dos consideraciones adicionales: la preexistencia y encarnación o la situación concreta de Cristo en su vida terrestre". (Osorio, Ob, Cit, p, 350).

Desde esta consideración, la Kénosis hace referencia a la Encarnación misma, entendiendo por esta ese vaciamiento del Hijo preexistente de Dios, es decir, el Verbo que existía en la forma de Dios se hace presente en la naturaleza y existencia humana, con todo lo que ella implica hasta la muerte misma. De allí que se hable, en términos bíblicos, de que el Verbo eterno no consideró esa igualdad con Dios, pues Cristo no retuvo para sí dicha prerrogativa divina (μορφῇ θεοῦ); por tanto, la Kénosis viene a significar para algunos esa "renuncia" a la condición divina, desde un atodespojarse o autovaciarse de dichas propiedades esenciales de la divinidad.[251]

www.bdigital.ula.ve

Al respecto, es relevante la consideración que sobre tal tema se encuentra en el Evangelio de Juan,[252] pues, precisamente un punto clave lo constituye la gloria del Verbo Encarnado: "Para San Juan, Jesús es el Verbo hecho carne, que ha venido a dar la vida a los hombres, 1, 14. El misterio de la Encarnación domina

[251] A este respecto, considera Bayron: "En este sentido, la Kénosis, no estaría referida a la encarnación ni sus implicaciones en cuanto a los atributos divinos en relación con la igualdad con Dios y hace hincapié en las opciones y decisiones del Jesús terreno que se materializan en su vida cotidiana". (Bayron, Osorio. Kénosis y Donación: La Kénosis como Atributo Divino. Revista: Cuestiones Teológicas. ISSN 0120-131X | Vol. 41 | No. 96 | Julio-Diciembre, 2014 | Medellín-Colombia, p, 350)

[252] Sobre dicho Evangelio comenta Piñero: "Finalmente, otra cristología de la época del Nuevo Testamento es la que concibe a Jesús como un ser preexistente desde toda la eternidad. Es Dios desde siempre, es la Palabra, Logos o Sabiduría de Dios, que en un momento determinado de la historia desciendo a la tierra tomando la figura de Jesús, revela de parte del Padre eterno un mensaje de salvación y luego asciende al cielo, al lugar desde donde vino". (Antonio Peñero. Los Cristianismos Derrotados. Editorial Edaf. Madrid, p, 49)

C.C. Reconocimiento

todo su pensamiento. Esta teología de la Encarnación se expresa en lenguaje de misión y testimonio".[253]

De este modo, en dicho Evangelio se prescribe con claridad la misión y testimonio que da Jesús de las cosas divinas; y en tal sentido en el mismo escrito se encuentra la figura de Juan el Bautista quien advierte no ser el Cristo sino "una voz que clama en el desierto". Él mismo anuncia que el Cristo es Jesús, aquel que viene de Dios, de lo alto, para anunciar a los hombres los misterios divinos, todo aquello que ha visto y oído del Padre. [254]

De allí que ante la envidia de sus seguidores (los discípulos del Bautista), quienes vieron a Jesús bautizando como lo hacía su maestro, fueron ante el mismo a decirle semejante noticia con un tono de nostalgia, pues "todos iban donde él"; ante ello Juan les respondió: "Es preciso que él crezca y que yo disminuya. El que viene de arriba está por encima de todos; el que es de la tierra habla de la tierra. El que viene del cielo da testimonio de lo que ha visto y oído…".[255]

www.bdigital.ula.ve

[253] Biblia de Jerusalén. Edición Española. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao, 2009. Introducción, p, 1538.

[254] Referente a lo que percibe el cuarto Evangelio señala Carrilo: La "finalidad" con la que fue escrito el cuarto evangelio debe brotar del análisis de su contenido total, y no es fácil expresarla en pocas palabras. Sin embargo, el punto de partida debe ser el texto que se lee al final del capítulo 20: ´Así pues, otros muchos signos que no están escritos en este libro hizo Jesús ante sus discípulos, pero éstos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre´ (vv. 30 31)". (Salvador Carrillo Alday. El Evangelio Según San Juan. Editorial Verbo Divino. Navarra, 2010, p, 53)

[255] Biblia de Jerusalén. Edición Española. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao, 2009. Evangelio de Juan 3, 30-32; p, 1548. De igual modo, sobre las palabras dichas por el Bautista: "conviene que el crezca y que yo disminuya"; explica Rodolph Blank: "Según Neyrey y Rohrbaugh, las palabras de Juan el Bautista a sus discípulos tienen que ser entendidos de acuerdo con el concepto de la "Limitación de lo Bueno" que operaba tanto en el mundo del Mediterráneo en el tiempo de Jesús como en muchas sociedades campesinas hoy en día. De acuerdo con este concepto, la ganancia de honor, prestigio o

C.C. Reconocimiento

Sobre ello, se argumenta que, en primer lugar, en dicho texto se hace notar el contraste entre esas dos figuras, Juan el Bautista, aquel que bautiza con agua, el último y más grande de los profetas del Antiguo Testamento, y Jesús, quien viene a bautizar en Espíritu y en Verdad. De tal modo, que no se compara la revelación traída por Cristo con lo que cualquier otro hombre ha podido hablar sobre Dios.

En el mismo contexto, es posible percibir la diferencia que hace notar Juan entre lo de "arriba" y lo de "abajo", entre lo terrenal y lo del cielo; de tal modo que la superioridad de Cristo estriba precisamente que viene de lo alto y no de la tierra; por tanto, su naturaleza es divina, lo cual a su vez hace que él esté por encima de todo y de todos, siendo entonces el Supremo Soberano que tiene autoridad sobre todas las criaturas, según lo que presenta este Evangelio aludido.[256]

Desde tal perspectiva, hay un notable acento de la superioridad de Cristo, lo cual lo diferencia explícitamente de las demás criaturas, enviados y profetas, todo lo cual conlleva a asumirlo desde una condición distinta a la humana, en contraste con la naturaleza creada. No obstante, tal como lo comenta un estudio bíblico:

www.bdigital.ula.ve

> Sin embargo, parece que la intención de Juan aquí no es tratar la preeminencia del Hijo en relación con la creación material o inmaterial, sino la suprema autoridad de su revelación en comparación con cualquier otro testimonio verídico dado por los profetas que le habían precedido. Su conclusión es que el origen de una persona determina también la naturaleza de sus palabras: "el que es de la tierra, es

éxito de parte de una persona representa a la vez una pérdida de parte de otros". (Rodolfo H. Blank. Evangelio según San Juan. Instituto Hispano de Teología. Chicago, Illinois, 1999, p, 11).

[256] Al respecto, es importante señalar que también Pablo deja ver esta novedad cuando escribe: "Él es imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, tronos, dominaciones, principados, potestades, todo fue creado por él y para él…". (Biblia de Jerusalén. Edición Española. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao, 2009. Epístola a los Colosenses 1, 15-16; p, 1727).

C.C. Reconocimiento

> terrenal, y cosas terrenales habla", pero en contraste, "el que viene del cielo, es sobre todos" y puede hablar de "lo que vio y oyó" en la misma presencia del Padre, es decir, de cosas celestiales. (Luis de Miguel, Estudio bíblico: El que viene de arriba, p, 1).

Así pues, sea como sea el caso, hay una marcada inclinación en el Evangelio de Juan para hacer notar la diferencia entre lo de “arriba” (lo alto) en contraste con lo de “abajo” (Jn 3:11-13); sin embargo, no parece tratarse de una distancia infranqueable pues la misión de Jesús supone comunicar los dos ámbitos. En tal sentido, es evidente que “el Verbo se hizo carne”, hay una connotación material específica, real, presente en Jesús como hombre, precisamente para salvar al hombre se hace débil, esto es precisamente el misterio de la Kenosis que anunciara Pablo en su carta a los Filipenses. Sobre esta temática señala Piñero (2007):

> El Verbo de Dios se hizo visible en «carne», es decir, «se encarnó». Este término acentúa la realidad material de la existencia humana de Jesús y asegura que la revelación de Dios por el Logos está pensada para que ilumine y salve al hombre: «Hemos contemplado su gloria» (v. 14). El Logos no entra en la carne o la asume, sino que «se hizo» carne, expresión que subraya la encarnación. Lo que no dice nunca el cuarto Evangelio es el modo como Jesús se encarnó. (p, 50).

www.bibliotecadigital.ucr.ac.cr

Por otra parte, es relevante considerar que ese tema central del Evangelio de Juan (el Verbo Encarnado) tiene una relación con el relato de la Creación del libro del Génesis, concretamente en lo que respecta la figura de Jesús como el Verbo, aquel que estaba con Dios en el principio, es decir, antes de la creación misma, por quien fueron hechas todas las cosas.[257] Desde esta consideración considera Carrillo (2010):

[257] “En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba cabe Dios, y el Verbo era Dios. Este estaba en el principio cabe Dios. Todas las cosas fueron hechas por él; y sin él nada se hizo de cuanto ha sido hecho”. (Bover, José M. S.I. 1951. Sagrada Biblia. Versión Crítica

C.C. Reconocimiento

> En el principio existía el Verbo. El paralelismo con el principio del Génesis es evidente: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra" (Gn 1,1). El himno es una adaptación (midrash) de Gn 1,1ss, donde se narra la creación del mundo. Esto significa que el autor tiene en la mente la idea de una nueva creación y del comienzo de un nuevo orden de cosas. (p, 77).

De allí que, se prescriba una relación que se establece entre la Creación del Génesis y la naturaleza eterna y divina de Jesús, como aquel que impulsa a la Creación. Jesús, según Juan, es la Palabra, y en el Génesis Dios crea por medio de la palabra. De tal modo, a través del Verbo Dios habla para crear. Dios se revela a través del Verbo hecho carne, de allí que se conciba que con la Encarnación culmine la Revelación.[258]

Así, es posible percibir la conexión que se establece entre el comienzo del Evangelio de Juan y el comienzo del libro del Génesis, cuando ambos utilizan la frase "en el principio", uno para referirse al Verbo (Jesús) y el otro para referirse expresamente a Dios. Ello conlleva a suponer que Juan ubica a Cristo desde antes de la Creación, lo cual indica una intencionalidad de hacer notar la naturaleza divina y eterna de Jesús. Al respecto, es preciso señalar que con ello

www.bdigital.ula.ve

sobre los textos hebreo y Griego. Editorial BAC, Madrid. Evangelio de Juan, 1, 1-3; p, 1383).

[258] Al respecto, es muy significativo lo que señala Duquoc en cuanto al prólogo de Juan, específicamente sobre el tema del logos, ubicando al mismo en el Antiguo Testamento, mucho antes de la tradición judía posterior. Al respecto, señala: "En realidad, el prólogo de Juan, si está influido por las ideas ambientales del helenismo, no señala ni mucho menos una ruptura con la tradición del antiguo testamento. En esta tradición, el dabar de Dios desempeña un doble papel: es dinamismo creador y es comunicación con el corazón de la alianza." (Christian Duquo. Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías. Editorial Sígueme, Salamanca, 1974, p, 221). El mismo autor, también señala: "Efectivamente, la experiencia personal que tuvo Juan de Cristo, en la fe, fue la que le incitó a ver en aquel que realizaba todas las Escrituras a la palabra misma de Dios y al logos divino que andaba buscando a tientas el pensamiento pagano. Jesús es el revelador, porque es el logos". (Ob, Cit, p, 223)

C.C. Reconocimiento

Juan coloca a Jesús en el mismo nivel de Dios, le otorga la categoría de igualdad con Dios. Así, Jesús no solo es el Verbo, sino que es el mismo creador, igual a Dios[259]:

> ´Y el Verbo era Dios´. Unido a Dios, pero distinto de Dios, el Verbo era Dios. La palabra "Dios", carente de artículo en el texto griego, es atributo del Verbo. Se afirma, por tanto, explícitamente la divinidad del Verbo. El Verbo no ha sido creado; él es Dios; es el Dios eterno. Esta afirmación, con la confesión de Tomás: "Dios mío" (20,28), forma una inclusión y son los textos más explícitos sobre la divinidad del Verbo hecho carne. (Carrillo, 2010, p, 78).

En el mismo contexto, dicha afirmación "el Verbo era Dios" se va a constituir como el fundamento de la doctrina de la unidad de naturaleza divina entre el Padre y el Hijo, así como la distinción existente entre Dios y el Verbo representará el fundamento para la formulación teológico sobre la distinción de las personas, dos personas distintas en una misma naturaleza. El mismo Juan en su Evangelio prescribe aquello de que Jesús y el Padre son uno (Jn, 10, 30).

www.bdigital.ula.ve

Consiguientemente, desde la interpretación trinitaria, la encarnación del Hijo de Dios no es un hecho totalmente ajeno y aislado de las demás personas divinas (el Padre y el Espíritu Santo), por tanto, se considera ser la Kénosis trinitaria un autodonación de cada una de las tres personas divinas en su ser ad intra. De tal modo, la Kénosis no se trataría solo de una categoría solo cristológica. Por tanto, desde lo sugerido por autores en cristología, la autoentrega no es un acto exclusivo del amor del Hijo, sino que allí participa la naturaleza de la divinidad, la

[259] Desde esa perspectiva, en un estudio que ofrece fulanito, señala: "M. E. Boismard opina que existió un antiguo himno precristiano, conservado en los vv. 1ab.3.4.5, dedicado al Logos creador, en referencia a Gn 1,1-2,4a y en perspectiva sapiencial. Ese himno primitivo, de origen judío-helenístico, recibió adiciones muy importantes en función de Jesu-Cristo, en los vv. 1c.2.6-18, desarrollando dos temas principales: el Logos y la nueva creación-nuevo nacimiento (vv. 6-16), y Moisés y Jesús (vv. 17-18)". (Salvador Carrillo Alday. El Evangelio Según San Juan. Editorial Verbo Divino. Navarra, 2010, p, 74)

C.C. Reconocimiento

cual existe desde siempre y no solo en la acción de la encarnación. (Coakley, 2001, Como se citó en Osorio, 2014, p, 351).

Dentro de este marco, es claro que en los actuales momentos se gestan investigaciones de la conjunción de teología y ciencia, donde se hace posible renovadas interpretaciones acerca de la Kénosis, como aquella que pregona la "autolimitación de Dios en la creación, con lo cual se abre paso a un replanteamiento de la concepción tradicional de la divinidad, la cual desde el pensamiento medieval, pasando por la Reforma, afirma a Dios con sus atributos de omnipotencia, omnisciencia e inmutabilidad, que no era para nada afectado por el mundo.[260] Pero además, desde la perspectiva clásica Dios sería el soberano absoluto del universo. No obstante, desde esta nueva perspectiva de la Kénosis, la idea del ser de Dios cambia necesariamente.

De acuerdo a ello, la Kénosis va a ser entendida como "autodonación" en un sentido de "autolimitación" o, incluso, como "autorrestricción", llegando, incluso, a la "aniquilación" de los atributos divinos. De allí que para autores como Moltmann (2008), el amor de Dios le ha conducido a tolerar el pecado y admitir ciertas limitaciones, respetando la naturaleza propia del humano, con lo cual es posible pensar en una restricción de la omnipotencia y otros atributos divinos, dando de esta manera ´espacio vital a los seres que ha creado´. (p, 191-192).

www.bdigital.ula.ve

Así, desde lo anteriormente expuesto, Jesús, el Hijo de Dios, renunciaría a su condición divina o, a los privilegios de tal condición. Ante tal posible planteamiento surgen una serie de cuestionamientos, como aquellos de si en el momento de la Encarnación, cuando el Logos toma parte de la naturaleza humana en la carne, hay una pérdida de la divinidad; o de si Jesús abandonaría su

[260] Sobre un estudio de tal tema, comenta Doncel: "Entre las ideas teológicas que destacan en el moderno diálogo teología-ciencias, comenzamos por tratar esta de la "kénosis" o "auto-repliegue" amoroso del Creador en favor de las creaturas. Siendo relativamente reciente en la teología cristiana, nos aporta una nueva imagen de Dios y de su relación con la creación, a la vez bíblica y existencialmente profunda". (Manuel García Doncel. El Diálogo Teología-Ciencias Hoy. Perspectiva Histórica y Oportunidad Actual, Instituto de Teología Fonamental. Editorial Cristianisme, p, 47)

C.C. Reconocimiento

naturaleza divina en su forma humana o llega, incluso, a perder su condición de Hijo de Dios por el hecho de ser hombre. Al respecto, desde un análisis de dichas propuestas surgidas en torno a la Kénosis, se pregunta Osorio (2014):

> ¿Será entonces la Kénosis el hecho del despojo de los privilegios divinos? O, cuando hablamos de los privilegios divinos y específicamente en relación con Jesús y todo el problema de la Kénosis, ¿cómo debemos entenderlos? ¿Es necesario pensar e interpretar la condición divina y los atributos con otras categorías? ¿En qué consiste el vaciamiento de Cristo, su renuncia? ¿Cómo debemos entender su οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ y su ἑαυτὸν ἐκένωσεν? ¿Puede entenderse la Kénosis como una condición divina y proponerla como una clave de lectura para el acontecimiento Jesús? (p, 352).

En este marco conceptual, necesariamente se suscita un debate siempre actual, todo lo cual va haciendo posible una mejor comprensión, no solo de lo que el conocimiento humano puede ir descubriendo, apuntando y señalando, sino también una mayor comprensión de la revelación del misterio divino en la historia de la humanidad.

www.bdigital.ula.ve

En todo caso, desde el análisis de lo que ha significado y puede significar la Encarnación del Verbo para la humanidad misma, es claro que la interpretación tradicional ha hecho uso de aquellas categorías de la filosofía griega y medieval para expresar y explicar los atributos divinos,[261] desde esa búsqueda del

[261] Precisamente el uso de ciertas terminologías propias del mundo filosófico griego trajo sus consecuencias a la hora de comprender la naturaleza de Cristo. Por ello, hablando desde la reflexión teológica que no encontraba la apertura suficiente para la identificación de Dios con la pasión y muerte de Jesús, sostiene Moltmann: “La cristología tradicional cayó con ello cerca del docetismo, según el cual Jesús había sufrido solo aparentemente y no en la realidad, y que había muerto abandonado de Dios solo en apariencia y no realmente. La barrera espiritual en contra se debía, por una parte, al concepto filosófico de Dios. Según éste el ser de Dios es imperecedero, invariable, indivisible, incapaz de sufrimiento e inmortal; el ser humano, por el contrario, es perecedero, variable, divisible, capaz de sufrir y mortal. De esta distinción fundamental partía la doctrina de las dos naturalezas en la cristología, para pensar, desde esta diferencia, la *unio personalis* de ambas naturalezas en Cristo”. (Jûrgen Moltmann. El Dios Crucificado, Editorial Sígueme, Salamanca, 1975, p, 321)

C.C. Reconocimiento

cristianismo por comprender la esencia divina, llegando a considerar para la misma aquellos caracteres de omnipotencia, omnipresencia, omnisciencia, la trascendencia y la eternidad; lo cual no es visto hoy día como problema alguno para la expresión de la fe de los primeros cristianos y los santos padres de la Iglesia, pues en ellos existía una mezcla de tradición bíblica y cultura filosófica.

No obstante, autores modernos y actuales van hacer referencia a otra perspectiva o mirada de la Kénosis desde el hecho mismo del Evangelio y el Nuevo Testamento, donde Jesús tiene una comprensión singular de lo que es y significa su padre Dios. Así, para Joseph Moingt (2010), es menester observar que ese lenguaje del "ser", propio de la metafísica griega, es totalmente ajeno al lenguaje de las Santas Escrituras, donde se refleja claramente un lenguaje de amor y de don, un amor expresado en relación del uno al otro, donde se da comunicación interpersonal, y "no de naturaleza libre participación en una misma sustancia". (p, 134).

Desde tal perspectiva, y en esa búsqueda de lo que es y puede significar aquel hecho Kenóptico realizado en la Encarnación del Verbo, la mirada y el enfoque ha de ser puesto en el mismo Jesús,[262] de tal modo que todo lo que se puede comprender sobre la divinidad y el significado mismo de una vida divina, solo es posible adquirirlo desde la realidad objetiva de Jesucristo; pues, Dios mismo en la persona de Jesús manifiesta su ser, haciéndose accesible al género humano, y Jesús sería el mismo Dios que se da en el acto de la Encarnación.

www.bdigital.ula.ve

[262] Sobre esta perspectiva, señala Duquoc: "Jesús nos muestra otra perspectiva frente a la divinidad. Su vida está indisolublemente vinculada con la realidad de Dios y con la realidad divina. Tanto sus acciones, como sus palabras y también sus gestos revelan la comprensión que tiene de Dios. Los episodios de la vida de Jesús indican, por consiguiente, que la confesión de un título de Jesucristo, por ejemplo, si lo desvinculamos de la manera humana e histórica como Jesús lo vivió, se convierte en una abstracción: designa una forma sin contenido. No es posible poner entre paréntesis la vida terrena de Jesús y la manera como él ha revelado en concreto su gloria de Hijo". (Christian Duquoc. Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías. Editorial Sígueme, Salamanca, 1992, p, 95).

C.C. Reconocimiento

En este orden de ideas, es un hecho que Jesús como revelador de Dios muestra de esta forma la cercanía con el mismo, al tiempo que la comunión con los "pecadores", comunicando su propia vida, es una realidad que se puede ofrecer de la comprensión de lo divino anunciado por Jesús. Por ello, más allá de toda una historia acerca de la esencia de lo divino, incluso aunque no sea más que una creencia, Jesús es quien mejor puede revelar tal misterio. Sobre tal presupuesto, considera Schierse (1977):

> Al problema del Dios anunciado por Jesús se le ha dado, demasiadas veces, poca importancia. Se juzgaba que, aun prescindiendo de Jesús, se sabía ya quién es Dios y qué quiere de los hombres. Se daba por evidente que el Dios de Jesús no podía ser más que el Dios de los filósofos o —llegando ya más de cerca al nudo de la cuestión— el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob. Desde luego, no hay más que un Dios, que ha dado testimonio de sí ante todos los hombres mediante la luz de la razón, que ha hablado por medio de los profetas de la alianza antigua y que —según nuestras creencias— se ha hecho hombre en Jesús de Nazaret. Pero quién es o cómo es realmente Dios sólo lo sabemos con seguridad por medio de Jesús, y a priori parece increíble que Dios se haya hecho hombre sólo para confirmarnos algo que nosotros sabíamos ya de él. Por lo mismo, tenemos que precavernos también de identificar demasiado rápidamente al Dios de Jesús con el Dios que conocemos a través del AT. (p, 92).

En atención a lo expuesto, se subraya como dato relevante que luego y frente a la creencia en un Dios lejano y juez castigador, desde la propuesta kenóptica de Jesús, se asiste a la idea de un Dios misericordioso; y contra aquella dinámica exigida por el Dios antiguo donde la creatura humana debía hacer cosas para poder remontarse hasta él, organizar, ofrendar sacrificios y compensaciones, Jesús hace presente "la gratuidad absoluta y total de Dios", pues, en definitiva si

C.C. Reconocimiento

algo caracteriza esencialmente a esta divinidad, es precisamente la gratuidad, el darse, el vaciarse en favor de su creatura y de su creación.[263]

En tal sentido, la Kenosis, como la presencia de lo divino en la persona de Jesús entre los hombres, conlleva el hecho de superación de aquella insalvable distancia que se generaba desde antiguas concepciones sobre Dios. Sucede entonces que, Jesús, el que se muestra en el Nuevo Testamento, hace presente un Dios desasido todo de sí en función de la existencia del hombre, por lo que la esencia y definición de tal Dios no es otra que la entrega generosa. Por tanto, al hablar de la Kénosis nada más elocuente, real y necesario, para comprender la misma, que aquello que nos dice Navarro (2003):

> Jesús revela un Dios cercano; remite a un Dios presente y no intervencionista protector de la autonomía y la libertad humanas, un Dios que no pide cuentas ni impone unas leyes, ante el cual se desvanecen la culpa moral y psicológica, el Dios de los malos tanto como de los buenos, de los justos y pecadores, que diluye con humor la delgada línea que separa a unos y a otros… Una voz o una palabra que afirma y confirma, que valora y apoya. Un Dios de vida por encima de la muerte (81).

Universidad Bolivariana

De este modo, en la Kénosis que presenta Jesús como plena revelación del Padre, desde la perspectiva de la Escritura Sagrada, como ese autovaciarse, ese Dios ha venido desde la trascendencia al mundo, como un acto de amor y

[263] Sobre esa iniciativa divina comenta Schierse: "El Dios de Jesús es un Dios que se ha puesto en camino para buscar al hombre perdido. Una religiosidad natural, ya conciba a Dios lejano (como el judaísmo posterior) o cercano (como la filosofía religiosa helenista), considera siempre que es al hombre a quien incumbe la tarea de buscar a Dios (cf. Hch 17,27). Pero el Dios de Jesús sabe que ningún hombre puede encontrarle apoyado en sus solas fuerzas, que todos ellos se perderían si Dios mismo no tomara la iniciativa". (Franz Josef Schierse. Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación. II. Editorial Cristiandad. Madrid, 1977, p, 92)

C.C. Reconocimiento

generosidad, sin escatimar hacerse hombre en una figura corporal.[264] Por ello, es muy significativo lo que al respecto de tal misterio se pregunta Osorio (2014):

> ¿Qué otro sentido puede tener, entonces, ἑαυτὸν ἐκένωσεν; cómo debemos entender la expresión "se vació de sí mismo" presente en Flp 2,7 y referida a Jesús? ¿Se refiere sólo al problema de la humillación, del abajamiento, del anonadamiento, de la renuncia voluntaria a unos privilegios presentes en una connotación de la divinidad, a un velamiento de la condición divina, que oculta la verdadera identidad de Jesús, o la Kénosis debe comprenderse también en la lógica divina de la donación y de la entrega, como esencia de Dios revelada en y por Jesús, como una realidad divina presente en su humanidad y como la manifestación de lo que significa ser Dios? (p, 365).

En este sentido, se comprende que la Encarnación representa ese misterio del amor de Dios que quiere y decide vincularse al proyecto humano, haciéndose accesible y comprensible al hombre; por lo que la teología neotestamentaria hace una revelación de la identidad de Dios, no al margen, ni por encima, sino en la humanidad de Jesús. Entonces, la realidad de Dios en la vida de Jesús se hace presente y real desde sus palabras y acciones concretas; por tanto, la humanidad de Jesús no es un factor donde Dios oculta su ser más íntimo,[265] sino que es el

www.bdigital.ula.ve

[264] Es importante tener presente lo que algunos autores sostienen sobre el hecho kenóptico de Dios que se hace hombre, humano, cuando argumentan que tal acontecimiento no significa necesariamente la anulación de la condición divina: "Ahora bien, la encarnación de Dios en Jesucristo, aunque es cierto que no siempre los cristianos la toman en toda su dimensión y alcances, no anula la "divinidad de Dios"—si se nos permite la contradicción de términos— o, para decirlo en otras palabras, la inmanencia no anula la trascendencia. Dios sigue siendo "el totalmente Otro", a menos que su presencia sea totalmente reducida a la inmanencia". (Alberto Roldán. La Kénosis de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo: hermenéutica después de la Cristiandad. En: Revista Teología y cultura, año 4, vol. 7 /agosto 2007/.p, 92)

[265] Sobre tal cuestión manifiesta Osorio: "Jesús no renuncia a los privilegios otorgados por su condición divina o a la misma condición divina, por lo demás imposible, mientras dura su existencia en la tierra. Pues hemos leído en la vida de Jesús qué significa la divinidad. La revelación de Dios en Jesús no se hace a pesar de su humanidad sino en virtud de ella…La Kénosis de Cristo no se puede considerar únicamente como un estado que vela su divinidad, porque si aceptamos la realidad de Dios y su esencia como amor y

C.C. Reconocimiento

modo como ha elegido manifestarse, por lo que “el obrar de Jesús no es un obrar al margen de la divinidad…sino en cuanto divinidad manifiesta y cercana a los hombres en su humanidad” (Osorio, Ob, cit, p, 367).

De allí que, no obstante de algunas interpretaciones sobre la Encarnación donde se constata una pérdida de los atributos divinos en tal acontecimiento, en otras, por el contrario, se relacionan de manera íntima y casi ontológica dichos elementos, a tal punto de ser la Kénosis, entendida esta como ese autovaciarse,[266] una de sus connotaciones. Así para el citado autor tal evento viene a representar un atributo divino en cuanto acto y facultad de donación, todo lo cual identifica la esencia misma de Dios.

Al respecto, desde semejante propuesta, la Kénosis estaría lejos de ocultar la divinidad, considera está última como ese Dios que es amor y donación en esencia, pues la misma representa de tal modo el signo por excelencia de dicha divinidad. En el mismo sentido, el autor antes citado considera que de ningún modo hay que entender la Kénosis como una condición, añadido o circunstancia fuera de la naturaleza divina.[267] Por ello, la Kénosis se configura como una

www.bdigital.ula.ve

---

donación, entonces la Kénosis sería el signo por excelencia de la divinidad. La Kénosis no puede ser entendida como un añadido o una condición fuera de la naturaleza divina. Tampoco, como una circunstancia, o un disfraz, para ocultar su divinidad. Sostenemos y defendemos aquí que la Kénosis pertenece a la misma esencia de Dios en cuanto donación y entrega, como expresión del más alto grado del amor: ´Nadie tiene un amor mayor que éste: que uno dé su vida por sus amigos´ (Jn 15, 13)…consideramos la Kénosis como una realidad divina presente en el acontecimiento Jesús y no una renuncia a los atributos divinos o a la condición divina.”. (Bayron Osorio. Kénosis y Donación: La Kénosis como Atributo Divino. Revista: Cuestiones Teológicas. ISSN 0120-131X | Vol. 41 | No. 96 | Julio-Diciembre, 2014 | Medellín-Colombia, p, 367-368)

[266] “…pero este vaciamiento de sí no puede ser entendido como la pérdida o el despojo de la condición divina; despojarse de sí, vaciarse completamente, viene a ser, por parte de Jesús, la expresión más sublime de su obediencia y pertenencia al Padre. Jesús no retiene con codicia nada de lo que es y, sin ningún signo de egoísmo, lo entrega por completo en virtud de su esencia divina, a sus hermanos. Aquí coinciden la naturaleza humana y la naturaleza divina, porque también ´lo auténticamente humano es exceso de lo divino o no es humano”. (Alzate y Osorio, 2010. Como se citó en Osorio, 2014, p, 371).

[267] En tal sentido, plantea Osorio: “Sostenemos y defendemos aquí que la Kénosis pertenece a la misma esencia de Dios en cuanto donación y entrega, como expresión del

C.C. Reconocimiento

realidad divina visible en la acción y hecho de la Encarnación, y no una renuncia a la condición divina.[268]

De esta manera, ἑαυτὸν ἐκένωσεν no dice solo sobre el modo como Dios se hace hombre, sino que, sobre todo, apunta a la especificidad de la vida de Jesús, como ese vaciarse del todo y donarse por los demás, he allí el sentido fundamental de la Kénosis, cuando el mismo no se guarda nada para sí, no consideró el ser igual a Dios, sino que por el contrario se humilló tomando la condición de esclavo, haciéndose obediente hasta la muerte en cruz; este sería el sentido kenótico de lo que se proclama en la Carta a los Filipenses por parte del Apóstol San Pablo.[269]

Por lo demás, desde la connotación de ser la Kénosis un absoluto desasimiento, una constante donación y entrega, semejante interpretación necesariamente cuestiona la idea tradicional que sobre lo divino se ha proyectado, con su poder omnipotente, al mismo tiempo que se vislumbra como una clave para

www.bdigital.ula.ve

más alto grado del amor: ´Nadie tiene un amor mayor que éste: que uno dé su vida por sus amigos´ (Jn 15, 13)". (Bayron Osorio. Kénosis y Donación: La Kénosis como Atributo Divino. Revista: Cuestiones Teológicas. ISSN 0120-131X | Vol. 41 | No. 96 | Julio-Diciembre, 2014 | Medellín-Colombia, p, 368)

[268] "¿Cómo se renuncia a la condición divina, o a la igualdad con Dios; cómo dejar de ser y perder la identidad para tomar otra condición ajena a su ser? Jesús no deja su condición divina, la manifiesta en cuanto condición humana. Cristo no rechaza a su naturaleza divina. Las teorías kenotistas que apuntaban en esta dirección, dentro de una especie de monofisismo invertido, quedan desechadas (Schoonenberg, 1966, pp. 62-63). Jesús concibe su naturaleza divina como el acto absoluto de total entrega al Padre y a los hombres. El problema estuvo en concebir la divinidad y los privilegios divinos desde la lógica humana. Según ésta, Jesús renuncia a los privilegios divinos". (Bayron L. Kénosis y Donación: La Kénosis como Atributo Divino. Revista: Cuestiones Teológicas. ISSN 0120-131X | Vol. 41 | No. 96 | Julio-Diciembre, 2014 | Medellín-Colombia, p, 368).

[269] "Jesús se vacía de sí mismo (Cf, Flp 2,7), pero no en un acto sin sentido de pura negatividad, es un movimiento, dinámico, recíproco y simultáneo, de acuerdo con la esencia de Dios, se despoja de sí mismo pero para darse en totalidad a la causa del hombre en cuanto causa de Dios. La Kénosis, en este contexto, es entendida como una acción divina, vaciarse todo de sí sólo es posible para Dios. Es un acontecimiento realizado por Jesús en cuanto hombre, pero también en cuanto Logos encarnado, en cuanto Hijo de Dios. Pues es necesario aceptar que no se trata sólo del momento de la encarnación sino de todo el misterio de Jesús". (Osorio, Ob, Cit, p, 372).

C.C. Reconocimiento

comprender aún más esa realidad divina actuante en la persona de Jesús. De allí que para algunos la Kénosis debe ser entendida como parte constitutiva de la esencia de Dios, como uno de sus atributos.

1.2 Contexto Teológico-Filosófico de la Cristología Primitiva

Dado que la Kenosis, lógicamente, hace referencia a la Encarnación del Verbo, al procurar rastrear su contenido o significado desde aquellas primitivas épocas del cristianismo, es necesario apoyarse en la doxa que desde entonces se gestó en todo aquel mundo religioso y filosófico, donde culturalmente está presente tanto el pensamiento del Judaísmo como del Helenismo, lo cual será base hermenéutica para la interpretación de la doctrina de los Santos Padres acerca de la Encarnación del Verbo.

De este modo, se percibe que para finales del siglo I se desarrollan simultáneamente comunidades cristinas tanto en territorio judío como helenístico; de allí que el Cristianismo naciente se encuentra con ambas corrientes de pensamiento, las cuales representan las dos grandes culturas que van a determinar la forma de escucha e interpretación de los oyentes de aquel mensaje cristiano, lo cual han de tener presente aquellos predicadores o misioneros para su posible aceptación.[270]

Por tanto, la Revelación y la Encarnación de Dios en el mundo fueron pensadas, por un lado, desde la cultura del relato, la promesa y la esperanza (Judaísmo) y; por otro lado, desde las categorías del λόγος y del νόμος, de la

[270] Desde tal presupuesto considera Gonzáles De Cardedal: “La novedad de Cristo ha ido siendo descubierta por comparación con las dos grandes expresiones religiosas y culturales ante las que se afirma la fe cristiana: el judaísmo y el helenismo, con su respectiva comprensión de Dios, del hombre y del mundo”. (Olegario González De Cardedal. Cristología, Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 2001, p. 205)

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

φύσις y de la τέχνη, de la ἐπιστήμη y de la σωφροσύνη (Helenismo); expresiones estas que hacen referencia a lo humano en lo que se inserta aquello divino.

De allí pues que la Cristología será asumida estructuralmente desde la historia de Jesús, teniendo presente a los profetas y la sabiduría judía como preparación para una mayor comprensión de su singularidad; pero será pensada también desde las categorías filosóficas, religiosas y morales propias de la filosofía griega, como aspectos que iluminarán el fundamento de la condición divina de Jesús, su persona y su mensaje.[271] En tal sentido, sostiene González de Cardedal (2001):

> No hay un tiempo virgen donde el anuncio de Jesús se piensa exclusivamente desde su sola palabra y desde la experiencia apostólica de la Pascua. Los que forman la Iglesia traen su mundo espiritual dentro y piensan a Cristo desde él. En este sentido es esencial el conocimiento de la apocalíptica judía, de los grupos disidentes, de los esenios, fariseos, saduceos y grupos baptistas, a la vez que la influencia del judaísmo helenístico en tierra palestinense. Esas ideas y grupos existentes en las comunidades judías primitivas son la matriz de la cristología originaria, tanto en su forma palestinense como en su forma helenística. (p. 190).

www.bdigital.ula.ve

[271] Desde la propuesta de Dawson, los elementos más relevantes que el cristianismo tomó de la religión judía fueron la tradición apocalíptica, la monoteísta y la creencia del designio divino en la historia; efectivamente, para los judíos la historia poseía un valor absoluto, de allí que aquella ley eterna que los griegos pudieron ver representada en el movimiento ordenado de los cuerpos celestes, era algo que los judíos podía concebir en las vicisitudes de la historia humana. En este sentido, plantea el mencionado autor: “mientras que los filósofos de la India y Grecia meditaban en la mera apariencia, o bien en la eternidad del proceso cósmico, los profetas de Israel afirmaban el propósito moral de la historia e interpretaban los acontecimientos transitorios de su tiempo como la revelación de la voluntad divina”. En el mismo sentido, y desde estas consideraciones: “el Reino de Dios aparece en los Evangelios como el cumplimiento de las antiguas profecías de la restauración de Israel y como un orden del mundo que renovaría el cielo y la tierra, pero también aparece como una nueva vida, un fermento transformador, como un germen vital en el corazón del hombre. Y el principio del nuevo orden se encuentra no en una figura mitológica como los dioses salvadores de las religiones místéricas, ni en un principio cósmico abstractos, sino en la persona histórica de Jesús”. (Chrisphofer Dawson. Historia de la Cultura Cristiana, Editorial Fondo de la Cultura Económica, 2013, México, p, 40-41)

C.C. Reconocimiento

Desde esta perspectiva, entender el mensaje cristiano acerca de la persona de Jesús, su encarnación y respectiva significación para el futuro del género humano no es posible sin tener en cuenta este contexto de donde nace la doctrina acerca del mismo. Pero, aún más, no solo es relevante tener presente aquella cultura judía y griega, sino que también se hace pertinente considerar aquellas comunidades cristianas surgidas del paganismo, lo cual representa un tercer ámbito espiritual desde el cual hay que pensar la persona y obra de Jesús-Cristo. De tal manera, Judaísmo palestinense, Judaísmo helenístico, cultura y religión pagana forman lo que llama el citado autor: "la triple matriz a partir de la cual se explícita la confesión de Cristo y se articulan las primeras cristologías. (Ibídem).

Desde luego, todo esto es de suma relevancia, como ya se ha vislumbrado, ya que desde ese encuentro de la experiencia cristiana primitiva con esos tres mundos va a nacer esa Cristología que incluye la narración histórica de los orígenes, la consideración de los libros sagrados de Israel, la formulación de dichas doctrinas desde categorías griegas y una terminología filosófica, lo cual es posible, al mismo tiempo, percibirlo en el Nuevo Testamento, con énfasis en las Cartas de San Pablo y el Evangelio de Juan, que es donde se va a considerar específicamente la Kenosis de Dios al mundo.[272]

www.bdigital.ula.ve

De este modo, se concibe que aquella figura de Jesús-Cristo planteaba interrogantes sobre su condición humana en relación para con Dios; todo lo cual dio origen a diversas interpretaciones que diferían en cierto modo de la predicación original de los primeros discípulos. Por consiguiente, la tarea que llevará a cabo la cristología futura versará sobre ese esclarecimiento acerca de la naturaleza de Jesús-Cristo, el Hijo de Dios, y en cuanto tal, Dios; lo cual representa una empresa no exenta de ciertas dificultades precisamente al

[272] Al respecto, señala el citado autor: "Esta presentación de la doctrina cristiana del hombre y de la Encarnación concretiza un intento consciente de expresar la nueva visión cristiana del mundo en una forma accesible a la mente griega. Es una genuina síntesis de las tradiciones cristiana y platónica, la cual, a pesar de las críticas de Harnack, está en total acuerdo con la enseñanza de san Pablo". (Dawson, Ob, Cit, p, 43)

C.C. Reconocimiento

considerar la cultura en la cual habita y se desarrolla. De allí que, para González de Cardedal (2001):

> ¿Cómo un hombre puede ser el Señor, Hijo de Dios en sentido único, Dios? ¿Es posible? Y si la respuesta es positiva, ¿no estamos quebrando las categorías fundamentales: el monoteísmo y la trascendencia absoluta de Dios sobre todo lo creado, entrando en colisión con la teología y antropologías tanto judías como helenísticas? Se inicia aquí el proceso intelectual que debe establecer la conexión entre la novedad de Cristo por un lado, el monoteísmo judío y la trascendencia de Dios por otro, tal como la pensaban los griegos. (p. 192)

Así, surgen dos problemas claves que tienen que ver con lo que luego se planteará acerca de la Kenosis como ese descender o bajar de Dios y lo divino a la categoría humana; dichos problemas consisten en analizar, en primer lugar, la relación de Jesús como Verbo e Hijo de Dios, con Dios, tal como lo había comprendido el monoteísmo, es un problema propio de la teología; y por otro lado, la comprensión de la relación del Verbo eterno con la carne que ha tomado de una mujer en el tiempo, un problema de la cristología. Desde esta perspectiva, las doctrinas de la Trinidad y de la Encarnación serán las cuestiones capitales que enfrentará el cristianismo tanto desde la vivencia interna de la lógica de la fe, como desde el diálogo para con los judíos[273] y los paganos.

Ante tal panorama, a la hora de establecer una relación entre el Padre y Jesús, surgen unas primeras respuestas, de las cuales se puede hacer mención de cuatro soluciones: el adopcionismo, el modalismo, el subordinacionismo y la

[273] En este sentido, comenta González de Cardedal que para ese diálogo con los judíos "los Padres de la Iglesia apelan al AT, mostrando las anticipaciones y adumbraciones de las tres personas divinas en él; o a la revelación anticipada del Verbo, preparando a los hombres para que le reconocieran encarnado; o exponiendo cómo la revelación trinitaria ha tenido lugar en tres fases sucesivas: el Padre ha sido revelado claramente en el AT, el Hijo en el Nuevo y el Espíritu Santo en la vida de la Iglesia. El primer gran exponente de esta identificación de Jesús como Cristo, partiendo del AT, es el Diálogo con Trifón de San Justino (100-165)". (Olegario González De Cardedal. Cristología, Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 2001, p. 193).

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

respuesta católica. De tal modo, en primer lugar, al hablar del **Adopcionismo** hay que hacer mención de Teódoto el curtidor[274], en Roma y, de Pablo de Samósata en oriente, ambos considerados heresiarcas del siglo II y III; para ambos Jesús no es Dios por naturaleza, sino un mortal sobre sobre el que se ha posado el Espíritu Santo o el Verbo, al cual Dios ha adoptado como Hijo.

En este orden de ideas, es relevante considerar, tal como lo plantea González de Cardedal (2001) que para el siglo II el sistema cristológico reduce a Cristo a lo que permitía la Ley de Moisés y la Esperanza Judía, de tal modo que el mismo no trascendía el Antiguo Testamento. De este modo, se concebía lo que se podría denominar como un judeocristianismo auténtico que podía leer la novedad de Cristo como perfecta consumación de la esperanza judía, reconociéndole como Hijo de Dios. No obstante, también se hace presente ese otro grupo judeocristiano que negaban el nacimiento virginal de Jesús, considerando que el mismo había nacido como todos los demás mortales, como simple mortal, a este grupo se les denomina Ebionitas.[275] En tal sentido, se pronuncia Orígenes:

www.bdigital.ula.ve

[274] Teódoto fue un autor cristiano de Bizancio, siglo II, cuyos escritos fueron condenados por heréticos por la Iglesia. Sostuvo que Jesús era hijo de la Virgen María y del Espíritu Santo y hombre mortal, y aunque posteriormente fue adoptado por Dios a través del bautismo, no era divino hasta después de su resurrección. Esta doctrina, ha sido llamada monarquianismo o adopcionismo, cuya prédica se llevó a Roma en el año 190, fue declarada herética por el papa Víctor I y Teódoto fue excomulgado. Concretamente, se lee en Mysterium Salutis: "Ya en tiempos antiguos se consideró como primera figura del monarquianismo dinámico al bizantino Teódoto, quien, según Epifanio de Salamina, procede directamente de los alógeros. Para apoyar su punto de vista extrajo sus argumentos incluso de la gramática, así como barajó las autoridades filosóficas de Aristóteles, Euclides y Galeno. Con ello renovó en parte el error de Cerinto y de los ebionitas: Cristo, nacido de la Virgen, fue dotado de una dynamis divina al descender el Espíritu en el bautismo; esta dynamis le convirtió en un hombre superior, pero sin conferirle cualidad y dignidad divinas. (Para algunos representantes de esta tendencia, en la resurrección se le otorgó a Cristo la divinización)". (Mysterium Salutis. Manual de Teología Como Historia de la Salvación II. Editorial Cristiandad, Madrid, 1977, p, 149).

[275] Según González de Cardedal, siguiendo lo prescrito por Orígenes Contra Celso (2,1) "Ebión significa, en hebreo, pobre. La palabra puede significar, sin más, los fieles de la comunidad de Jerusalén, designada con ese término en el NT. Hipólito y Tertuliano consideran que Ebión es el fundador de la secta y Orígenes transpone el sentido

C.C. Reconocimiento

> Celso no advirtió que los judíos que creen en Jesús no han abandonado la ley de sus padres, pues viven conforme a ella, y llevan el nombre de su pobreza en la interpretación de la ley. Y es así que pobre se dice entre los judíos "ebión" y ebiones o ebionitas se llaman aquellos judíos que han recibido a Jesús [sólo] como Mesías. (Orígenes, Contra Celso 2,1. BAC 271 p.107. Como se citó en González de Cardedal, 2001, p. 205).

Al respecto, hay que considerar el hecho de la dificultad religiosa de aquellos judíos para conjugar en su haber existencial esa experiencia del Dios uno y único con aquella divinidad de Cristo planteada desde la Encarnación o Kenosis; es así como desde el abismo planteado, desde el libro del Génesis, entre el Creador y la creatura, llegan al rechazo de la trascendencia divina de la persona de Jesús. De este modo, su cristología perdurará durante siglos como el modelo típico de una comprensión reduccionista de Cristo, a quien se le llamará simbólicamente, con expresiones griegas como φίλος άνθρωπος (simple hombre).

www.bdigital.ula.ve

En segundo lugar, se puede hacer mención de lo que respecta al **Modalismo**, representado por Práxeas, Noeto y Sabelio, quienes frente a la dualidad que se propone desde el adopcionismo pregonan la unidad divina como principio supremo (μοναρχία);[276] y frente a la pretensión de otros de presentar la

---

etimológico de la palabra a su sentido espiritual. Son llamados ebionitas porque en realidad son pobres de inteligencia". (Olegario González De Cardedal. Cristología, Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 2001, p. 205).

[276] Sobre Práxeas se dice que fue un antiguo teólogo cristiano, creyente en la Unicidad de Dios, que predicó por Roma y Cartago. Para el mismo, el único Dios es el Padre. El Hijo y el Espíritu Santo, no son más que nombres, formas de hablar con las que nos referimos a un único ser. Sobre el mismo se comenta Piñero: "El hincapié en la unidad de Dios llevó a Práxeas (finales del siglo II - principios del III) a considerar que Dios es como un monarca o rey único —por eso sus seguidores fueron llamados monarquianos—, y que el Padre se encarnó también con el Hijo. Late en el fondo la misma concepción de Noeto. Al no ser en verdad distintos Padre e Hijo, y concebirse al Padre como teniendo una cierta prioridad, pudo decirse que también Este —en la forma del Hijo— sufrió la pasión y la muerte en cruz. Esta concepción se denomina patripasionismo. A primera vista puede parecer esta

C.C. Reconocimiento

trascendencia de Cristo simplemente como algo de carácter ejemplar o heroico, ellos afirmaran su divinidad. De tal manera, solo hay un principio divino, lo cual hace que los nombres de Padre, Hijo y Espíritu solo designan los modos bajo los cuales se presenta la realidad divina, la cual es radicalmente unitaria.

Seguidamente, por lo que respecta al **Subordinacionismo**, es una doctrina que se mantiene entre las dos anteriores, no obstante, su punto de partida así como su interés varían. Así, para González de Cardedal (2001), la misma "nace en conexión con las afirmaciones griegas de un demiurgo que funge como realidad intermedia entre el Dios absoluto y el mundo material". (p. 194). Por tanto, la función de Jesús tiene un carácter de ser mediador entre Dios y el mundo, lo que de algún modo significaría salvar la trascendencia de Dios respecto del cosmos y la historia. En relación a lo anteriormente expresado, es relevante la consideración que hace Piñero (2007):

www.bdigital.ula.ve

> Teólogos de tendencia similar a Noeto y Práxeas, como Teódoto, el curtidor, y Artemón, del mismo siglo II, insistieron tanto en la unidad divina que enseñaron que Jesús fue meramente hombre y que fue simplemente adoptado como «hijo» metafóricamente por la divinidad única y espiritual. Jesús fue adoptado solo como el instrumento material

---

opinión un tanto descabellada, pero tiene su sentido en la tendencia a defender el monoteísmo a ultranza". (Antonio Piñero. Los Cristianismos Derrotados. Editorial Edaf. Madrid, 2007, p, 72)

De igual modo, Noeto fue un presbítero católico de la iglesia de Asia Menor aproximadamente del año 230 dc, nativo de Esmirna. Aceptó el cuarto Evangelio, pero consideró sus declaraciones acerca del Logos como alegóricas. Al respecto, se lee en el citado autor: "Noeto de Esmirna…y sus seguidores insistieron sobre todo en que Dios es uno, cuyo principal atributo es la invisibilidad. Pero tras el pecado de Adán y la necesidad de la redención, ese Dios se hace visible en el Redentor, el Hijo, que aparece como hombre —´carne´, ´encarnación´— sobre la tierra. Fiel al monoteísmo judío, piensa Noeto que de ningún modo puede concebirse la existencia de dos dioses: tanto el Padre como el Hijo son uno. La diferencia ente ellos es de mera visibilidad hacia juera, hacia los hombres". (Antonio Piñero. Los Cristianismos Derrotados. Editorial Edaf. Madrid, 2007, p, 71-72)

C.C. Reconocimiento

> para la salvación, ya que la divinidad no podía contaminarse con la materia. (p, 72).

En el mismo orden de ideas, se considera la doctrina defendida por el arrianismo[277], la cual comprende al Verbo como la primera creación de Dios, incluso como algo eterno, no obstante, difiere de Dios en su naturaleza, aun cuando sea infinitamente superior a las creaturas. De tal modo, será pues considerado como un Dios en segundo orden, intermedio entre la realidad creante y la realidad creada.

De tal manera, desde las consideraciones precedentes la Encarnación como la novedad fundamental del naciente cristianismo, con la connotación específica y única de ser el bajamiento de Dios a lo humano en la persona de Jesús, quien posee esa naturaleza divina pero también humana, pierde su relevancia desde el reduccionismo planteado:

www.bdigital.ula.ve

> Con esta herejía se inicia la lógica de comprensión dualista del cristianismo según el binomio: sólo existen Dios y su profeta. En diversas variantes opera en el judeocristianismo, el arrianismo, el mahometismo, el liberalismo y aquellas otras comprensiones sostenidas entre cristianos que no admiten la innovación radical de la encarnación, como constitución personalizadora de una humanidad por Dios, y en consecuencia niegan la Trinidad. Se da entonces una nivelación del

[277] El arrianismo (Ἀρειανισμός) es una doctrina cristológica atribuida al presbítero alejandrino Arrio (256–336 dc). Sostiene que Jesucristo es el Hijo de Dios, procedente del Padre, pero no eterno, sino engendrado en el tiempo. Específicamente, al tratar el tema de la Trinidad, sobre la postura de Arrio en torno al Hijo o Verbo, comenta Piñero: "Y Arrio responde: Dios es único, y el Logos/Verbo fue una criatura como otra cualquiera: en el fondo no hay más que un Dios y las restantes dos personas divinas existen, pero son inferiores a ese Dios único. Son divinas en segundo grado. Es cierto que esa Criatura, el Hijo, es excelsa, divina, pero inferior, y es cierto que a través de ella el Dios único creó el universo todo. Tuvo que ser así porque el Trascendente no puede «mancharse» con la materia, sino que la creó por medio de un intermediario divino: el Logos/ Verbo. Ahora bien, este no es consustancial con el Padre, sino que tuvo un principio". (Antonio Piñero. Los Cristianismos Derrotados. Editorial Edaf. Madrid, 2007, p, 222)

C.C. Reconocimiento

> cristianismo reduciéndolo a un monoteísmo exclusivo: sólo existen Yahvé y su profeta Moisés, Dios y su profeta Cristo, Alá y su profeta Mahoma. (González De Cardedal, 2001, p. 2006).

Por otra parte, desde el mundo helénico surge la respuesta del docetismo-gnosticismo, para quienes desde su idea de la trascendencia absoluta de Dios y el carecer de la categoría de la creación, solo pueden concebir la relación de Dios para con el mundo en términos de aparición o destello; de allí que para los mismos sea posible una epifanía de lo divino, pero no una encarnación de Dios.

En este sentido, se comprende que para los mismos Dios no puede cambiar en sí mismo, ni perder su divinidad al hacerse hombre. A este respecto, surge la gran interrogante acerca de qué es verdaderamente la Encarnación, se pregunta si la misma es "mostración, apariencia, incorporación de Dios en el cuerpo de Cristo, transformación de éste en el ser de Dios, o suscitación de una humanidad en la que Dios es de manera suprema, haciéndola a ella ser también de manera nueva" (González De Cardedal, Ob. Cit, p, 211). En efecto, serán los Padres Apostólicos quienes ofrecerán sabias respuestas ante estos planteamientos.[278]

www.bdigital.ula.ve

Desde tal perspectiva, ya en el mismo Nuevo Testamento[279] es posible vislumbrar el trasfondo desde el que escriben los evangelistas, pues los mismos encuentran un rechazo a la unión entre Dios y el hombre Jesús, es decir, a la

[278] Sobre ello, refiere González de Cardedal: "La gnosis domina todo el siglo II. Ireneo y Tertuliano son la respuesta cristiana a esta ideología, que es la primera gran alternativa teórica que, nacida dentro de él, sufrió el cristianismo. La gnosis es un sistema de pensamiento y una propuesta de salvación, que supone la ruptura con la historia, la comunidad eclesial y la fijación positiva del contenido de la fe. La herejía y la filosofía sumadas ofrecían una forma de conocimiento que se consideraba superior a la que proponía la gran Iglesia. A ésta la consideraban válida sólo para los creyentes sencillos (carnales), no para los intelectuales (gnósticos, espirituales)". (Olegario González De Cardedal. Cristología, Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 2001, p. 211)

[279] 1. Carta de Juan. 4, 3: "Y todo el que no confiesa a Jesús, ese no tiene el Espíritu de Dios. Ese tal es del Anticristo." 1Jn. 2,22: "¿Quién es el mentiroso, sino el que niega que Jesús es el Cristo?...Todo el que confiesa al hijo posee también al Padre". (Biblia de Jerusalén. Nueva Edición. Editorial Desclée De Brouwer. Bilbao, 2009, p. 1081-1082)

C.C. Reconocimiento

Encarnación; y todo por considerar en términos despectivos a la naturaleza humana. Por ello, para algunos autores sencillamente se trata de percibir tal realidad “desde el presupuesto implícito de que la materia es mala, la carne ajena a Dios y el mundo no resultante de una voluntad originaria del Dios creador sino resultado de una caída, degradación o condenación”. (Gonzáles De Cardedal, 2001. p. 209).

Por otra parte, desde el planteamiento del citado autor, esta cristología así concebida ha generado en dos graves consecuencias al tratar de distinguir a dos Cristos: por un lado, el trascendente que pertenece al mundo superior, este sería el Verbo; y por otro lado, está el Cristo visible y pasible, este sería el hombre Jesús. De este modo, se le asigna a Cristo formas no carnales en cuanto a corporeidad se refiere (cuerpo espiritual, astral o angélico), quedando la realidad de la Encarnación, Pasión y Crucifixión carentes de toda autenticidad como potencia salvadora para el género humano.

Así, para los gnósticos y docetas en Jesús se daría un dualismo metafísico, donde el mismo no es más que una apariencia, pues su verdadera humanidad sería espiritual y su carne pneumática, cuya muerte sufrida solo se dio en apariencia. De este modo, se hace presente la compresión griega de Dios y de su relación con el mundo, donde Dios “no se mezcla con los hombres”, como lo diría Platón (República, 2, 20). En tal sentido, “el Eterno no puede ser temporal ni el impasible padecer. La materia y lo divino son dos mundos contrapuestos e irreconciliables. Nacer, padecer, llorar, ser engendrado, morir, son acontecimientos que no pueden ser predicados de Dios”. (González De Cardedal, 2001, p. 210).

Al mismo tiempo, de singular significación es el hecho de la Creación, cuya categoría diferencia al judeocristianismo de todas las filosofías y religiones, pues ésta representa, por parte de Dios, el auto-otorgamiento de sí mismo para que el otro exista por participación de su propia vida. Desde tal connotación, la realización definitiva de la idea de creación es la encarnación. Sin esta categoría

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

de creación existiría una distancia insalvable entre Dios y el mundo. Ahora bien, para aquel pensamiento griego solo había dos posibles soluciones, asumir un dualismo radical de principios entre θεός y Φύσις; o, concebir un panteísmo religioso (Plotino), donde no se da una diferencia cuantitativa entre lo divino y lo cósmico.

Finalmente, en la búsqueda de esa respuesta al problema teológico planteado acerca de Jesús-Cristo, está la **posición católica** la cual se proyectó en el Concilio de Nicea, donde se prescribe al Verbo al lado de Dios, cuyo origen es de generación eterna y no creación temporal, de naturaleza igual a la del Padre, cuya diferencia solo es posible vislumbrarla desde su procedencia del mismo, como un hijo procede de su progenitor, viviendo siempre en relación a él y desde él.[280]

Así, dicha consubstancialidad del Hijo con el Padre y también la del Espíritu fue definida en Constantinopla de manera equivalente,[281] comprendiendo de este

www.bdigital.ula.ve

[280] "En adelante las posturas estarán claramente diferenciadas, según que se refieran a Cristo como φίλος άνθρωπος, simple hombre, o introduzcan un Οεολόγειν Τον Χριστόν, un pensar de él como Dios, entonarle cánticos como a Dios, adorarle como a Dios y esperar salvación de él como de Dios". (Olegario González De Cardedal. Cristología, Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 2001, p. 207).

[281] Es importante considerar lo que hizo posible dicho concilio referente a varios términos esenciales para la comprensión de la realidad de Cristo: "Así, en torno a la aclaración del misterio trinitario, se dio un interesante desarrollo de la noción de persona como hipóstasis a diferencia de la ousía o naturaleza. Este esfuerzo de los Capadocios, en parte, quedó determinado en el Concilio de Constantinopla (381), donde se muestra igualmente la identidad de hipóstasis y persona, pues —siguiendo el testimonio de Teodoreto de Ciro— `se ratifica la fe que nos enseña a creer en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, haciendo un objeto evidente de fe la divinidad de la potencia y la única sustancia [ousía] del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo [...] en tres hipóstasis perfectas, es decir, tres personas perfectas`, rechazando las tesis de Sabelio que confunde las hipóstasis y destruye las propiedades personales, y rechazando al mismo tiempo quienes mutilan la noción de substancia, naturaleza o divinidad. Su consagración definitiva llegaría con el Segundo Concilio de Constantinopla, momento en el que junto con la fórmula trinitaria quedan también fijados los términos técnicos fundamentales que ella reclama. (Tomás de Aquino. Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Volumen III/1. La Encarnación del Verbo y la Obra de la Redención. Editorial Eunsa, Versión Digital. 2015, Navarra-España, p, 32).

C.C. Reconocimiento

modo la trinidad de Dios, donde figuran los grandes teólogos capadocios como San Basilio, San Gregorio de Nacianzo y san Gregorio de Nisa, quienes prepararon la teoría de la unidad de esencia o naturaleza y de la trinidad de personas.[282] Posteriormente, se desarrollaron los Concilios de Éfeso (431) y de Calcedonia (451), donde se definió con mayor precisión la fórmula dogmática, dando fin a las disputas suscitadas. La misma se prescribe de la siguiente manera:

> Siguiendo, pues, a los Santos Padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, Dios verdaderamente, y el mismo verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo, consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y el mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad, semejante en todo a nosotros, menos en el pecado [Hebr. 4, 15]; engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, madre de Dios, en cuanto a la humanidad; que se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha trasmitido el Símbolo de los Padres. Así, pues, después de que con toda exactitud y cuidado en todos sus aspectos fue por nosotros redactada esta fórmula, definió el santo y ecuménico Concilio que a nadie será lícito profesar otra fe, ni siquiera escribirla o componerla, ni sentirla, ni enseñarla a los demás.

www.bdigital.ula.ve

[282] Comenta González De Cardedal sobre las doctrinas descritas: “La comprensión de la naturaleza de Dios (Trinidad) y de la persona de Cristo (encarnación) van unidas. Ambas son el objeto central de la reflexión teológica durante los dos primeros siglos, encontrando su respuesta definitiva en el Concilio de Nicea, que define la verdadera divinidad de Cristo, y en el Concilio de Constantinopla, que define la igualdad del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo”. (Olegario González De Cardedal. Cristología, Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 2001, p. 192).

C.C. Reconocimiento

Por consiguiente, esta definición cristológica de Calcedonia sobre Jesús de Nazaret es la que se conoce como la Unión Hipostática, donde Jesús es verdadero Dios, verdadero hombre, es uno y el mismo, una sola persona en dos naturalezas unidas de manera real y no simbólica, inconfusa, inmutable e inseparable en la única Persona divina (hypóstasis). De este modo, es posible entender mejor el misterio de la Kenosis, donde Dios no pierde necesariamente su condición divina al hacerse humano; se trata de un solo ser bajo dos naturalezas.[283]

Por otra parte, desde la cuestión cristológica planteada, dónde surgen esos grandes interrogantes acerca de la relación entre la condición humana y divina de Cristo, su trascendencia y novedad respecto a los demás sabios del helenismo y profetas de Israel, surge también aquel conjunto de escritos unificados conocidos como la tradición judeocristiana, de carácter apócrifos-cristianos (La ascensión de Isaías, el Libro de Henoc, el Testamento de los doce Patriarcas); apócrifos del Nuevo Testamento (Evangelio de Pedro, de Santiago, según los Hebreos y según los Egipcios, la Epistula Apostolorum y el Apocalipsis de Pedro); a ello se suman los escritos conocidos como de los Padres Apostólicos (Carta de Clemente, de influencia judía y helenística; el Pastor de Hermas y la Carta de San Ignacio de Antioquía).

www.bdigital.ula.ve

[283] Los Padres Apostólicos defendieron semejante doctrina. Por ello, comenta González de Cardedal: “Desde aquí hay que entender la dialéctica de un hombre como Tertuliano frente a los marcionitas y a todas las demás formas de gnosticismo, en cuanto expresión de una teología y de una metafísica previas. La objeción de los paganos contra el cristianismo responde sobre todo a una preocupación religiosa: la encarnación pondría en peligro la verdadera divinidad de Dios”. Al respecto, la objeción era: “Si Dios hubiese nacido, y verdaderamente se hubiera revestido de humanidad, habría dejado de ser Dios”. “Niego que Dios se hubiera convertido en hombre, naciendo y teniendo un cuerpo carnal, porque quien es sin fin, es necesario que no sea transformable. Convertirse en algo es perder el estado anterior. No hay transmutación para quien no puede tener fin”. Luego, ante tal objeción de que Dios dejaría de ser Dios si la encarnación fuera real, él (Tertuliano) responde con la enunciación jubilosa de un principio: «Periculum enim status sui Deo nullum est» = No hay peligro de que Dios pueda decaer de su condición divina”. (Tertuliano. De carne Christi III, 4. SC 216 p.218. Como se citó en: González de Cardedal, 2001, p. 2010)

C.C. Reconocimiento

Al mismo tiempo, se concibe que la principal característica de esta Cristología sea que refiere a Cristo en continuidad directa con el judaísmo anterior sin señalar ruptura alguna;[284] apareciendo con la perfección de la revelación veterotestamentaria, abierta siempre a nuevos contenidos, no obstante, no la da por concluida.[285] De este modo, todo este contexto de desarrollo teológico-filosófico acerca de la persona de Jesús va hacer posible la propuesta y contenido que se va a encontrar en los Santos Padres y algunos otros teólogos y filósofos de esta época patrística.

1.3 La Encarnación del Verbo en los Santos Padres

Los Santos Padres, son esos Padres de la Iglesia o Padres Cristianos, representan un grupo de sacerdotes (obispos en su mayoría), teólogos y escritores eclesiásticos, que existieron desde el siglo I hasta el siglo VIII, a los mismos se les considera como continuadores inmediatos de la obra de los apóstoles, cuya doctrina es asumida como testimonio de la fe y de la ortodoxia en el cristianismo; por ello, a dichas enseñanzas se les percibe como de gran valor en el desarrollo del pensamiento y de la teología cristiana, desde la interpretación de las Sagradas Escrituras y el posterior desarrollo de la Tradición.

www.bdigital.ula.ve

Al respecto, de considerable connotación representa el hecho de que aquellos sabios y elocuentes escritores cristianos tuvieron la singular tarea de dar

[284] Al respecto, es pertinente hacer mención de Marción, quien frente a lo que pensaban los ebionitas acerca de la conexión del Antiguo Testamento respecto a Jesús, postula una radical separación y contraposición de Cristo para con ese Dios de la historia y moral que se vislumbra en el judaísmo anterior; por lo que Cristo sería como una especie de alternativa al Dios violento del Antiguo Testamento y la creación pertenecería a otro orden donde no es integrable con el orden de la redención. (Ob. Cit. p, 207)

[285] Al respecto, desde lo que plantea González de Cardedal, esta Cristología designa a Cristo con esos atributos de carácter consumador de lo anterior: “él es la Ley y la Alianza, el Nuevo Éxodo, el Principio y el Nombre, el Ángel, Espíritu. En esa misma línea, por hacer en el morada el Espíritu, se le llama Hijo” (Olegario González De Cardedal. Cristología, Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 2001, p. 196).

C.C. Reconocimiento

respuestas a ciertas cuestiones planteadas de cara a la moral y la teología, en un controvertido ambiente de persecuciones y conflictos internos de los mismos cristianos surgidos por las herejías y cismas de aquella naciente Iglesia post-apostólica.

De igual modo, es necesario especificar que son llamados Padres Apostólicos (siglo I y primera mitad del siglo II), denominación asignada en el siglo XVII a aquellos que tuvieron una cercanía inmediata con los apóstoles de Jesucristo; cuyos escritos, en su mayoría de carácter moral, se dirigieron concretamente a comunidades eclesiales.

Por otra parte, están los llamados Padres Apologistas, que surgieron a final del siglo II (d. C), los mismos se encargaron de defender al cristianismo de aquellas persecuciones que amenazaban a la Iglesia naciente, y de los nuevos planteamientos teológicos surgidos por los gentiles pero también por miembros de la propia Iglesia, para ello solo contaron con las Sagradas Escrituras, la Liturgia y la Tradición.

www.bdigital.ula.ve

Desde otro punto de vista, no obstante de llamar Padres de la Iglesia, en un primero momento a un reducido grupo de padres griegos y latinos, también se aplica el mismo título a aquellos escritores cristianos que vivieron desde el siglo III hasta el siglo VIII, caracterizándose por la ortodoxia de su doctrina, la santidad de vida y el reconocimiento por parte de la Iglesia, floreciendo aún más durante los siglos IV y V, edad de oro, tanto en Occidente como en Oriente, sirviéndose los mismos de las respectivas culturas griega y latina para el desarrollo de su enseñanza teológica de los misterios cristianos.

1.3.1 San Ignacio de Antioquía

Ignacio de Antioquía (Ἰγνάτιος Ἀντιοχείας) nace en Siria (provincia romana) año 35 y muere en el 108-110 (dc) en Roma; fue uno de los padres de la Iglesia, considerado Apostólico por su cercanía con los Apóstoles. Por otra parte, según lo que se conoce desde lo prescrito por Eusebio de Cesárea (HE III 36), Ignacio fue

C.C. Reconocimiento

obispo de Antioquía en tiempos de Trajano (98-117 dc), y según cuenta la Tradición habría sido enviado a Roma para ser devorado por las fieras, siendo entonces un mártir cristiano.[286]

En cuanto a su obra, del mismo se dice que escribió cuatro cartas desde Esmirna a las comunidades de Éfeso (Eph), Magnesia (Magn), Trales (Tral) y Roma (Rom); además, desde Troas escribiría a las iglesias de Filadelfia (Philad) y Esmirna (Smyr), así como una carta al obispo Policarpo (Pol).[287] Por otra parte, fue en los siglos XVI y XVII cuando se da el descubrimiento y autenticidad de las mismas, no sin antes suscitarse una significativa polémica, siendo impugnadas por teólogos como Juan Calvino. No obstante, dicha polémica entre católicos y protestantes continuó hasta el siglo XIX, hasta que finalmente se estableció un consenso sobre el número de cartas y sobre qué circunstancias fueron realmente escritas por Ignacio.

Desde tal perspectiva, las Cartas de San Ignacio de Antioquía representan una síntesis de los temas principales que se desarrollan en la Cristología paulina y

www.bdigital.ula.ve

[286] Sobre el martirio Ignacio lo considera ser la perfecta imitación de Cristo: "Escribo a todas las iglesias y les dejo bien claro que voy de buen agrado a morir por Dios, si es que vosotros no lo impedís. Os ruego que no tengáis conmigo una benevolencia inoportuna. Dejadme ser pasto de las bestias, por las que podré alcanzar a Dios. Trigo soy de Dios y he de ser molido por los dientes de las bestias para que resulte puro pan de Cristo" (Rom 4,1. Como se citó en Trevijano, 1994, p, 37).

[287] Sobre la colección de cartas y su tradición textual expone Trevijano: "Aunque la colección que se editó primero (1495) fue una recensión latina de cuatro cartas, con un texto completamente ficticio, podemos distinguir básicamente tres recensiones de las cartas de Ignacio. El «textus receptus» de la llamada recensión media o eusebiana, que consta de siete cartas. La recensión larga, publicada primero en la versión latina (1498) y más tarde en el texto griego (1557 y 1589), añade otras cinco cartas a las siete conocidas por Eusebio. El carácter interpolado de esta recensión, no sólo por la añadidura de cinco cartas sino también en el mismo texto de las siete eusebianas, quedó manifiesto por la publicación en 1644, en versión latina, de una colección mixta, que contiene quince cartas: 6 pertenecientes a la recensión media (sin interpolaciones), 5 a la larga, Rom insertada en un relato legendario del martirio y 3 cartas pertenecientes a la recensión medieval. El texto griego de esta colección mixta fue publicado en 1646 y más completo en 1689. Hasta 1845 no se publicó una traducción siríaca que contiene Eph, Rom y Pol en forma abreviada. La llamada recensión corta". (Trevijano E, Ramón. Patrología. Editorial BAC, Madrid, 1994, p, 31).

C.C. Reconocimiento

Johanica, pero su fundamento no es solo desde las Sagradas Escrituras como lo hacen otros Padres, sino que se sirve también de categorías griegas para el desarrollo de su pensamiento.

De igual modo, desde el punto de vista teológico San Ignacio reafirma la unidad de Dios, no hay más que un solo Dios quien se ha hecho visible y cognoscible en la persona de Jesucristo su Hijo: “sé aún más celoso de lo que ya eres. Discierne los tiempos. Está atento al que está por encima del tiempo, al intemporal, al invisible que por nosotros se hizo visible, al impasible que se hizo pasible por nosotros, al que soportó de todo por nosotros”. (Pol 3,2. Como se citó en Trevijano, 1994, p, 36).

Al mismo tiempo, en cuanto a la Encarnación del Verbo, refiere que el Hijo se ha hecho presente en forma humana, ha venido del Padre y ha vuelto a Él, en y desde dicha unidad; por ello ambos términos, Dios y Cristo, aparecen siempre en estrecha relación y alianza en tal doctrina. De este modo, en contra del docetismo judaizante que hacía vacilar al Jesús histórico, semejante Padre Apostólico responde con la regla de fe: “Porque nuestro Dios, Jesús el Cristo, ha sido llevado por el vientre de María, conforme a la dispensación (οικονομία) de Dios, del linaje de David y del Espíritu Santo. Nació y fue bautizado para purificar el agua por la pasión” (Eph 18,2, Como se citó en Trevijano, 1994, p, 36)

www.bdigital.ula.ve

En el mismo sentido, desde la fórmula del Credo, en la circunstancias de la polémica antidocetista, se insiste en la verdad de la carne de Cristo, quien es de naturaleza divina lo cual le hace permanecer en unidad con el Padre, por lo que los sufrimientos de su carne son también los sufrimientos de Dios. Así, Jesús ha sido engendrado como hijo de María, pero es ingénito, impasible, intemporal, invisible en cuanto a su esencia sobrenatural (divina), la cual será considerada en su resurrección gloriosa. En todo caso, Cristo es aquel que preexistía desde los siglos junto al Padre, el mismo representa el pensamiento del Padre que al ser

C.C. Reconocimiento

encarnado sale del silencio de Dios.[288] (Smyr, 1, 1-2. Como se citó en Trevijano, 1994, p, 36).

En el mismo orden de ideas, en la Carta a los Tralianos, tercera según el orden dado por Eusebio, Ignacio se propone alertar a dicha comunidad contra lo que considera ser las "hierbas extrañas" o herejías (Ad, Tral. 6, 1), refiriéndose a aquella doctrina, fruto del sincretismo griego, conocida como el docetismo, al cual se ha hecho referencia en puntos anteriores, proclamando la misma que el sufrimiento y la muerte de Jesucristo solo pudo haber ocurrido en apariencia y no verdaderamente, al mismo tiempo que consideraba que realmente era viable una salvación solamente espiritual del alma inmortal, por lo que pensar en la doctrina de la Resurrección de la carne era algo totalmente fuera de sentido.

De tal modo, en lo que respecta a la Encarnación, no era posible que un Dios salvador se encarnase en la materialidad, pues un cuerpo sujeto a la pasión, corrupción y muerte era algo contrario a tal creencia espiritualista. Así, San Ignacio tiene la misión de enfrentar lo que considera una tergiversación de la verdadera fe de la Tradición, la cual era absolutamente encarnacional y sacramental, como propio del catolicismo siríaco. En tal sentido, proclama:

www.bdigital.ula.ve

> Haceos los sordos cuando se os hable prescindiendo de Jesucristo, el del linaje de David, el de María, el que verdaderamente nació, comió y bebió, verdaderamente fue perseguido bajo Poncio Pilato, verdaderamente fue crucificado y murió, a la vista de los seres celestes, terrestres e infernales. El que también verdaderamente resucitó de los muertos, al haberle alzado su Padre. El Padre que también, de modo semejante, nos alzará a los que creemos en él, en Cristo Jesús, sin el

[288] También en ese silencio de Dios se cumplieron otros misterios: "Al príncipe de este mundo permaneció oculta la virginidad de María, su parto y la muerte del Señor. Son estos los tres misterios, que se cumplieron en el silencio de Dios". (San Ignacio de Antioquía. Carta a los Efesios, 19, 1. Como se citó en Martí Ballester, La Encarnación del Verbo, Catholic. Nex Inc, 2023. En: https://es.catholic.net/op/articulos/40429/la-encarnacin-del-verbo.html#modal.

C.C. Reconocimiento

> cual no tenemos la verdadera vida (Tral 9,1-2, Como se citó en Trevijano, 1994, p, 35)

Al respecto, se considera que posiblemente San Ignacio se dirija no solo a al error de los docetistas, sino también aquellos que condicionando el reconocimiento de los misterios eclesiásticos a la excelencia de los dones carismáticos, se sentían más representados por un tipo específico de tal ministerio que aquello prescrito por la Tradición.

De singular relevancia comporta el hecho de que su punto de partida se basa en la οικονομία (designio salvífico de Dios para los hombres); pues el cristianismo representa el camino donde se realiza tal designio divino de salvación, desde el cual se funda la esperanza humana. Por ello, aunque el Judaísmo sirvió de preparación al Cristianismo, el mismo ha sido superado por este que es quien realiza su auténtico sentido. De tal modo, se expresa San Ignacio de Antioquía: "Jesucristo es nuestro solo Maestro. ¿Cómo podemos nosotros vivir fuera de aquél, a quien los mismos profetas, discípulos suyos que eran ya en espíritu, le esperaban como a su Maestro?"[289].

www.bdigital.ula.ve

De igual forma, respecto a la divinidad de Cristo,[290] se sabe que era algo cuestionado y negado por algunos grupos de entonces, no obstante San Ignacio de Antioquía testimonia, en varios escritos, el hecho de que ya para una época temprana se aceptaba la divinidad plena de Jesucristo. Por ello, también cuando se dirige a los Magnesios advierte: "Hay un solo Dios, el cual se manifestó a sí mismo por medio de Jesucristo, su hijo, que es Palabra suya, que procedió del

[289] Magn. 9,1-2, en Padres Apostólicos. BAC, Madrid 1950, p, 464. Como se citó en González De Cardedal, 2001, p. 198.

[290] En tal sentido, llega a decir: "yo glorifico a Jesucristo, el Dios que es quien hasta tal punto os ha hecho sabios". (Smyr. 1,1. BAC p.488. Como se citó en González de Cardedal, Cristología, Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 2001, p. 198

C.C. Reconocimiento

silencio, y de todo en todo agradó a Aquel que le había enviado." (Ignacio de Antioquía, Carta a los Magnesios 8,1)[291].

Al mismo tiempo, sobre la realidad humana de Cristo es significativa su defensa y afirmación como "el Señor portador de la carne", que se hizo hombre perfecto.[292] Desde esta perspectiva, y en lo que a la Kenosis se refiere, según Gonzales De Cardedal (2001) la Encarnación representa el presupuesto de la verdad de la salvación, a tal punto que "negar aquella es disolver esta".[293]

En la misma line de interpretación, entiende el citado autor que San Ignacio de Antioquía comprende σάρξ[294] en el sentido bíblico y no griego, pero sobre todo, en cuanto a la Encarnación del Verbo sigue la línea de San Juan más que la de San Pablo y "por tanto como real condición humana, en su labilidad, fragilidad y contingencia." De este modo, el uso del adjetivo "verdaderamente" aplicado al ser y vivir humanos de Cristo constituye la clave por excelencia de su cristología antidoceta.

www.bdigital.ula.ve

En el mismo orden de ideas, haciendo uso del lenguaje filosófico contrapone adjetivos antitéticos para la descripción de Cristo, sobre todo en el marco de la polémica arriana, desde una contraposición que será luego hecha fórmula en la declaración de Calcedonia sobre Jesucristo, Único Señor en dos

[291] Apologética católica. Catolicísimo Primitivo III. San Ignacio de Antioquía. (2021). En: https://apologeticacatolica.org/patristica/Catolicismo-primitivo-3-San-Ignacio-de-Antioquia/

[292] Smyr. 4,2 (BAC p.491). Como se citó en González de Cardedal, Cristología, Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 2001, p. 199.

[293] En tal sentido, San Ignacio de Antioquía ofrece varios símbolos de fe contra el docetismo y gnosticismo que relativizan o niegan la carne de Cristo. (Ibídem)

[294] En las Sagradas Escrituras el término σάρξ (carne) adquiere diversas significaciones, puede referirse a todos los seres vivos, a todo hombre (Jn. 1,14; Mt. 19, 5); en contraposición de Dios subrayando la fragilidad y debilidad de los seres humanos (Jr. 17, 5); puede indicar también un sentido peyorativo o pecaminoso (2. Co. 10, 2-3; Rm 7, 24).

C.C. Reconocimiento

naturalezas[295]: “Un médico hay, sin embargo, que es carnal a la par que espiritual, engendrado y no engendrado, en la carne hecho Dios, en la muerte vida verdadera, hijo de María e hijo de Dios, primero pasible y luego impasible, Jesucristo nuestro Señor”. (Eph. 7,2. BAC p.451-452. Como se citó en González, 2001, p, 199).

Con todo ello, es claro que San Ignacio de Antioquía asume a Jesucristo como Dios y como hombre, sosteniendo y defendiendo de tal modo la Tradición Apostólica. Desde tal perspectiva, en Jesucristo no hay apariencia alguna, el mismo es verdadero Dios, en él está contenida toda la divinidad, pero al mismo tiempo es verdadero hombre, en él está asumida la naturaleza humana y con ello todo el género humano. De tal modo la Encarnación del Verbo representa todo un acontecimiento salvífico y renovador de la especie humana.

Por otra parte, desde la espiritualidad que el mismo profesa, y no obstante de concebir que Dios se ha hecho hombre, es clara la distinción platónica que hace entre lo corpóreo-terrenal y el mundo u universo espiritual al que le invita Jesucristo, siendo lo primero como un cierto obstáculo para alcanzar la libertad plena y a la divinidad misma. Por ello, pensando en el martirio por venir escribe:

www.bdigital.ula.ve

> De nada me servirán los deleites del mundo ni los reinos de este siglo. Mejor para mí morir en Jesucristo que ser rey de toda la tierra. Busco a aquel que murió por nosotros, anhelo al que por nosotros resucitó. Me llegan ya los dolores del nacimiento. Perdonad, hermanos, no me impidáis vivir. No me regaléis al mundo porque quiero ser de Dios. No me seduzcáis con lo terreno. Dejadme recibir la luz pura. Cuando haya llegado allí seré hombre. (Carta a los Romanos, 4-8. Como se citó en Hamman, 2009, p, 18).

[295] «Jesucristo nuestro Señor es con toda verdad del linaje de David según la carne; hijo de Dios según la voluntad y poder de Dios, nacido verdaderamente de una virgen, bautizado por Juan, para que fuera por él cumplida toda justicia». (Smyr. 1,1-2. BAC p.488-489. Como se citó en González, 2001, p, 199).

C.C. Reconocimiento

Así, es posible ver, no tanto un desprecio por este mundo, lo terrenal y corpóreo; sino sobre todo el amor y adhesión hacia eso divino que se le presenta y manifiesta en la persona de Jesucristo, quien precisamente le confiere todo un renovado valor a la existencia toda desde el momento mismo de su Encarnación.

1.3.2 San Justino

San Justino, considerado como "el exponente más cualificado de los padres apologistas", nació alrededor del año cien (100); era natural de Flavia Neapolis (Nablus), ciudad griega en Palestina, cerca de Siquem (Samaria); de padres paganos y de origen griego, del mismo se cuenta que recibió una singular educación, siendo instruido en filosofía, literatura e historia. (González, 2001, p, 200).

En tal sentido, él mismo cuenta (Diálogo con el Judío Tifón) que tuvo un largo camino filosófico en la búsqueda de la verdad, desde la cual llegó a la fe cristiana. Además, fundó una escuela en Roma, donde el mismo impartía enseñanza gratuita sobre la nueva religión, considerando a la misma como verdadera filosofía, allí fue denunciado y decapitado en torno al año 165, bajo el reino de Marco Aurelio, el emperador filósofo a quien Justino había dirigido su Apología.[296]

www.bdigital.ula.ve

En cuanto a sus obras, las mismas difieren de los anteriores Padres Apostólicos en cuanto que estos escribieron en la intimidad a los demás cristianos resaltando la fe en Dios como Padre y Creador; no obstante, Justino como apologista griego tiene como destinatario a la élite pagana, a quienes habla también como filósofo, desde la visión de un Dios como Creador y como

[296]Aciprensa. San Justino, 30 Mayo 2023. En: https://www.aciprensa.com/santos/santo.php?id=682, 07/04/2023/)

C.C. Reconocimiento

Demiurgo.[297] Del mismo se conservan tres obras auténticas: la Primera Apología dirigida a las autoridades romanas, la Segunda Apología como parte conclusiva de la primera y, el Diálogo con Trifón. De otra forma, solo se conservan algunos fragmentos del texto sobre la Resurrección y algunos otros de dudosa autenticidad.

Desde el planteamiento anterior, se sigue que en dichas apologías dirigidas a ciertas autoridades, Justino procura justificar, con un tono filosófico, la esencialidad de lo que es el cristianismo y sobre lo injusto que resulta la acción de perseguirlo,[298] no por delito alguno, sino solo por llevar el nombre de cristianos. De tal modo, según Quasten (1978):

> En la primera apología (sección I) Justino condena la actitud oficial respecto de los cristianos. En ella el autor critica el procedimiento judicial seguido regularmente por el gobierno contra sus correligionarios y las falsas acusaciones lanzadas contra ellos. Protesta contra la absurda actuación de las autoridades, que castigan el simple hecho de reconocerse uno cristiano. (Quasten, 1978, p, 94).

www.bdigital.ula.ve

Por su parte, el diálogo con Trifón, Justino se presenta como filósofo y como cristiano, representa la primera apología del cristianismo contra el judaísmo, donde se ilustra acerca de las distintas interpretaciones sobre las Sagradas

[297] En tal sentido, indica Quasten: "La finalidad que perseguían con sus obras los Padres Apostólicos y los primeros escritores cristianos era guiar y edificar a los fieles. En cambio, con los apologistas griegos la literatura de la Iglesia se dirige por vez primera al mundo exterior y entra en el dominio de la cultura y de la ciencia. Frente a la actitud agresiva del paganismo, la palabra misionera, que era apologética sólo en ocasiones, es sustituida por la exposición predominantemente apologética, que es lo que da a los escritos del siglo II su sello característico". (Johannes Quasten. Patrología I, Editorial BAC, Madrid, 1978, p. 88).

[298] Es de notar que "en el populacho circulaban rumores contra el cristianismo. El Estado consideraba la adhesión al cristianismo como un crimen gravísimo contra el culto oficial y contra la majestad del emperador. El juicio ilustrado de los sabios y el peso de la opinión de las clases más cultas de la sociedad condenaban la nueva religión por considerarla como una amenaza siempre creciente contra el imperio universal de Roma". (Johannes Quasten. Patrología I, Editorial BAC, Madrid, 1978, p. 88).

C.C. Reconocimiento

Escrituras; explicando el análisis que hacen los cristianos del Antiguo Testamento, se discute la adoración de Cristo como Dios y se presenta la idea del nuevo pueblo de Dios que conforman los seguidores de Cristo.

Por otra parte, respecto a su vocación como filósofo, no obstante de asumir la fe cristiana, Justino no abandono la filosofía sino que a la misma la percibe culminada en la revelación cristiana. De allí que dijera: “Porque la filosofía es en realidad el mayor de los bienes y el más preciado ante Dios. Es la única que nos conduce hasta llevarnos a su encuentro. Son santos de veras los que cultivan su mente con la filosofía” (Dialogo con Trifón 2,2.Como se citó en Trevijano, 1994, p, 107). De igual modo, ante los prejuicios vulgares y cultos que obstaculizan encontrar la verdad plena, concebirá la doctrina cristiana como superior a toda filosofía humana. (II Apología, 15, 3).

En la misma línea de pensamiento, para autores como Trevijano (1994) Justino tiene un trasfondo de eclecticismo religioso del medioplatonismo[299], desde el cual proyectaba en la mirada de la psicología ética una lectura de elementos estoicos en Platón. A su vez, dicho medioplatonismo estaría caracterizado por una acentuada tendencia religiosa de aspiración mística, siendo incluso más místico que el mismo Platón. Así pues, es desde ese carácter platonizado como Justino se preparó para adentrarse en el Cristianismo.

www.bdigital.ula.ve

Desde lo más relevante, en cuanto a la actividad apologética se refiere, en la obra de Justino se trata de defender la noción cristina sobre Dios, como aquel que es único y omnipotente, frente a las creencias paganas. No obstante, la explicación sobre el concepto de Dios ameritaba necesariamente pormenorizar sobre otros misterios de la fe cristiana como la Encarnación del Verbo. De este modo, semejante autor va a concebir y explicar, como cristiano, a un Dios que es Padre, Sumo Bien, Creador, Omnisciente, Omnipotente, amante del mundo y de

[299] En el mismo sentido, refiere Quasten: “Ya en el concepto que Justino tiene de Dios aparece su inclinación hacia la filosofía platónica. Dios no tiene principio. De donde se sigue la conclusión: Dios es inefable, sin nombre”. (Ob, Cit, p, 98)

C.C. Reconocimiento

los hombres, y como aquel que es revelado por Cristo. Sin embargo, como filósofo hace referencia a un Dios incognoscible, trascendente, inmutable, eterno, incorruptible y primer motor inmóvil.

De este modo, ante quienes como los estoicos profesan una idea panteísta, donde Dios sería algo inmanente e interno al universo, Justino contrapone un Dios trascendente, como algo que no forma parte del universo ni de la materia como elemento sujeto al movimiento y cambio constante; Dios sería eterno e inmutable. Por ello, el nombre que mejor se puede referir a Dios sería el de Padre, pues como Creador es el Padre de todas las cosas (πατήρ των όλων, ό πάντων πατήρ). De este modo, según Quasten (1978) Justino niega la omnipresencia sustancial de Dios; Él es un Padre que vive en las regiones supraceleste y no puede abandonar su morada, ni aparecer en el mundo. De tal modo se expresa el filósofo mártir:

> Nadie, absolutamente, por poca inteligencia que tenga, se atreverá a decir que fue el Creador y Padre del universo quien, dejando todas sus moradas supracelestes, apareció en una mínima porción de la tierra (Diál. 60,2: BAC 116,408). Porque el Padre inefable y Señor de todas las cosas ni llega a ninguna parte, ni se pasea, ni duerme, ni se levanta, sino que permanece siempre en su propia región — donde quiera que ésta se halle —, mirando con penetrante mirada, oyendo agudamente, pero no con ojos ni orejas, sino por una potencia inefable. Y todo lo vigila y todo lo conoce, y nadie de nosotros le está oculto, sin que tenga que moverse El, que no cabe en un lugar ni en el mundo entero y era antes de que el mundo existiera. ¿Cómo, pues, pudo éste hablar a nadie y aparecerse a nadie ni circunscribirse a una porción mínima de tierra, cuando no pudo el pueblo resistir la gloria de su enviado en el Sinaí? (Diál. 127,2-3: BAC 116, 524.525. Cómo se citó en Quasten, 1987, p, 98).

En este orden de ideas, precisamente al ser Dios un ser trascendente, alguien por encima del ser humano, era necesario salvar dicho abismo entre Dios y el hombre y he allí la obra del Logos, mediador entre Dios Padre y el mundo; pues Dios no se comunicaría al mundo sino a través del Logos, él representa de tal modo la guía que conduce a Dios y el maestro del hombre. Ese Logos existía

C.C. Reconocimiento

en un principio con Dios, como potencia, no obstante, antes de la creación del mundo emanó y procedió de Él, al mismo tiempo, el mundo fue creado por el Logos.[300]

En tal sentido, dicho término procede de diversas fuentes, por un lado, está la literatura sapiensal judía que fue asimilada en el prólogo del Evangelio de San Juan, identificando de tal modo el Logos con la Sabiduría-Cristo, de tal manera que Cristo es el Logos trascendente, el cual comienza su comunicación en la creación y culmina en la Encarnación. Por otro lado, está presente en la configuración de dicho vocablo las especulaciones helenísticas de procedencia platónica y estoica.

Desde el anterior planteamiento, González de Cardedal (2001) argumenta que con esta categoría (logos) se procura: "establecer la conexión entre la divinidad inaccesible y el mundo; otra, conferir una estructura inteligible a toda la realidad, pese a la diversidad de sus formas, desde la divinidad al hombre y al cosmos".[301] (p. 200).

www.bdigital.ula.ve

Desde esta connotación, se argumenta que la puesta en práctica de dicho vocablo era algo vigente en los hombres cultos del paganismo, al mismo tiempo que la utilización de dicha palabra no era nueva en la teología cristiana; pero, precisamente la genialidad de Justino consiste en referir o identificar a Cristo con

[300] Respecto al desarrollo de la teoría del Logos por parte de Justino, declara Quasten: "Justino parece inclinarse al subordinacionismo por lo que respecta a las relaciones entre el Padre y el Logos. Prueba clara de ello la tenemos en la Apología 2,6: Su Hijo, aquel que sólo propiamente se dice Hijo, el Verbo, que está con El antes de las criaturas y es engendrado cuando al principio creó y ordenó por su medio todas las cosas, se llama Cristo por su unción y por haber Dios ordenado por su medio todas las cosas (BAC 116,266). Consecuentemente, Justino supone, al parecer, que el Verbo se hizo externamente independiente sólo con el fin de crear y gobernar el mundo. Su función personal le dio su existencia personal. Vino a ser persona divina, pero subordinada al Padre (cf. Diál. 61)". (Ob, Cit, p, 99)

[301] Sobre tal propuesta, según el estudio que ofrece González de Cardedal (2001) es pertinente considerar la lectura de A. Grillmeier. Cristo en la Tradición Cristiana. (pp. 228-234); B. Studer. La Perspectiva Soteriológica de los Apologistas Griegos (pp. 75-92); Y J. Liébaert. L´Encarnation. (pp. 60-65)

C.C. Reconocimiento

el Logos y hacer de este aquello como el fuego que enciende el intelecto de cada hombre, quienes por el solo hecho de ser o formar parte de dicha presencia pueden ser considerados cristianos. De este modo, Justino cita los ejemplos de algunos filósofos que vivieron según el Logos, el Verbo Divino:

> Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado que Él es el Verbo, de que todo el género humano ha participado. Y así, quienes vivieron conforme el Verbo, son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito y otros semejantes (Apol. I 46,2-3: BAC 116,232-33. Como se citó en Quasten, 1978, p, 99).

En tal sentido, toda verdad y virtud tienen su origen en Cristo sin que necesariamente se crea en él. De allí la importancia de la veneración del Logos como actitud razonable. De tal modo, para algunos, Justino no procura sino justificar la veneración de Cristo desde dicha actitud y creencia ante el Logos, el cual representa en su esencia la unidad con el Padre no obstante de ser distinto en personalidad; pues este último es inefable y trascendente, externo al universo, mientras que el Logos encarnado rompe aquella distancia, uniendo a Dios con el hombre.

www.bdigital.ula.ve

Desde tales presupuestos, toda la realidad adquiere un nuevo significado desde la Encarnación del Logos en Cristo, en él está presente toda la verdad que antes estaba dispersa, solo desde él es posible descubrir y encontrar el principio, fundamento y significado de toda realidad; pues, "él es el Verbo del que todo el género humano ha participado"[302]; por eso quienes han vivido en relación con dicho Verbo se les puede considerar cristianos. De este modo, es pertinente la siguiente consideración:

[302] I Apol. 46,2-3, en Padres Apologetas Griegos (s.II). BAC, Madrid 1954. 232-233. Como se citó en González de Cardedal, 2001, p. 2001.

C.C. Reconocimiento

> El Logos, manifestado y encarnado en Cristo, se convierte así en principio de intelección de toda la realidad y de toda la historia anterior, a la vez que en tronco de incardinación de todas las verdades que existen como semillas dispersas en el cosmos y en los hombres. El Logos sembrado en el mundo ha aparecido personalmente encarnado en Cristo. Por eso, él es el quicio de toda realidad, el principio de toda inteligibilidad, el dinamismo inherente a toda búsqueda de verdad y de justicia, el recapitulador de todo. Quienes han vivido conforme al principio racional propio (logos, conciencia diríamos hoy) son cristianos en anticipación, mártires como Cristo. Esas verdades fragmentarias sólo encuentran su plenitud y se reconocen a sí mismas si se encuentran con Cristo. (González de Cardedal, 2001, p. 201).

En el mismo sentido, en cuanto principio de toda inteligibilidad ese logos procede del mismo Dios ingenito e inefable, por tanto anticipa a todos los sabios y saberes[303], por lo que llega a decir Justino: "Y es que los escritores tan sólo oscuramente pudieron ver la realidad gracias a la semilla del Verbo en ellos ingénita". (II Apol. 13,4-5. BAC. p.277. Como se citó en González de Cardedal, 2001, p. 201)

www.bdigital.ula.ve

Por todo ello, Justino será conocido como perteneciente a la generación de teólogos del Verbo, fundando la superioridad del cristianismo respecto a la filosofía precisamente con la Encarnación del Logos, quien toma nuestra humanidad desde la fórmula tricotómica (σῶμα, λόγος, ψυχή): "Así pues, nuestra religión aparece más sublime que toda humana enseñanza, por la sencilla razón de que el Verbo entero, que es Cristo, aparecido por nosotros, se hizo cuerpo, logos y alma". (II Apol. 10,1-2. BAC p.272. Como se citó en González Cardedal, 2001, p. 202)

[303] De este modo, haciendo notar la primacía y prevalencia del Logos, sobre todo en lo que respecta a aquellos que han vivido conforme a la razón, comenta Trevijano que "Justino compendia y lleva a conclusión en Cristo, el Logos creador, encarnado para instruir a los hombres, toda la historia del espíritu humano". (Ramón Trevijano, 1994. Patrología. Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 1994, p. 109)

C.C. Reconocimiento

Finalmente, desde esta cristología del Logos inmanente a Dios (ενδιαθετος) y proferido en el mundo (προφορικός), tan singular padre apostólico ofrece por vez primera la significación universal de Cristo, donde el mismo es el fundamento de toda verdad, justicia, esperanza, siendo que todos los saberes antes de su venida son semillas del Verbo; él es el Logos total, recapitulador y consumador.[304] De tal modo, desde la obra mediadora del Verbo Encarnado, para Justino cada ser humano es capaz de recobrar la deificación original; pues, si es cierto que los primeros padres pecaron e hicieron posible así la muerte, también es cierto que ahora el hombre ha vuelto a encontrar esa capacidad de hacerse Dios:

> Habiendo sido creados impasibles e inmortales, como Dios, con tal de guardar sus mandamientos, y habiéndoles El concedido ser llamados hijos de Dios, son ellos los que, por hacerse semejantes a Adán y Eva, se procuran a sí mismos la muerte. Sea la interpretación del salmo (81) la que vosotros queráis; aun así queda demostrado que a los seres humanos se les concede llegar a ser dioses y que pueden convertirse en hijos del Altísimo y culpa suya es si, como Adán y Eva, son juzgados y condenados (Diál. 124,4: BAC 116,520. Como se citó en Quaste, 1978, p, 101)

1.3.3 Irineo De Lyon

Irineo de Lyon, Padre Apologista, nació en Esmirna, Asia Menor (140-150), del mismo se dice que conoció y escuchó a Policarpo de Esmirna y fue Presbítero en Lyon; además, para el 177 aproximadamente fue comisionado del Papa

[304] En lo referente al Logos inmanente a Dios, total y recapitulador, sostiene Rahner: "Y esa teología nuestra se mantiene en el ámbito de la verdad de que es el Logos el que se nos presenta en la revelación, el (y no uno de los posibles) revelador del Dios trino gracias a ese ser personal que le es peculiar y exclusivo como Logos del Padre…Podemos afirmar sin paliativos y sin reservas ocultas: lo que es y hace Jesús como hombre es la la existencia del Logos entre nosotros, que nos revela al Logos mismo como salvación nuestra. Y, por consiguiente, es estrictamente uno mismo el Logos en Dios y el Logos entre nosotros, el Logos inmanente y el económico" (Karl Rahner. Manual de Teología como Historia de la Salvación II. Mysterium Salutis. Ediciones Cristiandad, Madrid,1977, p, 283-284)

C.C. Reconocimiento

Eleuterio ante la controversia montanista; de igual modo, del mismo se cuenta que hizo de mediador ante el Papa Víctor I en la controversia pascual. Desde el punto de vista teológico, según Trevijano (1994), San Irineo representa una de las fuentes fundamentales para conocer sobre el gnosticismo al cual hizo frente desde la tradición eclesiástica.[305]

En un primer momento, es preciso acotar que si bien los Padres Apologistas habían comprendido a Cristo desde el Logos, desde la relación con el Cosmos y la filosofía, Irineo percibe al mismo desde una perspectiva soteriológica, es decir, desde esa relación de Cristo para con el hombre bajo el pecado, alejado y carente de Dios. Al mismo tiempo, se constata que semejante orientación va en relación a superar la corriente de pensamiento planteada por los gnósticos, a quienes considera ser partidarios de doctrinas secretas y privadas, sin criterios auténticos de fe; contraponiendo al mismo tiempo dicha secta a la comunidad apostólica y pública que es la Iglesia, depositaria del "canon de la verdad".[306]

www.bdigital.ula.ve

En el mismo orden de ideas, contra los marcionistas que sostenían dos economías de salvación, Irineo fundamenta los principios de cristología históricamente situada y soteriológicamente válida, afirmando que hay un solo Dios que ha hecho posible un plan de salvación que abarca el Antiguo y el Nuevo Testamento. De este modo, un solo Dios es el que se hace presente en toda la historia de la salvación del hombre y una sola es la divinidad que se manifiesta en

[305] Para González de Cardedal, "Junto con San Agustín es el autor que más ha influido y ha sido más citado, tanto en el Concilio Vaticano II como en el Catecismo de la Iglesia Católica". (Olegario González De Cardedal. Cristología, Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 2001, p. 212).

[306] El mismo Irineo proclama: "Nosotros debemos mantener inalterada la Regla de Fe". (Demostración de la Predicación Apostólica 3. Cf. Adversus haereses /Adv. Haer/. I, 1,20; I, 9,4; I, 14,3; I, 22,1; III, 1,2-5 y 4; IV, 35,2-4. Como se citó en González de Cardedal, 2001, p. 213. Del mismo modo, contra las creencias de aquellos que considera herejes argumenta: "Sólo es verdadera y vivificante aquella fe que la Iglesia ha recibido de los apóstoles y que ella distribuye a sus hijos". (Ibid. III, praef. Sources Chrétiennes, 211, Paris, p. 18)

C.C. Reconocimiento

los acontecimientos salvíficos como en la Encarnación. Desde esta perspectiva, se puede leer en el mismo:

> Hay pues, un solo Dios Padre, como hemos visto, y un solo Jesucristo nuestro Señor, que abarcó todo el orden de la salvación y lo recapituló todo en sí. Este "todo" incluye al hombre, creación de Dios. También el hombre fue recapitulado, por tanto, al hacerse visible el Invisible, comprensible el Inefable, pasible el Impasible, al hacerse hombre la Palabra. Lo resumió todo en sí, para que, así como la Palabra es soberana en lo celeste y espiritual, reine igualmente en lo visible y corpóreo, asumiendo la preeminencia y constituyéndose en cabeza de la Iglesia y atrayéndolo todo hacia sí en el momento preciso.(Adv. Hae. III, 16,6. SC 211 p.312-314. Como se citó en González de Cardedal, 2001, p. 214)

De tal modo, la Encarnación en San Irineo representa el fundamento de la vuelta a la imagen y semejanza primitiva de la salvación de la carne. Por ello, el sentido de la Encarnación viene dado por el significado que asegura la Redención: “Siguiendo el solo maestro seguro y verdadero, el Verbo de Dios, Jesús Cristo nuestro Señor, quien por su amor sin medida, se hizo lo que nosotros somos para hacer de nosotros lo que Él es” (Adv. Hae. V, Praef. 35-39. Como se citó en Sañartu, 2013). De tal manera, según el análisis que presentan algunos autores, el capítulo decimocuarto de la obra de Irineo está centrado en la necesidad de ver la Encarnación para la salvación de la carne.

Por otra parte, se conoce la postura de los tres acercamientos a la Encarnación desde la doctrina de Irineo: la Encarnación como comunión divinizadora del hombre en Cristo, como visibilización de Dios en Cristo y como recapitulación de todas las cosas en Cristo.[307] Respecto a lo primero, donde se

[307] Al respecto se puede visualizar tal planteamiento en: Polanco Rodrigo. La Encarnación en el Adversus Haereses de San Ireneo- Acercamiento a su comprensión, Tesis de licencia en teología dogmática, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica, Santiago de Chile 1994.

C.C. Reconocimiento

gesta la acción divinizadora del hombre por la Encarnación, es significativo lo que tal propuesta puede traducir para una mejor comprensión del género humano y la creación misma. En tal sentido se lee en Polanco (1994):

> Vemos entonces que Ireneo ha entregado cuatro motivos por los cuales podemos afirmar que la encarnación es salvífica: porque lleva a la carne a la comunión con Dios; porque el Verbo, al asumir lo humano, le da sus cualidades divinas; porque acostumbra paulatinamente al hombre a poseer a Dios; y porque espiritualiza la carne, es decir, la hace capaz de Dios. Todo esto nos hace definir aquí la encarnación como una comunión divinizadora del hombre con Dios (p, 62).

De tal modo, la Encarnación representa una acción salvífica, pero también transformadora de la carne, del género humano, pues Jesucristo asume lo que este es para hacer del mismo lo que en esencia lo identifica; de allí que se hable de recapitulación de la originaria plasmación del Padre en busca de lo que había perdido; para ello la carne justa reconcilió la carne esclava del pecado, esta es la manera de que exista una verdadera reconciliación y no desde una simple imitación.

www.bdigital.ula.ve

Desde esta perspectiva, para San Irineo Dios se revela a través de la humanidad de Cristo para salvar a los hombres, de allí que uno de las funciones principales del Hijo es ser revelador del Padre, pues el Padre es el misterio escondido en el Hijo; de tal modo, el Verbo viene a salvar al mundo revelando al Padre y el conocimiento del mismo. Así, es posible conocer el misterio profundo de la salvación desde la acción y puesta en escena del Verbo, quien es capaz de reproducir la imagen del padre en el hombre:

> El motivo por el que el Verbo de Dios se hizo hombre, y el Hijo de Dios hijo del hombre, es éste: que el hombre entre en comunión con el Verbo de Dios y que, recibiendo la adopción, se transforme en hijo. No podíamos en absoluto recibir la incorruptibilidad y la inmortalidad sin

C.C. Reconocimiento

> una estrecha unión con la inmortalidad y la incorruptibilidad. (Adv. haer., III, 19, 1. Como se citó en Aranda, 1993, p, 52)

En orden a lo establecido, Cristo es la imagen del Padre, su Logos, la sabiduría que comporta las razones de las criaturas; al mismo tiempo representa en su persona la salvación de Dios; él es el Verbo por quien y para quien todo fue hecho, aquel que lleva en sí mismo la salvación del género humano, salva recapitulando los hombres en él.

De igual forma, y siguiendo las prescripciones del Apóstol San Pablo, Irineo hace notar que dicho Apóstol no está en contra de la sustancia de la carne y la sangre, pues el mismo usa precisamente con regularidad ciertos vocablos a la hora de referirse a Cristo, para confirmar al mismo como hombre y con ello la salvación de la carne. (Adv Haer, V, 14, 1, 1-27. Como se citó en Sañartu, 2013)

Desde tal connotación, el citado autor caracteriza como vanos a aquellos que como los valentinianos proclamaban que Cristo era hombre solo en apariencia y nada había recibido de su madre María, con lo cual quedaba excluida la salvación de la carne. De igual forma, son vanos también lo ebionitas[308] ya que no admiten la unión de Dios y el hombre. Ante todo ello, Irineo resalta que precisamente por su condición divina y por haber asumido realmente la naturaleza humana, Cristo, el Logos, hizo aparecer una nueva generación de la cual se hereda la vida. En el mismo orden de ideas, la Encarnación también es percibida como “abajamiento de lo divino”, con la presencia o intervención del Espíritu Santo, pero también como subida del hombre a Dios:

[308] “Estos herejes no forman una secta gnóstica, sino de tipo judío-cristiano. Su doctrina es una forma de adopcionismo. El Cristo no es Dios ni Hijo de Dios por naturaleza, sino un hombre justo elevado a la dignidad divina en función de un ministerio. Aunque hubo dos corrientes de ebionitas, respecto a la concepción de Jesús, San Ireneo conoce a quienes enseñan que Jesús es un hombre común nacido de José y María (cf. III, 21,1; V, 1,3). En su fe son más judíos que cristianos (cf. I, 26,2): el Antiguo Testamento sería la revelación absoluta y la norma para interpretar el Evangelio hebreo de San Mateo”. (Carlos Ignacio González, S.J. Contra los Herejes. San Irineo de Lyon, Conferencia del Episcopado Mexicano, Versión Castellana, p, 10)

C.C. Reconocimiento

> Por tanto, con su propia sangre nos redimió el Señor, y dando su alma por nuestra alma y su carne por nuestra carne, y derramando el Espíritu del Padre en unión y comunión de Dios con los hombres, más aún por los hombres de hecho depone a Dios por el Espíritu, pero Dios de nuevo se impone al hombre a través de su encarnación, y firme y verdaderamente en su venida dándonos incorrupción a través de la comunión que es con él, todas las doctrinas heréticas perecieron. (Adv Haer, V, 1, 1, 33-41. Como se citó en Sañartu, 2013)[309]

En este sentido, se comprende que, todo el género humano se convierte en miembro de Cristo, todo lo cual para San Irineo se seguirá gestando en la Eucaristía, citando a San Pablo para quien los cristianos son miembros del cuerpo de Cristo,[310] de su carne y de su sangre, y no de alguien solamente espiritual e invisible, sino "de la disposición del verdadero hombre" formado por nervios, carne y huesos, nutriéndose (dichos miembros) del cáliz que es su sangre y del pan que es su cuerpo.

www.bdigital.ula.ve

Desde esta perspectiva, es necesario resaltar el hecho de la recapitulación que Dios, como ese ser divino, hace de todo cuanto existe, lo cual incluye al hombre y a la creación misma; de tal manera que ahora nada puede ser ajeno al Supremo Creador, el mundo y cuando existe adquiere un renovado valor existencial, queda penetrado, divinizado sobre todo con la presencia de aquel que se hizo carne.[311] Al respecto, sobre Irineo comenta Trevijano (1994):

---

[309] «Suo igitur sanguine redimente nos Domino, et dante animam suam pro nostra anima et carnem suam pro nostris carnibus, et effundente Spiritum Patris in adunitionem et communionem Dei et hominum, ad homines quidem deponente Deum per Spiritum, ad Deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem, et firme et vere in adventu suo donante nobis incorruptelam per communionem quae est ad eum, perierunt omnes haereticorum doctrinae» (Adv Haer V, 1, 1, 33-41).

[310] San Pablo. Carta a los Colosenses, 1, 14; Carta a los Efesios 5, 30.

[311] Por ello, desde el primer artículo de la "regla de la verdad" de San Irineo, cuando habla de que hay un solo Dios creador, expone Astudillo: "no hay una separación radical entre Dios y el mundo, ni éste es extraño a Dios, ni pertenece a otro Demiurgo. Y no es posible

C.C. Reconocimiento

> Nos aparece como un teólogo de la unidad, yendo este tema desde la unidad de Dios, de Cristo y del plan divino, hasta la unidad de la Iglesia y la unidad final del hombre con Dios…Se nos muestra peculiarmente como un teólogo de la recapitulación, ya que el acontecimiento central de esta historia de salvación es la encarnación del Hijo, que recapitula todas las cosas y las lleva a su término. (p. 78)

En este sentido, se comprende que Irineo puede considerar una "conexión profunda" entre la Encarnación y la Redención, donde solo Dios es quien tiene la facultad y el poder para "rescatar y divinizar al hombre". No obstante, dicha acción se hizo posible desde lo que llama González de Cardedal (2001), aquella "accesión de Dios al hombre para que, participando él en nuestra carne mortal, nosotros podamos participar en su vida inmortal". (p. 215). De acuerdo a ello, Dios como lo divino creador es quien accede, desciende o baja hasta el hombre, se hace partícipe de la carne mortal precisamente para redimir a la misma. A su vez, este hecho constituye un principio fundamental de la cristología patrística.

www.bdigital.ula.ve

Por tanto, si en otras épocas o tiempos Dios como aquello Supremo y absoluto permanecía inamovible e inalterable en la majestad de su gloria, ahora desde la Encarnación, con la presencia y acción del Verbo hecho carne, se da un descender de aquello divino para rescatar y unir el hombre a Dios, haciendo posible desde dicha unión la participación en la divinidad y una relación de parentesco amistosa[312]. En tal dirección, proclama Irineo:

---

afirmar que algo exista fuera de su dominio, porque caeríamos en el absurdo de una serie infinita de seres" (Ibar Astudillo. La Regla de la Verdad en la Tradición de la Iglesia. Artículo: Cuaderno de Teología Nro. 1. Universidad Católica del Norte, 2009. Antofagasta-Chile 2009 p. 8)

[312] Hay un progreso en el hombre, camino hacia su perfección (divinización), que se gesta desde la Encarnación y la presencia del Espíritu Santo. De allí que, parafraseando a Irineo, comenta Trevijano: "El hombre, creado niño e imperfecto, alcanzará su estado de madurez y perfección por la encarnación del Hijo y por el don del Espíritu Santo, que le conduce a la divinización". (Ramón Trevijano, 1994. Patrología. Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 1994, p. 78)

C.C. Reconocimiento

> …Y si el hombre no hubiera sido unido a Dios, no hubiese podido hacerse partícipe de su incorruptibilidad. Convenía, por tanto, que el Mediador entre Dios y los hombres, por su parentesco con cada una de las dos partes, condujese a ambos a la amistad y concordia e hiciera que Dios asumiera el hombre y el hombre se entregase a Dios. (Adversus haereses III, 18,7. SC 211 p.448-450; 364. Como se citó en González de Cardedal, 2001, p. 215).

De allí pues, que hay una intencionalidad de mostrar la salvación del hombre entero desde aquel divino intercambio, donde Dios se hace hombre, haciéndose lo que éste es, para hacer del mismo imagen suya, por medio de su Hijo, el Verbo eterno. En esta perspectiva, es significativa la apreciación y análisis que hace Trevijano (1994) cuando argumenta que esta doctrina de Irineo procura hacer claro y visible esa unión de las dos naturalezas divina y humana en Cristo, por medio del cual se da la recapitulación de los dos mundos: "celeste y terreno, espiritual y material, invisible y corpóreo. Acentúa el valor de la economía terrena, la salvación del hombre corpóreo y sensible y sale al paso de la falsa economía «espiritual» enseñada por los gnósticos". (p. 83)

www.bdigital.ula.ve

1.3.4 Tertuliano

Su nombre en latín Quintus Septimius Florens Tertullianus, nacido en el 160 (dc), en Túnez. Fue conocido como uno de los Padres Apologistas, prolífico escritor para la segunda parte del siglo II y parte del siglo III.[313] Del mismo se cuenta que, dada la controversia a la que se vio sometido durante parte de su vida

[313] Algunos datos sobre Tertuliano señalan que la reconstrucción de su vida es posible visualizarla solo desde sus obras, de las cuales se conservan solo treinta y una y no en buen estado. De igual forma, esquemáticamente se pueden distinguir cuatro épocas diferentes en su vida: pagana, católica, semimontanista y montanista. Probablemente su conversión al cristianismo se dio antes del 197, y su esplendor literario se puede ubicar para el 213 cuando finalmente se unió al montanismo. (Leal Jerónimo, Tertuliano. Enciclopedia de Patrística. Todas las Voces. Universidad Católica de Cuyo, San Juan, Argentina, 2021).

C.C. Reconocimiento

por haberse unido al movimiento montanista[314], junto con Orígenes, es uno de los dos padres que no fueron elevados a los altares de santidad. Murió en el 220 en Cartago, actual Túnez. Se le considera como el primer teólogo sistemático de la lengua latina y gran defensor de la fe contra los gnósticos.

Por lo que respecta a su teología, de singular relevancia comporta su doctrina sobre la corporeidad, pues este autor, no obstante de hacer notar que "corpus" tiene un sentido de componente material del hombre, va a indicar también, al modo estoico, realidad o existencia; por ello, una afirmación tertulianea dirá "nada es incorporal, sino lo que no existe". De allí que materialidad y realidad se confundan, en todo caso Tertuliano sigue a los estoicos concibiendo cualquier cosa como cuerpo, ser es cuerpo. Entonces, Dios es cuerpo y el alma no puede ser menos corporal.

En este sentido, al parecer tal postura de Tertuliano representa su lucha frontal contra el intelectualismo de Platón; el mismo utiliza una noción excesivamente abstracta pero acertada en cuanto que hace una abstracción de la existencia fenoménica, todo lo cual le permite conceder un subsistir real a las cosas no fenoménicas, como las cosas del espíritu; de tal modo que el ser no está simplemente en las apariencias.

www.bdigital.ula.ve

[314] Sobre dicho movimiento nos dice Piñero: "El montanismo toma su nombre de Montano, un cristiano de la región de Frigia, en Asia Menor. Hacia el 172, y junto con dos profetisas cristianas, de nombre Prisca y Maximila, fundó un movimiento profético dentro de la Gran Iglesia, pues afirmaba que había recibido ciertas revelaciones del Espíritu Santo dirigidas a renovar y perfeccionar a los cristianos, sobre todo teniendo en cuenta que el fin del mundo era inmediato. Esta renovación afectaba sobre todo a la vida moral, y pretendía avivar la valentía entre los fieles ante las posibles persecuciones, e impulsar un práctica muy rigurosa de vida que ayudara a preparase para el fin". (Antonio Piñero. Los Cristianismos Derrotados. Editorial Edaf. Madrid, 2007, p, 124)

Respecto a su incardinación al montanismo, comenta Trevijano: "Lo que encontró más atrayente en el montañismo fue su insistencia en un puritanismo ético, que no era previamente desconocido como un ideal cristiano; pero que había sido un asunto dejado a la opción de cada conciencia". (Ramón Trevijano, 1994. Patrología. Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 1994, p. 117)

C.C. Reconocimiento

De este modo, se concibe una explicación del problema de la corporalidad del alma, de lo cual dirá luego San Agustín que tal concepción en Tertuliano se debió sencillamente a que fue incapaz de concebir el alma como incorpórea, temiendo que fuese nada sino se le cualificaba como cuerpo, de allí que no pudo explicar de otra modo acerca de Dios.

No obstante, se da una opinión muy generalizada acerca de que no es posible hablar de materialismo en Tertuliano, sino de corporeidad[315]; pues para este último, a diferencia de los estoicos, hay una marcada diferencia entre materia y cuerpo; el alma sería una sustancia tal que no admite igual con la materialidad; siendo que su corporeidad (la del alma) se dice solo por motivos escatológicos, para explicar el sufrimiento de la misma separada del cuerpo. Sin embargo, otros excusarán a Tertuliano de materialismo concibiendo que éste sostiene la unidad sustancial del alma; por tanto, el alma no es ni cuerpo animando, ni cuerpo inanimado, sino corpus animans, que anima la carne.[316] En todo caso, queda clara

www.bdigital.ula.ve

[315] "Corpus es una categoría genérica que se aplica sea a diversos estados de una misma sustancia para significar el sustrato permanente, sea a sustancias diferentes para significar un elemento común de coseidad. De una parte, las dos palabras substantia y corpus tienen la misma extensión; de otra parte el término corpus no está exento de equívoco, según la opinión del propio Tertuliano, que no lo emplea sin precauciones. Es decir, el alma y la carne son dos cosas diversas, aunque el alma sea un cierto cuerpo de una cualidad propia, lo mismo que el espíritu. Y el vocablo común de cuerpo debe ser entendido de la carne, cada vez que esta no es designada con su nombre propio de carne". (Jerónimo Leal. Tertuliano. Enciclopedia de Patrística. Todas las Voces. Universidad Católica de Cuyo, San Juan, Argentina, 2021. En: https://enciclopediapatristica.com/mod/page/view.php?id=3513).

[316] Referente a tal doctrina sobre ecorpus animans, comenta Leal: "Se pregunta Moingt a continuación por qué no se contenta Tertuliano con llamar al alma «sustancia» o «cosa», y se obstina, en cambio, en decir que es un cuerpo. La respuesta a tal cuestión no es tan sencilla como podría aparecer a simple vista. En opinión de Moingt influye la formación filosófica, pero más decisiva es la intención dialéctica, a la que la ambigüedad del término no es ajena. Tertuliano llama «cuerpo» a las sustancias espirituales con las que el hombre tiene relación, porque el hombre llama «sustancias» a las cosas con las que entra en contacto por medio de su cuerpo, cosas cuya existencia está asegurada por su cuerpo y que presentan características de localización, impenetrabilidad, distinción, etc. La palabra corpus, por tanto, le sirve para rechazar las falsas concepciones que niegan la existencia - consistencia - del espíritu. La prueba es el texto de Carn. 11,4: Omne, quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale nisi quod non est". (Ibídem)

C.C. Reconocimiento

la doctrina del corporalismo en Tertuliano, donde no es que Dios tenga un cuerpo, sino que el mismo es un cuerpo.

Del mismo modo, percibe al Logos de Dios de la misma sustancia divina, como Dios pero en sentido derivado, Dios que viene de Dios, a semejanza de la luz del sol que proviene del sol. De allí que, el Logos ha sido pronunciado por Dios y desde tal pronunciación ha sido generado, y por ello es llamado Hijo de Dios y Dios mismo por unidad de sustancia. Por tanto, sobre Tertuliano comenta González de Cardedal (2002):

> Es el primero que habla de la Trinitas unius Divinitatis, el primero que emplea el vocablo persona y el primero que elabora la fórmula dogmática una sola sustancia en tres personas. En su Apologeticum se propuso demostrar la divinidad de Cristo frente a los paganos (probare divimtatem Christi). A la vez tiene que mostrar cómo ese Cristo no es una alternativa a la unidad divina, que por consiguiente el cristianismo no propone un diteísmo, y cuál es el sentido de la encarnación Conjugar la unidad divina con la encarnación y defender ambas frente a un monarquismo excluyente es el objetivo de otra obra capital suya, Adversus Praxeam. (p, 217).

www.bdigital.ula.ve

Así pues, el Logos que proviene de Dios es enteramente Hijo de Dios y ambos forman Uno. Sin embargo, este autor no considera al Hijo coeterno con el Padre; pues el Hijo de Dios no siempre existió, sino solo a partir desde que fue engendrado; de tal modo, el nombre de Dios es eterno, más no así el de Señor, ambos tienen condiciones distintas, pues Dios sería la designación de la sustancia misma, es decir, de la divinidad, mientras que Jesucristo no lo es de la sustancia sino del poder.

Por otra parte, Tertuliano desarrolla su cristología desde el contexto del politeísmo pagano y el monarquismo, desde donde va a surgir la confesión de fe en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; dando también respuestas al gnosticismo y todas aquellas doctrinas que comprometían la realidad del Salvador y por ende la

C.C. Reconocimiento

salvación del hombre, para ello elabora una serie de fórmulas teológicas precisando la relación entre las dos dimensiones de Cristo, haciendo referencia a las categorías de sustancia, persona y unidad.[317] En tal sentido, semejante padre apostólico ha sido el primero en delinear la fórmula dogmática de una sola sustancia en tres personas divinas (la Trinidad).

En el mismo orden de ideas, en lo que respecta a la Encarnación, estando presente el docetismo como doctrina que niega la humanidad de Cristo, sobre la cual sugerían que no era sino mera apariencia, Tertuliano al igual que Irineo confiere un sentido y significado relevante a la carne "como ámbito de la salvación humana", de tal modo que realmente el Verbo se hizo carne para la redención;[318] por lo que González de Cardedal llega a decir: "una salvación ofrecida desde fuera no sería una salvación del hombre, ya que lo que se necesita es rehacer el plasma originario, vencer al poder de la hamartía o pecado fundamental desde dentro de su ámbito de influencia, que es la σάρξ". (González de Cardedal, 2001, p. 218).

Al respecto, debe señalarse que tal planteamiento es de suma relevancia en cuanto a la singularidad de la Encarnación o Kenosis de Dios en la persona de Cristo, ya que hay un conferir grandeza, prestigio y dignidad a la σάρξ (carne), la cual, desde el hecho mismo de la Encarnación, ya no debe ser interpretada como hamartía (pecado) o fuente del mal en sí misma. Entonces, visto de esta forma, siguiendo la propuesta de Tertuliano, cobra sentido lo que nos sugiere el citado autor:

www.bdigital.ula.ve

[317] En esta línea apologética, comenta González de Cardedal: "En su Apologeticum se propuso demostrar la divinidad de Cristo frente a los paganos (probare divimtatem Christi). A la vez tiene que mostrar cómo ese Cristo no es una alternativa a la unidad divina, que por consiguiente el cristianismo no propone un diteísmo, y cuál es el sentido de la encarnación". (Olegario González De Cardedal. Cristología, Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 2001, p. 217). De igual modo, en una de sus obras (Adversus Praxeam) se propone conjugar la unidad divina con la Encarnación.

[318] Es por ello que Irineo llega a decir: Salus quoniam caro (Hay salvación porque el Verbo se ha encarnado). (Adv Haer III, 10,3. SC 211 p 124.Como se citó en González De Cardedal, 2001, p. 218).

C.C. Reconocimiento

> Sin encarnación no tendríamos la seguridad de que nuestro estado no es una degradación metafísica, un mal originario o el resultado de una caída primordial. La encarnación otorga dignidad metafísica y confianza histórica a la creación Tertuliano corresponde con otra frase equivalente «Caro cardo salutis»: La carne es el quicio de salvación. (Ibídem)

Así, toda esta reflexión respecto a la Encarnación representa un fenómeno filosófico-teológico extraordinario, si se considera que la mentalidad pagana antigua ubicaba lo divino "en la lejanía absoluta a los límites", como dirá el autor antes mencionado, en la distancia insalvable para con el dolor y la finitud de lo humano, donde se le otorga soberanía al Espíritu con desprecio del cuerpo; es que realmente para aquellos antiguos, pensar en un Dios que se sometiera a una serie de "humillaciones" propias de la generación y el nacimiento, y sobre todo de la pasión y crucifixión, sencillamente era algo inimaginable.

www.bdigital.ula.ve

Es por eso que, frente a ese rechazo para con la carne[319] se da lugar o hace su aparición esa dimensión "provocadora" del cristianismo, que hace surgir al hombre caído y sobrecogido desde el miedo de la finitud y del pecado, pues Cristo con su Encarnación hace posible aquello impensable y para muchos algo indigno

[319] Sobre la condición de la carne se considera: "La carne (caro), en la concepción semítica del hombre, no se opone al alma, sino a la sangre o a los huesos. ´Carne y sangre´ o ´carne y huesos´ designan, por tanto, al hombre completo o a ´lo humano´. También en el NT, cuando se contrapone ´carne´ y ´espíritu´, no se hace una diferencia antropológica entre componentes esenciales del hombre —al menos no aparece en primer plano—, sino que se expresa una distinción teológica y soteriológica entre dos situaciones en las que el hombre se encuentra respecto a su salvación. En cuanto «espíritu», el hombre, el cristiano (lo mismo que Cristo, que es «el espíritu»: 2 Cor 3,7), está lleno del poder de Dios, del Espíritu Santo. En cuanto «carne», está entregado a su propia debilidad de criatura; más aún —sobre todo según Pablo—: al pecado. Esto está expresado de un modo especial en tres pasajes en los que la carne se contrapone al espíritu: 1 Cor 2,10-3,4; Gal 5,16-26; Rom 7,14-8,13". (Piet Schoonenberg. Manual de Teología como Historia de la Salvación II. Mysterium Salutis. Ediciones Cristiandad, Madrid,1977, p, 680)

C.C. Reconocimiento

del mismo Dios, su nacimiento, su crucifixión y su muerte. A este respecto, conviene resaltar lo que dijera el mismo Tertuliano:

> «Hay otras locuras tan locas, pertenecientes a los ultrajes y sufrimientos de Dios. ¡A no ser que llamemos sabiduría a un Dios crucificado! ¡Suprime, también, esto Marción! ¿Qué hay más indigno de Dios, de que tenemos que avergonzarnos más de que nazca o de que muera? ¿De qué porte la carne o la cruz? Pero respóndeme ya, asesino de la verdad, ¿de verdad Dios no ha sido crucificado? ¿De verdad Dios no ha muerto ni ha sido crucificado? (De carne Christi V, 1, V, 3. SC 216 p 226. Como se Citó en González de Cardedal, 2001, p. 219).

Por tanto, se reafirma una vez más la particularidad de la Encarnación y su importancia para la redención humana, pues ella "inaugura una solidaridad de naturaleza entre el Verbo de Dios y el hombre" (González de Cardedal, Ob. Cit, p. 220); de tal suerte que dicha naturaleza queda redimida, liberada del pecado, se hace partícipe de la incorruptibilidad y divinidad del mismo Dios, quien hace al hombre su hijo desde una adopción filial.[320] Al mismo tiempo, tal solidaridad

www.bdigital.ula.ve

[320] La teología cristiana parte de la creencia de que el hombre es un ser necesitado de redención. No obstante, en los nuevos tiempos se cree haber descubierto la liberación de dichas ideas. En tal sentido, se concibe: "La palabra de la revelación —desentrañarla es tarea del intellectus fidei— interpreta antes que nada al hombre como alguien que es culpable ante Dios, como alguien que precisa de conversión, de salvación. Pero ocurre que no basta con elaborar correctamente la idea teológica realmente fundamental de que el hombre necesita de redención. Poderosas dificultades surgen en contra de esta idea. Ahí tenemos la actitud de nuestro presente profano: el mundo actual, lleno de confianza en sí mismo, piensa que, gracias a la movilización exhaustiva de sus propias energías inmanentes, camina a un perfeccionamiento tal de la existencia que resulte absolutamente inútil toda intervención de un Dios salvador. Esta es la sensibilidad básica general, que ha ido ganando terreno desde que despuntó la era técnica: la idea de que no estamos más que al comienzo, de que el mundo puede organizarse con una estabilidad cada vez mayor... De ese clima nace un optimismo de progreso. Impresionado por los logros inauditos del progreso en el terreno científico-técnico, el hombre piensa que ha llegado el momento en que será posible sustituir el sistema de seguridad de la fe por otras seguridades creadas por él mismo". (Piet Schoonenberg. Manual de Teología como Historia de la Salvación II. Mysterium Salutis. Ediciones Cristiandad, Madrid,1977, p, 690).

C.C. Reconocimiento

histórica de lo divino para con lo humano "está sostenida por una connaturalidad metafísica entre el Verbo creador y el hombre creado". (Ob. Cit, p. 220). Con ello, queda esclarecido el fin u objeto último de la Encarnación del Verbo.

De este modo, se comprende la unidad existente entre la Creación y la Encarnación, de manera que para Tertuliano, como para Irineo, Dios creando al hombre hace un anticipo de Cristo, todo lo cual se lleva a plenitud en la Encarnación; es por ello que para Gonzáles de Cardedal "el hombre es creado en referencia a Cristo; y en él se comprende, realiza y consuma". Por consiguiente, él representa el quicio de su ser, así como la clave para entender la plenitud de su humanidad (la del hombre).

1.3.5. Orígenes

Orígenes de Alejandría (184 –253 dc), Padre Apologista, fue un teólogo y asceta cristiano que nació en Alejandría, del cual se cuenta que escribió una importante cantidad de tratados sobre diferentes aspectos de la teología;[321] por

www.bdigital.ula.ve

[321] Sobre Orígenes escribe Hamman: "No hay ningún otro escritor de la antigüedad de quien estemos mejor informados que Orígenes, gracias a la Historia de Eusebio. Nacido en Alejandría, hacia el 185, de una familia profundamente cristiana, recibió una sólida formación religiosa y profana, que más tarde completará en la escuela del filósofo Amonio, el maestro de Plotino. Adquirió una erudición filosófica considerable… La obra de Orígenes es gigantesca, sin duda la más considerable de la Antigüedad cristiana. El catálogo, redactado por Eusebio, enumera dos mil escritos, de los que sólo una parte nos ha llegado. En ella se abordan los problemas más diversos: la teología, la vida espiritual: Exhortación al martirio, la Oración; la controversia: Contra Celso (refutación de una obra del filósofo pagano); pero sobre todo la Sagrada Escritura: Comentarios (explicación erudita versículo por versículo), Escolios (notas sobre pasajes difíciles), Homilías (predicación al pueblo recogida por los taquígrafos). Finalmente las Héxaplas, texto bíblico dispuesto en seis columnas.". (Adalbert-G. Hamman. Para leer los Padres de la Iglesia.Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao, 2009, p, 49-50)

Además, cuenta Trevijano que "Escribió los libros De Principiis (PArch) antes de su marcha de Alejandría. El título sitúa la obra en una tradición de escritos filosóficos, si lo referimos no a los principios de la enseñanza cristiana, sino a los principios de la «fisiología» (Dios, creaturas racionales, mundo). Tras una serie de tratados más filosóficos y especulativos (PArch I 1 -II 3), otra serie sigue más de cerca el kerygma eclesiástico y la lucha contra las herejías con un amplio excurso sobre la Escritura (II 4-IV 3) y una recapitulación (IV 4). Philokalia I nos ha conservado en griego la mayor parte del tratado sobre la Escritura (IV 1-3) y Phil XXI el tratado sobre el libre albedrío (III 1). El

C.C. Reconocimiento

tanto, se le considera una de las figuras más influyentes de la teología, apologética y ascetismo del cristianismo primitivo.[322] Fue ordenado Presbítero por su amigo el Obispo de Cesarea, pero fue condenado[323] en el 231 (dc) acusado de insubordinación por Demetrio (Obispo de Alejandría) quien lo acusara de haberse castrado el mismo y por algunas enseñanzas sobre la salvación del mismo Satanás o demonio del mal.[324]

En cuanto a sus obras, consideradas de gran valor en cantidad y contenido, fueron posibles, entre otras cosas, por el patrocinio de su gran amigo Ambrosio, quien contribuyó con un equipo de secretarios para la redacción de las mismas, haciendo del mismo uno de los escritores más distinguidos de la antigüedad. De este modo, entre sus obras se destacan: "Sobre los Primeros Principios", donde expuso sistemáticamente aquellos fundamentos de la teología cristiana, convirtiéndose en texto clave para los posteriores escritos teológicos.

único testigo de la obra entera es la versión latina de Rufino". (Ramón Trevijano, 1994. Patrología. Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 1994, p. 170).

www.bdigital.ula.ve

[322] Sobre él comenta González: "La complejidad de su personalidad se refleja en la variedad y riqueza de su obra: es ante todo un exegeta; es también un metafísico, que conoce el pensamiento filosófico y literario de su tiempo, desde Platón a Celso y los filósofos contemporáneos; es finalmente un maestro espiritual, que anticipa intuiciones y reflexiones de la mística posterior". (Olegario González De Cardedal. Cristología, Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 2001, p. 220)

[323] Según Trevijano, no fue sino en el siglo VI cuando el intento de una vía media entre los extremos de las escuelas antioquena y alejandrina llevará a Justiniano a imponer la condena de Orígenes en el V concilio ecuménico (Constantinopolitano II) del 553. En nuestro siglo se ha reavivado la discusión sobre el carácter más o menos cristiano de su doctrina. Unos han subrayado el trasfondo platónico y el impulso gnóstico que alienta en sus teorías. Otros han destacado al creyente, biblista, eclesiástico y espiritual que siempre quiso ser. (Ramón Trevijano, 1994. Patrología. Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 1994, p. 162).

[324] Según Trevijano: "Se entregó a una vida de ascetismo. Pudo ser por entonces cuando optó por tomar a la letra Mt 19,12 y se castró (VI 8,1-2). Fue uno de los cargos de acusación que le levantaría más tarde el obispo Demetrio (VI 8,3 5)". (Ob. Cit, p. 165). No obstante, semejante hecho de castración ha sido fuertemente cuestionado por algunos autores, quienes entre otras cosas, sugieren que el mismo Orígenes nunca trata sobre ello en ninguno de sus escritos, sino que ha sido algo fabricado por el historiador Eusebio. En todo caso, sobre ello hay aun apreciaciones contradictorias.

C.C. Reconocimiento

Del mismo modo, escribió la obra: “Contra Celsum”, considerada esta como la obra apologética más influyente de la época cristiana primitiva, defendiendo al cristianismo contra el filósofo pagano Celso. Al mismo tiempo, Orígenes compuso la Hexapla, primera edición crítica de la Biblia Hebrea, así como cinco traducciones griegas diferentes, escritas en columnas, una al lado de la otra. También escribió centenares de Homilías que tratan casi sobre toda las Sagradas Escrituras, interpretando muchos pasajes como alegóricos.

En este contexto, entre las notas características del contenido de algunas obras, Orígenes propuso que antes de la creación de todo lo material ya Dios había creado las almas de todos los seres inteligentes, no obstante, las mismas se apartaron de Dios recibiendo entonces cuerpos físicos. Por otro lado, en cuanto a otra nota de su contenido, resalta el hecho de ser Orígenes considerado como el primero en proponer la teoría redimitoria, del rescate para la expiación, contribuyendo a la formación del concepto de la Trinidad, más allá de su inclinación subordinacionista.

www.bdigital.ula.ve

Desde otro punto de vista, este singular teólogo y Padre de la Iglesia fundó la escuela cristiana de Cesarea[325] donde pudo enseñar lógica, cosmología, historia natural y teología. Finalmente, debido a las torturas que sufrió durante la persecución de Decio (250 dc), murió tres o cuatro años más tarde debido a sus heridas.

En cuanto al contenido de su Cristología, Orígenes habla de Jesús como el primogénito de toda las creación que asumió un cuerpo y un alma humana, de tal modo que, sostenía firmemente el hecho de que Jesús poseía verdaderamente un alma humana, aborreciendo frontalmente el docetismo. De igual modo, este

[325] Sobre tal fundación dice Trevijano: “Su escuela era originalmente un didaskaleion libre, al margen del control eclesiástico. Una academia privada, orientada a un proselitismo entre los jóvenes inquietos espiritualmente de los círculos cultivados de su tiempo. Eusebio nos dice que acudía a él mucha gente instruida, aun herejes y filósofos, para aprender de él no sólo en las cosas divinas sino también en las de la filosofía profana (HE VI 18,2-4)”. (Ramón Trevijano. Patrología. Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 1994, p,165)

C.C. Reconocimiento

singular padre de la Iglesia propuso la naturaleza humana de Jesús como la única alma que se mantuvo más cerca de Dios, permaneciendo totalmente fiel al mismo, cuando todas las demás se alejaron. Por otra parte, en cuanto a la Encarnación, refiere que el alma de Jesús se fusionó con el Logos, mezclándose ambos para convertirse en uno; por ello, Cristo era humano y divino al mismo tiempo, con la acotación de que la naturaleza humana de Cristo existió desde el principio.

Por otra parte, para Orígenes, el Hijo es la imagen del Padre, es su Logos y Sabiduría, que posee en sí las razones de las criaturas, al mismo tiempo que representa el Modelo que transparenta las ideas ejemplares de la creación; el Hijo es aquel por quien el Padre crea y gobierna al mundo. De singular relevancia, en cuanto a la Encarnación se refiere, semejante autor hace ver que "esta Sabiduría ha venido a la tierra para remodelar al hombre, que ha sido creado a imagen del Logos". (Aranda, 1993, p, 53).

De igual forma, el fin de la Encarnación, pensando en la restauración del hombre, viene dado por la imagen y configuración de este para con el Hijo de Dios.[326] Por ello, es posible leer en Orígenes: "Todos los que lleguen hasta Dios por el Logos que está en El tendrán una única actividad: comprender a Dios, para que como ahora sólo el Hijo conoce al Padre, formados así en el conocimiento del Padre, lleguen juntos a convertirse en su Hijo". (Comm. in Ioannem, 2, 26. Como se citó en Aranda, 1993, p, 53)

www.bdigital.ula.ve

[326] En cuanto al hombre como imagen de Dios, se concibe ser este un tema muy propia de la Patrística: "En la teología patrística, el tema de la semejanza divina ocupa muy pronto el primer plano de interés. Se va desarrollando en las controversias con las corrientes espirituales del antiguo Oriente, con la teología de la antigüedad helenística y la teología del judaísmo tardío, en las que el concepto de imagen desempeña un papel muy importante. La idea de que el hombre ha sido formado según un modelo existente, lo mismo que los recipientes y los utensilios de un artesano, se encuentra ya muy extendida en el ámbito del antiguo Oriente. A través del pensamiento demiúrgico y técnico de Platón llega hasta los Padres, en los que aparece todavía bajo la metáfora del pintor y del escultor (Dios como pictor y Sculptor de la imagen)". (Wolfgang Seibel. Manual de Teología como Historia de la Salvación II. Mysterium Salutis. Ediciones Cristiandad, Madrid,1977, p, 626)

C.C. Reconocimiento

Desde el punto de vista de su obra intelectual, sobre la Cristología, es el primero en hacer una elaboración de la misma teniendo en cuenta ciertos criterios, distinguiendo los contenidos de la misma y estableciendo una clara división de la materia cristológica; concibiendo en una primera parte el Logos en la Trinidad y en una segunda la Encarnación, contenido de la economía de la salvación, donde hace notar en primer lugar la distinción de las dos naturalezas del Hijo de Dios, siendo que la humana es necesaria para la redención humana: "Ante todo es necesario saber que en Cristo una es su naturaleza divina, el Hijo único del Padre, y otra la naturaleza humana, que él ha asumido en los últimos tiempos para la economía de la redención". (De principiis, Praef I, 2,1. SC252p.lll. Como se citó en González de Cardedal, 2001, p. 221).

Dentro de este marco, como luego lo hará Santo Tomás de Aquino, al comenzar su tratado sobre la Encarnación, Orígenes distingue el problema teórico-metafísico acerca del cómo se ha unido el logo eterno con el hombre y la naturaleza humana y del problema histórico-teológico que versa sobre el cómo fue la forma de vida de Cristo en el mundo. En tal sentido, en el texto antes citado proclama: "Ya es tiempo de tratar de la encarnación de nuestro Señor y Salvador, sobre cómo se ha hecho hombre y sobre cómo ha vivido entre los hombres…" (II, 6,1 /SC 252 p.308. Como se citó en González de Cardedal, 2001, p. 221)

www.bdigital.ula.ve

Por otra parte, al hablar del Logos, por un lado, sostiene concretamente la divinidad, mientras que por otro se refiere a Cristo como "segundo Dios", dejando solo para el Padre la atribución de Ser y Bondad original;[327] de tal modo que el

[327] Al respecto, es relevante la consideración que hace Duquoc: "Jesús se manifiesta Dios y hombre: el vínculo de unidad de estos dos centros de manifestación es su filiación, su «yo». No se trata de un hombre que se convierta en Dios: el hombre aquí no es «sujeto», «alguien», «persona». Es el Hijo quien se hace hombre. El sujeto que es el Hijo, existente de manera divina, toma una manera humana de existir. Se trata siempre del mismo sujeto, del mismo alguien; y ese sujeto es el que realiza la unidad de las dos maneras de ser: divina y humana". (Christian Duquoc. Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías. Editorial Sígueme, Salamanca, 1974, .p, 249)

C.C. Reconocimiento

Hijo es inferior e imagen de dicha bondad del Padre; al mismo lo llama Virtud de todas las virtudes y logos que comprende en sí toda razón:

> Aun cuando lo llamemos segundo Dios (deúteros Zeos) sepan que por segundo Dios no entendemos otra cosa que una virtud que comprende en sí todas las virtudes y una razón (logos) que comprende en sí toda otra cualquier razón de lo que sucede según naturaleza y, principalmente, para bien del universo. Y esta razón o logos afirmamos haberse unido o identificado, en medida superior a todas las almas, con el alma de Jesús, el único que pudo alcanzar de manera perfecta la participación del Logos en sí, de la Sabiduría en sí y de la Justicia en sí. (Contra Celso 5,39. BAC 271 p 366. Como se citó en González de Cardedal, 2001, p. 222).

Dentro de este marco, a Orígenes se le atribuye ser el primero en utilizar la terminología "Dios-hombre" (Theánthropos)[328]. De tal modo, es en Jesucristo donde el Dios Padre incomprensible se revela y hace comprensible. Al respecto, comenta González De Cardedal (2001) que semejantes afirmaciones, no obstante de ser ortodoxas, serán punto de controversia en la discusión para con el arrianismo, donde finalmente Orígenes será acusado de subordinacionismo.

www.bdigital.ula.ve

En otro sentido, es preciso acotar que para algunos Orígenes posee el mérito de haber establecido claramente la existencia de un alma humana en Cristo, lo cual puede percibir de un modo concreto en las Sagradas Escrituras.[329]

[328] Desde algunos textos extrae Trevijano semejante doctrina de este teólogo: "Cristo es «hombre-Dios» (Theánthropos), con cuerpo y alma humana (CCels I 69; II 31), nacido de la Virgen María (ComJn XXXII 16 § 191). Orígenes distingue básicamente cuatro venidas salvíficas del Logos: la espiritual para los perfectos del A.T. (ComJn I 7 § 37; Homls I 5; HomJr IX 1), la encarnada, la espiritual para todos los creyentes que hayan recibido la formación necesaria en el tiempo de la Iglesia (ComJn I 7 § 38) y, por último, la venida en la consumación. La aceptación de Cristo, la fe, ha de ser el primer paso de un proceso ascendente a la contemplación, para acoger con mayor perfección la venida espiritual que el misterio de la Encarnación ofrece en adelante a todos los hombres". (Ramón Trevijano, 1994. Patrología. Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 1994, p. 164).

[329] Bover, José M. S.I. (1951). Sagrada Biblia. (Mt 26, 38; Jn 10, 17; 12, 27; 13, 21). Versión Crítica sobre los textos hebreo y Griego. Editorial BAC, Madrid.

C.C. Reconocimiento

Al mismo tiempo, algunos constatan que tal percepción tiene su sustento en lo que ya se creía sobre la preexistencia de las mismas:

> Su comprensión del alma de Cristo está lastrada por su idea general de la preexistencia de las almas, siendo la suya de la misma naturaleza que las demás almas. A diferencia de las otras, ella permaneció siempre fiel y unida al Bien con una santidad indefectible. La unión del alma con el Verbo es una unión transformadora, de tal forma que todo lo que siente, hace y entiende, es Dios y a él permanece inmutablemente unida". (González De Cardedal, 2001, p, 223)

Evidentemente, el alma desempeña una singular función en la Encarnación, pues la unión del Dios con el cuerpo no es posible sin la mediación del alma; ella es la que hace posible la conjunción entre esas dos realidades, la del Verbo y la del cuerpo humano. De otro modo, se constata, que desde su teología alejandrina,[330] concibe y sitúa a Cristo desde Dios, es decir, de modo descendente; todo lo cual acarrea el riesgo de "minusvalorar su humanidad".

www.bdigital.ula.ve

En este sentido, según lo planteado por Trevijano (1994), es claro que Orígenes, influenciado por las filosofías platónicas, filonianas y gnósticas y desde su afán de admiración por la justicia y bondad de Dios Creador, en contra de

[330] La escuela Alejandrina fue aquella que con su énfasis platónico fijó el modelo Cristológico por muchos siglos, con su típica afición a la interpretación alegórica; además, la misma hizo énfasis en la intervención de lo divino sobre lo temporal, así como en la unión en las dos naturalezas de Cristo; haciendo de modo especial la prevalencia del componente divino. Por ello, sobre tal escuela y en base a la pregunta: ¿En qué grado su divinidad, ya aceptada claramente en Nicea, es compatible con su aparición en la tierra como ser humano?; comenta Piñero: "Para la teología alejandrina la respuesta a esta última pregunta es una afirmación rotunda de las dos naturalezas, humana y divina, de Jesucristo, pero una insistencia tal en la segunda que da la impresión de que se defiende que Jesucristo es ante todo divino y solo a medias humano. El que importa en verdad no es Jesús hombre, sino el que en él se ha encarnado, el Logos. Este, el Hijo de Dios, sigue siendo siempre la misma entidad, divina, aunque se encarne en un Jesús humano. Esta doctrina alejandrina niega incluso que Jesús tuviera alma inteligente propia; solo tenía alma sensitiva, la que va unida a un cuerpo humano y le hace simplemente moverse. Gracias a esto Jesús pudo padecer verdaderamente en la cruz, pero su alma no padeció". (Antonio Piñero. Los Cristianismos Derrotados. Editorial Edaf. Madrid, 2007, p, 242)

C.C. Reconocimiento

marcionistas y gnósticos, concibió una primera creación de carácter espiritual, es el mundo preexistente de las mentes (nöus-noes) destinadas a la santidad. Por tanto, desde esta connotación, hace notar que una sola de estas mentes (almas) fue la que se mantuvo unida al Logos de un modo hipostático, esta es el alma de Cristo; quien ocupa, por su alma humana, una posición intermedia entre Dios y el hombre.

Por su parte, las demás almas se enfriaron quedando unas en diferentes moradas, algunas asumieron por su caridad las jerarquías angélicas, otras se convirtieron en demonios, y otras llegarían a ser humanas, para las cuales Dios habría creado al mundo y cuerpos humanos como oportunidad de redención progresiva (ComJn II 22 § 140. Como se citó en Trevijano, 1994, p. 163). De tal manera, esta segunda creación, la del mundo material, sería sin dudas obra del Dios bueno, pero fruto en definitiva de una caída (platonismo-gnosticismo)

No obstante, desde su teoría sobre el alma humana en cuanto a la unión para con Dios, ocurre y sucede como con la gota de agua en el mar que termina convirtiéndose en el mismo; de modo semejante, el alma humana se hace como un solo espíritu, una sola cosa con el Verbo, “llegará a hablar no sólo de comunión del cuerpo mortal y del alma con el Verbo sino de una unión, mezcla y transformación en Dios”. (González de Cardedal, 2001, p. 223).

www.bdigital.ula.ve

De este modo, se concibe el argumento soteriológico donde la naturaleza humana, el hombre, la carne es asumida por lo divino desde aquel proceso de la Encarnación, donde el mismo Cristo asume el espíritu humano en su totalidad, pues él ha asumido el hombre entero desde esos tres elementos de una antropología tricotómica: cuerpo, alma, espíritu; de no haberlo hecho así no habría redimido al hombre en su totalidad.[331] Así lo describe el mismo Orígenes:

[331] Sobre ese aspecto comenta Gonzales de Cardedal: En su obra descubierta en Egipto en 1941, Diálogo de Orígenes con Heraclides y sus compañeros obispos sobre el Padre, el Hijo y el alma, responde a la cuestión propuesta por uno de ellos: ¿Podemos hablar de ´espíritu´ en Cristo, de acuerdo con el texto evangélico: ´Padre, en tus manos encomiendo

C.C. Reconocimiento

> Por tanto nuestro Salvador y Señor en su voluntad de salvar al hombre, como él quiso salvarle, por esta razón quiso salvar el cuerpo, y de manera semejante quiso salvar el alma, y además quiso salvar lo que quedaba en el hombre: el espíritu. Ahora bien, el hombre no hubiera sido todo entero salvado, si Cristo no hubiera revestido el hombre entero… (Dial Her. SC 67 p, 70. Como se citó en González de Cardedal, 2001, p. 224).

Así pues, no obstante de considerar la acción de Dios en la historia humana como algo que se encamina a objetivos trascendentes, es posible ver en la doctrina de Orígenes aquella unidad singular que se da entre lo humano y lo divino, entre Dios y el hombre, desde la Encarnación. De tal manera, el mismo hace ver que el Hijo de Dios (el Verbo) es el hombre Jesús; de allí que Dios en cuanto encarnado se le puede denominar con atributos humanos, lo mismo que del hombre, en cuanto unido al Verbo, se pueden predicar atributos divinos: "…Por esto, a través de toda la Escritura, a la naturaleza divina se le aplican apelativos humanos, y se distingue a la naturaleza humana con títulos que corresponden a la divinidad". (De Principus II, 6,3. SC 252 p 314. Como se citó en González de Cardedal, 2001, p. 225).

www.bdigital.ula.ve

1.3.6 Atanasio de Alejandría

Padre de la Iglesia (griego)[332], nació hacia el año 296 y murió en el 373, recibió formación filosófica y teológica, fue Obispo de Alejandría, posee la

mi espíritu´? (Le 23,46). Orígenes responde con unas afirmaciones decisivas también para el futuro: Cristo ha asumido el hombre entero". (Olegario González De Cardedal, Olegario. Cristología, Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 2201, p, 223)

[332] Es de hacer notar que, en un principio el término de Padre de la Iglesia se reservó solo para cuatro padres de la Iglesia Oriental: Atanasio de Alejandría, Basilio el Grande, Gregorio Nacianceno, Juan Crisóstomo. Luego, se atribuyó el término a otros cuatros de la Iglesia latina u occidental: Ambrosio de Milán, Jerónimo de Estridón, Agustín de Hipona, Gregorio Magno. Específicamente, sobre Atanasio de comenta: Atanasio tiene treinta tres años cuando después de una elección laboriosa, contestada y finalmente firmada por el

C.C. Reconocimiento

particularidad de ser considerado santo en la Iglesia Copta, en la católica, en la ortodoxa, en la luterana y también en la anglicana. Al mismo tiempo, es reconocido como Padre y uno de los principales doctores de la Iglesia oriental; fue uno de los defensores de la ortodoxia cristológica que se proclamó en el Concilio de Nicea,[333] al punto de que para Hamman Adalbert (2009): "la parte más importante de sus escritos está dedicada a defender el credo de Nicea: igualdad de naturaleza, de substancia, de dignidad del Hijo y del Padre". (p. 69).

Al respecto, es importante considerar lo que ha significado el primer Concilio de Nicea,[334] el mismo fue un sínodo de obispos cristianos, donde participaron miembros de la Iglesia Católica y de la Iglesia Ortodoxa, celebrándose en junio del 325 (dc), en la ciudad de Nicea de Bitinia (Imperio Romano), como el primer concilio ecuménico, donde se disputó sobre la cuestión cristológica de la naturaleza de Jesucristo y su relación con Dios Padre, si el Hijo había sido "engendrado" por el Padre desde su propio ser, lo cual supone que no tendría principio, o creado de la nada y por tanto tendría un principio.

www.bdigital.ula.ve

emperador, se convierte en Patriarca de la prestigiosa ciudad de Alejandría, en el 328. El Obispo se esfuerza por asegurar en su diócesis la fe de Nicea. A partir del 330 Atanasio se enfrente a la vez con los discípulos del presbítero Melecio, que mantenían la postura rigorista después de las persecuciones, y con los partidarios de Arrio. Rechaza categóricamente reintegrar a Arrio en el Clero de la ciudad, a pesar de la orden formal del emperador. Los partidarios de Arrio provocan un sínodo en Tiro, en el 335, que depone al patriarca. El emperador entonces lo destierra a Tréveris. Es el primero de los cinco destierros". (Adalbert Hamman. Para Leer los Padres de la Iglesia. Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao-España, 2009,.p, 68)

[333] "Atanasio de Alejandría, llamado también ´el grande´, es la gran figura de la Iglesia del siglo IV. Por su defensa de la fe de Nicea, en la divinidad del Verbo encarnado, se le ha llamado el ´Padre de la ortodoxia´ y la ´columna de la Iglesia´. (Atanasio. La Encarnación del Verbo. Introducción de Fernando Guerrero. Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2015, p. 5)

[334] Uno de los principales temas del concilio de Nicea versó sobre la divinidad de Cristo: "El gran tema del concilio fue la afirmación, frente a las sutilezas de la herejía arriana, de la divinidad del Verbo encarnado, Jesucristo, que constituye el fundamento de la fe cristiana" (Atanasio, Ob. Cit, p. 7).

C.C. Reconocimiento

En este orden de ideas, Atanasio y su maestro Alejandro de Alejandría se declaran defensores de la primera afirmación, Jesucristo es engendrado por el Padre, el mismo posee una doble naturaleza, humana y divina; por tanto, él es verdadero Dios y verdadero hombre. Por el contrario, Arrio[335] se hace partidario de la segunda, argumentando que Cristo había sido la primera creación de Dios antes del comienzo de todo, pero al haber sido creado no podía ser Dios. Al respecto, sobre Atanasio escribiría luego Santo Tomás de Aquino (2015):

> Así, Atanasio de Alejandría —enfrentándose a los arrianos que argumentaban con textos de las Escrituras para defender la creación del Hijo por parte del Padre, y por tanto su no divinidad ni identidad de naturaleza- defiende que es verdaderamente hombre y de igual modo verdaderamente Dios, y que como Dios, el Logos, el Verbo, llegó a ser hombre, de manera que "las cosas que son propias de la carne se dicen del Logos porque existió en ella" y "el Logos hacía, por medio de su propio cuerpo, las obras que son propias del Logos mismo". Las consecuencias: creación, caída, restauración de la imagen, redención mediante la muerte y resurrección, son tratadas en La encarnación del Verbo. (p, 33).

www.bdigital.ula.ve

[335] Arrio (Ἄρειος) fue un asceta, presbítero y sacerdote en Alejandría, en la iglesia de Baucalis. Fue un obispo considerado hereje que negaba la naturaleza divina de Jesucristo. Posiblemente tuviera un origen libio. Para González de Cardedal, Arrio nace en Alejandría el 260 y recibe su formación de Luciano de Antioquía, que enseñaba la Sagrada Escritura y murió mártir el 312. Este autor comenta que "Antioquía se caracterizó siempre por una orientación escriturística de carácter positivo…A la vez se caracterizó teológicamente por una coloración subordinacionista a la hora de explicar las relaciones del Logos con el Padre. Arrio se adhirió al cisma meleciano en tiempos de Pedro de Alejandría (300-311). Comenzó a divulgar ideas propias sobre la Trinidad…que provocaron la respuesta del obispo Alejandro, sucesor de Pedro en la sede de Alejandría. ¿En qué consistía el carácter problemático de esta interpretación de la Trinidad? El ambiente intelectual de Alejandría estaba influido por la exégesis de Filón, la teología de Orígenes, el pensamiento de la Estoa, del neoplatonismo y sobre todo de Plotino. Arrio propone su teología trinitaria según el modelo de las tres hipóstasis: el Ser, el Intelecto y el Alma…Tres hipóstasis equivale a decir tres realidades individuales subsistentes, que se distinguen entre sí, que participan de una misma naturaleza, pero que están subordinadas la una a la otra". (Olegario González De Cardedal. Cristología, Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 2001, p. 228)

C.C. Reconocimiento

En efecto, desde estas enseñanzas arrianas hay una subordinación del Hijo al Padre;[336] donde no hay una existencia previa del mismo antes de la Encarnación, por tanto no participa de la esencia del Padre, no es divino por esencia sino por participación, al tener esas connotaciones o caracteres humanos que muestra su mutabilidad, entonces no puede ser reconocido como Dios que es eterno e inmutable. (González de Cardedal, 2001, p. 229).

En este contexto, es el Concilio de Nicea[337] donde se dio respuestas a las cuestiones arrianas antes descritas, afirmando categóricamente que la relación de Cristo con Dios es definida como generación, filiación, consubstancialidad y divinidad.; pues el Verbo no está en el plan de Dios como algo temporal, sino en el plano de su ser y por tanto de su copertenencia eterna. En efecto, se procuraba preservar esa teología de la salvación de acuerdo al Verbo encarnado como Dios verdadero. Por ello, plantea Trevijano (1994): "los acusadores de Arrio expresaban la necesidad de salvar la simple idea antigua de que `Dios mismo se ha hecho hombre por nuestra salvación´. La plena divinidad substancial del Hijo era una exigencia de esa teología de la redención". (p. 177)

www.bdigital.ula.ve

[336] Sobre esta cuestión arriana, concibe Trevijano: "El presbítero alejandrino Arrio había optado por llevar el subordinacionismo trinitario a una conclusión coherente: Jesucristo no es Dios verdadero sino el primogénito de la creación y la más excelsa de las criaturas". (Ramón Trevijano, 1994. Patrología. Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 1994, p. 176).

[337] ¿Qué fue el Concilio de Nicea?: "El Sínodo de Nicea (325) es el primer concilio ecuménico. Lo inauguró con toda solemnidad el mismo Constantino, quien intervino en el debate principal y pidió la inclusión del homousios en la confesión de fe. El concilio hizo profesión solemne de la divinidad de Cristo y de su filiación divina eterna, precisando un credo bautismal local, como regla de fe contra el arrianismo, mediante las frases: «Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consubstancial (homousios) con el Padre, por quien todo fue hecho». Su intención era excluir todo equívoco en el kerygma de la Iglesia y su credo, con una serie de afirmaciones que no dejan puerta abierta a los arríanos". (Ramón Trevijano, 1994. Patrología. Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 1994, p. 178).

C.C. Reconocimiento

En este orden de ideas, Atanasio representó una figura central del siglo IV sobre todo con relación a Nicea,[338] pues desde sus obras: "Contra Gentes", "De Incarnatione" Verbi", "Contra Arrianos", procura centrarse específicamente en el ὁμούσιος (consubstancialidad del Padre y el Hijo); así su teología y la línea de su cristología versará sobre la doctrina que proclama que el Verbo es consustancial con el Padre, siendo que entre ambos (Padre e Hijo) existe unidad, pero también distinción. Además, se da la afirmación categórica de la identidad entre el Verbo eterno (Sabiduría y Voluntad del Padre) y Cristo; en él fue pensado y concebida la creación toda y por ende el hombre; ese mismo Verbo es Creador con el Padre y Revelador desde una triple vía: "nuestro interior, la creación y la historia".

De igual forma, el Verbo encarnado es nuestro Salvador y es aquí donde Atanasio va a ofrecer la respuesta más completa, útil y significativa de toda la patrística sobre el por qué Dios se hizo hombre;[339] donde se unen las perspectivas pedagógicas, moral, jurídica y mística de la salvación. Sobre todo, de considerable realce representa esta última perspectiva místico-divinizadora: "en efecto, se hace hombre para que lleguemos a ser Dios (divino); se ha hecho visible en su cuerpo, para que nos hagamos una idea del Padre invisible; ha soportado los ultrajes de

www.bdigital.ula.ve

[338] Sobre el mismo escribe Trevijano: "Nacido en Alejandría el 295, asistió al concilio de Nicea acompañando, como diácono y secretario, a su obispo Alejandro. Le sucedió en la sede tres años después (328). Pese al mandato de Constantino, Atanasio se negó a readmitir a Arrio alegando la imposibilidad de reintegrar en la Iglesia católica a quien perseveraba en su herejía y debió darle prueba suficiente de ello, pues el emperador no insistió". (Ibídem).

[339] Hamman Comenta sobre la Encarnación en Atanasio: "Pues vio el género racional destruido y que la muerte reinaba entre ellos con su corrupción; y vio también que la amenaza de la transgresión hacía prevalecer la corrupción sobre nosotros y que era absurdo abrogar la ley antes de cumplirla; y vio también qué impropio era lo que había ocurrido, porque lo que él mismo había creado, era lo que perecía; y vio también la excesiva maldad de los hombres, porque ellos poco a poco la habían acrecentado contra sí hasta hacer la intolerable; y vio también la de pendencia de todos los hombres ante la muerte, se compadeció de nuestra raza y lamentó nuestra debilidad y, sometiéndose a nuestra corrupción, no toleró el dominio de la muerte, sino que, para que lo creado no se destruyera ni la obra del Padre entre los hombres resultara en vano, tomó para sí un cuerpo y éste no diferente del nuestro". (Adalbert Hamman. Para Leer los Padres de la Iglesia. Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao-España, 2009, p, 71)

C.C. Reconocimiento

los hombres, a fin de que heredemos la incorruptibilidad…" (Atanasio, 2015, VIII, 54, p. 139).

A título ilustrativo, en cuanto a esa la razón o causa de ser de la Encarnación del Verbo, donde lo divino asume un cuerpo humano, también es posible leer en Atanasio que tal hecho no corresponde necesariamente a la naturaleza misma de lo divino, sino que todo ha sido posible por la virtud del amor. En tal dirección, expone:

> Para la explicación de estas materias, es necesario recordar lo dicho anteriormente, a fin de que puedas reconocer la causa de la aparición en un cuerpo del Verbo del Padre, tan grande y tan poderoso, y no consideres que el Salvador se revistió de un cuerpo como consecuencia de su naturaleza, sino que siendo incorpóreo y Verbo por naturaleza, por el amor a los hombres y por la benignidad y la bondad de su propio Padre, se nos ha presentado en un cuerpo humano para nuestra salvación. (Atanasio, Ob, cit, p. 38).

www.bdigital.ula.ve

Visto de esta manera, la Encarnación tiene un motivo originario, el cual viene dado por benignidad y bondad del Padre, mientras que la salvación del género humano sería la finalidad de la misma. En todo caso, el Logos encarnado tiene esa misión educativa y civilizadora de la humanidad, es lo que se puede conjugar con el tema griego de la paideia y con el magisterio moral de Cristo, algo que fue resaltado por la Ilustración. De igual modo, cumple la función no solo de enseñar al hombre sino también a recrearlo en torno a la corrupción del pecado, dando inicio a una nueva creación; de allí que se haga presente su rol expiatorio desde su sacrificio y muerte por la redención humana.[340]

[340] Para algunos, las lucubraciones de Atanasio sobre la Encarnación, no se encaminan tanto al modo sino al significado de la misma: "El pensamiento del ´Hijo de Dios-hecho-hombre´ ocupará siempre un puesto preponderante en sus escritos. Lo que dominaba todo su pensamiento era no tanto el modo de la encarnación (dadas las insuficiencias de su cristología Lógos-Sárx, preludio del apolinarismo) como el hecho de la encarnación, considerada como el acto de la salvación de Dios hacia el hombre. Cristo es el autor de la

C.C. Reconocimiento

Por consiguiente, la obra redentora de Cristo es vista como una renovación (anakainisis), con la mirada puesta en una nueva creación; donde se procura mostrar la divinidad de Cristo, así como la continuidad entre la creación y la redención. Por ello, si se concibe que Cristo realizara una nueva creación, y al ser la creación obra de Dios, entonces se sigue que Cristo es Dios. Al mismo tiempo, se piensa que tal obra de Cristo representa una renovación de todo lo existente, no como algo ajeno al mismo, pues el hombre y el mundo creados por Dios al principio fueron posible gracias al mismo verbo que una vez encarnado les renovó.

Aún más, desde esta Cristología de Atanasio, el Verbo se encarna para humanizar lo divino[341] y divinizar lo humano: "la humanización de Dios es el principio de la divinización del hombre: él se ha hecho lo que somos nosotros para que nosotros nos hagamos lo que él es". (González de Cardedal, 2001, p. 242)

Por otra parte, en cuanto a la problemática expuesta, donde el Verbo se hace carne, surge la pregunta que indaga sobre la consecuencia de dicha acción del Verbo: ¿quiere ello entonces significar que estamos frente a una transformación natural de toda la humanidad como fruto del acto de la Encarnación? ¿Es eso lo que nos indica el Concilio Vaticano II al proclamar que "en realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado"?.

www.bdigital.ula.ve

Desde lo más relevante, Cristo revela el misterio del Padre y de su amor, de tal modo, "manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación". Al mismo tiempo, ya que Cristo es la imagen del Dios invisible y en él todo queda restaurado, entonces la humanidad como descendencia de Adán es asumida según la semejanza divina. En tal sentido,

salvación gracias a su divinidad, y su humanidad no ocupa sino un papel de instrumento. (Ramón Trevijano, 1994. Patrología. Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 1994, p. 181).

[341] "Dios no sólo nos creó de la nada sino que también nos garantizó una vida divina por la gracia del Verbo". (Atanasio. La Encarnación del Verbo. Antecedentes de la Encarnación: Creación y Caída del Hombre, 5. Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2015, p, 47.

C.C. Reconocimiento

proclama el Concilio: “En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre”. (Pablo VI, Gaudium Et Spes, § 22, 1965)[342]

En base a lo descrito, se concibe que para San Atanasio, el Verbo, es decir, el Hijo de Dios que es Vida y Sabiduría, tiene entre sus funciones principales restaurar la imagen de Dios en el hombre,[343] desde el renovar en el mismo el conocimiento divino; por lo que el Hijo ha venido a renovar al hombre que había sido hecho conforme a él. De tal modo que, el Verbo salva al hombre haciéndose presente en un cuerpo, dándose a conocer en él, absorbiendo la muerte en su incorruptibilidad llega a restaurar la imagen de Dios. (De incam. Verbi, 1, 5, 14. Como se citó en Aranda, 1993, p, 53).

Consecuentemente, el Verbo de Dios, una vez que Cristo se revela como la Sabiduría de Dios, imagen y resplandor del Padre, que ilumina todas las cosas, visibles e invisibles, aquel que reúne y contiene todo cuanto existe en él, es el mismo que hará posible establecer la unidad del universo luego del desorden dejado por el pecado; de allí que la Encarnación es toda una victoria redentora, ordenada al mismo tiempo al conocimiento de Dios.

www.bdigital.ula.ve

[342] Pablo VI. Constitución Pastoral: Gaudium Et Spes. Sobre La Iglesia en El Mundo Actual. Roma, en San Pedro, 7 de diciembre de 1965.

[343] Para Antonio Aranda: “esta misma intelección del misterio de la salvación en Cristo, concebido como restauración de la imagen de Dios en el hombre, es compartida y desarrollada por otros muchos Padres como Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo, Cirilo de Alejandría, Máximo el Confesor, Juan Damasceno. También está presente en los Padres latinos, como San Agustín, cuya teología del Verbo está presidida por una visión semejante: el Verbo, Imagen de Dios, es aquel en quien el Padre se dice a sí mismo, se manifiesta, se da a conocer como Verbo e Imagen, nos ilumina, nos lleva a la contemplación de la verdad y a la comunión con la Trinidad”. (Antonio, Aranda. La cuestión Teológica de la Encarnación del Verbo. Relectura de Tres Posiciones Características. Revista: SCRIPTA THEOLOGICA 25 (1993/1) 49-94. Universidad de Navarra, p, 54)

C.C. Reconocimiento

No obstante, desde todo lo propuesto por los Santos Padres griegos, donde la Encarnación es el acto decisivo para la salvación del hombre, ello no sugiere necesariamente una divinización ipso facto de la naturaleza humana. Así, lo plantea González de Cardedal (2001): "No significa que comprendieran la gracia y divinización del hombre como algo mecánico, automático, del orden natural. La entendieron como aquello que Dios ubérrimamente ha unido al signo de su Hijo encarnado, como don personal irreversible que cada hombre tiene que hacer suyo en libertad y predilección". (p. 242).

Finalmente, desde esta doctrina propuesta es relevante acotar la trascendencia que la misma representa para las ulteriores consideraciones filosófico-teológicas acerca del ser y de la relación intrínseca entre lo humano y lo divino, entre Dios y la naturaleza humana; pues con Atanasio es posible vislumbrar, una vez más, en la teoría de los Santos Padres, que la Encarnación, representa un verdadero contacto y unidad entre amabas naturalezas, es ese acontecimiento salvífico que vino a restaurar y darle nuevo significado a estas relaciones, siendo que es el mismo Verbo el que realmente se encarna y no una simple semejanza.

www.bdigital.ula.ve

De ese modo, el mismo Atanasio declara: "el hombre no habría sido divinizado si no hubiera sido el Verbo natural, propio y verdadero del Padre, el que se ha hecho carne.[344] La salvación y la divinización están aseguradas, porque se ha operado el contacto entre la verdadera naturaleza de la divinidad y la verdadera

[344] Expone Zañartu que "El vocablo simple que expresa directamente la encarnación es ενανθρωπησις. Y cuando Atanasio indica que el Logos se hace hombre utiliza más veces el vocablo σωμα. Así el Logos λαμβανει εαυτω σωμα, semejante al nuestro y que puede morir. Lo hace propio. El poderoso demiurgo del universo prepara (κατασκευαζει) para sí un templo (el cuerpo) en la Virgen y en él inhabita. Se revistió de un cuerpo. También utiliza, en referencia a la Encarnación, algunas expresiones que indican desplazamiento o presencia. Así el Logos descendió y vino a vivir entre nosotros. Es el Emmanuel, el Dios con nosotros". El encarnado es, pues, el Logos de Dios en un cuerpo". (Zañartu, Sergio. El logos en el De incarnatione Verbi de Atanasio: Una primera aproximación. Revista Teología y Vida, Vol. XLVIII (2007), 261-301).

C.C. Reconocimiento

naturaleza de la humanidad". (Contra Ar. 1,70 /PG 26,295-296/. Como se citó en González, 2021, p. 243).

De allí que, contra los paganos, específicamente contra los griegos que no admitían que el Verbo se hiciese carne y ridiculizaran semejante creencia, dirija todo un discurso reafirmando el hecho mismo de esa asunción de un cuerpo humano por parte de aquello divino, concretamente argumenta: "en cuanto a los griegos, uno se asombra verdaderamente al verles reírse de las cosas más respetables, ciegos también ellos en su propia vergüenza… ¿Qué hay de absurdo, qué hay de ridículo en nuestra posición? ¿Acaso afirmar que el Verbo se ha manifestado en un cuerpo? (Atanasio, 2015, VIII, 41, p, 117).

Al mismo tiempo, y en relación a ello, funda sus apreciaciones valiéndose incluso de aquella filosofía griega que sostiene que el mundo es todo un cuerpo, donde ciertamente está incluido el ser humano. Así, el Verbo de Dios siendo que está en el mundo, que es un cuerpo, impregna todas y cada una de las partes de dicho mundo, no hay nada extraño, ni pueril, decir que ha entrado de igual forma en un hombre.[345] De igual modo, al entrar en el hombre, el Verbo de Dios ha entrado en el género humano, el cual queda santificado, dignificado desde tal asunción, contacto y unión para con lo divino.[346]

www.bdigital.ula.ve

1.4. La Encarnación del Verbo en San Agustín

[345] Al respecto, comenta el mismo Atanasio: "En una palabra, si es absurdo que esté en un cuerpo, lo sería también que hubiese entrado en el universo y que todos los seres reciban de su providencia luz y movimiento, porque el universo también es un cuerpo". (Atanasio. La Encarnación del Verbo. (VIII, 41-42). Introducción de Fernando, Guerrero. Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2015, p. 118.

[346] "¿Qué hay, pues, de extraño para nosotros en decir que, vagando la humanidad a la deriva, ha venido el Verbo a asentarse en ella y ha aparecido como un hombre, para salvarla de la tempestad con su guía y su bondad?" (Atanasio, Ob. Cit, VIII, 43, p, 122).

C.C. Reconocimiento

En primer lugar, hay que destacar lo que prescribe Fraile (1986, p, 190) cuando hace notar la excepción que ha representado San Agustín en cuanto al desarrollo de la filosofía por parte de los padres latinos, la cual es menos apreciable en estos que en los padres griegos; ello es comprensible desde la formación que aquellos padres recibieron de las escuelas del mundo latino, en las que al parecer había desaparecido casi por completo la filosofía, no así en Agustín.[347] En tal sentido, sostiene el citado autor: "San Agustín tiene el gran mérito de haber superado definitivamente las vacilaciones, los escrúpulos y las desconfianzas de otros Padres anteriores, dando acogida a las artes liberales y a la filosofía y derecho de ciudadanía dentro del cristianismo.". (p, 201).

Agustín de Hipona, nació en Tagaste en el año 354 (dc) y murió en Hipona en el 430, entre sus varias facetas es posible concebirlo como escritor, filósofo y teólogo. Desde otra mirada, una vez convertido al cristianismo fue ordenado presbítero y luego obispo de Hipona, al norte de África, dirigiendo una apologética contra las herejías de los maniqueos, los donatistas y el pelagianismo. Del mismo modo, entre sus más destacadas obras se encuentran las Confesiones y la Ciudad de Dios.

www.bdigital.ula.ve

Al mismo tiempo, desde lo que ha representado para el mundo cristiano, San Agustín, es venerado como santo por la Iglesia Católica, la ortodoxa, la

[347] Al hablar de su formación filosófica, Fraile presenta a San Agustín como "vehículo de transmisión a la Edad Media de numerosas nociones filosóficas". De igual modo, sobre el mismo confiere que conoció los principales sistemas filosóficos griegos (casi todos de segunda mano). De igual modo, sobre el mismo dice que citó veintitrés veces a los estoicos (no siente mucha simpatía por Séneca), veintidós a los epicúreos a quienes califica como severos, a los pitagóricos los considera como secta venerable y divina (luego reconocerá que fue un elogio excesivo), al mismo tiempo, citó solo tres veces a Aristóteles a quien le reconoce sus méritos, pero inferior a Platón. Sobre este último se dice que su conocimiento del mismo tal vez se redujo solo al Fedón y al Timeo, textos conocidos a través de las traducciones de Cicerón y de Mario Victorino. El autor en cuestión no vacila en afirmar que "no es San Agustín un neoplatónico cristiano, sino un cristiano que utiliza algunos elementos neoplatónicos, en cuanto que coinciden con el cristianismo y le sirven para expresar sus creencias". (Guillermo Fraile. Historia de la Filosofía II. Editorial BAC, Madrid, 1986, p, 196)

C.C. Reconocimiento

oriental y la anglicana. Fue proclamado Doctor de la Iglesia Católica por el Papa Bonifacio VIII; celebrándose su fiesta litúrgica el 28 de agosto.

Por otra parte, en cuanto a la teología de San Agustín[348] la misma no se desarrolla como un sistema dialéctico, siguiendo una línea recta ascendente o descendente, sino que el mismo es más un círculo cuyo centro es Dios, del cual surgen por creación y al cual convergen todas las demás realidades. De este modo, Dios es el centro de todas las cosas, es el ser supremo, creador y fuente del ser de todas las realidades, siendo que estas últimas no son sino una copia de la realidad existente en "la Idea eterna de la Inteligencia divina".

De igual forma, y como se puede acusar en sus obras, Dios es el ser en sí mismo (ipsum esse), así como la realidad suprema (summa essentia)[349] y el ser que verdaderamente es, por tanto, el ser que siempre permanece inmutable; no así los demás seres que son mudables y nunca permanecen en un solo ser. En el mismo orden de ideas, Dios es la perfección absoluta y el sumo bien; además, Él es absolutamente simple, donde sus perfecciones se identifican con su esencia. Del mismo modo, y contra los maniqueos, argumenta a favor de la unidad y

www.bdigital.ula.ve

[348] Sobre su teología es evidente lo que declara en favor de Platón y de la inmutabilidad divina: "Sobre la teología hemos de tratar principalmente con los platónicos, cuyo sentir debe anteponerse a las doctrinas de todos los filósofos… No sólo, pues, han de ceder estas dos teologías, la fabulosa y la civil, a los filósofos platónicos, que reconocieron la existencia del Dios verdadero, creador de las cosas, iluminador de la verdad, dador de la felicidad; han de ceder también ante varones tan ilustres y conocedores de semejante Dios los otros filósofos que, con espíritu sometido al cuerpo, tuvieron como principio de la naturaleza las cosas corporales. Así Tales, que lo puso en el agua; Anaxímenes, en el aire; los estoicos, en el fuego; Epicuro, en los átomos, esto es, en corpúsculos tan diminutos que no pueden dividirse ni percibirse. Háganse aparte, finalmente, todos aquellos en cuya enumeración no es preciso detenerme, que afirmaron como causa y principio de todas las cosas a los cuerpos ya simples, ya compuestos, ya sin vida, ya con ella, pero, al fin, cuerpos…Cedan, pues, todos éstos, como se ha dicho, a los platónicos; cedan también los otros que se ruborizaron de afirmar que Dios era cuerpo y, sin embargo, no tuvieron reparo en afirmar que nuestros ánimos son de la misma naturaleza que es Él…" (San Agustín. La Ciudad de Dios. Contra los Paganos. Obras Completas, Versión Española, Libro VIII, I, En: https://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm)

[349] Sobre ello comenta Fraile: "San Agustín no gusta llamar a Dios sustancia, sino esencia, de suerte que la palabra esencia propiamente no le conviene más que a Dios". (Guillermo Fraile. Historia de la Filosofía II. Editorial BAC, Madrid, 1986, p, 211).

C.C. Reconocimiento

unicidad de Dios; por lo que no hay más que un solo Dios y un solo principio de todas las cosas. (De Veritatis Relig, XI, 21. Como se citó en Fraile, 1986, p, 212).

Consiguientemente, tomando en cuenta la propuesta de Filón quien invirtió la teoría platónica de las Ideas, para quien Dios estaría por encima de ese mundo ideal, siendo que estas las coloca en la segunda hipóstasis, la sabiduría divina, el Logos; cuyo esquema pasó luego al neoplatonismo, donde las realidades del mundo superior están distribuidas de tal manera que primero es el Uno, en segundo lugar estaría el Logos y luego sigue la llamada Alma del mundo; San Agustín modifica todos estos esquemas, desde una adaptación al dogma cristiano, definiendo a Dios como uno y trino al mismo tiempo, en una esencia eterna, inmutable e infinita.

En este sentido, sobre el Verbo eterno, hace notar que el mismo es igual en esencia y consustancial al Padre y al Espíritu Santo, y para ello se apoya en algunos textos bíblico sobre todo del apóstol San Juan; además dichas sentencias se circunscriben a la circunstancias del momento cuando algunos como los arrianos negaban la divinidad de Cristo.[350] Concretamente Agustín platea:

www.bdigital.ula.ve

> Los que dijeron que nuestro Señor Jesucristo no era Dios, o que no era Dios verdadero, o que no era un Dios con él Padre, o que por ser mudable no era inmortal, pueden ser convencidos por el testimonio acordado y unánime de los libros divinos, de donde están tomadas estas palabras: *En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba en*

[350] Precisamente, contra los Arrianos escribe Agustín en el Sermón 183: "Buscamos, pues, al hijo por naturaleza, no por gracia; al hijo único, al unigénito, no al adoptado. A ese hijo buscamos, tan verdaderamente hijo que, existiendo en la forma de Dios —menciono palabras del Apóstol, pensando en los no instruidos en la fe para que no piensen que son mías—, buscamos a aquel hijo que, existiendo en la forma de Dios —como dice el Apóstol— no juzgó rapiña el ser igual a Dios. No lo juzgó rapiña, porque lo era por naturaleza. No era rapiña, era naturaleza. No juzgó rapiña el ser igual a Dios. Para él no era rapiña, era naturaleza; desde la eternidad era así, era coeterno a quien lo había engendrado, era igual al Padre; así era". (San Agustín. Confesar la Encarnación de Cristo. Sermón 183, 5. Traducción de Pío de Luis Vizcaíno. En: https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/discorso_236_testo.htm).

C.C. Reconocimiento

> *Dios, y el Verbo era Dios*. Es manifiesto que nosotros reconocemos en el Verbo de Dios al Hijo único de Dios, del cual dice luego: Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, a causa del nacimiento de su encarnación, acaecido, en el tiempo, de una Virgen. (San Agustín, 1956. Sobre la Trinidad, Libro I, VI, 9, p, 143).

De este modo, apoyado en San Juan, Agustín evidencia que Cristo es Dios, resaltado que es consustancial al Padre, y ello lo fundamenta también en aquello dicho por el mismo apóstol mencionado: "en el principio estaba en Dios. Todas las cosas fueron hechas por él, y sin él nada ha sido hecho"; por tanto, el Omnia declara la inclusión de todas las criaturas. Seguidamente, desde semejante afirmación, es obvio que Cristo no ha sido hecho, pues por medio del mismo fueron hechas todas las cosas; por tanto, no se le ha de considerar una criatura, sino un ser de la misma sustancia con el Padre, es Dios verdadero.[351]

Por ello, al considerar la Encarnación para la redención del humano,[352] semejante autor siempre deja claridad al considerar que era necesario que el

www.bdigital.ula.ve

[351] En el mismo sentido, comenta San Agustín: "Además, cuando dice el mismo Apóstol (Pablo): Para nosotros sólo hay un Dios, el Padre, de quien todo procede, y nosotros en El; y un Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros por El. ¿Quién duda que habla de todas las cosas creadas, como lo entiende San Juan cuando escribe: todo fue hecho por El?.. Si les place interpretar únicamente del Padre estas palabras, ¿cómo pueden ser hechas todas las cosas por El, como aquí se dice, y ser todas hechas por el Hijo, como lo afirma el Apóstol, escribiendo a los de Corinto cuando dice: Y un Señor Jesucristo, por quien son todas las cosas; o como dice San Juan en su Evangelio: Todo ha sido hecho por El? Si unas cosas fueron hechas por el Padre y otras por el Hijo, ya no fueron todas las cosas hechas por el Padre, ni todas por el Hijo. Luego si todas las cosas fueron hechas por el Padre y todas por el Hijo, las mismas cosas que fueron hechas por el Padre lo fueron también por el Hijo y, en consecuencia, el Hijo es igual al Padre, y sus operaciones son indivisas. (San Agustín. Obras. Tratado de la Santísima Trinidad. Tomo V. Editorial BAC, Madrid, 1956. V, 12, p, 147).

[352] De allí que en las Confesiones, sobre el carácter del verdadero mediador entre Dios y los hombres, refiera que Jesucristo es ese mediador, en el cual hay que distinguir su esencia divina como Verbo y su condición humana entre los hombres: "Este mediador entre Dios y los hombres es el Hombre Jesucristo, que se manifestó mediando entre los pecadores y mortales, y entre el que esencialmente es justo e inmortal; conviniendo en lo mortal con los hombres, y en la justicia y santidad con Dios…Éste, pues, en cuanto es hombre, en tanto es medianero, porque, en cuanto es Verbo divino, no media entre Dios y el hombre, sino que es igual a Dios, y tan Dios, que con el Padre y el Espíritu Santo es un

C.C. Reconocimiento

intermediario para tal obra había de ser, por un lado mortal, pero al mismo tiempo no debía permanecer en tal condición: "en efecto, se hizo mortal no debilitando la divinidad del Verbo, sino tomando la debilidad de la carne. Pero no permaneció mortal en la misma carne que hizo resucitar de los muertos…" (San Agustín, Ciudad de Dios, IX, 15, 1)[353] .

Por otra parte, sobre las herejías que pretendían demostrar la superioridad del Padre sobre el Hijo, desde las palabras del mismo Jesucristo cuando dice que el Padre es más que él, Agustín explica que el mismo Hijo es inferior a sí mismo desde el momento del anonadamiento tomando la forma de esclavo; con la salvedad y la acotación que ese vestir la forma de esclavo de ningún modo hizo perder al Hijo la forma de Dios,[354] pues el mismo es igual al Padre. Aún más, argumenta que en sus dos formas el Verbo divino siempre es el mismo, con diferentes funciones:

www.bdigital.ula.ve

> Si, pues, tomó la forma de siervo sin perder su forma divina—en su forma de siervo y en su forma de Dios es siempre el Hijo unigénito del

mismo Dios". (San Agustín, Confesiones, Cap. XLII, 68, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. En: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/confesiones--0/html/ff7b6fd2-82b1-11df-acc7-002185ce6064_19.html#I_196_)

[353] Por tanto, considera que ese debía ser precisamente el fruto de su mediación, de tal manera que no han de permanecer en la muerte aquellos por quienes se hizo mediador para liberarlos; así, era necesario que el mediador entre Dios y los hombres tuviera una mortalidad transeúnte, al tiempo que una felicidad permanente, siendo semejante a los hombres en "lo pasajero" y conducirlo de la muerte a lo que permanece. (San Agustín. La Ciudad de Dios. Contra los Paganos. Obras Completas, Versión Española, Libro IX, Cap. 15, 1, En: https://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm.

[354] San Agustín va a mantener siempre el principio de inmutabilidad de lo divino, por ello escribe a Volusiano: "En su cuerpo cumplió los números temporales y guardó el orden de la edad. El, que sin alterar su inmutabilidad, tejió la ordenada trama de los siglos. Creció en el tiempo, lo que comenzó con el tiempo. El Verbo, por quien todas las cosas fueron hechas, eligió en el principió el tiempo en el que había de tomar la carne, pero no se sometió al tiempo para convertirse en carne. Es que el hombre se unió a Dios sin que Dios se apartase de sí mismo". (San Agustín, Carta 137. Traducción de Lope Cillruelo, OSA, § 10, En: https://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/lettera_138_testo.htm.)

C.C. Reconocimiento

> Padre—, en su forma divina igual al Padre, y en su forma de siervo, mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre, ¿quién no ve que en su forma de Dios es superior a sí mismo y en su forma de esclavo a sí mismo inferior? (San Agustín, 1956. Sobre la Santísima Trinidad, VII, 14, p, 153).

Desde esta perspectiva, y desde la consideración de la Escritura Santa, sobre todo y con especial énfasis en aquel escrito del Apóstol San Pablo a los Filipenses: "quien, siendo Dios en la forma, no tuvo por usurpación ser igual a Dios, sin embargo se anonadó a sí mismo,[355] tomando forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres y en vestidura de hombre"[356]; San Agustín hace ver la expresa distinción de que el Hijo es igual al Padre en esencia, pero al mismo tiempo, el Padre es mayor que el Hijo, lo cual no ha de representar confusión alguna, pues, es igual al padre desde su naturaleza divina, pero inferior desde su condición de esclavo:

www.bdigital.ula.ve

> El Hijo de Dios es igual por naturaleza al Dios Padre, inferior por condición. En la forma de esclavo es inferior al Padre; en su forma divina, en la que existía antes de vestir nuestra forma, es igual al Padre. En la forma de Dios es el Verbo, por quien fueron hechas todas las cosas; en su forma de siervo es nacido de mujer bajo el imperio de la

[355] Sobre tal anonadamiento, explica el mismo Agustín a los que profesan la creencia de los arrianos: "Se anonadó a sí mismo para que confesemos que Jesucristo ha venido en la carne. Se anonadó a sí mismo. ¿Cómo? ¿Dejando de ser lo que era, o asumiendo lo que no era? Continúe hablando el Apóstol; escuchémoslo: Se anonadó a sí mismo tomando la forma de siervo. De esta manera se anonadó: tomando la forma de siervo sin perder la forma de Dios. Se asoció la forma de siervo sin desprenderse de la forma de Dios. Esto es confesar que Cristo ha venido en la carne. El arriano, al no confesar que es igual al Padre, no le reconoce como hijo; si no le reconoce como hijo, no le reconoce como Cristo; y quien no le reconoce como Cristo, ¿cómo confiesa que Cristo ha venido en la carne?". (San Agustín. Confesar la Encarnación de Cristo. Sermón 183, 5. Traducción de Pío de Luis Vizcaíno. En: https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/discorso_236_testo.htm)

[356] Traducción tomada de San Agustín sobre el pasaje de la Carta a los Filipenses del Apóstol San Pablo (2, 1-7) (San Agustín. Obras. Tratado de la Santísima Trinidad. Tomo V, Cap. VII, 14. Editorial BAC, Madrid, p, 155)

C.C. Reconocimiento

> Ley, para redención de los que estábamos bajo la Ley. En su forma de Dios creó al hombre; en la de esclavo se hizo hombre. Y si el Padre hubiera creado al hombre sin el concurso del Hijo, no estaría escrito: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. En consecuencia, la forma de Dios vistió la forma de siervo; y el conjunto fue un Dios-Hombre: Dios, por ser Dios el que asumió; hombre, por ser humana la forma recibida. En esta asunción no hay mudanza ni conversión mutua de naturalezas: la divinidad no se convierte en criatura, dejando de ser divinidad; ni la criatura se convirtió en divinidad, dejando de ser criatura (Ob, Cit, VII, 14, p, 153).

De tal manera, desde el presupuesto de que la divinidad no puede ser sujeto de metamorfosis, entonces, se considera que no es posible ver en el planteamiento del santo en cuestión vestigio alguno de la Kénosis protestante;[357] al mismo tiempo, se contempla que la naturaleza humana de Cristo permanece limitada en el tiempo, en el espacio y en su dinamismo vital. Todo ello, hace ver que esa distinción de naturalezas estará presente a través de la unión hipostática.[358]

www.bdigital.ula.ve

[357] Sobre algunos aspectos de la interpretación protestante sobre la Kénosis podemos leer en el Diccionario Enciclopédico de Biblia y Teología: “M. Lutero, con su exposición de la communicatio idiomatum, había enseñado una comunicación real de las propiedades divinas a la naturaleza humana de Cristo. Algunos teólogos luteranos pensaron salvar la verdad plena de la humanidad de Cristo, interpretando Flp 2,7 como acontecimiento relativo al Sujeto encarnado, que en su vida terrena habría renunciado al uso de las propiedades divinas para su naturaleza humana (así- los kenóticos de la escuela de Giessen) o las habría escondido en su uso (escuela de Tubinga). Otros teólogos luteranos del siglo XIX (E. W Sartorius, G. Thomasius, H. R. Frank, W Gess) interpretaron la Kénosis de la manera siguiente: su sujeto es el Logos preexistente, que en su encarnación “se vacía” de algunas cualidades divinas relativas, referidas al mundo (omnipotencia, omnisciencia, omnipresencia), pero no de otras arraigadas profundamente en su ser divino (la verdad, la santidad, el amor). Esta ´renuncia´ a sus prerrogativas del Hijo preexistente habría hecho posible en Jesucristo el desarrollo de una conciencia humana real (H. R. Frank)”. (Lanmmarrone, G. Kénosis. Diccionario Enciclopédico de Biblia y Teología. En: https://www.biblia.work/diccionarios/kenosis/)

[358] Al respecto, Santo Tomás de Aquino cita precisamente aquello que considera como objeciones por las que parece que la unión del Verbo encarnado no se efectuó en el supuesto o hipostasis, en primer lugar coloca a San Agustín para quien ´la sustancia divina y la humana son juntamente el único Hijo de Dios; pero lo uno por ser el Verbo, y lo otro por ser hombre´; al mismo tiempo trae a colación aquello del Papa León en la Epístola Ad Flavianum: ´uno resplandece por los milagros, el otro sucumbe bajo los

C.C. Reconocimiento

Desde estas consideraciones, la Regla para comprender acertadamente las Escrituras sobre el Hijo, tiene que ver con ese distinguir cuando se habla de la forma de Dios, en la que Jesucristo sería igual al Padre, ambos son uno; y la forma de siervo que asumió en el tiempo según la cual sería "inferior" al Padre.[359] No obstante, desde la naturaleza divina el Hijo es igual al Padre. De allí que declare: "Lo que el Padre apareja lo dispone también el Hijo, porque el Padre y El son uno. Probé ya con abundancia de testimonios tomados de las divinas Escrituras que en esta Trinidad, a causa de la inseparabilidad de operaciones de esta única esencia, se dice en singular de una persona lo que es propiedad de todas". (San Agustín, 1956. Sobre la Santísima Trinidad, XII, 25, p, 179).

Así pues, es claramente evidente la diferencia que representa en esta doctrina las formas y funciones que ambas naturalezas comportan[360], sin

---

ultrajes. Pero siempre que hay cosas distintas, hay diferencia de supuestos. Luego la unión del Verbo encarnado no se hizo en el supuesto´. Ante ello, responde el Doctor Angélico: Así como la diferencia accidental ocasiona lo otro, así también la diferencia esencial crea lo distinto. Pero es evidente que la alteridad, derivada de la diferencia accidental, puede pertenecer, en las cosas creadas, a una misma hipóstasis o supuesto, porque un mismo sujeto puede sustentar diversos accidentes; lo que no puede darse en los seres creados es que una misma cosa numéricamente pueda subsistir en distintas esencias o naturalezas. De ahí que, cuando se dice a propósito de las criaturas que una cosa es diferente de otra, eso no significa diversidad de supuestos, sino sólo diversidad de formas accidentales; así, al decir que Cristo es una cosa y otra cosa, eso no implica diversidad de supuestos o hipóstasis, sino sólo dos naturalezas. (Tomás De Aquino. Suma Teológica. Sobre el Modo de la unión del Verbo Encarnado con la Naturaleza Humana. III, 2, 3. 2012, p, 1586-1587).

[359] Tal inferioridad no se refiere a la esencia misma de Dios que es uno en la Trinidad, por ello, el mismo Agustín confirma: "esta regla de la Escritura no significa inferioridad de uno de ellos con relación al otro, sino que da a entender que uno procede del otro. Regla que algunos han interpretado como si el Hijo fuera inferior al Padre. Ciertos escritores de los nuestros, asaz ignorantes y poco versados en estas materias, se afanan por entender dichas expresiones según la forma de siervo, y como la sana razón rehúsa su asentimiento, se turban. Para que esto no suceda es preciso seguir esta regla, según la cual el Hijo de Dios, si bien procede del Padre, no es inferior al Padre; y en los mencionados testimonios se demuestra no su desemejanza, sino su nacimiento". (San Agustín. Tratado Sobre la Santísima Trinidad, Tomo V. Editorial BAC, Madrid, 1956, Libro II, cap I, § 3, p, 205)

[360] Según su forma de Dios se dice: Fui concebido antes que todos los collados, es decir, antes que las criaturas más sublimes. Y en el Salmo: Antes de la aurora te engendré, esto

C.C. Reconocimiento

embargo, más allá de la distinción planteada, este gran filósofo concibe textualmente que "el Verbo de Dios es Hijo de Dios, y el Hijo de Dios es Dios verdadero y vida eterna". (San Agustín. Ob, Cit, XII, 26, p, 183). Por tanto, Jesucristo, como Verbo de Dios, es Dios mismo que se hizo carne, no es que sean dos cosas o esencias distintas el Padre y el Hijo, el Hijo de Dios y el Hijo del hombre son una y misma sustancia, de allí que cuando fue crucificado en su forma de siervo, fue crucificado "el Señor de la gloria"[361]; y he allí que sobre todo ello diga Agustín: "…Tal fue aquella asunción que hizo hombre a Dios y Dios al hombre." (Ob, Cit, XIII, 28, p, 185).

Desde esta perspectiva, lo divino se humaniza y lo humano se diviniza, es una relación de comunicación entre dos realidades unidas por el Verbo de Dios que existía desde siempre, pero que precisamente se inserta en el tiempo del humano, por ello se lee en el citado autor:

www.bdigital.ula.ve

> El que había de humanarse y manifestarse en el tiempo era el mismo Hijo de Dios, y estaba en Dios desde el principio, como Sabiduría extratemporal. Sin principio de tiempo, en el principio existía el Verbo, y

es, antes que todos los tiempos y todas las cosas temporales. Según su forma de siervo se dice: Yahvé me creó en el principio de sus caminos. Según su forma de Dios se dice: Yo soy la Verdad; y según su forma de siervo: Yo soy el camino. Siendo el primogénito entre los muertos, trazó la senda de su Iglesia rumbo al reino de Dios y de la vida eterna; y así Cristo, cabeza del cuerpo místico, como guía de inmortalidad, fue creado en el principio de los caminos y de las obras de Dios. ¡En su forma divina es principio que nos habla; en este principio creó Dios el cielo y la tierra; en su forma de siervo es él esposo que sale de su tálamo. En su forma de Dios es el primogénito de toda criatura. Él es antes que todo, y todo en El subsiste; en su forma de siervo es cabeza del cuerpo de la Iglesia. En su forma divina es el Señor de la gloria…No obstante, en su forma de siervo dice a sus discípulos, solícitos de la recompensa: Sentarse a mi derecha o a mi izquierda no corresponde a mí el otorgarlo, sino a aquéllos para quienes mi Padre lo ha dispuesto. (San Agustín. Tratado Sobre la Santísima Trinidad, Tomo V. Editorial BAC, Madrid, 1956, XII, 24, p, 178-179)

[361] San Agustín siempre deja claro la distinción en cuanto a la condición humana: "…con todo, este Señor de la gloria fue crucificado; pues con razón se dice que Dios fue crucificado, no en el poder de su divinidad, sino en la flaqueza de su carne…" (Ob, Cit, XIII, 28, p, 187)

C.C. Reconocimiento

> el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios. Sin transcurso de tiempo existía en El el Verbo, y en el tiempo el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros. (Ob, Cit, Libro II, 5, 9, p, 214).

En orden a lo planteado, es posible asumir que lo divino se humaniza en el tiempo,[362] en orden no solo de su gloria, sino también de la salvación[363] y exaltación del hombre y con él la de la naturaleza humana, por ello, el mismo autor en cuestión incluso hace referencia a la mediación de Jesucristo, hecho que se dio en y desde la Encarnación, como aquello que hará posible la dicha o felicidad del hombre;[364] pues este último por el hecho mismo de su ser mortal no puede alcanzar tal estado por sí solo: "habrá que buscar un intermedio que no sea sólo hombre, sino también Dios; así, con su intervención la mortalidad feliz de este intermedio conducirá a los hombres de la miseria mortal a la feliz inmortalidad". (San Agustín. La Ciudad de Dios. Contra los Paganos. IX, 15, 1)

Es este el gran misterio de la encarnación del Verbo, desde donde se hace referencia a aquello que se ha denominado como la Kenosis de Dios, es el Dios todopoderoso que sin perder la gloria de su divinidad se une al mundo obra de sus

www.bdigital.ula.ve

[362] "Venida que fue la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer. Es decir, aconteció en el tiempo que el Verbo humanado se apareciese a los mortales, y el que es intemporal y existe en el Verbo, nació en el tiempo". (San Agustín, Ob, Cit, Libro II, 5, 9, p, 214)

[363] Para San Agustín, el fin de la Encarnación del Hijo de Dios no es otro que la purificación de la naturaleza humana: "La purificación era necesaria, pues no éramos capaces de adueñarnos de lo eterno y sobrecargaban nuestra alma las inmundicias del pecado, contraídas al amor de las cosas temporales e incrustadas en nuestra naturaleza con el mugrón de nuestra mortalidad…"(Ob, Cit, Libro IV, Cap. XVIII, 24, p, 371)

[364] La Encarnación de Cristo es la Revelación del Verbo a los hombres. Es voluntad del Padre manifestar sus divinos secretos a los hombres, en su Hijo encarnado. La Palabra del Padre se acomoda al modo de ser de los hombres, asumiendo la forma sensible para establecer entre el Padre y ellos el diálogo de la intimidad. Les invita a participar de la divina amistad. (Salvador Vergés. La Encarnación del Verbo y la Iglesia en San Agustín. Teología de Símbolos Bíblico Eclesiales, p, 76).

C.C. Reconocimiento

manos en la criatura humana,[365] representada por el hombre, por la mediación del Verbo eterno.[366]

1.5 Doctrina sobre la Encarnación en algunos representantes de la Escolástica

1.5.1 Cristología Patrística en Occidente

A título ilustrativo, es relevante considerar los precedentes de toda esta composición cristológica que surgirá en la Escolástica; por ello, en cuanto a la Encarnación del Verbo se refiere, en primer lugar, se hace referencia a un período bíblico como fundamento en el orden de la revelación divina y al testimonio de los apóstoles; luego como ya se ha vislumbrado, está el período patrístico, el cual representa le época fundadora en cuanto a la interpretación eclesial y fijación dogmática de la doctrina cristiana. Así, hablar del misterio de Cristo es hacer referencia a estos presupuestos como condiciones de su autenticidad.

www.bdigital.ula.ve

Por otra parte, desde la consideración del siglo IV, es necesario recordar que en el mismo se suscitaron una serie de fenómenos históricos decisivos para la dinámica de la Iglesia y para la Cristología misma, así tenemos la invasión de los

[365] El mismo San Agustín concibe en otro escrito esa unión que se realiza entre lo divino y lo humano, donde el primero no pierde su majestad: "Él se dignó asumir al hombre y se unió con él en cierto modo, logrando una unión como la del cuerpo con el alma. Sólo se exceptúa la mutabilidad; vemos que la tienen el cuerpo y el alma, mientras Dios no se sometió a ella". (San Agustín, Carta 137. Traducción de Lope Cillruelo, OSA, § 12, En: https://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/lettera_138_testo.htm.)

[366] En la Encarnación del Verbo el hombre ocupa un lugar único y adquiere un significado relevante: "Hay en la encarnación de Cristo otros muchos bienes en extremo odiosos a los espíritus soberbios, cuya contemplación y recuerdo es muy saludable. Es uno de ellos hacer comprender al hombre el puesto que ocupa entre los seres que Dios crió, pues pudo la naturaleza humana ser tan íntimamente unida a Dios, que de las dos substancias surgió una persona, y, en consecuencia, de tres, Dios, alma y carne". (San Agustín, Tratado Sobre la Santísima Trinidad, Tomo V. Editorial BAC, Madrid, 1956, Libro XIII, Cap. XVII, 22, p, 751)

C.C. Reconocimiento

pueblos bárbaros, la división de Roma (saqueada por Alarico en el 410 dc) en dos mitades, Occidente es debilitado adquiriendo mayor importancia Constantinopla; todo lo cual va a tener una repercusión a nivel teológico. De tal modo, Oriente es significado por aquellas controversias cristológicas como el apolinarismo, el nestorianismo y el monofisismo,[367] mientras que en Occidente se acentúan aquellos problemas suscitados por la aparición de una antropología cristiana, así como de la eclesiología católica.

De este modo, el primer milenio de la era cristiana fue un espacio donde la Iglesia se dispuso a la recepción de las Sagradas Escrituras, con la presencia y participación de la cultura grecolatina, siempre en la búsqueda de la verdad transmitida. De otro modo, en el segundo milenio la acción fue más en la búsqueda de transmitir y sistematizar aquellas doctrinas concebidas. De tal manera, para tal cometido en Oriente será protagonizada por San Juan Damasceno, mientras que en Occidente será llevada a cabo por Boecio, Fulgencio de Ruspe, Casiodoro, San Gregorio Magno, San Isidoro de Sevilla y San Beda el Venerable.

www.bdigital.ula.ve

Desde tal esquema, es propio de Boecio y Fulgencio de Ruspe intentar explicar el dogma de Calcedonia, con la apropiación de la categoría de persona que adoptan con los medios de la filosofía aristotélica,[368] mientras que los demás

[367] "Un hilo une el arrianismo, el apolinarismo y el monofisismo en la acentuación del Logos y en la dificultad para aceptar una humanidad consistente, tanto en su autonomía metafísica como en su dinamismo moral, en el orden de la inteligencia y en el orden de la voluntad. (Olegario González De Cardedal. Cristología, Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 2001, p. 250).

[368] Al respecto, es importante considerar que en el marco de toda la discusión que sobre la Trinidad y la Encarnación se desarrollará en toda la Edad Media se gestará una progresiva introducción y vislumbramiento del término "hipóstasis", así como de naturaleza, lo cual será clave para comprender la realidad y el misterio de Cristo. A este respecto se lee en Santo Tomás: "Como señala Lombo, la clarificación de la realidad de Cristo supuso el enfrentamiento de intereses de escuelas, pero sobre todo un esfuerzo unitario en todas las propuestas para preservar la identidad de la fe frente a varias posiciones erróneas en la comprensión de cómo Cristo es una persona que es hombre y Dios. Será en el Concilio de Calcedonia (451) cuando quede fijada la terminología para expresar la unión de las dos naturalezas divina y humana en Cristo, en la unidad de una

C.C. Reconocimiento

se proyectarán más bien como traductores y transmisores de la herencia patrística a la nueva cultura; siendo el testimonio y elocuencia de San Isidoro algo decisivo para el futuro de Europa, en cuanto a la "traducción, catalogación y transposición de un universo cultural a otro."

Evidentemente, en Occidente el interés teológico se había encausado por el tema de la realidad humana de Jesús, no obstante, en el Concilio de Calcedonia se había acentuado la dualidad de naturalezas, lo que fue nota peculiar de Tertuliano, San Agustín y San León. Por su parte, Roma se va a inclinar más hacia una cristología de separación antioquena que de unificación ciriliana.

Es importante clarificar que la escuela teológica alejandrina es aquella cuyos máximos representantes son: Panteno, Clemente y Orígenes. Al mismo tiempo, se constata que uno de sus principales objetos fue contrarrestar la doctrina del gnosticismo y el sistema que más influyó en la misma ha sido el platonismo. De tal modo, se prescribe ser Orígenes quien más asumió y amplió el planteamiento dualista y espiritualista propio del sistema platónico; considerando una dualidad, humana y divina, en relación a Cristo. Por su parte, la escuela de Antioquía estuvo más ligada al aristotelismo y al hebraísmo rabínico; prosiguiendo una tendencia hacia una exégesis literalista y una plena valoración del componente humano de Cristo.

www.bdigital.ula.ve

En este orden de ideas, la escuela de Antioquía se va a diferenciar filosófica y cristológicamente de la escuela de Alejandría;[369] de tal modo, tal como lo

sola persona". (Tomás de Aquino Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Vol. III, 1; La Encarnación del Verbo y la Obra de la Redención. Editorial Eunsa, Versión Digital. 2015, Navarra-España p, 33)

[369] "Si los alejandrinos subrayan el Lógos-sárks en el Símbolo de Nicea, ellos en cambio subrayan el évanzropezanta, es decir, humanación frente a encarnación". (Olegario González De Cardedal. Cristología, Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 2001, p, 251). De igual forma, sobre la disputa entre antioquenos y alejandrinos, comenta el autor antes mencionado: "Sólo encontrará su equilibrio final en Calcedonia, que unifica en un esquema más amplio un diofisismo antioqueno con la unidad hipostática reclamada por los alejandrinos, superando la ambigüedad del término prósópon al identificarlo con hypóstasis, y al contraponer ousía a hypóstasis. De esta forma se logrará

C.C. Reconocimiento

comenta Gonzáles de Cardedal (2001): “se ha utilizado la doble expresión Lógos-sárks, para indicar el punto de vista central de la cristología alejandrina, y Lógos-ánthrópos, para indicar el punto de vista diferenciador de la cristología antioquena”. (p. 250). Con lo cual, para la primera, la línea central como punto de partida es “la acción del Logos insertándose en el mundo”, donde asume y comparte la historia humana, con sus notas características desde sus limitaciones propias.

Es de hacer notar que, desde esta Cristología alejandrina Dios toma la iniciativa, previene y prepara al hombre desde la creación misma para recibir al Verbo Encarnado, divinizando de tal modo a la creatura humana. En este sentido, el Logos encarnado es el vértice de todas las afirmaciones y la evidencia más relevante de toda la cristología alejandrina; por tanto, lo que prescribe el Evangelio de Juan (1, 14) va a ser la clave para poder comprender a Cristo y lo que dará sentido a todos los demás textos del Nuevo Testamento. No obstante, desde tales presupuestos esta cristología va a tener dificultades a la hora de afirmar la plena y perfecta humanidad del hombre Jesús.

www.bdigital.ula.ve

Desde otra perspectiva, está la cristología antioquena quien va a reaccionar a semejante consideración de Cristo por los alejandrinos, la cual “parece `transformar´ a Dios en el hombre y a la vez ´disolver´ al hombre en Dios, reacciona contra toda idea de unión de Dios en Cristo como «κρασις»(mezcla-forma) o Ένωσις (unión)”.(Gonzáles de Cardedal, Ob. Cit, p. 250)

Por otra parte, según lo que presenta el autor citado, está el adopcionismo que invade a todo el siglo VIII en Europa, con la presencia del Islam que rechaza el dogma trinitario, aceptando a Cristo solo como profeta. Al mismo tiempo, al cierre de ese primer milenio entra en escena otra visión neoplatónica que dará realce a otras dimensiones de la realidad, de dios y de su unión con el mundo, con

un sentido unívoco para el término hipóstasis en sentido trinitario y cristológico, ya que, aun cuando funcionen en sentido diverso, en ambos casos existe la contraposición: naturaleza (physis)-persona (hypóstasis)” (Ob. Cit, p. 257)

C.C. Reconocimiento

Escoto Eriugena como el pensador con más influencia en la Edad Media, quien subraya dos principios básicos, por un lado, está el principio cósmico que está determinado "por la procedencia o emanación del movimiento desde el Uno a los muchos y el retorno al Uno"; y el otro principio, el cristológico, donde hace ver que el Verbo es desde toda la eternidad el Mediador entre la unidad y pluralidad.

Por tanto, desde semejante dialéctica se entiende la historia de la salvación, la cual prolonga y refleja dicha unidad y pluralidad, de procedencia de la Fuente y de retorno al Principio. Por consiguiente, con Escoto Eriugena se da en Occidente una teología que no va a separar el ser de Dios de su relación con el mundo; pues se abre la posibilidad de que la creación, revelación y la Encarnación sean en el ser trinitario de Dios.[370] De tal modo, no hay una separación intrínseca entre aquello divino que se consideraba en otros tiempos ajeno y totalmente distante y el hombre juntamente con la humanidad toda. De este modo, es posible percibir aquello que argumenta el citado autor:

www.bdigital.ula.ve

> En su sistema van unidas de manera inseparable metafísica y teología, cosmología y cristología. La historia es un momento segundo, cuya inteligibilidad sólo se descubre situándola sobre ese fundamento posibilitador que es la constitución trinitaria de Dios, el flujo del Padre al Hijo y al Espíritu con el retorno de ambos al Padre. De esa estructura de donación y relación, de procesión y retorno en una perichóresis[371] y recirculación eternas, proceden y a ellas vuelven el ser, la persona y la historia. La soteriología será vista como divinización (θέωσις) por participación en la corriente de vida de quien es nuestro origen, que nos envía y por ello nos llama a retornar a él. El Hijo nos es dado como

[370] Para Gonzales de Cardedal: "Santo Tomás, Nicolás de Cusa, Eckhart, Hegel, Barth y Balthasar se sitúan en esa línea. La creación es la prolongación de las procesiones trinitarias". (Olegario González De Cardedal. Cristología, Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 2001, p. 295).

[371] El término deriva del griego, περιχώρησις, perikhoresis, significa «dar vueltas, rotación». El mismo fue usado por Juan de Damasco para ayudar a describir la Trinidad. (Matt Silck. ¿Qué es «Perichóresis?. Ministerio de Apologética e Investigación Cristiana. (MIAPIC). Artículo (18 de marzo 2020). En: https://miapic.org/articulos/cristianismo/que-es-perichoresis-y-es-biblico-el-termino/. (21-04-2023).

C.C. Reconocimiento

> ὀδός, camino de procedencia y de retorno; venimos del Padre a su imagen y volvemos al Padre por él como ejemplo. El Espíritu Santo nos es dado como ἔρως, amor que nos llama e impulsa al regreso. La Summa de Santo Tomás se articula con este esquema del exitus-reditus. Su cristología ve a Cristo como vía de retorno al Padre y al Espíritu como la fuerza que nos atrae hacia él. (Gonzáles de Cardedal, Ob. Cit, p. 296).

Desde esta perspectiva, es pertinente y muy significativo todo lo que en muchos y variados pensadores de esta época se pueda encontrar al respecto, hombres insignes e ilustres que han marcado el camino del conocimiento de lo divino y de lo humano, al mismo tiempo que se abre el horizonte para renovadas interpretaciones en esa construcción perenne de la verdad del ser.

1.5.2 San Anselmo: Una Lectura Soteriológica de la Cristología.

www.bdigital.ula.ve

Según la presentación que hace Fraile (1986),[372] San Anselmo (1033-1109) era natural de Aosta en el Piamonte, de noble familia longobarda, ingresó en el monasterio de Bec (1060), llegando a ser prior en 1063 y abad en 1078; de igual forma, fue arzobispo de Cantorbery en 1093 sucediendo a Lanfranco, dedicándose a la reconstrucción de los monasterios ingleses que habían sido destruidos por la invasión danesa. Por otra parte, del mismo se cuenta que sus mejores obras son el fruto de la enseñanza que impartió en Bec durante treinta años.

Al mismo tiempo, siguiendo las huellas de González de Cardedal, al hablar de San Anselmo, es importante hacer mención del trasfondo inmediato que se

[372] Para Fraile, San Anselmo representa: “la figura intelectual más eminente de su siglo y unos de los pensadores más profundos de la Edad Media. Ha sido llamado el último Padre de la Iglesia, el primer escolástico, padre de la escolástica…Ghellinck lo llama ´un metafísico del dogma´. Prepara el camino para las grandes síntesis de los siglos XII y XIII…Es, después de Escoto de Eriúgena, el primer pensador original de la Edad Media…” (Guillermo Fraile. Historia de la Filosofía II. El Cristianismo y la Filosofía Patrística. Primera Escolástica. Editorial BAC, Madrid, 1986, p. 372)

C.C. Reconocimiento

percibe en aquella Europa del segundo milenio. De tal modo, la misma se caracterizando en este segundo comienzo por desarrollar teológicamente una doble orientación que dará lugar a un doble tipo de cristología; por un lado, está aquella vocación de los Monjes quienes desarrolla la teología monástica, cuya preocupación esencial es sobre todo la vivencia de los misterios de la fe, para lo cual han de hacer primero la tarea de penetrarlos.

Por otro lado, se encuentra la vocación de los Escolares que harán posible la teología universitaria, cuya mirada se dirige a la razón, el descubrimiento y la constitución de la realidad, la coherencia lógica de la fe y sobre todo la defensa razonable de la misma ante quienes la cuestionan.[373] Así, algunos autores ubican a San Anselmo como símbolo de aquella orientación monástica cuya preocupación primera es la fe, mientras que otros lo conciben como quien adopta una posición armónica de equilibro entre la fe y la razón.[374] En todo caso, el mismo representa aquella figura decisiva para la cristología posterior, donde la atención no será ya tanto la discusión sobre la persona de Cristo (cristología), sino la salvación del hombre (soteriología).

www.bdigital.ula.ve

Desde esta perspectiva, se concibe que se está frente a una nueva mirada, donde el acento de atención recae sobre la realidad del pecado del hombre y la salvación de Dios, de tal manera que se deja un tanto la preocupación por soteriología de la patrística anterior:

---

[373] "Los unos viven en los monasterios, cultivan los campos y celebran la divina liturgia: su orientación va hacia la mística. Los otros viven en las escuelas catedralicias y de las ciudades, se dedican al estudio de la lógica, la medicina y la matemática; su orientación va hacia la vida civil, en diálogo intelectual con los filósofos (dialécticos, lógicos, físicos) y en España además con los judíos y árabes". (Olegario González De Cardedal. Cristología, Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 2001, p. 296).

[374] Para Fraile, la actitud de San Anselmo ante la filosofía "es una conclusión de las controversias entre partidarios e impugnadores de la dialéctica. Indirectamente, aquellos debates habían vuelto a plantear el problema de las relaciones entre la razón (ratio) y la fe (autoritas). San Anselmo adoptará una posición armónica de equilibrio entre ambas. (Guillermo Fraile. Historia de la Filosofía II. El Cristianismo y la Filosofía Patrística. Primera Escolástica. Editorial BAC, Madrid, 1986, p. 372)

C.C. Reconocimiento

> Estamos ante un horizonte nuevo: el pecado del hombre y su salvación, la ofensa al Señor y sus consecuencias, el derecho y la justicia, el honor del ofendido y la reparación por el ofensor. Su punto de partida deja de lado las preocupaciones soteriológicas de la Patrística centradas en la idea de restauración de la naturaleza caída, de la recreación del hombre, de la unión del Encarnado con todo el cosmos y la humanidad, del poder objetivo del «pecado» (ἁμαρτία) que dejaba al hombre en poder del demonio como su soberano, de la necesaria divinización. Aquí aparece en el centro de atención el pecado en una de sus dimensiones: como ofensa, injuria, injusticia, robo infligido a Dios por el hombre. (González de Cardedal, 2001, p. 297).

En consecuencia, se vislumbra una nueva sensibilidad revelada por San Anselmo, una actitud más personalista tanto respecto al hombre como para con Dios, donde la relación entre ambos (Dios y el hombre), la libertad, pero sobre todo el honor y el derecho de los mismos se constituye como algo que pasa a primer plano; y siendo que la historia misma no es otra cosa sino aquel juego de relaciones de justicia y de honra, de injustica y deshonra, se hará necesario la restauración de la rectitud, la justicia y la verdad, como elementos fundadores del mundo, constitutivas de Dios y del hombre.

www.bdigital.ula.ve

Por consiguiente, desde esta perspectiva es que tiene lugar el argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios y la necesidad de la Encarnación de Cristo;[375] sobre todo desde la respuesta que procura ofrecer, desde sus obras (Cur Deus Homo y la Carta De Incarnatione Verbi contra Roscelino. Este último negaba la encarnación de una de las personas divinas. Además de: Monologium y Proslogion). Desde aquí, San Anselmo va a argumentar que si Dios es Dios

[375] Para San Anselmo la Encarnación es explicada desde unas razones necesarias; se trata del sentido y la conveniencia profunda desde el descubrimiento de la realidad (que es así): «Ac tándem remoto Christo, quasi nunquam aliquid fuent de ülo, probat ratiombus necessarns esse impossibile ullum hominem salvan sine íllo In secundo autem libro similiter quasi mhil sciatur de Christo, monstratur [ ] non msi per Hominem Deum atque ex necessitate omma quae de Chnsto credimus fien oportere» (Proslogion. BAC I, 742. Como se citó en González de Cardedal, 2001, p. 298)

C.C. Reconocimiento

entonces no puede no existir, del mismo modo que si la obra divina de la creación del hombre no puede quedar a la deriva por la acción del pecado, se hace pues necesario la Encarnación del Verbo para redimirlo.

Desde esta connotación, no se trata de un mero racionalismo que funda la realidad, sino que sencillamente la realidad es razonable, y no como algo arbitrario o violento, pues "en Dios necesidad y libertad se identifican", lo mismo que la rectitud y la iniciativa van unidos. De tal modo, hay como una lógica interna que el creyente procura precisamente para acrecentar la fe y el gozo, donde se cree para comprender. Por ello, escribe:

> No intento, Señor, penetrar tu profundidad, porque de ninguna manera puedo comparar con ella mi inteligencia, pero deseo comprender tu verdad, aunque sea imperfectamente, esa verdad que mi corazón cree y ama. Porque no busco comprender para creer, sino que creo para llegar a comprender. Creo en efecto, porque si no creyera no llegaría a comprender. (Proslogion I. BAC 1, 366. Como se citó en González de Cardedal, 2001, p. 298).

www.bdigital.ula.ve

En relación a lo anteriormente expuesto, San Anselmo elabora unos pasos para la exposición de las razones necesarias de la Encarnación, dado ello como una solución de carácter objetiva y no arbitraria, de tal modo que pueda ser superada aquella condición de pecado del hombre y el mismo pueda ser redimido. De este modo, en primer lugar, hay que hacer una distinción profundo del significado del pecado, el cual más allá de ser una deficiencia moral, es una ofensa a Dios, dejando al hombre "sin conexión con la fuente de su ser y abandonado a su impotencia".[376]

[376] El pecado trae como consecuencia la separación de Dios, que es la fuente de poder de todo hombre y de toda la creación, esto es algo confirmado por el Manuel de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres (Dezinger). De tal manera, lo señala Ludwig Ott: "Los protoparentes perdieron por el pecado la gracia santificante y atrajeron sobre sí la cólera y el enojo de Dios (de fe; Dz 788). En la Sagrada

C.C. Reconocimiento

En segundo lugar, respecto al pecado para con Dios es necesario que por parte del hombre, se ofrezca una satisfacción por la pena, esto debido a que el orden objetivo y la belleza interna han de ser mantenidos y restablecidos. En este sentido, escribe el santo:

> Porque si la divina sabiduría no lo hubiese establecido así para remediar la perturbación del recto orden, causada por la malicia humana, resultaría en el universo, cuya ordenación está en manos de Dios, cierta deformación causada por la violación de la belleza y del orden y parecería como que Dios había fallado en su providencia Ambas cosas con inconvenientes e imposibles por consiguiente es necesario que a todo pecado le siga la satisfacción o la pena. (Ob. Cit, I, 15. BAC I, 785. Como se citó en González de Cardedal, 2001, p, 299).

Seguidamente, visto que la satisfacción es algo necesario, pues, ello hará posible que se realice el sentido del mundo, de modo que la creación del hombre no sea en vano y Dios no fracase en sus designios; es el mismo Dios el que hace viable tal posibilidad en el hombre; pues de suyo, éste como creatura humana no es capaz de satisfacer plenamente a aquel que cuya distancia para con el hombre parece ser infinita. En tal consideración, Anselmo prosigue las afirmaciones patrísticas que sostienen que el hombre bajo el influjo del pecado es incapaz de rescatarse a sí mismo, ni recuperar por sí solo la salvación.[377]

www.bdigital.ula.ve

Escritura se nos indica la pérdida de la gracia santificante al referirse que nuestros primeros padres quedaron excluidos del trato familiar con Dios; Gen 3, 10 y 23. Dios se presenta como juez y lanza contra ellos el veredicto condenatorio; Gen 3, 16 ss". (Ludwig Ott. Manual de Teología Dogmática, Editorial Herder, Barcelona, 1966 p. 181)

[377] El hombre caído en el pecado es incapaz de rescatarse a sí mismo, eso ha sido visto por un lado como eterna reprobación de Dios, pero los Santo Padres enseñan que precisamente para eso se encarnó el Verbo de Dios y por ello derramó su sangre: "El desagrado divino se traduce finalmente en la eterna reprobación. Taciano enseñó de hecho que Adán perdió la eterna salvación. San Irineo (Adv. haer. m 23, 8), Tertuliano (De poenit. 12) y San Hipólito (Philos. 8, 16) salieron ya al paso de semejante teoría. Según afirman ellos, es doctrina universal de todos los padres, fundada en un pasaje del libro de la Sabiduría (10, 2: «ella [la Sabiduría] le salvó en su caída»), que nuestros primeros

C.C. Reconocimiento

Por tanto, desde los pasos que el mencionado autor ofrece, prosigue que solo puede liberar al hombre un ser, alguien que pueda compartir verdaderamente su situación, destino y vida; para lo cual ha de realizar obras de valor insuperable, de tal modo que pueda ofrecer como es loable la debida satisfacción a Dios; ese alguien amerita necesariamente ser plenamente igual a Dios en dignidad y perfección, al mismo tiempo que identificado plenamente con el hombre, por lo que tiene que ser entonces Dios y hombre:

> Si pues como se ha demostrado es necesario que la ciudad celestial se complete con los hombres y esto no puede hacerse más que con la dicha satisfacción, que no puede dar más que Dios ni debe darla más que el hombre, síguese que ha de darla necesariamente un hombre Dios. (San Anselmo. Cur Deus homo II, 7. BAC I, 834. Como se citó en Gonzáles de Cardedal, 2001, p. 299).

www.bdigital.ula.ve

Desde esta mirada, la satisfacción requerida había de consistir en la máxima obediencia y sufrimiento que pueda imaginarse para el hombre; pues, así como el pecado ha significado un "reclamar la vida, el poder y la dignidad para uno mismo frente a Dios, que es su origen y dueño, la satisfacción consistirá en invertir la lógica de la acción pecaminosa". (Gonzáles de Cardedal, 2001, p. 300).

Por tanto, solo el Dios-hombre podía rendirle a Dios esa obediencia que mortal alguno no podía rendirle; no obstante, para mantener el honor de Dios, aquel ser sin pecado que no estaba bajo la obligación de sufrir y morir, asumió tal condición de modo voluntario, sometiéndose al sufrimiento y muerte vergonzante en fiel cumplimiento del deber hacia el Padre, para darle gloria infinita al mismo.[378]

---

padres hicieron penitencia, y «por la sangre del Señor» se vieron salvados de la perdición eterna; cf. San Agustín, De peccat. mer. et rem. 34, 55". (Ibídem)

[378] Es preciso considerar que para la teología católica Jesús siempre estuvo libre de todo pecado, lo cual ciertamente representa un acto de fe: "Cristo estuvo libre de todo pecado, tanto del original como del personal (de fe). Según Lc 1, 35, Cristo entró en estado de

C.C. Reconocimiento

De este modo, para Berkhof (1995): “esta fue una obra de supererogación, la cual podía acumularse para el beneficio del género humano y sobre-compensó los deméritos del pecado”. (p. 220)

De tal manera, se trata de una conversión por inversión según lo antes realizado para con ese ser divino, por una acción realmente de dolor y rechazo hacia ello. Al respecto, se concibe que dicha acción no será nunca algo impuesto por Dios que reclama la muerte de Cristo, sino más bien algo propio del hombre desde una necesidad interna, quien arrepentido se deshace de todo lo anterior. Así, todo esto es lo que precisamente ha hecho Cristo por la humanidad, por cada hombre, otorgado su vida, es la antítesis de aquella acción humana pecaminosa. Sobre ello escribe San Anselmo:

> Ya ves cómo la necesidad fundada en la razón demuestra que la ciudad celestial debe ser completada con los hombres y que esto no puede ser más que por la remisión de los pecados, que nadie puede alcanzar más que por un hombre que al mismo tiempo sea Dios y con su muerte reconcilie con Dios a los hombres pecadores. (Cur Deus homo II, 15. BAC I, 859. (Como se citó en González de Cardedal, 2001, p. 300).

www.bibliotecaviva.es

Desde estas posturas, hay sin embargo algunas opiniones relevantes como aquellas que sugieren que dicha argumentación alselmiana se posiciona al borde de la degradación tanto de la idea de Dios, así como de la “comprensión cristiana

---

santidad en la existencia terrena: «Lo santo que nacerá [de ti]...». Como el pecado original se transmite por la generación natural y Cristo entró en la vida habiendo sido concebido de manera sobrenatural por la virtud del Espíritu Santo (Mt 1, 18 ss; Le 1, 26 ss), de ahí se sigue que Él no estaba sometido a la ley universal del pecado original. Los santos padres y teólogos deducen que Cristo estuvo libre del pecado original porque la unión hipostática, que es una vinculación sumamente íntima con Dios, excluye el estado de separación de Dios que supone dicho pecado. Prueban también su carencia de pecado original por el modo sobrenatural que tuvo Cristo de entrar en este mundo; cf. TERTULIANO, De carne Christi 16; SAN AGUSTÍN, Enchir. 13, 41: «Cristo fué engendrado o concebido sin el placer de la concupiscencia carnal, y, por tanto, estuvo libre de la mancha de la culpa original». (Ludwig Ott. Manual de Teología Dogmática. Editorial Herder Barcelona, 1966, p, 268-269)

C.C. Reconocimiento

de la salvación". En todo caso, este autor ha sido catalogado, por un lado, como "descubridor de un horizonte nuevo de la realidad cristológica", o como aquel que encabeza una comprensión precristiana casi masoquista de Dios; pero también como una compresión sencillamente jurídica de la salvación, todo lo cual culminará siglos más tarde en aquella idea de "expiación vindicativa". No obstante, se le considera, según su intuición personalista, como alguien que ha llevado a cabo un importante avance de cara a una forma de comprensión meramente metafísica y una trivialización moral del pecado.[379]

De este modo, y por cuanto a la Encarnación se refiere, aquel que se encarnó es el ofrecimiento de Dios al hombre, donde se expresa todo su amor por la creatura humana y no es que Dios se complazca en la muerte de su hijo, sino que esta era la forma de restaurar lo acontecido por el pecado, el cual es causa de la muerte y de la separación de Dios. Al mismo tiempo, ese acontecimiento salvífico no es una mera aparición formal o simbólica, sino que Cristo se pone verdaderamente en lugar del hombre, para llevarlo al orden real, y colocarlo en la justa relación creatural para con Dios. Así, Cristo recrea el ser del hombre, pero para ello necesita el concurso del mismo, de allí que se hable de la comprensión ascendente de la salvación:

www.bdigital.ula.ve

> Con San Anselmo aparece por primera vez de manera explícita la comprensión ascendente de la salvación, que ya está presente en el NT. Cristo es el don de Dios a los hombres con anterioridad e independencia de su situación y respuesta (visión descendente); pero es también la respuesta de los hombres a Dios (versión ascendente). Sin el amor preveniente de Dios manifestado históricamente (don de

[379] "La articulación del diálogo, ciertas metáforas y fórmulas retóricas, junto con los presupuestos propios de una época de feudalismo, oscurecen la lógica profunda de su argumentación y la ponen en el borde de transmitir una imagen de Dios que para perdonar los pecados de los hombres exige la muerte del Hijo y reclama la satisfacción de sus derechos como un tirano violento. Con ello prevalece una visión del cristianismo centrada en el pecado y de la salvación divina centrada en el perdón". (Olegario González De Cardedal. Cristología, Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 2001, p. 301).

C.C. Reconocimiento

> Cristo Hijo e Imagen del Padre) y sin el amor respondente del hombre (Cristo hombre que se pone ante el Padre e intercede en nombre, a favor, y por causa de todos sus hermanos) no hay salvación cristiana. Ésta se comprende a la vez como mediación descendente y mediación ascendente. El problema de la cristología posterior será conjugar ambas. (González de Cardedal, 2001, p, 301).

De este modo, la cristología de San Anselmo, hace ver, por un lado, la gravedad del pecado del hombre precisamente porque es eso lo que rompe la unidad para con el mismo; y por otro lado, resalta la singular transcendencia que ha significado la obra de Cristo, como el único capaz de redimir tal condición del ser humano, donde aunque sin duda alguna el mayor mérito le pertenece a Dios, sin embargo, el mismo ha querido contar con la libertad del hombre. Por ello, esta forma de cristología ha sido criticada, pero también el mismo ha sido considerado como alguien que sobre todo quiere evitar una comprensión del amor de Dios y de Dios mismo como quien no siente el peso del pecado, he allí el porqué de la satisfacción planteada.[380]

www.bdigital.ula.ve

[380] Para Berkhof, en cuanto a la teoría de la expiación de San Anselmo, expone: "La teoría de Anselmo marca un importante avance en el desarrollo de la doctrina de la expiación. Su valor real radica en el hecho de que establece el carácter objetivo de la expiación, y basa su necesidad en la naturaleza inmutable de Dios, que hace imposible que Él permita que la violación de su honor quede sin castigo. Sin embargo, comparada con la doctrina posterior de la pena sustitutoria, es defectuosa en varios puntos: (a) Representa, erróneamente, castigo y satisfacción como dos alternativas entre las cuales Dios pudo escoger. (b) No tiene lugar para la idea de que, en sus sufrimientos Cristo sufrió la pena del pecado, puesto que considera los sufrimientos de Cristo como un tributo voluntario hacia el honor de Dios, un mérito superfluo que sirvió para compensar los deméritos de otros. Ésta es, realmente, la idea católico-romana de la penitencia aplicada a la obra de Cristo. (c) Es inconsistente en cuanto a que comienza con el principio de «ley privada» o costumbre, según la cual, la parte injuriada puede demandar cualquier satisfacción que juzgue adecuada, y luego, para establecer la absoluta necesidad de la expiación pasa por alto el punto de vista de la ley pública. (d) Es unilateral, en tanto que basa la redención exclusivamente en la muerte de Cristo, y, en que niega la significación expiatoria de su vida. Y, (e) Representa la aplicación de los méritos de Cristo al pecador como meramente una transacción externa. Tampoco hay indicio de la unión mística de Cristo con el creyente. (Louis, Berkhof. Historia de las Doctrinas Cristianas. Ed. El Estandarte de la Verdad, Barcelona, 1995, p, 221-222)

C.C. Reconocimiento

1.5.3 Pedro Lombardo y Alejandro de Hales

En el siglo XII aparece lo que algunos denominan “la Escolástica incipiente”, donde hace presencia figuras como las de Roberto de Melún quien hablará del “Christus totus” como objeto central de la teología; Hugo de San Víctor y sobre todo Pedro Lombardo[381], siendo este último, con sus Sentencias (texto clave para la teología de largos siglos) notable influyente para el discernimiento de la verdad dada la acumulación de textos aparentemente contradictorios entre sí.

Al mismo tiempo, es de hacer mención que dichos escritos fueron duramente criticado hasta que finalmente se impusieron como libro de texto en París y en todos los centros universitarios hasta el siglo XVI, siendo los mismos citados en el siglo XIII por San Buenaventura, San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino.

Por otra parte, al hacer mención de tan singular autor y, respecto al tema aquí aludido (sobre la Encarnación del Verbo), es relevante tener presente la consideración que sobre el mismo plantea Aranda (1993) cuando argumenta que “desde las reflexiones patrísticas sobre el misterio del Verbo encarnado hasta las cuestiones cristológicas expuestas por Pedro Lombardo en su Libro III de las Sentencias, hay un evidente cambio de perspectiva intelectual y, en consecuencia, de concepción teológica”. (p, 54).

Al respecto, es menester tener presente que antes de llegar a Pedro Lombardo se ha necesitado pasar por aquel renacer teológico, luego del declinar

[381] Cronológicamente, se ubica el nacimiento de Pedro Lombardo para el 1100 y su muerte para el 1160; el mismo era natural de Lumello, próximo a Novara (Lombardía). Del mismo se cuenta que, una vez en París, por recomendación de San Bernardo fue recibido en la escuela de San Víctor por el abad Hilduino; fue amigo de Hugo y probablemente asistió a las lecciones de Abelardo. Además, dada su elocuencia y dotes intelectuales, enseñó en la escuela catedralicia de Notre Dame (1140); y como fruto de sus enseñanzas surge la famosa Libri Quatuor Sententiarum, por lo cual fue llamado como “el maestro de las sentencias. (Guillermo Fraile. Historia de la Filosofía II. El Cristianismo y la Filosofía Patrística. Primera Escolástica. Editorial BAC, Madrid, 1986, p. 543)

www.bdigital.ula.ve

C.C. Reconocimiento

del pensamiento teológico posterior a San Agustín, renacer que contó con la figura de Alcuino de York, así como también de San Anselmo, el protagonismo de la ratio dando lugar a una concepción de la teología, el nacimiento de las grandes escuelas medievales y los primeros intentos de elaborar unas Sentencias.

Así, la aparición de Pedro Lombardo, con su obra muy conforme con la evolución del pensamiento planteada terminó imponiéndose de manera rápida a sus contemporáneos, ofreciendo, en su libro cuarto por ejemplo, una sistematización de todo lo tratado por los maestros del momento; presentando al mismo tiempo una elocuente síntesis de todo cuanto había sido presentado hasta el momento acerca de la teología. De tal modo, se concibe que todo ello aparezca en un tiempo de nuevas tendencias, generándose un importante cambio en aquel clima escolar, lo que le valió a las Sentencias de Lombardo todo un hito para las generaciones venideras.[382]

En cuanto a la Cristología, tal misterio del Cristo tendrá un enfoque teológico distinto a lo anteriormente conferido, colocando el acento en su conveniencia, su motivo o finalidad, sin que ello signifique que en siglos anteriores no se hubiese mostrado tal interés entre el significado de la encarnación y la salvación, sino que era algo que se aprehendía más desde la fe, con sentido en sí mismo, más que algo que suscita cuestiones y argumentos racionales.

www.bdigital.ula.ve

En este orden de ideas, para autores como González de Cardedal (2001, p, 302), la Cristología de Pedro Lombardo es posible visualizarla en el libro IV cuando argumenta en torno a “reparatio hominis per gratiam mediatoris Dei et hominum”, donde se resalta lo relacionado a los misterios de la vida de Cristo y la enumeración de las tres teorías explicativas del modo de la unión de la persona

[382] “Las nuevas inquietudes intelectuales y teológicas generales que esa obra, en cierto modo, representa, se manifiestan por ejemplo en el modo de plantear las cuestiones cristológicas, derivada del nuevo modo de concebir el método teológico (el método de la quaestio)”. (Antonio, Aranda. La cuestión Teológica de la Encarnación del Verbo. Relectura de Tres Posiciones Características. Revista: SCRIPTA THEOLOGICA 25 (1993/1) 49-94. Universidad de Navarra, p, 55).

C.C. Reconocimiento

divina con la humanidad de Cristo. Así, la primera teoría es aquella que refiere que el Verbo se apropia de un sujeto previamente existente y existe en él, allí se constituye una persona, se comienza a ser hombre, quedado destruida la personalidad humana previa; por ello se le denomina la teoría del hombre asumido.

Por su parte, la segunda teoría es la del hábito donde no se habla de un sujeto compuesto, sino que el Verbo se reviste del alma y del cuerpo al modo de revestimiento; por tanto, la humanización del Verbo sería como especie de un hábito en comportamiento y no algo en esencia; de este modo, la humanidad de Cristo no cumple una función constitutiva sino que sería un simple accidente sin realidad como tal; es decir, Cristo no sería verdadero hombre. Esto es lo que da lugar al "nihilismo cristológico" de Pedro Lombardo,[383] lo cual fue rechazado por el Concilio de Franfurt y condenado por Alejandro III en 1177.

De igual manera, la tercera teoría es la que presentara Gilberto de la Porreta, obispo de Poitiers, sobre la "subsistencia", según la cual hay que distinguir en Cristo tres elementos o sustancias: la divinidad, el alma y el cuerpo, más no se puede hablar de un hombre en Cristo; pues, el alma y el cuerpo de Cristo, sustancialmente unidos, no constituyen realmente la existencia de un hombre, por el hecho de estar destinados a una segunda unión, la cual sería la unión con la divinidad. Así, la persona del Verbo sería simple antes de la

www.bdigital.ula.ve

[383] El nihilismo cristológico es aquella opinión que dice que Cristo, no obstante de ser hombre, aunque tenga una verdadera naturaleza humana, no es nada. Al respecto, Lombardo sigue a Pedro Abelardo quien al mismo tiempo sostiene la teoría de la subsistencia según la cual la Encarnación del Verbo no implica la presencia de un hombre en Cristo, pues el mismo en su naturaleza humana no es un hombre. Ante todo ello, es preciso tener presente aquel principio filosófico según el cual el hombre concreto es el resultado de la unión del alma y el cuerpo. Pero además, se hace presente aquel principio de fe según el cual el Hijo de Dios asumió una naturaleza humana, sosteniendo que hay una sola persona en Cristo, entonces, el alma y el cuerpo humano han sido aceptados por el Verbo, pero han sido asumidos separadamente, esto para evitar que el Verbo se uniera a un hombre concreto y así hubiera dos personas en Cristo. En este caso, no se trata de negar la realidad humana de Cristo, sino la existencia en El de un supuesto humano. (Carlos Marrero. El "nihilianismo cristológico" de Pedro Abelardo. Comentario a Theologia Scholarium. Liber III. 65-82. Artículo. Almogaren, 2010, p, 10).

C.C. Reconocimiento

encarnación, pero subiste en dos naturalezas desde la misma, siendo que su persona es ahora compuesta por la divinidad y la humanidad, una humanidad constituida de alma y cuerpo.[384]

En el mismo orden de ideas, Santo Tomás de Aquino en su comentario a las sentencias de Pedro Lombardo presenta el esquema de lo que representa para aquel autor el argumento sobre la encarnación del verbo, siendo que en primer lugar, se pronuncia a favor de la posibilidad real de que Dios se encarnara, pues contra quienes piensan lo contrario por el hecho de que Dios es el ser que no puede cambiar o padecer, de ser infinitamente distante del hombre y , por infinitud de la potencia divina, Lombardo prescribe que Dios puede hacer más que el hombre pueda decir, y si el mismo hombre puede decir que Dios asume la naturaleza humana dicha frase no implica contradicción alguna, ni atribuye ningún defecto a Dios; luego Dios puede hacer semejante proeza.

En el mismo orden de ideas, el mismo autor considera que la unión es posible entre los que son similares, luego si el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios (Gn, 1, 26), entonces “la naturaleza humana es de algún modo unible a la divina en una persona”. (Santo ´Tomás de Aquino, 2015, p, 81). Además, en la divinidad es posible que existan muchas personas en una sola naturaleza.[385]

www.bdigital.ula.ve

[384] Es de notar que Santo Tomás analizará dichas teorías afirmando que las dos primeras están condenadas implícitamente, pues, la primera niega la real unidad de persona en Cristo y la segunda niega su real humanidad; no obstante, la tercera es la que pertenece y defiende la fe católica. De este modo, para este notable filósofo y teólogo: “La fe católica tiene una posición media entre las anteriores opiniones no dice que la unión de Dios y del hombre se haya realizado según la esencia o naturaleza, ni tampoco de manera accidental, sino de un modo medio entre ambas, es decir según la subsistencia o hipóstasis”. (ST III q 2 a 6. Como se citó en González de Cardedal, 2001, p, 303)

[385] “Y por ello la Encarnación es comparable a un injerto: pues igual que en un injerto, en el mismo tronco en el que había por naturaleza una sola rama, se obtiene otra rama por el injerto; así, en la misma persona en la que por naturaleza había una naturaleza divina, hay una naturaleza humana gracias a la unión. Es imposible, por tanto, reunir a Dios y a la criatura en un solo género o especie; pero es posible por analogía. Pero esto ha sido desde el momento en que las criaturas comenzaron a existir: y de esto no trata la

C.C. Reconocimiento

Por otra parte, desde el preguntarse por la conveniencia de que Dios se encarnara, la misma está justificada por la reparación que ameritó el género humano dado el pecado del hombre, lo cual no podía reparar criatura alguna,[386] pues, dicha satisfacción no podía hacerla el mismo hombre pecador, luego era necesario que para poder recompensar a toda la naturaleza humana Dios se hiciera hombre para satisfacer a favor del hombre.[387]

Desde otra mirada, la Encarnación es la misión del Hijo de Dios ya que el Hijo es el Verbo al que se le atribuye la sabiduría y si esta es aquello por la cual todo fue hecho era conveniente que todo sea restaurado por la misma. Además, la misma representa una especie de misión de una persona divina a los hombres, no convenía que fuera el Padre porque el mismo no procede, siendo que es más conforme al orden natural que fuera enviado quien procede de otro; ni tampoco convenía que el Espíritu Santo fuera enviado a la carne, por tanto, dicha misión le correspondía al Hijo, quien procede del Padre.[388]

De tal manera, el autor citado hace alusión al hecho que de la Santísima Trinidad solo el Hijo fue enviado en cuerpo carnal, no así el Espíritu Santo,

www.bdigital.ula.ve

presente cuestión". (Tomás de Aquino. Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo Volumen III/1. La Encarnación del Verbo y la Obra de la Redención. Editorial Eunsa, Versión Digital. Navarra-España, 2015, p, 83)

[386] De allí que para el aquinate: "Por eso, para la debida satisfacción se requiere una acción del hombre que se proporcione a la magnitud de la culpa, en cuanto que hay alguna corrupción; y por la gracia —cuya virtud es en cierto modo infinita, ya que basta para merecer el premio infinito— la satisfacción es proporcionada a la magnitud de la culpa, en cuanto es ofensa de Dios. Y por eso el hombre no se basta para satisfacerla, porque no puede tener la gracia por sí mismo". (SantoTomás de Aquino, Ob, Cit, p, 91)

[387] En torno a ello, comenta el citado autor: "Por ello hay que saber que, supuesta la caída de la naturaleza humana, la conveniencia de la Encarnación se muestra desde tres aspectos: por la plenitud de la misericordia divina, por la inmutabilidad de su justicia, y por el armonioso orden de su sabiduría". (Ob, Cit, p, 88).

[388] Al mismo tiempo, no obstante de ser la Encarnación la misión del Hijo, se prescribe la unidad indivisa de la Trinidad en su ser y obrar: "La acción de encarnarse es hecha, efectivamente [effective], por toda la Trinidad, pero sólo asume la naturaleza humana la persona del Hijo, que la asume terminativamente [terminative]". (Santo Tomás de Aquino, Ob, cit, Distinción I 1, p, 74)

C.C. Reconocimiento

tampoco el Padre; al mismo tiempo, hace notar que tal hecho sucedió de tal forma que quien era Hijo de Dios en la divinidad, en la humanidad se hiciera Hijo del hombre, no adoptando la carne ni el Padre ni el Espíritu Santo a razón de que el Hijo no fuera uno en la divinidad y otro en la humanidad, y para que no fueran lo mismo el Padre y el Hijo, si Dios Padre nacía del hombre.

De igual forma, es conveniente resaltar que la acción de la Santísima Trinidad es única, indivisible e inseparable, no obstante, se encarna es el Hijo y, aun así se atribuye a toda la Trinidad la obra de Encarnación. En tal sentido, ya San Agustín había formulado el hecho de ser reconciliados por el Hijo solo según la carne, y no con el Hijo solo según la divinidad, pues la Trinidad nos reconcilió con ella al hacer carne al solo Verbo. Por lo cual se dice que, la Trinidad realizó la Encarnación en el Verbo, no en el Padre ni en el Espíritu Santo.

Por lo tanto, queda expresado que la Encarnación es algo del Verbo pero al mismo tiempo es una acción trinitaria respecto a la relación para con la naturaleza. Al mismo tiempo, se hace referencia al punto de que al afirmar la encarnación es menester evitar incurrir en algunos errores que falsean la fe cristiana, como por ejemplo, destacar la divinidad de Cristo limitando su identidad humana, así como también hacer de la encarnación una suerte de “descenso ontológico” a tal punto de cuestionar la respectiva divinidad. De allí que, Pedro Lombardo argumente a favor del hecho de que Cristo asume la humanidad entera, es decir, cuerpo y alma, haciéndose perfecto hombre y perfecto Dios.

Así, se puede vislumbrar lo que se concibe y argumenta en base a la Encarnación del Verbo, luego en el siglo XIII, llamado el siglo de los genios, es donde se da con mayor esplendor el florecimiento académico, religioso y artístico; al mismo tiempo, todo ello hace posible una nueva perspectiva en cuanto a la mirada sobre Jesús, con San Bernardo, San Francisco y el nuevo arte gótico se da el giro de la contemplación de la grandeza del verbo a la adoración del niño Jesús, a la veneración de su nombre y la compasión con sus misterios.

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

De igual modo, en este período se desarrollan los movimientos laicales y con ello las ordenes mendicantes como los franciscanos y los dominicos, así como el nacimiento de la universidad de París.[389] De este modo, es aquí donde comienza a gestarse la distinción entre la cristología académica-científica (con base en Aristóteles) y la cristología popular, espiritual y celebrativa-contemplativa, con base en los Evangelios, San Pablo, San Juan, el Pseudo-Dionisio y Platón. Así, las figuras claves para este acontecer de la cristología en la escolástica son: Alejandro de Hales (Summa Halensis), San Buenaventura y Santo Tomás.

En torno a **Alejandro de Hales**, al mismo se le ubica como perteneciente a la escuela franciscana antigua, el mismo nace en el 1170 en Hales, condado de Gloucester (Inglaterra), y muere en el 1245. Estudio en París y allí fue maestro en artes, en teología, ingresando en la orden franciscana en el 1231, continuando con su cátedra; y tal como lo comenta Zorroza (2016): "se encuentra en un momento histórico en el que se estaba cristalizando la docencia teológica en París, al cual Hales contribuyó consolidando la docencia y la investigación en teología siguiendo la obra de Pedro Lombardo". (p, 316)

www.bdigital.ula.ve

En cuanto a sus obras, al mismo se le atribuye la "Summa Theologiae fratris Alessandri"[390], eminente obra dividida en cuatro partes; siendo que en la primera se dedica a las doctrinas de Dios y sus atributos; en la segunda habla sobre la

[389] Es relevante acotar que los Franciscanos se establecen en París para el 1219, donde la orden sufre una nueva orientación, pues la sencillez de San Francisco hacía que los religiosos no entraran en un principio en el desarrollo de los estudios académicos, no obstante, con el ingreso de numerosos clérigos aficionados al estudio y el propósito de los Papas de que dicha orden, así como la de los dominicos, penetraran en la Universidad como una fuerza de vanguardia que reclama los nuevos tiempos, hizo posible la nueva regla donde se figura decididamente una inclinación al estudio. Desde allí, en 1231 con el ingreso a la orden de Alejandro de Hales, maestro en dicha universidad, el estudio franciscano de París fue incorporado a la universidad (Guillermo Fraile. Historia de la Filosofía II. El Cristianismo y la Filosofía Patrística. Primera Escolástica. Editorial BAC, Madrid, 1986, p. 165)

[390] Sin embargo, es conocido el hecho de que la crítica ha llegado a la conclusión que esta obra, ciertamente inspirada en el Maestro Alejandro de hales, ha sido escrita en realidad por los franciscanos Juan de la Rochelle (+1245), Guillermo de Melitón (+1257) y probablemente por Otón Rigaud (+1275).

C.C. Reconocimiento

Creación y el pecado; en la tercera argumenta sobre la Salvación y la expiación; y, en la cuarta parte la dedica a los sacramentos. Además, sobre sus escritos, recientemente se ha encontrado y atribuido al mismo un Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Al mismo tiempo, este autor al parecer ha utilizado todas las obras de Aristóteles, algunas de Avicena y de Averroes; inclinándose hacia la perspectiva de san Agustín, San Anselmo, el Pseudo-Dionisio y los victorinos.

Por otra parte, desde el punto de filosófico-teológico, plantea concretamente la cuestión de si la teología sea verdadera ciencia, considerando una contraposición entre la teología (Sagrada Escritura) y todas la ciencias humanas, siendo que la primera no es sino sapiencia cuyo objeto es Dios, algo que está siempre por encima de los demás saberes, fruto de la revelación divina y no de la investigación humana; y, cuyo fin, no es tanto el conocimiento de la verdad, sino ese movimiento hacia el amor de Dios.

Del mismo modo, sobre Dios, plantea la demostración de su existencia desde diversas pruebas, basándose para ello en la causalidad de San Juan Damasceno, en las verdades eternas de San Agustín, en la contingencia de los seres de Ricardo de San Víctor, en el conocimiento del alma de Hugo de San Víctor, y en el argumento ontológico de San Anselmo. No obstante, en cuanto al conocimiento de la naturaleza divina argumenta ser algo más difícil de penetrar, aunque por analogía es posible conocer algo sobre la esencia de Dios. Por otra parte, dado que el mundo no es eterno, el mundo sería creado por Dios en el tiempo.

www.bdigital.ula.ve

En cuanto a la cristología, trata sobre los datos reales de la vida y personalidad de Jesús, así como reflexiones filosófico-teológicas sobre Cristo, con unas aplicaciones limitadas puesto que la realidad analizada es más histórica que metafísica; así se estudia el nacimiento y la pasión de Cristo, las cualidades de su ser desde su vida histórica.

C.C. Reconocimiento

Al mismo tiempo, al hablar sobre la encarnación es menester hacer referencia a la controversia suscitada sobre la cuestión de si el Verbo se hizo carne para redimirnos, argumentando algunos, como el gran teólogo Ramón Llull[391] que la redención fue la causa «sine qua non» de la Encarnación; de tal modo que el verbo no se hubiera encarnado si Adán no hubiese caído; a esa postura se le llama "sentencia negativa". De tal modo, y como consecuencia la existencia de Jesús ocuparía un lugar secundario en los derechos divinos ya que la misma está subordinada a aquel primer pecado. (Encarnación para la Redención).

Por otra parte, desde lo que plantea Bartolomé Nicolau (1958), la otra es la llamada la "sentencia afirmativa", aquella que plantea que Jesucristo se hubiera encarnado aunque Adán no hubiera pecado. Es de notar que esta sentencia adjudica a Jesucristo el primer puesto en el orden lógico de los decretos divinos;[392] de tal modo que Dios en su gran obra "ad extra" ha querido ante todo a Jesucristo y para eso y para él creó al mundo. Así, se hablará en términos de creación para la encarnación. En tal sentido, es relevante acotar, según el autor antes citado que, tanto Alejandro de Hales como San Alberto Magno eran defensores de la sentencia afirmativa, no así Santo Tomás y San Buenaventura quienes eran contrarios a sus maestros.

www.bdigital.ula.ve

En otro sentido, en lo que respecta a la posición del llamado maestro iluminado Ramón Llull, un cambio de orientación fue posible percibirlo en el mismo desde la configuración de su libro "Els cent noms de Déu", donde a juicio de Bartolomé (1958) se concibe como la primera obra en que el Beato defiende clara

[391] Es pertinente la consideración que hace Bartolomé: "No hay duda, y lo prueban muchos textos, que Ramón Llull sostiene en el Libro de Contemplación la sentencia negativa. Dice explícitamente: «Si el pecado de Adán no fuese general, Vos, Señor, no os hubieseis encarnado». (Nicolau, Bartolomé. El primado absoluto de Cristo en el pensamiento luliano. Studia Lulliana, 1958, Vol. 2, Núm. 03, p. 299)

[392] El autor citado, sobre tal cuestión sostiene: "Primado absoluto de Cristo, pues, vale tanto como decir que Jesús, en la escala de los seres, es el primero, no solo en cuanto a la dignidad, sino en cuanto a la existencia lógica en los decretos divinos". (Ibídem).

C.C. Reconocimiento

y terminantemente el Primado absoluto de Cristo. En ninguno de los libros que Llull escribirá a partir de esta fecha aparecerá ya el concepto de Encarnación para la Redención, y con muchas obras combatirá dicho concepto con abundantes argumentos. (Ob, Cit, p. 303).

En el mismo orden de ideas, y como hecho relevante en este contexto planteado, se argumenta que quien hizo posible tal viraje donde se desliga los conceptos de encarnación y redención en el pensamiento de Llull fue precisamente Alejandro de Hales.[393] En tal circunstancia, todo esto conlleva a sostener claramente, una vez más, la firme posición de este último autor donde Jesucristo es propuesto como principio y razón de todas las cosas, y como aquel que ocupa el primer lugar en los divinos decretos, siendo que su encarnación va más allá de la redención, pues la misma abarcaría toda la creación en su tendencia hacia la perfección.

En el mismo sentido, sobre la Encarnación, el ser infinito seria el sumo bien, el cual al no difundirse plenamente en las creaturas en cuanto sumo bien, haría siempre pensable una difusión mayor, no obstante, dado que al mismo le conviene la máxima difusión es entonces satisfactorio que el mismo se difunda lo mayormente posible en las creaturas. De tal modo, es entonces favorable que Dios se una a la naturaleza humana aun cuando la misma no fuese pecadora.[394] Así, desde la propuesta de Hales se hace notar que no hay exigencia de parte de

www.bdigital.ula.ve

[393] Sobre tal influencia concibe Bartolomé: "Y, si quisiéramos hallar la influencia directa de algún teólogo sobre los razonamientos del Beato Ramón Llull , esta no debería buscarse, a nuestro juicio ,sino en los escritos del Doctor Irrefutable, Alejandro de Hales. (Ob, Cit, p. 305)

[394] Desde la perspectiva del tema de la Encarnación, Dorner va a plantear la analogía entre Dios y el hombre y sobre todo la necesidad ontológica, por parte de Dios, para comunicarse con el hombre, lo cual hizo necesaria la Encarnación. Así, se puede leer en Berkhof: "Él enfatiza el hecho de que Dios y el hombre son análogos, y que en la naturaleza esencial de Dios mismo, existe una urgencia de comunicarse hacia el hombre. En este sentido la encarnación fue trascendental e históricamente necesaria, y hubiera tenido lugar aun cuando el pecado no habría entrado en el mundo. (Louis Berkhof. Historia de las Doctrinas de Cristianas, Editorial Estandarte de la Verdad, Barcelona, 1995, p, 155)

C.C. Reconocimiento

la creatura sino, por el contrario, una conveniencia de parte de Dios. Y lo que es conveniente para Dios el mismo lo realiza.

Desde otra mirada, en cuanto a la individualidad y la hipóstasis de Cristo, la obra de Alejandro de Hales plantea algunas connotaciones como aquellas que considera la personalidad como dignidad del ser intelectual, como culminación de su singularidad, lo que lo distingue de los demás; al mismo tiempo que se plantea la singularidad e incomunicabilidad del ser de Cristo en cuanto hombre, no obstante, la dignidad la obtiene del Logos. De este modo, Cristo sería una persona divina, pero también un individuo humano.[395] En este sentido, es claro que la unidad de Cristo radica precisamente en el hecho en su dignidad que le viene del Logos.

De acuerdo con ello, se estima la plenitud de las propiedades humanas de Cristo, pues no le faltaría nada de lo humano, sin ser persona humana posee un "yo" humano, lo cual vendría a ser como un doble yo, testimoniado incluso en las Sagradas Escrituras cuando Jesús llega a decir: "el Padre y yo somos una sola cosa".[396]

www.bdigital.ula.ve

1.5.4 Santo Tomás de Aquino

Conocido como el Doctor Angélico, nació a principios de 1225 en el castillo de Rocaseca, cerca de Aquino, de familia noble de origen lombardo. Hijo de Landulfo (descendiente de los condes de Aquino) y de Teodora de Theate (napolitana, hija de los condes de Chieti). El mismo se desempeñó como fraile, teólogo y filósofo católico, perteneció a la orden de los predicadores (orden de los

[395] En siglos posteriores, semejante connotación ofrecerá otro autor: "Ebrard, un erudito reformado suponía una vida doble en el Logos. Por un lado, el Logos se redujo a sí mismo a las dimensiones de hombre y poseía una conciencia puramente humana, pero, por otro lado, el Logos retuvo, y ejerció, sus perfecciones divinas sin interrupción, en la vida trinitaria. Él mismo yo existe a la vez en forma eterna y temporal; el Logos es finito e infinito al mismo tiempo". (Louis Berkhof, Ob, Cit, p, 154)

[396] Tal proclama puede verse en: Evangelio de Juan, capítulo 10, versículo 39. Mateo, 26, 39.

C.C. Reconocimiento

dominicos), es considerado el principal representante de la enseñanza escolástica y una de las grandes figuras de la teología sistemática; desde el punto vista de la metafísica toda su obra es una de las más citadas en todo el siglo XIII.

Además, se le considera como el principal defensor clásico de la teología natural. Por otra parte, como filósofo comentó sobre las obras de Aristóteles, todo lo cual le alcanzó gran popularidad e hizo posible la compatibilidad de tal pensamiento con la teología católica.

Al mismo tiempo, es posible concebir el hecho de haber recibido influencia del platonismo así como de San Agustín, lo cual es posible notarlo en sus obras, pero también citó en repetidas ocasiones el aristotelismo de Averroes así como de Maimónides quienes representaban para él toda una autoridad. Entre sus obras más conocidas destacan la Summa Theologiae donde trata sobre 495 cuestiones que divide en artículos y la Summa contra Gentiles, una especie de apología filosófica de la fe católica, la cual consta de 410 capítulos que recoge en cuatro libros, entre otras.

www.bdigital.ula.ve

De igual forma, en cuanto al carácter de su pensamiento, se le considera como uno de los más destacados en cuanto a la ordenación sistemática de los variados y múltiples elementos que componen el conjunto de su obra, a tal punto que sobre el mismo refiere Fraile (1986) que “ningún filósofo le ha igualado jamás en la depurada precisión de conceptos ni en el riguroso orden sistemático de la exposición” (p, 265).

Desde esta mirada, en cuanto al tema sobre Dios, es con Santo Tomás de Aquino con quien la tradición cristiana alcanza su punto culmen en referencia a la concepción teológica-filosófica sobre tal temática; siendo que para ello el doctor angélico se vale de la doctrina aristotélica, sobre todo en lo que respecta al ser y el cambio, el hilomorfismo; donde perfeccionarse consistirá en recibir en acto una forma perfectiva que se poseía solo en potencia.

C.C. Reconocimiento

En tal sentido, Dios es el Ser necesario, a él corresponden todas las perfecciones en grado sumo, siendo el mismo pura actualidad, "actus purus", ser absolutamente inmutable, pues cualquier cambio supondría una imperfección en el mismo. Por otra parte, en cuanto a la relación de Dios respecto a las creaturas, es algo que no existe realmente sino en cuanto relación de razón, imaginada por la creatura desde su relación para con él.[397]

Desde el punto de vista de su cristología, comienza metodológicamente su sistema, a semejanza de Pedro Lombardo, desde el principio de conveniencia de la Encarnación; gestando todo un modo teológico de plantear el misterio de Cristo desde una orientación intelectual, convirtiéndose desde el siglo XIV particularmente con su Suma Teológica en un referente para el estudio cual era anteriormente las Sentencias de Pedro Lombardo.

De este modo, el mismo inicia su análisis partiendo desde la historia bíblica de Adán y Eva, al mismo tiempo que describe aquellos efectos nocivos que causa el pecado original; de allí que el objeto o propósito de la Encarnación sea la acción de restaurar la naturaleza humana de la contaminación de aquel pecado, obra que los humanos no pueden realizar por sí mismos. En tal sentido, para el autor en

www.bdigital.ula.ve

[397] Al respecto, se considera que "tal concepción tradicional, en la que resulta muy difícil hablar de la Kénosis de Dios, parece hoy superada, tanto en el diálogo teología-ciencias, como en la mayor parte de la teología cristiana…Son hoy muchos los teólogos que insisten en que la metáfora básica para hablar de Dios no puede seguir siendo la del actus purus, sino la propia del Dios tri-uno, "personas-en-comunión". (Manuel García Doncel. El Diálogo Teología-Ciencias Hoy. II. Editorial Cristianisme i justicia. p, 48-49.

En este mismo sentido, el teólogo católico australiano Denis Edwards considera que "esta concepción de Dios elimina la fuerza del argumento teológico de que el que es acto puro no puede sufrir. El Dios trinitario es entendido ahora como aquel en que existen auto-posesión y auto-donación, libertad y vulnerabilidad, de un modo que supera toda comprensión. Esto sugiere, en contraposición a lo que dice el Aquinate, que se debe entender a Dios como quien tiene una relación real con el mundo…En la metafísica relacional utilizada aquí, creo que es posible y es esencial afirmar ambas cosas: (1) que la creación es un acto libre del amor de Dios, y (2) que, a través de ese amor libremente elegido, Dios entra en una relación real con la creación, lo cual significa que Dios acepta libremente la limitación y vulnerabilidad de tal relación (Flp. 2,6-11)". (Denis Edswards, 1995, como se citó en Manuel García Doncel,p, 49)

C.C. Reconocimiento

cuestión la sabiduría divina juzgó conveniente que Dios se hiciera hombre para que de este modo una misma persona pudiera restaurar al hombre y ofrecer satisfacción. Con ello, queda claro su inclinación a favor de la satisfacción de la expiación.

Por otra parte, en cuanto al tema propuesto, se suscitaron diferencias sobre la forma de percibir el objeto de la encarnación, por lo que desde su punto de vista Santo Tomás argumentó contra varios teólogos de su tiempo, afirmando que Jesús era verdaderamente divino y no simplemente un ser humano; al mismo tiempo consideró (contra Nestorio) que la plenitud de Dios significaba parte integral de la existencia de Cristo, por lo que no era cierto que el Hijo de Dios estaría simplemente unido al hombre Cristo. En el mismo sentido, y contra Apolinar de Laodicea, argumentó que realmente Cristo tenía un alma humana (racional); y así es posible concebir en sus obras todo lo relacionado a la Encarnación del Verbo desde el contexto surgido para entonces.

Desde la gran obra escrita de Santo Tomás de Aquino (Suma Teológica), específicamente en la tercera parte de la misma al tratar sobre la unión hipostática, se puede percibir tres aspectos fundamentales y muy reveladores acerca de la doctrina del misterio de la encarnación: la conveniencia de la misma, el modo de la unión del verbo encarnado y las consecuencias de tal unión.[398]

Por consiguiente, a la pregunta sobre si era conveniente que Dios se encarnase, existen algunas posibles objeciones las cuales tienen que ver con la eternidad, la bondad, la perfección y lo incorpóreo del ser de Dios, todo lo cual lo

[398] Sobre la conveniencia que percibe Santo Tomás (In III Sent., d. 1, q. 1) para la Encarnación plantea Aranda: "En los tres primeros artículos analiza Tomás sucesivamente si la encarnación de Dios era posible, si era congruente o conveniente y, en fin, si se hubiese realizado en caso de que el hombre no hubiera pecado. Así comienza su reflexión sistemática sobre el misterio revelado, en la que se puede advertir que esas preguntas se refieren a Dios, no directamente al Verbo, aunque más adelante lo haga". (Antonio Aranda. La cuestión Teológica de la Encarnación del Verbo. Relectura de Tres Posiciones Características. Revista: SCRIPTA THEOLOGICA 25 (1993/1) 49-94. Universidad de Navarra, p, 59)

www.bdigital.ula.ve

C.C. Reconocimiento

hace muy diverso y distante del ser del hombre; en tal sentido parecería absurdo que aquel que lo es todo se deje contener por quien necesita de cuidados como el caso de un niño. De tal modo, ante tales cuestionamientos, desde la dinámica pedagógica del doctor angélico, basándose en lo prescrito por San Juan Damasceno, concibe:

> Pero según dice el Damasceno al principio del libro III, por el misterio de la encarnación se muestran a un tiempo la bondad, la sabiduría, la justicia y el poder de Dios, o su virtud: la bondad, porque no despreció la flaqueza de nuestra propia carne; la justicia, porque por ese mismo misterio venció al tirano y arrancó al hombre de la muerte; la sabiduría, porque halló la mejor solución al problema más difícil; y el poder (o la virtud) infinito, porque no existe nada mayor que hacerse Dios hombre. Luego, fue conveniente que Dios se encarnase. (Santo Tomás de Aquino. Suma Teológica. III, 1,1, p, 1580).

Desde tal consideración, es pertinente resaltar que para dicho autor, desde el punto de vista filosófico, a todo ser le es conveniente todo aquello que le compete por naturaleza, al mismo tiempo que, tomando en consideración el argumento de Dionisio para quien al bien le pertenece comunicarse, considerando que si algo distingue a la naturaleza divina es precisamente la bondad, entonces se puede argumentar que a Dios le convenía por naturaleza la encarnación; por lo que es posible asumir la misma como la acción voluntaria en que se comunica lo divino con lo humano de modo superlativo, desde el trasfondo del bien, para la salvación del hombre.[399]

[399] Esa comunicación entre Dios y el hombre más allá de ser una simple acción comunicativa se convierte en verdadera comunión de naturalezas, por ello, proclama Tomás de Aquino: "Lo cual se realiza en sumo grado cuando Dios une a sí la naturaleza creada de tal manera que se constituye una sola persona de tres seres: el Verbo, el alma y la carne, como dice Agustín en el libro XIII De Trin… De donde resulta evidente la conveniencia de que Dios se encarnase". (Santo Tomás De Aquino. Suma Teológica. Sobre el modo de la unión del Verbo Encarnado. III a, 1, 1. 2012, p, 1580)

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

De igual modo, desde el arte de dar razones a las objeciones prescritas para la conveniencia de la encarnación, como si desde la misma Dios quedase incorporado a la carne, abandonando de tal modo su poder, gloria y majestad de gobernar al mundo;[400] ante ello, suscribe el aquinate que el poder de Dios no reside en la masa, no es que al encarnarse perdió su potencia, pues, "la magnitud de su poder no padece angustias por existir en lo estrecho", al mismo tiempo que el Verbo divino permanece íntegro en todas partes; así, se verifica una vez más que no hay problema alguno en que Dios se haya encarnado.

Por otra parte, en lo que respecta a la encarnación desde el objeto de la redención, el doctor angélico se pregunta: ¿se hubiera encarnado Dios si no hubiera pecado el hombre? Su respuesta la basa en lo dicho por San Agustín (De Verbis Domini) y en el mismo Evangelio de Lucas (19, 10): "Vino el Hijo del hombre a buscar y salvar lo que había perecido". De igual modo, cita a la primera carta de Timoteo: "Cristo vino a este mundo para salvar a los pecadores" Por lo cual, de no ser por el pecado del hombre el Verbo no se hubiese encarnado, no hay medicina donde no hay enfermedad.[401] Y así, se concibe la encarnación desde la redención del hombre, cuyo argumento adquiere convicción y fuerza para el citado autor desde las Escrituras santas:

www.bdigital.ula.ve

[400] En el mismo sentido se expresa Santo Tomás cuando responde a las objeciones a la necesidad de la encarnación: "Dios, al encarnarse, no rebaja en nada su majestad; y por lo mismo no disminuye el motivo de nuestra reverencia hacia Él. Más bien aumenta por la ampliación de nuestro conocimiento. Al acercarse a nosotros por medio de la encarnación, nos proporcionó un mayor conocimiento de Él". (Ob. Cit, III a, 1, 2, p, 1581).

[401] Desde el análisis sobre el sentido de la Encarnación en la obra de Santo Tomás, comenta Aranda: "La reflexión está, por tanto, basada en la realidad del pecado del hombre y en la relación revelada entre pecado y misterio de Cristo. En consecuencia, la conveniencia de la encarnación sólo se analiza desde la reparación realizada por Dios (justo, misericordioso, sapientísimo) hecho hombre". (Antonio Aranda. La cuestión Teológica de la Encarnación del Verbo. Relectura de Tres Posiciones Características. Revista: SCRIPTA THEOLOGICA 25 (1993/1) 49-94. Universidad de Navarra, p, 60)

C.C. Reconocimiento

> Sobre esta cuestión hay distintas opiniones. Unos dicen que el Hijo de Dios se hubiera encarnado aunque el hombre no hubiese pecado. Otros sostienen lo contrario. Y parece más convincente la opinión de estos últimos. Porque las cosas que dependen únicamente de la voluntad divina, fuera de todo derecho por parte de la criatura, sólo podemos conocerlas por medio de la Sagrada Escritura, que es la que nos descubre la voluntad de Dios. Y como todos los pasajes de la Sagrada Escritura señalan como razón de la encarnación el pecado del primer hombre, resulta más acertado decir que la encarnación ha sido ordenada por Dios para remedio del pecado, de manera que la encarnación no hubiera tenido lugar de no haber existido el pecado. Sin embargo, no por esto queda limitado el poder de Dios, ya que hubiera podido encarnarse aunque no hubiera existido el pecado. (Santo Tomás de Aquino. Ob, Cit, III, 1,3, p, 1581).

En este sentido, se comprende desde la posición analizada que todas las demás posibles causas de la encarnación van a ser convenidas al hecho de remediar el pecado,[402] pues en virtud del mismo el hombre se extravió en las cosas materiales, lo cual hizo necesario la encarnación para proporcionar la salvación también por medio de las cosas materiales. Por tanto, el doctor angélico cita las palabras de San Agustín desde el comentario a la escritura del Evangelio de Juan (1, 14) “el verbo se hizo carne”, quien confiere que “la carne fue la causa de toda ceguera y la carne sería la que la haga desaparecer, porque Cristo vino de este modo para extinguir por su carne los vicios de la carne”. (Ob. Cit, III, 1, 3, p, 1581).

Entre otras consideraciones, en cuanto a la relevancia que la encarnación confiere a la dignidad humana, y precisamente por ello, argumenta Santo Tomás de Aquino que del mismo modo que no fue conveniente que Dios se encarnase al

[402] A la pregunta de si Dios se encarnó principalmente para quitar los pecados actuales o para borrar el pecado original el aquinate responde: “Es cierto que Cristo vino a este mundo no sólo para borrar el pecado original, que se transmite a todos los hombres, sino también para quitar todos los pecados cometidos posteriormente… (pero) Cristo vino más principalmente para borrar el pecado que era mayor...” (Santo Tomás De Aquino. Suma Teológica. Sobre el modo de la unión del Verbo Encarnado. III, 1, 4. 2012, p, 1582).

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

principio del mundo, tampoco lo es que se encarne en el fin de los tiempos,[403] y esto sobre todo por la unión de la naturaleza divina con la humana, pues, "la naturaleza humana alcanzó en la encarnación la perfección suma"; en otras palabras, el Verbo encarnado es causa eficiente de la perfección humana.

Desde otra perspectiva, sobre el modo en que se da la unión del Verbo encarnado con la naturaleza humana, la doctrina del autor propuesto sigue aquello que se definió en el Concilio de Calcedonia donde se argumenta a favor de una sola persona en dos naturalezas[404], de modo que la unión del Verbo encarnado no se realizó en una única naturaleza.[405] En este sentido, el Concilio de Calcedonia

[403] Sobre tal modo de encarnación plantea el mismo Santo Tomás De Aquino: "No obstante, la perfección de la gloria, a la que finalmente conducirá el Verbo a la naturaleza humana, tendrá lugar al fin del mundo". (Ob, Cit, III, 1, 6, p, 1584).

[404] En cuanto a si la unión del Verbo encarnado se efectuó o no en la persona responde el mismo autor: "Persona significa una cosa distinta de naturaleza. Naturaleza alude a la esencia específica… Y lo que se dice del supuesto hay que entenderlo también de la persona en la criatura racional o intelectual, porque, como dice Boecio, la persona es la sustancia individual de naturaleza racional. Así pues, todo lo que existe en una persona, pertenezca o no a su naturaleza, está unido a la misma en la persona. Por consiguiente, si la naturaleza humana no está unida al Verbo de Dios en la persona, no lo está de ningún modo. Y esto equivaldría a destruir la fe en la encarnación, lo que incluiría la destrucción total de la fe cristiana. En consecuencia, por tener el Verbo unida a sí la naturaleza humana, y por no pertenecer ésta a su naturaleza divina, se sigue que la unión se efectuó en la persona del Verbo, no en su naturaleza". (Ob, Cit, III a, 2, 2, p, 1586).

[405] "El Cuarto Concilio Ecuménico se celebró del 8 de octubre al 1 de noviembre de 451, inclusive, en Calcedonia, una ciudad en Bitinia, Asia Menor. El propósito principal era confirmar la doctrina católica ortodoxa contra la herejía de Eutiques y los monofisitas, aunque también se ocupó de la disciplina eclesiástica y de la jurisdicción. Ahora bien, respecto a la cuestión doctrinal en lo referente a la encarnación del Verbo es necesario tener en cuenta lo que plantea Gonzales de Cardedal: "La fórmula calcedonense no se explica sin todos los avatares que han tenido lugar a partir del momento en que estalla la controversia entre Nestorio y San Cirilo (428), el Concilio de Éfeso (431), la Fórmula de unión (433), el «latrocinio de Éfeso» (449) y la radicalización monofisita de Eutiques. Éste significará para el Concilio de Calcedonia lo que Nestorio había significado para el de Éfeso pero desde el punto de vista opuesto: la radicalización de una cristología unitaria, ciriliana, centrada en la categoría de encarnación, que veía la historia salvífica sólo como gesta de Dios en perspectiva descendente, que a su vez acentuaba la salvación como divinización y centraba el misterio de la encarnación en la iniciativa y acción divinas. El entusiasmo por acentuar esa primacía divina, no dejaba espacio para una real humanidad en Jesús, con su acción, dinamismo y libertad propios. Eutiques obligó a los Padres y teólogos a pensar la consubstancialidad de Cristo con nosotros junto a su

C.C. Reconocimiento

(451) Proclamó: “Confesamos que, en los últimos tiempos, es preciso reconocer un solo y mismo Hijo de Dios en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, sin que en modo alguno sea suprimido la diferencia de naturaleza a causa de la unión”. (Como se citó en Tomás de Aquino, 2012, p, 1585).

No obstante, se dan interpretaciones por las que pareciera que la unión del Verbo encarnado se realizó en una única naturaleza,[406] considerando que posiblemente de las dos naturalezas se formaría una sola por aquello de que dos naturalezas no pueden denominarse la una por la otra, al menos que se cambie la una por la otra. Ante tal postura, es útil hacer la salvedad de que de ningún modo la naturaleza divina se haya convertido en carne al encarnarse (lo cual formaría una sola naturaleza), sino que se une personalmente a la misma; resaltando de esta manera el hecho mismo de la unión de ambas naturalezas.[407] Así se expresa el aquinate:

www.bdigital.ula.ve

consubstancialidad con Dios, es decir su humanidad junto a su divinidad y la forma como se conjugaba su condición divina con su realidad histórica”. (Olegario González De Cardedal. (2001). Cristología. Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, p, 263)

[406] Ante todo, señala Santo Tomás que es menester considerar lo que se entiende por naturaleza, siendo la misma en un primer momento interpretada como lo naciente, de allí se utilizó la misma para nombrar la generación de los vivientes (natividad o germinación); no obstante, luego pasó a significar el principio mismo de la generación (algo intrínseco), esto llevaría a entender naturaleza como principio intrínseco de movimiento (Aristóteles en la Physica nombra a la naturaleza como principio de movimiento en el ser que está en virtud de sí misma y no accidentalmente, tal principio es la forma o la materia. Por eso la palabra naturaleza unas veces significa forma, y otras, materia.). Por tanto, siendo que “el ser engendrado el fin de la generación natural es la esencia específica, que es la expresada por la definición, de ahí que naturaleza signifique además esencia específica”. Esto es el concepto que propone Boecio cuando habla de la Naturaleza como diferencia específica que informa cada cosa, esto es, la que satisface la definición de cada especie. A este respecto, concluye Santo Tomás de Aquino: “Tomando la naturaleza en este sentido, es imposible que la unión del Verbo encarnado se haya hecho en la naturaleza”. (Tomás De Aquino. Suma Teológica. Sobre el modo de la unión del Verbo encarnado con la naturaleza humana. III, 2, 1. 2012).

[407] Por esa unión de ambas naturalezas se argumenta que “aunque haya en él un solo ser subsistente, se da en el mismo una doble razón de subsistencia. En este sentido se dice

C.C. Reconocimiento

> Como enseña el Damasceno, se afirma que la naturaleza divina se encarnó porque está unida personalmente a la carne, no porque se haya convertido en carne. Del mismo modo la carne se llama deificada, como él mismo enseña, no por conversión, sino por su unión con el Verbo, quedando a salvo sus propiedades: es decir, la carne está deificada por ser la carne del Verbo de Dios, no porque se haya convertido en Dios. (Santo Tomás de Aquino., Ob, cit, III, 2, 1, p, 1586).

En el mismo orden de ideas, y desde la diferenciación pertinente en cuanto que una cosa es unión y otra muy distinta sea conversión, en el mismo desarrollo de la temática del autor propuesto se lee que Cristo es llamado hombre unívocamente con los demás hombres por pertenecer a la misma especie y ello con base en lo que ya había dicho sobre el mismo el Apóstol San Pablo en la Carta a los Filipenses: "Hecho semejante a los hombres"; por ello, en contra de quienes argumentaban que en Cristo no se dio realmente la unión del alma y del cuerpo, se responde que en todo caso es propio de la especie humana que el alma esté unida al cuerpo.

www.bdigital.ula.ve

Al mismo tiempo, se hace la acotación de que la forma no constituye la especie sino en cuanto que es acto de la materia; siendo que precisamente esto es lo que concluye la generación, de tal modo que la naturaleza se encamina a su propia especie. Así pues, se concluye que es válido afirmar que en Cristo el alma se unió al cuerpo, lo contrario destruye la veracidad de la humanidad de Cristo.

Con ello, es posible subrayar la edificación y deificación de la carne por la unión con la naturaleza divina,[408] donde la misma no llega a ser Dios a modo de

---

que su persona es compuesta, en cuanto que un solo ser subsiste en dos naturalezas" (Santo Tomás de Aquino, Ob, Cit, III a, 2, 4, p, 1587).

[408] Al cuestionamiento de sí dicha unión del Verbo divino con la carne fue algo accidental responde Tomás de Aquino siguiendo la doctrina de la Iglesia conferida ya en los Concilios: "Para entender claramente esta cuestión hay que tener en cuenta que sobre la unión de las dos naturalezas en Cristo surgieron dos herejías. Una, la de los que confunden las naturalezas, como Eutiques y Dióscoro, quienes afirmaron que de las dos

C.C. Reconocimiento

una conversión de sustancia, todo lo cual bien puede abrir la reflexión hacia una interpretación de la carne o naturaleza humana, no como obstáculo para la presencia y activación de la bondad divina en el mundo, pues la misma ha adquirido un renovado valor existencial en su esencia desde el hecho mismo de la encarnación.

En todo caso, es oportuno acotar lo que prescribe el autor en estudio, cuando sobre el cuestionamiento de si la unión de la naturaleza divina con la humana es algo creado o no, se advierte desde su teoría que se trata de una relación en cuanto que ambas naturalezas (divina y humana) están conjuntadas en la persona del Hijo de Dios, por lo cual se aclara que toda relación entre Dios y el hombre es real pero en la criatura, la cual sufre una mutación, más no así en Dios, pues en él la misma se da de modo ideal, pues no se origina en Dios en

---

naturalezas resulta una sola. Por eso sostenían que Cristo está constituido de dos naturalezas, como distintas que eran antes de la unión; pero no admitían que subsistiese en dos naturalezas, como si después de la unión desapareciese la distinción. Otra fue la herejía de Nestorio y Teodoro de Mopsuestia, que separaban las personas. Defendieron, efectivamente, que una era la persona del Hijo de Dios, y otra la persona del hijo del hombre. Y decían que estaban unidas entre sí, primeramente, en virtud de la inhabitación: es a saber, en cuanto que el Verbo de Dios habitó en el hombre como en un templo. En segundo lugar, por la unidad de afecto, en cuanto que la voluntad de ese hombre está siempre conforme con la voluntad de Dios. En tercer lugar, por la operación, por ser ese hombre instrumento del Verbo. En cuarto lugar, por la dignidad del honor, ya que todo honor tributado al Hijo de Dios se rinde también al hijo del hombre, por su unión con aquél. Finalmente, en virtud de la equivocación, es decir, por la comunicación de nombres, en cuanto que decimos que ese hombre es Dios e Hijo de Dios. Y es evidente que todos estos modos incluyen unión accidental…La fe católica, situándose en el centro de ambas posiciones, no dice que la unión entre Dios y el hombre se haya efectuado en la esencia o en la naturaleza, ni tampoco que sea accidental, sino que es una unión realizada en la subsistencia o en la hipóstasis. Por eso se lee en el V Concilio: Como quiera que la unión se entiende de diversas maneras, los seguidores de la impiedad de Apolinar y de Eutiques, partidarios de la desaparición de los elementos que se juntan (es decir, destruyendo ambas naturalezas), hablan de una unión por confusión;y los seguidores de Teodoro y de Nestorio, favorables a la división, introducen una unión de relación habitual. Pero la santa Iglesia de Dios, rechazando la impiedad de ambas herejías, confiesa la unión del Dios Verbo con la carne según unión de composición, es decir, según hipóstasis". (Tomás De Aquino. Suma Teológica. Sobre el modo de la unión del Verbo encarnado con la naturaleza humana, III a, 2, 6, p, 1588).

C.C. Reconocimiento

virtud de ningún cambio.[409] De esta manera, se argumenta que la unión entre el Verbo divino y la carne es algo creado.

Desde el planteamiento anterior se verifica que, específicamente en lo que respecta al tema de la Kenosis propuesto por el Apóstol Pablo, cuando escribe sobre Jesucristo que aunque tenía forma de Dios se despojó a sí mismo haciéndose humano (Carta a los Filipenses 2, 6-7), es notorio que Santo Tomás, siguiendo las posturas del Concilio de Nicea, San Agustín de Hipona y las Escrituras Sagradas mismas, afirmara sobre todo la doctrina de la inmutabilidad divina; por lo cual, al hacerse humano en nada podría haber cambiado la persona divina de Cristo:

> El misterio de la encarnación no se verificó como si Dios pasase, de alguna manera, de su estado a otro que no tuvo en toda la eternidad; sino porque se unió a la criatura de un modo nuevo, o mejor, porque se la unió a sí mismo de una manera nueva. En cambio no hay inconveniente en que la criatura, que es mudable por su propia naturaleza, no se comporte siempre del mismo modo. (Santo Tomás, Ob, cit, III, 1, 1).

www.bdigital.ula.ve

Sin embargo, no obstante lo anteriormente dicho, en la Encarnación del Verbo la naturaleza divina tomó para sí a la naturaleza humana (la asumió), por ello se habla de naturaleza encarnada, lo cual no significa que se convirtió en carne, sino que se asumió una naturaleza carnal; de allí que se pueda afirmar que la naturaleza divina se encarnó. De allí que, para el Doctor Angélico cuando se dice que "Cristo se vacía a sí mismo", no quiere ello significar que se despoje de su naturaleza divina, sino que asume la naturaleza humana.[410]

---

[409] Al respecto, Santo Tomás fija un principio de inmutabilidad divina: "La unión implica relación entre la naturaleza divina y la humana en cuanto que éstas se unen en una persona. Toda relación cuya existencia tiene comienzo en el tiempo, se origina de alguna mutación". (Ob, Cit, III, 2, 8, p, 1590)

[410] Es relevantes considerar que para Tomás De Aquino la naturaleza divina es suficientemente plena, porque en ella está toda la perfección del bien. Pero la naturaleza humana y el alma no son plenas, sino capaces de plenitud. Por tanto, cuando Pablo indica

C.C. Reconocimiento

De igual forma, sobre el hecho de si la naturaleza humana fue la más apta que cualquier otra para que el Hijo de Dios la asumiese, se afirma que únicamente es asumible tal naturaleza en cuanto que la misma es apta para ello, y lo es desde la conveniencia bajo dos aspectos: el de la dignidad y el de la necesidad. En tal sentido, es la más digna por su ser racional e intelectual, caracteres que le hacen destinada a unirse al Verbo; al mismo tiempo, en cuanto a la necesidad es obvio desde la reparación que amerita la misma a causa del pecado original.[411]

Finalmente, es relevante resaltar que desde la Encarnación del Verbo toda la humanidad quedó asumida por la divinidad, el Dios lejano y distante se hace visible ahora en el hombre mismo para su salvación, siendo que entre ambos la brecha larga y distante se ha acortado, otorgando mayor prestigio y dignidad a la carne y mayor gloria al mismo Dios. Por ello, se lee en el aquinate:

> Cuando se afirma que el Verbo se hizo carne, la palabra carne equivale a todo el hombre, como si se dijera: El Verbo se hizo hombre, al modo en que se lee en Is 40,5: Toda carne verá la salvación de nuestro Dios. La razón de que la carne represente a todo el hombre está en que, de acuerdo con la autoridad mencionada, el Hijo de Dios se hizo visible por medio de la carne, por lo que se añade: Y hemos visto su gloría (Jn 1,14). Ó también porque, como dice Agustín en el libro Octoginta trium quaest., en toda la unidad de la asunción, lo principal es el Verbo, mientras que lo extremo y último es la carne. Así pues, queriendo el Evangelista ponderar el amor de humildad de Dios hacia nosotros, mencionó el Verbo y la carne, omitiendo el alma, inferior al Verbo y superior a la carne. También fue razonable mencionar la carne, que parecía menos apta para ser asumida por su mayor distancia del Verbo. (Santo Tomás de Aquino, Ob, Cit. Sobre la asunción de las partes de la naturaleza humana. III, 5,3, p, 1603).

www.bibliotecadigital.ilce.edu.mx

---

que Cristo se despojó a sí mismo", esto debe entenderse a la luz de su asunción de una naturaleza humana.

[411] Sobre las condiciones planteadas para ser asumida la naturaleza humana: “Estas dos motivaciones sólo convienen a la naturaleza humana, pues a la criatura irracional le falta la conveniencia de la dignidad, y a la naturaleza angélica le falta la conveniencia de la necesidad reseñada. De donde se deduce que únicamente es asumible la naturaleza humana. (Santo Tomás de Aquino, Ob, Cit, III, 4, 1, p, 1598)

C.C. Reconocimiento

De esta manera, ocurre la acción divina que viene a transformar la realidad toda, el verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, desde allí que sea posible una visión diferente y en desarrollo acerca de lo humano y de lo divino, desde aquel momento de la Encarnación del Verbo; y esto será el trabajo y la misión de la filosofía y de la teología como plataformas del conocimiento, donde el hombre se adentra cada vez más en la búsqueda del ser y de la verdad del logos, de allí que sea menester, desde el filosofar, escuchar a ese logos que se nos hace presente y actual en la voz que resuena en los grandes espíritus, como vehículos que hacen comprensible la sabiduría y el conocimiento. Es así que también en la época moderna tal temática sobre Cristo y su encarnación siga resonando e impulsando nuevos aprendizajes sobre ello.[412]

www.bdigital.ula.ve

[412] El tema de la Encarnación del Verbo o Kenosis seguirá siendo algo propio a debatir y explicitar también en los tiempos modernos, pues, en el transitar de los días también se renueva la reflexión cristológica. De allí que plantee Aranda: "¿Cómo plantear la reflexión cristológica? ¿Cuál es el núcleo esencial del misterio de Cristo y cómo expresar su significado teológico? Estas son preguntas teológicas fundamentales, que surgen en el mismo momento en que se comienza a pensar la fe. Preguntas hechas incontables veces, con esas u otras palabras, pues plantean una cuestión inevitable para cualquier teólogo aunque no esté directamente ocupado en ella. Se halla, en efecto, detrás de toda otra cuestión teológica, en la base del significado de cualquiera de los misterios revelados. Del modo de comprender y formular la fe cristológica dependen las líneas de fondo de la eclesiología, de la antropología cristiana de la teología de la creación y, en fin, de cualesquiera otras partes de la reflexión teológica; sobre todo quizás, como resulta evidente desde el siglo 1 hasta hoy, y hoy más que nunca, de la teología trinitaria". (Antonio Aranda. La cuestión Teológica de la Encarnación del Verbo. Relectura de Tres Posiciones Características. Revista: SCRIPTA THEOLOGICA 25 (1993/1) 49-94. Universidad de Navarra, p, 49-50)

C.C. Reconocimiento

CAPITULO SEGUNDO

FILOSOFIA DE CRISTO EN LA EDAD MODERNA.

La figura, persona e historia de Cristo siempre tendrá algo que decir a cualquier pensador, poeta o artista de cualquier región, geografía o lugar. Al mismo tiempo, ese Evangelio como buena nueva que representa tal hombre venido en la Encarnación del Verbo, irá siempre al encentro del ser o entes presentes en cualquier lugar o cultura. De allí que plantee Gonzales de Cardedal (2001): “En el curso de la historia el Evangelio va al encuentro de la filosofía y de las culturas humanas”. (p, 322).

En el mismo sentido, la Filosofía, como arte del pensar lo pensado no es ajena a la historia misma del acontecer del hombre en todas sus dimensiones desde su ser integral. De allí que ella también se hace presente en el ámbito o dimensión religiosa de ese ser que piensa, que siente, que cree; pues el pensar es uno y el mismo, como aquello que abarca el todo. De tal modo, también Dios y el Evangelio han sido pensados por la filosofía, por grandes filósofos. Así, si en un primer momento Evangelio y Filosofía era algo totalmente irreconciliable, donde el cristianismo es contrario al logos y al nómos griegos, no obstante, desde San Justino, pasando por Santo Tomas y en la época moderna, Cristo es pensado como “revelador de la razón”, “el Logos Supremo”, y la “plenitud de Verdad”.

www.bdigital.ula.ve

Concretamente, en la época moderna la fe es puesta entre paréntesis al mismo tiempo que la razón va en la búsqueda de aquello que la sostiene filosóficamente hablando; en tal sentido, la filosofía, así como la historia y la exégesis acompañaran el transcurrir cristológico.[413] Por ello, en torno al tema cristológico desde los tiempos modernos se señala:

[413] Se evidencia que durante el siglo XVIII “se hizo una trascendental y perniciosa distinción entre el Jesús histórico, delineado por los escritores de los Evangelios, y el Cristo teológico fruto de la fértil imaginación de los pensadores teológicos desde los días de Pablo en adelante, cuya imagen es actualmente representada en los Credos de la Iglesia”. Por otra parte, concretamente sobre lo relacionado a Cristo en la época moderna,

C.C. Reconocimiento

> La época patrística puso los fundamentos de la cristología mediante las definiciones conciliares. La época medieval sistematizó las convicciones logradas hasta entonces por la fe y la razón. La época moderna realiza la disección de la fe, la búsqueda de sus fundamentos racionales, la verificación de su origen histórico, la confrontación de su pretensión de universalidad y absolutés salvífica frente a las otras religiones del mundo". (Gonzales de Cardedal, 2001, p, 322).

Desde tales consideraciones, para los tiempos señalados, como bien lo prescribe el citado autor, "la historia profunda de la Cristología es la historia de la filosofía"; donde Cristo es pensado tanto por metafísicos, como por moralistas, políticos e historiadores. No obstante, se pregunta Gonzales de Cardedal si es posible pensar a Cristo desde un escindir su realidad única para comprenderlo con categorías filosóficas solo desde la razón, al margen de condición objetiva de ser Dios-encarnado.

En base a lo prescrito, la cristología para esta época tendrá que contar con los cuestionamientos que hacen referencia a la posibilidad de hacer presente la revelación de Dios a un mundo regido por leyes fijas; qué tanto está capacitado el mundo para hacerse con la iniciativa divina para el hombre en la conciencia humana y qué tanto este puede discernir su sentido. Así, la cristología será de carácter fundamental, por lo que ya no se piensa qué creer de Cristo, sino por qué creer en Cristo y qué sentido tiene un nuevo orden de la realidad, el de la Revelación y el de la Fe.

www.bdigital.ula.ve

---

plantea Berkhof: "Cristo en la teología moderna. Sobre la base de la moderna idea panteísta acerca de la inmanencia de Dios, la doctrina de Cristo, es hoy en día, representada en una manera completamente naturalista. Dichas representaciones varían, pero la idea fundamental es generalmente la misma, la de una unidad esencial entre Dios y el hombre. Cristo se diferenció de otros hombres solamente en que Él era más consciente del Dios inmanente en Él, consecuentemente, Él es la más alta revelación del Ser Supremo en su palabra y obra. Todos los hombres son divinos en esencia, puesto que Dios es inmanente en todos, y todos son hijos de Dios, y difieren de Cristo solamente en grado. Cristo sobresale singularmente en razón de su gran receptividad por lo divino, y por su superior conciencia de Dios". (Louis Berkhof. Historia de las Doctrinas Cristianas. Ed. El Estandarte de la Verdad, Barcelona, 1995, p, 156-157)

C.C. Reconocimiento

En todo caso, estos y muchos otros cuestionamientos en la nueva dinámica interpretativa, con el interés de la filosofía por Cristo, serán analizados, de alguna manera, por los filósofos modernos, donde se asiste a una autonomía de la razón, culminando en el pensamiento de Hegel.

En base a lo prescrito, a continuación, será presentado el pensamiento de algunos filósofos modernos, sobre todo en lo que respecta a la concepción teológico-filosófica en torno a Dios y a la figura de Cristo o filosofía cristológica; pues, el interés se enmarca en la Kenosis de Dios al mundo, donde Cristo hace presente al Logos, en una relación intrínseca para con el hombre y el mundo.

2.1 Demostración de la Idea de Dios a la luz de la idea de Infinito en René Descartes.

Renato Descartes nació el 31 de marzo de 1596 en La Haya de Turena (Francia). Murió en Estocolmo el 11 de febrero de 1650 a los 53 años de edad.[414] Fue un notable filósofo, matemático y físico, a quien se le ha conocido como el padre de la geometría analítica y de la filosofía moderna, al mismo tiempo que uno de los grandes líderes en la revolución científica. Entre algunos de sus célebres frases está su declaración filosófica más conocida: “Cogito ergo sum”.

www.bdigital.uia.ve

En él es posible delinear el paso fundamental del Renacimiento a la Edad Moderna; su filosofía versará en torno y desde la base de los planteamientos básicos del Renacimiento, con la perspectiva del reconocimiento de la subjetividad humana y de la relación del hombre con el mundo. De igual forma, en el mismo es posible percibir una filosofía natural donde se nota un rechazo o negación a los fines finales, divinos o naturales, pues la explicación de los fenómenos de la naturaleza se dará desde los términos mecánicos.

[414] Sus obras filosóficas más destacadas fueron: "Reglas para la dirección de la mente" (1628), "Meditaciones Metafísicas" (1641), "Principios de Filosofía" y "Discurso del método" (1637).

C.C. Reconocimiento

En cuanto a su carácter, lo cual servirá de base a la hora de analizar su filosofía, comenta Fraile (1978), que este singular filósofo posee un temperamento ante todo matemático agudo, pero al mismo tiempo superficial, por lo que su preocupación es el orden, la sencillez, la claridad y la distinción de las ideas. (p, 485). En tal sentido, su ideal es una filosofía clara, sencilla, concreta, positiva, pero sobre todo práctica; todo lo cual permite la adquisición de un conocimiento cierto y claro. De allí que el ideal cartesiano tenga su base en aquello de las ideas claras y distintas, en miras de hallar una "certeza primitiva inconmovible".

En el mismo orden de ideas, es pertinente acotar que Descartes tuvo ese contacto innegable con la escolástica, conociendo el pensamiento de Francisco Suárez y Santo Tomás de Aquino, entre otros. No obstante rompe con tales doctrinas tradicionales, manteniendo sin embargo temas y términos filosóficos propios de tal época pero con sentido distinto y equívoco. De igual modo, conoció las obras de San Agustín, inclinándose hacia un agustinismo en contra de la escolástica[415]. De este modo, igual influencia ha tenido este notable filósofo de otros autores y doctrinas presentes para su tiempo.

www.bdigital.ula.ve

Por otra parte, desde su ideal filosófico de ciencia, con la connotación de las ideas claras y distintas y desde la propuesta de hallar una certeza primitiva inconmovible se llega al método[416] que el mismo propone, como medio o camino para llegar al fin, a la verdad y a una certeza absoluta en la ciencia. De hecho

[415] Al respecto señala Fraile: "De hecho hay muchas doctrinas cartesianas que parecen inspiradas en otras semejantes de San Agustín: el procedimiento de la duda como medio para superar el escepticismo y llegar a la certeza, que San Agustín utiliza contra los académicos y Descartes contra los libertinos; las ideas innatas, el cogito, ergo sum, como certeza fundamental, Dios y el alma como objeto principal de la filosofía, la prueba de la existencia de Dios por la idea innata de lo infinito, etc." No obstante, el referido autor aclara que más allá de tales semejanzas el sentido y el espíritu de tales doctrinas es distinto. (Guillermo Fraile. Historia de la Filosofía III. Editorial BAC, Madrid, 1978 p, 486)

[416] En Regula IV el mismo Descartes argumenta que por método entiende "las reglas ciertas y fáciles, las cuales el que las observe exactamente nunca admitirá lo falso como verdadero, y, sin malgastar inútilmente las fuerzas de su razón, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al verdadero conocimiento de todas las cosas de que es capaz". (Descartes. Reglas para la Dirección del Espíritu, Editorial Gredos, Madrid, p, 11)

C.C. Reconocimiento

considera que la causa principal por el que los filósofos anteriores fracasaron es precisamente por no haber hallado un método adecuado.[417]

De acuerdo a ello, es relevante considerar que una de las características del pensamiento moderno, con Descartes, es que no se plantea en primer plano el problema metafísico sino el problema del método, es decir, como evitar el error, se necesita evidencia hasta qué punto el pensamiento humano puede encontrar la verdad, de allí que se pone en marcha la epistemología, una teoría del método.[418] Entonces, una de las características del pensamiento moderno es que no se plantea el problema al modo de Parménides, sino que se pregunta sobre el cómo descubrir la verdad, y tal cuestionamiento se debe a que las verdades que hasta ahora habían mantenido el sistema filosófico ya no valen porque existen motivos para dudar.

De allí pues que, el método cartesiano consiste en un escepticismo metodológico, donde se duda de toda y cada idea que permita tal aplicación.[419] Se trata de llegar a una certeza absoluta, caminando despacio pero con seguridad, donde el orden es garantía de no extraviarse en tal camino hacia la verdad. En tal sentido, propone algunas reglas, siendo la primera la **Evidencia**, es decir, se trata

www.bdigital.ula.ve

[417] Sobre ello señala Fraile: "Lo malo es que Descartes no hizo nunca una exposición concreta y pormenorizada de su famoso método. Las reglas que expresa en el Discurso son tan escasas y vulgares, que sus contemporáneos: Hobbes, Gassendi, Fermat, Pascal, Huygens y Leibniz, no pudieron menos de manifestar su desencanto. (Guillermo Fraile. Historia de la Filosofía III. Editorial BAC, Madrid, 1978 p, p, 495)

[418] En cuanto a esa búsqueda del método señala Manuel García Morente que "existen ensayos de filósofos anteriores a Descartes que toman como principal objeto de meditación el excogitar y buscar un método apropiado". Entre otros menciona al inglés Bacón de Veralum, quien escribió el "Novum Organum", un método para evitar los errores y encontrar la verdad. (Manuel García. Lecciones Preliminares de Filosofía, Ediciones Nacionales, Bogotá, 1998, p, 143).

[419] "Descartes busca reglas fijas para descubrir verdades, no para defender tesis o exponer teorías. Por eso el procedimiento matemático es el que, desde un principio, llama poderosamente su atención; este procedimiento se encuentra realizado con máxima claridad y eficacia en el análisis de los antiguos". (Manuel García Morente. Discurso del Método. Editorial Espasa Calpe, Madrid, 2010, p, 13).

C.C. Reconocimiento

de verificar aquellas evidencias reales e indudables sobre cualquier fenómeno o cosa estudiada. Entonces, no se debe admitir como verdadera ninguna cosa de cual no se sepa con evidencia lo que la misma es; con la distinción de claridad al espíritu.

Luego, como segunda regla está el **Análisis**, lo cual consiste en dividir cada una de las cosas analizadas en sus unidades de composición fundamental en cuantas partes sea posible; donde solo desde la intuición es posible percibir claramente las ideas simples. Desde luego, la falta de claridad o la dificultad proviene cuando en las ideas están mezclados lo verdadero y lo falso, por tanto, es necesaria la disgregación en partes para la consideración de cada una por separado. Se trata de la reducción de las ideas compuestas a ideas simples, pasando del raciocinio a la intuición. De este modo, se hace posible el paso de lo uno a lo múltiple.

Seguidamente, en cuanto a los pasos del método, hay que considerar la **Síntesis**, es decir, agrupar de nuevo las unidades analizadas en su conjunto, pues las mismas representan en este paso la suma de intuiciones parciales. De igual modo, para tal autor, la síntesis viene a representar la conducción ordenada de los pensamientos, donde se va de los objetos más simples de conocer hasta el conocimiento de los más compuestos. Finalmente, en el cuarto paso está la **enumeración y la revisión**, se trata de "recuentos integrales" y "revisiones generales", para mantener el orden del pensamiento y contar con la seguridad de omitir nada en vías de obtener una intuición general y una evidencia simultánea del conjunto.

www.bdigital.ula.ve

A título ilustrativo, según lo que plantea Fraile (1978) estas reglas se reducen al criterio cartesiano de evidencia, donde se da la intuición de la idea clara y distinta y la intuición de la misma deducción, donde las ideas compuestas son llevadas a ideas simples por medio del análisis.(p, 502). En este sentido, cuando se trata de la búsqueda de la idea de Dios el procedimiento es a base de

C.C. Reconocimiento

la intuición de esas ideas claras y distintas, como las únicas que ofrecen garantía de certeza y verdad.

Por tanto, dado que existe la duda como fundamento de este filosofar para hallar la verdad, el mismo Descartes hace notar que cuando se piensa, por ejemplo en la esfera, lo único cierto y seguro que se tiene de ello es el que se piensa, la acción de pensar, no así hay seguridad plena acerca de la existencia de tal esfera, es decir, "en el pensamiento mismo no hay la menor garantía de su realidad, de su existencia". En relación a ello, comenta Manuel García Morente (1998): "lo que quiere decir aquí Descartes es que un pensamiento no contiene nunca, en su estructura como pensamiento, ninguna garantía de que el objeto pensado corresponda a una realidad fuera del pensamiento". (p, 158)

Por consiguiente, se conjetura que Descartes pudiera caer en lo que algunos consideran "solipsismo"[420], queriendo significar con ello que solo existe el yo y sus pensamientos y nada más. No obstante, singular filósofo descubre, entre los pensamientos claros y distintos, uno que si posee en sí mismo la garantía de que aquello que piensa, el objeto, existencia fuera del pensamiento; y que por ello, precisamente se distingue de todos los demás pensamientos claros y distintos. Así, dicho pensamiento único es el pensamiento de Dios, la idea de Dios.

www.bdigital.ula.ve

[420] Sobre el solipsismo se considera ser: "Tesis filosófica según la cual sólo se puede garantizar la existencia de uno mismo puesto que la existencia de cualquier otro ser es dudable o infundada. Ningún filósofo se atrevió a defender este punto de vista tan radical, ni, por supuesto, Descartes. Hay que tener cuidado con este cuestión ya que en el ejercicio de la duda metódica hay un momento en el que Descartes parece abrazar este punto de vista: tras dudar de la existencia de los cuerpos y de las mentes Descartes descubre que existe él mismo como ser pensante, pero no sabe aún si existe alguien más -cae por lo tanto en el solipsismo-, pero inmediatamente intenta mostrarse a sí mismo que no está solo, y lo hace precisamente demostrando que, además, existe Dios. Finalmente cree estar convencido también de que la bondad de Dios garantiza la creencia en la existencia de las cosas físicas y de las otras mentes, superando de este modo la duda metódica y eliminando definitivamente la «soledad radical» a la que le había conducido dicha duda". (Javier Echegoyen Olleta. René Descartes – Racionalismo – Filosofía Moderna – Solipsismo. Ediciones Torre de Babel, 2022.)

C.C. Reconocimiento

Desde esta perspectiva, en el marco de su teología, es en las meditaciones concernientes a la filosofía primera, donde Descartes hace referencia a las pruebas de la existencia de Dios y del alma humana, como fundamentos de su metafísica. En todo caso, es preciso hacer acotación al hecho de que semejante autor desconfía de los sentidos y de la imaginación,[421] refugiándose en la interioridad de su conciencia, y es allí precisamente, en el testimonio de su propia conciencia, donde encuentra la "idea", "clara y distinta de lo perfecto e infinito":

> Puesto que los sentidos nos engañan, a las veces, quise suponer que no hay cosa alguna que sea tal y como ellos nos la presentan en la imaginación…Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: <<yo pienso, luego soy», era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando.(Descartes. Discurso del Método. IV parte, p.123-124).

www.bdigital.ula.ve

Por ello, para la demostración de la existencia de Dios no se vale de las vías tradicionales del movimiento, lo relacionado a la causalidad o al orden de los seres del mundo sensible. En este contexto, en la tercera meditación la idea cartesiana de Dios es percibida como una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, por medio de la cual existe todo: "Por Dios entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, que me ha creado a mí mismo y a todas las demás cosas que existen (si es que existe alguna). (Descartes, 1977, p, 39).

[421] Así se expresa Descartes sobre los sentidos para el conocer: "Supongo entonces que todas las cosas que veo son falsas; me persuado de que, de todo lo que mi memoria repleta de mentiras me representa, nada ha sido jamás; pienso que no tengo sentidos; creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar no son más que ficciones de mi espíritu. ¿Qué será entonces lo que podrá ser considerado verdadero? Tal vez únicamente que en el mundo no hay nada cierto". (Descartes. Discurso del Método. II Meditación. Editorial Gredos, Madrid, p.170)

C.C. Reconocimiento

En el mismo orden de ideas, Dios sería una cosa que piensa y que al mismo tiempo tiene en sí la idea de todas las perfecciones, es la primera Idea[422]; todo lo cual es concebido como herencia de la escolástica[423]. No obstante, para Fraile (1978) tal autor se aleja de la escolástica en cuanto que para la misma el conocimiento de Dios es inmediato, parte de los seres contingentes del mundo sensible, algo un tanto oscuro y negativo, basado en la abstracción y la analogía.

Por el contrario, para la idea de Dios, Descartes parte de la idea innata, clara y distinta de lo perfecto e infinito, donde es posible ver la existencia de Dios de modo directo, inmediato e intuitivamente; la idea de Dios sería la más clara y distinta[424]: "Pero ¿qué sé yo si no hay alguna otra cosa diferente de las que acabo de juzgar como inciertas, de la cual no se pueda tener la menor duda? ¿No hay acaso algún Dios, o alguna otra potencia que me introduzca en el espíritu estos pensamientos?". (Descartes, Discurso del Método. II Meditación, p, 170).

De este modo, para Descartes la idea de Dios sería más evidente que la de las cosas sensibles; no obstante, dado que el hombre no representa una inteligencia pura no puede ver inmediatamente esa idea de Dios innata y presente en el mismo. En tal caso, la idea de Dios se encuentra como oscurecida o velada

www.bdigital.ula.ve

[422] Es relevante considerar que Descartes distingue tres clases de ideas: las adquiridas, la cuales provienen de la experiencia sensible, estas no las consideras absolutamente ciertas, ni seguras. Luego están las ideas artificiales, aquellas elaboradas por el mismo hombre, allí entran la imaginación forma o la idea de centauro. Y finalmente están las ideas naturales o innatas, estas no provienen de los sentidos ni son producidas por el hombre sino que proceden de Dios en un sentido virtual, estas serían las ideas en sentido propio, las cuales son evidentes e intuitivas y verdaderas. (Guillermo Fraile. Historia de la Filosofía III. Editorial BAC, Madrid, 1978 p, 498)

[423] Según Fraile algunos autores le reprochaban a Descartes que hacía de Dios un ente de razón; no obstante, lo que semejante filósofo quiere acotar es que Dios es la suprema realidad, donde el cogito y el sum se identifican plenamente y con la máxima perfección. (Ob. Cit. p, 523)

[424] Por otra parte, en cuanto a las ideas, aclara Fraile que "por orden de evidencia, la primera es la del cogito, ergo sum; sigue después la de lo perfecto e infinito (Dios), y, por último, la de extensión" (Guillermo Fraile. Historia de la Filosofía III. Editorial BAC, Madrid, 1978 p, 523).

C.C. Reconocimiento

por las imágenes de las cosas sensibles; de allí la necesidad de demostrar la existencia de Dios.

Ahora bien, en cuanto a las pruebas de la existencia de Dios Descartes no se basa en el ser, al estilo de la escolástica como ya se ha dicho, sino desde la consideración de las ideas innatas, donde la idea de Dios sería clara, distinta y objetiva, aunque un tanto inadecuada por lo de perfecto e infinito.[425] Desde esta perspectiva, la idea de lo infinito[426], tal como lo plantea Fraile (1978) "es simple, primaria, positiva y anterior, lógicamente, a la de lo finito, que es secundaria, compuesta y negativa". (p, 523). De allí que el infinito posea un carácter incomprensible;[427] no obstante, ello no impide su presencia en el hombre y que éste adquiera una idea clara y distinta de tal divinidad:

[425] "Esa misma idea es también muy clara y muy distinta, puesto que todo lo que de real y verdadero concibe mi espíritu con claridad y distinción, y contiene en sí alguna perfección, está contenido e incluido por completo dentro de esa idea". (Descartes, Discurso del Método. III Meditación, Editorial Gredos, Madrid, p, 187)

[426] Sobre la noción de infinito en Descartes aclara Morales: "El concepto de infinito sirve de soporte a la filosofía de Descartes, tanto teórica como práctica. Este concepto difiere del que contemporáneamente se usa asociado a la teoría del continuo matemático de Dedekind y Cantor. La dicha diferencia se ilustra mejor remitiéndonos a las categorías de Aristóteles para hacer ver que en Descartes el infinito es una noción relativa a las categorías de substancia y cantidad, mientras que en la matemática moderna se refiere a la categoría de cualidad. Por esta razón, siendo pleno de sentido decir que, para Descartes, Dios no sólo es infinito sino que es intercambiable por el infinito; carece de sentido predicar de Dios la infinitud de la que hablan hoy los matemáticos, ya que este concepto de infinito se refiere a una cualidad de ciertas colecciones respecto de su numerosidad o enumerabilidad…" (Julio Morales. El infinito en Descartes y el propósito práctico de su filosofía. Revista Digital Praxis Filosófica, no.42 Cali Jan./June 2016)

[427] El carácter incomprensible del infinito en Descartes es percibido desde la concepción de la imperfección humana, lo que difiere de la esencia divina. Por ello, comenta el mismo autor: "En cambio a Dios lo concibo actualmente infinito en tan alto grado, que nada se puede añadir a la soberana perfección que posee. Y en fin, comprendo muy bien que el ser objetivo de una idea no puede ser producido por un ser que existe sólo en potencia, que, hablando con propiedad, no es nada, sino sólo por un ser formal o actual". (Descartes, Discurso del Método. III Meditación, Editorial Gredos, Madrid, p, 188)

C.C. Reconocimiento

> Y esto no deja de ser cierto, aunque yo no comprenda lo infinito, o aunque haya en Dios innumerables cosas que no pueda yo entender, y ni siquiera alcanzar con mi pensamiento: pues es propio de la naturaleza de lo infinito que yo, siendo finito, no pueda comprenderlo. Y basta con que entienda esto bien, y juzgue que todas las cosas que concibo claramente, y en las que sé que hay alguna perfección, así como acaso también infinidad de otras que ignoro, están en Dios formalmente o eminentemente, para que la idea que tengo de Dios sea la más verdadera, clara y distinta de todas. (Descartes, 1977. III Meditación, p, 40).

Así, en esa búsqueda de las pruebas de la existencia de Dios, es preciso considerar en Descartes aquellos principios o ideas claras y distintas, consideradas como verdaderas por tales características, que se encuentran en la conciencia, como lo son la idea del cogito, así como la ideas de perfección e infinitud. Por tanto, en cuanto al origen de la idea de Dios, con la conciencia de que tal idea equivale a la idea de infinitud[428], se concibe que la misma no puede provenir de fuera, ni por los sentidos dado que los mismos no pueden percibir sino los modos de la sustancia extensa, es decir, de la figura y el movimiento, pero no la sustancia en sí.

www.bdigital.ula.ve

Del mismo modo, tampoco puede provenir la idea de Dios del espíritu, ya que la tal idea es tan perfecta que excede completamente la capacidad creadora de todo ser finito. En tal sentido, considera Descartes que un ser finito no puede producir la idea de una sustancia infinita, al menos que tal idea haya sido puesta por alguna sustancia verdaderamente infinita. En consecuencia, se infiere que la idea de aquello infinito exige una causa superior que se distinga del ser mismo del

[428] Es pertinente considerar el hecho de que algunos autores critican la concepción de Descartes sobre el ser infinito al considerarla como una idea clara y distinta; mezclando capaz ontológicas diferentes en su concepto, imposibilitando de tal modo el conocimiento de eso infinito-divino. (Arana, JR. La Idea de Infinito en la Filosofía de Descartes. 2010. *Ontology Studies* (Nro.10), p, 131-142.

C.C. Reconocimiento

hombre, es decir, que proceda del mismo Dios; esta sería una idea innata infundida en el momento mismo de la creación del hombre.[429]

Dentro de este marco, se conciben tres pruebas de la existencia de Dios en Descartes; donde la primera se da por **la idea de Dios en sí misma**, es decir, la idea de Dios puede ser conocida por la sola consideración de su naturaleza: "aquello que clara y distintamente concebimos que pertenece a la naturaleza de alguna cosa, eso puede ser dicho o afirmado con verdad de esa cosa…si existir pertenece a la naturaleza de Dios, se puede afirmar que Dios existe". (Descartes. Meditaciones metafísicas. Respuestas a las segundas objeciones, p, 264)

De lo anteriormente expuesto, se concibe que al decir que un atributo está contenido en la naturaleza de una cosa es equivalente a sostener que dicho atributo es verdadero de esa cosa y que se puede estar cierto que está en ella. Entonces, la existencia necesaria está contenida en el concepto de Dios; por lo cual está bien decir que Dios existe; pertenece a la naturaleza de Dios existir.[430]

www.bdigital.ula.ve

Cabe resaltar que en la tradición cristiana occidental se le atribuye a San Anselmo el primer argumento ontológico, quien en su obra Proslogion define a Dios como aquel del que nada más grande puede ser pensado, el cual existe en la mente incluso de quien lo niega. En tal sentido, algo similar intenta Descartes para

[429] La imperfección de lo humano finito no hace absolutamente imposible el concebir la idea de Dios: "Y toda la fuerza del argumento que he empleado para probar la existencia de Dios consiste en que reconozco que sería imposible que mi naturaleza fuera tal cual es, o sea, que yo tuviese la idea de Dios, si Dios no existiera realmente; ese mismo Dios, digo, cuya idea está en mí, es decir, que posee todas esas altas perfecciones, de las que nuestro espíritu puede alcanzar alguna noción, aunque no las comprenda por entero, y que no tiene ningún defecto ni nada que sea señal de imperfección.". (Descartes. Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas. III Meditación. Ediciones Alfaguara, 1977. p, 44).

[430] Este argumento cartesiano sobre la existencia de Dios también es posible encontrarlo en los Principios de la Filosofía. Principia I,14: "Ita ex eo solo, quod percipiat, existentiam necessariam et aeternam in entis summe perfecti idea contineri, plane concludere debet, ens summe perfectum existere". (Guillermo Fraile. Historia de la Filosofía III. Editorial BAC, Madrid, 1978, p, 526).

C.C. Reconocimiento

quien la existencia de Dios es evidente a partir de aquello de la idea clara y distinta de ese ser supremamente perfecto.

De tal manera, en la consideración del argumento cartesiano se concibe que en la idea objetiva de cada cosa esté contenida su existencia. Sin embargo, es menester hacer la acotación de que cuando se trata de la idea de las cosas limitadas e imperfectas solo es pertinente considerar la existencia posible o contingente; pero cuando se trata de la idea de un ser soberanamente perfecto e infinito entonces la existencia está contenida de forma perfecta y necesaria.

Así, de lo anteriormente expuesto, se percibe que cuando hay una intuición de la esencia de Dios, como la idea de un ser soberanamente perfecto e infinito, en esa idea se intuye necesariamente la existencia, y esto no se da por ficción del entendimiento sino porque "el existir pertenece a la naturaleza verdadera e inmutable de un ser semejante".[431] Resulta claro, que al inspeccionar dicha idea de Dios, es la idea de un ser infinito, perfecto, infinitamente buen, etc., por lo cual comenta Manuel García Morente (1998):

www.bdigital.ula.ve

> Lo mencionado en esta idea es tan enormemente trascendente, tan por encima de las posibilidades de invención y de combinación que pueda haber en nuestro pensar en general, que sin duda alguna no es posible otra cosa sino que lo mentado en esta idea, esa perfección infinita, esa infinitud, responde a una realidad fuera de ella. (p, 159).

Por otra parte, está la segunda prueba sobre la existencia de Dios: "**por la causa de mi idea de lo perfecto e infinito**". Al respecto, hay que mencionar que no se trata de ver la realidad ontológica de la idea objetiva, sino de su contenido.

[431] Desde la consideración de Fraile se critica que Descarte juega indistintamente con la idea y con la realidad, exagerando el alcance de la "idea objetiva"; dando por supuesto que el hombre posee en su mente la "idea objetiva" de un ser perfecto e infinito, el cual sería el mismo Dios. (Guillermo Fraile. Historia de la Filosofía III. Editorial BAC, Madrid, 1978 p, 527)

C.C. Reconocimiento

Es decir, ya no se pregunta por la causa de su ser, sino "de su idea de lo perfecto e infinito". Desde esta perspectiva, la existencia de Dios viene a ser demostrada por el hecho de que su idea está presente el hombre; pues la realidad objetiva de cada idea que se posee amerita necesariamente una causa en la cual esté contenida esa misma realidad, y esto no simplemente de manera objetiva, sino formal y eminentemente.[432]

Por consiguiente, el ser del hombre tiene en sí la idea de Dios, pero la realidad objetiva de dicha idea no está contenida en el mismo, ni formal ni eminentemente, ya que no puede estar contenida en ningún otro sino solo en Dios. En tal razón, la idea de Dios, contenida en el hombre exige de por sí a Dios como su causa; todo lo cual hacer ver que Dios existe. Así se expresa el autor en cuestión: "Pues, aunque yo tenga la idea de substancia en virtud de ser yo una substancia, no podría tener la idea de una substancia infinita, siendo yo finito, si no la hubiera puesto en mí una substancia que verdaderamente fuese infinita". (Descartes, 1977. Tercera Meditación, p, 39)

www.bdigital.ula.ve

Por ello, se comprende que tanto en los "Principios de Filosofía", como en el "Discurso del Método", tal autor argumente que esa idea de Dios que el hombre encuentra en sí mismo, posee unas perfecciones inmensas, lo cual solo puede provenir de un ser perfectísimo, y el mismo no puede ser sino ese Dios que existe verdaderamente.[433] Al mismo tiempo, dicha idea de ese ser más perfecto que el

[432] En este punto es posible ver la concepción cartesiana en cuanto a la distinción entre Dios y el hombre, lo cual representa el punto de partida de toda la reflexión intelectual que proyecta dicho autor: "Descartes afirma que el hombre concibe una idea de lo infinito y, puesto que es finito, es idea no la ha podido forjar el (Primeras objeciones, p. 105 - 106; 84). Pero en vez de concluir que el hombre es un ser ilimitado, puesto que concibe perfecciones ilimitadas, Descartes ha preferido enredarse en esta descalificación antropológica y ontológica del ser humano y privarlo de su sustancia metafísica. En su teoría de lo infinito se plasma esta desustanciación humana". (Arana, JR. 2010. La Idea de Infinito en la Filosofía de Descartes. *Ontology Studies /Nro.* 10/, p, 141.

[433] "Pero, después de haber considerado con atención cuán inmensas son las perfecciones que nos representa, estamos obligados a confesar que sólo podríamos tenerla de un ser muy perfecto, es decir, de Dios que verdaderamente es o que existe, puesto que tan manifiesto es por la luz natural que la nada no puede ser autor de nada,

C.C. Reconocimiento

ser del hombre, no puede venir de la nada, pues de la nada, nada puede salir. Pero, tampoco puede proceder del mismo ser del hombre, lo más perfecto no puede ser efecto de lo imperfecto. Entonces, dicha idea tiene que haber sido puesta por una naturaleza más perfecta, aquella que posee todas las perfecciones posibles, y esa naturaleza es Dios. Referente a ello dice Descartes:

> Y toda la fuerza del argumento que he empleado para probar la existencia de Dios consiste en que reconozco que sería imposible que mi naturaleza fuera tal cual es, o sea, que yo tuviese la idea de Dios, si Dios no existiera realmente; ese mismo Dios, digo, cuya idea está en mí, es decir, que posee todas esas altas perfecciones, de las que nuestro espíritu puede alcanzar alguna noción, aunque no las comprenda por entero, y que no tiene ningún defecto ni nada que sea señal de imperfección. (Ob, Cit, p, 44).

En este orden de ideas, está la tercera prueba de la existencia de Dios, según Descartes: "Dios, causa perfecta de mis ser imperfecto". Es de hacer notar que en dicha prueba introduce el principio de causalidad, donde además hace referencia a las ideas de contingencia y conservación de los seres creados. De tal manera, cuando el ser finito experimenta o percibe que carece de ciertas perfecciones ello le hace notar que necesariamente reclama la existencia de otro ser más perfecto, del cual todo ser depende y por medio del cual se posee todo lo que cada uno tiene.

En efecto, este ser lógicamente tiene que ser Dios. De allí que en la meditación tercera argumente: "¿cómo podría yo saber que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy perfecto, si no hubiese en mí la idea de un ser más perfecto, por comparación con el cual advierto la imperfección de mi

---

como también es manifiesto que lo más perfecto no podría estar en dependencia o ser derivado de lo menos perfecto. (René Descartes. Carta del Autor a quien tradujo Los Principios de la Filosofía. Traducción y Notas de Nicole Ooms. Primera parte. Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, p, 33)

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

naturaleza?". (Ibídem). De este modo, en la misma meditación refiere, desde la duda metódica, la imposibilidad de existir en el caso de no existir Dios; pero al mismo tiempo se pregunta de si dicha existencia le puede surgir de los padres biológicos, o de sí mismo o de alguna otra causa menos perfecta que Dios.

Debe señalarse que, por una parte, la existencia no le puede provenir al hombre por sí mismo, puesto que de tal modo se confiere todas las perfecciones posibles, de las cuales posee la idea. No obstante, de poseer la idea de todas las perfecciones posibles se es imperfecto. Al mismo tiempo, dicha existencia no puede venir de los padres en su sentido último, ni de otras cusas menos perfectas puesto que esto equivale a conferir a esas causas origen y existencia en sí mismas, entonces serían Dios.

Por otra parte, de no tener causa y origen en sí mismas significaría ello que tienen que ir ascendiendo en el orden de las causas, con la acotación, según Descartes de que "aquí no puede procederse al infinito, pues no se trata tanto de la causa que en otro tiempo me produjo, como de la que al presente me conserva". (Descartes, Tercera Meditación, p, 42). Por tanto, necesariamente se concluye que puesto que es indudable "qué existo", y dado que se posee la idea de un ser "sumamente perfecto", se demuestra la existencia de Dios con toda evidencia. Pues, de no existir una Causa infinita no sería posible hablar de una naturaleza humana, finita e imperfecta, que posee en sí la idea de lo perfecto e infinito.[434]

www.bdigital.ula.ve

[434] Sobre el hecho de que no somos la causa de nosotros mismos, sino que es Dios, plantea Descartes en los Principios de la Filosofía: "No todos los hombres toman nota de ello tal y como es preciso hacerlo. Y puesto que conocemos suficientemente, cuando tenemos la idea de una maquina dotada de gran artificio, la forma en la que la hemos concebido, y puesto que, sin embargo, no sabríamos recordarnos de igual modo cuando nos ha sido comunicada por Dios la idea que tenemos de un Dios, puesto que siempre ha estado en nosotros, es preciso que aun hagamos esta revisión y que indaguemos quién es el autor de nuestra alma o de nuestro pensamiento que tiene en si la idea de las perfecciones infinitas que están en Dios. Así ha de ser pues es evidente que quien conoce algo más perfecto de lo que él es, no se ha dado el ser, ya que de igual modo se habría atribuido todas las perfecciones de las que hubiera tenido conocimiento; en consecuencia, solo subsistiría en virtud de aquel que, en efecto, posee todas estas perfecciones, es

C.C. Reconocimiento

A título ilustrativo, con todo lo planteado anteriormente, el autor en cuestión ya no solo sabe que piensa y que existe, sino que también sabe que hay otra sustancia infinita, que es la causa de su ser y de todo cuanto existe, todo lo cual le permite saborear un mundo más placentero en el que puede compartir con otros seres la bondad de la creación divina desde la comprobación de la existencia de Dios. De tal modo, lo plantea Manuel García Morente (1998):

> Pero teniendo la existencia de Dios, ya cae de su base el escrúpulo, que él llama en broma metafísico, del genio maligno. Ya no hay posibilidad de suponer que un todopoderoso geniecillo, pero maligno y burlón, se entretenga en engañarme, puesto que ahora ya sé que Dios existe, que es infinitamente perfecto, y por tanto, que no me engaña. (p, 161).

Al mismo tiempo, ese ser divino, perfecto e infinito permite las equivocaciones y errores humanos, pues el hombre posee ideas claras y confusas, no obstante, depende de la voluntad del mismo el equivocarse o no; el cual si no se basa en las ideas claras y distintas no adquirirá sino que muy poco conocimiento y verdad. De este modo, la existencia de Dios viene a representar una garantía de la realidad de los objetos pensados desde las ideas claras y distintas. De este modo, el mundo adquiere realidad.[435]

www.bdigital.ula.ve

decir, de Dios". (Descartes. Los Principios de la Filosofía. I Parte, § 20. Editorial Alianza. Barcelona, 2002, p, 34)

[435] Es importante considerar aquello de que dicho mundo de Descartes, según Morente, no se parece en nada a lo que nosotros llamamos "mundo": "porque ese mundo de ideas claras y distintas es un mundo que ha sido elaborado quitándole todo lo que nosotros generalmente llamamos mundo; quitándole las irregularidades, los colores, las complicaciones. Es un mundo de puntos, de líneas, de ángulos, de triángulos, de octaedros, de esferas que están en movimiento. Es un mundo de puras realidades geométricas; es l´extensión, l´étendue; es la extensión de distancias. Por eso el sistema de Descartes está montado sobre estas tres sustancias: el yo pensante o pensamiento; la extensión y Dios". (Manuel García Morente. Lecciones Preliminares de Filosofía. Ediciones Nacionales. Bogotá, 1998, p, 162)

C.C. Reconocimiento

Visto de esta forma, de igual modo se concibe que ese mundo de “pura sustancialidad geométrica”, represente el mundo de la ciencia moderna; donde se trata de reducir lo confuso y oscuro a claro y distinto; eso se traduce en la voluntad de eliminar del universo la cualidad para que solo tenga lugar la cantidad, llegando a así, tal como lo plantea el autor antes citado, a un mundo científico tan extraño y ajeno al mundo de la intuición sensible, siendo que esté último es el propuesto por el mismo Descartes. (Ob, Cit, p, 162)

No obstante, se considera al mismo tiempo, que Descartes prosigue su sistema filosófico con tal cohesión sistemática, al extremo en sus principios, donde llega a toparse con el problema de la vida, lo cual es resuelto desde una mecanización de la misma, donde animales y seres vivientes no son más que puro mecanismo. Sin embargo, en cuanto al hombre se dice que el mismo es mecanismo en todo aquello que no es pensamiento puro, de tal manera que aquellas vivencias como los sentimientos, pasiones y emociones se enmarcan dentro del pensar confuso, pensar oscuro. Desde tal perspectiva concluye Arana (2010):

www.bdigital.ula.ve

> Descartes es un filósofo dramático. Porque es un pensador teocéntrico: su proyección hasta el infinito de propiedades humanas y su atribución a otro ser de propiedades que sólo al hombre pertenecen, convierten al hombre en algo plenamente vacío y, por tanto, dependiente (creado); en su filosofía flota sobre nosotros, como un látigo del séptimo día, ese dios que absorbe la sustancia del hombre. Pero, al tiempo, hace girar la filosofía hacia un antropocentrismo (cogito). Esta tensión no sólo es un drama personal, sino histórico, entre la Edad Media y la Moderna, y cuyos nudos se irán resolviendo en un sentido u otro, gracias, precisamente, a que Descartes supo desplazarlo y colocarlo en el centro de la batalla del pensamiento. (p, 142)

En este marco de ideas, se confiere un predominio y relevancia al intelecto, al entendimiento, a la razón. Con razón se dice que el intelectualismo de Descartes da paso, inaugura la era del intelectualismo, del racionalismo, que intentarán resolver, desde tal perspectiva, todos los problemas del mundo, de la

C.C. Reconocimiento

vida y del ser humano, con la acotación de que todo esto no podrá resolver el problema de la historia, de allí que la filosofía contemporánea tenga entre sus cometidos, para la explicación de la historia, la superación del idealismo, así como encontrar esa realidad profunda de la vida.

2.2 El Dios Inmanente y la Secularización de la Persona de Cristo en Baruch Spinoza

Benito (Baruch) de Spinoza fue un filósofo moderno que nació en Ámsterdam en 1632, de familia judía emigrada de España; fue educado en la comunidad hebrea, siguiendo las enseñanzas tradicionales del talmudismo, allí adquirió conocimientos sobre la Cábala, la filosofía judía medieval y la escolástica cristiana; al mismo tiempo, estudió las nuevas ciencias y el cartesianismo[436]. Es de notar que en 1656 siendo aún muy joven fue excomulgado de la comunidad a la que pertenecía acusado de hereje por sus enseñanzas. Por tanto, se estableció luego en La Haya, Provincias Unidas de los Países Bajos, donde murió en 1677.

www.bdigital.ula.ve

De igual modo, a tan singular filósofo se le conoce como uno de los principales pensadores de la ilustración, de la crítica bíblica moderna, así como del racionalismo del siglo XVII. Al mismo tiempo, es sin dudas un heredero crítico del

[436] Spinoza no era ajeno al entorno filosófico de su tiempo, donde de cierto modo prevalecían algunas ideas que planteara Descartes. Respecto a ello, dice Abbagnano: "El cartesianismo, antes de ser un cuerpo de doctrina, es el propósito de valerse de la autonomía de la razón y de respetar su técnica interna, esto es, el método geométrico. Los grandes sistemas filosóficos del siglo XVII respetan este propósito, aunque modificando o abandonando los fundamentos de la metafísica y de la física de Descartes y a veces, como ocurre en Leibniz, renovando parcialmente el mismo concepto del método geométrico. La figura de Spinoza, en su personalidad de hombre y de filósofo, se afianza toda ella en este propósito. Pero el interés de Spinoza, como el de Hobbes, no es primariamente gnoseológico o metafísico, sino moral, político y religioso". (Nicolás Abbagnano. Historia de la Filosofía. Vol. 2. Traducción de Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar. Editorial Hora, Barcelona, 1994, p, 232)

C.C. Reconocimiento

cartesianismo y uno de los grandes racionalistas de principios de la Edad Moderna.

En cuanto a sus obras[437], del mismo se dice que en vida solo publicó dos escritos: “Los Principios de la filosofía de Descartes en 1663 y, el Tractatus Theologico-Politicus[438] en 1670, publicado anónimamente en Ámsterdam, por medio del cual se hizo muy célebre, recibiendo incluso muchas críticas. En este caso, según lo planteado por Abbagnano (1994) en esta última obra es posible percibir los dos componentes fundamentales de su filosofía, como son el neoplatonismo y el cartesianismo, así como también el interés primordial de dicha filosofía la cual se refiere a la vida moral, política y religiosa del hombre.

Así, desde el punto de vista neoplatónico se hace evidente el concepto de Dios como causa única y necesaria de todo cuanto existe.[439] No obstante, desde el punto de vista del cartesianismo está el concepto de sustancia y de los atributos. Antes que nada, es pertinente considerar que en su filosofía se propone sobre todo, buscar el bien supremo que de razón y sentido a la eterna bienaventuranza. Dentro de este marco, dicho bien supremo es resultado del

www.bdigital.ula.ve

[437] Sobre sus obras se prescribe que las mismas fueron retiradas de su casa para evitar que fueran destruidos y un grupo de colaboradores preparó su obra póstuma para publicarla en latín y neerlandés. Esta obra póstuma contenía la Ética, una de las obras más importantes e influyentes de la filosofía occidental, así como el inacabado Tractatus Politicus, algunas obras menores y correspondencia importante.

[438] “La exposición crítica de toda religión revelada se encuentra fundamentalmente en el ´Tractatus theologico-Politicus´, obra que provocó uno de los mayores escándalos del siglo XVII. La filosofía implícita desde la que Spinoza elabora dicha crítica es evidentemente la de la Ética, expresión definitiva de su pensamiento, y cuyo conocimiento es necesario para entender adecuadamente las afirmaciones spinocianas sobre la religión. La interpretación de la figura de Cristo y la crítica del cristianismo deben situarse dentro de este horizonte más amplio”. (Juan José Garrido. Spinoza y la Interpretación del Cristianismo. Revista de filosofía y Teología: Anales Valentinos, 1976, Volumen (3), p, 120-175.

[439] Sobre Spinoza, se advierte que el núcleo de su filosofía se condensa en la tesis de que Dios es "el conjunto de todo lo que existe". (Nicolás Abbagnano. Historia de la Filosofía. Vol. 2. Traducción de Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar. Editorial Hora, Barcelona, 1994, p, 233)

C.C. Reconocimiento

conocimiento de Dios, un conocimiento no místico, ni neoplatónico, sino sobre todo racional, que a semejanza de lo que planteaba Descartes ha de estar libre de todo error, de toda representación confusa y vaga.[440]

De acuerdo a ello, en la línea del cuadro filosófico presentado por Descartes, este había proyectado todo el mundo de la naturaleza como puro mecanismo, desde un orden necesario, lógicamente excluyendo al hombre en cuanto sustancia pensante, que desde su libertad tiene dominio sobre la sustancia extensa. Por su parte, Spinoza va a colocar el foco de su atención en el hombre, reduciendo toda la existencia humana a dicho orden necesario propuesto por su antecesor, con la diferencia que este último (Descartes) había limitado dicha necesidad solo en el mundo natural.

En este orden de ideas, Spinoza se propone en su filosofía restablecer aquella unidad del ser que Descartes había quebrantado con la separación de las sustancias; es de hacer notar que dicha unidad le viene de su tradición neoplatónica. Por tanto, la realidad, la sustancia es una sola, única en su ley, único el orden que la constituye.

www.bdigital.ula.ve

Desde esta perspectiva, Spinoza realiza una síntesis entre la consideración metafísico-teológica y la consideración científica del mundo; esencialmente parte en su filosofar de la consideración de la naturaleza y perfección de Dios; de tal modo, llega a una concepción del mundo satisfaciendo las exigencias de la ciencia física; en él se hacen una sola cosa la teología tradicional y la nueva ciencia de la naturaleza; y todo ello se configura desde su concepto de sustancia. Pero, ¿qué entiende Spinoza por sustancia?

Precisemos antes que nada que Descartes hablaba de tres sustancias: la pensante, la extensa y la divina, reconociendo que tal término de sustancia no

[440] Se concibe que el propósito de la doctrina cartesiana es valerse de la autonomía de la razón, todo lo cual será respetado por los grandes sistemas filosóficos del siglo XVII, y en el caso de Spinoza sigue esa misma línea, no obstante, su interés no estará centrado en el problema gnoseológico o metafísico, sino en lo moral, político y religioso.

C.C. Reconocimiento

significaría lo mismo referido a Dios o a las sustancias finitas, pues, en cuanto a Dios viene a significar una realidad que no tiene necesidad de ninguna otra para existir; mientras que cuando se habla del alma y demás cosas finitas se dice de entes que para existir tienen la necesidad de Dios. Pero para Spinoza, en Ética (Definiciones, 3) uno solo es el significado de sustancia: "por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado". (Spinoza, 2000, p, 41).[441]

Por consiguiente, se identifica dicha sustancia con Dios, pues no hay otra realidad de tal modo independiente más que Dios mismo. ¿Cómo define Spinoza a Dios?[442] En su obra Ética, I parte: "por Dios entiendo el ser absolutamente infinito, es decir, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita". (Ibídem). Desde esta consideración, el mismo autor explica que solo pertenece a su esencia de algo que es absolutamente infinito, todo lo que expresa esencia y no implica negación alguna.[443]

www.bdigital.ula.ve

Así, desde el anterior desarrollo, Dios, en cuanto sustancia única, es la fuente de toda realidad, la unidad absoluta "de la cual puede surgir la multiplicación de las cosas corpóreas y de los seres pensantes". Por lo cual, se

[441] En Ética, Definiciones 1 dice: "Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no se puede concebir sino como existente". (Baruch Spinoza. Ética Demostrada según el Orden Geométrico. I parte. Editorial Trota. Madrid, 2000, p, 41).

[442] Para Spinoza Dios es el ser que existe necesariamente En la proposición 11 lo demuestra de la siguiente manera: "Si lo niegas, concibe, si es posible, que Dios no existe. Luego su esencia no implica la existencia. Es así que esto es absurdo. Luego Dios necesariamente existe". (Ob, Cit, Proposición 11, p, 45). En la misma proposición lo demuestra de otras maneras.

[443] "Digo absolutamente infinito, y no en su género, porque de aquello que sólo es infinito en su género podemos negar infinitos atributos; en cambio, si algo es absolutamente infinito, pertenece a so esencia todo lo que expresa esencia y no implica negación alguna". (Spinoza, Ob, Cit, Definiciones, p, 39)

C.C. Reconocimiento

refleja o deja ver la reducción a la unidad neoplatónica y al orden necesario aquellos aspectos de la realidad en que ella se manifiesta, lo que Descartes había distinguido y separado; intentando reducir a ella el mundo humano, como todo aquello que nace de las pasiones y de la razón: la moral, la religión y la política.[444]

De tal modo, toda esa postura conlleva a identificar a Dios y la naturaleza considerando los decretos de divinos como leyes de la naturaleza y viceversa; eliminado todo carácter arbitrario de Dios y todo carácter finalista del mundo. De igual modo, la naturaleza y Dios serán identificados con el orden geométrico necesario del todo. Al mismo tiempo, es relevante hacer notar que esa misma filosofía de la necesidad será aplicada a la esfera de la libertad del hombre, colocando tal cualidad no en el arbitrio sino en el reconocimiento del orden necesario, un reconocimiento por medio del cual el hombre asume la necesidad del orden cósmico.

Dentro de este marco, Dios en cuanto sustancia única que existe en sí y es concebida por sí,[445] es para Spinoza el centro de su doctrina; dicha sustancia es causa de sí misma ya que su esencia implica su existencia y no puede ser concebida sino como existente. Al mismo tiempo, es sustancia infinita puesto que

www.bdigital.ula.ve

[444] En orden a dicha unidad la materia y el espíritu son uno y la misma cosa. Por ello, en el estudio preliminar al Tratado teológico de Spinoza, escribe Enrique Tierno Galván: "Spinoza, para sus contemporáneos, era, en el orden intelectual, una contradicción. De la naturaleza—de un modo u otro entendida y manipulada como cantidad—formaba parte el espíritu—entendido y cultivado como cualidad—. Lo que para nosotros es una contradicción abiertamente superada, sin mayores dificultades que las que ofrece la inercia del lenguaje, en el siglo XVII era un contrasentido. La oposición materia-espíritu parecía irreducible. El éxito de Gassendi estribó precisamente en que insinuaba una solución, y si, lentamente, Spinoza se ha convertido en la pieza clave del pensamiento moderno, se debe a que anticipó un sistema poderoso en el que la contraposición no tenía sentido". (Baruch Spinoza. Tratado Teológico-Político. Estudio Preliminar y Traducción de Enrique Tierno Galván. Editorial Tecnos. Madrid, 1985, p, XV)

[445] "Dios, o sea, la sustancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente". (Baruch Spinoza. Ética Demostrada según el Orden Geométrico. I parte. Proposición 11. Editorial Trota. Madrid, 2000, p, 45)

C.C. Reconocimiento

no hay ninguna otra que la limite, al tiempo que consta de infinitos atributos[446]. Respecto a ello, desde tal infinidad de atributos pueden proceder de Dios infinitas cosas de infinitos modos, considerando que Dios, causa sui, es causa eficiente de todo cuanto es.

Por otra parte, desde el análisis que ofrece Deleuze (2004, p, 101) es posible apreciar tres infinitos en Spinoza, siendo el primero aquello que es ilimitado por naturaleza, representa una de las propiedades del Ser que reúne en sí la existencia necesaria, al mismo tiempo que la eternidad, la simplicidad y la indivisibilidad. Luego, está el infinito como aquello que es ilimitado por su causa, aquí se trata de los modos infinitos inmediatos, donde los atributos se expresan absolutamente y los modos son indivisibles, que poseen una infinidad actual de partes, convenientes e indisociables entre sí. A juicio del citado autor, "así son las esencias de modos contenidas en el atributo".

En esta perspectiva, un tercer infinito sería "lo que no puede ser igual a número alguno, aunque sea más o menos grande y comporte un máximo y un mínimo". Este infinito es el que remite a los modos finitos existentes y a los modos infinitos mediatos que estos componen respecto a determinadas relaciones. Ahora bien, todo esto lleva a concebir que no existe nada que sea indefinido, excepto abstractamente. "Todo infinito es en acto, o actual".

www.bdigital.ula.ve

En orden a lo establecido, se concibe desde esta doctrina, según como lo plantea Abbagnano (1994) que "todo lo que existe es, pues, un modo, esto es, una manifestación de Dios. Natura naturans es la sustancia misma, esto es, Dios, en su esencia infinita; natura naturata son los modos, esto es, las manifestaciones particulares de la esencia divina". (p, 235)

[446] Spinoza entiende por atributo algo esencial: "Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia". (Ob, Cit... I parte, Definición 6. Editorial Trota. Madrid, 2000, p, 39)

C.C. Reconocimiento

De esta manera, se sigue según la propuesta de Spinoza, que nada puede existir fuera de Dios, todo deriva de él según las leyes de su naturaleza,[447] donde esa libertad de la acción divina va a consistir precisamente en su necesidad, en su "perfecta conformidad con la naturaleza divina". Del mismo modo, se plantea que por dicha necesidad no hay nada contingente en las cosas, es decir, nada puede ser distinto de lo que es. De allí pues, que según la interpretación que ofrece Abbagnano:

> Todo es necesario en cuanto está determinado necesariamente por la necesaria naturaleza de Dios. Las cosas no habrían podido ser producidas por Dios de otra manera o con otro orden que aquel con el cual se han producido. Dios no tiene voluntad indiferente o libre. Su potencia se identifica con su esencia y todo lo que Él puede, existe necesariamente. (p, 236).

Así, según este planteamiento, hay una negación respecto a la libertad de la voluntad humana, pues todo cuanto existe y es se debe a la ley de la necesidad y por tanto está determinado; pues hasta la voluntad misma del hombre está determinada por una causa mayor, el mismo Dios, quien la determina como otro modo de ser, necesariamente.[448] De este modo, todo es necesario en el hombre y

www.bdigital.ula.ve

[447] En la proposición 15 sostiene Spinoza: "Todo lo que es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni ser concebido… Aparte de Dios no se da ni se puede concebir ninguna sustancia, esto es, ninguna cosa que es en sí y se concibe por sí. Pero los modos sin la sustancia no pueden ni ser ni ser concebidos. Luego éstos sólo pueden ser en la naturaleza divina y sólo por ella pueden ser concebidos. Es así que, aparte de la sustancia y de los modos, no se da nada, Luego sin Dios nada puede ser ni ser concebido. (Baruch Spinoza. Ética Demostrada según el Orden Geométrico. I parte. Proposición 15. Editorial Trota. Madrid, 2000, p, 49)

[448] Sobre ese hecho de la libertad según la necesidad, expone Deleuze: "Siendo la necesidad la modalidad única de todo lo que es, sólo debe llamarse libre a una causa «que existe por la sola necesidad de su naturaleza y por sí sola se determina a obrar»: así es Dios, constituido por una infinidad de atributos y causa de todas las cosas en el mismo sentido que es causa de sí mismo. Dios es libre porque todo se sigue necesariamente de su propia esencia sin que conciba posibles ni cree contingentes. Lo que define la libertad es un «interior» y un «sí mismo» de la necesidad. Nunca se es libre por propia voluntad y por aquello sobre lo cual ésta se regula, sino por la esencia y lo que de ella se deriva".

C.C. Reconocimiento

en la naturaleza; con ello es posible ver en esta doctrina una crítica al finalismo, no existen fines ni para el hombre ni para la naturaleza. En tal sentido, creer que la divinidad produce y dispone las cosas para el uso de la finalidad de los hombres no es más que un prejuicio.[449]

Habida cuenta, se constata que la doctrina de las causas finales "considera como causa lo que es efecto y viceversa", colocando de tal modo lo que para la naturaleza misma es primero como último y, hace imperfecto lo perfecto. Con lo cual, esta doctrina finalista[450] hace imposible la perfección del mundo, incluso, la perfección divina. Al respecto, expone el autor citado:

> La perfección de las cosas, dice Spinoza (Etica, I, ap.; Op., I, p. 61), debe ser valorada solamente por su naturaleza y por su potencia, pues las cosas no son más o menos perfectas según deleiten u ofendan los sentidos de los hombres, o según convengan o repugnen a la naturaleza humana. No se puede, por esto, preguntar de dónde proceden las imperfecciones de la naturaleza, ya que toda la naturaleza deriva necesariamente de la esencia de Dios. No existen imperfecciones en la naturaleza. (Abbagnano, 1994, p, 237).

www.bdigital.ula.ve

(Gilles Deleuze. Spinoza: Filosofía Práctica. Traducción de Antonio Escohotado. Editorial Tusquets. Buenos Aires, 2004, p, 102)

[449] Nietzsche habla en el Crespúsculo de los Ídolos del Error de la Voluntad Libre, de la cual dice: "…sabemos demasiado lo que es, la más desacreditada artimaña de teólogos que existe, destinada a hacer ´responsable´ a la humanidad en el sentido de los teólogos, es decir, a hacerla dependientes de ellos…Se ha despojado de su inocencia al devenir cuando este o aquel otro modo de ser es atribuido a la voluntad, a las intenciones, a los actos de la responsabilidad: la doctrina de la voluntad ha sido inventada esencialmente con la finalidad de castigar, es decir, de querer encontrar culpables. (Friedrich Nietzsche. El Crespúsculo de los Ídolos. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Editorial Alianza. Madrid. § 7, p, 68)

[450] Desde un análisis de la doctrina de Spinoza, específicamente en cuanto a los fines, expone Abbagnano: "La concepción finalista del mundo no es más que un producto de la imaginación: consiste en el intento de explicar el mundo mediante nociones como el bien, el mal, el orden, la confusión, el calor, el frío, lo bello, lo feo, las cuales no expresan más que el modo con que las mismas cosas nos impresionan a los hombres y no tienen valor objetivo ni pueden tampoco servir de criterio para comprender la misma realidad. Una vez más la corrección de tales prejuicios está en las matemáticas, en las cuales no valen las apreciaciones individuales y, por esto, libran al hombre de los prejuicios de la imaginación". (Nicolás Abbagnano. Historia de la Filosofía. Vol. 2. Traducción de Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar. Editorial Hora, Barcelona, 1994, p, 237)

C.C. Reconocimiento

De acuerdo a ello, resulta claro que hay una distinción entre el entendimiento infinito y las apreciaciones individuales y empiristas de los hombres, desde lo cual se infiere que la naturaleza del universo no será comprendida sino desde tal entendimiento infinito y desde su relación con la causa necesaria que es Dios. Al mismo tiempo, son las matemáticas las que constituyen un saber que ilumina la norma para dicha comprensión del mundo. No obstante, no hay que olvidar ese principio básico y fundamental de la doctrina de Spinoza, aquel que dice que la sustancia divina es la primera y única realidad y, que el más evidente carácter de dicha sustancia es la conciencia acerca de la identidad de la naturaleza y Dios.

De igual forma, se percibe en la doctrina del filósofo estudiado, sobre todo en el Tratado Teológico político, que la revelación de Dios a los hombres es situada al lado del conocimiento natural, pues este también es divino ya que el hombre participa de la naturaleza de Dios. Así se expresa el mismo Spinoza (2015):

www.bdigital.ula.ve

> De la definición que acabamos de dar, se sigue que el conocimiento natural se puede llamar profecía. En efecto, las cosas que conocemos por la luz natural, dependen exclusivamente del conocimiento de Dios y de sus eternos decretos. Pero, como este conocimiento natural es común a todos los hombres, puesto que depende de fundamentos que son comunes a todos ellos, el vulgo no lo estima tanto como al otro, ya que ansía siempre cosas raras y ajenas a su naturaleza y desprecia los dones naturales; por eso, al hablar del conocimiento profético, excluye expresamente de él el natural. Pero lo cierto es que se puede llamar conocimiento divino con el mismo derecho que otro cualquiera, puesto que nos es dictado, por así decirlo, por la naturaleza de Dios, en cuanto que participamos de ella, y por sus decretos. (De la Profecía I, § 20. p, 39).

C.C. Reconocimiento

Por otra parte, desde esa identificación de la naturaleza con Dios es que se niega el milagro.[451] Pero, ¿en qué se funda el milagro? Desde las consideraciones precedentes el milagro se funda en el prejuicio que dicta la diferencia abismal y numérica entre Dios y la naturaleza humana, consideradas como dos potencias distintas, donde Dios es un soberano que gobierna desde su reino.

Así, se ha verificado una vez más que Dios y la naturaleza son uno y la misma cosa, de allí que haya escrito Spinoza: "Y puesto que nada es necesariamente verdadero, a no ser por el decreto divino, se sigue con toda evidencia que las leyes universales de la naturaleza son decretos de Dios que se siguen de la necesidad y de la perfección de la naturaleza divina". (Ob, cit. De los milagros II, p, 86).

Desde lo anteriormente planteado, se verifica que en la naturaleza no puede ocurrir nada contrario a los decretos, entendimiento y naturaleza divina, pues, Dios no puede obrar en contra de las leyes de su misma naturaleza.[452] Por eso, dado que la virtud y el poder de la naturaleza son la misma virtud y poder de Dios, no es posible concebir el milagro como fenómeno donde se suspende, elimina, o corrige las leyes de la naturaleza.[453] En todo caso, religiosamente

www.bdigital.ula.ve

[451] Al respecto, es relevante considerar la semejanza que hay con aquello que nos dice Otto sobre la antigua religión griega: "Lo mundano y natural que se censura en la religión griega lo encontramos en sus artes plásticas. También aquí es inmensa la diferencia con el mundo oriental. En lugar de lo colosal aparece lo orgánico, en lugar de lo simbólico y misterioso, lo que hemos aprendido de los mismos griegos: la comprensión de tipo natural… Nunca hubo una creencia en la que el milagro, en el propio sentido de la palabra, es decir la ruptura del orden natural, desempeñara un papel tan insignificante entre las manifestaciones divinas como en la creencia griega de la antigüedad". (Walter Otto. Los Dioses Griegos. Traducción de Rodolfo Berge y Adolfo Murguía Zuriarrain. Introducción, 3. Ediciones Siruela. Madrid, 2003, p, 11)

[452] "La idea de Dios sirve incluso como la noción común más general, puesto que expresa lo que es común a todos los modos existentes, a saber, que son en Dios y son producidos por Dios". (Gilles Deleuze. Spinoza: Filosofía Práctica. Traducción de Antonio Escohotado. Editorial Tusquets. Buenos Aires, 2004, p, 117)

[453] "Así como los hombres han acostumbrado a llamar divina a aquella ciencia que supera la capacidad humana, así también han llamado obra divina u obra de Dios a aquella obra cuya causa es ignorada por el vulgo… Es decir, que el vulgo estima que, mientras la

C.C. Reconocimiento

hablando, desde esta doctrina propuesta los milagros, visto al margen de la ley eterna contenida en la naturaleza misma, no conducen sino al ateísmo, puesto que se duda del orden que Dios ha impuesto desde toda la eternidad.

De este modo, tanto en el Tratado teológico político como en el primer libro de la ética resulta claro que la identidad de la naturaleza y Dios es algo que se gesta en el ámbito de aquel concepto que los comprende, el orden necesario. Ahora bien, uno de los caracteres de dicho orden necesario es que no coincide, no es lo mismo, que el orden propio e impuesto por la razón humana. En razón de ello dice el mismo Spinoza (2015):

> Nada extraño, ya que la naturaleza no está confinada a las leyes de la razón humana, que tan sólo miran a la verdadera utilidad del hombre y a su conservación, sino que implica infinitas otras, que abarcan el orden eterno de toda la naturaleza, de la que el hombre es una partícula, y por cuya necesidad todos los individuos son determinados a existir y a obrar de cierta manera. Así, pues, si algo nos parece ridículo, absurdo o malo en la naturaleza, se debe a que sólo conocemos parcialmente las cosas e ignoramos, en su mayor parte, el orden y la coherencia de toda la naturaleza, y a que queremos que todas las cosas sean dirigidas según los hábitos de nuestra razón. Pero la verdad es que aquello que la razón define como malo, no es malo en relación al orden y a las leyes de toda la naturaleza, sino únicamente en relación a las leyes de nuestra naturaleza. (De los fundamentos del Estado…XVI, I, p, 167).

www.bdigital.ula.ve

No obstante, el mismo autor aclara sobre la utilidad para los hombres de vivir según las leyes y dictámenes de la razón humana, lo cual les permite vivir con

---

naturaleza actúa de la forma habitual, Dios no hace nada; y que, a la inversa, el poder de la naturaleza y las causas naturales están ociosos, mientras Dios actúa. Imagina, pues, dos poderes numéricamente distintos, a saber, el poder de Dios y el poder de las cosas naturales, aunque éste está de algún modo determinado por Dios o (como opina actualmente la mayoría) es creado por él. No sabe, sin embargo, qué entiende por uno y otro poder, ni por Dios y la naturaleza, si no es que imagina el poder de Dios como la autoridad de cierta majestad real y el poder de la naturaleza como una fuerza o un ímpetu…" (Spinoza, Baruch. Tratado Teológico-político. Cap. VI. De los Milagros. Editor digital: bigbang951. 2015, p, 85)

C.C. Reconocimiento

cierta seguridad cuando a través de dicha facultad pudieron unir esfuerzos y hacer posible que de cierta manera, colectivamente se pudiera vivir el derecho a todas las cosas y no según la fuerza y apetito de cada individuo, lo cual les haría imposible conseguir tales fines, ya que los apetitos humanos "arrastran a cada quien por su lado". De allí la necesidad de un pacto según la razón para controlar todo y cualquier impulso en perjuicio del otro.

Desde tales consideraciones, moralmente hablando, se sigue que el mal no es algo propio del orden y de las leyes de la naturaleza universal, sino que es un aspecto respecto a las leyes de nuestra naturaleza. De allí que cualquier ser que obre según las leyes de naturaleza lo hace por derecho omnímodo. Con ello, hay una superación de la razón humana en relación y desde la consideración del orden necesario. Así, el derecho natural se define desde la necesidad, siguiendo el orden natural, donde es posible ver las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales, está determinado a existir y obrar de cierto modo.[454]

Siendo así las cosas, resulta claro que la sustancia, en la tesis de Spinoza, como identidad de naturaleza y Dios, representa el orden necesario del todo. Sobre ello, aclara Abbagnano (1994) que esta sustancia spinoziana "no es ciertamente razón", pues en tal filósofo la razón es algo propio del hombre que posee un campo restringido. Sin embargo, se considera ser cierto el hecho de que la sustancia, como orden necesario, se constituye como norma de la razón y principio desde la cual se puede alcanzar el conocimiento pleno.

Además, se considera que la sustancia, aun cuando puede ser considerada como un elemento dinámico y generador, no ha de ser concebida como causa, pues dejaría fuera de sí aquello de lo que es causa; al mismo tiempo, como orden

[454] En cuanto al tema del error de la voluntad libre y respecto a aquello que plantea Spinoza sobre la determinación natural de existir y obrar de cierto modo por parte de cada individuo, leemos en Nietzsche: "Nadie es responsable de existir, de estar hecho de este o aquel modo, de encontrarse en estas circunstancias, en este ambiente. La fatalidad de su ser no puede ser desligada de la fatalidad de todo lo que fue y será". (Friedrich Nietzsche. El Crespúsculo de los Ídolos. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Editorial Alianza. Madrid. Nro. 8, p, 69.

www.bdigital.ula.ve

C.C. Reconocimiento

necesario, comprende lo necesitante y lo necesitado, el atributo y los modos, lo uno y lo múltiple; de allí que sea "a la vez natura naturans y natura naturata".[455]

Dentro de este marco, hay que aclarar que la originalidad de Spinoza está en establecer la sustancia desde el orden geométrico, de allí la diferencia con las demás formas de emanatismo; pues al hablar de la dependencia de los modos particulares de la sustancia respecto a los modelos tradicionales (doctrina de la creación y doctrina de emanación), no se puede encapsular a dicho autor en ninguno de estos modelos.

En todo caso, se concibe ciertamente que dicha sustancia no se refiere a una unidad inefable de la cual brotan todas las cosas por emanación como algo propio de la doctrina del neoplatonismo, al mismo tiempo, no puede ser considerada como naturaleza infinita que engendra infinitos mundos, al modo del naturalismo de Giordano Bruno; pues "de la sustancia divina los modos particulares brotan, tal como salen de la geometría, los teoremas particulares, los corolarios, los lemas". (Abbagnano, 1994, p, 240). Al mismo tiempo, la multiplicidad de dichos modos no contradice a la unidad misma de la cual ya se ha hablado.

www.bdigital.ula.ve

En tal sentido, plantea Spinoza (2000, p, 82): "…Y, por consiguiente, ya concibamos la naturaleza bajo el atributo de la extensión, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo cualquier otro atributo, encontraremos uno y el mismo orden, o sea, una y la misma conexión de causas, es decir, que se siguen las mismas cosas en el uno y en el otro" (Ética, II, Proposición 7, escolio)

[455] Respecto a la Naturaleza en Spinoza, escribe Deleuze: "La Naturaleza llamada naturante (como substancia y causa) y la Naturaleza llamada naturada (como efecto y modo) se entrelazan en vínculos de una mutua inmanencia; por una parte, la causa permanece en sí misma para producir; por otra, el efecto o el producto permanece en la causa (Ética, 1, 29, esc.). Esta doble condición permite hablar de la Naturaleza en general, sin otra especificación. (Gilles Deleuze. Spinoza: Filosofía Practica. Traducción de Antonio Escohotado. Editorial Tusquets. Buenos Aires, 2004, p, 108)

C.C. Reconocimiento

Por otra parte, desde la consideración de la ley de la naturaleza bajo la cual todo humano siente, piensa y se mueve, está el tema de las pasiones humanas, las cuales, según el autor aquí estudiado, no hay que considerarlas fuera de la naturaleza, sino dentro de la misma, es parte de aquella ley común de la naturaleza, pues la naturaleza es siempre la misma, cuyo ser está presente en todos los órdenes y en el hombre mismo, el cual no será nunca comprendido en sus pasiones sino desde tales leyes, con la acotación, como ya se ha vislumbrado anteriormente, de que las acciones del hombre han de ser analizadas de modo geométrico, al igual que si se tratase de líneas, planos y cuerpos.

De este modo, Spinoza argumenta que muchos autores han escrito sobre los afectos y normas de vida de los hombres sin tener en cuenta de que tales cosas son propias de la naturaleza misma, que no siguen sino las leyes comunes de la naturaleza, donde es posible concebir aquello de la libertad y la esclavitud humana, ya que hay que tener presente el poder de las pasiones sobre el hombre, al mismo tiempo que el poder del hombre sobre las pasiones.[456]

www.bdigital.ula.ve

En base a ello, es preciso considerar aquel principio fundamental por medio del cual cada cosa tiende a perseverar en su propio ser,[457] siendo dicho esfuerzo (conatus) de autoconservación la esencia actual de la cosa misma: "El conato con

[456] Respecto a la libre voluntad del hombre, en la teoría de Spinoza la voluntad no es causa libre sino causa necesaria. En razón de ello, haciendo un análisis sobre la obra de del filósofo en cuestión, comenta Polo: "Somos, en definitiva, un mero momento en el despliegue necesario de la infinita naturaleza divina, simples momentos de su necesaria y eterna expresión. Los hombres dimanan de la sustancia divina como expresión de un todo que no puede ser de otra manera que como es. En este sentido, nada brota de una libre espontaneidad originaria, no hay acciones creativas ex nihilo, pues ´ninguna volición puede existir ni ser determinada a obrar si no es determinada por otra causa, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito´. No somos la libertad que pensaba Descartes, nuestro pensamiento no es libre espontaneidad sustraída al despliegue necesario y determinado de todo lo que es, el despliegue necesario de la substancia divina". (Jorge Polo Blanco. Notas en Torno a la Ética de Spinoza. "Bajo Palabra", revista de filosofía. II Época, Nro. 3 (2008): p, 61-71. Universidad Complutense de Madrid, p, 65).

[457] "Cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser". (Baruch Spinoza. Ética Demostrada según el Orden Geométrico. II parte, proposición 6. Edición y Traducción de Atilano Domínguez. Editorial Trota. Madrid, 2000, p, 132)

C.C. Reconocimiento

el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma". (Ob, Cit, III, Proposición 7, p, 133).

Visto de esta forma, las cosas no pueden ser más que aquello que se sigue de su naturaleza determinada; de allí que el conato por el que ella se esfuerza por hacer algo es lo mismo que el esfuerzo por permanecer en su ser, y ello representa la esencia actual de esa misma cosa.[458] Ahora bien, según la proposición ocho del texto citado, dicho conato, por medio del cual cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, "no implica ningún tiempo finito sino indefinido"; pues si ello aconteciera de tal modo, entonces, luego de dicho tiempo limitado la cosa no podría existir, sino que sería acabada o destruida. Pero, al no ser destruida por nada exterior seguirá existiendo siempre por la misma potencia según la cual ya existe. Es así que el conato, necesariamente, implica un tiempo indefinido.[459]

De igual modo, en cuanto al conato, cuando el mismo se refiere solo al alma se llama voluntad, pero cuando se refiere al mismo tiempo a la mente y al cuerpo, entonces se llama apetito. En todo caso, nota relevante en esta doctrina es que ese conato representa la esencia misma del hombre:

www.bdigital.uia.ve

[458] En relación a la comparación del conato de Spinoza con la voluntad de poder de Nietzsche, según Polo "el conato de Spinozista siempre aparecerá a los de Nietzsche como demasiado conservador. En efecto, la verdadera voluntad de poder siempre es una potenciación de la fuerza, una expansión del instinto, una plétora de furor vital, un incremento, una proliferación exuberante, un crecimiento…" (Jorge Polo Blanco. Notas en Torno a la Ética de Spinoza. "Bajo Palabra", revista de filosofía. II Época, Nro. 3 (2008): 61-71. Universidad Complutense de Madrid, p, 70).

[459] En razón de ello, explica Deleuze: "El conatus no debe, sobre todo, comprenderse como una tendencia a pasar a la existencia: precisamente porque la esencia de modo no es un posible, porque es una realidad física que de nada carece, la esencia de modo no tiende a pasar a la existencia. Pero sí tiende a perseverar en la existencia una vez que el modo queda designado para existir, es decir, para subsumir en su relación una infinidad de partes extensivas. Perseverar es durar; por eso el conatus engloba una duración ilimitada". (Gilles Deleuze. Spinoza: Filosofía Práctica. Traducción de Antonio Escohotado. Editorial Tusquets. Buenos Aires, 2004, p, 120)

C.C. Reconocimiento

> Este conato, cuando se refiere sólo al alma, se llama voluntad; en cambio, cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito. Este no es, pues, otra cosa que la misma esencia del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquello que contribuye a su conservación y que el hombre está, por tanto, determinado a realizar. (Spinoza, Ob, Cit, III, 9, p, 134).

Dentro de este marco, según la concebido por Deleuze, el conatus podemos verlo desde dos determinaciones; siendo la primera aquella según la cual, cuando la potencia del hombre según su esencia actual, tiende a preservar en la existencia, a mantener y renovar las partes que le pertenecen según su relación. Al mismo tiempo, en una segunda determinación el conatus queda determinado como ese mantener y abrir al máximo la capacidad para ser afectado.

De igual modo, se constata que dichas afecciones son causa de conciencia. Cuando el conatus es consciente de si mismo conforme a cualquier afecto pasa a ser deseo. En base a ello, declara el citado autor: “Se comprende por qué, a partir del momento en que el modo existe, su esencia en cuanto grado de potencia queda determinada como conatus, o sea como esfuerzo o tendencia. No tendencia a pasar a la existencia, sino a mantenerla y afirmarla” (Deleuze, 2004, p, 121)

www.bdigital.ula.ve

Por tanto, se llega así a concebir, filosóficamente hablando, que la esencia del hombre está determinada por ese impulso[460] que le conduce a una perenne, constante y eterna pretensión o fuerza de conservación, lo que al mismo tiempo da lugar a las pasiones, las cuales pueden ser entendidas como la pasividad de la

[460] Dicho impulso puede ser considerado desde lo que el mismo Spinoza llama apetito y deseo, lo mismo que pasiones. No obstante, tal autor hace una diferencia entre el apetito y el deseo: “Por lo demás, entre apetito y deseo no hay diferencia alguna, excepto que el deseo suele atribuirse a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito; y por tanto puede definirse así: el deseo es el apetito con la conciencia del mismo. Por todo esto consta, pues, que nosotros no nos esforzamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno, porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos. (Baruch Spinoza. Ética Demostrada según el Orden Geométrico. III Parte, Proposición 9, Escolio. Edición y Traducción de Atilano Domínguez. Editorial Trota. Madrid, 2000, p, 134)

C.C. Reconocimiento

mente, algo que consiste en la “inadecuación y confusión de las ideas”. En tal sentido, el alma padece cuando posee ideas inadecuadas y obra cuando posee ideas adecuadas y, será adecuada cuando necesariamente deriva de Dios y se conoce claramente, al mismo tiempo que se conocen de las mismas los efectos que de ella provienen necesariamente, en cuanto modo de la esencia divina. De este modo, obra necesariamente algo aquel que tiene una idea adecuada.[461]

Desde las consideraciones precedentes, en Spinoza las valoraciones humanas son relativas e insignificantes, pues, la naturaleza no tiene ningún fin específico sino que obra solamente por necesidad intrínseca[462]: “los hombres suponen generalmente que todas las cosas naturales actúan, como ellos, por un fin; más aún, dan por seguro que el mismo Dios dirige todas las cosas a un fin, puesto que dicen que Dios las hizo todas por el hombre y al hombre para que le rindiera culto…” (Spinoza. Ética, I, Apéndice, b, p, 68).

Respecto a ello, al parecer Spinoza en este caso va contra toda concepción teológica de la naturaleza; donde el hombre queda fuera de toda centralidad, pues Dios no es un ser supremo que desde arriba vigila, cuida y protege a los humanos, eso no es sino una superstición antropomórfica, donde Dios se relaciona con los hombres a semejanza de los humanos.[463]. En este mismo orden de ideas,

www.bdigital.ula.ve

[461] “Nuestra alma hace algunas cosas y padece otras a saber, en la medida en que tiene ideas adecuadas, necesariamente hace algunas cosas, y en la medida en que tiene ideas inadecuadas, necesariamente padece algunas”. (Spinoza, Ob, Cit, III parte, proposición 1, p, 127)

[462] Dios y la naturaleza no obran por algún fin sino por necesidad: “En efecto, en el Apéndice de la primera parte hemos mostrado que la Naturaleza no obra por un fin, porque aquel ser eterno e infinito, que llamamos Dios o Naturaleza, actúa con la misma necesidad con que existe. Pues hemos mostrado (1/16) que él actúa por la misma necesidad de la naturaleza por la que existe. La razón o causa por la que Dios o la Naturaleza actúa y por la que existe, es, pues, una y la misma. Por tanto, así como no existe en virtud de ningún fin, tampoco | actúa en virtud de ningún fin; y al revés, no tiene ni principio ni fin en su actuar, como tampoco lo tiene en su existir”. (Spinoza, Ob, Cit, IV parte, Prólogo, d, p, 184)

[463] Solo una superstición antropomórfica es capaz de concebir dioses atentos a la pericia humana, dioses capaces de enojarse con los hombres, dioses que envían castigos, dioses contentos cuando se les rinde pleitesía y son glorificados. Rezos y liturgias,

C.C. Reconocimiento

hablando sobre aquel principio de que el objeto del hombre no es otra cosa que su esencia objetiva, dirá Feuerbach: “Así como el hombre piensa, así como él siente, así es su Dios; este es el valor que tiene el hombre y este es el valor que tiene su Dios”. (Feuerbach, 2018, p, 27).

De esta manera, desde la teoría propuesta por Spinoza la teología pretende mostrar a Dios cual hombre perfecto, un Dios que siempre quiere algo o que se ofende con las malas obras de los hombres; pero desde el punto de vista filosófico, Dios es la expresión infinita de todo cuanto es, representa el devenir necesario de la naturaleza misma. De allí que no se deba pensar en la naturaleza humana como algo cargado de vicios y degeneraciones.

En tal sentido, aquellos conceptos de perfección o imperfección, del bien y del mal, no tiene significado para la naturaleza, son constructos humanos, lo cual varía según las condiciones y circunstancias impuestas. No obstante, se puede hablar de perfección en el sentido de que algo aumente la potencia de obrar implícita en su esencia. Por ello, para el género humano la perfección consistirá en pasar del conocimiento inadecuado y confuso (pasivo), al conocimiento adecuado, que hace libre y activo.[464]

www.bdigital.ula.ve

De este modo, desde ese seguir la esencialidad del hombre, el cual no persigue otro fin en su obrar más que la conservación de su ser, en su tratado

sacrificios y oraciones, toda la escenografía externa de la ritualidad religiosa parece quedar convertida, desde la óptica spinozista, en superflua bagatela supersticiosa, en burda y pueril proyección infantil”. (Jorge Polo Blanco. Notas en Torno a la Ética de Spinoza. “Bajo Palabra”, revista de filosofía. II Época, Nro. 3 (2008): p, 61-71. Universidad Complutense de Madrid, p, 62).

[464] Sobre el bien y el mal, concibe Spinoza: “El conocimiento del bien y del mal no es otra cosa que el afecto de alegría o de tristeza, en cuanto que somos conscientes de él”. Luego en la Demostración refiere: “Llamamos bueno o malo a lo que ayuda o estorba, esto es, aumenta o disminuye, favorece o reprime nuestra potencia de obrar. Así, pues, en cuanto que percibimos que una cosa nos afecta de alegría o de tristeza, la llamamos buena o mala; y por tanto, el conocimiento del bien y del mal no es otra cosa que la idea de la alegría o de la tristeza, que se sigue necesariamente del mismo afecto de la alegría o de la tristeza”. (Baruch Spinoza. Ética Demostrada según el Orden Geométrico, IV parte, proposición 8. p, 191)

C.C. Reconocimiento

político Spinoza está contra aquellos filósofos que han pregonado sobre el hombre una naturaleza inexistente, al mismo tiempo que han cubierto de oprobio aquella única naturaleza que es la que realmente existe. Así, dicho autor busca considerar la naturaleza tal como es y las pasiones humanas como propiedades, algo propio de la naturaleza del hombre y no como vicios.

De acuerdo a ello, tal como lo transcribe Deleuze, en Spinoza no hay "Bien" ni "Mal", pero si se habla de lo bueno y de lo malo, donde "lo bueno tiene lugar cuando un cuerpo compone directamente su relación con la nuestra y aumenta nuestra potencia con parte de la suya, o con toda entera." Por otra parte, sería aquello que ocurre cuando "un cuerpo descompone la relación del nuestro.[465] (Deleuze, 2004, p, 33). De allí pues que, en un primer sentido, lo bueno y lo malo sería lo que conviene o no a la naturaleza humana.

De igual forma, todo lo expuesto anteriormente da lugar a la denuncia del "hombre de las pasiones tristes", así como al que se sirve de dichas pasiones y, en tercer lugar a quien entristece la condición humana, esto es: el tirano, el esclavo, el sacerdote, en palabras del autor citado sería "la trinidad moralista". A título ilustrativo, quien hace de tirano necesita para su éxito la tristeza del espíritu, al mismo tiempo que el hombre triste necesita del tirano para alcanzar alguna

www.bdigital.ula.ve

[465] Deleuze expone en la "desvalorización de todos los valores, principalmente del bien y del mal", aquel pasaje de Spinoza donde analiza en Adán la prohibición: "no comerás del fruto"; donde tal prohibición no se trata de almo moral, sino de un fruto que envenenará al mismo si este lo injiere. En palabras de Deleuze: "se trata del encuentro de dos cuerpos cuyas relaciones características no se componen; el fruto actuará como un veneno, es decir, provocará que las partes del cuerpo de Adán (y, paralelamente, la idea del fruto lo hará con las partes de su alma) entren en nuevas relaciones que no corresponden ya a su propia esencia…Dios sólo le revela las consecuencias naturales de la ingestión del fruto. Spinoza nos lo recuerda obstinadamente: todos los fenómenos que agrupamos bajo la categoría del Mal, las enfermedades, la muerte, son de este tipo, mal encuentro, indigestión, envenenamiento, intoxicación, descomposición de la relación". (Gilles Deleuze. Spinoza: Filosofía Práctica. Traducción de Antonio Escohotado. Editorial Tusquets. Buenos Aires, 2004, p, 32).

C.C. Reconocimiento

satisfacción, pero como dice el mismo autor “lo que los une, de cualquier forma, es el odio a la vida, el resentimiento contra la vida”. [466] (Deleuze, Ob, cit, p, 36)

Dentro de este marco, las cosas naturales no poseen en sí mismas, en su esencia, el principio de su esencia y conservación, dicho principio es Dios mismo. Por tanto, se considera que el poder por el cual las cosas existen y actúan es la misma potencia eterna de Dios. De allí se sigue que el poder de una cosa natural cualquiera es la misma potencia de Dios. Por tanto, para Spinoza el derecho natural viene a ser las mismas leyes naturales, por medio del cual ocurren todas las cosas.[467] De este modo, para algunos autores Spinoza es el filósofo de la necesidad y la libertad del hombre en todo su ser[468], que sin embargo no es posible encontrar una salida plausible al problema del determinismo. Así se expresa Abbagnano (1994):

www.bdigital.ula.ve

[466] Desde las consideraciones dadas, expone Deleuze: “En Spinoza se encuentra sin duda una filosofía de la vida; consiste precisamente en denunciar todo lo que nos separa de la vida, todos estos valores trascendentes vueltos contra la vida, vinculados a las condiciones e ilusiones de nuestra conciencia. La vida queda envenenada por las categorías del Bien y del Mal, de la culpa y el mérito, del pecado y la redención” (Ob, Cit, p, 37)

[467] En relación a la identificación de la naturaleza y sus leyes con Dios o esencia divina dice Polo: “Solo un banal antropocentrismo puede creer que los acontecimientos de la naturaleza han de ser contemplados a la luz de lo que ellos significan para el hombre. Pero nada en el universo está hecho para el hombre, nada debe ser medido desde su posición; solo la arrogante ignorancia cree, supersticiosamente, que la ordenación del mundo puede ser evaluada según sus parámetros, como si la naturaleza entera, incluido el hombre, no fuese expresión ineluctable de la infinita esencia divina”. (Jorge Polo Blanco. Notas en Torno a la Ética de Spinoza. “Bajo Palabra”, revista de filosofía. II Época, Nro. 3 (2008): p, 61-71. Universidad Complutense de Madrid, p, 64).

[468] “Spinoza enseñó a los hombres de su tiempo, y de todos los tiempos, cuánto les importa tratarse unos a otros como seres razonables. Mostró a los hombres que, en un alma clara, el apetito se confunde con el amor a Dios, que la vida verdadera, así como no es una vida de placeres, tampoco es una vida de penas y de privaciones, que es expansión gozosa, comprensión y dominio de sí”. (Charles Appuhn. Noticia Sobre El Tratado De La Reforma Del Entendimiento. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p, 8).

C.C. Reconocimiento

> Y así, este filósofo de la necesidad que ha concebido a Dios, su acción creadora y su gobierno en el mundo, como una geometría viviente e infalible, no ha tenido otro objetivo en su obra especulativa que el de garantizar al hombre la libertad de las pasiones, la libertad política y la libertad religiosa. De qué manera la investigación dé esta libertad puede injertarse y justificarse en un mundo geométricamente determinado, donde todo lo que existe debe existir en virtud de una necesidad que no conoce excepciones, es el gran problema de la filosofía de Spinoza. (p, 251).

Habida cuenta, a juicio de Deleuze , Spinoza fue el filósofo más digno al mismo tiempo que el más injuriado y odiado, y todo desde su doctrina propuesta de una sola sustancia, la cual consta de una infinidad de atributos, donde las criaturas son solo modo de estos atributos o modificaciones de la substancia y, Dios es lo mismo que la naturaleza (Deus sive natura); al mismo tiempo, dicha deidad no tiene nada que ver con un Dios moral, creador y trascendente,[469] por lo que algunos ven en tales posturas tanto un panteísmo como el ateísmo. No obstante, también hay que contar con aquellas tesis prácticas, "piedra de escándalo", que implicaron una triple denuncia: de la consciencia, de los valores y de las "pasiones tristes".

www.bdigital.ula.ve

En el mismo orden de ideas, dada su doctrina, Spinoza fue atacado como ateo y corruptor de toda moral. Sin embargo, podemos ver en dicho autor un crítico del cristianismo, siendo su objetivo general contrastar razón y superstición al mismo tiempo que lograr la paz civil en una época de luchas político-religiosas. Sobre todo, se procura hacer valer la autonomía responsable de cada individuo frente a aquellos imperativos fuera de toda razón natural.

Desde tal planteamiento, es relevante acotar el hecho de que Spinoza no acepta la trascendencia ni el carácter personal de Dios, sin embargo, no abandona

[469] Sobre el tema de Dios explica Spinoza en correspondencia "que Dios no tiene derecha ni izquierda y que no está en ningún lugar, sino en todas partes según su esencia; que la materia es la misma por todas partes y que Dios no se manifiesta fuera del mundo en el espacio que nosotros fingimos o imaginario…" (Baruch Spinoza (1988). Correspondencia. Carta 75. § 313. Editorial Alianza. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid., p, 393).

C.C. Reconocimiento

ni renuncia al lenguaje religioso, sino más bien parece buscar la religión del amor a Dios y al prójimo, aquella que proporciona la verdadera felicidad, como aquello que libera de la tristeza, la desesperación, la envidia y el miedo. Por ello, llega a decir:

> Me ha sorprendido muchas veces que hombres que se glorían de profesar la religión cristiana, es decir, el amor, la alegría, la paz, la continencia y la fidelidad a todos, se atacaran unos a otros con tal malevolencia y se odiaran a diario con tal crueldad, que se conoce mejor su fe por estos últimos sentimientos que por los primeros. (Spinoza, 2015, p, 35).

En este mismo orden de ideas, y en cuanto a la figura de Cristo[470] hace notar la diferencia respecto a Moisés para quien en su legislación solo miraba a ese carácter de bienestar temporal, cuando Cristo atiende y expresa sobre todo una ley divina universal, la cual garantiza la verdadera felicidad:

www.bdigital.ula.ve

> Recorramos los cinco libros llamados comúnmente de Moisés y no se encontrará en ellos ofrecida otra recompensa que la felicidad temporal, los honores, la fama, la victoria, las riquezas, los placeres, la salud, etc.… Por esta razón, Cristo prometió a sus elegidos un premio espiritual diferente en todo a las recompensas materiales de Moisés. Jesucristo, repito, tuvo por misión no conservar tal o cual Estado o instituir leyes, sino enseñar a los hombres la ley universal (Spinoza, 1996, Tratado Teológico Político, Cap. V. p, 33).

[470] "Cristo ocupa un lugar privilegiado en la filosofía de Spinoza: en él ha tomado cuerpo la Sabiduría de Dios y su palabra es la misma "Voz de Dios". Elimina Spinoza de su cristología todo elemento sobrenatural, pero eleva a Cristo a la cima de la humanidad. Lo importante, sin embargo, es su doctrina". (Juan José Garrido. 1976. Spinoza y la Interpretación del Cristianismo. Revista de filosofía y Teología: Anales Valentinos, Volumen (3), p, 122).

C.C. Reconocimiento

De este modo, Jesucristo no tiene un propósito político legislador al estilo de Moisés, sino que expresa una ley universal dirigida al interior de las personas.[471] Al mismo tiempo, en cuanto a la comunicación de Dios para con el hombre, no ha habido entre los profetas nadie que iguale a Moisés[472], sin embargo el autor en cuestión hace notar la superioridad de Cristo:

> No creo, pues, que ningún otro haya llegado a tanta perfección, por encima de los demás, a excepción de Cristo; pues a él le fueron revelados los designios de Dios, que conducen los hombres a la salvación, sin palabras ni visiones, sino inmediatamente; hasta el punto de que Dios se manifestó a los apóstoles a través de la mente de Cristo, como en otro tiempo a Moisés por medio de una voz aérea. Por eso, la voz de Cristo, al igual que aquella que oyera Moisés, puede llamarse la voz de Dios. En este sentido, también podemos decir que la sabiduría de Dios, es decir, una sabiduría que está por encima de la humana, ha asumido en Cristo la naturaleza humana y que Cristo ha sido la vía de salvación. (Spinoza, 2015. Tratado Teológico Político. De la Profecía, Cap. I. Parte II, p, 43).

www.bdigital.ula.ve

Por tanto, se deja claro que ha habido una comunicación sin igual entre Dios y Jesucristo, pues Moisés habló con Dios cara a cara, mientras que Jesucristo se comunicó más bien de alma a alma[473]; asumiendo de tal modo en

[471] Sobre el hecho de una ley universal con proyección cristológica, plantea Garrido: "Spinoza se propone elaborar un cristianismo que vaya más allá de la historia, una religión positiva universal, católica dice, que sea como el reflejo exterior de la conciencia. Esta religión positiva y universal debe sacarse de la Sagrada Escritura con la ayuda del método histórico y crítico de interpretación". (Garrido, Ob, Cit, p, 123)

[472] Sobre Moisés, comenta Spinoza: "No cabe duda, pues, de que los demás profetas no oyeron una voz verdadera. Lo cual se confirma, además, por Deuteronomio, 34,10, donde se dice: nunca existió (propiamente surgió) en Israel profeta como Moisés, a quien Dios conoció cara a cara[30] (esto hay que referirlo solamente a la voz, ya que tampoco Moisés había visto nunca el rostro de Dios: Éxodo, 33)" (Baruc Spinoza. Tratado Teológico-Político. Cap. I. II parte. Traducción de Atilano Domínguez. Editor digital: bigbang951. 2015, p, 42)

[473] "Afirmamos, pues, que, aparte de Cristo, nadie ha recibido las revelaciones de Dios, sino con ayuda de la imaginación, es decir, mediante el auxilio de palabras o imágenes". (Spinoza, Ob, Cit, p, 43)

C.C. Reconocimiento

Cristo la sabiduría divina a la naturaleza humana. Al mismo tiempo, se constata que esa calidad superior le viene dada a Jesucristo por su inmediata comprensión de los designios divinos.

En torno a ello, es preciso notar que en la propuesta de Spinoza es posible concebir que la comunicación de Dios para con los hombres se ha dado, en primer término, mediante palabras o figuras reales o imaginarias, conocimiento del primer género; pero también deja claro que el conocimiento natural también puede llamarse revelación, aunque el mismo no supera las primeras nociones; no obstante, se asiste a una tercera vía de revelación, la cual participa de cierta manera de la primera y de la segunda, es aquella mediante la cual se conoce de manera inmediata, con la sola fuerza de la mente, este es un conocimiento que no procede la imaginación, el cual va más allá de las posibilidades de la razón humana.

De este modo, y en cuanto a la Encarnación se refiere, es preciso acotar que tal conocimiento es alcanzado por Jesucristo ya que el mismo posee un alma superior, una perfección tal que nadie más ha logrado alcanzar, en el cual los designios de Dios, en lo que respecta a la salvación de los hombres, le fueron revelados de forma inmediata. Por tanto, y en relación a ello, El percibió las verdades eternas divinas como tales y no como leyes; en tal sentido, es mucho más que un filósofo. En todo caso, desde ese asumir la sabiduría de Dios en Cristo a la naturaleza humana, entonces Él se convierte en camino de salvación, he allí su grandeza. Ahora bien, en torno a este acontecimiento de la Encarnación es relevante considerar aquello que escribiera Sanz (1999):

> En los breves párrafos de sus cartas a Oldenburg, Spinoza es también más claro y directo de lo que lo había sido en el TTP. En esta obra, por ejemplo, se halla una formulación muy cercana al dogma cristiano de la Encarnación del Verbo: "podemos decir que la sabiduría de Dios, es decir, una sabiduría que está por encima de la humana, ha asumido en Cristo la naturaleza humana y que Cristo ha sido la vía de salvación".

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

> Acto seguido, añade una importante restricción: "no obstante, es necesario advertir aquí que yo no me refiero para nada a lo que ciertas iglesias afirman de Cristo; ni tampoco lo niego, pues confieso gustosamente que no lo entiendo. Lo que acabo de decir, lo conjeturo por la misma Escritura. Pues en ninguna parte he leído que Dios se apareciese a Cristo o que hablara con él, sino que Dios se reveló a los apóstoles por medio de Cristo, que éste es el camino de la salvación". Este texto impugna, por tanto, la interpretación próxima al dogma de la Encarnación que se podría hacer del pasaje precedente, con lo cual queda insinuada, de un modo un tanto indirecto, la negación del misterio de la Encarnación. (p, 506).

Del mismo modo, según lo prescrito por Spinoza (1988) en la Epístola setenta y tres (73) declara abiertamente que para salvarse no es necesario conocer a Cristo según la carne: “Y para expresar más claramente mi opinión también respecto al tercer punto, digo finalmente que para salvarse no es en absoluto necesario conocer a Cristo según la carne…” (Correspondencia, § 308, p, 388). Sin embargo, opina de forma distinta sobre esa segunda imagen de Cristo como hijo eterno de Dios, sabiduría eterna de Dios, el cual se manifestó en todas las cosas, pero sobre todo en el alma humana, y aún más allá del alma humana en Jesucristo.

www.bdigital.ula.ve

Al mismo tiempo, según el análisis en cuestión, sobre el tema de la encarnación, Spinoza aclara en el documento antes citado lo que había prescrito en el Tratado Teológico Político: “En cuanto a lo que añaden algunas Iglesias, que Dios asumió la naturaleza humana, advertí expresamente que no sé qué dicen; aún más, si he de confesar la verdad, no me parecen hablar de modo menos absurdo que si alguien me dijera que el círculo ha revestido la forma del cuadrado”. (Spinoza, Ob, Cit, § 309)

En tal sentido, más allá de un “no entiendo”, Spinoza expresa claramente no admitir la asunción de la naturaleza humana por parte de Dios, negando por tanto la doctrina de la Encarnación del Verbo, es decir, la sabiduría eterna de Dios (hijo eterno de Dios), no es Jesucristo, sino que se manifiesta y revela en él. De

C.C. Reconocimiento

esta manera, Cristo representa una figura superior a los profetas y a los apóstoles, pero no es Dios.[474]

Al mismo tiempo, sobre la cuestión de cómo es posible entonces interpretar aquello de que la sabiduría divina ha tomado en Cristo naturaleza humana, el mismo Oldenburg anima a Spinoza, quien niega que Dios haya asumido la naturaleza humana, a explicar cómo interpreta el mismo aquel texto del Evangelio de Juan donde dice que "el Verbo se hizo carne"; lo mismo que aquel pasaje de la Epístola a los Hebreos donde dice que "el Hijo de Dios no asumió el linaje de los ángeles, sino el de Abraham".[475] Ante tal cuestionamiento, responde Spinoza:

> Finalmente, usted cree que los pasajes del Evangelio de Juan y de la Carta a los hebreos contradicen lo que yo digo, porque somete las frases de las lenguas orientales a los módulos europeos; y aunque Juan escribió su evangelio en griego, sin embargo hebraíza. Pero, sea como fuere, ¿cree usted que, cuando la Escritura dice que Dios se manifestó en una nube o que habitó en el tabernáculo y en el templo, el mismo Dios asumió la naturaleza de la nube; del tabernáculo o del templo? Ahora bien, esto es lo más que Cristo dijo de sí mismo, a saber: que él es el templo de Dios, lo cual significa, como he dicho anteriormente, que Dios se reveló sobre todo en Cristo; y para expresarlo con más fuerza, Juan dijo que el Verbo se hizo carne. Pero basta ya sobre este asunto. (Ob, Cit, Carta 75, § 309, p, 394).

www.bdigital.ula.ve

Ahora bien, no quiere ello significar que los textos bíblicos sobre la encarnación haya que interpretarlos alegóricamente; pues ya sabemos que para

[474] "A esta opinión contrapone Oldenburg las afirmaciones claras del Nuevo Testamento - "el Verbo se hizo carne" (Jn 1, 14) y "el Hijo de Dios no asumió a los ángeles, sino la semilla de Abraham" (Hebr 2, 16)- y le pide que le explique cómo puede interpretarlas, pues de ellas cree inferir claramente el misterio de la Encarnación del Verbo, así como su pasión y muerte. En su contestación, niega Spinoza la realidad de la resurrección de Cristo y aunque admite que "los apóstoles creyeron plenamente que Cristo resucitó de la muerte y que subió realmente a los cielos", sostiene que se trata, como otras muchas, de una aparición o revelación acomodada "a la capacidad y a las opiniones de aquellos hombres, a los que Dios quiso revelar su pensamiento". (Víctor Sanz. Spinoza y Oldenburg Acerca de la Religión. Anuario Filosófico, 1999. Nro. 32, p, 507. Universidad de Navarra)

[475] Al respecto, puede verse: Evangelio de Juan, 1,14; Carta a los Hebreos, 2,16.

C.C. Reconocimiento

Spinoza Cristo es un ser humano superior, en quien se ha manifestado Dios de un modo privilegiado, con él se comunicó Dios de alma a alma (de mente in mentem), donde “Dios y el hombre han llegado a una intimidad insuperable”; el percibió la revelación de Dios como una verdad eterna y es esa superioridad la que se expresa en el Evangelio de Juan y en la Carta a los Hebreos. No obstante, se trata de una superioridad humana, llevando la naturaleza humana a su más alto grado de perfección.[476]

Desde esta perspectiva, en Jesucristo se puede apreciar un conocimiento “verdadero y adecuado”, pues su mente comprendió y asumió de forma perfecta y directa, sin la mediación de imágenes o palabras, las verdades eternas, lo que viene a significar en la doctrina estudiada una “auténtica revelación”.[477] De este modo, Jesucristo es apreciado como el más sabio de los hombres, en quien es posible ver esas dos vías de conocimiento la moral y la racional, representando el mismo el vértice de unidad de las mismas.

De igual modo, es importante señalar que para Spinoza Jesucristo no es tanto un profeta, ni siquiera es Hijo de Dios, no obstante, representa la sabiduría eterna del mismo, “la boca de Dios”, todo lo cual le permite alcanzar la santidad, así como la distinción entre lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo. De igual modo, cuando se dice Cristo percibió verdadera y adecuadamente las cosas

www.bdigital.ula.ve

[476] En base a dicha doctrina de la superioridad de Cristo encarnado, comenta Garrido: “Y este es el fundamento real que autoriza a los autores evangélicos a hablar, con un lenguaje orientalista, de "Logos encarnado". Esta es la razón por la que no se puede interpretar alegóricamente; es suficiente no interpretar con mentalidad occidental el lenguaje que expresa la mentalidad oriental”. (Juan José Garrido. Spinoza y la Interpretación del Cristianismo. Revista de filosofía y Teología: Anales Valentinos, Volumen (3), 1976, p, 131).

[477] “Este hecho, en efecto, de que Dios se reveló inmediatamente a Cristo o a su mente, y no, como a los profetas, a través de palabras e imágenes, no podemos entenderlo de otra forma, sino en el sentido de que Cristo percibió o entendió exactamente las cosas reveladas; puesto que una cosa se entiende propiamente, cuando es percibida por la pura mente, sin ayuda de palabras e imágenes”. (Spinoza, Baruch. Tratado Teológico-Político. Cap. IV, II parte. Traducción de Atilano Domínguez. Editor digital: bigbang951. 2015, p, 73).

C.C. Reconocimiento

reveladas, se hace la salvedad de que si alguna vez prescribió como leyes dicha revelación, al modo de los profetas, lo hizo para adaptarse a las limitaciones del vulgo, y es allí donde para Spinoza Cristo “hizo las veces de Dios”, en cuanto que se acomodó a la forma de ser del pueblo.

Por otra parte, en cuanto a su resurrección, desde la doctrina propuesta, se concibe que Cristo resucitara espiritualmente,[478] ya que el mismo fue dotado de eternidad, como templo de Dios, el mismo fue el destinatario por excelencia de la revelación divina, ejemplo sin igual de santidad. De este modo, lo plantea en la carta 75, § 314:

> Concluyo, pues, que la resurrección de Cristo de entre los muertos fue realmente espiritual y que sólo fue revelada a los fieles según su capacidad, es decir, que fue dotado de la eternidad y resucitó de entre los muertos (tomo aquí la palabra en el sentido en que Cristo dijo: dejad que los muertos entierren a sus muertos) por cuanto417 con su vida y su muerte dio un ejemplo de singular santidad; y por lo mismo resucita a sus discípulos de entre los muertos, en cuanto ellos siguen este ejemplo suyo de vida y de muerte. (Spinoza, 1988, p, 393).

www.bibliotecadigital.ilce.edu.mx

Esta es la verdad que dicta la justa razón sobre Jesucristo, según el filósofo holandés, lógicamente al mismo no se puede enmarcar dentro del cristianismo; no obstante, el mismo atribuye a Cristo el rango más alto en el esquema teológico, aceptando aquellas verdades nucleares que pueden ser explicadas racionalmente, haciendo de Cristo el modelo y estímulo para una vida honrada.

Visto de esta forma, según lo plantea González de Cardedal, Spinoza considera a Cristo como un super-filósofo, alguien superior a Moisés y los profetas; el mismo representa la sabiduría suprema, la salvación de aquellos que

[478] Según González de Cardedal: “Spinoza rechaza la resurrección y la encarnación. Quizá se quedó del lado de un judeocristianismo primitivo para el cual Jesús era el profeta, el Mesías, y en ese sentido el Hijo de Dios”. (Olegario González de Cardedal. Cristología. Editorial BAC, Madrid, 2001, p, 328)

C.C. Reconocimiento

no pueden acceder a la verdad, no obstante, es “solo primus ínter pares”. De igual forma, el citado autor refiere que tal postura ante Jesucristo procura hacer frente a las pretensiones políticas de la Iglesia que con sus dogmas se convierte en fuente de intolerancia y represión.

Sin embargo, a la hora de hacer una lectura cristológica desde la filosofía de Spinoza, también es oportuno tener presente aquella condición que pesa sobre el mismo como judío expulsado de la Sinagoga, sintiéndose el mismo un tanto perseguido, al tiempo que se gesta en Europa aquella guerra de religión. En todo caso, desde todo este camino filosófico trazado se asiste en los nuevos tiempos a la secularización de la persona de Cristo, lo cual tendrá en la historia filosófica-teológica importantes repercusiones y avances en la gesta del pensar humano. De este modo se expresa el auto antes citado:

> Spinoza, con su respeto absoluto por la figura de Cristo a la vez que con su rechazo absoluto de una pretensión divina específica de la fe cristiana fundamentada en la encarnación y resurrección, ha iniciado la secularización fundamental de la persona de Cristo, que tendrá luego en Kant y Feuerbach su expresión final. Ellos son los forjadores del postcristianismo: una actitud que reduce para heredar y niega, intentando poseer en clave de razón y moral lo que el cristianismo había afirmado como fruto de la revelación de Dios y de la consiguiente fe del hombre. (González de Cardedal, 2001, p, 329)

2.3 Dios en el Mundo: Lo infinito en su Unidad con lo Finito en Hegel.

> ¿Cómo debe el hombre en realidad, en la realidad una y pluridimensional, pensar a Dios? Esta pregunta, en torno a la cual giró siempre la filosofía, se ha hecho cada vez más acuciante desde Descartes y Pascal. Tras la Ilustración y la Revolución francesa, esta corriente de pensamiento centrado en el problema de Dios llega a un punto culminante con el idealismo alemán: la imagen de Dios, tanto la biblicista protestante como la tradicionalista católica y hasta la deísta iluminista, entra en crisis. (Kung Hans, 1979, p, 187).

C.C. Reconocimiento

Pensar a Dios, ha sido una constante en el acontecer filosófico y existencial del hombre, lo cual insertándose en el devenir histórico va adquiriendo, dicho pensamiento, nuevos y renovados matices que hacen de aquella realidad divina algo dinámico, en movimiento, cambiante, en su manifestación frente al ser histórico.[479] En tal sentido, se plantea un profundo abismo entre la teología normal y la filosofía moderna. En todo caso, tal como lo comenta el citado autor "hoy día, tanto si se opta por Dios como si se opta contra él, la opción debe hacerse en concreto teniendo presente no tanto la comprensión de Dios griega o medieval cuanto la comprensión moderna de Dios, fruto de la nueva reflexión". (Ibídem)

Por otra parte, en lo que respecta al tema de la unión de Dios con el hombre y al humanidad misma, se hace presente todo lo referente a la cristología, la cual hasta la llegada del idealismo alemán con Fichte, Schelling y Hegel la cristología filosófica se había presentado como philosophia Christi, donde Cristo es el sujeto de la predicación, su mensaje y forma de vida ejemplar, el mismo fue llamado incluso como súper filósofo.

www.bdigital.ula.ve

No obstante, ahora se presentará como filosofía de Cristo, siendo el mismo el objeto del filosofar, pues en él, tal como lo comenta González de Cardedal (2001, p, 333): "se suman las antinomias o polaridades a las que la filosofía ha dedicado siempre su atención: el Absoluto y la historia, la humanidad y la divinidad, la positividad y la negatividad, la subjetividad y la alteridad, el tiempo y la

[479] Es relevante acotar que el problema de Dios en la historia es algo no fácil de delinear y digerir, no obstante, para el estudio del mismo a nivel filosófico, es propicio aquello que sobre tal estudio ha dicho Hans: "Para ello nos sirve en primer lugar, como pensamiento más representativo, la filosofía de Hegel, pues en ella culmina la transformación histórica iniciada en Descartes y con ella deben contrastarse los ulteriores impulsos de la problemática: hasta qué punto aquellos presupuestos mentales tienen hoy vigencia, en qué medida se ha alcanzado con Hegel una cota de pensamiento de la que no es posible volver atrás impunemente". (Kung Hans. ¿Existe Dios? Ediciones Cristiandad. Madrid, 1979, p, 189)

C.C. Reconocimiento

eternidad, la vida y la muerte, el espíritu subjetivo y la comunidad". En este término, se habla de "la idea de Cristo", donde ahora el acento se coloca, no tanto en lo que enseña, sino en lo que es.

De este modo, en contra de la actitud de la Ilustración[480] quien quita valor a la religión, estos filósofos alemanes van a pensar a Cristo, y para ello parten de algunos textos bíblicos en los cuales se habla del Hijo Encarnado, del Creador, del Plenificador, de la Verdad, entre otros. Desde tal perspectiva, es a Cristo a quien se le debe ese "conocimiento íntimo de la unión con Dios".[481] Al mismo tiempo, Cristo es "la perfecta representación humana del Verbo eterno", desde quien se adquiere el conocimiento de que en cada hombre, en cada ser humano el Verbo se ha hecho carne, tal como es posible verlo en Fichte y Schelling, por ejemplo.

Ahora bien, en orden a lo establecido, es pertinente exponer de modo breve y sencillo, parte de aquella filosofía de uno de los grandes del idealismo alemán, caracterizado por el autor citado como "el más difícil de los filósofos alemanes": Georg Wilhelm Friedrich Hegel[482]. Este extraordinario filósofo nació el 27 de

www.bdigital.ula.ve

[480] Es de notar que la Ilustración, periodo histórico del siglo XVIII entendido sobre todo en Alemania, Francia e Inglaterra, considerado por algunos como un término inadecuado, se caracteriza sobre todo por su optimismo en el poder de la razón, desde la cual es posible una mejor organización de la sociedad. Es el conocimiento y dominio efectivo de la naturaleza donde debe centrarse el hombre. Al mismo tiempo, este movimiento intelectual reprochaba la escasa formación de los religiosos; con su idea deísta renegaban de una religión revelada, pues la misma solo es posible asimilarla en su forma natural por medio de la razón. (José Ferrater Mora. Diccionario de Filosofía. E-J. Editorial Ariel. Barcelona, 2004, p, 1761).

[481] "Los himnos de Jn 1,1-18; Flp 2,6-11; Ef 1,3-10; Col 1,13-20 son los fundamentos bíblicos para esta reflexión; textos que precisamente la Ilustración había descartado. El prólogo de San Juan juega un papel central en la Introducción a la vida bienaventurada de Fichte, que reconoce a Cristo un alcance metafísico, ya que el mundo entero adquiere consistencia en su palabra y por su palabra". (González de Cardedal Olegario. Cristología. Editorial BAC, Madrid, 2001, p, 333)

[482] En cuanto a su filosofía, plantea Hans: "…en ella culmina la transformación histórica iniciada en Descartes y con ella deben contrastarse los ulteriores impulsos de la problemática: hasta qué punto aquellos presupuestos mentales tienen hoy vigencia, en qué medida se ha alcanzado con Hegel una cota de pensamiento de la que no es posible volver atrás impunemente". (Kung, Hans ¿Existe Dios? Ediciones Cristiandad. Madrid, 1979, p, 189)

C.C. Reconocimiento

agosto de 1770 en Stuttgart, Ducado de Wurtemberg y murió el 14 de noviembre de 1831 en Berlín, Reino de Prusia, a los 61 años de edad. Ha sido considerado el filósofo más notable del Idealismo alemán, el último de la Modernidad, llamado incluso la "conciencia de la modernidad".[483]

En cuanto a sus obras, están aquellas de su juventud (compuestas entre 1793 y 1800) de las cuales se dice que quedaron inéditas y son casi todas de naturaleza teológica, entre ellas se mencionan: “Religión del pueblo y cristianismo”; “Vida de Jesús”; “La posibilidad de la religión cristiana”; “Él espíritu del cristianismo y su destino”. De igual forma, también se mencionan como inéditos un primer esbozo de Sistema, una Lógica y metafísica, una Filosofía de la naturaleza y un Sistema de la moralidad.

Al mismo tiempo, se cuenta como primera obra filosófica de semejante autor la Diferencia de los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling (1801), donde se pronuncia a favor del idealismo de Schelling. En ese mismo año se da la disertación sobre la libre enseñanza de orbitis planetarum. De igual forma, al mismo se le atribuyen las obras “sobre la esencia de la filosofía crítica y en general”, “Cómo el común entendimiento humano toma la filosofía”; “Relación del escepticismo con la filosofía”; “Fe y saber”; “Sobre el tratamiento científico del derecho natural”. Y sobre todo se menciona la primera gran obra de Hegel que es la “Fenomenología del espíritu” (1807), en cuyo prólogo (1806) declaraba su separación de la doctrina de Schelling.

Por otra parte, publicó en Nuremberg “la ciencia de lógica”; del mismo modo, en Heidelberg aparece en 1817 el compendio de la “Enciclopedia de las

[483] Sobre Hegel refiere Abbagnano: “Siguió los cursos de filosofía y teología en la Universidad de Tubinga (1788-1793), donde trabó amistad con Schelling y Holderiin. Los acontecimientos de la Revolución francesa suscitaron en él un gran entusiasmo y ejercieron sobre su pensamiento un influjo duradero. Con sus amigos de Tubinga plantó un árbol de la libertad y fue el orador más fervoroso entre los defensores de los principios revolucionarios de libertad e igualdad (Dilthey, p. 14)”. (Nicolás Abbagnano. Historia de la Filosofía. Vol. 3. Traducción de Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar Editorial Hora. Barcelona, 1994, p, 88)

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

ciencias filosóficas", considerada como la más completa formulación del sistema de Hegel. En Berlín sale la publicación, considerada una de sus obras más significativas, "Esbozos de filosofía del derecho".

Es de notar que, respecto a la pertenencia de este singular filósofo a las corrientes del idealismo trascendental y del romanticismo, el sistema de Hegel se diferencia de Fichte y Schelling; pues sin duda alguna, rechaza partir de lo absoluto como mera indiferencia del sujeto y objeto; pues, semejante absoluto no permite explicar la producción de las diferencias ni su realidad. Además, el pensamiento de Hegel se va a caracterizar, entre otras cosas, por una acentuada tendencia a lo concreto, así como una decidida afirmación del poder del pensamiento y de la razón frente a la vaguedad del sentimiento y de la intuición intelectual.

De este modo, según lo planteado por Abbagnano hay un tema fundamental en la filosofía de Hegel, Schelling y Fichte: "lo infinito en su unidad con lo finito". Ante ello, Hegel entiende tal unidad por el hecho de que lo infinito, "como única y total realidad o sustancias de las cosas", nunca está más allá de lo finito, sino que hay una superación y anulación en sí mismo.[484] Respecto a tal conceptualización, advierte Hans (1979): "Hegel, no cabe duda, advierte la diferencia entre el espíritu finito e infinito, entre el hombre (mundo) y Dios. Pero intenta «superarla» (aufheben) en el saber absoluto del espíritu absoluto". (p, 233)

www.bdigital.ula.ve

No obstante, referente a dicha argumentación hegeliana se suscitan una serie de críticas, argumentando que esa superación de los contrarios "en el espíritu absoluto" no es más que pura afirmación, no es sino una pretensión, pues, dicha "omnicomprensiva reconciliación" no tiene más realidad que la de ser

[484] Respecto a la crítica sobre el tema de la identidad de lo Infinito y lo finito en Hegel, plantea Hans: "Entre los actuales críticos de Hegel, sean filósofos o teólogos, marxistas o cristianos, se advierte a pesar de todo cierta coincidencia negativa contra la identidad especulativa de Hegel entre lo finito y lo infinito. Para muchos, hoy, la identidad proclamada entonces parece no haber sido más que un bello sueño idealista". (Kung, Hans ¿Existe Dios? Ediciones Cristiandad. Madrid, 1979, p, 232)

C.C. Reconocimiento

pensada, nunca de hecho alcanzada, ni cumplida, ya que el hombre sigue siendo finito.[485]

Al mismo tiempo, en dicha temática se da una diferencia entre la doctrina de Hegel respecto a la propuesta de Fichte y Schelling; pues, el Yo de Fichte y lo Absoluto de Schelling, ambos consideradas como actividad infinita, hacen posible lo finito como tal, lo justifican y lo hacen subsistir como finito; no obstante, lo finito para reunirse y adecuarse a lo infinito es lanzado hacia un progreso infinito (el mundo de la naturaleza y la historia), sin alcanzar nunca su término. Sin embargo, ese progreso a lo infinito[486] para Hegel (2005) representa el "falso o mal infinito", pues no supera realmente lo finito:

> Esta infinitud es la mala infinitud o infinitud negativa, por cuanto no es nada más que la negación de lo finito que no obstante vuelve siempre a resurgir por no haber sido también [efectivamente] superado; o [lo que es lo mismo] esta infinitud expresa solamente el deber-ser de la superación de lo finito. La progresión hacia lo infinito está [de suyo] parada en la [mera] enunciación de la contradicción contenida en lo finito, a saber, que lo finito es tan algo como su otro y [aquella progresión] es la prosecución perennizadora del intercambio de esas determinaciones que conducen [sin fin] de la una a la otra. (Enciclopedia de las ciencias Filosóficas /Enc/. § 94, p, 197)

www.bibliotecadigital.uv.mx

[485] "…Finitud e infinitud, creer y saber, Dios y hombre son las cuestiones determinantes de la filosofía hegeliana. Mas su solución no ha podido mantenerse en pie, las cuestiones siguen abiertas; no obstante, siempre será mérito de Hegel haberlas desentrañado con una extraordinaria profundidad". (J. Mûller, 1951, p, 155. Como se citó en: Kung, Hans ¿Existe Dios? Ediciones Cristiandad. Madrid, 1979, p, 233)

[486] En una nota (270) al parágrafo 95 en la Enciclopedia de Hegel se dice respecto de la verdadera infinitud: "La verdadera infinitud no es cuantitativa, sino cualitativa. Consiste en la autorreferencia que pone y supera la alteridad, es decir, la finitud, y de esta manera se cumple como autorreferencia infinita, no como simple progresión hacia lo infinito o «deber ser», es decir, hacia «un otro» exterior e inalcanzable de suyo. Lo que hay que hacer, se hace. La mala infinitud, por el contrario, perpetúa la oposición entre lo que debe ser y lo que efectivamente llega a ser…" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Enciclopedia De Las Ciencias Filosóficas En Compendio. Editorial Alianza, Madrid, 2005, p, 197)

C.C. Reconocimiento

En este sentido, lo infinito no puede permanecer junto a lo finito, pues este último representaría su obstáculo o límite, al punto de que ya no sería realmente infinito, sino sencillamente finito. Es de notar, según el análisis que ofrece Abbagnano (1994), que el verdadero infinito representa para Hegel el concepto fundamental de la filosofía; por lo que se entiende que eso infinito ha de quitar de en medio lo finito, de manera tal que se reconozca y aparezca su propia infinitud.

En el mismo orden de ideas, en cuanto a esa superación o abolición de lo finito en Hegel, existe en la doctrina del mismo autor aquella fórmula platónica: "lo que es racional es real, y lo que es real es racional"[487]. Con ello, ciertamente no se expresa la posibilidad de que la realidad sea entendida por la razón, sino más bien que se asiste a una necesaria y absoluta identidad de la realidad y la razón, la cual viene a ser el "principio infinito autoconsciente", se expresa de este modo la resolución absoluta de lo finito en lo infinito.[488] Por consiguiente, en tal doctrina se da una adecuación al empirismo ya que aquello considerado como verdadero debe serlo en realidad y no solo en deber-ser, con desprecio por lo que es ciertamente real y presente. De este modo, se expresa el mismo Hegel (2005):

www.bdigital.ula.ve

> En el empirismo se encuentra este gran principio a saber, que lo que es verdadero tiene que estar en la realidad efectiva y ahí tiene que estar [disponible] para la percepción. Este principio es contrapuesto al deber ser con el cual se hincha [la filosofía de] la reflexión y desprestigia la realidad efectiva y el presente valiéndose de un más allá que no puede tener otro asiento y existencia que el entendimiento subjetivo. Tal como

[487] Al respecto, se puede consultar: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Filosofía del Derecho. Traducción de Angélica Mendoza de Montero. Editor Digital Titivillus, Prefacio, p, 33.

[488] Sobre tal proposicón considera Abbagnano: "Por esto Hegel no realiza el intento (que condena en Fichte) de deducir toda la realidad de un principio único; ya que en tal caso la realidad misma sería en cierta manera no idéntica con su principio racional. Tampoco realiza el intento (que condena en Schelling) de anular las determinaciones de la realidad en un Absoluto indiferente. Intenta conservar y garantizar toda la riqueza de la realidad y no reducirla a esquemas intelectuales supuestos de antemano". (Nicolás Abbagnano. Historia de la Filosofía. Vol. 3. Traducción de Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar Editorial Hora. Barcelona, 1994, p, 91)

C.C. Reconocimiento

> hace el empirismo, la filosofía sólo conoce (§ 7) lo que es\ lo que meramente debe ser y por ello no está ahí, eso, la filosofía no lo sabe. —Por el lado subjetivo hay que reconocer igualmente el importante principio de la libertad que se encuentra en el empirismo, a saber, que el ser humano debe ver por sí mismo aquello que ha de tener por válido en su saber y que eso lo debe saber estando él mismo allí presente. La realización consecuente del empirismo niega lo suprasensible en general en tanto que por el lado del contenido se limita a lo finito o, por lo menos, a su conocimiento y determinidad, y solamente permite al pensamiento la abstracción y la universalidad e identidad formales. —… (Enc, § 38, p, 140)

Desde esta perspectiva, la realidad misma es intrínsecamente razón, siendo que esta última no es, de ningún modo, pura idealidad, abstracción, deber ser, sino que es lo que real y consecuentemente existe. Visto de esta forma, surgen algunas consideraciones respecto a la disolución de lo finito (disolución de realidad y razón); en primer lugar, se considera que lo finito no tiene ninguna realidad como finito y, en segundo lugar, aquello de que en cuanto es real, lo finito no es tal, sino que representa al mismo infinito. Así, la realidad tal como se presenta se justifica verdaderamente, por lo que cualquier pretensión de contraponer a ella un deber-ser representa la nada. En esto hay una oposición de Hegel respecto a Kant.[489]

www.bdigital.ula.ve

En efecto, desde lo propuesto por Hegel, no tiene lugar la antítesis entre el ser y del deber ser, sino que es necesaria, válida y pertinente, filosóficamente hablando, la adecuación entre ambas, es decir, no se puede separar la realidad de

[489] Sobre tal oposición entre ambos filósofos advierte Abbagnano: "De aquí nace la tenaz oposición de Hegel a Kant. Kant había querido, como se ha visto, construir una filosofía de lo finito, y la antítesis entre el deber ser y el ser forma parte integrante de tal filosofía. Para Kant, las ideas de la razón son meros ideales, reglas necesarias que impulsan la investigación científica a lo infinito, hacia una plenitud y una sistematización que nunca alcanza. Además, en el dominio moral, la voluntad no coincide con la razón, y no alcanza nunca la santidad, que es el término de un progreso a lo infinito, sino que en su actualidad es propia únicamente de Dios. En una palabra, el ser no se adecúa nunca totalmente con el deber ser, ni la realidad con la racionalidad". (Nicolás Abbagnano. Historia de la Filosofía. Vol. 3. Traducción de Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar Editorial Hora. Barcelona, 1994, p, 91)

C.C. Reconocimiento

lo racional, pues ello significaría que las ideas y los ideales no son más que quimeras y, la filosofía nada más que un "sistema de telarañas mentales". No obstante, esa separación de la realidad de la idea si es grata especialmente al entendimiento que da por verdaderos los sueños de su abstracción, envaneciéndose con el deber moral que el mismo receta. (Hegel, 2005, § 6, p, 107). En resumen, y dado lo anterior, la filosofía no debe ocuparse sino del ser, pues ella no sabe de lo que solamente debe ser y que, en definitiva, no es.

En tal sentido, se comprende la fuerza de la razón, sobre todo porque la misma es la realidad, ella es la certeza de la conciencia del ser de la realidad; al mismo tiempo que el deber ser y lo finito quedan fuera del orden de la filosofía, pues ella en su postulado esencial se propone entender lo que es, por lo que la misma ha de "mantenerse en paz con la realidad" y jamás pretender determinarla o guiarla, en todo caso le corresponde elaborar conceptos sobre aquel contenido real que la experiencia le ofrece, demostrando la racionalidad desde su reflexión. Así, se llega a concebir en la filosofía de Hegel una justificación racional de la realidad, de la presencialidad.

www.bdigital.ula.ve

Dentro de este marco de ideas, también es notorio que en Francfort (1797), con la influencia de Fichte y Schelling, se da una orientación del pensamiento de Hegel hacia el panteísmo.[490] De este modo, aparece el tema de la unidad de Dios y del hombre, unidad que ha sido puesta en escena por el cristianismo desde el

[490] Sobre el panteísmo de Hegel dice Kung: "Pues bien, en Berna se va fraguando algo que luego, ya en Francfort, se hace notorio: también Hegel experimenta un cambio, alejándose de la separación, establecida por la Ilustración y por Kant, entre Dios y el hombre, y acercándose a la unidad de lo infinito y lo finito, de lo divino y lo humano, a la unidad de la vida, del espíritu, de lo divino incluso… ¿Es, pues, Hegel también panteísta? No debe hablarse de un panteísmo en el sentido estricto de que «todo es Dios». Pues Hegel no diviniza el mundo empírico, no sostiene un «todas las cosas son Dios», en que lo finito se diluye sin más en lo infinito. Pero sí hay que hablar de un panenteísmo en el sentido lato de que «todo existe en Dios» de forma viva y dinámica: una unidad diferenciada de la vida, del amor, del espíritu que todo lo abarca (tres conceptos característicos del período que Hegel pasó en Francfort). El Dios respectividad aparece superado por la divinidad como lo abarcador, lo envolvente. De ahí que ahora, al describir la relación entre Dios y el hombre, se eviten en lo posible las categorías personales". (Hans Kung. ¿Existe Dios? Ediciones Cristiandad. Madrid, 1979, p, 198)

C.C. Reconocimiento

amor, siendo este la vida de Dios en el hombre, al mismo tiempo que en la comunidad humana.[491] En tal sentido, el amor es aquello que une a Dios y al hombre y a los hombres en la verdadera Iglesia de Dios. De tal modo, la unidad de lo divino y lo humano no se dio solamente en la persona de Jesús, sino que la misma se gesta en el espíritu humano siempre que se enaltece al amor.[492]

Al respecto, la fe en lo divino es posible precisamente porque eso divino está en el creyente, en su misma naturaleza que cree, aunque dicha unidad en forma de sentimiento no se pueda expresar en el lenguaje de la reflexión. No obstante, desde la perspectiva del destino de Jesús se da la necesidad de unificar lo ideal y lo real, será vacía cualquier idealidad que no se transforme en realidad.[493]

En este mismo orden de ideas, es posible ver en Hegel todo un sistema[494], construido sobre el esquema cristológico. Del mismo se constata que en un primer

[491] Es importante notar el progreso del pensamiento de Hegel, tal como lo expone Hans Kung: “No se debe olvidar, sin embargo, la gran diferencia que media entre el «teólogo» de Fráncfort y el «filósofo» de Jena. Los grandes temas de Tubinga, Berna y Fráncfort eran: religión popular y cristianismo, vida de Jesús (una vida de Jesús escrita según el espíritu de Kant), así como la positividad de la religión cristiana y el espíritu del judaísmo y el cristianismo. Mas todos estos temas teológicos parecen ahora haber sido sustituido por otros muy distintos, secular: lógica, metafísica, filosofía de la naturaleza, filosofía del espíritu y problemas conexos. Así, en el Hegel de Jena se encuentra ya claramente formulado el principio teórico de la unidad: el monismo del espíritu, que ve al espíritu (divino) como lo uno, lo omnicomprensivo. Y otro tanto la visión de la contrariedad de toda vida: la dialéctica, la oposición del pensamiento lógico y el acontecer real, extremos que hacen brotar algo nuevo”. (Ob, Cit, p, 199)

[492] Para Abbagnano: “Hegel logra dar en estos fragmentos con una fórmula que quedará para él como definitiva: la religión es la misma unidad del espíritu divino y el humano”. (Nicolás Abbagnano. Historia de la Filosofía. Vol. 3. Traducción de Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar Editorial Hora. Barcelona, 1994, p, 95)

[493] El destino de Jesús fue, según Hegel, el de separar su predicación del reino de Dios del destino de su pueblo, de su nación y del mundo y, por tanto, "encontrar en el vacío la libertad" en cuya busca iba. La existencia de Jesús fue de este modo, por una parte, la realización de lo divino en la lucha por el reino de Dios, y por otra parte la fuga del mundo hacia el cielo, esto es, hacia una vacía e irreal idealidad. (Abbagnano, Ob, Cit, p, 96)

[494] Respecto a la formación de su sistema, según lo concebido por Abbagnano, sus primeros escritos (1793 – 1800) son de contenido teológico o político, destacando el

C.C. Reconocimiento

momento, en las primeras etapas de su filosofía sigue a Kant, pero luego va contra aquella ilustración que ignora el tema de Dios. De este modo, piensa en el Absoluto como historia al mismo tiempo que la historia como absoluto e integra la negatividad y la Kénosis en Dios mismo. En este sentido, plantea Gonzales Cardedal (2001):

> Lo esencial del cristianismo es la encarnación y la crucifixión del Dios-hombre, la afirmación de la historia y la integración de la negatividad, la afirmación de que el Absoluto es Jesús, la identificación del Logos con este hombre, el Verbum Crucis. El sistema de Hegel es fascinador ya que muestra cómo la inteligencia humana puede pensar un Absoluto a cuya esencia pertenece la historia y una historia a cuya esencia pertenece el Absoluto, y con ello cómo la fe y la inteligencia coinciden en el límite. (p, 334).

No obstante, el citado autor argumenta que en tal doctrina, así como fascinación también se puede llegar al rechazo total, puesto que lo esencial de la fe es pensar eso pero no como necesidad metafísica, sino como libertad personal e histórica, de Dios así como del hombre Jesús; y todo ello pensado no desde la

www.bdigital.ula.ve

interés por la cuestión del paso de la primitiva religiosidad cristiana a una religión del pueblo, como base de la cultura religiosa y moral con miras al progreso. En tal sentido, su obra: "La Vida de Jesús", va encaminada a su concepción de religión del pueblo, identificando la doctrina de Cristo con la religión racional de Kant; interpretando, al mismo tiempo, las dificultades en la vida de Cristo, como la lucha entre la religión racional, por un lado, y las creencias eclesiásticas y el ceremonial farisaico por otro. De igual modo, cuando trata sobre la relación de la religión racional con la religión positiva, Hegel cuestiona sobre el modo en que la religión de Cristo ha conllevado a una fe positiva e histórica fundada en la autoridad, argumentando para ello que tal transformación ha sido posible por exigencias prácticas y políticas, desde lo cual se han reducido las ensañanzas de Cristo a las formas ceremoniales y vida nacional de los hebreos. (Nicolás Abbagnano. Historia de la Filosofía. Vol. 3. Traducción de Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar Editorial Hora. Barcelona, 1994, p, 95)

C.C. Reconocimiento

lógica eterna, sino visto desde el pecado del hombre, desde donde es posible afirmar que Cristo ha venido a salvar a los pecadores.[495]

Al hablar de la Encarnación, según el planteamiento y la filosofía de Hegel, es preciso tener en cuenta la polémica que en siglos pasados se había suscitado respecto a la "cristología de la encarnación", donde ese Dios infinito asume la naturaleza de un hombre finito; y la "cristología kenóptica", donde se acentúa la muerte en cruz del hijo de Dios, renunciando este al poder de la divinidad.

Del mismo modo, se constata que no deja de ser una paradoja el hecho de la Encarnación, pues el Dios encarnado pareciera estar en contradicción con el ser divino tal como se ha considerado al mismo desde la opinión común, donde Dios no nace, ni habita en un lugar y tiempo determinado, puesto que no es un ser finito, lo mimo que no puede tampoco morir. De igual forma, se considera que desde el hecho de la Encarnación Dios pareciera convertirse en algo distinto de sí mismo.

www.bdigital.ula.ve

En este contexto, para Hegel Dios aparece como un hombre verdadero, pues está ahí para la consciencia inmediata, he allí el contenido de la religión absoluta: "Este convertirse en hombre el ser divino, o lo que es lo mismo: que la esencia [Wesen] divina cobre esencial e inmediatamente la forma de la autoconciencia [tenga la forma de autoconciencia], es el contenido simple o el simple contenido de la religión absoluta". (Hegel, 2009, p, 856). De este modo, se comprende el hecho de que los discípulos de Jesús pudieran tratar con el

[495] En cuanto a la influencia de Hegel para la teología, dice Gonzales de Cardedal: "La teología quizá no puede aceptar todas las soluciones de Hegel pero ya no dejará de oír para siempre sus preguntas: qué significan la encarnación y la cruz para Dios mismo, qué significa el Espíritu de la comunidad y su relación con la persona de Cristo, cómo se integra el Eterno en el tiempo y cómo sin eternidad inherente el tiempo es un vacío absoluto". (Olegario González De Cardedal. Cristología, Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid, 2001, p, 334)

C.C. Reconocimiento

familiarmente, pues todo esto sería imposible si Dios hubiese permanecido como solo Dios.[496]

Al mismo tiempo, este misterio de la Encarnación, desde la doctrina aquí expuesta, solo es posible comprenderlo desde los conceptos de unidad, identidad y diferencia; donde el Hijo (encarnado) es distinto del Padre, pero ambos constituyen una sola esencia divina. De este modo, solo es suficiente aquella cristología que es capaz de unir aquellas diferencias entre Padre e Hijo, con la identidad de ambas. Por tanto, para el autor en cuestión sería erróneo interpretar la fe cristiana concibiendo al Hijo solo como humano, o a Dios, desde la Encarnación, como ser finito.

De igual modo, la muerte de Jesús desde el punto de vista de la Encarnación es la muerte de Dios. Aquí, lógicamente, hay que considerar el discurso de Nietzsche en el aforismo "El loco", donde se desarrolla la frase: "Dios ha muerto", "Dios permanece muerto", "nosotros lo hemos matado"; donde el filósofo intuye lo que está aconteciendo en su época, es el hecho de que "Dios no existe".

www.bdigital.ula.ve

Desde tal perspectiva, aquella teología de la muerte de Dios suscitada en el siglo XX ha procurado revelar los modos del resurgir de la Fe en Dios, mientras que Hegel expone sobre la posibilidad de hecho de que el Dios eterno haya sufrido la muerte en el Hijo, y todo ello para hacer frente a las teologías que tras la crucifixión de Jesús pregonan inmediatamente la Resurrección, olvidando quizás el sufrimiento y la misma muerte en aquel Viernes Santo.

En todo caso, y en lo que a la Kenosis se refiere, para Hegel la naturaleza de Dios incluye la capacidad de revelarse a sí mismo, es decir, de aparecer como

[496] Respecto al Jesús de Hegel, dice Borrego: "En realidad, busca en Jesús al maestro de una religión absoluta, ´subjetiva´, de una Iglesia invisible, excluye de la doctrina de Jesús todo elemento positivizador, es decir, que institucionalice un régimen de autoridades, cánones y poder coactivo jurídico, etc.; como cultos específicos, normas eclesiásticas, dogmas impuestos desde fuera del espíritu del sujeto". (Enrique M, Borrego. Una "Vida de Jesús" de G.W.F. Hegel. Proyección 38 /1991/ 325-339. p, 328)

C.C. Reconocimiento

algo que él mismo no es. La tradición teológica habla del ´vaciamiento´ (en griego, Kenosis) de Dios. Ahora bien, precisamente en ese revelarse a sí mismo, en esa Kenosis, él es verdaderamente Dios, infinito y omnicomprensivo, pues nada queda fuera de dominio o poder, sin que ello signifique que en el mismo desaparezcan o difuminen todas las diferencias.

Al respecto, se considera que no es que Dios sea infinito y finito al mismo tiempo, donde una parte se neutraliza respecto a la otra. Por ello, el mismo Hegel (2009) confiere que "lo infinito abarca lo finito" (§ 215, p, 287). Por lo que de Dios no se puede decir que sea ni unilateralmente finito, ni unilateralmente infinito, sino que el mismo representa "un infinito que incluye en sí todas las cosas finitas".[497]

En el mismo orden de ideas, hablando sobre el espíritu de la comunidad, Dios es un pensamiento que trasciende (übergreift) a todo ser. De igual forma, aludiendo al dualismo cartesiano de cosas extensas y pensantes (de cuerpo y mente) Hegel no es favorable a aquella visión del mundo donde la naturaleza material (per se) lo es todo, o algo ajeno y contrario a la consciencia humana. En tal sentido, así como el infinito trasciende lo finito, de igual forma el espíritu hegeliano trasciende (übergreift) la materia.

www.bdigital.ula.ve

Del mismo modo, es relevante tener presente que en la filosofía de la religión de Hegel se encuentra la idea de que lo absoluto aparece bajo formas finitas[498]; por ello, es propio de la naturaleza de la religión concebir toda una

[497] Sobre la unidad de Dios y el mundo en Hegel: "Pero precisamente quien, a diferencia de Hegel, por amor a Dios y al hombre sostiene como algo irrenunciable la divinidad de Dios y la humanidad del hombre y, en consecuencia, no absorbe (aufhebt) la religión en una filosofía de la identidad, puede reconocer que Hegel tiene razón en gran parte cuando, como consumador y superador a la vez del concepto de Dios de la metafísica griega, intenta por motivos genuinamente cristianos tomar en serio la unidad de Dios y del mundo, el devenir de Dios y la dialéctica en Dios mismo, tal vez como ningún otro filósofo lo ha hecho ni antes ni después de él". (Kung, Hans ¿Existe Dios? Ediciones Cristiandad. Madrid, 1979, p, 259).

[498] Hablando sobre el temor de la teología de Hegel, Sans trae a memoria aquello que dijera el gran teólogo Rahner: "Como alguna vez dijo Karl Rahner, ´Dios […], que en sí mismo es inmutable, puede ser mutable en el otro´. En una nota agrega, casi con aire

C.C. Reconocimiento

variedad de manifestación de lo divino y no aferrarse a un único modo del aparecer de la misma. De tal manera, para Hegel el cristianismo solo comienza con la muerte de Jesús, quien seguiría viviendo en la consciencia de la comunidad.

Desde tal consideración, la muerte de Jesús no es sino "su nacimiento como espíritu", allí se enmarca la promesa de Jesús sobre el reino de Dios, la cual no tiene su culmen en la resurrección del Hijo, sino que la misma abarca a toda la humanidad, y esto incluso desde su vida terrenal; por lo que el Jesús resucitado no solo vive en el más allá en el seno de su Padre, sino que también habita en el corazón de los creyentes. Así, "la muerte deja de ser lo que de modo inmediato significa, el no ser de este algo singular, para transfigurarse, convirtiéndose en la universalidad del espíritu que vive en su comunidad y muere y resucita diariamente en ella". (Hegel, 1985, § 454, p, 280).

Finalmente, tal como lo plantea Hans (1979), desde todas las consideraciones posibles a extraer de la filosofía de Hegel, se puede concluir con un concepto post-hegeliano de Dios, donde no sería justo volver a la imagen "antropomórfica, ingenua o deísta ilustrada" de Dios; mucho menos la de ese ser divino supramundano que se posa frente a este mundo y al hombre mismo.[499] Por ello, en palabras de tal autor:

www.bdigital.ula.ve

desafiante: «Y no sería bueno que a nosotros, cristianos, tal cosa la tuviese que enseñar un Hegel» (Sans Georg. Hegel y la teología. La Civiltà Cattolica, mayo 19, 2021)

[499] El Dios supramundano es fruto de esa división dualista de la realidad funda por Platón. En tal sentido, escribe Hans: "La metafísica griega clásica, tal como fue recogida por la teología cristiana, constituyó un primer paso, aunque para nosotros hoy insuficiente, hacia la superación del concepto antropomórfico ingenuo de Dios (el de Homero, por ejemplo): hizo hincapié en la fundamental diferencia existente entre Dios y lo divino, de un lado, y el mundo y el hombre, de otro. Fue Platón el que, mediando entre la filosofía del devenir de Heráclito y la filosofía del ser de Parménides, introdujo en la historia espiritual de Occidente esa gravísima división dualista de la realidad con que tan a menudo hemos topado: la separación entre el mundo sensible, falso, malo, escindido, del devenir (en el sentido de Heráclito) y el mundo inteligible, verdadero, bueno y uno del ser (en el sentido de Parménides), en una palabra: la metafísica. En cuanto a la comprensión de Dios, esto comporta una drástica separación: entre el divino mundo de las ideas, que culmina en la

C.C. Reconocimiento

> ¡Dios está en este mundo, y este mundo está en Dios! Se impone un concepto unitario de la realidad: Dios no es únicamente una parte de la realidad, un finito (supremo) entre otros finitos. Más bien es lo infinito en lo finito, la trascendencia en la inmanencia, lo absoluto en lo relativo. Precisamente porque es el absoluto, Dios puede entrar en relación con el mundo y el hombre: referencia, «relación», mas no en el sentido de debilidad, de dependencia, de mala relatividad, sino en el sentido de fuerza, de libertad ilimitada, de soberanía absoluta. Así, Dios es el absoluto que implica y crea la relatividad, que precisamente por ser el libre por antonomasia hace posible la referencia y realiza la relación: Dios es la realidad absoluta-relativa intramundana-supramundana, trascendente-inmanenie, omnicomprensiva- omnieficiente, la realidad realísima en el corazón de las cosas, en el hombre, en la historia de la humanidad, en el mundo. (Hans, Ob, Cit, p, 261-262).

De este modo, más allá de la tradición bliblicista y tradicional del Dios cristiano, se insiste ahora, desde aquella perspectiva post-copernicana moderna, en la concepción de Dios en el mundo, "trascendencia en la inmanencia", "allendidad en la aquendidad"; incluso, como bien se verá más adelante, se hablará del Pensiero Debole de Gianni Vattimo, como pensamiento anti-metafísico. Al mismo tiempo, más allá incluso del mismo Hegel, se trata de ir a un Dios vivo, concebido desde la dialéctica del amor y de la libertad.[500]

www.bdigital.ula.ve

---

suprema idea del Bien, y el aparente mundo de los sentidos, que está hecho de materia, de la materia mala…Descartes, como ya hemos visto, no hace sino agravar este dualismo y preparar el deísmo de la Ilustración, que vuelve a establecer la total separación entre Dios y el mundo. Hegel es, finalmente, quien junto con Fichte y Schelling intenta la mediación. Pero sólo Teilhard y Whitehead logran, partiendo de la actual imagen unitaria del mundo de las ciencias naturales, ver a Dios y al mundo en su unidad sin eliminar su diferencia". (Kung, Hans ¿Existe Dios? Ediciones Cristiandad. Madrid, 1979, p, 260-261).

[500] En palabras del mismo Hans: "El Dios de los Padres y de Jesucristo, el Dios de la gracia, no tiene que ver con esa concepción biblicista ingenua de un Dios dominador, absolutista y omnipotente que en su ilimitado poderío se comporta con el mundo y el hombre como se le antoja. El Dios de la gracia tampoco tiene que ver con esa concepción deísta ilustrada de un Dios monarca que gobierna, por así decir, constitucionalmente, que por su parte está obligado a una constitución de leyes naturales y morales, pero, a la vez, retirado de la vida concreta del mundo y del hombre. El Dios de la gracia es simplemente ese Dios viviente en el mundo mismo, presente- inencontrable, inmanente-trascendente, cercano-lejano, intramundano- supramundano que siempre va por delante de nosotros sosteniéndonos, conduciéndonos y abarcándonos en toda nuestra vida y movimientos,

C.C. Reconocimiento

2.4 Inmanencia Subjetiva de lo Absoluto desde la paradójica unidad Dios-hombre en Soren Kierkegaard

Soren Kierkegaard, fue un filósofo y teólogo que nació en Dinamarca, en Copenhague, el 5 de mayo de 1813 y murió el 11 de noviembre de 1855. Fue educado en un clima de una severa religiosidad, estudió en la facultad de teología de Copenhague donde existía el predominio de inspiración hegeliana en dicho ambiente intelectual. De igual forma, en 1841 estuvo en Berlín donde escuchó las lecciones de Schelling, quien enseñaba allí su filosofía positiva. Del mismo se cuenta que su actitud filosófica está íntimamente relacionada con episodios y experiencias vitales que ocurrieron en su vida.

De igual forma, ha sido considerado como el padre del existencialismo, pues su filosofía parte de la condición de la existencia humana, el individuo, la subjetividad, la libertad, la responsabilidad y la angustia del hombre. Fue un crítico del sistema hegeliano de su época. Al mismo tiempo, gran parte de su obra versa sobre cuestiones religiosas, como la naturaleza de la fe cristiana, la institución de la Iglesia, la ética cristiana, las emociones y los sentimientos que se suscitan en el individuo cuando el mismo está frente a las situaciones que le plantea la vida. No sin razón, en la actualidad se le reconoce su influencia en el pensamiento contemporáneo.

www.bdigital.ula.ve

Según Abbagnano (1994), entre sus obras destacan: “El concepto de ironía (1841); “O lo uno... o lo otro”, de la que forma parte el Diario de un seductor (1843); “Temor y temblor” (1843); “La repetición” (1843); “Migajas filosóficas” (1844); “El concepto de la angustia” (1844); “Prólogo” (1844); “Estadios en el camino de la vida” (1845); “Apostilla concluyente no científica” (1846); “El punto de

---

avances y caídas, que precisamente en lo que no debe ser pero realmente es, precisamente en su libérrima gracia es, como también dice la Biblia, no el Dios irracional, sino el Dios fiable, el Dios constante, el Dios fiel”. (Hans, Ob, Cit, p, 239-240).

C.C. Reconocimiento

vista sobre mi actividad de escritor" (postuma, pero compuesta en 1846-47); "La enfermedad mortal" (1849).

Por otra parte, desde el análisis que ofrece el citado autor, uno de los rasgos característicos que va a identificar la personalidad y la obra de Kierkegaard es el haber propuesto o intentado reducir la comprensión de toda la existencia humana a la categoría de posibilidad, así como "haber puesto en claro el carácter negativo y paralizante de la posibilidad como tal".[501] En otras palabras, Kierkegaard ve, en efecto, que toda "posibilidad-de-que-si" conlleva también la posible nulidad de lo que es posible, y por ende la "amenaza de la nada". Desde tal consideración, es posible entender en semejante filósofo el concepto de la angustia[502].

Desde tal perspectiva, se entiende que en sus escritos argumente constatando las posibilidades fundamentales que se le ofrecen al ser humano, aquellos estadios y momentos existenciales que ofrecen al hombre la posibilidad de elegir, de escoger. En tal sentido, la filosofía hegeliana es considerada como la

www.bdigital.ula.ve

[501] "Ya Kant había admitido como fundamento de todo poder humano una posibilidad real o trascendental; pero, de tal posibilidad, él había puesto de relieve el aspecto positivo, que hace de ella una efectiva capacidad" humana, aunque limitada, pero que encuentra en los mismos límites su validez y su empeño de realización. Kierkegaard descubre y aclara, con una energía nunca alcanzada antes de él, el aspecto negativo de toda posibilidad que entre a constituir la existencia humana". (Abbagnano Nicolás. Historia de la Filosofía. Vol. 3. Traducción de Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar Editorial Hora. Barcelona, 1994, p, 163)

[502] Sobre "El Concepto de la Angustia", fue publicado por primera vez en 1844, es uno de los textos más conocidos del filósofo danés, en el mismo se articulan algunos conceptos en los que se apoya el existencialismo cristiano. Sobre tal tema escribió Demetrio Rivero en el prólogo a dicha obra: "El concepto de la angustia y La enfermedad mortal representan el origen fontal del existencialismo, que en esta su propia fuente se manifiesta como una filosofía personalista, concreta y, sobre todo, cristiana. Por eso ningunos otros lugares más a propósito para calar hasta el fondo metafísico que alcanzan los análisis existenciales del pionero danés. Por su parte, el lado noético y las últimas exigencias metódicas del existencialismo de Kierkegaard se hallan preferentemente expuestos en La apostilla no científica a las migajas filosóficas aparecida el día 28 de febrero de 1846, en el intermedio de la publicación de los dos libros anteriores". (Soren Kierkegaard. El concepto de la Angustia. Traducción de Demetrio G, Rivero. Editorial Alianza, Madrid, 2023, p, 9)

C.C. Reconocimiento

antítesis de sus consideraciones sobre la existencia vivida de modo personal, como algo ilusorio, pues esa apertura que ofrece las alternativas presentes en la existencia no se pueden reunir, ni conciliar en un único proceso dialéctico.

Al mismo tiempo, la oposición que se suscita entre las alternativas, en Hegel es solo aparente, ya que "la verdadera y única realidad es la unidad de la razón consigo misma"; más el hombre en concreto es absorbido y disuelto en la razón. Ante ello, es posible ver en Kierkegaard una presentación de la instancia de lo singular, de lo existente como tal: "lo que importa es encontrar una verdad que sea la verdad para mí". (Kierkegaard, 2011. Diarios, I A 75, p, 80). En este caso, para tal filósofo la "apropiación de la verdad es la verdad". Por tanto, es evidente una connotación subjetiva respecto a la existencia, lo que representa una contraposición a la reflexión objetiva de la filosofía de Hegel.

En cuanto al tema del hombre en relación para con Dios o lo divino, Kierkegaard representa una de las pocas figuras relevantes para su tiempo, pues el mismo encamina su pensamiento en tal dirección. En este sentido, es conocido el hecho de que el escenario filosófico europeo del siglo XIX, en muchas de sus corrientes de pensamiento, no consideraron la apertura natural del hombre a Dios, negando incluso la existencia del ser divino. Por ello, y con razón dice Juan Sellés (2012): "tal vez Kierkegaard sea una de las pocas y encumbradas salvedades que afirme rotundamente que ´en rigor, es la relación con Dios lo que hace que un hombre sea un hombre´, relación que no puede ser sino personal, pues ´una relación a Dios de segunda mano es un sin-sentido…" (p, 562)

De este modo, se considera que la relación del hombre para con Dios es de capital importancia en la filosofía de semejante filósofo, el mismo concibe como desgracia de la humanidad actual el hecho de haber acabado la relación para con ese ser divino. (Kierkegaard, 1981, p, 54). De allí que algunos consideren su discurso antropológico con raíces teocéntricas, al tiempo que su discurso teológico posee una base antropocéntrica; de suerte que "la relación Dios-hombre constituye el objeto primordial de la obra de Kierkegaard". (Francesc, Torralba,

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

1993, p, 186). En tal sentido, se sugiere que tal pensador danés asumió tal "verdad" del cristianismo ya que en un su diario también escribió: "la relación a Dios es la única cosa que da significado. Eso se ve de modo eminente en la vida de Cristo". (Kierkegaard, 1981, p, 157)

Al respecto, es relevante notar que semejante vínculo entre el hombre y Dios es apreciado por Kierkegaard, desde su fe protestante, exclusivamente de orden sobrenatural, donde Jesucristo es tenido como modelo y mediador. Al respecto, algunos consideran ser esto una versión reductiva de la fe cristiana. Ahora bien, todo ello para significar que no es posible buscar en este renombrado filósofo una teología natural, sino solo sobrenatural.

A título ilustrativo, la búsqueda de ese ser divino ha de ser en la intimidad personal, por lo que no interesa o no tiene mayor importancia buscar aquellas pruebas metafísicas y racionales de otros tiempos para la demostración o encuentro con tal ser; marcando así la separación entre la Revelación y el saber filosófico acerca de Dios.[503] Por tanto, llegó a decir:

www.bdigital.ula.ve

> Para los filósofos todo conocimiento, incluso el de la existencia de Dios, es un producto del hombre, y es solo en un sentido impropio en el que se puede hablar de Revelación... Mienten, por encuadrar en la imagen, que Dios al inicio ha separado las aguas del cielo de las de la tierra y que existe una realidad sobre la atmósfera. (Kierkegaard, Ob, Cit, p, 180)

[503] "Frente a ese tipo de argumentos prefirió la búsqueda de Dios a través de la propia intimidad. La razón por la cual este pensador dudó acerca de la eficacia de las pruebas cosmológicas para relacionarse con Dios es que estas parten de lo material, mientras que Dios es espíritu, y es manifiesto que lo inferior no puede dar cuenta cabal de lo superior". (Juan F. Sellés. El hombre como relación a Dios según Kierkegaard. Scripta Theologica / Vol. 44 / 2012 / 561-582 ISSN 0036-9764. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Navarra. Pamplona-España, p, 565)

C.C. Reconocimiento

Al respecto, debe señalarse que la filosofía clásica griega y medieval tuvo como vía de acceso a Dios la realidad externa, excluyendo lógicamente a algunos grandes pensadores como Agustín de Hipona, quien buscó a Dios desde su intimidad. De este modo, respecto a lo primero, se llegaron a concepciones y caracterizaciones sobre lo divino como "acto" respecto a las realidades acto-potenciales; como "motor", "causa", "origen" de tales realidades. No obstante, todo ello no representa un descubrir desde la realidad íntima, sino siempre en referencia a las demás realidades. He allí la diferencia que hace Kierkegaard desde su concepción subjetiva, íntima y personalista de Dios.[504] Ante ello, hay que hacer notar, como ya se ha vislumbrado, que en su concepción esa vía interior de acceso a Dios es de exclusivamente de orden sobrenatural.

Además, y siguiendo el hilo conductor de la filosofía teológica del autor en cuestión, el mismo hace notar la absoluta distancia que hay entre el Creador y las criaturas humanas, lo cual va a significar una dificultad a la hora de que el hombre entienda a ese ser divino. Así lo concibe Kierkegaard (2010): "entre Dios y un ser humano... hay una diferencia absoluta; por tanto, la relación absoluta de una persona con Dios debe expresar específicamente la diferencia absoluta, y la semejanza directa se vuelve insolencia, vanidosa pretensión, presunción, y demás" (p, 403).

www.bdigital.ula.ve

[504] Respecto a ello, es pertinente la reflexión que ofrece Sellés: "Fabro (*uno de los primeros estudiosos del existencialismo que introdujo en Italia la obra de Kierkegaard, la cual tradujo directamente del danés*) defendió que el acceso kierkegaardiano a Dios es distinto del clásico y del moderno por el «punto de partida», pues el primero parte de la realidad sensible y el segundo de la conciencia, mientras que Søren Kierkegaard parte de la intimidad humana. Según el pensador italiano, es factible el acceso al Ser desde el ser; lo es asimismo el acceso al Ser personal desde ser personal; pero no lo es el acceso al Ser desde la conciencia (pensamiento), pues –según indica– por ese camino la modernidad se ha quedado en el «principio de inmanencia », es decir, dentro de la conciencia, sin llegar a la trascendencia divina. Sin embargo, frente a esta tesis fabriana hay que sostener que el acceso a Dios es factible por todos los caminos: desde la realidad sensible, desde la razón (asimismo desde la voluntad y otras instancias humanas), y lo es también desde la intimidad personal. Y aunque en todas estas vías se puede descubrir al Dios real, en cada una de ellas se descubre la realidad divina según un más o un menos". (Ibídem)

C.C. Reconocimiento

Desde tales consideraciones, se gesta una contrariedad para la suposición de que no hay saltos abruptos entre las realidades existentes, tal cual lo expondría un pensador clásico medieval, para quien existiría cierta homogeneidad a pensar de la evidente distancia, siendo así que lo divino se puede buscar en el hombre mismo. No obstante, para el mencionado filósofo, al igual que para algunos otros pensadores modernos y contemporáneos, “lo que media entre Dios y el hombre es una completa diversidad”. De allí que luego se llegue a usar la expresión “el totalmente Otro”.

En el mismo orden de ideas, en cuanto al pensamiento religioso de Kierkegaard es necesario hacer referencia al debate filosófico-teológico que se suscitó por las lecciones de filosofía de Hegel, todo lo cual culminó con un hegelianismo de derecha y de izquierda. Ahora bien, desde tal contenido, la derecha hegeliana reclamó la restauración del cristianismo desde la mediación de la especulación y la ciencia, mientras que la izquierda realzó sobre todo la superación definitiva de la mítica religiosa y la conciencia alienante.

www.bdigital.ula.ve

De este modo, se considera que entre la una y la otra emerge el pensamiento religioso de Kierkegaard, haciendo de ello toda una síntesis original, donde se perfila hacia un retorno del cristianismo primitivo, como proyecto de una nueva conciencia religiosa y cristiana, siendo incompatible con el cristianismo histórico.

De igual forma, es de notar que la derecha hegeliana procuró hacer de la dogmática cristiana un sistema científico especulativamente justificado, donde algunos de sus exponentes colocaban el acento en el carácter personal, subjetivo y trascedente de lo divino, con la consiguiente relativa autonomía del hombre. Ante ello, Kierkegaard critica a dicho sistema hegeliano por la inclinación evidente de llevar al dominio filosófico los conceptos doctrinales de la fe cristiana. (Kierkegaard, Pap., III C 32. Como se citó en Binetti, 2015, p, 5). En tal sentido, no se puede justificar la fe desde razones abstractas y objetivas ya que la misma no

C.C. Reconocimiento

se concibe desde el entendimiento representativo, sino desde la determinación de la libertad y la existencia en su concreción.

No obstante, a juicio de Binetti (2015): "Kierkegaard conserva de los hegelianos de derecha al menos dos cosas, a saber: el principio especulativo de la subjetividad absoluta como principio cristiano, a partir del cual refundar y resinificar su doctrina; y la verdad de la dogmática, válida tanto en su contenido como en su forma" (p, 5). De este modo, por lo que respecta a la dogmática, tan insigne filósofo reafirmará precisamente aquellos dogmas cuestionados por la postura post-hegeliana, como son: el dogma del Dios personal, la inmortalidad del alma y, la divinidad de Cristo.

Por otra parte, es preciso tener en cuenta que la izquierda hegeliana atribuyó la conciencia religiosa al ámbito de la mitología y representaciones abstractas. De allí, que plantearan la necesidad de superar, por la racionalidad universal y por la realidad efectiva de lo humano, el registro intelectualista, sustancialista y arbitrario de lo religioso. De este modo, la conciencia religiosa (representativa y dual) se enfrenta ahora de modo irreconciliable con la autoconciencia especulativa, como algo propio de la identidad de lo humano.

www.bdigital.ula.ve

De esta manera, si antes lo divino se manifestaba como algo trascendente e inalcanzable, ahora se proyecta como creación libre del hombre. Así, se asiste a una identificación o coincidencia de la autoconciencia humana con lo absoluto, donde la verdad se constituye en el seno mismo de la subjetividad humana.[505] En tal sentido, plantea el autor citado: "Por eso, el humanismo del cual se trata aquí constituye, en rigor, un absolutismo, en tanto y en cuanto lo humano es por él

[505] De estas consideraciones, plantea Binetti: "La coincidencia de la autoconciencia humana con lo absoluto mismo, identificado ahora de manera dialéctica con todas las cosas, determina la orientación propia de la izquierda de Hegel, en la línea de cierto humanismo de corte monista. De aquí la conocida afirmación feuerbachiana: «la conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre»15, en la cual se resume un nuevo sentido religioso". (María José Binetti. El cristianismo de Kierkegaard según la filosofía de la religión poshegeliana. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Argentina, 2015, p, 6).

C.C. Reconocimiento

comprendido como el límite intrínseco de lo eterno e infinito". (Binetti, Ob, Cit, p, 6).

Ahora bien, desde el punto de vista de Kierkegaard, no obstante de diferir de la izquierda hegeliana en cuanto a su posición frente al cristianismo, se da un acercamiento a la misma en cuanto al hecho de negar la armonía entre filosofía y cristianismo, entre fe y razón, entre estado e iglesia. Al mismo tiempo, plantea una refundación de la conciencia religiosa, por encima de la conciencia alienante del entendimiento representativo, desde una nueva subjetividad, donde esa conciencia coincida con la conciencia de Dios; y donde se asista a una praxis autoconsciente de lo eterno e infinito.

En orden a lo establecido, desde la polémica suscitada entre la derecha y la izquierda de Hegel, Kierkegaard se enfoca en afirmar la dogmática cristiana concibiéndola desde la conciencia absoluta del singular; pues él se concibe a sí mismo como un conservador del orden establecido de la Iglesia Oficial. Por tanto, entiende el mensaje cristiano como un "asunto de conciencia", donde la realidad del cristianismo no es objetiva, ni exterior, sino algo subjetivo; siendo lo que más importa la interiorización de dicho mensaje. (Kierkegaard. Papirer. X2 A 375; X3 A 565. Como se citó en Binetti, 2015, p, 7).

www.bdigital.ula.ve

Desde tal perspectiva, se considera que la filosofía de Kierkegaard en torno a la religión tiene como fondo una dogmática justificada desde la metafísica clásica, sustancialista y dualista; allí se encuentran los dogmas de la trascendencia divina, la creación de la nada, la inmortalidad del alma y la divinidad sobrenatural de Cristo.

Desde lo más relevante, algunos autores convergen en afirmar la contradicción de Kierkegaard, cuando este se declara a favor de un Dios personal, trascendente y paternalista; y por otra parte, hace notar lo absurdo de creer en una divinidad que no deviene desde la propia reflexión interior, donde se hace presente la pura primitividad de la conciencia, pues lo contrario sería asumir un

C.C. Reconocimiento

fetiche o una alienante abstracción. En tal sentido, objetivamente hablando, se considera que el dogma del Dios personal y trascendente no solo es que no se puede demostrar, sino que además es algo totalmente "insignificante" ya que nada dice a la realidad auténtica de la autoconciencia.

En el mismo orden de ideas, desde el punto de vista subjetivo, Dios es sujeto, lo cual significa que el mismo es "infinita reduplicación", presente en todo lo finito. De este modo, se concibe que "Dios es siempre subjetividad, jamás objeto, y es siempre subjetividad incluso para la subjetividad humana, que lo concibe como el Otro de su propia autoconciencia, como la nada de su propia finitud". (Binetti, Ob, Cit, p, 8). Desde esta visión, y sobre esa relación entre lo divino y lo humano, comenta Lôwith (1964):

> Pero el acento en la relación paradójica entre lo divino y lo humano cae sobre la apropiación cumplida por la interioridad subjetiva. Dios es la verdad pero ésta sólo existe para la fe de un existente que se halla ante Dios: "si un existente no tiene fe, Dios no es, ni existe, aunque Dios, eternamente entendido, sea eterno". La proposición hegeliana de que Dios solo es esencialmente en "el pensar", puesto que el espíritu entendido es el mismo que entiende, se transforma en Kierkegaard – pasando por el principio de Feuerbach, referido a la esencia cristológica de la verdad cristiana – en la tesis existencial de que Dios solo existe en la subjetividad y para la subjetividad de una relación con Dios, en cada caso propio. (p, 460).

www.bdigital.ula.ve

Así, la fe kierkegaardiana se concibe desde la subjetividad que se trasciende a sí misma en el Otro de sí. En ella se unen lo humano y lo divino, lo subjetivo y lo objetivo, el cómo y el qué subjetivos.[506] Al mismo tiempo, la

[506] En relación a ello, comenta el mismo Lôwith: "Con su tesis de la "subjetividad de la "verdad" _subjetivada hasta la plena negación de toda existencia objetiva y al mismo tiempo verdadera, en el sentido simplemente autónomo_ Kierkegaard se instaló en el límite de la correlación que existe entre Dios y el hombre, fijada por Feuerbach en el hombre". (Lôwith, Karl. De Hegel a Nietzsche. La Quiebra Revolucionaria del Pensamiento del Siglo XIX. Editorial Katz, 1994. Nueva York, p, 460)

C.C. Reconocimiento

autoconsciencia percibe la diferencia absoluta entre lo divino y lo humano, al tiempo que su paradójica contradicción imposible. En tal sentido, sobre la identidad mencionada escribe el mismo Kierkegaard:

> Hay un cómo que tiene la propiedad de que si él es puntualmente dado, se da también el qué, y éste es el cómo de la fe. Aquí la interioridad aparece en su culminación, la de ser a la vez la objetividad. Este es un desarrollo del principio de la subjetividad que, por lo que sé, no había sido hasta ahora agotado o realizado en tal sentido. (Papirer, X2 A 299 / SKS, NB14:121. Como se citó en Binetti, 2015, p, 9).

En orden a lo establecido, se da una diferencia evidente respecto al cristianismo dogmático ortodoxo, el cual tiene su basamento en la conciencia objetiva de lo divino y en su trascendencia metafísica y el cristianismo de Kierkegaard[507], el cual, como ya se ha vislumbrado, se fundamenta en la inmanencia subjetiva de lo absoluto, desde la "paradójica unidad del dios-hombre repetida en cada singularidad existente".

www.bdigital.ula.ve

De igual forma, queda evidenciado en tal teoría que Dios, en cuanto "el cómo" de la subjetividad humana, hace posible el carácter absoluto de la misma, al tiempo que expresa también el devenir temporal de sí mismo. De este modo, tal identidad recíproca de lo divino y lo humano representa la fe, la cual expresa una categoría autorreflexiva, dialéctica e infinita.

[507] Advierte Binetti: "Desde el punto de vista objetivo, intelectual e inmediato, el cristianismo es una realidad histórica, expresada en la dogmática esencial de la o las iglesias, pero tal cosa no es el cristianismo kierkegaardiano. Todo lo contrario, para Kierkegaard lo cristiano es la realidad absoluta del espíritu, reduplicado dialécticamente y atravesado por una diferencia cualitativa infinita. Así lo asegura él mismo: «es por un cómo, por una reduplicación que yo lucho: sin ella, se entiende, el cristianismo no es cristianismo» (María José Binetti. El cristianismo de Kierkegaard según la filosofía de la religión poshegeliana. Sincronía: Revista de Filosofía y Letras. Año XIX. Número 68 Julio-Diciembre 2015, p, 11. México)

C.C. Reconocimiento

Por otra parte, y desde la consideración de la unidad entre lo divino y lo humano, en semejante filósofo es posible encontrar la afirmación de la divinidad sobrenatural de Cristo, considerado como Dios y hombre al mismo tiempo, quien desde esa doble naturaleza va a determinar el "paradójico sujeto-objeto de la fe". En este sentido, es preciso acotar que semejante acontecimiento, en la teoría propuesta, no es posible asumirlo desde la sola lógica de la razón humana, pues si así se concibiera no dejaría de ser un "escándalo":

> Que un hombre particular sea Dios, que se presente como Dios, es ciertamente el escándalo. Pero ¿qué es el escándalo, lo escandaloso? Lo que va contra toda (humana) razón. ¡Y esto es lo que se quiere demostrar! […] Las pruebas de la divinidad de Cristo proporcionadas por la Escritura: sus milagros, su resurrección de entre los muertos, su ascensión a los cielos, lo son solamente para la fe, es decir, no son «pruebas»; no intentan demostrar que todo esto se concilia con la razón, sino todo lo contrario, que contradice a la razón y es, por lo tanto, objeto de fe. (Kierkegaard, 2009, p, 51).

www.bdigital.ula.ve

Desde semejante argumento, se puede observar un interés de tal autor en delimitar el dominio de la razón y el de la fe, en una época donde la cristología es pensada en términos dialécticos de historia y mito, de demostración objetiva y subjetiva personal indemostrable.[508] De este modo, Cristo no es asumido desde un carácter objetivo intelectual, sino subjetivo-existencial, esto significa que: "la realidad del hombre-Dios designa, antes que una representación abstracta, la idealidad concreta y libre de la existencia singular, lo que cada persona puede y

[508] Al respecto, comenta Adam: "D. F. Strauss, por influjo de Hegel y siguiendo el fragmentista de Wolfenbü el Reimarus, fue el primero que, en su Vida de Jesús (1835), negó que el Cristo de la fe sea el Jesús de la historia y puso todo su esfuerzo en demostrar que el Cristo de la fe es un producto del mito. Con ello estaba puesta el hacha a la raíz. El verdadero problema cristológico se planteaba ahora así: ¿Cómo se explica históricamente la fe en Cristo?" (Karl Adam El Cristo de nuestra fe. Traducción de Daniel Ruiz Bueno. Editorial Herder. Barcelona, 1972).

C.C. Reconocimiento

debe llegar a ser, vale decir, lo absoluto, constitutivamente considerado como posibilidad infinita de todo hombre". (Binetti, 2015, p, 11).

Dentro de este marco, una de las categorías claves para entender aún más la cristología de Kierkegaard, a partir del devenir absoluto, según la citada autora es la "contemporaneidad", considera esta como "unidad sintética de lo temporal y lo eterno". En tal sentido: "Lo contemporáneo expresa la singularidad devenida absoluta, eterna y temporal a la vez, a imagen y semejanza de Cristo, que deviene de este modo contemporáneo de la subjetividad singular". (Ibídem). De allí que, ese Cristo contemporáneo no es asumido como historia pasada, ni tampoco pensado como idea eterna, sino que es algo reduplicado y actualizado como "singularidad absoluta".[509]

Con todo ello, dado que la contemporaneidad de Cristo no es el objeto de un conocimiento intelectual, como si lo es de la fe en cuanto acto libre, expresa el mismo Kierkegaard (2009): "Jesucristo es objeto de fe, se ha de creer en Él o escandalizarse; porque el "saber" significa justamente lo que no concierne a Él. La historia, pues, es ciertamente capaz de comunicar mucho saber; mas el saber aniquila a Jesucristo" (p. 57).

www.bdigital.ula.ve

En base a ello, se quiere significar que la realidad del Dios-hombre deviene sujeto, singularidad, "autopresencia espiritual de lo absoluto devenido en el tiempo, espacio y carne". Por ello, solo desde tal carácter contemporáneo de Jesús es que puede el cristiano aspirar a la contemporaneidad de la Kenosis sin

[509] En base a lo dicho por el mismo Kierkegaard en Papirer, VIII1 A 320; también X1 A 179; SV2, VII 337 / SKS, NB2:199; NB10:101; vol. 10, p. 50; confiere Binetti: "La contemporaneidad designa así la relación absoluta a lo absoluto, una presencia y un presente total en el cual coexisten e insisten lo temporal y lo eterno, lo finito y lo infinito, lo humano y lo divino. Lo contemporáneo es entonces una síntesis paradojal, autocontradictoria, desgarrada en su propia unidad y precisamente una en tal desgarramiento". ((María José Binetti. El cristianismo de Kierkegaard según la filosofía de la religión poshegeliana. Sincronía: Revista de Filosofía y Letras. Año XIX. Número 68 Julio-Diciembre 2015, p, 11. México)

C.C. Reconocimiento

caer en lo fantasmagórico.[510] Desde tal perspectiva, dice el filósofo danés: “Más el caso es que en la cristiandad se posee solamente una imagen fantástica de Cristo, una fantástica figura de Dios, que corresponde inmediatamente al hecho del milagro. Pero esto es falsedad, así no se ha manifestado Cristo nunca” (Ob. Cit, p. 112).

Por consiguiente, tal autor considera blasfemia de aquellos predicadores cuando argumentan que Cristo es Dios en tal alto grado lo cual se puede evidenciar automática y directamente, en vez de concebir que Él era verdadero Dios, y Dios en tal alto grado que precisamente era la incognoscibilidad y no la carne y la sangre, sino todo lo contrario a ello, aquello que permitió que el mismo Pedro lo reconociera.[511] Al mismo tiempo, tímidamente se deja ver una vez más aquella dialéctica religiosa de Kierkegaard situando a Dios como lo trascendentalmente “otro”, lo cual lo separa diametralmente del ser humano.

No obstante, respecto a la Kenosis realizada en Jesús dice Kierkegaard: “ha caminado el camino infinitamente largo que va de ser Dios a hacerse hombre.

www.bdigital.ula.ve

[510] Sobre tal consideración, desde un análisis que hace Raquel Fernández, nos dice: “El aura fantasmagórica con la que se ha falseado la imagen de Cristo está relacionada con la decisión de «mantener el incógnito» tomada por el Dios-hombre. Una decisión que la cristiandad simplifica y pasa por alto, a pesar de estar directamente vinculada con la cuestión kenótica, fuertemente tratada en los debates teológicos tanto católicos como protestantes. Kierkegaard nos dice que el Dios-hombre no quiso ser reconocido «inmediatamente», y por ello, sus contemporáneos, en contra de lo que predica la cristiandad, hubieron de escandalizarse antes de saltar al abismo de la creencia. Lo que ocurre es que esta contemporaneidad de Jesús es considerada, por parte de la cristiandad, en términos exclusivamente históricos y pretéritos, cuando su contemporaneidad traspasa con mucho los límites de la historia y hace que tanto la vida de Jesús como la de los que aspiran a él reactualicen a cada instante los mismos temblores y temores que padecieron los apóstoles. La cristiandad, creyendo elogiar a Cristo, ha recortado su doctrina para borrar el ejemplo de su vida y ha caído en la blasfemia de la simplificación”. (Raquel Fernández. La Kénosis Cristiana en el Pensamiento de Kierkegaard y Nietzsche. Thaumazein, Ano VIII, v. 11, n. 22, Santa María, p. 110, 2018)

[511] Sobre tal basamento dice la autora citada: “La incognoscibilidad de Dios juega en el cristianismo un papel determinante a través de la vida de incógnito, es decir, de la vida kenótica de Jesús. Para no ser reconocido sino por aquellos que lograban vencer el escándalo que suponía este reconocimiento”. (Raquel Fernández, Ob, Cit, p, 111).

C.C. Reconocimiento

¡Lo que caminó para buscar a los pecadores!" (Kierkegaard, Ob, Cit, p, 43). Así, el camino de la Kenosis va de la condición divina a la condición humana, donde ninguna de ellas es anulada, donde dada todas las vicisitudes a las que fue sometido el Hijo de Dios, se llega al abandono y a la misma muerte. En relación a ello dice William Johnston (1997): "este es el vacío radical del Verbo Encarnado que perdió hasta su última gota de sangre. Su nada total está simbolizada en la cruz" (p. 177).

De igual modo, según lo concebido desde la cristología de Kierkegaard (2009) ese anonadamiento del Dios-hombre, no es tanto fruto de las vivencias concretas de su vida, sino sobre todo al mismo hecho de la Encarnación; pues para Dios eso de hacerse hombre será siempre una humillación. Al mismo tiempo, la determinación de Jesús a mantenerse de incógnito, a través de la Kénosis, es fundamental para el cristianismo; esto supone una transformación radical que supone creer, apostar sin racionalizar, seguir tal llamada sin pretensiones de ir más allá de la fe con la sola razón.

www.bdigital.ula.ve

En todo caso, Cristo es percibido en tal doctrina como "la consistencia subjetiva de lo absoluto, su contemporaneidad y su reduplicación en el ser singular". Así, se da una diferenciación entre el Cristo de la dogmática y el Cristo de la fe, al mismo tiempo que no es fácil entender tal diferencia en el devenir teológico y la divinidad misma de Cristo. En tal sentido, se expresa Binetti (2015):

> En conclusión, la cristología kierkegaardiana permite distinguir entre el Cristo de la dogmática, objeto del entendimiento finito y de una fe estatutaria, y el Cristo de la fe, sujeto efectivo de una praxis absoluta. En el primer sentido, el cristianismo es una doctrina; en el segundo sentido, el cristianismo es lo absoluto, porque lo absoluto es la singularidad. En este último caso, cuesta entender cuál sería la diferencia entre este propio devenir teológico y la divinidad de Cristo, a no ser el estatuto dogmático y representativo de esta última. Dicho de otro modo, no se entiende por qué lo divino se realizaría de manera perfecta en Cristo e imperfecta en el resto de los hombres, en tanto y en

C.C. Reconocimiento

> cuanto, para Kierkegaard, la contemporaneidad de lo «humano-divino» es el fin de todo y cada singular, su propia identidad. (p, 12)

De este modo, según Binetti (2015), Kierkegaard apunta con su teoría cristológica a una conservación ortodoxa, suponiendo la compatibilidad entre ortodoxia como doctrina y la praxis existencial, como reduplicación de dicha doctrina.[512] No obstante, la doctrina ortodoxa no va en la dirección de la reduplicación absoluta de la subjetividad, como tampoco al devenir divino de lo humano; de igual modo, no especifica el carácter sintético de la singularidad. Además, hay que entender que la ortodoxia cristiana tiene su basamento en una concepción filosófica sustancialista y dualista, considerando lo divino y lo humano como realidades objetivas y separadas, con una subjetividad inmediata y una libertad finita y arbitraria.[513]

De acuerdo a ello, es la objetividad de la fe la que produce la objetividad e historicidad inmanente a la misma. Se trata entonces una nueva conciencia religiosa, desde la línea del pensamiento de Strauss, desde donde algunos ubican el cristianismo de Kierkegaard. En tal sentido, se hablará en la postmodernidad de la "religión sin religión"; o de "cristianismo sin cristianismo". En todo caso, se trata

www.bdigital.ula.ve

[512] Al respecto, plantea Lôwith: "A partir de ese concepto fundamental, de naturaleza teológica-existencial, Kierkegaard destruyó la objetividad del cristianismo histórico. Su crítica a la cristiandad mundanizada en la Iglesia y el Estado, en la teología y la filosofía, se convirtió en crítica del cristianismo "positivo" y, por eso mismo, alienado, según el criterio de la interioridad de la apropiación singular, realizada a través de una singularidad existente". (Lôwith, Karl. De Hegel a Nietzsche. La Quiebra Revolucionaria del Pensamiento del Siglo XIX. Editorial Katz. Nueva York, 1964, p, 460)

[513] En cuanto a la relación de la cristología de Kierkegaard y la ortodoxia tradicional, considera Binetti: "En efecto, desde el punto de vista de Kierkegaard, la subjetividad de la fe es la productora de una objetividad e historicidad inmanente a ella. Otros autores se refieren al peligro real y a la terrible tentación experimentada por Kierkegaard «de una identificación blasfema del hombre con Dios». Finalmente, para corroborar las dudas sobre la ortodoxia kierkegaardiana, valga comentar que sus propios contemporáneos lo consideraron seguidor de D. Strauss, cuya Vida de Jesús abría la puerta al hegelianismo de izquierda". (María José Binetti. El cristianismo de Kierkegaard según la filosofía de la religión poshegeliana. Sincronía: Revista de Filosofía y Letras. Año XIX. Número 68 Julio-Diciembre 2015, México, p, 13)

C.C. Reconocimiento

de una conciencia completamente subjetiva, fuera del alcance o control de las presiones institucionales, estatutarias o doctrinales; donde las representaciones objetivas no tienen cabida; se habla pues de "singularidad en acto inconmensurable y absoluta, en el propio exceso de sí misma".

De lo anteriormente expuesto, filosóficamente se entiende que para los nuevos tiempos ha ocurrido entonces una desmitologización del relato bíblico, desde una reinterpretación en términos existenciales, donde hay que hacer referencia necesariamente a la filosofía de la religión de Hegel y a la "vida de Jesús" de Strauss. De tal modo, por lo que respecta a este último desde su concepción cristiana, al igual que Kierkegaard, hay un alejamiento del Cristo histórico y objetivo, asumiendo con más certitud el núcleo central de su mensaje, esto es, la identidad de lo humano y lo divino.[514]

Por otra parte, y como contenido acerca del tema de la Kenosis, la desmitologización del cristianismo pronunciada para esta nueva época, tal como lo plantea Binetti (2015) está en estrecha sintonía con "humanización de su mensaje", donde la naturaleza divina es llevada a la esencia humana y a lo ideal de su perfección última. Desde esta perspectiva, y siguiendo el camino de Strauss y Kierkegaard, se plantea que lo cristiano no puede significar absoluta e inequívocamente la encarnación única y exclusiva de Dios en un individuo particular que existió hace dos mil años, pues, eso no sería sino "mera representación abstracta y vacía".

www.bdigital.ula.ve

[514] ¿Quién es Cristo para Strauss? Desde el estudio que ofrece Binetti: "Cristo es para Strauss el signo de la realización divina del hombre, la posibilidad ideal de una síntesis, llamada a concretarse en el devenir de cada individuo. Así lo afirma Strauss: ´la existencia verdadera y real del espíritu, por lo tanto, no está ni en Dios por sí mismo ni en el hombre por sí mismo, sino en el dios-hombre´ (D. F. Strauss, The Life of Jesus Critically Examined, trad. George Eliot, Fortress Press, Philadelphia 1972, § 150)". Y continua diciendo Binetti: "…La mera representación abstracta y objetiva del Cristo histórico se convierte aquí también en realidad efectiva, de manera tal que lo creído y lo metafísicamente devenido se identifican". (María José Binetti. El cristianismo de Kierkegaard según la filosofía de la religión poshegeliana. Sincronía: Revista de Filosofía y Letras. Año XIX. Número 68 Julio-Diciembre 2015, p, 14)

C.C. Reconocimiento

¿De qué se trata entonces? Se trata de que una verdadera teología debe contener en su haber filosófico la contemporaneidad de lo divino en cada individuo existente.[515] Y en tal sentido, se genera esa verdad para lo humano y para el absoluto, lo cual desde la propuesta de Strauss[516], es algo que no ha de sostenerse en aquella infinitud fija e inmutable que acompaña a lo infinito, sino que es algo que entra en ello, produciendo eso finito, la naturaleza y el espíritu humano, desde lo cual, eternamente el mismo retorna a su unidad.

Por tanto, esa reciprocidad de lo humano y lo divino hace posible la recuperación de la unidad última de lo real, y este representa en definitiva el sentido esencial que Cristo ha ofrecido al mundo. En fin de cuentas, y en base a lo descrito, sobre lo concebido por Kierkegaard sobre el cristianismo y con la mirada puesta en una Kenosis propia de los nuevos tiempos cristianos, es muy representativo lo que nos dice Binetti (2015):

www.bdigital.ula.ve

> Al igual que Strauss, Kierkegaard quiso ser un auténtico cristiano. Ambos intentaron salvar la dogmática de una filosofía intelectualista y dualista mediante el monismo de la subjetividad absoluta. Ambos representan, en este sentido, la emergencia de una nueva conciencia religiosa…Esta nueva conciencia implica asimismo que la verdad deje de ser la adecuación intelectual a un factum objetivo, para transformarse en una creación libre de la propia subjetividad. De este modo se produce dialécticamente lo divino en la alteridad

[515] Sobre el tema de la subjetividad, sugiere Ferrández: "En muchas ocasiones, las críticas de Kierkegaard a la cristiandad son similares a las que Nietzsche dedica al cristianismo en tanto institución, pero bajo estas críticas, como ya hemos anticipado, subyacen posiciones distintas e incluso incompatibles. No obstante, ambos pensadores coinciden a la hora de situarse en el ámbito unilateral de la subjetividad, y de llevar a cabo una recuperación radical del individuo a todos los efectos. El hecho de que el particular esté por encima de lo general, y de que el individuo solo pueda contar con el acierto y el error de su subjetividad, los une a ambos, -enemigos de la filosofía sistemática-, en su enfrentamiento contra el sistema hegeliano". (Raquel Ferrández. La Kénosis Cristiana En El Pensamiento De Kierkegaard Y Nietzsche. Thaumazein, Ano VIII, v. 11, n. 22, Santa María, p. 108, 2018)

[516] D. F. Strauss, The Life of Jesus Critically Examined, trad. George Eliot, Fortress Press, Philadelphia 1972, § 150. Como se citó en Binetti, 2015, p, 14.

C.C. Reconocimiento

> inconmensurable de lo humano. En lugar de la conciencia alienada y abstracta de un dios trascendente, se introduce aquí su inmanencia subjetiva, idéntica al carácter absoluto del singular. Para esta nueva conciencia, la libertad y el amor son el verdadero culto religioso, porque lo divino es fuerza subjetiva, libertad en acto, singularidad, fuera de la cual solo cabe la infeliz adoración de un fetiche. (p, 15)

Finalmente, esa es la figura cristiana de Kierkegaard, quien desde su fe pretendió ser un conservador y revolucionario a la vez, generando de tal modo un cristianismo sin Iglesia, sin historia, sin tradición, ni dogmática; algo más bien sustentando por la "singularidad absoluta".[517] Al respecto, comenta Lôwith (1964): La tarea que Kierkegaard se propuso -sin poder llevarla a cabo- fue, por el contrario, esta: realizar lo universal del ser humano en un sí-mismo individual". (p, 412).

www.bdigital.ula.ve

[517] "Por su parte, Kierkegaard, buscando reinstaurar el auténtico mensaje cristiano, reivindica constantemente este sacrificio kenótico como clave fundamental para comprender la contemporaneidad de Cristo; uno de sus principales reproches al «cristianismo de la cristiandad, el cristianismo oficial, estatal» es el de alejarse del mensaje del Nuevo Testamento, de la vida humilde, sufridora y sacrificada tanto de Jesús como de los apóstoles y de las primeras comunidades cristianas perseguidas. Kierkegaard denuncia al aparato eclesial al que denomina la «cristiandad» mientras reivindica el auténtico cristianismo de los orígenes". (Raquel Ferrández. La Kénosis Cristiana En El Pensamiento De Kierkegaard Y Nietzsche. Thaumazein, Ano VIII, v. 11, n. 22, Santa María, p. 107, 2018)

C.C. Reconocimiento

CAPITULO TERCERO

SOBRE LO DIVINO Y LO HUMANO EN LA FILOSOFÍA DE NIETZCSHE

> Federico Nietzsche es una de las grandes personalidades que jalonan el destino de la historia espiritual de Occidente, un hombre fatal que obliga a tomar decisiones últimas, una tremenda interrogación plantada al borde del camino que el hombre europeo ha venido recorriendo hasta ahora y que ha estado caracterizado por la herencia de la antigüedad y dos mil año de cristianismo. Nietzsche es la sospecha de que este camino ha sido un camino errado, de que el hombre se ha extraviado, de que es necesario dar marcha atrás, de que resulta preciso renunciar a todo lo que hasta ahora se ha considerado como "santo" y "bueno" y "verdadero". Nietzsche representa la crítica más extremada de la religión, la filosofía y la ciencia, la moral. (Eugenio Fink, 1986, p, 9).

Friedrich Nietzsche[518], nació en Röcken el 15 de octubre de 1844, hijo de un pastor protestante de nombre Karl Ludwig; de un igual modo su abuelo y bisabuelo paternos habían enseñado también teología. De este modo, tan insigne filósofo estudió filosofía clásica en Bonn y en Leipzig, donde fue formándose su entusiasmo romántico por la antigüedad griega. Es de notar que fue allí en Leipzig donde leyó por primera vez la obra de Schopenhauer: "El mundo como voluntad y como representación".

www.bdigital.ula.ve

Así, se despertó en él la atención por el estudio y la investigación, siendo llamado en 1869 a los veinticuatro años de edad a la cátedra de filología clásica de la universidad Suiza de Basilea, donde estableció amistad con Ricardo Wagner, la cual se fue debilitando luego de la publicación de su primera obra: "El Origen de la Tragedia".

[518] En la introducción a las obras de Nietzsche "Aurora" y "El Anticristo", comenta Juan Manuel Rodríguez: "El Pensamiento de Nietzsche, como el de Kierkegaard, nace de una postura radical frente a la vida. Pareciera que es la existencia la que le arrastra a la reflexión, siendo entonces la filosofía la respuesta personal sus íntimos problemas". (Friedrich Nietzsche. Aurora. El Anticristo. Introducción de Juan Manuel Rodríguez. Editorial Libsa. Madrid, 2000, p, 3)

C.C. Reconocimiento

De igual forma, alguno otros de sus amigos se fueron apartando de él a medida de la publicación de sus siguientes obras, sumiéndose en una soledad profunda; donde su salud se iba deteriorando llegando incluso a interrumpir su docencia en Basilea, renunciando definitivamente a ello en 1875. Desde entonces, su vida fue la de un hombre inquieto y nervioso, viviendo en Suiza y en Italia septentrional, siguiendo su personal labor de la composición de sus obras. Murió el 25 de agosto de 1900.

Por otra parte, es de notar que escribió sobre diversos temas como la religión, la historia, la ciencia, la filología, el arte, entre otros. De igual forma, hizo una crítica de la cultura, la religión y la filosofía occidental, con base a la moralidad de las actitudes hacia la vida. Finalmente, es conocido el hecho de que semejante filósofo recibió un significativo reconocimiento para la segunda mitad del siglo XX como uno de los más importantes autores de la filosofía contemporánea, ejerciendo una clara influencia en los filósofos existencialistas, post-estructuralistas y postmodernos; siendo considerado, junto con Marx y Freud, como uno de los tres "maestros de la sospecha".[519]

www.bdigital.ula.ve

Por lo que respecta a su carácter, dice el autor citado que era una persona afable, de finos modales y en medio de su tendencia individualista y solitario era atento a los demás, sociable y comunicativo, lo cual es comprobable desde ciertas correspondencias para con sus amigos. De igual modo, se comenta que "amaba con pasión la vida y la naturaleza, y en su juventud se entregó con ardor a los placeres del buen vivir". (Ob, cit, p, 500). No obstante, "fue un enfermo", la enfermedad sería su gran aliada durante casi toda su vida.[520]

[519] "Nietzsche es, junto con Marx, el pensador más crítico de la historia que ha criticado de todo y de todos, hasta de los que más han influenciado en él, como Schopenhauer y Wagner, salvo algunos de sus héroes (Dionisos, Heráclito, Cesar, Napoleón); y su crítica a menudo es acerba, irónica y acerada". (Teófilo Udanoz. Historia de la Filosofía V. Editorial BAC, Madrid, 1975, p, 501)

[520] Para Urdanoz: "Esta enfermedad era de tipo nervioso y cerebral, o psíquico: ataques violentos de dolor de cabeza, con náuseas y vómitos, que le tenía postrado y le producían

C.C. Reconocimiento

En cuanto a sus obras,[521] se hace mención de algunas de las mismas, como “El Nacimiento de la Tragedia en el Espíritu de la Música” (1872). De igual forma, publicó entre 1873 y 1876: “Consideraciones Intempestivas”; y en el mismo año 1873 se da su obra: “Sobre la Verdad y la Mentira en Sentido Extramoral”, escrito este publicado póstumamente, donde el filósofo va contra el cientificismo y el positivismo. En 1878 publica “Humano, Demasiado Humano”, texto que se completa con “El Viajero y su Sombra” en 1880, donde el mismo marca sus diferencias con Schopenhauer quien había sido su maestro. En 1881 publica “Aurora, Pensamientos Sobre los Prejuicios Morales”, y en 1882 publica “La Gaya Ciencia”, donde efectúa una crítica de la religión, la metafísica y la moral.

Del mismo modo, entre 1883 y 1885 publica “Así Habló Zaratustra”, en 1886 “Más Allá del Bien y el Mal”, y en 1887 “Genealogía de la Moral”. Para 1888 publica: “El Caso Wagner”, “Nietzsche Contra Wagner” y “Ditirambos de Dionisos”.

---

una ceguera pasajera; en el aspecto mental, las profundas alternativas de depresión melancólica y exaltación de alegría; de pronto se siente gravemente enfermo, y al poco le vienen días de lucidez en que declara que su salud es perfecta”. (Ob, Cit, p, 500)

[521] Desde el análisis que hace Juan Manuel Rodríguez a las obras de Nietzsche “Aurora y “el Anticristo”, se comenta que en cuanto a sus obras, las mismas se articulan en base a la evolución y desarrollo de su pensamiento, por lo que algunos consideran tres periodos del mismo: el primero corresponde a la etapa de su formación y primeros años en la universidad de Basilea, allí prevalece su preocupación filológica, allí escribe “El Nacimiento de la Tragedia”, (1872); “La Filología en la Época Trágica de los Griegos” (1874), y “Consideraciones Intempestivas” (1873-1876). Es de notar que en esta primera etapa está influenciado por la filosofía de los Presocráticos, por la idea de voluntad de Schopenhauer y por las ideas estéticas de Wagner. Allí, se concibe una visión trágica del mundo, pero no como pesimismo sino como aceptación del destino humano y la superación del mismo; la existencia es tomada como fenómeno estético, donde prevalece las figuras de Apolo y Dioniso. Luego está el segundo periodo (1876-1882), allí escribe las obras “Humano Demasiado Humano” (1878-1879), “Aurora” (1881) y “La Gaya Ciencia” (1882); donde dejando un poco atrás la poesía y la estética “Nietzsche se convierte en un racionalista ilustrado”, allí se anuncia la muerte de Dios. Y finalmente, un tercer periodo (1883-1889), allí es cuando publica las dos primeras partes de “Así Habló Zaratustra” (1889), periodo este cuando la enfermedad “le silencia para siempre”. Esta es la etapa de la teoría del “Eterno Retorno”, de la “Voluntad de Poder”, y de “su idea social de verdad para una clase de hombres”. Aquí tiene lugar “el superhombre”, nacido de la voluntad de poder y del rechazo a las morales decadentes”. (Friedrich Nietzsche. Aurora. El Anticristo. Introducción de Juan Manuel Rodríguez. Editorial Libsa, Madrid, 2000, p, 4-5)

C.C. Reconocimiento

De igual forma, en 1889 publica “El Crespúsculo de los Ídolos”, tiempo en el que sufrió un ataque de su enfermedad del cual ya no se recuperaría. Entre sus obras por publicar quedarían: “El Anticristo”; “Ecce Homo”, así como todo un conjunto de apuntes manuscritos sin ninguna revisión para ser editados, al cual se le llamaría “La Voluntad de Poder”.

Por otra parte, sobre lo referente al tema de lo divino y lo humano en la filosofía de Nietzsche es preciso considerar el hecho de que en la tradición occidental ha existido una especie de desprecio y desconocimiento del cuerpo y con ello de lo humano, ha sido una postura que se desarrolló desde Sócrates y Platón, donde el hombre es sobre todo su alma, actitud que será luego asumida por el cristianismo y ciertos filósofos. Referente a ello, entre otras cosas, la filosofía de Nietzsche será una lucha contra los despreciadores de lo más humano en nombre incluso de lo divino, contra aquellos que niegan los instintos humanos como “la expresión antropológica de la voluntad de poder”.[522]

www.bdigital.ula.ve

De igual modo, para tan inigualable filósofo, en la religión se da una tendencia a modificar el sentimiento, negando de tal modo la realidad; pues en el fondo toda religión ha nacido del miedo y la necesidad, de allí parte la búsqueda del culto como mecanismo de control sobre la naturaleza humana. Así, tanto la moral como la religión representan, en esta filosofía, elementos propicios para someter a los hombres de acuerdo a los fines del comportamiento social. En razón de ello, dirá Nietzsche (1975): “la moral contranatural, es decir, casi toda moral hasta ahora enseñada, venerada y predicada se dirige, por el contrario, precisamente contra los instintos de la vida, - es una condena, a veces encubierta, a veces ruidosa e insolente, de esos instintos…” (§ 4, p, 57)

[522] El mismo Nietzsche, hablando sobre “El Problema de Sócrates”, refiere: “En todos los tiempos los sapientísimos han juzgado igual sobre la vida: *no vale nada*…” (§ 1). Luego, en el § 2, dice: “…Yo me di cuenta de que Sócrates y Platón son síntomas de decaimiento, instrumentos de la disolución griega, pseudo-griegos, antigriegos…esos sapientísimos, coincidían fisiológicamente en algo, para adoptar – para tener que adoptar – una misma negativa frente a la vida…” (Friedrich Nietzsche. El Crespúsculo de los Ídolos. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Editorial Alianza. Madrid, 1975, p, 37-38).

C.C. Reconocimiento

Ante todo ello, es preciso recordar que toda moral depende de la metafísica, de tal manera que sin metafísica no hay ética posible. Con lo cual se explicaría que si Dios no existe, como algo propio de la metafísica, entonces, todo es permitido. Al menos, no tendría ningún sentido hablar de valores objetivos.

En el mismo orden de ideas, se suscita la crítica al cristianismo, pues este como toda religión, se basa en el miedo, no hay una recta intención de "caminar en la verdad", la misma cae en el mismo error de la metafísica, haciéndose poseedora de la trascendencia y del mundo sobrenatural, de Dios y del más allá. Por ello, se comprende el rechazo del cristianismo en relación a aquellos valores dionisiacos de la antigüedad clásica, "inventando" un mundo ideal, inexistente, distante y en contradicción con el mundo real. De tal modo, para Nietzsche el cristianismo no es más que un simple platonismo popular, una filosofía propia de gentes débiles y esclavos.[523]

Por consiguiente, se comprende que la crítica de semejante filósofo para con el cristianismo, tiene que ver con el desprecio de este último por aquello que desea todo cuerpo, como ente humano, es decir, se desprecia a los instintos, las pasiones, los impulsos, los valores estéticos. En tal dirección, se dirige el valor nietzscheano sobre "la muerte de Dios", como el mayor acontecimiento de la historia; pues, ello permitirá un pleno desarrollo del ser humano y la liberación de su fuerza creadora. Entonces, el abandono de la invención de un más allá, de aquel mundo falso, representa una puerta abierta para encontrarse con el mundo real.

Desde tales lineamientos, también es relevante hacer mención al hecho de que el Cristo de Nietzsche jamás es el Cristo de la Iglesia; es de notar que para él Jesús no es el Hijo de Dios, tampoco el fundador de ninguna Iglesia, sino que el

[523] "Así pues, Nietzsche ve cristianismo incluso bajo ropajes secularizados. El cristianismo es para él solo la solución más poderosa de algo más general: el cristianismo es moral de esclavos. Esta es la razón decisiva de la lucha de Nietzsche contra él, al que toma ante todo como un sistema de valores, no como una dogmática, ni como una revelación divina". (Eugenio Fink. La Filosofía de Nietzsche. Editorial Alianza. Madrid, p, 156)

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

mismo se destaca como un hombre humilde, bueno y sensible, el cual fue contra toda forma de organización, siendo su mensaje principal sobre la paz y la mansedumbre. Finalmente, es evidente que todo el rechazo de Nietzsche hacia el cristianismo es un rechazo a toda la tradición metafísica de occidente, la cual ha sido configurada desde la lógica socrática, el platonismo y el cristianismo.

Desde otra perspectiva, se podrá decir que se trata de un rechazo a todo a aquello que de manera encubierta se oponga a la vida tal cual es en su más cruda y real dimensión y expresión. De allí que se hable de aquella espiritualidad dionisiaca como afirmación de la vida.

3.1 La Filosofía Dionisiaca como Afirmación de la Vida

> Yo fui el primero que, para comprender el instinto helénico más antiguo, todavía rico, incluso desbordante, tomé en serio aquel maravilloso fenómeno que lleva el nombre de Dioniso: el cual solo es explicable por una demasía de fuerza. (Nietzsche, 1975, § 4, p, 133).

www.bdigital.ula.ve

Apolo y Dioniso son dos figuras divinas que encontramos en la mitología griega, lo cual lejos de ser meras y simples fábulas o leyendas, vienen a representar aquello que ocurre en el ser más profundo y concreto del hombre, pero también aquello que sucede en la vida misma, en el impulso existir de toda criatura humana. No obstante, para Otto (2001), no se trata de ver en la conducta religiosa, ligada a estas deidades, meras formas psicologizantes desde la subjetividad humana como cree que lo percibe Edwin Rohde.

Al mismo tiempo, ambas deidades han de ser comprendidas (Apolo y Dioniso) desde una oposición pero algo reconciliables, complementarias, desde la integración y unidad del ser; ambas bien pueden simbolizar lo que hay de más humano en la naturaleza, y son asumidas de forma diferentes por un mismo pueblo, En este sentido, señala Otto (2003):

C.C. Reconocimiento

> Apolo es el más griego de todos los dioses. Si el espíritu griego encontró su primer cuño en la religión olímpica, es Apolo quien lo manifiesta de forma más clara. Aunque el entusiasmo dionisíaco fue un poder importante, no cabe duda de que el destino del helenismo era superar esta y todas las desmesuras, y sus grandes representantes profesan el espíritu y la esencia apolínea con toda decisión. El carácter dionisíaco quiere el éxtasis, por lo tanto proximidad; el apolíneo, en cambio, claridad y forma, en consecuencia distancia. (§ 7. p. 48).

Así, desde el análisis que el autor señalado nos ofrece, Apolo sería el dios más griego de tales deidades existentes para tal cultura,[524] es quien está relacionado con la ley el orden; en tal caso, representa el espíritu helénico civilizado, es la luz, la preferencia de lo inteligible, determinado y medible, es lo opuesto a lo fantástico.

Por el contrario, Dioniso representa el más paradójico de todos los dioses del panteón griego, es determinante en la Tragedia, así como en niveles instintivos del alma, es húmedo y sombrío. En este caso, Toro (1992) hace notar la diferencia entre lo más típico (Apolo) y lo más paradójico (Dioniso), lo cual marca la diferencia entre dos posturas psicológicas distintas y opuestas; siendo lo típico "lo que es", y lo paradójico lo que "es y no es"; es la unión de dos imposibles de unir.

www.bdigital.ula.ve

De igual modo, desde la puesta y descripción que hacen los poetas y algunos pensadores, Dioniso puede ser comprendido como una divinidad insondable y extraordinaria por la multiplicidad del ser que le caracteriza; así, es visto como el "dispensador del vino", el frenético que puede enloquecer a los humanos y conducirlos a cometer salvajes actos, aliado y compañeros de los muertos. Al mismo tiempo, de él dan testimonio las flores primaverales en el

[524] Para Nietzsche "mientras no tengamos una respuesta a la pregunta ¿qué es lo dionisíaco?, los griegos continúan siendo completamente desconocidos e inimaginables..." (Friedrich Nietzsche. El Nacimiento de la Tragedia. Ensayo de Autocrítica, § 3. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Editorial Alianza. Madrid, 2004, p, 29)

C.C. Reconocimiento

ámbito de la vegetación. También puede ser conocido como el dios de la embriaguez divina y del amor viviente; así como el perseguido, sufriente y moribundo. Desde tal perspectiva, esta divinidad siempre permanecerá envuelta en el misterio.[525]

Por otra parte, es de notar que para algunos autores, en la filosofía occidental, con base en Platón y Aristóteles, se dio una tendencia a ocultar lo dionisiaco para enfocarse y ofrecer una visión apolista del mundo; ante ello, Nietzsche reclama el triunfo de los ideales dionisiacos, con la negación del principio de individuación expresado en el platonismo desde la idea de "uno", y en el cristianismo por la idea de Dios. En todo caso, para tal filósofo ambas divinidades representan la visión del mundo de aquellos antiguos griegos, así como esos dos estados psíquicos del humano:

> Con sus dos divinidades artísticas, Apolo y Dioniso, se enlaza nuestro conocimiento de que en el mundo griego subsiste una antítesis enorme, en cuanto a origen y metas, entre el arte del escultor, arte apolíneo, y el arte no-escultórico de la música, que es el arte de Dioniso: esos dos instintos tan diferentes marchan uno al lado de otro, casi siempre en abierta discordia entre sí y excitándose mutuamente a dar a luz frutos nuevos y cada vez más vigorosos, para perpetuar en ellos la lucha de aquella antítesis, sobre la cual sólo en apariencia tiende un puente la común palabra «arte»: hasta que, finalmente, por un milagroso acto metafísico de la «voluntad» helénica, se muestran apareados entre sí, y en ese apareamiento acaban engendrando la obra de arte a la vez dionisíaca y apolínea de la tragedia ática. Para poner más a nuestro alcance esos dos instintos imaginémonoslos, por el momento, como los

[525] Hablando sobre el mundo dionisiaco afirma Fink: "Nietzsche recurre no solo al recuerdo mítico cuando quiere expresar su concepción unitaria y antinómica a la vez de la vida; se encuentra en el amanecer de un nuevo mito sobre la divinidad del mundo. Una vez que se ha comprendido que Dionisos es el nombre utilizado por Nietzsche para designar el ser, el ser vivo, constructor-destructor y que, por tanto, significa a la vez la voluntad de poder y el eterno retorno, pero sin eliminar por ello la antítesis, podemos entender también porque en el cuarto libro de la Voluntad de Poder Dionisos ocupa el lugar central". (Eugenio Fink. La Filosofía de Nietzsche. Editorial Alianza, Madrid, 1986, p, 206)

C.C. Reconocimiento

> mundos artísticos separados del sueño y de la embriaguez; entre los cuales fenómenos fisiológicos puede advertirse una antítesis correspondiente a la que se da entre lo apolíneo y lo dionisíaco. (Nietzsche, Nacimiento de la Tragedia. Prólogo a Richard Wagner, § 1, p, 41-42).

En base a lo planteado, la filosofía dionisiaca hace referencia a aquel espíritu o instinto helénico antiguo que se destaca por eso que llama el mismo Nietzsche como "demasía de fuerza", como aquello que impulsa e invita siempre a un sí a la existencia en su única y real presentación, es la voluntad de seguir, de afirmación.[526] Al respecto, en aquel apartado titulado "lo que debo a los antiguos", en su obra el Crespúsculo de los Ídolos, dice tal autor:

> Pues solo en los misterios dionisiacos, en la psicología del estado dionisiaco se expresa el hecho fundamental del instinto helénico – su "voluntad de vida". ¿Qué es lo que el heleno se garantizaba a sí mismo con esos misterios? La vida eterna, el eterno retorno de la vida; el futuro, prometido y consagrado en el pasado; el sí triunfante dicho a la vida por encima de la muerte y del cambio; la vida verdadera como supervivencia colectiva mediante la protección, mediante los misterios de la sexualidad; por ello el símbolo sexual era para los griegos el signo venerable en sí, el auténtico sentido profundo que hay dentro de toda la piedad antigua. (Nietzsche, 1975, § 4, p, 134).

www.bdigital.ula.ve

Desde semejante apreciación, donde es posible ver, filosóficamente hablando, ese auténtico espíritu griego, también dice Diego Sánchez Meca (1989) que la penetración psicológica que Nietzsche logra de aquella cultura,

[526] Dioniso es considerado por algunos como un dios extranjero en Grecia, oriundo de Tracia y Frigia, sin embargo, desde otra opinión el movimiento dionisiaco tendría su origen en la propia patria griega, pues, para Otto: "se piense lo que se piense del origen y procedencia de la religión de Dioniso, resulta impensable que los griegos la conociesen tan tarde" (Walter Otto. Dioniso Mito y Culto. Traducción de Cristina García Ohlrich. Ediciones Siruela. Madrid-España, 2001, p. 45). De este modo, lo propios griegos consideraban muy antigua sus prácticas de culto dedicadas a Dioniso. En tal sentido, es conveniente resaltar el hecho de que para autores como Wilamowitz los griegos asiáticos habían conocido semejante culto con anterioridad; no obstante, la sociedad para la cual habla Homero poco quería saber del mismo, pero se vio obligada a ceder a tal movimiento.

C.C. Reconocimiento

seguramente le sirvió "para entender de una manera original cómo los griegos superaron el pesimismo", colocando en signos de interrogación aquella presunta jovialidad clasicista de los mismos y del arte griego.[527] En ese mismo orden, tal autor señala: "pues el mundo del orden y de la armonía no es, entre los griegos, una realidad acabada y autónoma, sino que remite inmediatamente al aspecto, más profundo, del mundo pasional y caótico. Apolo no es posible sin Dioniso". (p, 56).

De este modo, con estas dos divinidades se desarrolla con Nietzsche una nueva manera de problematizar la diferencia entre ser-ente; así, donde impera el orden y la belleza apolínea, se hace presente aquella otra verdad como elemento complementario, es la imagen de lo dionisiaco; como expresión de la vida vista y entendida como sobreabundancia inagotable, donde aparece la necesidad de crear pero también de destruir.[528] En todo caso, se descubre el instinto helénico más auténtico, explicable el mismo desde la sobreabundancia de fuerza.[529]

www.bdigital.ula.ve

[527] En el Ensayo de Autocrítica (1) dice Nietzsche: "¿Griegos y la obra de arte del pesimismo? La especie más lograda de hombres habidos hasta ahora, la más bella, la más envidiada, la que más seduce a vivir, los griegos - ¿cómo?, ¿es que precisamente ellos tuvieron necesidad de la tragedia?.. ¿Es el pesimismo, necesariamente, signo de declive, de ruina, de fracaso, de instintos fatigados y debilitados?" (Friedrich Nietzsche. El Nacimiento de la Tragedia. Ensayo de Autocrítica, § 1. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Editorial Alianza. Madrid, 2004, p, 26)

[528] Para Vattimo, en Nietzsche es posible encontrar "un concepto central, original y característico, que puede tomarse como hilo conductor para leer toda su obra: es la pareja apolíneo-dionisiaco que, formulada al principio en relación con el problema del nacimiento y muerte de la tragedia griega, reúne casi todos los aspectos más significativos del pensamiento del joven Nietzsche: la crítica de la cultura de la época, la metafísica del artista, la teoría del lenguaje, la polémica contra el historicismo; y prepara de manera consistente las ulteriores líneas evolutivas de su filosofía". (Gianni Vattimo. Introducción a Nietzsche. Traducción de Jorge Binaghi. Ediciones Península. Barcelona, 1990, p, 16)

[529] Para Toro estas deidades pueden ser asumidas como "estructuras arquetipales de la conciencia, que determinan y condicionan actitudes, modos de percibir, pensar y juzgar conductas y estados de afectivos" (Bernardo Toro. Apolo y Dionisos. La Integración de la Sombra. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1992, p. 13)

C.C. Reconocimiento

Al respecto, necesario es tener presente que el gran filósofo Schopenhauer repercutió significativamente sobre Nietzsche con su filosofía y desde aquel principio que denominó como “voluntad”, donde dicha fuerza es representada como “un ciego afán”, agitación sombría y oscura, algo que se hace presente en la naturaleza y sus leyes, en los seres vivos, desde las plantas hasta los hombres, ello representado como “voluntad de vivir”. En tal sentido, se concibe que todas las fuerzas de la naturaleza y todas las formas orgánicas de la misma, participen en una lucha constante por arrebatar la materia a otras fuerzas u organismos. Así, se comprende que la existencia misma está marcada por el conflicto, la lucha y la insatisfacción.[530] Sobre tal filosofía, y desde el análisis de lo que ello significa para Nietzsche a diferencia de Schopenhauer, expone Abbagnano (1980):

> La vida es dolor, lucha, destrucción, crueldad, incertidumbre, error. Es la irracionalidad misma: no tiene, en su desarrollo, orden ni finalidad; el azar la domina, los valores humanos no encuentran en ella ninguna raíz. Dos actitudes son entonces posibles frente a la vida. La primera, de renuncia y fuga, conduce al ascetismo; ésta es la actitud que Schopenhauer dedujo de su diagnóstico, y es, según Nietzsche, la actitud propia de la moral cristiana y de la espiritualidad común. La segunda es la de la aceptación de la vida tal "como es, en sus caracteres originarios e irracionales, y conduce a la exaltación de la vida y a la superación del hombre. Esta es la actitud de Nietzsche. Toda su obra está encaminada a esclarecer y defender la aceptación total y entusiasta de la vida. Dionisos es el símbolo divinizado de esta aceptación, y Zaratustra, su profeta. (p, 320).

www.bdigital.ula.ve

De tal manera, Dioniso representa la afirmación religiosa de la vida en su totalidad, la veneración del mundo tal cual es, es la exaltación infinita de la vida

[530] Arthur Schopenhauer. Diccionario de filosofía contemporánea. Ediciones Sígueme, Salamanca. 1976. pp. 450-451. En torno a estos mismos lineamientos, considera Ferrater que para Schopenhauer “toda vida es lucha, pero la vida humana, en particular, está llena de sufrimiento…Todo sentido y propósito es mera ilusión… Schopenhauer reiteró que ´la vida es un paso en falso´, ´un error´, ´un castigo´, y ´una expiación.´ La vida es una deuda contraída al nacer”. (José Ferrater Mora. Diccionario de Filosofía (K-P). Editorial Ariel. Barcelona, 2004, p, 2563)

C.C. Reconocimiento

infinita;[531] en tal sentido, ese espíritu dionisiaco es algo totalmente opuesto a la vida resignada, y tal como lo expresa el citado autor, tal instinto "es la voluntad orgiástica de la vida en la totalidad de su potencia infinita"; por eso es el dios de la alegría, de la lucha en armonía, de la destrucción en creación; en consecuencia, se asiste a una renovación de "la tabla de los valores morales". Al respecto, sobre lo que ello significa para Nietzsche, señala Remedios (1986):

> La psicología del estado dionisiaco representa para él la afirmación plena y sin reservas de la vida; en esa afirmación se revela una voluntad capaz de decir sí a la existencia, incluso en lo que ésta representa como más sombrío. Y no es ahora la vida la que queda redimida a causa del sufrimiento, como si la existencia no fuese otra cosa que el relato de una expiación o el saldo de una deuda; sino que el dolor y el sufrimiento resultan plenamente justificados por la vida. La necesidad de redención es, según Nietzsche, la consecuencia de atribuir la culpabilidad a la existencia; pero, puesto que no hay nada que permita deducir esa atribución, tampoco la vida necesita ser redimida. Solo ella, siendo lo absolutamente primario, es capaz de justificar igualmente la felicidad y el dolor. Trágico es, pues, sinónimo de afirmación. (p, 36).

www.bdigital.ula.ve

Dentro de este marco, se comprende que para Nietzsche todos aquellos valores que se proyectan a la renuncia y disminución de la vida,[532] lo mismo que todas aquellas virtudes que tienden a "modificar la energía vital", empobreciendo

[531] Interesante lo que de tal espíritu dionisiaco se ofrece al hombre mismo en su relaciñon para con la naturaleza: "Bajo la magia de lo dionisíaco no sólo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre". (Friedrich Nietzsche. El Nacimiento de la Tragedia. Prólogo a Richard Wagner, § 1. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Editorial Alianza. Madrid, 2004, p, 46)

[532] Precisamente en torno a tales valores es que se habla de nihilismo, como negación de todo mundo verdadero. En tal sentido, expresa Castrillo en el prólogo a la Voluntad de Poder: "Pero negar la verdad, el ser, lo permanente, ¿no es acaso negar ese Ideal en cuya existencia nos amparábamos primero para despreciar la vida, y desde cuya ausencia la declarábamos más tarde absurda y sin sentido?" (Friedrich Nietzsche. Voluntad de Poder. Prólogo de Dolores Castrillo Mirat. Editorial Edaf, Madrid, 2000, p, 14)

C.C. Reconocimiento

de tal modo a la vida misma, no hacen sino colocar al hombre por debajo de sí mismo, por lo que las mismas no son dignas de ser aceptadas.[533] Por el contrario, representa una verdadera virtud aquellas pasiones que dicen sí a la vida y al mundo, lo mismo que todo aquello que tiende a gratificar y afirmar a la existencia no hacen sino eternizar y divinizar a la misma.

En orden a lo establecido, el hombre dionisiaco es aquel que expresa una superabundancia de vitalidad, al tiempo que posee una visión trágica de la vida interior y exterior;[534] por lo que el mismo no puede ser encerrado en confines bien delimitados, pues Dioniso "es el símbolo de la aceptación infinita de la vida", así como de la negación de todo límite humano.[535] En tal sentido, en el prólogo a la "Voluntad de Poder" de Nietzsche, plantea Castrillo:

[533] Precisamente, la diferencia de Nietzsche respecto a Schopenhauer y Hegel, según Remedios, estriba en que para Schopenhauer "la tragedia encamina la voluntad hacia la nada, en la medida en que, desde ella y bajo la perspectiva que proporciona, el mundo y la existencia aparecen indignos de nuestro apego; Hegel…hace residir lo propiamente trágico en la colisión y el conflicto de fuerzas antagónicas, y el desconocimiento de esa colisión. Contrariamente a ellos, Nietzsche advierte, por un lado, que la tragedia alimenta el deseo de vivir y es siempre un sí rotundo dirigido a la existencia; y en segundo lugar, que lo trágico es, mucho más que el conflicto y el dolor que se deriva de él, la alegría de una afirmación múltiple y pluralista respecto de fuerzas de distinto signo. Únicamente la tragedia griega ha expresado en toda su amplitud ese pathos afirmativo". (Avila Remedios Avila Crespo. Nietzsche y la Redención del Azar. Universidad de Granada, España, 1986, p, 37)

[534] El hombre dionisiaco es el hombre trágico. Pero, ¿quién es ese hombre en esencia? Sobre ello, plantea Castrillo: "El hombre trágico, por el contrario, «no anhela el placer, ni esquiva el desplacer... Placer y desplacer son simples consecuencias, simples fenómenos concomitantes; lo que el hombre quiere, lo que quiere la más pequeña parte de cualquier organismo vivo, es un aumento de poder…" (Friedrich Nietzsche. Voluntad de Poder. Prólogo de Dolores Castrillo Mirat. Editorial Edaf, Madrid, 2000, p, 23)

[535] Es importante acotar lo que plantea Castrillo en el prólogo a la "Voluntad de Poder" de Nietzsche: El hombre dionisíaco no es el hombre que dice sí a todo, el animal de carga que no sabe decir no y acarrea el peso de los valores establecidos sino el hombre belicoso que destruye y niega, porque afirma la vida en su eterno devenir transfigurador. (Friedrich Nietzsche. Voluntad de Poder. Prólogo de Dolores Castrillo Mirat. Editorial Madrid, 2000, p, 15)

C.C. Reconocimiento

> La afirmación nietzscheana revela un pesimismo trágico y no una ciega confianza en la armonía universal. Se comprende también por qué condena la actitud pasiva del estoico. El estoico no afirma activamente el Ser, sino que se resigna a la realidad con la condición de proceder a una previa anestesia general que le prevenga contra cualquier sufrimiento. (Nietzsche, 2000. Voluntad de Poder, p, 23).

En orden a lo planteado, en esta espiritualidad dionisiaca el dolor queda santificado, siendo el mismo esencial para que toda vida crezca, aumente y evolucione. Y todo esto es visualizado en tal autor desde la experiencia de la parturienta: "para que exista el placer del crear, para que la voluntad de vida se afirme eternamente a sí misma, tiene que existir también eternamente el tormento de la parturienta". (Nietzsche, 1975. Crespúsculo de los Ídolos, § 4, p, 135)

Del mismo modo, la creación de lo apolíneo nos lleva a la creación artística de lo bello, aun presente la individuación sublimada, con la connotación de que la existencia se encuentra velada, con la impresión de haber algo más de la apariencia; no obstante, lo dionisiaco representa esa fuerza que rompe los límites de la apariencia capaz de llevar al hombre al éxtasis total.

www.bdigital.ula.ve

De esta manera, ese ímpetu contenido en el estado dionisiaco desgaja abruptamente la individuación, conciliando al hombre con la vida, rompiendo toda apariencia, y toda jerarquía orquestada en la individuación; siendo el mismo hombre un elemento más que fluye y que vive en la totalidad, generándose de tal modo el olvido de sí, a tal punto que como un nihilista activo, "es el hombre que quiere perecer", "el gran despreciador que se hunde en su propio ocaso". (Nietzsche, 1972, Prólogo de Zaratustra § 4, p, 36). En relación a lo descrito, para Castrillo, en el prólogo a la "Voluntad de Poder", Nietzsche, plantea:

> Este es el punto decisivo de la «filosofía dionisíaca»; el instante supremo en que la negación se niega a sí misma como poder autónomo y se transmuta en afirmación de la vida. Lo negativo no desaparece, sino que se convierte en un poder al servicio de la afirmación, esa cara oculta, hasta ahora, de nuestra Voluntad de Poder, que constituye no

C.C. Reconocimiento

obstante su esencia más propia. (Nietzsche, 2000. Voluntad de Poder, p, 15).

Por tanto, la afirmación del hombre dionisiaco no puede excluir o prescindir eso de la negación, pues tal como lo deja ver la citada autora, en la obra de Nietzsche, “afirmar no es llevar, soportar, asumir, sino crear”. Y en consecuencia, se entiende que es “el hombre de la moral”, “el hombre del ideal” el que pretende expulsar de sí todo lo negativo; es aquel hombre que cree en los valores establecidos al tiempo que aspira “al mundo verdadero”, al mundo que no se contradiga, que no cambie. Todo ello es fruto de una voluntad negativa, donde solo es posible percibir aquel instinto de venganza contra los fuertes; pues, en definitiva, la moral como Voluntad de Poder es la manera en que los cansados de vivir, vengándose, se sienten señores. (Nietzsche, Voluntad de Poder. § 396, p, 280)

Así pues, es necesario comprender un nuevo sentido de la afirmación en Nietzsche, sin confundirlo con “lo verdadero”, o “lo real”, sino que es necesario ir eso de “la interpretación creadora”; donde el mundo no ha de ser asumido como algo dado de una vez por todas, sino una realidad por descubrir, algo a interpretar, a valorar lo mismo que a falsificar, en definitiva, algo a crear. Y aquí entra la voluntad de poder, la cual no es como una meta a alcanzar desde la voluntad, sino una virtud creadora y donadora.[536]Al mismo tiempo, al hablar de creación, en esta doctrina, no hay que pensar en una mera producción de objetos, sino en esa cualidad artística donde se gesta en el hombre una voluntad de transfigurarse a sí mismo.

www.bdigital.ula.ve

[536] En relación a ello, plantea Castrillo en el Prólogo a la obra citada de Nietzsche: “La Voluntad de Poder es un elemento móvil, variable, plástico, que interpreta, modela, confiere sentido y da valor a las cosas. La Voluntad de Poder es esencialmente artista”. (Friedrich Nietzsche. Voluntad de Poder. Prólogo de Dolores Castrillo Mirat. Editorial Madrid, 2000, p, 18).

C.C. Reconocimiento

Desde tal perspectiva, eso dionisiaco, considerado como "la simbólica griega más alta", el sentido más profundo de la vida, la eternidad de la vida, el futuro mismo de la vida, en palabras de Nietzsche: "es sentido religiosamente"; lo mismo que "la misma vía hacia la vida", esto es la procreación, es sentida como la "vía sagrada". Por tanto, esta filosofía dionisiaca, ve la vida en su más cruda y desnuda realidad, sin adornos, sin maquillaje, sin colores; donde el dolor incluso es asumido como parte esencial de la misma en su dinámica existencial. No obstante, para el citado autor, "solo el cristianismo, que se basa en el resentimiento contra la vida, ha hecho de la sexualidad algo impuro: ha arrojado basura sobre el comienzo, sobre el presupuesto de nuestra vida". (Ibídem).

2.2 Nihilismo Y Cristianismo

"¿Qué significa el nihilismo?: Que todos los valores supremos pierden validez. Falta la meta; falta la respuesta al ´por qué." (Nietzsche, 2000. Voluntad de Poder. Libro I, I, § 2, p, 35). El nihilismo[537], doctrina filosófica según la cual todo se reduce a la nada y por ende nada tiene sentido, rechaza todos aquellos valores y principios religiosos, morales y gnoseológicos.

www.bdigital.ula.ve

Por tanto, no existe deidad alguna que de razón de la existencia, del hombre y el sufrimiento humano. De igual manera, no existe un fin teleológico, ni verdad absoluta alguna, pues la realidad es apariencia. En este orden de ideas, será nihilismo existencial cuando se argumenta que la vida misma carece de significado o valor objetivo como tal; pero también se puede considerar al mismo como crítica social, política y cultural a los valores, costumbres y creencias de una

[537] Aunque se considera que el término nihilista fue creado por el novelista ruso Iván Turguénev en su novela Padres e hijos en 1862, según Ferrater: "uno de los primeros filósofos, si no el primero, que uso el término ´nihilismo´ fue William Hamilton. En el tomo I de sus *Lectures on Metaphysics*, Hamilton consideró que el nihilismo es la negación de la realidad sustancial…El nihilismo del que habla Hamilton ha sido llamado luego "nihilismo epistemológico", a diferencia de otros tipos de nihilismo". (José Ferrater Mora. Diccionario de Filosofía /K-P/. Editorial Ariel. Barcelona, 2004, p, 2562)

C.C. Reconocimiento

comunidad o sociedad en general, en cuanto que tales entes participan del pretendido sentido de la vida.

Desde el punto de vista de la filosofía nietzscheana, el nihilismo significa la pérdida de validez de aquellos valores considerados como supremos, de tal modo que todo aquello que en el cristianismo, en la moral y en la filosofía se proyecta desde el carácter de verdades absolutas, carece de virtud imperativa.[538] En este sentido, respecto a esta concepción nietzscheana, argumenta Heidegger (2010):

> De acuerdo con esta anotación, Nietzsche concibe el nihilismo como un proceso histórico. Interpreta tal suceso como la desvalorización de los valores hasta entonces supremos. Dios, el mundo suprasensible como mundo verdaderamente ente que todo lo determina, los ideales e ideas, las metas y principios que determinan y soportan todo lo ente y, sobre todo, la vida humana, todas estas cosas son las que se representan aquí como valores supremos. Según la opinión que todavía sigue siendo usual, por valores supremos se entiende lo verdadero, lo bueno y lo bello: lo verdadero, esto es, lo verdaderamente ente; lo bueno, esto es, lo que siempre importa en todas partes; lo bello, esto es, el orden y la unidad de lo ente en su totalidad. Pero los valores supremos ya se desvalorizan por el hecho de que va penetrando la idea de que el mundo ideal no puede llegar a realizarse nunca dentro del mundo real. El carácter vinculante de los valores supremos empieza a vacilar. Surge la pregunta: ¿para qué esos valores supremos si no son capaces de garantizar los caminos y medios para una realización efectiva de las metas planteadas en ellos? (Caminos del Bosque, § 205-206, p, 166).

www.bdigital.ula.ve

Desde estas consideraciones, tal autor sugiere que tal definición esencial del nihilismo como pérdida de valor de valores supremos, no es en Nietzsche únicamente una manifestación de decadencia, sino que la misma hay que

[538] El nihilismo europeo se manifiesta bajo la forma del cristianismo y éste es el actor que representa el papel del ideal ascético en Occidente. (Luis Enrique De Santiago Guervós. Nietzsche y el Cristianismo. Revista: Estudios Nietzsche, 6 (2006), ISSN: 1578-6676, p, 6).

C.C. Reconocimiento

entenderla dentro del proceso histórico de occidente y como algo propio y legal de dicha historia, es una lógica interna dentro de dicho proceso.

Por otra parte, hablando del nihilismo como estado psicológico[539] que siempre busca un sentido a cualquier suceso, concibe el mismo Nietzsche (2000): "El nihilismo es entonces la consciencia de un largo despilfarro de fuerzas, la tortura del ´en vano´, la inseguridad, la falta de oportunidad para rehacerse de alguna manera, de tranquilizarse todavía con cualquier cosa; la vergüenza de sí mismo, como si uno se hubiera mentido a sí mismo demasiado tiempo..." (Voluntad de Poder, libro I, I, § 12 A; p, 38-39).

Desde esta perspectiva, también es posible entender el nihilismo en Nietzsche como un cambio de época, se trata de una renovación histórica que implica necesariamente una transformación de los valores.[540] En torno a ello plantea: "Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos. Describo lo que sucederá, lo que no podrá suceder de otra manera: la llegada del nihilismo. Esta historia ya puede contarse ahora, porque la necesidad misma está aquí en acción". (Nietzsche, Ob. Cit. Prefacio, § 2, p, 31).

www.bdigital.ula.ve

Ahora bien, al hablar de la transvaloración de los valores lógicamente hay que pensar en la caída de aquellos valores considerados hasta ahora supremos, por lo que se trataría de una nueva instauración de valores. Al respecto, es

[539] "Surge, en segundo lugar, el nihilismo como estado psicológico, cuando se ha aplicado una totalidad, una sistematización, incluso una organización en todo suceder y bajo todo suceder, de manera que en una representación total de una forma suprema de dominio y gobierno se deleite el alma sedienta de admiración y gloria…" (Friedrich Nietzsche. Voluntad de Poder. Editorial Edaf. Madrid, 2000. Libro I. Cap. I, § 36, p, 53)

[540] Según Sánchez Meca: "Nietzsche entiende básicamente la consumación del nihilismo como paso de una época histórica a otra; concretamente como final de la era cristiana y del proyecto existencial que inspiran sus opciones de valor, y comienzo de una época dionisíaca, que subvierte las antiguas tablas e instituye nuevos valores". (Diego Sánchez Meca. En Torno al Superhombre. Editorial Anthropos. Barcelona, 1989. Cap. V, p, 229)

C.C. Reconocimiento

pertinente acotar que en este caso se trata también de seguir en el camino del nihilismo.[541] En razón de ello, explica Heidegger (2010):

> Nietzsche entiende por nihilismo la desvalorización de los valores hasta ahora supremos. Pero al mismo tiempo afirma el nihilismo en el sentido de «transvaloración de todos los valores anteriores». Por eso, el nombre nihilismo conserva una polivalencia de significado y, desde un punto de vista extremo, es en todo caso ambiguo, desde el momento en que designa por un lado a la mera desvalorización de los valores hasta ahora supremos, pero al mismo tiempo se refiere al movimiento incondicionado de reacción contra la desvalorización. (Caminos del Bosque, § 207, p, 167).

Del mismo modo, en esta doctrina es posible encontrar una variedad de aplicaciones del nihilismo, pues, el mismo será perfecto cuando se es capaz de "idealizar dentro de lo feo", considerado como lo más débil y pusilánime, donde no hay confianza alguna en ninguna fuerza organizadora de la voluntad en su conjunto. Luego, se habla de un doble sentido de dicho nihilismo, el cual sería activo cuando se proyecta como signo del creciente poder del espíritu y, será pasivo aquel que se confiere como decadencia, como "retroceso del poder del espíritu". Además, se habla de un "nihilismo como estado normal", el cual representa un signo de fuerza, donde la intensidad del espíritu aumenta a tal punto que muchas de sus metas ahora resultan inadecuadas. (Nietzsche, 2000. Voluntad de Poder, I, A. § 21, 22, 23, p, 45).

Desde lo más relevante, el nihilismo niega todo aquello que pretenda un sentido superior, objetivo o determinista de la vida, pues tales elementos

[541] Sobre la concepción histórica y el nihilismo europeo, comenta Sánchez Meca: "Nietzsche entiende básicamente la consumación del nihilismo como paso de una época histórica a otra; concretamente como final de la era cristiana y del proyecto existencial que inspiran sus opciones de valor, y comienzo de una época dionisiaca, que subvierte las antiguas tablas e instituye nuevos valores…" (Ibídem)

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

carecerían de una explicación verificable.[542] No obstante, se complace en la perspectiva de un devenir perpetuo de la historia objetiva, sin necesidad de finalidad superior o lineal; así como en todo lo que represente ideas vitalistas y de apertura de opciones.

Por otra parte, es relevante considerar que sobre todo para Nietzsche el nihilismo es pensado principalmente desde la moral, pues el mismo considera que son los mismos valores hasta ahora habidos los que han conducido a tal fenómeno, pero más concretamente se pregunta: “El nihilismo está ante la puerta: ¿de dónde nos llega este, el más inquietante de todos los huéspedes?... Sin embargo, en una interpretación muy determinada, la cristiano-moral, se asienta el nihilismo”. (Nietzsche. Voluntad de Poder, 2000. Libro I, Acerca del plan, § 1, p, 33). Pero además, el cristianismo mismo en su moral inamovible es algo decadente, pues esa misma moralidad se vuelve contra el Dios cristiano.

En torno a lo planteado, es pertinente la consideración que sobre la voluntad de poder y el nihilismo en Nietzsche señala Milagros Sánchez (2015), cuando hace notar que precisamente es a partir de 1886 cuando semejante filósofo dirige su pensamiento “no ya a la interpretación de todo acontecer, sino a la Umwertung de todos los valores”. (p, 65). Es entonces cuando el nihilismo se convierte en eje de las consideraciones nietzscheanas; con la acotación de que la voluntad de poder es asumida como “principio de una institución de valores”, como fundamento de un nuevo orden del mundo en contra al nihilismo.

www.bdigital.ula.ve

[542] Por ello, para Nietzsche: “El filósofo nihilista está convencido de que todo acontecer no tiene sentido, de que todo sucede en vano, y también de que no debería existir nada sin sentido ni en vano. Pero ¿por qué este no debería? ¿De dónde se toma este «sentido», esta medida? El nihilista quiere decir, en el fondo, que la consideración de una tal existencia vacía e inútil no es satisfactoria para un filósofo, le produce tristeza y desesperación. Una consideración así contradice nuestra más sutil sensibilidad como filósofos. Nos hace llegar a esta absurda valoración: el carácter de la existencia debería satisfacer al filósofo para que esta pueda mantenerse con pleno derecho”. (Friedrich. Nietzsche. Voluntad de Poder. Editorial Edaf. Madrid, 2000. Libro I. Cap. I, § 36, p, 53)

C.C. Reconocimiento

En orden a los establecido, sobre la moral cristiana en referencia al nihilismo, según lo presentado por la referida autora, en lo que respecta al fragmento nietzscheano de 1887, aquella (la moral cristiana) ha sido útil al hombre para salir del primer nihilismo, desde la cual se sostuvo la creencia y fundamento en un valor absoluto con base en la bondad de Dios y la perfección del mundo, frente a la "conciencia del caos" y "la insensatez del devenir"; todo lo cual dio paso al imperativo de la veracidad, según el cual todo hombre ha de alcanzar el conocimiento certero de los valores absolutos.

No obstante, todo ello concluye con el desenmascaramiento del carácter falso de dicha moral, y por ende, con la convicción cada vez más acentuada de un pretender liberarse de aquellos "imperativos disciplinarios de tal ciencia. (Sánchez, Ob, Cit, p, 66).

De igual forma, se hace referencia a una segunda forma de nihilismo, considerada como "extrema", aquella según la cual se asiste, con el derrumbe de la moral cristiana como única interpretación del mundo, a una desconfianza total del sentido del mal así como de la existencia misma. En consecuencia, desde la filosofía nietzscheana que procura la afirmación del devenir se excluye todo consideración de "perfecto", "divino" y "eterno".

www.bdigital.ula.ve

Al respecto, y dado el presupuesto anterior, se considera que lo decisivo es el escepticismo ante la moral, la decadencia de la interpretación moral del mundo sobre el que ya no existe sanción alguna una vez que se intentó huir hacia un más allá, todo esto acaba en nihilismo, por lo que se considera que "nada tiene sentido". De tal modo, la moral es no solo la causa del pesimismo sino también del nihilismo.[543] No obstante, la metafísica será considerada de igual manera como

[543] Hablando del eterno retorno, considera Sánchez Meca: "Precisamente, el primer efecto de la doctrina del eterno retorno, de cuya aceptación se hace depender la consumación del nihilismo, era la de abolir la pretensión de validez universal de cualquier normatividad que quisiera hacerse valer como absoluta…Lo que la doctrina del eterno retorno muestra es la historicidad de toda doctrina – incluida ella misma - , y de toda moral". (Diego Sánchez Meca. En Torno al Superhombre. Cap. V. Editorial Anthropos. Barcelona, 1989, p, 244)

C.C. Reconocimiento

una forma de mentira, al igual que la religión y la ciencia. En relación a ello, plantea Nietzsche:

> El nihilismo radical es el convencimiento de la insostenibilidad de la existencia, cuando se trata de los valores más altos que se reconocen, añadiendo a esto la comprensión de que no tenemos el menor derecho a plantear un más allá o un en-sí de las cosas que sea «divino», que sea moral viva. Esta comprensión es una consecuencia de la «veracidad» altamente desarrollada, y por ello, incluso, una consecuencia de la creencia en la moral. (Ob, cit, Libro I, Cap. I, § 3, p, 35).

Dentro de este marco, es importante considerar lo que dice en Ecce Homo, allí Nietzsche expone sobre la transmutación de los valores, argumentando que hasta ahora se ha llamado verdad a la mentira, por tanto se necesita una inversión de todos los valores, lo que en el fondo representa esa crítica a la moral cristiana, la cual se reduce sustancialmente a la moral de la renuncia y del ascetismo. (Nietzsche, 2001, p, 18). Al respecto de ello, comenta Sánchez Meca (1989): "Lo que Nietzsche designa transvaloración de los valores del nihilismo, no es sino la comprensión de este acto de autocomprensión en virtud del cual se acepta la amoralidad del mundo y de la historia". (p, 244).

www.bdigital.ula.ve

En este sentido, se comprende, según el análisis del citado autor, el hecho de que Nietzsche se propone demostrar la absoluta homogeneidad de las acciones morales, hacer ver que toda diferencia axiológica necesariamente está relativizada por la perspectiva, donde todo lo que es posible alabar como moral es de la misma naturaleza de lo inmoral. Aquí, lógicamente "el juego de las voluntades de poder es amoral". Así, se concibe que no hay ideologías buenas o malas, sino que su conveniencia o provecho es algo totalmente relativo.

C.C. Reconocimiento

Al respecto, debe señalarse que precisamente desde ese marco de transvaloración de los valores,[544] desde el cual es posible la renovación histórica, para Sánchez Meca (1989), se trata, en primer lugar, de un conjuro contra los valores absolutizados y sacralizados; pero, en segundo lugar, se trata de una transvaloración entendida como acto supremo de autoconocimiento de la humanidad, según lo cual esto se ha hecho en el mismo Nietzsche "genio y carne". En todo caso, este es el significado de lo que se propone en su obra, el promover la consumación de este último paso, desde un colaborar esencialmente en su realización; y allí tiene lugar la doctrina del eterno retorno, como algo fuerte capaz de producir efectos educativos.

Según esto, para el citado autor la doctrina del eterno retorno no representa de ningún modo la teoría verdadera sobre el universo, sino que la misma se ha de tomar como fuente de un pensamiento selectivo, un instrumento, "un martillo" que no pretende la demolición de las antiguas estructuras con las connotaciones de eternidad y de valor absoluto, sino más bien el poder "detectar su interioridad hueca", para escuchar un vacío, para "desencadenar el más extremado pesimismo".[545] En torno a ello, plantea:

www.bdigital.ula.ve

[544] En relación a la transvaloración de los valores, es relevante tener presente aquello que señala Sánchez: "Ahora bien, en Nietzsche la transvaloración que nace del crítica a los valores supremos no emerge como juicio o adecuación a los valores anteriores, sino que la crítica de los valores entra dentro de la nueva instauración de valores, designada, esta última, como un ´contramovimiento´ que se opone al nihilismo dentro del nihilismo…" (Milagros Sánchez Carrillo. El Significado Des-tructurante de la "Voluntad de Poder". Estudio y Alcance de la Tesis de Gianni Vattimo Sobre la "Voluntad de Poder" en Nietzsche. Tesis Doctoral. Universidad de Santiago de Compostela, 2015, p, 86)

[545] Sobre ello plantea Sánchez Meca: "La filosofía de Nietzsche implica, pues, una concepción de la historia en la que la acción renovadora que se desea promover no significa un corte, el final de la historia y el comienzo de un más allá, sino tan solo un cambio que se produce dentro de la historia, una transformación cuya estructura no es sustancialmente distinta a la estructura misma del devenir histórico y del devenir del mundo en general. Nietzsche piensa, en efecto, la transvaloración como invalidación radical – mediante un conjuro – de las pretensiones de absoluto hechas valer por las concepciones y sistemas axiológicos que se trata de superar". (Ob, Cit, p, 232).

C.C. Reconocimiento

> El cometido a cumplir por la doctrina del eterno retorno es, pues, ante todo, el de modificar la comprensión de la historia, el de hacer evidente que no existen finalidades transhistóricas. Como el universo, la historia no es sino el escenario del enfrentamiento de fuerzas que persiguen únicamente fines particulares. Sin embargo, esta ausencia fundamental de telos devuelve la libertad de decisión al individuo para otorgar un sentido propio a sus acciones. A partir de esta labor de conjuro, doctrina del eterno retorno debe modificar, poco a poco, el cuso mismo de la historia, impregnando a la humanidad del convencimiento de su propia autonomía y de la necesidad de identificarse con un destino propio. (Sánchez Meca, 1989, p, 230-231).

Desde tal perspectiva, se puede concebir que el eterno retorno, aunque es incompatible con toda finalidad o teleología, no lo es con la historia misma. En todo caso, tiene esa capacidad de ofrecer una reorientación de la historia y determinar su curso lejos de aquellas pretensiones teleológicas, de "leyes internas ocultas"; cumpliendo, al mismo tiempo, esa función desmitificadora y desestabilizadora de la comprensión metafísica de la historia y del sentido de la vida, abriendo la historia misma a esa "ecuación particular de necesidad y azar".

www.bdigital.ula.ve

En este mismo orden, el autor antes citado concibe y aclara que en Nietzsche no es posible ver, en la consumación del nihilismo, un nuevo sentido (negativo) de la historia, encerrándola en una totalidad; pues, el nihilismo en semejante filósofo no se refiere a la historia como tal, sino a nuestra historia particular, la cual es presidida por la fe cristiana.[546]

En consecuencia, esta fe y moral cristiana, se proyecta como la rebelión de los inferiores, de las clases esclavas de las castas superiores y aristocráticas,

[546] Por ello, para ciertos autores, hay que distinguir en Nietzsche entre el nihilismo europeo, como resultado de unos valores decadentes y, el nihilismo benigno, el cual cosiste en la destrucción del primer nihilismo. Al mismo tiempo, es de notar, tal como lo plantea Juan Manuel Rodríguez en la Introducción a "Aurora" y "el Anticristo": "el nihilismo de Nietzsche es optimista, pues se basa en la construcción de un nuevo orden moral. Su actitud optimista se trasluce en la teoría del eterno retorno, en una actitud optimista frente a la nueva vida anunciada para el superhombre". (Friedrich Nietzsche. Aurora. El Anticristo. Introducción de Juan Manuel Rodríguez. Editorial Libsa. Madrid, 2000, p, 5).

C.C. Reconocimiento

cuyo verdadero fundamento no es más que el resentimiento de quienes experimentan la prohibición de aquellas reacciones vitales, encontrando compensación en una venganza imaginaria; por ello, Nietzsche (2001) considera que "nada ha habido más embustero hasta ahora que los santos". (p, 135)

Desde lo más relevante, la moral cristiana se fundamenta en el desinterés, la abnegación y el sacrificio, y todo ello, en la teoría propuesta, es fruto del resentimiento de aquel hombre débil que se fuga ante la vida. Sobre tal aspecto, al exponer sobre el cristianismo y la decadencia, según la propuesta de Nietzsche, plantea Remedios Ávila (1986) que para tal filósofo, desde lo que el mismo propone en el "Anticristo", para comprender el cristianismo es necesario conocer el terreno desde donde brotó, el cual no fue un movimiento en contra del instinto judío, sino una profundización del mismo, siendo que tal instinto no es otro que el resentimiento. (p, 191).

De tal modo, esa moral cristiana hace del ideal ascético todo un programa de conservación de la vida, todo lo cual conduce a la degeneración y decadencia[547]; donde los "puros de corazón" y las "almas bellas", como gente de probada virtud, terminan siendo hombres de resentimiento que ocultan aquellos deseos de venganza contra los que se visten de potencia y riqueza de vida.[548] De

www.bdigital.ula.ve

[547] Es importante considerar que Vattimo interpreta la decadencia anunciada por Nietzsche como "ausencia de una unidad estilística"; entendiendo por la misma, no la falta de belleza según un canon formal, sino el desequilibrio imperante en la relación forma-contenido, interior-exterior, ser-parecer. De allí que en esta civilización la forma como mera apariencia es concebida como "disfraz"; significando con ello el hecho de que el hombre no aparece como lo que es, sino que se disfraza con una fachada ficticia. (Gianni Vattimo. El Sujeto y la Máscara. Editorial Península. Barcelona, 1989, p, 20)

[548] Esa moral contranatural hace a Dios enemigo de la vida, no es más que un instinto de decadencia: "De aquí se sigue que también aquella contranaturaleza consistente en una moral que concibe a Dios como concepto antitético y como condena de la vida es tan solo un juicio de valor de la vida - ¿de qué vida?, ¿de qué especie de vida? – Pero ya he dado la respuesta: de la vida descendente, debilitada, cansada, condenada. La moral tal como ha sido entendida hasta ahora – tal como ha sido formulada todavía últimamente por Schopenhauer, como negación de la voluntad de vida – es el instinto de décadence mismo, que hace de sí un imperativo: esa moral dice: ´perece´ - es el juicio de los condenados… (Friedrich Nietzsche. Crespúsculo de los Ídolos. La Moral como

C.C. Reconocimiento

tal modo, esa moral cristiana es la moral contranatural, aquella que va contra los instintos de la vida:

> La moral contranatural, es decir, casi toda moral hasta ahora enseñada, venerada y predicada se dirige, por el contrario, precisamente contra los instintos de la vida…Al decir ´Dios ve el corazón´, la moral dice no a los apetitos más bajos y más altos de la vida y considera a Dios enemigo de la vida…El santo en el que Dios tiene su complacencia es el castrado ideal…La vida acaba donde comienza el ´reino de Dios´… (Nietzsche, 1975. Crespúsculo de los Ídolos. La Moral como Contranaturaleza, § 4, p, 56-57).

De igual forma, todo esto es aplicable para la ciencia, puesto que la misma no es ajena al ideal ascético del cristianismo, desde su adoración a una verdad objetiva, con su prohibición al sí y al no frente a la realidad y su renuncia a la interpretación de los hechos. Consecuentemente, en "Genealogía de la Moral", Nietzsche expone que toda moral noble brota de "un triunfante decir sí a uno mismo", mientras que la moral de esclavos dice de antemano "no" a un "afuera", a un "de otro modo", a un "no idéntico" (nicht-selbst). Y tal negatividad es fruto del resentimiento.

www.bdigital.ula.ve

Evidentemente, desde ello se crea la necesidad incluso de un mundo fuera y más allá, incluso opuesto: "la moral de esclavos necesita siempre, para surgir, primero un mundo opuesto y exterior; necesita, por decirlo en lenguaje fisiológico, estímulos externos para actuar; su acción es radicalmente reacción". (Nietzsche, 2003. Genealogía de la Moral, I, § 4, p, 78). Desde tal connotación, la creencia en la verdad objetiva, avalada por la ciencia, se convierte en la última transformación del ideal ascético, donde el hombre verídico afirma la fe en un mundo diverso al de esta vida, de la naturaleza y de la historia, al tiempo en que niega esta. Todo esto,

---

Contranaturaleza. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Editorial Alianza. Madrid, 1975, § 5, p, 58)

C.C. Reconocimiento

en la propuesta de Nietzsche da como resultado un empobrecimiento de la energía vital, donde la dialéctica usurpa el lugar del instinto.[549]

De acuerdo a ello, la moral y el hombre bueno viven a costa de una mentira fundamental, pues no admiten la realidad tal cual es. Esto, a su vez hace visible una concepción del mundo fundada en la no aceptación de la vida, eso es el pesimismo, cuya expresión final será el nihilismo, donde se niega la vida porque la misma, como dice el mismo Nietzsche, incluye el dolor, desaprobando el mundo real en favor de uno ideal en el que residen todos los valores antivitales. Ante ello, tal filósofo contrapone todo lo que es terrenal, corpóreo, antiespiritual e irracional, con la misma fuerza con que es condenado por la moral ascética.[550] Como consecuencia, y en orden a lo establecido, se considera que el hombre ha nacido para vivir en la tierra, sin necesidad de otro mundo para el mismo.

Por otra parte, dado que la moral y el cristianismo se han proyectado hacia una fuga de la vida, la religión va a ser considera entonces por Nietzsche como una negación del hombre mismo, quien pierde su real vitalidad al procurar seguir tal programación.[551] De allí que diga: "La religión ha rebajado el concepto

www.bdigital.ula.ve

[549] Esa energía vital representa la voluntad de poder, la cual es despreciada desde la moral con sus fines en el más allá. Sobre este eje, es pertinente la consideración que hace Sánchez cuando analiza en Nietzsche esa afirmación incondicional de la existencia, en base a lo cual plantea: "Sin embargo, la moral ha enseñado a odiar y despreciar en el hombre común lo que constituye el rasgo fundamental de los `dominadores´, su voluntad de poder". (Milagros Sánchez Carrillo. 2015. El Significado Des-tructurante de la "Voluntad de Poder". Estudio y Alcance de la Tesis de Gianni Vattimo Sobre la "Voluntad de Poder" en Nietzsche. Tesis Doctoral. Universidad de Santiago de Compostela, p, 66)

[550] Nietzsche, en torno al hombre bueno y condicionado por la moral, dice: "Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. El superhombre es el sentido de la tierra…¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobre terrenales!. Son envenenadores, lo sepan o no. Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la tierra está cansado de ellos: ¡ojalá desaparezcan!" (Friedrich Nietzsche. Así Habló Zaratustra. Prólogo de Zaratustra. Editorial Alianza, 1972. § 3, p, 34)

[551] Sobre el hecho de que el origen de la religión reside en los sentimientos extremos de poder, dice Nietzsche que la misma "es un caso de «altération de la personnalité». Una especie de sentimiento de miedo y temor ante sí mismo... Pero, también, un alto sentimiento de felicidad y superioridad extraordinarias... Entre los enfermos, basta la

C.C. Reconocimiento

´hombre´; su consecuencia extrema es que todo lo bueno, lo grande, lo verdadero es sobrehumano y le ha sido donado por una gracia...” (Nietzsche, 2000. Voluntad de Poder. Libro II, 1, § 136, p, 122). Con ello, se pretende explicar que el ser humano tiende a negar lo que de más original hay en sí: su fuerza, su voluntad.

En el mismo sentido, refiriéndose específicamente al cristianismo argumenta: “Es un abuso incomparable que tales resultados de decadencia, tales engendros, los llamados ´Iglesia cristiana´, ´fe cristiana´ y ´vida cristiana´, se designen con aquel santo nombre. ¿Qué es lo que ha negado Cristo? Todo lo que hoy se llama cristiano”. (Nietzsche, Ob, Cit, § 158, p, 135). Por ello, considera que toda la doctrina cristiana acerca de lo que se debe creer no es sino mentira y engaño, todo lo contrario a lo que pretendió ser desde el principio el movimiento cristiano.[552] Pues, en definitiva: “lo cristiano es la perfecta indiferencia contra dogmas, culto, sacerdotes, Iglesia, teología”. En este mismo orden de ideas, para el filósofo citado plantea:

www.bdigital.ula.ve

> Jesús con el reino de los cielos en el corazón, se dirige directamente hacia la redención y no encuentra los medios en la observancia de la Iglesia judía…E igualmente no le importan nada las fórmulas groseras de relación con Dios: se vuelve contra toda la doctrina de penitencia y conciliación; muestra cómo hay que vivir para sentirse «divinizado» y cómo no se llega a este estado con la penitencia y el remordimiento de los pecados; su afirmación más importante es: «No hay nada en el pecado». Pecado, penitencia, perdón: todo está aquí fuera de lugar... es

sensación de salud para llegar a creer en Dios, en la proximidad de Dios”. (Friedrich Nietzsche. Voluntad de Poder. Libro I. Cap. I, § 36, p, 53). Del mismo modo, considera en el § 144 que “las morales y las religiones son los medios principales con los cuales han podido hacerse del hombre lo que se ha querido…”.

[552] Sobre esa forma de hacer religión expone Nietzsche: “El cristianismo es la forma corrompida del viejo mundo en su más profunda impotencia, de forma que ascienden a la superficie las capas y necesidades más enfermas e insanas. En consecuencia, había que colocar en primer término otros instintos, para crear una unidad, un poder de defensa; resumiendo: era necesario una especie de estado de excepción como el que había proporcionado a los judíos su instinto de conservación...” (Nietzsche, Ob, Cit, Libro II, 2. § 173, p, 143-144)

C.C. Reconocimiento

> una intromisión judía, o se trata de paganismo. (Nietzsche, Ob, Cit, II, 2. § 160, p, 135-136).

De tal manera, desde semejantes cuestionamientos, se considera como vida ejemplar aquella que se basa en el amor y la humildad, en ese desprendimiento voluntario del dominio de la razón sobre lo demás, en ese sentido de defensa de la vida y de triunfo personal, en esa creencia en la bienaventuranza aquí en la tierra a pensar de las miserias humanas y no en un "más allá", pero también en la mansedumbre como ausencia de ira y de soberbia, en ese no querer buscar siempre una recompensa, así como el más espiritual abandono del señorío y el orgullo de una vida voluntariamente vivida para los pobres y los servidores.[553] No obstante, Nietzsche considera una degradación por parte de la Iglesia:

> Después de que la Iglesia se había dejado arrebatar toda la praxis cristiana y hubo sancionado la vida dentro del Estado, aquella clase de vida que Jesús había combatido y condenado, tuvo que depositar el sentido del cristianismo en otra parte; en la creencia en cosas increíbles, en el ceremonial de rezos, veneraciones, fiestas, etcétera. El concepto «pecado», «perdón», «castigo», «recompensa» —todo poco importante y casi excluido del primer cristianismo— adquiere ahora la mayor importancia. Una horrible mezcla de filosofía griega y judaísmo; el ascetismo; el constante juzgar y condenar; la jerarquía, etcétera. (Ob, Cit, II, 2. § 169, p, 139-140).

Desde tales consideraciones, se puede inferir que la misma Iglesia desvirtuó la vida y el mensaje de Jesús, haciendo de la misma todo un esquema y

[553] Sin embargo, más allá de la vida ejemplar de quien verdaderamente ha de seguir a Cristo, Nietzsche considera: "Los cristianos nunca han practicado las acciones que Jesús prescribió para ellos, y la desvergonzada charlatanería de la ´justificación por la fe´, y de su significación superior y única, es solo consecuencia de que la Iglesia no tuvo ni el valor ni la voluntad para aplicarse a las obras que Jesús exigía". (Ob, Cit, Libro II, 2. § 191, p, 154)

C.C. Reconocimiento

programa al modo antiguo en que el judaísmo practicaba su religión. Pero aún más, tal programación va dirigida contra la naturaleza humana misma. Por ello, dice el mismo Nietzsche: "la Iglesia combate la pasión con la extirpación, siendo su principal medicina el castradismo, lo cual es hostil a la vida. Sin embargo, deja entrever que el cuestionamiento debería ser cómo espiritualizar o divinizar un apetito. Al mismo tiempo, argumenta que "la espiritualización de la sensualidad se llama amor". (Nietzsche, 1999, § 3, p, 55)

De este modo, tanto nihilismo y cristianismo van de la mano en la doctrina de Nietzsche, pues la direccionalidad que han proyectado por siglos los valores y la moral cristiana no ha conducido sino a la negación de la vida y del hombre mismo en su más original y genuino carácter esencial, por ello, surge la necesidad del superhombre[554] como aquel que es capaz de hacer posible esa transvaloración de la vida misma, devolviendo a ella lo que necesita ser desde ese constante y perpetuo devenir. En todo caso, desde estos postulados es que se anuncia el fin de la metafísica y la muerte de Dios.

www.bdigital.ula.ve

3.3 **Fin de la Metafísica: "Dios ha muerto**"

> — ¿Dónde está Dios?—, exclamó, ¡se los voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado, ustedes y yo! ¡Todos somos unos asesinos!... ¿No seguimos oliendo la putrefacción divina? ¡Los dioses también se corrompen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto! ¡Y lo hemos matado nosotros!" (Nietzsche, La Gaya Ciencia. § 125, p, 81)

[554] Respecto al superhombre anunciado por Nietzsche, dice Juan Manuel Rodríguez en la introducción a los textos de Aurora y el Anticristo: "La vida exige siempre una voluntad de vivir que se expresa en dominio y voluntad de poder. La voluntad de poder desterrará al hombre para sustituirlo por el superhombre. Superhombre es el nuevo individuo que, desprendido de los caducos valores y de una moral esclavizante, se levanta con esfuerzo y con energía como un señor. El superhombre tiene solamente la moral del señor, del amo. Piedad, compasión, amor, humildad son los valores de la moral de esclavo". (Friedrich Nietzsche. Aurora. Anticristo. Introducción de Juan Manuel Rodríguez. Editorial Libsa, Madrid, 2000, p, 5)

C.C. Reconocimiento

La obra de Nietzsche: “El Anticristo”, cuyo subtítulo sería “maldición sobre el cristianismo”, se propone tanto la destrucción del cristianismo paulino, así como la afirmación de las verdades metafísicas y del sacerdocio. Y todo ello para que surja el superhombre. En tal sentido, al parecer no se trata de un ataque frontal a Cristo,[555] sino a la adulteración que sufriera su doctrina por parte de sus discípulos, incluyendo al Antiguo Testamento; de igual modo, se considera que Nietzsche, a su modo, va al recate de la esencia de Cristo. (Nietzsche, 2000, p, 283). En ese orden de ideas, cuando se objeta sobre Dios es relevante considerar que no se trata de ir contra la deidad como tal, sino sobre todo, contra aquel concepto cristiano del mismo (Dios). Por tanto, se considera:

> El concepto cristiano de Dios – Dios como Dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu –es uno de los conceptos de Dios más corruptos a los que se ha llegado en la tierra; representa quizás el nivel más bajo en la evolución descendente del tipo de dioses. ¡Dios, degenerado hasta ser la contradicción de la vida en lugar de ser su transfiguración y eterno sí! ¡En Dios, declarada la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vida! ¡Dios, la fórmula de toda calumnia del “más acá”, de toda mentira del “más acá”! ¡En Dios, divinizada la nada, canonizada la voluntad de la nada!.. (Nietzsche, 2000. Anticristo, § 18, p, 305).

De este modo, la figura, concepto e imagen de ese Dios cristiano, en la declaración nietzscheana, en cuanto que es algo opuesto y en contra de la vida, de la voluntad de vida, de lo corpóreo y terreno, no conduce sino a la nada.[556] De

[555] Nietzsche es el anticristo que propone no un contra Cristo, sino un nuevo Cristo. En tal sentido, dice: “Ese buen mensajero murió tal como vivió, tal como enseño – no para redimir a los hombres, sino para mostrar cómo se ha de vivir. Lo que él legó a la humanidad es la práctica”. (Friedrich Nietzsche. La Gaya Ciencia. Traducción de José Jara. Editorial Ariel Quintaesencia. Barcelona, 2019, p, 82)

[556] En Nietzsche es posible ver un valor de la vida tal como es, en su más cruda y real aparecer, sin necesidad de algo superior a ella. Por ello, dice: “¿Cuándo dejarán de oscurecernos todas esas sombras de Dios? ¿Cuándo dejaremos de atribuir a la naturaleza un carácter divino? ¿Cuándo nos será permitido a los hombres volvernos naturales, reencontramos con la naturaleza pura, nuevamente descubierta, nuevamente

C.C. Reconocimiento

allí que la religión cristiana, incluso desde ese arte de la compasión, representa para semejante autor la práctica del nihilismo y en consecuencia prescribe: “Yo condeno el cristianismo, yo levanto contra la iglesia cristiana la más terrible de todas las acusaciones…ella es para mí la más grande de todas las corrupciones imaginables, ella ha querido la última de las corrupciones posibles”. (Nietzsche, Ob, cit, § 62, p, 285).

Desde tal perspectiva, dicho autor considera ser verdadero cristianismo aquel anuncio propio del Evangelio que señala que Cristo murió en la cruz. Pues, eso es vivir la “mala nueva”, un “disangelio”. Por eso, solo aquella vida tal como la vivió el que murió en la cruz, es cristiana. Ahora bien, desde semejante cuestionamiento se deja ver que la vida es dolor, es sufrimiento, es lucha, donde la voluntad de poder empuja siempre a “un hacia adelante”, sin querer maquillar nada, sino desde la aceptación del devenir tal cual es. Al mismo tiempo, todo ello hace necesario un liberarse de la decadencia de la tradición occidental, sobre todo en lo que respecta al cristianismo y a la metafísica.

www.bdigital.ula.ve

En este sentido, se comprende que la metafísica planteada por Nietzsche, tal como lo describe Heidegger, hay que verla bajo el signo del nihilismo, cuyo resumen se refleja en la frase: “Dios ha muerto”. De tal manera, dicha afirmación, según el citado autor, hace notar el destino de dos milenios de historia occidental.[557] Pero aún más, se señala que Nietzsche añade un quinto libro a los

liberada?” (Friedrich Nietzsche. La Gaya Ciencia. Traducción de José Jara. Editorial Ariel Quintaesencia. Barcelona, 2019, § 109, p, 74).

[557] Según Heidegger: “Nietzsche enunció por vez primera la fórmula ´Dios ha muerto´ en el tercer libro del escrito aparecido en 1882 titulado «La gaya ciencia». Con este escrito comienza el camino de Nietzsche en dirección a la construcción de su postura metafísica fundamental…El chocante pensamiento de la muerte de un dios, del morir de los dioses, ya le era familiar al joven Nietzsche. En un apunte de la época de elaboración de su primer escrito, «El origen de la tragedia», Nietzsche escribe (1870): ´Creo en las palabras de los primitivos germanos: todos los dioses tienen que morir´. El joven Hegel dice así al final del tratado ´Fe y saber´ (1802): ´el sentimiento sobre el que reposa la religión de la nueva época es el de que Dios mismo ha muerto´. La frase de Hegel piensa algo distinto a la de Nietzsche, pero de todos modos existe entre ambas una conexión esencial

C.C. Reconocimiento

cuatro que ya componían la “Gaya Ciencia”; cuyo título es: “Nosotros los que no tenemos temor”. Allí, en el primer texto, en el aforismo 343 se prescribe que el acontecimiento más relevante de los últimos tiempos, eso de que “Dios ha muerto”, lo cual significa que la fe en el Dios cristiano pierde toda credibilidad comienza a arrojar sus primeras sombras sobre Europa.

De tal modo, hay una referencia explícita al Dios cristiano. Pero no menos cierto es, tal como lo plantea Heidegger, que tanto ese referirse a Dios, como al Dios cristiano, termina haciendo un señalamiento al mundo suprasensible en general, pues, Dios sería un vocablo referido para el ámbito de las ideas y los ideales; lo cual desde la filosofía platónica, con interpretación del helenismo y el cristianismo, se prescribe como el único mundo verdadero. De otro modo, el mundo sensible, ese mundo del más acá, es el mundo cambiante y, por tanto, aparente e irreal. Este sería el mundo físico y aquel es el metafísico. En relación a ello, y sobre la muerte de Dios, plantea Heidegger (2010):

www.bdigital.ula.ve

> La frase «Dios ha muerto» significa que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva. No procura vida. La metafísica, esto es, para Nietzsche, la filosofía occidental comprendida como platonismo, ha llegado al final. Nietzsche comprende su propia filosofía como una reacción contra la metafísica, lo que para él quiere decir, contra el platonismo. (Caminos del Bosque, § 200, p, 162).

Al respecto, cabe señalar, tal como lo comenta y describe Sánchez Carrillo (2015) que la postura de Nietzsche, en cuanto a la metafísica, es interpretada por Heidegger en relación al platonismo, sobre todo en lo que respecta a la inversión entre “mundo verdadero” y “mundo aparente”, haciendo la acotación específica sobre el hecho de que tal planteamiento denota “el ámbito en el que se desarrolla el sentido de verdad en Nietzsche” (p, 80). Seguidamente, sobre tal consideración

---

escondida en la esencia de toda metafísica”. (Martin Heidegger. Caminos del Bosque. Editorial Alianza. Madrid, 2010, § 197, p, 160)

C.C. Reconocimiento

se señala que Nietzsche toma la apariencia como realidad, con la característica de resistencia a la transformación en ese imaginario "mundo de la verdad", cuyo nombre más adecuado para nombrar dicha apariencia-realidad no es otro que voluntad de poder.[558]

En todo caso, cuando se interpreta que en Nietzsche tal inversión del platonismo solo ha significado una afirmación de la apariencia como realidad, entonces, se concibe desde Heidegger que tal platonismo simplemente no ha sido superado, sino que, por el contrario, es algo que termina por integrarse con mayor ímpetu en el mundo sensible.[559]

Ahora bien, dado que se trata de que Dios, como fundamento suprasensible y meta de todo lo efectivamente real, ha muerto, entonces no queda nada sobre lo que el humano pueda fundamentarse o guiarse. De allí que tenga cabida aquella pregunta de Nietzsche: "¿ No erramos a través de una nada infinita? Así, el nihilismo se hace presente, se encuentra a las puertas.

www.bdigital.ula.ve

[558] Sobre la naturaleza en la voluntad de poder expone Sánchez: "Ahora bien, frente a la pregunta qué es voluntad de poder Heidegger dice que esta noción justifica alternativamente, el título de la obra capital de Nietzsche y el nombre de aquello que constituye el carácter fundamental de todo ente: *todo ente que es, en la medida en que es, es voluntad de poder".* (Milagros Sánchez Carrillo. El Significado Des-tructurante de la "Voluntad de Poder". Estudio y Alcance de la Tesis de Gianni Vattimo Sobre la "Voluntad de Poder" en Nietzsche. Tesis Doctoral. Universidad de Santiago de Compostela, 2015, p, 91)

[559] Sobre todo ello es relevante tener presente lo que la autora arriba citada determina. "…conviene si señalar que, al definir Nietzsche el carácter fundamental del ente, es decir, el ser, como voluntad de poder, esto es definitivo para que Heidegger reconozca que la determinación más ajustada de la voluntad de poder es aquella que vuelve a establecerse según la oposición dual de la metafísica; solo que ahora esta oposición dual es determinable con lo que Nietzsche ha llamado ´apariencia´ y ´verdad´, dualidad que llega a definir, para Heidegger, la estructura, aun metafísica, en la voluntad de poder, con lo cual el ideal queda enviado a la vida misma, esto constituye para Heidegger el paso metafísicamente más extremo de Nietzsche. Desde este lineamiento, se observará como para Heidegger la filosofía de Nietzsche es una *´inversión del platonismo´*, como contramovimiento respecto del nihilismo, es el nihilismo más extremo y su transvaloración; transvaloración que para Heidegger no alcanza la superación de la metafísica, sino su consumación". (Milagros Sánchez Carrillo. El Significado Des-tructurante de la "Voluntad de Poder". Estudio y Alcance de la Tesis de Gianni Vattimo Sobre la "Voluntad de Poder" en Nietzsche. Tesis Doctoral. Universidad de Santiago de Compostela, 2015, p, 83)

C.C. Reconocimiento

Dentro de este marco, es pertinente considerar lo que posiblemente entiende Nietzsche por nihilismo[560], el cual no necesariamente posee un sentido negativo, o tal como diría Heidegger, algo que "empuja hacia una nada anuladora". Según el referido autor, eso sería un uso confuso y arbitrario de tal vocablo en la filosofía nietzscheana. ¿De qué se trata entonces? En primer lugar, hay que decir que el nihilismo es un movimiento histórico occidental, pero no cualquier movimiento, sino aquel que empuja al ámbito de poder de la edad moderna.

De igual forma, es necesario sostener que no se trata de una mera negación del cristianismo como tal, pues, al respecto sostiene Heidegger (2010): "Mientras sigamos limitándonos a ver solamente los diversos tipos de incredulidad que reniegan del cristianismo, bajo sus variadas manifestaciones, nuestra mirada quedará presa de la fachada externa y más precaria del nihilismo". (Caminos del Bosque, § 202, p, 164). Pues, aquel discurso del loco prescribe que esa frase "Dios ha muerto", no tiene nada que ver con las opiniones confusas y superficiales de los que no creen en Dios, ya que posiblemente estos no están aún afectados por ese nihilismo como destino de su propia historia.[561]

www.bdigital.ula.ve

Por consiguiente, no hay que entender la muerte de Dios anunciada por Nietzsche como la manifestación religiosa de un ateo, pues, esencialmente, la

[560] Sobre el nihilismo en Nietzsche considera Heidegger: "Mientras sigamos confundiendo el nihilismo con lo que sólo son sus manifestaciones, la postura respecto al mismo será siempre superficial". (Martín Heidegger. Caminos de Bosque. Editorial Alianza, Madrid, 2010, § 205, p, 166)

[561] Al respecto, es interesante lo que plantea Heidegger: "Mientras entendamos la frase ´Dios ha muerto´ solamente como fórmula de la falta de fe, la estaremos interpretando teológico-apologéticamente y renunciando a lo que le interesa a Nietzsche, concretamente la meditación que reflexiona sobre lo que ha ocurrido ya con la verdad del mundo suprasensible y su relación con la esencia del hombre…El cristianismo es, para Nietzsche, la manifestación histórica, profana y política de la Iglesia y su ansia de poder dentro de la configuración de la humanidad occidental y su cultura moderna. El cristianismo en este sentido y la fe cristiana del Nuevo Testamento, no son lo mismo…Por eso, un debate con el cristianismo no es en absoluto ni a toda costa un ataque contra lo cristiano, así como una crítica de la teología no es por eso una crítica de la fe, cuya interpretación debe ser tarea de la teología". (Martin Heidegger. Caminos del Bosque. Editorial Alianza. Madrid, 2010, § 202, p, 164).

C.C. Reconocimiento

palabra “Dios”, en este sentido, significa “el mundo suprasensible de los ideales”, donde se encuentra la meta o fin de la existencia por encima de la vida terrestre, la cual es determinada desde “arriba”. Desde allí, se concibe que la metafísica viene a representar aquel espacio histórico donde se convierte en destino la pérdida de fuerza de ese mundo suprasensible, las ideas, Dios, la ley moral, la autoridad de la razón, la cultura y la civilización misma. Así, hablar de la muerte de Dios es hablar del fin de la metafísica.

Sin embargo, para Heidegger, dado que el nihilismo “es siempre una historia en la que se trata de los valores”, esto es, la institución de valores, la desvalorización de valores, la inversión de valores, la nueva instauración de valores, etc.; donde los ideales, lo suprasensible y Dios es comprendido como valor, entonces, solo será posible entender tanto el nihilismo como “la muerte de Dios”, si y solo si se devela lo que entiende Nietzsche por valor. De allí, pues, que tan renombrado filósofo se pregunte: “¿Qué entiende Nietzsche por valor? ¿En qué se funda la esencia del valor? ¿Por qué la metafísica de Nietzsche es la metafísica de los valores?” (Heidegger, Ob, Cit, § 210, p, 170)

www.bdigital.ula.ve

De este modo, se explica que para Nietzsche eso del “valor”, por una parte, “es la mayor cantidad de poder que el hombre puede asumir”…pero también se ha de entender desde “el punto de vista de condiciones de conservación y de crecimiento en relación con seres complejos, que tienen una vida de duración relativa dentro del devenir”.[562] (Nietzsche, 2000. Voluntad de Poder, § 707, 709; p, 477-478). Por lo cual, se puede entender, tal como lo plantea Heidegger que la esencia del valor se puede ver como ese ser punto de vista; como ese mirar que enfoca algo.

[562] Según Heidegger: “El devenir es, para Nietzsche, la voluntad de poder. La voluntad de poder es por tanto el rasgo fundamental de la vida, palabra que Nietzsche también usa a menudo en un sentido amplio que la pone al mismo nivel que el devenir dentro de la metafísica. Voluntad de poder, devenir, y ser en su sentido más amplio, significan en lenguaje de Nietzsche lo mismo”. (Ob, Cit, , § 213, p, 172)

C.C. Reconocimiento

En el mismo orden de ideas, se hace notar que el valor como punto de vista se refiere a ese "mirar que ve en la medida en que ha visto"; en la medida en que se ha dispuesto y representado a lo que vislumbra como tal; de tal manera que el punto de visión se gesta por medio de ese poder representador. Todo esto hace concluir a Heidegger (2010): "Por lo tanto, los valores no son ya de antemano algo en sí de tal modo que pudieran ser tomados ocasionalmente como puntos de vista". (Caminos del Bosque, § 210, p, 170).

Por lo tanto, para Nietzsche, los valores, en cuanto punto de vista, son esencialmente condiciones de la conservación y el aumento, palabras que van a representar al mismo tiempo los rasgos fundamentales de la vida, siendo esta no otra cosa sino voluntad de poder. En esta perspectiva, aquel pensamiento nietzscheano: "Dios ha muerto"; viene a representar aquella elevada consciencia que experimenta el hombre en su acontecer histórico, donde es la voluntad de poder la que le lleva a ese siempre querer más, yendo más allá de los valores hasta ahora instaurados.[563] En tal sentido, escribe Heidegger:

www.bdigital.ula.ve

> Con la conciencia de que «Dios ha muerto» se inicia la conciencia de una transvaloración radical de los valores anteriormente supremos. Gracias a esta conciencia, el propio hombre se muda a otra historia que es más elevada, porque en ella el principio de toda instauración de valores, la voluntad de poder, es experimentada y tomada

[563] Comenta Remedios Ávila: "el discurso se levanta sobre la base de la destrucción de unos valores determinados: de aquellos valores sustentados por la creencia en la divinidad. Esta destrucción…tiene lugar en dos frentes…en primer lugar, aparece como crítica a la cultura y a las tres manifestaciones de la misma (arte, religión y filosofía)…En segundo lugar, se concreta en la crítica a la moral cristiana…La muerte de Dios, según la interpretación nietzscheana, coincide básicamente con ese proceso de destrucción y de crítica…constituiría la última etapa de ese proceso, su consecuencia lógica. Dios ha muerto significa, por tanto, que la distinción entre un mundo verdadero y un mundo aparente ha sido finalmente desvelada como falsa; pero también, y muy especialmente, significa que la línea divisoria entre el bien y el mal trazada por la moral cristiana debe ser profundamente alterada". (Remedios Ávila Crespo. Nietzsche y la Redención del Azar. Editorial Universidad de Granada. Granada, 1986, p, 242-243).

C.C. Reconocimiento

> expresamente en tanto que realidad efectiva de lo efectivamente real, en tanto que ser de lo ente. (Ob, Cit, § 231, p, 186).

No obstante, de hablar de un mudarse el hombre a una historia más elevada, tomando en consideración que tal tema de los valores se circunscribe en la metafísica de la voluntad de poder, desde el análisis de Heidegger, el nihilismo, como proceso de desvalorización de los valores supremos, es de igual forma una interpretación metafísica, sobre todo desde una valoración de la metafísica como voluntad de poder. En este caso, la voluntad de poder se articula como principio de la nueva instauración de los valores, donde se gesta la consumación del nihilismo; comprendiendo este último en ese sentido positivo.[564] Por tanto, comenta el autor citado:

> El nihilismo, el hecho de "que los valores supremos se desvalorizan", ha sido superado. Esa humanidad que quiere su propio ser hombre como voluntad de poder y experimenta tal ser hombre como parte de la realidad efectiva determinada en su totalidad por la voluntad de poder, se ve determinada por una figura esencial del hombre que pasa por encima del hombre anterior. (Heidegger, Ob, Cit, § 232, p, 187).

Al respecto, dicha figura de ese ser hombre-voluntad de poder, que deja el anterior hombre a un lado, es el "transhombre", lo cual viene a significar la esencia de la humanidad que comienza a iniciarse en la consumación de su época, es el hombre cuya esencia es asumida a partir de la voluntad de poder. Ahora bien, para el autor citado, el pensamiento nietzscheano de transhombre nace del pensamiento que piensa ontológicamente lo ente como ente, lo que necesariamente le hace atenerse a la esencia misma de la metafísica. Así, se

[564] Sobre la posición nihilista de Nietzsche dice Heidegger: "Pero si, pensando en relación con el propio ser, el pensamiento que piensa todo según valores es nihilismo, entonces hasta la experiencia de Nietzsche del nihilismo -la de que se trata de la desvalorización de los valores supremos-, es nihilista". (Martin Heidegger. Caminos del Bosque. Editorial Alianza. Madrid, 2010, § 239, p, 192)

C.C. Reconocimiento

entiende que en la metafísica de Nietzsche queda al descubierto el fundamento de la relación esencial entre la voluntad de poder y la esencia del transhombre.

Con todo ello, no se busca sino significar que, en relación al transhombre, el hombre antiguo cuya esencia también está determinada por la voluntad de poder, en cuanto rasgo fundamental de todo ente, no asume dicho rasgo en su existencia concreta, todo lo cual si es asumido por aquel que es capaz de pasar por encima del mismo.

De tal modo, para este segundo hombre, ya hay una superación de aquello que antes condicionaba y determinaba la meta y medida de la esencia del hombre; por lo que ese mundo suprasensible de las metas y medidas "ya no despierta ni soporta la vida"; pues dicho mundo ha pedido su vida, con lo cual se concluye que ha muerto. Más concretamente, se prescribe que ese fundamento suprasensible de dicho mundo, asumido como realidad efectiva y eficiente de todo lo efectivamente real, ahora es irreal. Por ello, para Heidegger ese sería el sentido metafísico de la frase metafísica Dios ha muerto.

www.bdigital.ula.ve

De otro modo, luego de haber anunciado la muerte de Dios, en "Así Habló Zaratustra"[565], también Nietzsche declara que "muertos están todos los dioses, ahora queremos que viva el transhombre". Al respecto, no ha de entenderse que aquí el hombre pasa ahora a ocupar el lugar de Dios, pues tal como lo deja ver el autor antes mencionado, el hombre nunca puede usurpar el lugar de Dios puesto que su esencia no alcanza nunca el ámbito de la esencia del aquel. Por el contrario, el lugar que se abre para el transhombre es de otro ámbito, de otra fundamentación de lo ente, en palabras de Heidegger, "en su otro ser".

[565] Sobre tal texto, señala Ávila: "Así Habló Zaratustra constituye la síntesis más pura y más perfecta de la totalidad del pensar nietzscheano. Tomando como punto de partida el hecho, indiscutible para Nietzsche, de la muerte de Dios, y sobre la doble base de la vida entendida como voluntad de poder y del tiempo como eterno retorno, Nietzsche apunta hacia el único ideal que cree posible y adecuado a los medios de que dispone. Esa esperanza se llama superhombre". (Remedios Ávila Crespo. Nietzsche y la Redención del Azar. Editorial Universidad de Granada. Granada, 1986, p, 229).

C.C. Reconocimiento

Concretamente dice: “Este otro ser de lo ente se ha convertido mientras tanto -y es lo que caracteriza el inicio de la metafísica moderna- en la subjetidad”.[566] (Heidegger, 2010. Caminos del Bosque, § 236, p, 189).

Por otra parte, se concibe que Nietzsche llega a tal planteamiento sobre la muerte de Dios luego del rastro que dejara el arte, la religión y la filosofía, representantes todos de la cultura, como fenómenos y como símbolos. De igual forma, es posible ver que Zaratustra es el anunciador del superhombre, más no es de ningún modo el “asesino de Dios”, pues, tal como lo plantea Ávila Remedios (1986): “el acontecimiento mismo es algo que encuentra, que ya se ha producido. La desaparición de lo divino data de muchos años antes…” (p, 230). [567]

En razón de ello, no se ha de situar a Nietzsche como uno más dentro de la corriente de aquel pensamiento considerado como humanismo ateo, pues, a semejante filósofo no hay que considerarlo como alguien con una actitud meramente humanista, que considera al hombre como centro, al tiempo que como límite del propio discurso filosófico.

www.bdigital.ula.ve

En líneas generales, como elemento fundamental que distingue a tal pensador del humanismo del siglo XIX, el superhombre nietzscheano no representa al hombre alienado por la esperanza del trasmundo, como tampoco al más pobre e indigente; ni se propone, de ningún modo, eliminar la divinidad, o

[566] “Pensada metafísicamente, la situación es siempre la estación de la acción del sujeto. Cualquier análisis de la situación se funda, sépalo o no, en la metafísica de la subjetidad”. (Martin Heidegger. Caminos del Bosque. Editorial Alianza. Madrid, 2010, § 237, p, 191).

[567] Para Ávila, son dos las formas en que lo divino fue desapareciendo, una en cuanto que el conocimiento mismo de ello es situado fuera del alcance del entendimiento humano, y la otra, es cuando eso divino es visto como algo totalmente separado, como aquello trascedente que es negado al ser humano. De igual forma, se considera como los máximos exponentes de estas dos concepciones, en la historia de pensamiento, a Kant y Hegel. No obstante, tal autora también plantea que el pensamiento posterior a Kant ya no era deísta, por ejemplo, Fichte, Schelling, Herder y Goethe, no eran participes de aquellos planteamientos que hacían de la divinidad un ser supremo y separado, creador y providente del mundo. (Remedios Ávila Crespo. Nietzsche y la Redención del Azar. Editorial Universidad de Granada. Granada, 1986, p, 232).

C.C. Reconocimiento

usurpar tal puesto; sino que solo se limita a negar dicho lugar, mostrando su ilusoria naturaleza, al tiempo que fuerza operativa, así como su valor de estímulo.

Dentro de este marco, es relevante acotar que más allá de considerar a Dios como una ficción o una idea seductora propia de aquellos instintos de decadencia del hombre, al parecer la mayoría de los hombres no poseen esa conciencia del origen de la idea de Dios, por lo que permanece ante ellos aun de forma velada las posibilidades abiertas tras la pérdida de la divinidad. A este efecto, se puede leer en Nietzsche (2019):

> Después de muerto Buda, su sombra —enorme y espantosa— siguió proyectándose durante siglos en una cueva. Dios ha muerto, pero los hombres son de tal naturaleza que, tal vez durante milenios, habrá cuevas donde seguirá proyectándose su sombra. Y respecto a nosotros... ¡habremos de vencer también a su sombra! (§ 108, p, 73).

www.bdigital.ula.ve

Por lo tanto, para Nietzsche el acontecimiento de la muerte de Dios no representa un hecho definitivo y claro para todos, al mismo tiempo que refleja la diferencia entre el hecho cierto de la desaparición de la divinidad y la conciencia por parte del hombre de dicha perdida, por lo que la sombra de Dios puede seguir apareciendo por siglos luego de su muerte, contra la que se ha de seguir luchando en la doctrina nietzscheana.[568] A su vez, dicha sombra representa para Nietzsche la consumación del nihilismo que en Dios aparecía esbozado en una atractiva ilusión.

[568] Sobre el estudio que ofrece Sánchez sobre el nihilismo en cuanto voluntad de poder en su tesis doctoral, refiere que más allá de la consideración heideggeriana de la pérdida de la fuerza vinculante de aquellos valores puestos como realidades y leyes, "el nihilismo no es un mero hecho de su presente, ni tampoco del siglo XIX, el nihilismo comienza antes del cristianismo y no finaliza con el siglo XX, este movimiento determinará los siglos venideros, cuya significación más esencial ha sido narrada por el mismo Nietzsche en el anuncio: *Dios ha muerto.*" (Milagros Sánchez Carrillo. 2015. El Significado Des-tructurante de la "Voluntad de Poder". Estudio y Alcance de la Tesis de Gianni Vattimo Sobre la "Voluntad de Poder" en Nietzsche. Tesis Doctoral. Universidad de Santiago de Compostela, p, 84)

C.C. Reconocimiento

Finalmente, el hecho de que “Dios ha muerto” aunque pueda significar que la fe en el Dios cristiano ha desaparecido, y aunque no se trata en la filosofía nietzscheana de establecer otros dioses, es claro que si es posible pensar en un orden donde necesariamente se establezcan nuevos criterios para la conformación de una jerarquía de valores, de modo que ese trastocamiento de valores constituya de igual modo una esperanza, de un futuro más libre y de un horizonte más abierto. En este sentido, es posible pensar en el camino hacia una renovada interpretación de lo divino, pues, tal como se verá más adelante, el filósofo postmoderno Gianni Vattimo dirá que “Dios está a la vuelta de la esquina”.

3.4 Hacia una Renovada Interpretación de lo Divino.

Con la muerte de Dios[569], es decir, con el fin de la metafísica, como ya se ha visto, se llega al cuestionamiento de todo fundamento y de toda verdad objetiva, por lo que el valor del pensamiento en el “más allá”, en el “mundo verdadero” queda abolido, dando paso a un nuevo y renovado modo de asumir la existencia misma. Ahora bien, dado que según el mismo Nietzsche la sombra de Dios seguirá presente por largo tiempo, cabe preguntarse: ¿será posible pensar en una nueva interpretación de lo divino luego la muerte de Dios?

www.bdigital.ula.ve

Al respecto, es significativo lo que plantea Fink (1986): “Tras la muerte de Dios el verdadero lenguaje del hombre no es ya el nombrar a los dioses, la invocación de lo santo. Ahora es el lenguaje del hombre al hombre; la

[569] “La Formula ´Dios ha muerto´ no es una proposición especulativa, sino una proposición dramática, la proposición dramática por excelencia. No puede hacerse de Dios el objeto de un conocimiento sintético sin incorporarle la muerte. La existencia o la no-existencia dejan de ser determinaciones relativas correspondientes a las fuerzas que entran en síntesis con la idea de Dios o en la idea de Dios. La proposición dramática es sintética, luego, esencialmente pluralista, tipológica y diferencial. ¿Quién muere, y quién da muerte a Dios?” Y a continuación cita: “Cuando mueren los dioses, mueren siempre con varias clases de muertes”. (Guilles Deleuze. Nietzsche y la Filosofía. Editorial Anagrama. Barcelona, 1971, p, 2149)

C.C. Reconocimiento

proclamación de la suprema posibilidad humana, la doctrina del superhombre". (p, 79). De este modo, para semejante autor, la muerte de Dios es algo en relación intrínseca con la proclamación del superhombre, por lo que si no se conoce la muerte de Dios entonces todas aquellas superaciones del hombre comportarán siempre infidelidades a la tierra, ascetismo, desprecio del cuerpo y de lo sensible. Por lo tanto, la muerte de ese Dios de la metafísica, de la religión y de la moral supone al superhombre[570], una nueva forma de ser del mismo.

De tal modo, se constata que en todo caso, Dios, como proyección de la realidad que vive en su ser el mismo hombre, ha de estar en la línea del superhombre, como carácter propio de los "realistas fuertes", por lo que tal divinidad ha de estar más allá del bien y del mal.[571] En este sentido, plantea Nietzsche:

> Un pueblo que continúa creyendo en sí mismo, continúa teniendo también su Dios propio. En él venera las condiciones mediante las cuales ha llegado a la cumbre, — un pueblo proyecta el placer que su

www.bdigital.ula.ve

[570] Es relevante aquello que señala Fink luego de la muerte de Dios y de cara al superhombre: "con la muerte de toda idealidad, en su forma de un más allá del hombre, de una trascendencia objetiva…surge el peligro de un tremendo empobrecimiento del ser humano, de una horrible trivialización en un ateísmo superficial y en el desenfreno moral: la tendencia idealista se atrofia, la vida se torna ilustrada´, racionalista y banal. O también: la tendencia idealista permanece, pero no se pierde ya venerando lo creado por ella misma como si fuera algo extraño, el Dios trasmundano y el decálogo por el promulgado, sino que cobra consciencia de su naturaleza creadora y proyecta ahora conscientemente nuevos ideales creados por el hombre. Estas dos posibilidades del ser humano tras la muerte de Dios son el último hombre y el superhombre. El mismo Nietzsche se decide con pasión. El enseña el superhombre y muestra la índole profundamente despreciable del último hombre" (Eugen, Fink. La Filosofía de Nietzsche. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Editorial Alianza. Madrid, 1986, p, 79-80).

[571] Sobre dicha consideración señala Ávila: "La muerte de Dios, según la interpretación nietzscheana, coincide básicamente con ese proceso de destrucción y de crítica…Dios ha muerto significa, por tanto, que la distinción entre un mundo verdadero y un mundo aparente ha sido finalmente desvelada como falsa; pero también, y muy especialmente, significa que la línea divisoria entre el bien el mal trazada por la moral cristiana debe ser profundamente alterada". (Remedios Ávila Crespo. Nietzsche y la Redención del Azar. Universidad de Granada, España, 1986, p, 243).

C.C. Reconocimiento

> propia realidad le produce, su sentimiento de poder, en un ser al que poder dar gracias por eso. En el ámbito de tales presupuestos, la religión es una forma de gratitud. Tal Dios tiene que poder ser útil y nocivo, ha de poder ser amigo y enemigo: la castración antinatural de un Dios para hacer de él un Dios del bien no les viene a la mente a esos realistas fuertes. ¿Qué importaría un pueblo al que no le fuese posible ser terrible? ¿Qué importaría un Dios que no conociese la cólera, la venganza, la envidia, la violencia, y acaso ni siquiera los peligrosos ardeurs [ardores] de la destrucción? (Fragmentos Póstumos (1885-1889). Vol. VI. Cuadernos WII 8A Y WII9A Mayo-Junio De 1888, 17/1/, p, 698).

En consecuencia, cuando esa imagen de tal Dios, en cuanto proyección del mismo hombre, de un pueblo, se vuelve débil, esto es, sin fe en el futuro, en la libertad y en el predominio, en cuanto no representa la voluntad de poder, se transforma, siendo ahora el Dios mojigato, timorato, modesto, el que aconseja "la paz del alma", la indulgencia, el perdón; ese es el Dios de los humildes que "no representa el alma agresiva y sedientas de poder de un pueblo, su voluntad de poder". Y en ese sentido, cuando la voluntad de poder decae la divinidad se convierte en divinidad de la decadencia.[572] En razón de ello, el concepto del Dios cristiano no representa ningún testimonio realista y verdadero:

www.bdigital.ula.ve

> Cuando del concepto de Dios quedan eliminados los presupuestos de una vida fuerte y floreciente, cuando Dios va convirtiéndose paso a paso en el símbolo del auxilio de todos los fatigados, los agotados, los que meramente todavía vegetan, cuando se convierte en Dios-de-los-pecadores, en Dios-de-los-enfermos, en el salvador, en el redentor per excellence: todo esto ¿de qué es testimonio? (Nietzsche, Ob, Cit, 17/3/, p, 698).

[572] "¡Dios, degenerado a ser la contradicción de la vida, en lugar de significar su transfiguración y su eterno sí; en Dios, declarada la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vivir; Dios, fórmula de toda calumnia de la vida, de toda mentira del «más allá»; en Dios, divinizada la nada, canonizada la voluntad de nada!... ¡Hasta este punto lo hemos llevado!..." (Friedrich Nietzsche. 2008. Fragmentos Póstumos (1885-1889). Vol. VI. Traducción y Notas de Juan Luis Vermal y Joan B. LLinarez. Editorial Tecnos, Madrid. Cuaderno WII 2, Otoño de 1887, 17/3/, p. 698).

C.C. Reconocimiento

Desde esta perspectiva, Nietzsche considera ser el cristianismo desde esa creencia en su Dios, una religión nihilista. Al mismo tiempo, se vislumbra esa intención de la superación y liberación del hombre, pues el mismo se halla en un estado desgarrador por la contradicción que le supone "el más acá" y "el más allá", así como lo sensible y lo espiritual; siendo que esto último se perfila como algo utópico, lejano a la tierra y fantasmal; mientras que lo sensible que es algo negado siempre por lo espiritual solo podría existir como vida vegetativa.[573]

De este modo, el idealismo conlleva al hombre a una escisión, con un desprecio por el cuerpo. Allí, la curación sería proporcionada solo por el superhombre, desde una trasmutación de tal idealismo.[574] En este sentido, es posible pensar en una asunción de lo divino pero siempre como algo fuera de toda acción opresiva y redentora. Sobre ello, en un artículo, a modo de resumen escribe Valadier (2010):

www.bdigital.ula.ve

> La estruendosa declaración nietzscheana de la muerte de Dios y el ateísmo co-substancial a ésta, parecen estar fuera de duda. Sin embargo, una comprensión más cuidadosa de su filosofía debería deshacerse de ese lugar común para entender a Nietzsche como un

[573] Un dios o una divinidad siempre en un estado de "más allá", y en constante contradicción con lo humano, no hace sino aparecer a la naturaleza misma como algo desgarrador. En razón de ello, se puede leer también en Nietzsche: "La naturaleza es juzgada desfavorablemente en la medida en que se ha honrado la antinaturaleza de un Dios. ´Naturaleza´ se convirtió en lo mismo que ´despreciable´ ´malo´...Lo funesto de la creencia en la realidad de las cualidades morales supremas como Dios: con ella resultaban negados todos los valores reales y captados por principio como no valores. Así subió al trono lo antinatural. Con una lógica inexorable se llegó a la exigencia absoluta de la negación de la naturaleza. (Friedrich Nietzsche. 2008. Fragmentos Póstumos (1885-1889). Vol. VI. Traducción y Notas de Juan Luis Vermal y Joan B. LLinarez. Editorial Tecnos, Madrid. Cuaderno WII 2, Otoño de 1887, 10/152/, p. 346).

[574] Desde el análisis que ofrece Sánchez Meca "el superhombre, el hombre del post-nihilismo, no representa una evolución universal hacia algo mejor o más organizado, o más armónico, o más perfecto, al modo como hoy se cree en eso. Para Nietzsche pensar que ´una evolución posterior es…una elevación, una intensificación, un fortalecimiento, no es más que una idea moderna, es decir, una idea falsa". (Diego Sánchez Meca. En Torno al Superhombre. Editorial Anthropos. Barcelona, 1989, p, 299)

C.C. Reconocimiento

> ateo extraño, cuya posición sobre una realidad última a la que haya podido llegar no es suficientemente determinada. Su ateísmo instintivo es sostenido a nombre de un rechazo visceral a darle un rostro o a tomar posesión de algo innombrable o divino sin rostro por parte de cualquier religión particular. Pero, yendo más bien en contra de un 'mono-tono-teísmo', Nietzsche, con su defensa del politeísmo, acorta su distancia de lo infinito, lo eterno, el 'fuego infinito'. Nietzsche quiere y ama lo divino por sí mismo; nunca como un redentor o un salvador, o una garantía encarnada y personal; sólo quiere y ama los destellos y las huellas fugaces de su danza; pero, ¿lo divino inmanente y trascendente a la vez? (p, 219).

En primer término, es llamativo y muy significativo, cuando se intenta una posible vía de acercamiento y aceptación de lo divino en la filosofía nietzscheana, aquello que el autor antes citado plantea cuando deja entrever que el ateísmo de Nietzsche no es tanto un rechazo definitivo a Dios, o a lo divino como tal, sino a ese supuesto de darle la connotación metafísica que por siglos se le ha conferido. Y en ese sentido, tal autor concibe que "Nietzsche quiere y ama lo divino por sí mismo", pero con la característica de ser algo fuera de lo ya concebido por la tradición.[575]

www.bdigital.ula.ve

Luego, es pertinente considerar, siguiendo los lineamientos del citado autor, que no se puede ubicar ligeramente a Nietzsche en una posición exacta y bien situada, por lo que no deja de ser un tanto atrevido considerar su pensamiento dentro de un "inmanentismo absoluto" a modo de un irracionalismo que "exalta sin

[575] Cualquier referencia a un Dios o la divinidad sobre la supremacía humana no es viable dentro del marco de la creación y surgimiento del superhombre. En tal sentido, para Valadier: "El ateísmo sería consubstancial al nietzscheanismo porque el superhombre anunciado como el porvenir de la humanidad no podría soportar frente a sí, midiéndolo o despreciándolo, a una divinidad todopoderosa, limitadora de su propio poder, ni a ninguna alteridad. En el fondo habría que comprender a Nietzsche en relación con Feuerbach y sostener que el hombre no puede afirmarse sino en un gesto negador de la divinidad, recuperando para sí las proyecciones imaginarias que las religiones identifican con Dios. El hombre en el lugar de Dios, según las perspectivas de un humanismo ateo, característico, decimos todavía, del pensamiento filosófico dominante en la modernidad". (Paul Valadier, S.J. Lo Divino Después de la Muerte de Dios Según Nietzsche. Universitas Philosophica 54, año 27: págs., 219-233. Junio 2010, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, p, 221).

C.C. Reconocimiento

límites los poderes vitales"; pues realmente ese carácter no clasificable permite esa apertura fuera de toda normatividad absoluta, razón por la cual su obra es "intempestiva". Sin embargo, las referencias cristianas en sus obras son algo persistente, lo que deja entrever claros signos que denotan aquella "atracción-repulsión" hacia tales temas. Ante ello, se pregunta el citado autor:

> ¿Por qué este desgarramiento propiamente obsesivo respecto a aquello que al mismo tiempo uno rechaza y critica? ¿Cómo no presuponer por lo menos que una pregunta se mantenga como no resuelta, a tal punto — sin duda— que ninguna respuesta, aun negativa, parezca poder satisfacer a aquel que la formula? ¿No sería vano igualmente pensar que, puesto que se trata de lo esencial, rigurosamente no es posible terminar jamás? (Valadier, Ob, Cit, p, 222).

En efecto, tal autor considera el ateísmo nietzscheano de carácter inquieto, atormentado y tenebroso, todo lo cual difiere del ateísmo tranquilo y conquistador de racionalismos antropocéntricos. Pero demás, en ese pensar sobre el mundo religioso se dan unas manifestaciones de críticas fulgurantes como también de permanentes complicidades, donde un distanciamiento absoluto no deja de revelarse como imposible.

Entonces, ¿de qué ateísmo se trata? Al respecto, ciertamente, no se trata de aquel ateísmo tranquilo de aquellos que se encontraban en la plaza como lo relata el aforismo 125 de la Gaya Ciencia,[576] ni de los racionalistas que creen haber resuelto el misterio de los entes. Se trata de un ateísmo instintivo que

[576] "¿No habéis oído hablar de aquel hombre frenético que justo antes de la claridad del mediodía encendió una lámpara, corrió al mercado y no dejaba de gritar: «¡Busco a Dios, busco a Dios!»? —Allí estaban congregados muchos de los que precisamente no creían en Dios, provocando una gran carcajada. « ¿Acaso se ha perdido?», dijo uno. «¿Se ha extraviado como un niño?», dijo otro. « ¿O es que se ha escondido? ¿Nos tiene miedo? ¿Se ha hecho a la mar en un barco? ¿Ha emigrado?»—así chillaban y reían sin orden alguno…" (Friedrich Nietzsche. La Gaya Ciencia. Traducción de José Jara. Editorial Ariel Quintaesencia. Barcelona, 2019, § 125, p, 81).

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

escapa a la reflexión crítica, tomando el aparente camino personal en la zona de lo irracional.

En tal direccionalidad, todo esto hace ver un posible vínculo, negativo, pero que igual denota esa relación íntima con aquello que se niega. Por tanto, el autor antes citado declara: “En realidad, no es posible tratar de aproximarse al ateísmo tan particular de Nietzsche sino entendiendo bien lo esencial de su crítica de la creencia o de las creencias en Dios, retornando, por tanto, sobre sus célebres análisis de la muerte de Dios”. (Valadier, Ob, cit, p, 223)

En esta óptica, se constata que Nietzsche no habla de la muerte de Dios en singular, como si se tratase de un mero acontecimiento moderno que pone fin a una tradición de creencias; sino que en su producción filosófica se enumeran muchas muertes de eso divino, pues “cuando se trata de Dios la muerte no es más que un prejuicio”.

Por otra parte, se concibe el triunfo del monoteísmo como “forma decisiva de muerte de lo divino”,[577] lo que encuentra una segunda versión desde lo prescrito por San Pablo, quien hace un viraje del alegre mensaje de Jesús que dice sí al Reino, desterrando todo espíritu de venganza, por aquel anuncio según el cual no se puede llegar a la vida de Dios sino desde la muerte en cruz, todo lo cual representa una entrega a la dominación ascética de los sacerdotes y del Dios

www.bdigital.ula.ve

[577] El monoteísmo es visto por Nietzsche como decadencia: “Que las jóvenes razas fuertes de la Europa nórdica no hayan rechazado de sí el Dios cristiano es algo que en verdad no hace honor a sus dotes religiosas, para no hablar del gusto. Tendrían que haber acabado con semejante enfermizo y decrépito engendro de la décadence. Más, por no haber acabado con él, pesa sobre ellas una maldición: — acogieron en todos sus instintos la enfermedad, la contradicción, la vejez, — ¡desde entonces no han creado ya ningún Dios! ¡Casi dos milenios: y ni un solo Dios nuevo! ¡Por el contrario, aún ahora, y como si existiese de derecho como un ultimátum y un máximum de la fuerza configuradora de dioses, del creator spiritus en el ser humano, ese deplorable Dios del monótono-teísmo europeo! ¡Este híbrido producto decadente, hecho de cero, concepto y abuelo [Grosspapa, papá grande], en el que han recibido su sanción todos los instintos de la décadence! ... (Friedrich Nietzsche. Fragmentos Póstumos (1885-1889). Vol. VI. Traducción y Notas de Juan Luis Vermal y Joan B. LLinarez. Editorial Tecnos, Madrid, 2008. Cuadernos WII 8ª y WII9A Mayo-Junio de 1888, 17/5/4, p. 699)

C.C. Reconocimiento

así concebido.[578] Ahora bien, un Dios que se proyecta como enemigo de lo sensible, del cuerpo y de la vida, lo que implica una parcialización cuando desprecia una parte de lo real, recibe el cuestionamiento de sí aun así podría mantenerse como algo divino.[579]

De allí, entonces, que se hable de un primer ateísmo religioso, aquel donde el Dios del Sinaí, quien le hablará a todo un pueblo en la persona de Moisés, sería el primer ateo, el cual no admite otros dioses diferentes de sí mismo, dando muerte a todos los demás dioses considerados como falsos, donde se percibe una pretensión de apropiarse de lo divino como tal. Y de un cristianismo paulino, como segunda forma de ateísmo, donde el mismo se proyecta como religión ascética, negativa y moralizante, que percibe a Dios solo de forma condicionada, como aquel que niega una parte de la esencialidad de la vida, de tal modo que el Dios de Pablo se identifica también con la muerte al intentar separar la vida de sí misma.

En este orden de ideas, es pertinente acotar el alcance y el sentido de la crítica Nietzscheana al monoteísmo, en primer lugar, como ya se ha vislumbrando, desde la constatación de aquella apropiación de lo divino en el Sinaí, con la

www.bdigital.ula.ve

[578] En relación a esa vida ascética y moral: "Lo funesto de la creencia en la realidad de las cualidades morales supremas como Dios: con ella resultaban negados todos los valores reales y captados por principio como no valores. Así subió al trono lo antinatural. Con una lógica inexorable se llegó a la exigencia absoluta de la negación de la naturaleza". (Friedrich Nietzsche. 2008. Fragmentos Póstumos (1885-1889). Vol. VI. Traducción y Notas de Juan Luis Vermal y Joan B. LLinarez. Editorial Tecnos, Madrid. Cuaderno WII 2, Otoño de 1887, 10/152/, p. 346).

[579] En Así Hablo Zaratustra, Nietzsche llama despreciadores de la vida, moribundos y envenenadores a quienes asumen a la divinidad o al mismo Dios como lo opuesto a la vida misma, a quienes pregonan una superioridad del alma respecto al cuerpo. Por lo cual, ahora es necesario superar a ese hombre, así surge la propuesta del superhombre: "En otro tiempo el alma miraba al cuerpo con desprecio: y ese desprecio era entonces lo más alto: - el alma quería el cuerpo flaco, feo, famélico. Así pensaba escabullirse del cuerpo y de la tierra. ¡Oh!, también esa alma era flaca, fea y famélica…Mirad, yo os enseño el superhombre: él es ese mar, en él puede sumergirse ese gran desprecio". (Friedrich Nietzsche. Así Hablo Zaratustra. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Editorial Alianza, Madrid, 1972. § 3, p, 35).

C.C. Reconocimiento

voluntad de identificarlo y darle forma, con la intención de reducirlo al Uno, ahogando aquella rica diversidad proteiforme; todo lo cual hace ver que lo divino no es aquello que se quiere reflejar en los templos, ni por definición, ni por naturaleza, pues representa una locura querer siquiera colocarle un nombre. Al respecto, es obvio que Nietzsche se revela contra todas estas formas de apropiación de lo divino, pues se trataría de querer captar lo no asimilable.

De este modo, desde esa crítica nietzscheana al monoteísmo, en Nietzsche, como "ateo extraño", no hay que ver solo un simple ateísmo que considera que lo divino no es sino imaginación y alienación, sino que sobre todo se trata de aquel que critica aquella pretensión de las religiones de apropiarse de lo divino, lo cual representa una locura insoportable, una falta de pudor, que no indica sino aquella voluntad de querer "pesar el mundo en su pequeña balanza". En este sentido, luego de la muerte de la religión es que es posible pensar en un "revivir de lo divino".[580]

Así pues, en reordenamiento a todo lo expuesto, se concibe que también es plausible ver en Nietzsche a aquel ateo por instinto, quien más que negar lo divino como tal, se conduce en la tarea de negar dar rostro y forma a esa realidad, donde no necesariamente hay que pensar en una actitud-instinto absoluta y eternamente arreligiosa, a tal punto que para ciertos autores siempre existe la posibilidad de la oculta fidelidad de este singular filósofo al protestantismo de su juventud, al mismo tiempo que el eco de aquel dogma luterano de la sola fe, donde se da la afirmación sin contenido alguno determinado; siendo todo esto algo incluso desconocido para sí mismo.

www.bdigital.ula.ve

[580] Sobre tal perspectiva, argumenta Valadier: "Ahora, la muerte del Dios monoteísta, aquel de las religiones llamadas ascéticas, no significa de ninguna manera para Nietzsche la desaparición de lo divino. Porque la búsqueda de lo divino está ligada al hombre mismo, y si la creencia en el Dios cristiano personal se debilita, se vuelve no creíble, los hombres buscarán en otro lugar "ídolos", creencias en el progreso, en el sentido de la historia, en la política, en la violencia nihilista, aspirarán "a la creencia en la increencia". (Valadier, Paul, S.J. Lo Divino Después de la Muerte de Dios Según Nietzsche. Universitas Philosophica 54, año 27: pags, 219-233. Junio 2010, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, p, 231)

C.C. Reconocimiento

Por otra parte, tal como lo perfila Remedios Ávila Crespo (1986), desde el análisis de la idea de la muerte de Dios en la Gaya Ciencia y en Así Habló Zaratustra, es posible ver la distinción de unos hombres respectos de otros, donde hay que diferenciar entre el "espíritu de la pesadez" y el "espíritu ingrávido" (suelto, ligero, libre), al tiempo que Dios y los valores viene a representar esa pesada nube que se interpone entre ellos, siendo que algunos necesitan recurrir a la misma para legitimar lo que hacen y desean, para sentirse elevados, experimentando tal elevación como peso que han de soportar; no obstante: "el hombre libre, que no tiene a nadie por encima de sí, experimenta su elevación como ingravidez, como ligereza". (p, 254)

En este marco de ideas, se concibe que Nietzsche exprese una oposición latente contra todo aquello que se perfila y proyecta como rígido, lúgubre, pesado, grave, profundo, solemne, como atributos del "espíritu de la pesadez", en fin como todo aquello que se opone a la vida.[581] Y si bien es cierto que un análisis de la filosofía nietzscheana nos conduce, tal como lo plantea la autora antes citada, a concebir que en Nietzsche "Dios es una suposición imposible", cuya hipótesis tendría como fundamento la debilidad, al tiempo que es la compasión aquello que ofrece una razón explicativa de la muerte de Dios; no menos cierto es y será que

www.bdigital.ula.ve

[581] La vida en Nietzsche podemos concebirla como Voluntad de Poder, como instinto dionisiaco, como algo que vive en un eterno afirmarse en toda su dimensión. En este sentido, para Sánchez Meca, desde el análisis que ofrece de la filosofía nietzscheana, las religiones de la decadencia han domesticado al hombre haciendo de él un animal enfermo. Fomentando el odio a lo natural…sus distintos impulsos ya no se integran en un conjunto armónico, sino que cada uno pugna por su propia satisfacción. La salud, por el contrario, requiere el equilibrio de todas las potencias elevadas a un máximo de creatividad, equilibrio que se produce por el adecuado funcionamiento de una regulación del conjunto". Ahora bien, dicho autor deja claro que ese principio de regulación de ningún modo podría ser la razón, el control racional sobre los instintos, "pues el predominio de la razón no regula las pasiones y los impulsos instintivos, sino que los combate y trata de anularlos". En el mismo sentido, comenta que: "una cultura sana es la que no aspira ya a aniquilar las pasiones, sino que busca espiritualizarlas, embellecerlas…" (Diego Sánchez Meca. En Torno al Superhombre. Editorial Anthropos. Barcelona, 1989, p, 297-300)

C.C. Reconocimiento

tal y distinguido filosofo solo creería en un Dios que sabe bailar.[582] En razón de ello, se lee en el mismo Nietzsche:

> ¡Y cuántos dioses nuevos son aún posibles!... A mí mismo, en quien el instinto religioso, es decir, el instinto configurador de dioses, de vez en cuando quiere revivir: ¡cuán diferente, cuán distinto se me ha revelado cada vez lo divino!... Tantas cosas extrañas me han pasado ya en esos instantes sin tiempo que caen en la vida como si cayeran de la luna, en los que no se sabe ya en fin de cuentas lo viejo que uno es y lo joven que aún se será... No dudaría yo de que hay muchas especies de dioses... No faltan aquellos a los que no es lícito imaginar incluso sin un cierto alcionismo y una cierta ligereza... Los pies ligeros acaso forman parte incluso del concepto de «Dios»... ¿Es necesario explicar que un dios sabe comportarse en todo momento más allá de todo lo razonable y lo correcto? ¿Más allá también, dicho sea de paso, del bien y del mal? Él tiene la perspectiva libre — para hablar con Goethe. —Y para invocar en este caso a la autoridad no suficientemente valorada de Zaratustra: Zaratustra llega hasta testimoniar de sí lo siguiente: «yo no creería más que en un dios que supiese bailar»... Lo decimos una vez más: ¡cuántos dioses nuevos son aún posibles! — Zaratustra mismo, ciertamente, no es sino un viejo ateo. ¡Entiéndasele bien! Zaratustra dice, en efecto, que él creería —; pero Zaratustra no creerá... (Fragmentos Póstumos 1885-1889, CUADERNOS WII 8A Y WII9A MAYO-JUNIO DE 1888. 17/5/ 5, p, 699).

www.bdigital.ula.ve

En torno a lo anteriormente planteado, se vislumbra una aparente perspectiva de lo divino luego de la muerte de Dios en la filosofía nietzscheana, donde el mismo Nietzsche confiesa su vivo instinto religioso, que es el marco

[582] El Dios que sabe bailar sería también aquella divinidad que no niega la vida en su conjunto, sino por el contrario aquella que expresa un sentimiento de gratitud en toda su manifestación. Es el Dios que quiere y proyecta aquella cultura sana tal como la concibe Sánchez Meca desde la filosofía nietzscheana, como aquella que hace posible aquella "elevación de gozo en la que el hombre se siente a sí mismo y se siente completamente como una forma divinizada y como una autojustificación de la naturaleza; hacer posible de nuevo ´aquella alegría de ciudadanos sanos y de sanas criaturas medio hombres y medio animales, toda aquella enorme escala de luces y colores de la felicidad a la que el griego, no sin grato estremecimiento del que ha sido iniciado en un secreto, y no sin un religioso silencio y precaución, llamaba con el nombre de un dios: Dionisos". (Sánchez Meca. Ob, Cit, p, 301)

C.C. Reconocimiento

donde se hace presente y móvil la divinidad; de igual modo, hay una apertura y afirmación a la creencia en ciertos o variados dioses y no a una sola divinidad; pero se trata de una divinidad en general de pies "ligeros", que se mantiene más allá de toda racionalidad, más allá, incluso, del bien y del mal; se trata sobre todo de una divinidad que sabe bailar.[583]

Así pues, desde tales asunciones se puede conjeturar que el dios que Nietzsche ha visto agonizar es el dios cristiano, el dios de la moral, anquilosado, que no le dice nada al hombre, es "el dios que no sabe bailar"; es decir, hay una oposición a ver en lo divino aquello suprasensible, trascedente, que no hace más que juzgar al mundo negando su vitalidad. En este caso, "el dios que sabe bailar" es aquel que representa la vitalidad, la desmesura, lo irracional, el éxtasis, es Dionisos; es además, "el dios que nace de la voluntad de poder del ser humano".[584] En todo caso, algunos consideran ver en Nietzsche una sed divina, a tal punto que el mismo Heidegger llegó a considerar al mismo como el último filósofo alemán que buscó a Dios apasionadamente.[585]

www.bdigital.ula.ve

De igual manera, es relevante el hecho de que lo divino en cuestión no ha de concebirse como objeto de deducción intelectual, sino que para ello ha de tenerse presente al mismo Dioniso, "el genio del corazón", de quien dice Nietzsche, si le estuviera permitido, le atribuiría, según el uso de los humanos,

[583] Dice textualmente Nietzsche en los discursos de Zaratustra: "Yo no creería más que en un dios que supiese bailar". (Friedrich Nietzsche. Así Habló Zaratustra. I Parte. Del Leer y Escribir. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Editorial Alianza. Madrid, 1972, p, 70)

[584] Para Deleuze: "Todo concepto nietzscheano se halla en el cruzamiento de dos descendencias genéticas desiguales. No solo el eterno retorno y el superhombre, sino también la risa, el jugo, la danza. Referidos a Zarathustra, la risa, el juego, la danza, son poderes afirmativos de la transmutación: la danza transmuta lo pesado en ligero, la risa los sufrimientos en alegría, el juego de lanzar (los dados) lo bajo en alto. Pero referidos a Dionysos, la risa, la danza, el juego, son los poderes afirmativos de reflexión y de desarrollo. La danza afirma el devenir y el ser del devenir; la risa, las carcajadas, afirman lo múltiple; el juego afirma el azar y la necesidad del azar". (Guilles Deleuze. Nietzsche y la Filosofía. Editorial Anagrama, Barcelona, 1971, p, 269-270)

[585] Martin Heidegger. Discurso Rectoral de 1993. Traducción de B.B. Edy. Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017/10, p, 185).

C.C. Reconocimiento

“hermosos y solemnes nombres” de gala y de virtud, pero al mismo tiempo confiesa que tal divinidad no sabría qué hacer con tales alabanzas, pues el mismo no tendría razón para cubrir su desnudez.

Al mismo tiempo, se constata que es el Dios que ama al hombre, y que por tal motivo le hace ser siempre más fuerte, más malvado y más profundo. Y en razón de ello, comenta el mismo Nietzsche: “Aquí se ve a un mismo tiempo: a esta divinidad no le falta sólo pudor - ; y hay en general buenos motivos para suponer que, en algunas cosas, los dioses en conjunto podrían venir a aprender de nosotros los hombres. Nosotros los hombres somos - más humanos...” (Nietzsche, 1983. Más Allá del Bien y del Mal. §295, p, 254).

En conclusión, desde la filosofía nietzscheana se hace visible no solo la crítica a la tradición filosófica y todo lo que ella comporta en el mundo occidental, como exigencia misma que comporta el instinto filosófico, de donde se llega al nihilismo, como la pérdida de fundamentos que acompañan a “la muerte de Dios”; sino que además, es posible extraer aquel diagnóstico que deja mirar lo que hay en la época, así como lo porvenir, donde se asoma ligeramente “el pensamiento débil”, que en Gianni Vattimo, con base en todo lo expuesto por la filosofía de Nietzsche, se convertirá en programa y actitud en la búsqueda de dar respuestas a aquellos grandes interrogantes filosóficos y existenciales que se articulan en el mundo actual.[586]

www.bdigital.ula.ve

[586] “Para Nietzsche, el nihilismo correspondería a un tránsito hacia una cultura y un mundo poscristiano, en donde se pierden las creencias sobre el sentido último, así como sobre el lugar destinado para el ser humano en el cosmos. Se abriría, entonces, una suerte de frontera epocal, un espacio suspendido entre el antiguo universo social cristiano y un futuro indeterminado, en el que aparecería un nuevo tipo de ser humano”. (Gómez Arredondo, D. (2018). Pensamiento Débil Y Nihilismo: Reflexiones En Torno A La Obra De Gianni Vattimo. Revista Electrónica De Psicología Iztacala, 21(4).

C.C. Reconocimiento

TERCERA PARTE

INTERPRETACIÓN DE LA KÉNOSIS EN GIANNI VATTIMO

CAPITULO PRIMERO

LA ONTOLOGIA DEL DEBILITAMIENTO COMO PROYECCIÓN DE LA KÉNOSIS

Gianni Vattimo[587] es un filósofo postmoderno italiano que nació en Turín el 04 de enero de 1936 y murió el 19 de septiembre de 2023; ha sido conocido como el filósofo del pensamiento débil. En cuanto a sus estudios, cursó la filosofía en la Universidad de Turín y posteriormente en la de Heidelberg, asumiendo luego, en 1964 el rol de profesor universitario en la universidad de Turín en la cátedra de estética en la facultad de filosofía y letras; además, fue profesor universitario en Los Ángeles y Nueva York.

Del mismo modo, tan insigne filósofo fue nombrado como Doctor Honoris Causa por la Universidad de Palermo, la Universidad de Buenos Aires (UBA) y la

www.bdigital.ula.ve

[587] Sobre la infancia y vida de Vattimo comenta Zabala: "nació el 4 de enero de 1936 en Turín, donde experimentó de forma directa no sólo el régimen fascista y la destrucción de su hogar por los bombardeos durante la Segunda Guerra Mundial, sino también, cuando tenía un año, la muerte de su padre por neumonía. En 1942 su familia regresó a la ciudad natal de su padre, Cetraro, en la región de Calabria, donde pasó su juventud con unos parientes campesinos para evitar la guerra. En septiembre de 1945, él, su madre y su hermana regresaron a Turín, donde continuó el colegio, en el que sus compañeros se burlaban de él por su acento del sur de Italia. Aunque los Vattimo vivían principalmente de la pensión de su padre, que había servido como policía, su madre trabajaba en casa como modista, y Vattimo recuerda haberla ayudado en varias ocasiones. Se suponía que el joven Vattimo debía ser el miembro educado de la familia, así que su hermana era obligada por su madre a hablarle en correcto italiano y no en el dialecto del Piamonte. Durante los años de su educación secundaria, Vattimo leyó muchas de las novelas de Jack London y también escribió él mismo, pero la experiencia principal de su juventud fue, ciertamente, su educación y práctica católica. Aunque su madre y su hermana no eran especialmente religiosas y aunque Vattimo nunca pensó en ser sacerdote, desde que tenía doce años iba a misa todos los días a recibir la comunión. Se convirtió en un líder del grupo de Acción Católica y, al final de su educación superior, llegó a ser el representante diocesano del movimiento estudiantil del grupo de Acción Católica". (Santiago Zabala. Debilitando la Filosofía. Ensayos en Honor a Gianni Vattimo. Traducción de Francisco Javier Martínez Contreras. Editorial Anthropos. Barcelona, 2009, p, 12)

C.C. Reconocimiento

Universidad de la Plata (Argentina), así como por la UNED de España, entre otras. De igual modo, fue miembro de la Academia Europea de Ciencias y Artes. En el mismo orden de ideas, en cuanto a su actividad política, inicia su trayectoria en el Partido Radicale, luego en Alleanza per Torino (Olivo), y posteriormente participa en Demócratas de Izquierda.[588]

Por otra parte, en cuanto a su vocación de filósofo,[589] en primer lugar, es relevante considerar que su existencia se desarrolla en la era de los nacionalismos, cuando el abandono de la metafísica clásica es un hecho en desarrollo, al mismo tiempo que están presente aquellos horrores de los campos de concentración y la bomba atómica. Sobre todo, es menester concebir que su lugar de nacimiento (Turín), representa una ciudad italiana marcada significativamente por el pensamiento de Nietzsche a quien lógicamente estudió y siguió, así como a Gadamer, entre otros.

Igualmente, desde el punto de vista de la Fe y la Religión, es pertinente considerar que en el tiempo como líder de la "Acción Católica", Vattimo conoció a

www.bdigital.ula.ve

[588] Para Zabala: "Gianni Vattimo es un filósofo italiano mundialmente conocido. Ha recibido el premio Max Planck de Ciencias Humanas en 1992, la Orden del Mérito de la República de Italia en 1996, el premio Hannah Arendt de Pensamiento Político en 2002, y la Medalla del Presidente de la Universidad de Georgetown en 2006, y cuenta con doctorados honoris causa de muchas universidades. Sus libros más conocidos son El fin de la modernidad; La aventura de la diferencia; La sociedad transparente; Más allá de la interpretación; Creer que se cree; Vocación y responsabilidad del filósofo; Después del cristianismo; Nihilismo y emancipación; Diálogo con Nietzsche; Religión, coeditado con Jaques Derrida, y El futuro de la Religión, recientemente editado junto a Richard Rorty". (Ob, Cit, p, 10)

[589] El mismo Zabala plantea: "La filosofía de Vattimo, llamada pensamiento débil, ha ayudado no sólo a modificar el papel de la filosofía dentro de los límites de la comunidad académica, sino también a reafirmar la responsabilidad política y religiosa del filósofo en la vida social que le rodea. Como uno de los primeros filósofos en llegar a ser miembro del Parlamento Europeo y conformar su constitución, pudo practicar sus teorías como político y experimentar los mecanismos de la Unión Europea desde dentro. Las opiniones que le han hecho famoso como intelectual internacionalmente aclamado surgen de sus estrictas reflexiones filosóficas: su debilitamiento de la naturaleza metafísica del poder intelectual, los métodos científicos y las creencias religiosas, y nuestra interpretación dogmática de todo ello". (Ob, Cit, p, 11)

C.C. Reconocimiento

Humberto Eco, líder nacional católico y compañero de estudio de Luigi Pareyson, quien ha sido "considerado como el filósofo italiano más importante desde Giovanni Gentile y Benedetto Croce, y quien sería luego el tutor principal de Vattimo. En este sentido, sobre la Fe y Religión, algunos textos son claves para encontrar allí tal pensamiento: "Creer que se Cree" (1996), "Después de la Cristiandad" (2002) y "El Futuro de la Religión" (2005). Allí tal autor articula aquel sentido trágico de los tiempos postmetafísico y la historia de la religión católica, de quien además de ser un crítico es de igual modo su "deudor agradecido".

Entre sus obras y producción literaria, se pueden mencionar: Il concetto di fare in Aristotele (1961); Ser, historia y lenguaje en Heidegger (1963); Poesía y Ontología (1968); Schleiermacher, filósofo de la interpretación (1968); Introduzione ad Heidegger (1971); Il soggetto e la maschera (1974); Le avventure della differenza (1980); Más allá del sujeto (1981); Il pensiero debole (1983); Introduzione a Nietzsche (1985); El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna (1985); Etica dell'interpretazione (1989); La società trasparente (1989); Más allá de la interpretación. El significado de la hermenéutica para la filosofía (1994); Credere di credere (1996).

www.bdigital.ula.ve

En el mismo sentido, se encuentran las obras: Diálogo con Nietzsche /1961-2000/ (2001); Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso (2002); Nihilismo y emancipación. Ética, política y derecho (2003); El futuro de la religión (2005); Verdad o fe débil. Diálogo sobre cristianismo y relativismo (2006); No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos (2006); Ecce comu. Cómo se vuelve a ser lo que se era (2007); Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura (2007), Adiós a la verdad (2009); Dios, la posibilidad Buena: Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología (2009); Alrededores del Ser (2020). Entre otros.

En lo esencial, su vasta producción intelectual y literaria trata, entre otros asuntos, la problemática del nihilismo, como núcleo y clave de su filosofía, desde donde construyó su propuesta "el pensamiento débil", como programa desde

C.C. Reconocimiento

donde va a ofrecer ciertas respuestas a los grandes interrogantes del mundo actual.[590] Así, el nihilismo, sobre todo considerado en el plano de la filosofía nietzscheana, se encamina a considerar la pérdida de todo fundamento que al mismo tiempo acompaña "la muerte de Dios". De ese modo, comentando precisamente a Nietzsche en lo que respeta al balance de la cultura occidental, bajo el signo del nihilismo, planeta Vattimo:

> Así, la verdad es identificada, según Nietzsche, con lo que el hombre hace del mundo desde el punto de vista de la técnica: triunfa el puro subjetivismo y no existe ya ninguna objetividad independiente, ningún ´mundo verdadero´. Como se sabe, Nietzsche piensa que lo que existe es puro juego de fuerzas, conflicto entre interpretaciones que no pueden asociarse a ninguna norma objetiva para decidir sobre lo verdadero". (Gianni Vattimo, 2009, 57).

En todo caso, es importante conocer sobre la filosofía y la religión en el pensamiento de tan distinguido filósofo actual, así como lo relacionado con la secularización y el pensamiento débil que acompaña al cristianismo y al fenómeno de la Fe, para llegar luego a la Kenosis, como resultado y fruto que se ofrece después del fin de la metafísica y como elemento constitutivo de los nuevos tiempos y de la divinidad misma.

www.bdigital.ula.ve

1.1 Filosofía y Religión en el Pensamiento de Gianni Vattimo

Gianni Vattimo, tal como lo describen ciertos autores, representa una autoridad en el campo de la filosofía actual, sobre todo desde ese reconocimiento del que goza a nivel internacional por su acertada contribución al debate

[590] Sobre Vattimo, en relación a la época actual, considera Santiesteban: "Él es considerado uno de los filósofos más importantes de la actualidad porque se ha consagrado a pensar esta época dominada por el nihilismo y la técnica". (Santiesteban, Luis César Satiesteban. La Ética Hermenéutica de Gianni Vattimo. Hacia un ethos de la no-violencia. Perseitas | Vol. 1 | No. 1 | PP. 14-27 | julio-diciembre | 2013 | ISSN: 2346-1780 | Medellín-Colombia. p, 16)

C.C. Reconocimiento

contemporáneo sobre temas filosóficos, estéticos, antropológicos y políticos. Al hablar de su filosofía,[591] es necesario acotar y tener presente aquello que él mismo proclama, cuando argumenta que sus escritos "delinean un recorrido que es a la vez histórico y sistemático"[592]. Sin embargo, dicha apreciación adquiere otro matiz cuando precisamente un punto esencial y relevante en su pensamiento lo constituye la concepción del ser y la realidad como γεγονός (evento).[593]

Desde tal perspectiva, es relevante considerar lo que ya planteaba Heidegger cuando desde la intención de salir de los preámbulos y del círculo de la metafísica, y con la finalidad de la instauración de una “nueva forma del pensar” en lo que respecta a la historia del ser (Seyn), plantea el concepto de Ereignis[594]

[591] Sobre la propuesta filosófica de Vattimo, comenta Sánchez Carrillo: “Reseñar el proyecto filosófico de Gianni Vattimo significa mencionar a Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger, sus dos grandes fuentes de inspiración y a quienes considera los pilares de su labor filosófica. Antecede e influye en esta línea la formación de su maestro Luigi Pareyson (1918-1991)”. (Milagros Sánchez Carrillo. El Significado Des-tructurante de la “Voluntad de Poder”. Estudio y Alcance de la Tesis de Gianni Vattimo Sobre la “Voluntad de Poder” en Nietzsche. Tesis Doctoral. Universidad de Santiago de Compostela, 2015, p, 133)

www.bdigital.ula.ve

[592] Gianni Vattimo. 'Presentazione', Opere complete, Meltemi editore, Roma, 2007, Vol. introductorio, p. 7).

[593] Para Vaiana: “el intento de concretar el pensamiento de Vattimo a través del clásico método historiográfico, orientado a delinear los orígenes, la evolución, la continuidad o discontinuidad, la coherencia y la sistematicidad, sería inadecuado por una razón fundamental; no tanto porque, tratándose de un pensamiento vasto y colmado de fecundos desarrollos, cualquier síntesis interpretativa resultaría inevitablemente parcial, sino porque traicionaría su vocación fundamental, esto es, la de constituir un "evento", una caracterización sugerida, también en este caso, por el propio Vattimo, si bien simplemente en relación al proyecto de publicación de sus obras”. (Leonarda Vaiana. La Contribución de Gianni Vattimo al Giro Post Filosófico del Pensamiento Contemporáneo. Zibaldone. Estudios italianos, vol. III, issue 2, julio 2015, p, 9)

[594] “La palabra Ereignis es evidentemente una palabra clave en el pensamiento de Heidegger al menos a partir de los Beiträge. En Identidad y diferencia, sin embargo, el concepto cambia algo de sentido, indicando la co-pertenencia mutua del hombre y del Ser”. De igual forma, plantea el mismo autor: La palabra Ereignis en Heidegger no parece poder salir de una connotación religiosa y nihilista, lo que conlleva no pocos problemas a la hora de plantear la posibilidad de encontrar un sentido en la historia a partir de su hermenéutica”. (Jean-Claude Leveque. El Concepto de «Acontecimiento» en Heidegger, Vattimo y Badiou. Azafea. Rev. filosofía 13, 2011, pp. 69-91. Ediciones Universidad de Salamanca, p, 73)

C.C. Reconocimiento

(1935-1938). Es de notar que, desde tal direccionalidad, se trata, sobre todo, de salir de toda pretensión de cientificidad, para encausar la pregunta originaria por el ser, siendo que este (el ser) se da en la sustracción, se da en cuanto evento-apropiador.[595]

De este modo, para Heidegger: "El fundamento es anonadando el acaecimiento-apropiador en la indigencia de la fundación, en tanto de la interrogación y del decir de la verdad del rehuso, para ganarla como el entre, en el que divinidad y humanidad se deciden una ante y con la otra". (Heidegger, 1997, como se citó en Leveque, 2011, p, 70). Al respecto, es evidente la critica que desarrolla este gran pensador para con la tradición metafísica, por lo que se encamina a precisar el concepto de Ereignis como contrapuesto al de Ser como presencia, preguntando de modo diferente por el ser del hombre. Se trata, en todo caso, de salir de esa concepción que precisa el ser como algo estable; gestándose una preeminencia de la sustracción respecto a la presencia.

En tal sentido, se hace patente que semejante autor va contra la vinculación de la historiografía y del historicismo con la Metafísica; pues, en definitiva, para el mismo todo historicismo supedita la búsqueda del sentido en la historia a un planteamiento metafísico. Al respecto, es necesario y relevante hacer notar el hecho de que el concepto de "acontecimiento" de la hermenéutica de Vattimo está relacionado con el Ereignis heideggeriano;[596] no obstante, difiere del mismo, ya que dicho autor plantea:

www.bdigital.ula.ve

[595] Sobre la pretensión de salir de toda cientificidad considera Heidegger: "Porque la filosofía es el saber esencial y de este modo sustenta el resplandor oculto de la esencia de la verdad, le seduce el resbalamiento a las ´ciencias´, para, semejante a éstas y apoyada aparentemente en sus resultados, convertir la cientificidad en la distinción del saber. Y sin embargo permanece esto una caída en lo subordinado; a pesar de la aparente ganancia en brillo y riqueza del ente cognoscible y de su variada presentabilidad en las formas del explicar y demostrar, se convierte toda cientificidad de la filosofía en negativa a su rango, que está fuera de toda comparación". (Heidegger, 1997, como se citó en Leveque, 2011, p, 70).

[596] En base al tema señalado y sobre dichos autores opina Leveque: "El Heidegger después de la Kehre nos proporciona un concepto de «acontecimiento » que abre a la

C.C. Reconocimiento

> La autodisolución de la Metafísica no se deja describir, sin embargo, sólo en estos términos. No es sólo la visión del ser como objetividad lo que resulta inaceptable por motivos teóricos y práctico-políticos. Después de Ser y tiempo, en los años que él mismo llamó la Kehre, el giro de su pensamiento, Heidegger insistió cada vez más en los resultados nihilistas de la ciencia-técnica moderna. Más aún que la organización total de la sociedad, lo que desmiente la metafísica y la inhabilita como creencia en un orden objetivo, estable, fundado del ser, es la imparable eclosión de las imágenes del mundo. (Vattimo, 2003, p, 25).

De este modo, el discurso de Vattimo va a girar en torno a la aceptación de la Verwindung, superación-remisión, de la metafísica y del nihilismo como destino de Occidente, desde una apreciación optimista, pues tal concepción de la metafísica implica una disminución de la violencia y la fundación de la sociedad bajo la tutela de la caridad.[597]

Desde tal contexto, se hace comprensible el hecho de que la filosofía de Vattimo se va a delinear desde una *ontologia del declino*, cuyas premisas reposan en Nietzsche y Heidegger respectivamente, desde donde se pretende repensar la filosofía, donde el ser no conlleve necesariamente esos caracteres fuertes, de autoridad y dominio, como algo propio de la metafísica. Por el contrario, Vattimo propone, según sus propias palabras:

www.bdigital.ula.ve

sutura entre filosofía, religión y poesía y no sale de un nihilismo constitutivo, que bloquea toda posibilidad de pensar la posibilidad de un «cambio» radical en la historia. La propuesta de Vattimo, por estar estrechamente relacionada con la interpretación heideggeriana del fin de la Metafísica, no sale, en nuestra opinión, de una dimensión de acogida-resignación a la debilitación del ser". (Jean-Claude Leveque. El Concepto de «Acontecimiento» en Heidegger, Vattimo y Badiou. Azafea. Rev. filosofía 13, 2011, pp. 69-91. Ediciones Universidad de Salamanca, p, 74)

[597] Sobre ese sentido de la caridad, dice Leveque: "Evidentemente esto tiene que ver con una interpretación ampliada del término griego chàris en el sentido de una disposición vigilante y benévola de Dios hacia los hombres". (Jean-Claude Leveque. El Concepto de «Acontecimiento» en Heidegger, Vattimo y Badiou. Azafea. Rev. filosofía 13, 2011, pp. 69-91. Ediciones Universidad de Salamanca, p, 75)

C.C. Reconocimiento

> Una concepción diversa, débil, del ser, además de más adecuada a los resultados del pensamiento de Nietzsche y Heidegger, me parece también, y sobre todo, la que puede ayudarnos a pensar de manera no solo negativa, no solo de devastación de lo humano, de alienación, etc., la experiencia de la civilización de masas. (Vattimo, 1989, p, 9).

De este modo, se trata sobre todo de proponer una lectura ontológica de la existencia humana y, no solo sociológica, psicológica e histórico-cultural, en la condición tardo-moderna y tecnológica, en aquello que Heidegger ha llamado como Ge-Stell[598], como aquel conjunto de la técnica moderna, que determina el horizonte del Dasein en la contemporaneidad.

Ahora bien, es claro que para Vattimo en esa noción de Ge-Stell heideggeriana se vislumbra el concepto de Ereignis[599], es decir, el ser es concebido como evento fundante-desfundante; ya que, según la primera, determina la condición de posibilidad del venir de los entes al ser, mientras que desde la segunda, dicha condición de posibilidades está determinada pero carente de todo fundamento. Respecto a ello, plantea Vattimo:

www.bdigital.ula.ve

[598] Siguiendo el análisis de Vattimo en "Más Allá del Sujeto", refiere González: "Ge-Stell, en el sentido de imposición del mundo técnico, es el conjunto de la técnica moderna, cuya esencia determina el horizonte del Dasein en el mundo contemporáneo: ´Como totalidad del mundo técnico, el Ge-Stell define la condición (la situación) de nuestro específico arrojamiento histórico-finito. Él es también la condición de posibilidad del venir de los entes al ser en esta determinada época´. En el Ge-Stell, el hombre es siempre llamado de nuevo a empeñarse en nuevas actividades suscitadas por la provocación de la naturaleza, una provocación entre hombres y cosas. Por ello, el Ge-Stell no es caracterizado por reducirlo todo a Grund (fundamento-fondo), sino por colocar al ser-ahí en una situación de provocación, juego, respuesta. Según Heidegger, el carácter de ahistoricidad que se atribuye al mundo de la técnica, y que consiste en reducir todo a Grund, hace que sea imposible cualquier novedad histórica". (Bueno González, A. 2019. Vattimo y el anuncio heideggeriano de la eventualidad del ser. Claridades. Revista De Filosofía, 11(1), 139–186.

[599] Sobre tal concepto también dice Vattimo: "Fundamento y ausencia de fundamento están en la base del concepto de Ereignis, el acaecer del ser, un término al cual se transfiere, en el Heidegger tardío, el conjunto de los problemas que en Ser y tiempo estaban ligados al concepto de autenticidad, Eigentlichkeit". (Gianni Vattimo. El Fin de la Modernidad. Nihilismo y Hermenéutica en la cultura Contemporánea. Editorial gedisa. Barcelona, 1987, p, 105)

C.C. Reconocimiento

> Heidegger, que a muchos pareció el filósofo de la nostalgia del ser, aun en sus caracteres metafísicos de Geborgenheit, escribió en cambio que el Ge-Stell —es decir, la universal imposición y provocación del mundo técnico— es también un "primer centelleo del Ereignis", de ese evento del ser en el que toda apropiación —todo darse de algo en cuanto algo- se efectúa sólo como transapropiación, en un vertiginoso movimiento circular en el que el hombre y ser pierden todo carácter metafísico. La transapropiación en la que se realiza el Ereignis del ser es, en definitiva, la disolución del ser en el valor de cambio, ante todo en el lenguaje, en la tradición como transmisión e interpretación de mensajes. (Vattimo, 1987, p, 2).

A su vez, se concibe que ese acceso al Ereignis es real en cuanto se da esa escucha de la esencia de la técnica, en cuanto ese “regir”, o, como diría el mismo Vattimo, “modo de darse de la técnica misma”; y todo esto, ese pensar en la esencia de la técnica, trae como exigencia el Schiritt-zurück (el paso atrás), lo que hace posible situarse en la totalidad de la historia de la metafísica. De igual modo, se entiende que para Vattimo: “el Ereignis del ser que centellea a través de la estructura del Ge-Stell heideggeriano es cabalmente el anuncio de una época de "debilidad" del ser, en la cual la "apropiación" de los entes está explícitamente dada como transapropiación” (Ob, Cit, p, 31)

www.bdigital.ula.ve

En este orden de ideas, estas teorías sobre lo posmoderno vienen a ser legitimadas por ese cambio radical respecto a la modernidad, lo cual tiene su fundamentación, donde se profetiza para el hombre “una posibilidad diferente de existencia”, todo lo cual bien puede ser sustentando en aquellas doctrinas tanto de Nietzsche como de Heidegger, las cuales dejan un tanto atrás el tono apocalíptico y se refieren más a la experiencia humana actual; quienes desde el punto de vista de la hermenéutica ofrecen una posibilidad de pasar de una crítica netamente negativa de la condición posmoderna, a una consideración de la misma como posibilidad y chance positiva.[600]

[600] Vattimo es considerado uno de los autores más significativo de la postmodernidad: “Junto a Jean François Lyotard vale Vattimo como uno de los teóricos más destacados de la posmodernidad. Para el filósofo francés la posmodernidad alude a la despedida de los

C.C. Reconocimiento

En tal sentido, para Vattimo, es evidente que todo lo anteriormente propuesto se puede leer en la filosofía de Nietzsche desde aquella concepción del posible nihilismo positivo y activo, lo mismo en Heidegger con su Verwindung de la metafísica, lo cual no representa una superación critica en el sentido moderno del termino; en todo caso, lo cierto es que en ambos autores, se encuentra aquel lado donde el pensamiento ha de colocarse de modo constructivo en la posmodernidad y es aquello mismo que tiene que ver con el "debilitamiento del ser".[601]

De este modo, Vattimo habla de "las chances positivas", presentes en las condiciones de la posmodernidad, y que tienen que ver con la esencia misma de hombre, todo lo cual solo es posible si se toman en serio "los resultados de la destrucción de la ontología" que se ha delineado desde la filosofía de Nietzsche y Heidegger. De allí que considere el citado autor:

> Mientras el hombre y el ser sean pensados metafísicamente, platónicamente, según estructuras estables que imponen al pensamiento y a la existencia la tarea de "fundarse", de establecerse (con la lógica, con la ética) en el dominio de lo que no evoluciona y que se reflejan en una mitificación de las estructuras fuertes en todo campo de la experiencia, al pensamiento no le será posible vivir de manera

www.bdigital.ula.ve

grandes metarrelatos, éstos son la emancipación de la humanidad (en la Ilustración), la teleología del espíritu (en el idealismo) y la hermenéutica del sentido (en el historicismo). La modernidad se articula sobre la base de la unidad de estos metarrelatos. La opción que se ofrece ante ello es el tránsito a la pluralidad, el reconocimiento de lo heterogéneo de los juegos de lenguaje en su autonomía e irreductibilidad. Aunque Vattimo comparte la postura posmoderna con Lyotard, se deslinda en algunos aspectos de éste en lo que alude a su relación con el pasado y la metafísica. Para ello adopta de Heidegger la noción de Verwindung que le ayuda a precisar su relación con el pasado como con la metafísica y la modernidad". (Santiesteban, Luis César. La Ética Hermenéutica de Gianni Vattimo. Hacia un ethos de la no-violencia. Perseitas | Vol. 1 | No. 1 | PP. 14-27 | julio-diciembre | 2013 | ISSN: 2346-1780 | Medellín-Colombia, p, 17)

[601] Vattimo se aleja del pensamiento del fundamento. De allí que plantee Daros: "Gianni Vattimo, por su parte, se presenta hoy como un acérrimo defensor de la filosofía posmoderna. Tras una personal lectura de Nietzsche y Heidegger, Vattimo toma críticamente distancia respecto del pensamiento occidental en cuanto pensamiento del fundamento". (William. R. Daros. La Defensa del Nihilismo Posmoderno Realizada G. Vattimo. Observaciones desde el pensamiento de M. F. Sciacca. Revista de Filosofía /México/ 89:151-187 /1997/ p, 1).

C.C. Reconocimiento

> positiva esa verdadera y propia edad posmetafísica que es la posmodernidad. (Ob, Cit, p, 19).

Desde tal connotación, para este autor, en la posmodernidad entra en juego esa capacidad de discernir y elegir entre las posibilidades que tal época ofrece, desde sus características propias, vista la misma como “campo de posibilidades”, y jamás un espacio y tiempo catalogado como “infierno de la negación de lo humano”. De tal manera, para Vattimo en la posmodernidad se da una promoción de lo humano, lo cual no significaría un nuevo humanismo, sino más bien se trata de aquella posibilidad que facilita verdaderamente todas las otras posibilidades que hacen a la existencia misma, donde la realidad es construida simbólicamente.[602]

En consecuencia, la filosofía que Vattimo va a proponer en la época posmoderna se enmarca en la dirección de una concepción no metafísica de la verdad, desde una experiencia estética y retórica, en términos heideggerianos, sin llevar tales apreciaciones al mero campo de la experiencia de la verdad en el terreno de las emociones y los sentimientos subjetivos, sino que es algo que se encamina a ese reconocimiento del vínculo de la verdad con la estipulación y la sustancialidad de la transmisión histórica.

www.bdigital.ula.ve

Ahora bien, de lo anteriormente expuesto se sigue que tal autor delinea su pensamiento filosófico desde esa crítica a la metafísica de la verdad, donde en lugar del ser con sus estructuras estables y certezas absolutas, hay que visualizar la nada, y no se trata de la nada absoluta, se trata de aprehender aquel debilitamiento del ser que funda la metafísica tradicional, donde el hombre

[602] Respecto a ello, siguiendo lo propuesto por Vattimo, explica Daros: “Una de estas posibilidades nuevas se halla en advertir que la "movilidad de lo simbólico" constituye nuestra realidad. Los grandes valores del Humanismo (el ser, la verdad, la bondad, etc.) son solo fábulas, sagas, mensajes transmitidos. No hay que seguir interpretando las fábulas como verdades, sino ´vivir la experiencia fabulizada de la realidad, experiencia que es también nuestra única posibilidad de libertad". (Ob, Cit, p, 2)

C.C. Reconocimiento

posmoderno hace suyo la comprensión del sin sentido por tal ausencia, pues “del ser como tal ya no queda nada”.

Por otra parte, siguiendo la línea del filósofo del pensamiento débil, desde el punto de vista heideggeriano "el nihilismo sería la indebida pretensión de que el ser en lugar de subsistir de manera autónoma, independiente y propia, esté en poder del sujeto (Vattimo, 1987, p, 24). No obstante, semejante autor se inclina por la concepción nietzscheana, donde el nihilismo significaría aceptar la muerte de Dios en la época actual,[603] lo cual se traduce como la desvalorización de los valores supremos. Respecto a ello, plantea:

> Para Nietzsche los que desaparecieron no son los valores tout court, sino los valores supremos, resumidos precisamente en el valor supremo por excelencia, Dios. Y todo esto, lejos de quitar sentido al concepto de valor -como lo vio bien Heidegger- lo libera en sus vertiginosas potencialidades: sólo allí donde no está la instancia final y bloqueadora del valor supremo Dios, los valores se pueden desplegar en su verdadera naturaleza que consiste en su posibilidad de convertirse y transformarse por obra de indefinidos procesos. (Vattimo, 1987, p, 25).

www.bdigital.ucv.ve

En esta perspectiva, desde tal análisis de la filosofía de Nietzsche, Dios muere en la medida en que el saber ya no tiene necesidad de llegar a las causas últimas, ni el hombre de creerse con un alma inmortal, donde además dicha muerte viene condicionada por el mismo imperativo de verdad; y todo ello se gesta

[603] Sobre tal temática de la muerte de Dios, escribe Lozano: “Vattimo resucita a Dios de su tumba dialéctica, aquella en la que había sido recluido después de la famosa sentencia “Dios ha muerto”. Pero el Dios que muere es un impostor: el Dios Todopoderoso y distante de la metafísica. Nuestro autor desde finales de s. XX reivindica, especialmente a través de tres obras (Creer que se cree, Después de la cristiandad y El futuro de la religión), la experiencia del amor-Cáritas como límite, única posibilidad para desenmascarar y debilitar las estructuras de poder-violencia en todos los ámbitos de la vida. Así, retoma su creencia latente en Jesús, dios amor”. (Lozano Pino. Jesús. “Dios es amor y si no, merece que lo matemos”. El dios débil de Gianni Vattimo. Pensamiento al margen. Revista digital. Nº especial Gianni Vattimo, 2018. ISSN 2386-6098. Centro Teológico San Pablo, Málaga).

C.C. Reconocimiento

y tiene su razón de ser en una cultura donde “las condiciones de existencia son menos violentas y menos patéticas”. En definitiva, es en ese reconocer el carácter superfluo de los valores donde se haya, para Vattimo, la raíz del nihilismo consumado.

Por otra parte, en cuanto al tema de la religión, siguiendo el camino trazado filosóficamente hablando, hay que indicar que precisamente desde el anuncio de la “muerte de Dios”, pareciera no haber lugar, mucho menos en la filosofía, para hablar de religión; no obstante, desde el análisis que ofrece Vattimo, donde confiere ese carácter religioso de Nietzsche, tal anuncio “no cierra definitivamente el discurso con la religión”. (Vattimo, 2004, p, 22).

De este modo, desde el análisis que ofrece tal autor, es posible encontrar en Nietzsche al menos esa interrogante por la posibilidad de que el nihilismo sea compatible con alguna forma de fe en lo divino, presentado concretamente aquella hipótesis de una posible religiosidad panteísta, pues, en el fondo no es sino el Dios moral el que ha sido superado.[604]

www.bdigital.ula.ve

Desde tal connotación, es posible encontrar la mención a la “creación de nuevos dioses”; pero también aquello de que la sombra de Dios seguirá aun presente en nuestro mundo, tal como se ha descrito en los capítulos precedentes. Todo ello, no hace sino llegar a la no conclusión del tema de la experiencia de Dios y de la religión en los nuevos tiempos. En todo caso, para el pensador

[604] Es relevante considerar que precisamente para Vattimo la hermenéutica representa la filosofía de nuestra época, pues es a partir de ella que se llega a las conclusiones de la doctrina expuesta, donde se da ese debilitamiento de la realidad, y el nihilismo es visto como vocación, incluso en el sentido religioso, de la época posmoderna. De allí que plantee “Es, precisamente, esta tarea de dar cuenta de la realidad como un todo lo que sigue constituyendo una labor hermenéutica y cristiana también en nuestro mundo posmoderno, que, en su esencia, se caracteriza precisamente por su contrario: la fragmentación. El ser humano, bien que adopte una postura pluralista y relativista, no puede resistir el nihilismo por mucho tiempo. Necesariamente retorna, una y otra vez, a la necesidad de un postulado unívoco que dé sentido a la vida y al mundo”. (Alberto Roldán. La Kénosis de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo: hermenéutica después de la Cristiandad. En: Revista Teología y cultura, año 4, vol. 7 /agosto 2007/.p, 138)

C.C. Reconocimiento

turinés, el anuncio de la muerte de Dios, comprendido por Heidegger como el final de la metafísica, será asumido como la experiencia de la modernidad tardía.

Pero, ¿qué significa, en este caso, la muerte de Dios? Para Vattimo, la creencia en Dios representa un acentuado factor de "racionalización y disciplina", que ha facilitado al hombre ese salir, en cierto modo, de lo primitivo; favoreciendo, por el contrario, la visión científica del mundo con el desarrollo de la técnica, desde lo cual se creía asegurar la existencia. Al respecto, plantea el citado autor:

> Justamente por eso el hombre "civil" de hoy no necesita ya la creencia en Dios, y esta creencia se reconoce como una mentira inútil y obsoleta precisamente por parte de aquellos a los que, en nombre suyo, se les ha mandado siempre no mentir. Por eso han sido los fieles los que han matado a Dios, según Nietzsche; pero mucho más que en este sentido literal, la afirmación se debe leer en relación con el hecho de que ha sido el aligeramiento general de la condición humana — determinado por la racionalización de la existencia ligada originariamente a la creencia en Dios — lo que ha hecho inútil y obsoleta la «hipótesis extrema» de un ser supremo, fundamento y fin último del devenir del mundo. (Vattimo, Ob, Cit, p, 23).

www.bdigital.ula.ve

Por tanto, se sugiere que Nietzsche no propone una metafísica atea donde se verifique o describa una realidad con la exclusión de Dios; semejante presupuesto no hablaría sino del Dios moral, con la presencia del orden objetivo del mundo que el mismo origina y mantiene. En tal sentido, este conocimiento es necesario a la hora de poder reconocer la continuidad entre la muerte de Dios nietzscheana y el final de la metafísica que pregona Heidegger.[605]

Al respecto, es relevante recordar que para Heidegger la metafísica representa la creencia en el orden objetivo del mundo, al cual el pensamiento está

[605] Es preciso tener presente, al respecto, aquello que anuncia Vattimo: "Tampoco se trata aquí del descubrimiento de una verdad filosófica más verdadera que las filosofías metafísicas del pasado". (Gianni Vattimo. Después de la Cristiandad. Por un cristianismo no religioso. Editorial Paidós. Barcelona, 2004, p, 23)

C.C. Reconocimiento

llamado a adecuarse, así como las descripciones de realidad que el mismo proyecta desde la esfera de lo moral. Todo esto se torna insostenible, sobre todo desde el existencialismo del siglo XX.

Consecuentemente, el final de la metafísica no es solo el descubrir el hecho de que el ser no es la objetividad a la que cree reducirlo la ciencia, sino que ello tiene que ver con todo un conjunto de acontecimientos que transforman nuestra existencia, sobre lo cual la postmetafísica hace el esfuerzo en dar una interpretación lejos de toda descripción objetiva. En todo caso, el autor citado sostiene que es "el mundo babélico de la modernidad tardía el que verifica…confiriéndoles validez, el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios y el heideggeriano, idéntico en su significado, del final de la metafísica". (Vattimo, 2004, p, 26).

Con todo ello, no se quiere significar otra cosa sino que es el Dios moral, el fundamento metafísico, el que ha muerto. En definitiva, no será adecuado hablar de una extinción total y absoluta de Dios o de la religión en la postmodernidad, siguiendo una cierta interpretación del aquel anuncio nietzscheano ya mencionado. Más concretamente, dice Vattimo: "De hecho, parece haber muchos indicios de que justamente la muerte de este Dios ha liberado el terreno para una renovada vitalidad de la religión". (Ibídem) Por tanto, desde la filosofía propuesta por Vattimo, tiene lugar y razón de ser el planteamiento de la religión en los nuevos tiempos.

Al mismo tiempo, en cuanto a la religión,[606] si bien es cierto que tal autor no pretende de ningún modo retornar a los fundamentos que han sostenido la

[606] Vattimo refiere que le mueve a tratar el tema de la religión tanto por una razón de interés personal, pero también porque observa tal interés en la colectividad actual: "…me parece que debo precisar desde el inicio que si me veo inducido a hablar y escribir de fe y de religión es porque pienso que esto no afecta solo a un renovado interés personal mío por este tema: lo decisivo es que advierto un renacer del interés religioso en el clima cultural en el que me muevo". (Gianni Vattimo. Creer que se Cree. Editorial Paidós. Argentina, 1996, p, 10).

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

metafísica tradicional,[607] es claro que ha hablado de un retorno y recuperación de la fe, de lo religioso, de aquellas razones últimas de la existencia que tal vez se había olvidado,[608] apostando a una más "auténtica" experiencia religiosa actual pero desde la secularización. En base a ello plantea:

> La relación con lo sagrado, Dios, las razones últimas de la existencia que, en general, son el tema de la religión…es algo que todos vivimos como el representarse de un núcleo de contenidos de conciencia que habíamos olvidado, apartado, sepultado, en una zona no exactamente inconsciente de nuestra mente, que habíamos, a veces rechazado violentamente también como un conjunto de ideas infantiles, precisamente como cosas de otras épocas de nuestra vida, tal vez errores en lo que habíamos incurrido y de los que se trataría de liberarse. Insisto en este asunto de la ´recuperación´ porque tiene que ver con uno de los temas del discurso que pretendo desarrollar al intentar individualizar la ´secularización´ como rasgo constitutivo de una auténtica experiencia religiosa… (Vattimo, 1996, p, 11).

www.bdigital.ula.ve

Desde tales argumentaciones, el filósofo turinés plantea claramente un interés, un retorno a la religión, hecho que encuentra su justificación desde una dinámica colectiva que se mueve en tal direccionalidad, pero también desde aquel interés personal, donde entra en juego el sentido de la finitud, cuando se

[607] "No me propongo ningún retorno a la realidad, a los fundamentos, a la solidez de una ontología con los pies en la tierra, contra los peligros del irracionalismo difuso… Pienso más bien en un movimiento de despedida, de separación, de disolución o debilitamiento de la realidad, que veo dibujándose en muchos aspectos de la cultura contemporánea, y que, a mi entender, la filosofía solo puede intentar interpretar orientándolo hacia resultados emancipadores…" (Gianni Vattimo De La Realidad. Fines De La Filosofía. Traducción de Antoni Martínez Riu. Editorial Herder. Barcelona, 2013, p, 26)

[608] Es preciso, además, considerar que en el último periodo de su producción filosófica es que se da ese retorno a la religión: "Podemos diferenciar tres períodos, de más o menos dos décadas cada uno, en el arco de producción del filósofo turinés, siendo el tercero y último el que se abre en 1996 con el llamado por Oñate «giro religioso-kenótico», hermenéutico (la kehre de Vattimo), cuando se publica el libro Creer que se cree". (Mikel Aramburu-Zudaire. Sobre Religión, en Diálogo con Vattimo. Pensamiento al Margen Número Especial, 2 de Julio de 2019. Coordinación de María Teresa Oñate y Zubia. Editorial Equipo de Organización Hercritia. p, 183)

C.C. Reconocimiento

experimenta el envejecimiento, incluso la misma muerte; así como también el percatarse de la realidad del límite, "con el darse cuenta de una derrota", pues, cuando se creía posible la justicia en la tierra luego se conoce que no es así y se da ese retorno a Dios. [609] Así, en base a lo descrito plantea: "el mismo fenómeno del retorno a la religión en nuestra cultura parece que esté hoy ligado a la enormidad y aparente insolubilidad, para los instrumento de la razón y de la técnica, de muchos problemas planteados…" (Vattimo, Ob, Cit, p, 17).

Ahora bien, respecto a esa forma o manera de hacer presente a Dios, nuevamente, en el marco de ese "retorno", se da una aclaración relevante, pues, no se trata de reconocer a Dios solo allí donde se dan esos límites insalvables y derrotas, ya que tal esquema de percibir eso trascendente sería lo mismo que se experimentó en las culturas donde la religión natural veía a Dios en las potencias amenazadoras de la naturaleza, por lo cual se asistía a una serie de ritos y prácticas mágicas y supersticiosas. En tal asunción, Dios o lo trascendente viene a ser lo opuesto a toda racionalidad,[610] "como una fuerza que manifiesta su alteridad

www.bdigital.ula.ve

[609] Al parecer la vida de Vattimo siempre estuvo marcada por el fenómeno de la Religión. Así lo expresa Aramburu: "La relación del filósofo italiano Gianni Vattimo con la religión, en concreto con la cristiana católica -aunque fuera durante muchos años como «miserable ex-católico» (Vattimo & Paterlini, 2008:140)- forma parte inseparable de su propia vida y esta es una clave esencial para entender sus ideas, mayormente intuiciones fragmentarias. Así lo narra en primera persona, al cumplir los 70 años, en un libro autobiográfico y de título tan expresivo para el tema que nos ocupa como No ser Dios (Vattimo & Paterlini, 2008)". (Ibídem).

[610] Al respecto, es interesante aquello que plantea el teólogo español José María Castillo sobre el tema de "un Dios diferente: "con el paso del tiempo y a fuerza de los golpes que a todos nos da la vida, he caído en la cuenta de que la mayor parte de nuestros problemas de fe y religión adentran sus raíces en una idea de Dios que, a poco que se piense en ella, resulta difícil de aceptar y, para mucha gente, hasta es posible que se haga soportable. Porque a Dios se le relaciona con casi todas las desgracias que ocurren en el mundo. Y se le pone como censor y juez de tantas y tantas cosas que nos dan felicidad y nos hacen disfrutar de la vida. Se comprende que, a un Dios así, haya cada día menos gente que lo aguante. Y muchos de los que lo aguantan, lo llevan como un fardo pesado que se soporta por oscuras razones que nadie explica exactamente. De ahí, en buena medida, los muchos problemas de tipo religioso que a los creyentes se nos plantean con tanta frecuencia. (José María Castillo. La Ética de Cristo. Editorial Desclée De Brouwer. Bilbao, 2006, p, 23)

C.C. Reconocimiento

a través de la negación de todo lo que nos aparece como razonable y bueno". (Vattimo, Ob, cit, p, 18).

Por otra parte, el hecho y fenómeno del retorno a la religión, también tiene una justificación que tiene que ver con la filosofía, en el sentido de que precisamente "el fin de la modernidad" trajo consigo la disolución de aquellas teorías filosóficas que anunciaban y daban por hecho el término de la religión; entre ellas, menciona Vattimo: el cientificismo positivista y el historicismo hegeliano y marxista; todo esto se considera a tal punto que para el citado autor "hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión". (Ob, cit, p, 22).

En efecto, desde el punto de vista del racionalismo y el positivismo del progreso, se le concedió a la religión una posición provisional y transitoria, lo cual al parecer fue invertido, ya que como bien se lee en Vattimo ha sido precisamente la creencia en la verdad objetiva de las ciencias experimentales, así como la fe en el progreso de la razón hacia su pleno desarrollo, las que han sido creencias superadas, pues la desmitificación se ha vuelto contra sí misma, donde se reconoce como mito también el ideal de la liquidación del mito.

www.bdigital.ula.ve

De tal modo, en la postmodernidad se considera insostenible el racionalismo cientificista, así como el historicista, quienes pregonaban la liquidación de la religión como tal, y esto es considerado por el autor antes mencionado como un dato bastante asumido en nuestra cultura. Ahora bien, toda esta argumentación, toda esta realidad mostrada para los nuevos tiempos, marcan para Vattimo el modo en el que se propone interpretar el retorno a la religión. En tal sentido, expresa: "Es, pues, de aquí de donde parte mi discurso, que se inspira en las ideas de Nietzsche y de Heidegger sobre el nihilismo como punto de llegada de la modernidad y sobre la consiguiente tarea, para el pensamiento, de tomar en consideración el final de la metafísica". (Ob, cit, p, 23).

C.C. Reconocimiento

Finalmente, desde la puesta en escena del final de la metafísica, ese retorno a la religión en Vattimo se da teniendo presente esos lineamientos Heideggerianos,[611] donde se hace necesario pensar el ser en otros términos distintos a los de la metafísica, y todo esto se ha de tomar desde la experiencia del nihilismo al final de modernidad, sin caer en la trampa de la "mentalidad objetivista", y considerando la herencia cristiana como algo a tener en cuenta a la hora de resolver los problemas filosóficos de la postmodernidad. En todo caso, al final del diálogo con Richard Rorty, sostiene Vattimo (2006): "…la religión no está muerta, Santiago; Dios sigue en circulación". (p, 124). Tocará ver ahora de qué modo se plantea tal fenómeno desde la secularización en los nuevos tiempos.

1.2 Nihilismo-Debilitamiento del Ser en la Hermenéutica Vattiniana

La hermenéutica (ἑρμηνευτικὴ τέχνη) se constituye como el arte de interpretar, explicar o traducir un mensaje.[612] En la modernidad su concepto tiene que ver con la Verstehen, es decir, con la comprensión de escritos relevantes. Su sentido estriba en descifrar el significado oculto o complejo que no se aprehende a primera vista, haciendo una exégesis de la razón misma sobre el significado. De este modo, en cuanto al examen de textos para lograr una explicación coherente de los mismos, en la filosofía, luego de Schleiermacher, se ha referido a la teoría

www.bdigital.ula.ve

[611] En tal sentido, plantea Lozano: "El esquema heideggeriano influyó de tal manera en Vattimo que le ofreció la posibilidad de articular una alternativa postmoderna a la hasta ahora imparable apisonadora moderno-capitalista: el debilitamiento de las estructuras fuertes en todos los estratos de poder, conocido como "pensamiento débil". (Jesús Lozano Pino. "Dios es amor y si no, merece que lo matemos". El dios débil de Gianni Vattimo. Pensamiento al margen. Revista digital. Nº especial Gianni Vattimo, 2018. ISSN 2386-6098. Centro Teológico San Pablo, Málaga, p, 359).

[612] "La hermenéutica tiene una historia muy larga, que va desde el arte de la correcta interpretación bíblica en la época Patrística, hasta entenderla como un ´método universal de comprensión´ que pueda fundar las ciencias del espíritu, llevado a cabo por Dilthey en el siglo XIX, pasando por Christian Wolff que la entendió como parte de la lógica y por el romanticismo, que entiende la comprensión de la obra de arte como la reproducción del espíritu del autor. Sin embargo, a partir de Nietzsche y Heidegger adquieren nuevas direcciones". (Miguel Ángel Polo Santillán. La Hermenéutica Ontológica de Gianni Vattimo. Revista: Escritura y Pensamiento, Año IV, W 7, 2001, PP. 75- 97)

C.C. Reconocimiento

del conocimiento que iniciara Heidegger, lo cual fue desarrollada por Hans-Georg Gadamer, Bultmann, Pareyson y Ricoeur, entre otros.[613]

No obstante, de los diversos y lejanos antecedentes de la filosofía hermenéutica, se considera que ha sido Heidegger quien le ha otorgado esa orientación contemporánea, al tiempo que Gadamer como discípulo suyo es quien ha "urbanizado" al primero, dando inicio a tal filosofía. En este contexto, para ciertos autores Gadamer es considerado el padre de la hermenéutica contemporánea.

Consiguientemente, rompiendo los límites de la interpretación solo de textos literarios, legales y religiosos, Schleiermacher se propuso la sistematización de la hermenéutica general, en tanto arte del comprender mismo, como base y sustento para la interpretación de textos.[614] Por su parte, Gadamer, apoyándose en Schleiermacher, Wilhelm Dilthey y Martin Heidegger, se enfoca en la experiencia hermenéutica en toda su extensión, especialmente pone de relieve el carácter móvil de la existencia, como constitutivo específico y finito del ser humano; una

www.bdigital.ula.ve

[613] Según el análisis que ofrece Aguilar: "Hasta antes de él (Schleiermacher) se conocían hermenéuticas específicas de las disciplinas dedicadas a interpretar los textos legales, literarios o religiosos. Schleiermacher propuso la sistematización de la hermenéutica general como arte del comprender mismo, que sirviera de base a las teorías y metodologías para la interpretación de textos. Gadamer se propuso desarrollar una nueva teoría de la experiencia hermenéutica en toda su extensión, recogiendo los hallazgos de Schleiermacher y otros pensadores, como Wilhelm Dilthey y Martin Heidegger". (Luis Armando Aguilar. La hermenéutica filosófica de Gadamer. Revista Electrónica Sinéctica, núm. 24, febrero-julio, 2004, pp. 61-64 Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente Jalisco, México)

[614] El mismo Gadamer refiere que "Schleiermacher hace una distinción expresa entre la praxis relajada de la hermenéutica, según la cual la comprensión se produce por sí misma, y esa praxis más estricta que parte de la idea de que lo que se produce por sí mismo es el mal entendido. Sobre esta diferencia fundamenta lo que será su fundamento propio: desarrollar, en lugar de una ´acumulación de observaciones´, una verdadera preceptiva del comprender. Y eso significa algo fundamentalmente nuevo… Schleiermacher llega incluso a definir que ´la hermenéutica es el arte de evitar el malentendido" (Hans–Georg Gadamer. Verdad y Método I. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1999. p, 238)

C.C. Reconocimiento

movilidad que hace posible las formas provisionales de la comprensión. Así, expresa:

> La analítica temporal del estar ahí humano en Heidegger ha mostrado en mi opinión de una manera convincente que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de hermenéutica. Designa el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo. El que el movimiento de la comprensión sea abarcante y universal no es arbitrariedad ni inflación constructiva de un aspecto unilateral, sino que está en la naturaleza misma de la cosa. (Gadamer, 1999, p, 12).

En esta línea de pensamiento, semejante filósofo hace un intento de integrar el avance de la ciencia y del pensamiento en una aprehensión unitaria de la experiencia del mundo, que se constituye desde el lenguaje común. De allí que su punto de partida se articule desde la experiencia de la finitud de la comprensión, al tiempo que su pretensión se configure en torno a ese entendimiento de la solidaridad humana. Tal vez sea en este sentido en que también se puede entender aquello de que "comprender significa entenderse unos con otros. Comprensión es, para empezar, acuerdo". (Gadamer, Ob, cit, p, 232)

www.bdigital.ula.ve

En este contexto, Gianni Vattimo se constituye como uno de los continuadores de esta corriente de pensamiento, quien ha sintetizado una relación entre la filosofía de Heidegger con la de Nietzsche, llegando a proponer la hermenéutica nihilista, como algo propio de la filosofía de la postmodernidad, donde se asiste al pensamiento débil, como aquel pensamiento desprovisto de toda pretensión fundamentalista y arrogante.[615]

[615] El nihilismo representa una clave para entender la filosofía de Vattimo: "En la trayectoria intelectual de Vattimo el concepto de nihilismo se constituye en núcleo y clave de acercamiento a su filosofía. Como primera formulación, y particularmente considerando la cercanía de esa noción con la filosofía de Nietzsche, el nihilismo debe entenderse como

C.C. Reconocimiento

En tal sentido, Vattimo es considerado como uno de los primeros en argumentar la hermenéutica como la nueva Koiné de la filosofía y de la cultura de los años Ochenta.[616] Por tanto, en base y con ocasión de la reimpresión de la obra "Verdad y Método" de Gadamer, como traductor de la misma, escribe una nota donde plantea la hermenéutica como koiné:

> La hermenéutica se muestra siempre más como una posible koiné filosófica del pensamiento occidental, sobre todo ahora que en la misma epistemología anglo-americana las orientaciones científicas y positivistas están cediendo el lugar a puntos de vista que no es arriesgado definir como hermenéuticos y mientras parece siempre más injustificada la desconfianza que los sostenedores del racionalismo crítico popperiano manifestaban en contra de la hermenéutica… (Vattimo, Postilla, 1983. Como se citó en Miranda, 2009, p, 175).

Desde tal perspectiva, el mismo Vattimo refiere a la hermenéutica no solo como lenguaje actual de la filosofía sino de la cultura occidental misma: "¿Qué significa la tesis, que puede proponerse razonablemente, según la cual la hermenéutica es la Koiné de la filosofía, o en un sentido más amplio, de la cultura de los años ochenta?". (Vattimo, 1991, p, 52). Ante tal interrogante, semejante autor plantea que ello sencillamente significa que así como en otros tiempos se dio

www.bdigital.ula.ve

la pérdida de fundamentos que acompaña a la experiencia de la "muerte de Dios". (David Gómez Arredondo. Pensamiento Débil y Nihilismo: Reflexiones en Torno a La Obra de Gianni Vattimo. Revista Electrónica de Psicología Iztacala. Vol 21, (nro.4), 2018, p, 29)

[616] El reconocimiento del que goza Vattimo pasa de igual manera por su país: "Gianni Vattimo ha sido el máximo exponente de la hermenéutica filosófica italiana. En efecto, a partir de una tematización rigurosa de las filosofías de Heidegger, Nietzsche, Pareyson y Gadamer y haciéndose eco de la crítica a la metafísica logra plantear una filosofía hermenéutica con vocación nihilista cuyo pensamiento viene caracterizado como débil". (Luis Uribe Miranda. Hermenéutica y realidad. A propósito de la realidad en Gianni Vattimo. HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol.4 N° 2, ISSN 0718-8382, Otoño 2013, pp. 55-74, p, 1)

C.C. Reconocimiento

una cierta hegemonía del marxismo y del estructuralismo, hoy el idioma común en la filosofía y en la cultura no es otro sino que la hermenéutica.[617]

De este modo, la hermenéutica como koiné se asume ahora, no tanto como una disciplina especializada de los textos literarios, jurídicos y teológicos, sino que adquiere y abarca un sentido más amplio y una connotación más popular en cuanto está presente en casi todo el quehacer intelectual del hombre moderno. En el mismo orden de ideas, para el mencionado autor, ese hecho de haberse convertido, no solo en idioma común, sino además hegemónico, plantea ahora unas nuevas exigencias y objetivos, respecto a lo concebido por Gadamer en los años sesenta. En palabras de Vattimo: "es la forma en que nuevamente se hace valer una exigencia historicista, tras la hegemonía estructuralista". (Ob, Cit, p, 58).

Por otra parte, desde la puesta en escena de la nueva koiné, en cuanto a la esencialidad de contenido y de ubicación histórica, se plantea que la misma debe redefinirse de más coherente y rigurosa, retomando su propia inspiración originaria, lo cual tiene que ver con el planteamiento heideggeriano de la metafísica y su destino; donde la verdad se asume ahora como evento y la interpretación, no como una mera descripción de un observador "neutral", sino como "evento dialógico" dentro de un horizonte común, en condiciones de igualdad. Así, la hermenéutica va contra esa pretensión de neutralidad positivista y

www.bdigital.ula.ve

[617] Sobre este hecho de ser la hermenéutica el lenguaje actual refiere Polo Santillán: "Vattimo considera que la hermenéutica es la koiné (lenguaje común) de la filosofía. Por decirlo esquemáticamente, esto significa que si en los decenios pasados se dio una hegemonía del marxismo (durante los años cincuenta y sesenta) y del estructuralismo (en los años setenta), del mismo modo hoy, si hubiera un idioma común dentro de la filosofía y la cultura, éste habría de localizarse en la hermenéutica. Hoy la hermenéutica no es una disciplina ligada exclusivamente a la interpretación de textos. Ha adquirido una popularidad tal, que sale de las fronteras de la filosofía. Pero al convertirse en ´idioma común´, se ha vuelto imprecisa, difusa, tanto que muchos pensadores europeos entran en esa denominación sin serlo. Ante tal situación, Vattimo ha sostenido que ´la hermenéutica deba redefinirse, reduciendo la indeterminación en la que, justo en cuanto koiné, ha llegado a encontrarse". (Miguel Ángel Polo Santillán. La Hermenéutica Ontológica De Escritura y Pensamiento Año IV, W 7, 2001, PP. 75- 97)

C.C. Reconocimiento

estructuralista, ubicando al sujeto en el juego de la comprensión y al evento de la verdad, donde no hay apropiación, ni consumación de lo propuesto.[618]

Desde esta connotación, la hermenéutica no puede ser pensada y asumida solo como teoría del diálogo, sino que la misma debe articularse verdaderamente como diálogo, asumiendo el compromiso con los contenidos de la tradición, desde una perspectiva no trascendental; por lo que la misma, aun involucrada en la historia de la metafísica, va a configurarse de modo distinto, dentro del camino de la sustracción, reducción y disolución del ser, todo lo cual le permite operar distintas opciones de contenido.[619]

En el mismo sentido, con el transcurrir de algunos años, Vattimo va a constatar que esa hipótesis de los años ochenta acerca de la hermenéutica como nueva koiné, no solo de la filosofía, sino también de la cultura occidental, aún no ha sido desmentida; y ello viene dado por la razón de ser una hipótesis débil, que no va en la dirección de sostener y afirmar una serie de creencias filosóficas dadas, sino más bien de describir eso que está difundido, una "sensibilidad general", o siguiendo a Wittgenstein, una "atmósfera común". (Vattimo, 1995, p, 37)

www.bdigital.ula.ve

Aún más, desde la asunción de aquella máxima nietzscheana que dice no hay hechos solo interpretaciones, lo que se propone entonces no es sino una interpretación del significado filosófico de la hermenéutica. Ahora bien, dada estas connotaciones, para Vattimo (1994) la hermenéutica tiene una vocación nihilista y

[618] Es de notar que el mismo Vattimo advierte y aclara que "no se trata solo ni de reivindicar un modelo ´clasicista´ de verdad contra el objetivismo del método científico erigido en único criterio de lo verdadero, ni de reconocer que se da una verdad ´extrametódica´ junto con la verdad científica. O sea, que no se trata, en definitiva, por una descripción hermenéutica de la experiencia la otra descripción realista u objetivista". (Gianni Vattimo. La Ética de la Interpretación. Editorial Paidós. Barcelona, 1991, p, 66).

[619] De igual modo, es importante destacar que para Vattimo las exigencias que la nueva koiné presupone amerita, paradójicamente, contar o reencontrar una filosofía de la historia. (Ob, Cit, p, 70)

C.C. Reconocimiento

la misma es definida, desde unas razones teoréticas sustanciales, como “la filosofía que se desarrolla en el eje Heidegger-Gadamer”. (p, 39).

Por tanto, es relevante considerar que la hermenéutica se va a mover ahora en el eje mencionado, desde donde se va a desarrollar tal argumentación, sobre todo en lo que respecta a la ontología y a la lingüística, como dos aspectos constitutivos de la misma, donde persistirá la crítica a la verdad como adaequatio.[620] Ahora bien, para Vattimo esos dos autores, no son los únicos clásicos de la hermenéutica del siglo XX, pero los mismos representan los polos de una tensión o límites extremos de ese marco en el que se circunscriben otros distinguidos pensadores.

Desde tal perspectiva, y ante el cuestionamiento de la verdad, tomando en consideración lo propuesto por Gadamer cuando habla de la verdad como experiencia de verdad, Vattimo considera que la hermenéutica no es solo una teoría de la historicidad de la verdad, sino que la misma es una verdad radicalmente histórica, con la connotación de la no presencia de una estructura metafísica, con todos sus rasgos y al modo de una adaequatio. Pues, como el mismo lo describe: “no puede pesarse metafísicamente como una descripción de una determinada estructura objetiva del existir, sino solo como respuesta a un envío, lo que Heidegger llama Ge-Schick”. (Vattimo, 1995, p, 43).

www.bdigital.ula.ve

Ahora bien, no se trata, de ningún modo, de pretender eliminar a la metafísica, pues se comprende e interpreta a la hermenéutica no solo como un movimiento filosófico, sino también como la expresión de la historia de esa metafísica del ser; entonces, su cometido no es eliminarla sino hacerla débil, no es

[620] Sobre ello ha escrito Miranda: “En efecto, Heidegger concibe la verdad como Aletheia, justamente como desvelamiento del ser, y Gadamer la concibe como experiencia de verdad, es decir, el histórico incremento del ser. Por tanto, hay verdad, pero no entendida como adecuación, como verdad metafísica, sino como interpretación histórica. Sin embargo, permanece la pregunta: ¿por qué la hermenéutica filosófica tiene una vocación nihilista?” (Luis U. Miranda. Hermenéutica y Nihilismo: hacia un pensamiento del conflicto en Gianni Vattimo. Hermenéutica Intercultural. Revista De Filosofía Nº 18-19, 2009-2010 Issn: 0718-4980, p. 178).

C.C. Reconocimiento

fundar, sino rememorar tal trayecto del ser en la historia. En este mismo sentido, la hermenéutica no va en la dirección de describir la estructura de la existencia humana, sino que la misma se reconoce como destino de una época final de la metafísica.[621]

En este marco de ideas, se piensa en la vocación nihilista de la hermenéutica, donde el autor citado hace referencia a la muerte de Dios anunciada por Nietzsche y a la historia de la filosofía como la historia de un error. Al respecto, es importante resaltar que Nietzsche no solo es comprensible por su crítica al cristianismo, sino que su obra hay que entenderla desde un diagnóstico de la época; por tanto, según el mismo Vattimo, semejante filósofo interpreta al nihilismo como la situación en la que el ser humano abandona el centro para dirigirse a la X (Vattimo, 1987, p, 23), evidenciando así una imagen de lo ocurre en la modernidad europea, donde las antiguas verdades religiosas se han desgastado.

A título ilustrativo, para Nietzsche el nihilismo se ubica en el tránsito hacia una cultura poscristiana, donde las creencias sobre el sentido último pierden fuerza y valor, lo mismo que el lugar de destino para el ser humano más allá de esta dimensión terrena. Por tanto, se trata de un momento en que se abre una "frontera epocal", a modo de espacio suspendido entre el antiguo universo

www.bdigital.ula.ve

[621] Al respecto, sobre la metafísica en Vattimo, comenta Arredondo: "En su lectura del pensamiento de Nietzsche, Vattimo sostiene que ´la metafísica no es otra cosa que una forma de la voluntad de poder´. Por ello, el filósofo italiano descarta las objeciones meramente epistemológicas a la metafísica, como las que realizara el Círculo de Viena en el contexto de la corriente del positivismo lógico. En ese tipo de distanciamiento de la metafísica, al no poder ésta remitir sus enunciados a los datos empíricos o a los lenguajes formales de la lógica y la matemática, quedaría descartada como modalidad de conocimiento. Pues bien, la actitud frente a la metafísica que Vattimo extrae de Nietzsche y Heidegger es muy distinta a la empirista o positivista". (David Gómez Arredondo. Pensamiento Débil y Nihilismo: Reflexiones en Torno a La Obra de Gianni Vattimo. Revista Electrónica de Psicología Iztacala. Vol 21, /nro.4/, 2018, p, 32)

C.C. Reconocimiento

cristiano y un futuro indeterminado, donde se configura y aparece un nuevo ser humano.[622]

De tal modo, desde el pensamiento de Nietzsche es posible concebir aquello que ocurre en la cultura occidental, cuando se pierde la referencia a los valores últimos y las claves para comprender al mundo desde la idea de Dios; de allí el sentido de la terminología "muerte de Dios", todo lo cual dista de la creencia en la simple inexistencia del mismo; pues, en definitiva, lo que se procura no es otra cosa que hacer notar la experiencia histórica de la secularización, como la forma de transformación histórica, donde los antiguos cánones religiosos y metafísicos van siendo sustituidos, dando paso a una nueva interpretación de la realidad.

A su vez, todo esto cobra sentido cuando el mismo Nietzsche enfatiza el nihilismo en concordancia con la multiplicidad de interpretaciones, así como la crítica a la concepción tradicional sobre la verdad. Cuando se proclama que no hay hechos sino interpretaciones se indica que la experiencia de la muerte de Dios va unida al debilitamiento de la noción fuerte de verdad.

www.bdigital.ula.ve

Del mismo modo, tal diagnóstico de "la muerte de Dios" es tomado por Vattimo para referirse al acontecimiento de la postmodernidad, donde algunos rasgos de la misma son considerados como una época o mundo informatizado,

[622] Para Vattimo el ser humano actual está inmerso en el desarrollo del nihilismo, al tiempo que el mismo viene a representar su única chance. Por ello, hablando sobre la apología del nihilismo, escribe: "La cuestión del nihilismo no me parece, por lo menos en principio, un problema historiográfico, si bien es un problema geschichtlich (histórico) en el sentido de la conexión que establece Heidegger entre Geschicht (historia) y Geschick (destino). El nihilismo está en acción y no se puede hacer un balance de él, pero se puede y se debe tratar de comprender en qué punto está, en qué nos incumbe y a cuáles decisiones y actitudes nos llama. Creo que nuestra posición frente al nihilismo (lo cual significa nuestra colocación en el proceso del nihilismo) se puede definir recurriendo a una expresión que aparece a menudo en los textos de Nietzsche, la expresión "nihilismo consumado". El nihilista consumado o cabal es aquel que comprendió que el nihilismo es su (única) chance. Lo que ocurre hoy respecto del nihilismo es lo siguiente: que hoy comenzamos a ser, a poder ser, nihilistas cabales". (Gianni Vattimo. El Fin de la Modernidad. Nihilismo y Hermenéutica en la Cultura Postmoderna. Editorial gedisa. Barcelona, 1987, p, 23)

C.C. Reconocimiento

desde el avance de la técnica moderna, allí se torna superflua la búsqueda de fundamentos, pues como ya se ha vislumbrando en la filosofía del citado autor, se trata concebir ese debilitamiento, renunciando a la búsqueda de principios y fundamentos, ya que el pensamiento débil procura ese distanciarse de cualquier pretensión de verdad "fuerte". En tal sentido, hay una conexión con un aspecto de la postmodernidad, donde se da esa relación entre pensamiento débil y fin de la modernidad.[623]

Consecuentemente, despedirse de la modernidad es dejar a un lado las pretensiones de los discursos verdaderos y fundamentos que representan diversos aspectos del mundo. Por tanto, desde la congruencia con la lectura de Heidegger, Vattimo encuentra en ciertos aspectos de la modernidad una continuación del proyecto de la metafísica occidental.

Ahora bien, en cuanto a la muerte de Dios, es relevante considerar que tal anuncio no significa que Dios no exista porque se haya llegado a tal concepción luego de un razonamiento lógico y real, sino que el curso de la historia muestra que un Dios concebido metafísicamente ya no es necesario; ese lugar es ocupado en la modernidad por otras preocupaciones, sean estas técnicas, biológicas o

www.bdigital.ula.ve

[623] En relación al fin de la modernidad, y tomando en consideración lo propuesto por Nietzsche cuando argumenta que la superación es una categoría típicamente moderna, escribe Vattimo: "Si la modernidad se define como la época de la superación, de la novedad que envejece y es sustituida inmediatamente por una novedad más nueva, en un movimiento incesante que desalienta toda creatividad al mismo tiempo que la exige y la impone como única forma de vida... si ello es así, entonces no se podrá salir de la modernidad pensando en superarla. El recurrir a las fuerzas eternizantes indica esta exigencia de encontrar un camino diferente… pero ya no se piensa en salir de ella recurriendo a fuerzas eternizantes, sino que aquí se ve la disolución producida mediante una radicalización de las mismas tendencias de la modernidad. La radicalización consiste en esto: Humano, demasiado humano parte del propósito de realizar una crítica de los valores superiores de la civilización mediante una reducción "química" (véase el aforismo n° 1) de estos valores a los elementos que la componen, independientemente de toda sublimación". (Vattimo, Ob, Cit, p, 147)

C.C. Reconocimiento

científicas. A su vez, ese vaciamiento del lugar de Dios, lo mismo que la distinción platónica entre mundo real y mundo verdadero, es un nihilismo.[624]

De este modo, que "Dios haya muerto" no es más que un anuncio y allí la hermenéutica sencillamente encuentra que ya el mismo no es necesario, en palabras del autor en cuestión, eso sería una "mentira superflua", en el marco de las transformaciones a las que se asiste en el nuevo mundo, en la nueva sociedad. Aquí tiene lugar el razonamiento nietzscheano interpretado por Vattimo:

> El Dios de la metafísica ha sido necesario para que la humanidad organizara una vida social ordenada, segura, sin verse expuesta continuamente a las amenazas de la naturaleza – combatidas victoriosamente gracias a un trabajo social jerárquicamente ordenado – y por las pulsiones internas, domadas por una moral domada religiosamente; pero hoy, que esta obra de aseguramiento está, aunque sea relativamente, cumplida, y vivimos en un mundo social formalmente ordenado, disponiendo de una ciencia y de una técnica que nos permiten vivir en el mundo sin el terror del hombre primitivo, Dios parece una hipótesis demasiado extrema, bárbara, excesiva; además, ese Dios que ha funcionado como principio de estabilización y aseguramiento es también el que ha prohibido siempre la mentira; por lo tanto, son sus mismo fieles, por obediencia, los que desmienten el embuste que el mismo es: son los fieles los que han asesinado a Dios… (Vattimo, 1995, p, 44).

www.bdigital.ula.ve

Al mismo tiempo, al negar esa "existencia de Dios", se niega también con ello el valor de la verdad, pues la verdad no es sino otro concepto para denominar

[624] "Por tanto, estamos en la época del nihilismo. En este punto, para Vattimo parece un sin-sentido que Gadamer no se haga la pregunta, hecha primero por su maestro Heidegger, sobre el sentido del ser, de la diferencia ontológica, de la crítica a la metafísica y a su crítica de la esencia de la técnica moderna (este último punto muy presente en los textos gadamerianos), es decir, justamente, el nihilismo". (Luis U. Miranda. Hermenéutica y Nihilismo: hacia un pensamiento del conflicto en Gianni Vattimo. Hermenéutica Intercultural. Revista De Filosofía Nº 18-19, 2009-2010 Issn: 0718-4980, p, 179)

C.C. Reconocimiento

a Dios.[625] A su vez, este anuncio nietzscheano da lugar al nihilismo, pues tal como lo comenta el filósofo turinés, dicha lógica induce a asumir que "no hay reconocimiento de la interpretatividad esencial de la experiencia de la verdad sin la muerte de Dios y sin fabulación del mundo, o, lo que aquí es lo mismo para nosotros, del ser". (Vattimo, Ob, Cit, p, 45).

Así, la verdad de la hermenéutica no sería válida si la misma no es verificada como respuesta a una historia del ser, interpretada como acontecer del nihilismo. En tal direccionalidad, al decir que la hermenéutica tiene una vocación nihilista, significa que responde al envío del ser, de su verdad en la modernidad consumada, donde el nihilismo representa su chance, asumida como ontología débil desde lo propuesto por Nietzsche y Heidegger.

En el mismo orden de ideas, la hermenéutica será asumida como filosofía de la modernidad, la cual, para dejar un tanto de lado a la metafísica, ha de presentarse ahora como la interpretación filosófica más persuasiva de una situación, de una época, lo mismo que de una procedencia.[626] De este modo, se puede pensar en un cierto historicismo, pero no de corte determinista, pues es verídico que los argumentos de tal hermenéutica son interpretaciones donde no se apela a evidencia objetiva inmediata alguna. En todo caso, el valor de esta se encuentra en su capacidad de crear ese marco referente desde el cual se pueda pensar en otras posibles alternativas.

www.bdigital.ula.ve

[625] Se sigue lo propuesto por Nietzsche cuando habla del "mundo verdadero" platónico como "una idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, una idea que se ha vuelto inútil, superflua, por consiguiente, una Idea refutada: ¡eliminémosla!" (Friederich Nietzsche. Crespúsculo de los Ídolos. Como el Mundo Verdadero Acabó Conviertiéndose en Fábula. Editorial Alianza, Madrid, 1975, p, 52)

[626] A propósito de ello refiere Polo Santillán: "Dado las diferentes filosofías hermenéuticas que existen hoy día, Vattimo pide que la hermenéutica debiera determinarse a rendir cuentas con sus propias bases y sobre todo con la herencia heideggeriana. Parecería que Vattimo pidiese que todos los filósofos hermeneutas sigan la orientación heideggeriana sin cuestionar nada". (Miguel Ángel Polo Santillán. La Hermenéutica Ontológica De Escritura y Pensamiento Año IV, W 7, 2001, p, 86)

C.C. Reconocimiento

En razón ello, y sobre el planteamiento de un problema que la hermenéutica post-heideggeriana no tuvo en cuenta en lo que respecta a la cuestión de la relación que se prescribe entre la verdad como apertura y la verdad como conformidad, o lo que es lo mismo, entre verdad filosófica y verdad científico-positiva; haciendo alusión incluso a la filosofía de Rorty que distingue entre epistemología y hermenéutica, como conformidad y apertura, plantea Vattimo (1995):

> Hermenéutica es, en cambio, la actividad que se despliega en el encuentro con horizontes paradigmáticos distintos, que no se dejan valorar en relación con algún tipo de conformidad, sino que se plantean como propuestas "poéticas" de otros mundos, de instituciones de reglas nuevas – dentro de las cuales está vigente otra "epistemología", como es obvio. (p, 127-128).

www.bdigital.ula.ve

Por otra parte, a juicio de Vattimo, para poder hablar con acierto de vocación nihilista de la hermenéutica, es preciso que la misma ofrezca la base, el sustento para hacer viable, de manera precisa y característica las consecuencias para los problemas tradicionales de la filosofía, esencialmente, el del sentido del ser. En tal sentido, se pregunta: "¿Qué se hace del ser en un pensamiento que reconoce no poder identificar la verdad con la objetividad de las cosas afirmadas por la experiencia (pretendidamente) inmediata o por el método científico-positivo?" (Vattimo, 1995, p, 49).

Desde lo anteriormente planteado, se responde que del ser no habría que hablar como objeto o cosa, sino en términos de "evento" según Heidegger.[627] En

[627] Para Vattimo: "decir que el ser es evento significa en cualquier caso, aun en el lenguaje de la metafísica, conscientemente aceptado y verwunden, la última proposición de la metafísica…es el mismo proceso de desfondamiento a través de la extremosidad de la lógica de la fundamentación, que Nietzsche describe con la proposición "Dios ha muerto". (Gianni Vattimo. Más allá de la Interpretación. Editorial Paidós. Barcelona, 1995, p, 125)

C.C. Reconocimiento

cambio, desde la propuesta de Derrida lo mejor sería no hablar en absoluto del ser, todo lo cual bien puede ser pensado desde una realidad que lo excluye, entonces no hay ser; o sencillamente estamos ante la puesta en escena, según Vattimo, de la consumación del ser en la historia presente, lo cual supone que tal historia amerita una nueva narración, lo que conduce a la historia del nihilismo "como proveniencia de la hermenéutica y como su íntimo hilo conductor para la solución de los problemas tradicionales de la filosofía". Desde tal perspectiva, considera el autor citado que de no darse tal relato, entonces, "el presupuesto metafísico inconsciente continuará actuando". (Ibídem)

De este modo, la hermenéutica propuesta, se va a legitimar precisamente con el relato de la modernidad, así como del sentido del ser, pues Vattimo considera que es en Heidegger donde se crea las bases de la filosofía de la interpretación contemporánea, con él nace la hermenéutica filosófica actual. Desde tal presupuesto, Vattimo habla de la "izquierda heideggeriana", aclarando que tal término no es en sentido político, sino desde la connotación de la escuela hegeliana, donde considera la derecha de Heidegger como una interpretación de la superación de la metafísica como un esfuerzo, preparándose de algún modo el retorno del ser, tal vez como una ontología apofántica, negativa y mística.

www.bdigital.ula.ve

Por otra parte, "izquierda" es lo que propone Vattimo como una lectura del ser pero como "historia de un largo adiós", "de un debilitamiento interminable del ser", donde la superación de la metafísica no sería sino un acordarse del olvido y no como un volver a hacer presente el ser.[628] Todo esto tiene una fundamentación en la diferencia ontológica, es decir, en ese no identificar el ser con el ente; todo lo cual se efectúa en el darse del ser "como suspensión" y "como substracción".

[628] Sobre tal perspectiva escribe Polo Santillán: "Así, el ser, tema fundamental de la filosofía occidental, deja de ser en nuestros tiempos fundamento de la realidad. Lo absoluto se disuelve. Y esto es parte de la misma historia del ser, la etapa del "debilitamiento", de la "secularización" del ser. La ontología nihilista de Vattimo asume un ser ya no como fundamento sino como destino (Geschick), el ser ya no es sino que acaece históricamente, el ser se reduce a evento (Ereignis)". (Miguel Ángel Polo Santillán. La Hermenéutica Ontológica De Escritura y Pensamiento Año IV, W 7, 2001, p. 89)

C.C. Reconocimiento

Además, ya que el máximo olvido del ser se da cuando se piensa como presencia, no se trata de recordar al ser haciéndolo presente, sino de recordar el olvido. Es de notar que para Vattimo esto sería: "reconocer el nexo entre esencia interpretativa de la verdad y el nihilismo". Ahora bien, desde la convicción de que el nihilismo es interpretación,[629] no como descripción de un estado de hechos, hablando sobre el sentido principal nihilista de la hermenéutica, dice Vattimo:

> Sino pensamos que la transición de la metafísica de la presencia a la ontología de la proveniencia es la corrección de un error, sino el acaecer del ser mismo, indicación de su "destino", entonces, la tendencia al debilitamiento – ciertamente, solo en relación con la categoría metafísica de la presencia, de la plenitud – que este curso manifiesta es la verdad del nihilismo de Nietzsche, el sentido mismo de la muerte de Dios, es decir, de la disolución de la verdad como evidencia perentoria y "objetiva"; hasta el momento los filósofos han creído describir el mundo, ahora es el momento de interpretarlo. (Ob, Cit, p, 51).

www.bdigital.ula.ve

En base a ello, cuando ahora la verdad se delinea desde el camino trazado por el nihilismo, Vattimo considera, además, no ser mera casualidad el hecho de que en el desarrollo de las implicaciones nihilistas de las propias premisas, la hermenéutica llegue también al hallazgo de la caridad, encontrándose de tal modo, de nuevo, con aquel nexo de la tradición religiosa occidental.

---

[629] Como ya se ha planteado Vattimo asume el nihilismo con base en Nietzsche y Heidegger y en torno a ello se plantea: "De ahí que para el filósofo italiano considerar a Nietzsche y a Heidegger en su continuidad, significa asumirlos sobre todo como teóricos del nihilismo. En ese sentido, hay que llamar la atención sobre el hecho de que Vattimo en su análisis del nihilismo, pasa por alto la relación fundante indicada por Heidegger para caracterizar su propia comprensión del nihilismo y la de Nietzsche. Para Heidegger su visión del nihilismo es más originaria que la de Nietzsche, ya que el olvido del ser constituye el fundamento de la concepción de Nietzsche del nihilismo. En cambio, Vattimo hace valer ambas versiones del nihilismo como de igual rango. Vattimo no tiene ningún pudor en confesarse como un filósofo nihilista". (Luis César Santiesteban. La Ética Hermenéutica de Gianni Vattimo. Hacia un ethos de la no-violencia. Perseitas | Vol. 1 | No. 1 | PP. 14-27 | julio-diciembre | 2013 | ISSN: 2346-1780 | Medellín-Colombia, p, 16)

C.C. Reconocimiento

Por otra parte, es necesario resaltar que tal diagnóstico epocal en el que se enmarca el nihilismo, donde se sitúa la "muerte de Dios" y la pérdida de fundamentos y principios, dando como resultado el abandono de la religiosidad cristiana, no es exactamente lo mismo que se articula en el "pensamiento débil" de Vattimo, pues en el mismo se procura conjugar una particular lectura del mensaje cristiano con las filosofías de Nietzsche y Heidegger. Ante ello, surge la pregunta: ¿cómo es posible hacer tal conexión de pensamientos, sobre todo en lo que respecta a la muerte de Dios anunciada por Nietzsche con la fe religiosa? Aquí tiene lugar, sin duda alguna, la interpretación que tal filósofo refiere y desarrolla sobre la Kenosis, aspecto clave del mensaje cristiano.[630]

1.3 **Pensamiento Débil y Kenosis Cristiana**

Siguiendo la filosofía de Heidegger, donde el ser es pensado como acontecer, Vattimo asegura que la tarea del pensamiento es la rememoración del ser, tal como lo ha planteado su antecesor. De allí que Denken (pensar) es ahora Andenken (recuerdo), y todo ello no tiene que ver con el conocer el ser histórico en su totalidad, sino más bien con el salto hacia el abismo liberador de la tradición, siendo la connotación de "liberador" en tanto que deja a un lado esa pretensión del orden objetivo del ser, cuando el ente quiere valer como único.[631]

www.bdigital.ula.ve

[630] Cuando Dios muere, muere aquello trascedente y distante, la Kenosis rescata y vivifica la dimensión humana, terrena y finita. En razón de ello, escribe Arredondo: "Para el filósofo italiano, esta dimensión del Dios cristiano supone su "abajamiento", la pérdida de sus atributos violentos. Al volverse hombre, el Dios cristiano "muere" en tanto entidad trascendente y, por ello, Vattimo ofrece una lectura conciliatoria entre la fórmula nietzscheana de la "muerte de Dios" y el mensaje cristiano de la encarnación". (David Gómez Arredondo. Pensamiento Débil y Nihilismo: Reflexiones en Torno a La Obra de Gianni Vattimo. Revista Electrónica de Psicología Iztacala. Vol 21, /nro.4/, 2018, p, 33)

[631] Sobre "el salto" concebido por Heidegger, escribe Ortiz: "La dificultad más grande y más evidente a la que se enfrenta Heidegger, y también quienes seguimos sus lecciones, es la de no situarse en las perspectivas habituales de la metafísica…Buscando sortear esta dificultad, en las lecciones del semestre de invierno Heidegger (2008) se ayuda de una imagen para exponer cómo comprender el paso del pensar metafísico (allí

C.C. Reconocimiento

Es de notar, que tal salto no necesariamente ha de proyectar un conocimiento más verdadero y completo del ser, objetivamente hablando; sino que más bien ha de traducirse como que el ser no es algo objetivo ni estable; en razón de ello, el ser se proyecta, entonces, como acontecimiento en el que se está siempre implicado, como intérpretes y en camino. Todo esto es relevante a la hora de considerar lo que para Vattimo significa "pensamiento débil"[632]:

> Lo que propuse llamar «pensamiento débil» insiste en este aspecto de la rememoración heideggeriana: el salto en el abismo de la tradición es siempre un debilitamiento del ser, ya que sacude las pretensiones de perentoriedad con las que siempre se han presentado las estructuras ontológicas de la metafísica". (Vattimo, 2003, p, 34).

En el mismo orden de ideas, es relevante la acotación de que desde el salto mencionado no hay que asumir el ser como acontecimiento desde un sentido abstracto, pensando con ello que el ser necesariamente será siempre acontecimiento al modo de aquella historicidad que piensa en la eterna finitud de

www.bdigital.ula.ve

representado por la ciencia) al pensar no-metafísico: "Aquí no hay ningún puente, hay solamente un salto" (p. 19). En las inmediaciones a esta afirmación, Heidegger sostiene que entre la ciencia y el pensar hay un abismo, es decir, que existe una separación tajante entre estas dos formas de comportarse en la realidad. La imagen del salto también aparece en su conferencia "El principio de identidad", y aunque allí varía un poco, pues se concibe como un salto directo al abismo, se mantiene la cuestión central: el salto es la única vía posible para pasar del pensar metafísico a un pensar no-metafísico (a un auténtico pensar) (Cf. Heidegger, 1990, p. 77 y ss.)". (Ortiz López, J. S. (2020). El salto del pensar: la actualidad fenomenológica que nos distancia del errante trajinar metafísico. Estudios de Filosofía, 61, 91-106)

[632] Sobre el Pensiero Debole en Vattimo escribe Sánchez Carrillo: "Vinculado a los postulados nietzscheanos-heideggerianos y frontal a los modos de considerar el ser con sus estructuras estables, Vattimo anuncia un pensamiento débil (post-metafísico que declina las categorías ´fuertes´ y las legitimaciones omnicomprensivas de la razón-dominio, en tanto fundación única, última y normativa; una "ontología del declinar", como también suele llamarlo, que abre las dificultades en las que el pensamiento ha desembocado al final de aventura metafísica". (Milagros Sánchez C. El Significado Des-tructurante de la "Voluntad de Poder". Estudio y Alcance de la Tesis de Gianni Vattimo Sobre la "Voluntad de Poder" en Nietzsche. Tesis Doctoral. Universidad de Santiago de Compostela, 2015, p, 138)

C.C. Reconocimiento

la existencia, sino que ese acontecimiento es concebido desde el hoy y en el aquí. De allí, que el debilitamiento del ser que se gesta cuando el mismo se desvela en el salto como acontecer, significa también para Vattimo: “un debilitamiento como sentido e hilo conductor histórico de la tradición dentro de la que saltamos”. (Ibídem). Desde tales apreciaciones, argumenta el citado autor:

> El remontarse rememorante en la historia del ser es también una filosofía de la historia guiada por la idea del debilitamiento: consumación de las estructuras fuertes en el plano teórico (desde la metafísica metanarrativa a las racionalidades locales; desde la creencia en la objetividad del conocimiento a la conciencia del carácter hermenéutico de toda verdad) y en el plano de la existencia individual y social (del sujeto centrado en la evidencia de la autoconciencia al sujeto del psicoanálisis; del Estado despótico al Estado constitucional, etc.). (Vattimo, Ob, Cit, p, 35)

De tal modo, el rememorarse del ser es, en cierto sentido, conjugable con la idea del debilitamiento del mismo. En todo caso, se trata de la superación de la metafísica, del paso de una forma de concebir al ser como estructura a una concepción del mismo pero como acontecimiento, desde una vocación del debilitamiento.[633] Se podría decir, incluso, que allí tiene lugar el renacer de lo sagrado en distintas formas. De este modo, para Vattimo:

[633] Sobre el estudio que hace Osorio sobre el pensamiento débil de Vattimo, desde lo que han propugnado ciertos autores, dice el mismo: “Acciaro le cuestiona al pensamiento débil que lleve a cabo un debilitamiento excesivo. ´En su afán por evitar toda posible recaída en la metafísica, el pensamiento débil va demasiado lejos, ‘más allá de lo necesario’, y acaba por socavar (aun cuando no lo quiera) todo terreno que pudiera respaldar aquellos resultados que, sin embargo, pretende conseguir´…En cuanto a la metafísica como búsqueda de fundamento, explica nuestro autor que dicha crítica a la fundamentación no requiere llevarse tan lejos como para suprimir toda idea de fundamento. Es legítimo cuestionar ciertos modos de fundamentación metafísica, pero ello no «debería llevarnos a dejar de lado la exigencia de fundamentar como tal» que no necesariamente tiene que ser al modo metafísico”. (Carlos Rojas-Osorio. Vattimo: Pensamiento débil y nihilismo. Revista Diálogos. Año XLVII, No. 97, Julio 2015. pp. 166).

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

> El renacimiento de la religión en la época posmetafísica no es solo el resultado de un malentendido, sino que puede resultar teóricamente legítimo si se reconoce el profundo parentesco — por ahora solo puedo llamarlo así — entre la tradición religiosa de Occidente y el pensamiento del ser como acontecimiento y como destino al debilitamiento. (Ibídem).

Por otra parte, para tal autor dicho parentesco otorga a la filosofía los fundamentos para poder criticar justamente los modos de apreciar el renacimiento de lo sagrado, el cual traiciona su constitución antimetafísica.[634] De tal modo, el hecho de reconocer tal "parentesco" es algo que bien puede legitimarse desde el punto de vista racional, desde la consideración de los significados, vinculaciones que se encuentran en su dinámica de proyectarse.

En este orden de ideas, Vattimo encuentra razón y fundamento sobre el planteamiento de la historia del ser como destino al debilitamiento, desde la fundamental verdad como herederos de una tradición, la cual ha sido impregnada de los valores cristianos (caridad, fraternidad, no violencia, etc.);[635] cuyo vértice como fundamento tiene su núcleo en la idea de la redención, pero sobre todo en la Kenosis de Dios según lo plantea San Pablo en su carta a los filipenses. (Vattimo, Ob, Cit, p, 36).

www.bdigital.ula.ve

[634] Acerca de la verdad de la metafísica, Vattimo plantea que la mima "es enemiga no solo de la libertad y de la democracia en el mundo – porque está del lado del poder y de sus mecanismos de autoconservación – sino también de toda experiencia religiosa auténtica…Si no se da aun una experiencia religiosa que pueda inspirarse en estos textos, es porque nunca se ha dado, todavía, un mundo no metafísico, es decir, un mundo libre del dominio". (Gianni Vattimo. Alrededores del Ser. Prólogo de Josep Ramoneda. Editorial Galaxia Gutenberg. Barcelona, 2020, p, 216)

[635] Sobre tales valores, en tal contexto dice Vattimo: "Sé bien que estos valores «humanitarios» de nuestra tradición son justamente los que Nietzsche consideraba expresión y causa del nihilismo y de la decadencia, pero tanto el mismo Nietzsche, quizá, como, sobre todo, Heidegger nos orientan también a la consideración del nihilismo (y el humanitarismo democrático de nuestra tradición) como el camino a través del cual la metafísica llega a su final y el ser se desvela (se da) como acontecimiento…" (Gianni Vattimo. Después de la Cristiandad: Por un cristianismo no religioso. Traducción de Carmen Revilla. Editorial Paidós. Barcelona, 2003, p, 36).

C.C. Reconocimiento

En razón de ello, pertenece a la tradición misma el hecho de que en la filosofía posmetafísica la historia del ser esté en íntima conexión y relación con la historia del debilitamiento descrito. Al mismo tiempo, dicha relación de pertenencia no es un mero hecho, sino que ello también significa la apertura para que en la discusión filosófica se dialogue respecto al sentido del final de la metafísica; pero también para que se discierna críticamente las nuevas formas de asumir hoy día el renacimiento de lo sagrado.[636]

Desde lo anteriormente descrito, es de notar que en la hermenéutica vatiniana se encuentra el concepto de Kenosis, donde después de la crítica heideggeriana de la metafísica, el ser de Dios es concebido como debilitado, desde una perspectiva carente de toda violencia. En razón de ello, plantea Vattimo (2003):

> El debilitamiento del ser hacia el que, según mi hipótesis, está orientada la historia de nuestra civilización parece poder configurarse en cuanto historia de salvación, como historia que prepara la transposición de lo real al plano de las cualidades secundarias, de lo espiritual, de lo ornamental; podríamos incluso añadir, tal vez, incluso de lo virtual. Si así fuese, alcanzaríamos también el sentido «espiritual», no puramente literal, de la Kenosis del verbo divino, el cual no se humilla sólo para hacernos más comprensible su enseñanza, y para volver después en su plenitud y majestad a prepararnos la vida eterna prometida sólo para el más allá. (p. 68).

[636] Desde la consideración y preámbulo de la conexión y relación de la historia del ser y el debilitamiento del mismo, plantea Sánchez Carrillo: “En su libro más conocido: El fin de la modernidad Vattimo se ocupa de la disolución de la estabilidad del ser, de la crisis del concepto de progreso, de la legitimidad del mundo científico-técnico en especial de la información, los mass media que crean un mundo plural merced a la multiplicidad o, la simultaneidad de los acontecimientos mundiales. En este horizonte, Vattimo perfila la transformación del ser como valor de cambio y, por ende, como el mejor *chance* para una época en la que ya no es posible hablar de modernidad en su alcance de superación”. (Milagros Sánchez C. El Significado Des-tructurante de la “Voluntad de Poder”. Estudio y Alcance de la Tesis de Gianni Vattimo Sobre la “Voluntad de Poder” en Nietzsche. Tesis Doctoral. Universidad de Santiago de Compostela, 2015, p, 136)

C.C. Reconocimiento

Al respecto, es importante considerar que para John D. Caputo, Vattimo inicia un doble proceso de debilitación; por una parte, se trata de la debilitación del Ser, concebido desde una estructura metafísica objetiva en el sentido heideggeriano, todo lo cual responde a la filosofía de Nietzsche del nihilismo según la cual aquellas pretensiones objetivas, con la connotación de fundamentos absolutos, sencillamente han caducado, se han vaciado o debilitado, quedando en la nada, siendo reemplazadas por perspectivas o esquemas interpretativos.[637]

Por otra parte, como segundo proceso de debilitación, se trata de la debilitación de Dios en el mundo, lo cual está descrito en la teología paulina del vaciamiento o Kenosis, expresado en la doctrina cristiana de la encarnación, nacimiento, pero también de la muerte de Jesús. (Vattimo y Caputo, 2010, p, 118)

En el mismo orden de ideas, como ya se ha vislumbrado, con base y sustento en la filosofía de Nietzsche y Heidegger,[638] Vattimo concibe la posmodernidad como el fin de la metafísica, todo lo cual no significa necesariamente la negación absoluta de Dios, pues, tal como el mismo lo plantea, aquella muerte de la que ha hablado Nietzsche se refiere más al Dios moral, por lo

www.bdigital.ula.ve

[637] Desde la critica que presenta Leveque, argumenta: "Para Caputo, Vattimo depende en esto demasiado de sus fuentes heideggerianas y nietzscheanas, lo que lo relaciona todavía con cierta forma de pensamiento metafísico; sin embargo, lo que nos interesa más es destacar que Vattimo, sobre todo, llega a una concepción moral de la historia en la que hay más sitio para la rememoración y la pietas que para la posibilidad de un cambio radical en las relaciones de poder. Vattimo sería, según esta perspectiva, todavía demasiado «hegeliano» para llegar a una verdadera concepción deconstruccionista del ser; se trata, sin duda, de una interpretación de Hegel que tiene mucho que ver con la enseñanza de su maestro Gadamer". (Jean-Claude Leveque. El Concepto de «Acontecimiento» en Heidegger, Vattimo y Badiou. Azafea. Rev. filosofía 13, 2011, pp. 69-91. Ediciones Universidad de Salamanca, p, 77)

[638] "La influencia de Nietzsche y de Heidegger es determinante en la actividad filosófica de Vattimo desde sus primeros inicios y permea el pensamiento débil a través del tema del nihilismo en tanto superación de la metafísica". (Leonarda Vaiana. La Contribución de Gianni Vattimo al Giro Post Filosófico del Pensamiento Contemporáneo. Zibaldone. Estudios italianos, vol. III, issue 2, julio 2015, p, 10)

C.C. Reconocimiento

que es viable ver en tal planteamiento la posibilidad de la creación de nuevos dioses.[639] En todo caso, sobre Nietzsche y su anuncio escribe Vattimo (2004):

> ...su anuncio de la muerte de Dios, que es lo mismo que el final de los metarrelatos, no excluye en absoluto que renazcan múltiples dioses: quizá no se reflexiona suficientemente sobre el hecho de que Nietzsche escribe explícitamente que "es el Dios moral el que es negado"; esto es, el Dios fundamento, el Dios acto puro de Aristóteles, el Dios, relojero supremo y arquitecto, del racionalismo ilustrado. (p, 111).

De este modo, el mismo autor confiere que precisamente la metafísica pudo durar en tanto existió esa creencia en un orden ideal del mundo, en el reino de las esencias sobre la realidad que aparece empíricamente. No obstante, desde la interpretación que hace de Heidegger, de quien entiende la metafísica como "el pensamiento que identifica el ser con la objetividad y el fundamento"[640]; la misma ha sido superada, pues, para este último el ser no es una estructura objetivamente dada, sino como acontecimiento, como suceso, siendo que el ser es aquello que cada vez sucede en su acontecer.[641] Por tanto, se trata de la sustitución de la ontología del ser por una ontología del acontecer.

www.bdigital.ula.ve

[639] En la postmodernidad "muere Dios", o la forma de concebir a eso divino, se proyectan otros horizontes, donde para algunos el Dios de la postmodernidad solo sería posible a condición de recuperar al hombre perdido en los mitos de la modernidad y amenazado por las arbitrariedades de las dictaduras de la técnica deshumanizada. Del mismo modo, para otros es necesario una purificación de todo concepto de Dios por el primado de la experiencia; de donde resultará una teología apoyada en un policentrismo cultural, con base ecuménica, mística, y desde la "opción diferenciada por los pobres". En tal sentido, para Berzosa, la postmodernidad ha convertido el tema religioso más en problema que en solución; no obstante, necesario es crear un nuevo universo de significación de lo divino. (Raúl Berzosa. Hacer Teología Hoy, Ediciones San Pablo, Madrid. 1994, p, 104-105)

[640] Tal expresión se puede considerar en: Gianni Vattimo. Después de la Cristiandad: Por un cristianismo no religioso. Traducción de Carmen Revilla. Editorial Paidós. Buenos Aires, p, 114.

[641] Concretamente dice Heidegger: "El ser se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser-así, en la realidad, en el estar-ahí [Vorhandenheit], en la consistencia, en la validez, en el existir [Dasein], en el "hay". (Martin Heidegger. Ser y Tiempo. Traducción de

C.C. Reconocimiento

Respecto a ello, debe señalarse que el nihilismo viene a representar ese final de la metafísica, es el fin del pensamiento objetivador, como aquel que se muestra enemigo de la historicidad, de la libertad, de la espontaneidad creadora y del gozo de vivir sin aquellas exigencias o imperativos trascendentales; es el fin de la mentalidad positivista, fundamentalista, moralista y dogmática; donde el hombre es asumido no como una realidad sino como realización. De allí que para Vattimo, concretamente, el pensamiento débil representa la teoría de la historia como debilitación de las estructuras fuertes; con lo cual la verdad no es sino aquella disminución de las verdades que nos presiden.[642] En torno a tales aseveraciones, sobre todo en lo que respecta a la crítica al positivismo y al historicismo, plantea Oñate:

> La despedida del "positivismo" es a la vez la despedida del "realismo" dogmático y de su reducción del ser (y el sentido del ser) al ente, entendido como objeto instrumental y en todo caso disponible, para el conocimiento y la utilización del sujeto cognoscitivo de consumo, por lo que socavar tales "prejuicios" críticamente, supone también debilitar los fundamentos metafísicos que subyacen al capitalismo ilimitado de consumo actual. (Teresa Oñate, 2019, p, 13).

Concretamente, tal autora plantea críticamente no poder proseguir, en el contexto de la ontología actual, la doctrina del positivismo, ni del historicismo;

Eduardo Rivera. Edición Electrónica de www.philosophia.cl. Escuelas de Filosofía Universidad de Arcis, 1927,p, 17)

[642] En base a la crítica sobre el positivismo y el historicismo en relación al nihilismo, plantea Oñate: "Así pues, en la esencia-proveniencia de la crítica del positivismo y el historicismo de la Modernidad, está la Diferencia que Heidegger ha llamado "Diferencia Ontológica" entre ser y ente; tiempo y presente, ausencia y presencia, así como sus respectivos modos de lenguaje co-respondientes. Mientras que la piedra de toque de tal crítica como alternativa hermenéutica, hunde sus raíces vivas hasta la cuestión ontológica del Nihilismo y su vinculación con la cuestión del Humanismo antropocéntrico". (Teresa Oñate. Con Gianni Vattimo: Ontología Hermenéutica y Nihilismo I. Pensamiento al Margen Número Especial, 2 de Julio de 2019. Coordinación de María Teresa Oñate y Zubia. Editorial Equipo de Organización Hercritia, p, 17)

C.C. Reconocimiento

pues, respecto al primero, considerado como “realista” y “cientificista”, no deja de mostrarse con su rasgo impositivo y “reductivo de los lenguajes y las razones plurales”, bajo los lineamientos de la hegemonía monológica racionalista; todo lo cual se proyecta como una racionalidad violenta, superior, no obstante de desconocer “su propio enclave de perspectiva histórica”, al tiempo que ignora todos los demás lenguajes propios de las ciencias interpretativas. (Ibídem)

De tal modo, el pensamiento débil procura ese distanciarse de toda pretensión fuerte de verdad; por ello, al ser la modernidad una continuación del proyecto de la metafísica occidental, el despido de la misma no es otro que ese alejamiento de aquellas construcciones de discursos “verdaderos”, de principios y fundamentos que dan cuenta de la totalidad de lo real. De igual manera, desde tal asunción débil del pensamiento, el mismo autor plantea un cristianismo sin verdad: “Como herederos y víctimas de esta historia (la metafísica), podemos ser cristianos, adherirnos al mensaje de Cristo, solo si dejamos perderse a la verdad”. (Vattimo, 2020, p, 207). Desde tal connotación, tiene lugar la consideración que el mismo hace sobre el cristianismo en la postmodernidad:

www.bdigital.ula.ve

> Tal y como lo veo, el cristianismo se está moviendo en una dirección que no puede sino iluminar o debilitar su carga moral en favor de su caridad práctico-moral. Y no solamente se da un debilitamiento de sus concepciones morales y metafísicas, sino que con esta transformación, la caridad suplantará a la verdad…El futuro del cristianismo, y también el de la Iglesia, es el de convertirse en una religión de puro amor; cada vez más pura...La verdad que nos hará libres es verdadera precisamente porque nos libera. Si no nos libera debemos desecharla…Así que rechazo admitir que esto (el pensamiento débil, con todo lo que implica) es solamente una hermosa manera de predicar tolerancia. Es mucho más que eso: un proyecto de futuro que contribuye a la progresiva eliminación de muros (por ejemplo, el muro de Berlín), las leyes naturales construidas como un muro que limita la libertad de los individuos, o la ley interesada de las corporaciones que erigen un muro entre su éxito y el bien común”. (Gianni Vattimo, y John D. Caputo, 2010, p, 73-74).

C.C. Reconocimiento

En el mismo sentido, desde el punto de vista religioso, concibe sea el hecho de la Encarnación, ese hacerse historia el Hijo de Dios, lo que libera de aquella verdad objetiva, donde la misma ya no se puede asumir como dato metafísico, ni como representación fiel y autorizada de cómo son las cosas, entes y hechos existentes, ya que tales no son sino condiciones. Más concretamente, plantea con claridad: “la historia de la metafísica occidental, es decir, la historia de nuestra cultura judeogrecocristiana, es la historia de la disolución de la verdad”. (Vattimo, Ob, Cit, p, 208).

Al mismo tiempo, se plantea que fue el cristianismo quien lanzó el primer ataque contra aquella objetividad de la metafísica o metafísica objetiva. Y sustenta tal teoría con aquello que ya anunciara San Agustín cuando sostuvo que “in interiore homini habitat veritas (la verdad habita en el interior del hombre). Con ello, se da una relevancia única a la subjetividad del hombre, dando lugar a la verdad, no fuera, sino en la razón misma que él posee. (Vattimo y Caputo, 2010, p, 54)

www.bdigital.ula.ve

De este modo, Vattimo procura conjugar el mensaje cristiano con el pensamiento de Nietzsche y Heidegger, siendo la clave para la comprensión de ello eso que dicho autor asume y entiende como Kenosis. Desde tal perspectiva, cuando se asiste a la pérdida de aquel carácter fuerte que en otros tiempos se daba en la metafísica, no se trata de un hecho negativo, sino que el mismo constituye la única forma posible de hablar de Dios desde que el Verbo se hizo carne, es decir, desde la Kenosis.

Consiguientemente, la Kenosis, hecho fundamental y constitutivo del cristianismo, como ese abajamiento de Dios que desmiente aquellos sueños metafísicos, está en íntima relación con el pensamiento débil. Concretamente, Vattimo encuentra que aquella lectura débil de Heidegger, con el consiguiente debilitamiento de las estructuras fuertes, viene a representar una “transcripción de

C.C. Reconocimiento

la doctrina cristiana de la Encarnación del Hijo de Dios".[643] No obstante, en la búsqueda de ahondar en esa perspectiva, tal autor se pregunta: "Pero, ¿tiene sentido pensar la doctrina cristiana de la encarnación del Hijo de Dios como anuncio de una ontología del debilitamiento?" (Vattimo, 1996, p, 34)

En este caso, es necesario considerar que esta doctrina cristiana kenóptica precisa aquella pérdida de la imagen divina como todopoderosa, asumiendo la condición débil, incluso la misma condición mortal de todo humano. Por tanto, aquello divino que en otro momento se proyectaba como lo fuerte, absoluto y trascendente se manifiesta en los nuevos tiempos desde una condición débil, más humana, desde que el Verbo se hizo carne.[644]

De este modo, siguiendo lo propuesto por Girard, Vattimo considera precisamente que Jesús no se encarna sencillamente para ofrecerse al Padre cual víctima propicia para calmar su ira, al estilo de las religiones sacrificiales antiguas, "sino que viene al mundo para desvelar y, por ello, también para liquidar el nexo entre la violencia y lo sagrado…" (Ob, Cit, p, 36). De allí la importancia y el sentido que tiene esa conexión-relación de la doctrina cristiana de la Encarnación con la ontología del debilitamiento.

www.bdigital.ula.ve

[643] En este sentido, cuando habla de esa relación entre filosofía (pensamiento débil) y mensaje cristiano, tal autor advierte que dicho mensaje cristiano es pensado en términos de secularización, que es lo mismo que debilitamiento, encarnación. (Gianni Vattimo. Creer que se Cree. Editorial Paidós. Argentina, 1996, p, 34).

[644] A este respecto, desde el estudio de la filosofía de Vattimo, plantea Fernández: "En la raíz del pensamiento débil se encuentra el convencimiento de que toda forma de pensamiento que pretenda estar fundamentada directa o indirectamente sobre una verdad última y definitiva es pensamiento fuerte, que se manifiesta siempre como una forma – velada o manifiesta – de violencia. Esto sería así porque, cuando se afirma la existencia de un principio último de sentido – Dios, Espíritu absoluto, etc. – al que todo y todos tienen que hacer reverencia, se anula en la práctica la legitimidad y el valor de lo diferente, de lo particular o alternativo…"(Francisco Fernández Labastidas. El Cristianismo no Religioso de Gianni Vattimo. Debilitamiento del Ser, Secularización y Kenosis Divina. Pontificia Universidad de la Santa Cruz, 2022, p, 503).

C.C. Reconocimiento

Por tanto, se considera ser esta la tesis hegeliano-nihilista de Vattimo[645], donde la hermenéutica proyectada como "racionalidad crítico-negativa" se constituye como la secularización del debilitamiento del ser anunciado ya en el mensaje cristiano de la Kenosis. Por lo que desde tal perspectiva, dice Vattimo (1996):

> El nihilismo se parece demasiado a la Kenosis para que solo se pueda ver en tal semejanza una coincidencia, una asociación de ideas. La hipótesis en la que desembocamos es la de que la hermenéutica misma, como filosofía que lleva consigo ciertas tesis ontológicas, es fruto de la secularización como continuación, prosecución, aplicación, interpretación de los contenidos de la revelación cristiana, y antes que cualquier otro, del dogma de la encarnación de Dios". (p. 97).

De acuerdo con ello, la relación entre el nihilismo que se gesta con el fin de la metafísica y la doctrina de la Kenosis del mensaje cristiano, no es para Vattimo una mera coincidencia, ni un arreglo eventual que autor alguno realice en función de algún programa subjetivo, sino que realmente se evidencia en la postmodernidad el hecho de la secularización, como manifestación y continuación, sobre todo, de la encarnación del ser divino en la humanidad.

www.bdigital.ula.ve

[645] Desde el desarrollo de la hermenéutica y, hablando de la diferencia doctrinal de los dos Vattimo, considera Teresa Oñate: "las concesiones hechas a Hegel: por una parte la tesis-marco de la Metafísica de la Historia, y por otra la asumpción de la dialéctica negativa…como métodos o racionalidad dinámica eficiente e inmanente del proceso histórico y su curso emancipatorio, parecen haber devorado al primer Vattimo. No es sin embargo así, más allá de la supuesta evidencia de contradicciones tan flagrantes como las anteriores, si se tiene en cuenta la relación profunda entre nihilismo, dialéctica e historicismo…evidencia el radical nihilismo de Hegel, el agazapado en la dialéctica de la historia. El segundo Vattimo se reconoce ya sin ambigüedades hegeliano, si bien operando otra secularización en Hegel: la comprensión de que la eficacia de la comprensión dialéctica reside en la negatividad-oposición nihilista, y no en el momento siempre o cada vez utópico de la refundamentación del absoluto positivo, por venir". (Teresa, Oñate, El Retorno Griego de lo Divino en la Postmodernidad. Madrid, Epilogo de G. Vattimo. Edit. Alderabán, 2000. pp. 47-48).

C.C. Reconocimiento

En este sentido, la Kenosis hace referencia a una renovada concepción de lo divino, a una forma distinta de manifestarse, en contraposición a aquellos elementos violentos de trascendencia, omnipotencia y absolutidad, que eso sagrado había tomado respecto al hombre y a la creación, lo que de alguna manera fueron asumidos como tal desde la fe cristiana. Ahora bien, se considera ser la disolución de la metafísica el final de esa imagen de lo divino, la muerte de Dios a la cual se refería Nietzsche.[646]

En consecuencia, he aquí un punto muy relevante en la filosofía vatiniana, hay una íntima relación y correspondencia entre la Kenosis descrita y la doctrina del debilitamiento del ser, entre filosofía y mensaje cristiano, por tener ambos la misma vocación al debilitamiento, a ese despojarse los atributos poderosos que hacen de lo divino una realidad que comporta violencia.[647] En tal perspectiva, dice Vattimo (1996):

www.bdigital.ula.ve

[646] Respecto a ello, plantea Vattimo: "Son muchos los que han malinterpretado la afirmación fuerte de Nietzsche ´Dios ha muerto´, confundiéndola con la profesión de ateísmo. No es así. Nietzsche no afirma que Dios no exista. Nunca podría decirlo porque también esta constituiría una verdad absoluta idéntica a la afirmación: ´Dios existe´. Lo distinto es el punto de vista". (Gianni Vattimo. No ser Dios. Editorial Paidós. Barcelona, 2008, p, 38)

[647] En torno a la filosofía de Vattimo que plantea esa vocación al debilitamiento donde lo divino ha de despojarse de los atributos poderosos, refiere Gómez Arredondo: "Al explicitar su postura en torno a una ´fe débil´, esto es, al explicar su concepción de un cristianismo coherente con su "ontología débil", Vattimo ha insistido en que el mensaje cristiano no requiere sostener una concepción dura o fuerte en torno a la naturaleza de la realidad o del mundo. En su diálogo con el pensador francés René Girard plantea este tema en relación con las posibilidades "ecuménicas", universales, del cristianismo, específicamente del catolicismo, al sostener que la misión ecuménica del cristianismo le parece "estrechamente dependiente de su despojarse de las pretendidas declaraciones metafísicas, de definir la naturaleza humana, o de cómo está hecho Dios, cómo están constituidas las sociedades humanas, etcétera" (Girard/Vattimo, 2011, 76). Para Vattimo, el mensaje cristiano no requiere vincularse con ningún tipo de aseveración definitiva sobre la realidad, de hecho al realizarse esa conexión se pierde el núcleo de dicho mensaje, que para el filósofo italiano gira en torno a la caridad". (David Gómez Arredondo. Pensamiento Débil y Nihilismo: Reflexiones en Torno a La Obra de Gianni Vattimo. Revista Electrónica de Psicología Iztacala. Vol. 21, (4), 2018, p, 36)

C.C. Reconocimiento

> La encarnación, es decir, el bajamiento de Dios al nivel del hombre, lo que el Nuevo Testamento llama Kenosis de Dios no violento y no absoluto de la época postmetafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana. (p. 38-39).

De tal modo, hay un redescubrimiento, una actualización en la postmodernidad, en base a la ontología débil y la secularización, de una filosofía que ya se daba en aquel mundo investido del germen religioso cristiano, idea con la que se encuentra Vattimo y que llega a caracterizar incluso de transcripción del mensaje cristiano:

> El hecho es que, en un cierto punto, me he encontrado pensando que la lectura débil de Heidegger y la idea de que la historia del ser tenga como hilo conductor el debilitamiento de las estructuras fuertes, de la supuesta perentoriedad del dato real "exterior", que sería como un muro contra el que se va a chocar y así se da a conocer como efectivamente real…no son sino la transcripción de la doctrina cristiana de la encarnación del Hijo de Dios. (Vattimo, Ob, Cit, p. 34).

www.bdigital.ula.ve

Por lo tanto, desde esta perspectiva es que el señalado autor habla, en términos equívocos, de una transcripción del mensaje cristiano a la ontología débil[648], relación que consigue significar específicamente en términos de

[648] "El pensamiento débil no admite una fundamentación única, última y normativa. Este pensamiento (débil) comporta cuatro aspectos: a) Se considera la existencia de un nexo entre el pensamiento que apela al fundamento (la metafísica) y las relaciones de dominio que se dan dentro y fuera del sujeto; b) Tal hallazgo no debe conducir a una filosofía de la emancipación, sino a un mirar de una forma nueva y amistosa a todo el mundo de las apariencias, de los procesos discursivos y de las formas simbólicas; c) No glorifica los simulacros sino que los entiende como insertos en un movimiento que apunta a un pensamiento capaz de articularse a media luz; d) No se entiende a sí mismo como un camino alternativo para encontrar de nuevo el ser originario y verdadero que la metafísica ha olvidado al transformarse en ciencia y tecnología, sino que se piensa como una vía para hallar al ser entendido como huella y recuerdo, un ser debilitado y, por eso mismo, digno de atención". (Gianni Vattimo Y Pier Rovatti, El Pensamiento Débil. Ediciones Cátedra, Madrid, 2000. pp. 14-15).

C.C. Reconocimiento

secularización, de debilitamiento, de Encarnación; donde la relación entre Dios y los hombres se constituye desde el vínculo de la solidaridad; pues como ya lo indicara Rorty (2002): “apartarse del logos metafísico es la misma cosa que dejar de asumir el poder y en su lugar asumir la caridad” (p. 3).

Por consiguiente, como ya se ha anunciado, la Kenosis puede ser comprendida como la manera filosófica de hacerse presente una nueva forma del ser, de Dios, de lo divino, donde se afirma una liberación del poder y de la violencia que bien ha utilizado la metafísica propuesta desde Platón, la cual hizo posible la concepción y creencia en un Dios esencialmente trascendente, distante y en conflicto con el instinto humano. Así, es esta dinámica de despojo la que se desarrolla en la secularización indicada por Vattimo, como cumplimiento de la promesa de la Encarnación[649].

Con ello, desde el análisis precedente, tanto la Kenosis como la secularización se encuentran estrechamente relacionadas con la ontología débil, haciendo posible y patente un liberarse de jerarquías y límites, de visiones filosóficas totalizantes, pero sobre todo permite que el hombre aprenda a vivir consigo mismo desde su inmanencia finita, sin la nostalgia metafísica, donde su instintiva naturaleza jamás se interpreta como obstáculo sino que simplemente es o se articula como un modo natural de ser. Es un liberarse, en fin, de una divinidad y de una trascendencia propia de las teologías naturales de otros tiempos, consideradas según Vattimo (1996): “como una fuerza que manifiesta su alteridad a través de la negación de todo lo que nos aparece como razonable y bueno” (p. 18).

www.bdigital.ula.ve

[649] Desde el abandono de toda forma de secularización que proyecte los caracteres fuertes de la metafísica, desde la propuesta de Vattimo, sostiene Teresa Oñate: “Por lo que el único sentido de la encarnación y secularización que si puede ser reconocido como antecedente coherente de semejante final ha de estar en un origen que entiende la ´encarnación´ como Kenosis, y ésta como el ´venir a menos de Dios´, que no puede dejar de parecer a Vattimo una tesis idéntica a su versión secularizada, a saber, la defendida por el mismo: el debilitamiento progresivo del ser en la tardo-modernidad”. (Teresa Oñate, El Retorno Griego de lo Divino en la Postmodernidad, Editorial Alderabán, Madrid, 2000. p. 42).

C.C. Reconocimiento

Por otra parte, desde tales presupuestos, se entiende que un cristianismo coherente con su "ontología débil" no precisa ni requiere sostener una concepción fuerte para con la realidad del mundo, se precisa antes que nada un despojarse de aquellas declaraciones metafísicas a la hora de definir a la naturaleza humana, a Dios y al mundo. He allí el sentido de la caridad a la que está llamado el cristianismo.

De tal modo, es comprensible que en los nuevos tiempos se experimente una crisis de la noción de "verdad", aquella que procede de la metafísica occidental. No obstante, esto no es más que "un adiós a la verdad", para caminar en la vía de la interpretación. A su vez, ello no quiere decir necesariamente que "todo vale", no es la proyección de una anarquía total, sino que en esa hermenéutica de la apertura al mundo se da un reconocimiento de cada horizonte histórico-cultural, en el cual existen criterios y formas de proceder para la construcción de enunciados verdaderos; siendo que lo que está en juego vendría a ser el estatuto mismo de dicha verdad.[650]

www.bdigital.ula.ve

En tal sentido, se trata entonces de buscar cuál es la apertura de mundo que corresponde con cada época, siendo que la presente es la del nihilismo en tanto supone una pérdida de fundamentos, al tiempo que se está en un mundo científico-técnico en estado de consumación. Así, se asiste a una concepción de la verdad en tanto ligada a una apertura de mundo, lo cual permite pluralizar los mundos histórico-culturales; pues no hay una sola apertura al mundo, al mismo tiempo surge la relevancia de la necesidad del diálogo y la caridad.

[650] Esa apertura al mundo no significa anarquía, sino por el contrario una oportunidad de reflexión y crítica, pero sobre todo de resistencia y lucha contra el pensamiento único: "La hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo nos ofrece una nueva oportunidad de re-flexionar sobre las condiciones de nuestra situación actual. Atender a los trazados de su obra, en las diversas escalas puestas en juego, no como otra cosa que como posibles vías matizadas de crítica que señalan sendas de resistencia a la homogeneización del pensar único". (Pedro Riquelme y Otros. Hermenéutica y Nihilismo. Homenaje a Gianni Vattimo. Pensamiento al Margen Número Especial, 2 de Julio de 2019. Coordinación de María Teresa Oñate y Zubia. Editorial Equipo de Organización Hercritia. p, 4.)

C.C. Reconocimiento

En este orden de ideas, el cristianismo que Vattimo encuentra va más allá de un cristianismo dogmático y disciplinario, encuentra algo más complejo que comprende la cuestión de la interpretación continua del mensaje bíblico. De acuerdo a ello, plantea: "lo que encuentro es una doctrina que tiene su clave en la Kenosis de Dios y, por tanto, en la salvación entendida como disolución de lo sagrado natural-violento…" (Vattimo, 1996, p, 71)

Dentro de este marco de pensamiento, desde su experiencia como filósofo Vattimo reafirma ser la disolución de la metafísica el final de las filosofías objetivistas y dogmáticas, la razón que ha hecho posible su reencuentro con el cristianismo. Al mismo tiempo, deja claro que tal cristianismo reencontrado, desde la Kenosis y la secularización, no es, de ningún modo, un patrimonio de doctrinas definidas, pero si se articula como principio crítico que sirva para orientarse en relación a este mundo, desde el proceso mismo de la secularización.[651]

En relación a lo planteado, necesariamente se hace referencia a aquel paralelismo entre la teología de la secularización y la ontología del debilitamiento, siendo que esta última está llamada a llevar a cabo el largo adiós a las estructuras fuertes del ser pero como proceso indefinido de consumación y disolución de dichas estructuras, lo cual no hay que asumirla como una desembocadura en la nada plenamente realizada; pues esta afirmación, como conclusión de la historia del nihilismo, sería también una presencia objetiva, desplegada como tal. Sobre ello, hay que reafirmar que el nihilismo en el pensamiento estudiado solo puede ser una historia.

Finalmente, desde todo lo propuesto, con el pensamiento débil en relación a la Kenosis, es menester considerar que en tal propuesta Dios deja de aparecer como poder de la naturaleza o fuerza del más allá, para hacerse presente, visible y en amistad con el hombre del mundo; deja de ser un ente o ser lejano e imperial

[651] El mismo Vattimo plantea que "la Kenosis, realmente no se puede pensar como indefinida negación de Dios, ni puede justificar cualquier interpretación de las Sagradas Escrituras". (Gianni Vattimo. Creer que se Cree. Editorial Paidós. Barcelona, 1996, p,74)

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

para convertirse en amigo del hombre, con quien camina, come y comparte, asumiendo todo lo que ello implica y exige en ese universo de violencia, por ello llegó incluso hasta la muerte en cruz. De tal modo, no es el Dios evento de la metafísica este que se aparece desde la Kenosis, sino el Dios humillado del cristianismo; donde no se dirige un pensamiento impositivo, ni violento, sino que por el contrario, se desarrolla desde el diálogo, la caridad y la convivencia.

Por ello, este sería el cristianismo que se perfila en la filosofía de Vattimo, aquel que se gesta desde las parábolas de Jesús con la oferta del perdón y el amor, sin la exigencia de aquella metafísica previa que procura en su haber una demostración racional de la existencia divina como preámbulo necesario y como condición para el creyente. Con ello, se da una total distinción entre el Dios de la trascendencia filosófica y el Dios de la Encarnación revelado por Jesús.

De allí que para Vattimo, cuando para muchos la fe cristiana se ha presentado como escándalo y paradoja, todo lo cual exige un salto, éste argumenta: "…la única gran paradoja y escándalo de la revelación cristiana es, justamente, la encarnación de Dios, la Kenosis, es decir, el haber puesto fuera de juego todos aquellos caracteres trascendentes, incomprensibles, misteriosos y, creo, también extravagantes, que por el contrario, conmueven tanto a los teóricos del salto en la fe…"(Vattimo, 1996, p, 62).

www.bdigital.ula.ve

C.C. Reconocimiento

CAPITULO SEGUNDO

LA KÉNOSIS COMO CARÁCTER ONTOLOGICO DE LO DIVINO DESDE LA SECULARIZACION DE LA METAFISICA EN LA POSTMEDORNIDAD.

2.1 **Cristianismo y Secularización en la Postmodernidad**

En primer lugar, es relevante considerar que la postmodernidad ha sido, generalmente, un término que se ha referido a un variado número de movimientos artísticos, culturales, literarios y filosóficos del siglo XX.[652] De tal manera, para algunos, tal fenómeno representa una "conjunción ecléctica de teorías", donde entran en juego distintas formas del pensamiento, de modos dispersos y conjuntados, sin hilo conductor claro; siendo que en el mismo se da una especie de contraste o superación de las tendencias de la modernidad. (Rocca, 2011, p, 2)

Según el citado autor, el término posmodernidad está relacionado desde su nacimiento con el arte y es estudiado en el campo de la filosofía por Jean Lyotard quien asume la condición de la actual cultura, sobre todo, como una emancipación de la razón y de la libertad de aquel dominio e influencia ejercido por los grandes relatos, caracterizados tales como totalitarios. En este sentido, el mismo Lyotard (1992) expresa:

www.bdigital.ula.ve

> En la sociedad y la cultura contemporáneas, sociedad postindustrial, cultura postmoderna, la cuestión de la legitimación del saber se plantea en otros términos. El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación". (p, 83).

[652] "Cualquier intento de descripción de la situación contemporánea desde el punto de vista religioso tropieza, como primera dificultad, con una variedad tal de aspectos que hace posible en la práctica una visión sintética y parece autorizar los diagnósticos más variados e incluso contradictorios". (Juan Martín Velasco. El Malestar Religioso de Nuestra Cultura. Editorial San Pablo. Madrid, 1993, p, 15)

C.C. Reconocimiento

Por otra parte, es de notar que tal connotación de totalitarismo, de aquellos grandes relatos, resulta contraproducente para el ser humano ya que se procura una homogeneización, dando como resultado final la eliminación de toda diversidad y pluralidad. De allí pues que la postmodernidad se proyecte desde esa búsqueda de reivindicación de lo individual y local haciendo frente a aquello universal.[653] Por ello, al tratar sobre ese cambio de paradigma que se desarrolla en los nuevos tiempos, comenta Lipovetsky (2010): "el ideal moderno de subordinación de lo individual a las reglas racionales colectivas ha sido pulverizado, el proceso de personalización ha promovido y encarnado masivamente un valor fundamental, el de la realización personal…" (p, 7).

En el mismo sentido, semejante autor considera que en la sociedad postmoderna se asiste a un cambio de rumbo histórico respecto a los objetivos y modalidades de socialización, la cual ahora es asumida desde puntos y dispositivos abiertos y plurales, por lo que deja de ser escándalo el individualismo hedonista y personalizado.[654] Es así que, en la postmodernidad la autonomía privada no se discute y el futuro no se confía entonces a un proceso ineluctable. De allí, que el autor citado considere:

www.bdigital.ula.ve

> La sociedad moderna era conquistadora, creía en el futuro, en la ciencia y en la técnica, se instituyó como ruptura con las jerarquías de sangre y la soberanía sagrada, con las tradiciones y los particularismos en

[653] Según el estudio que ofrece Rocca desde la propuesta de Lyotard: "La fragmentación, la babelización, no es ya considerada un mal sino un estado positivo´ porque ´permite la liberación del individuo, quien despojado de las ilusiones de las utopías centradas en la lucha por un futuro utópico, puede vivir libremente y gozar el presente siguiendo sus inclinaciones y sus gustos". (Adolfo Vásquez Rocca. La Posmodernidad. Nuevo Régimen de Verdad, Violencia Metafísica y Fin de los Metarrelatos. Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas | 29 (2011.1), p, 3).

[654] Sobre tal punto, considera el mismo Lipovetsky: "Vivir libremente sin represiones, escoger íntegramente el modo de existencia de cada uno: he aquí el hecho social y cultural más significativo de nuestro tiempo, la aspiración y el derecho más legítimo a los ojos de nuestros contemporáneos". (Gilles Lipovetsky. La Era del Vacío. Traducción de Joan Vinyoli y Michéle Pendanx. Editorial Anagrama. Barcelona, 2010, p, 8)

C.C. Reconocimiento

> nombre de lo universal, de la razón, de la revolución. Esa época se está disipando a ojos vista. En parte es contra esos principios futuristas que se establecen nuestras sociedades, por ese hecho postmodernas, ávidas de identidad, de diferencia, de conservación, de tranquilidad, de realización personal inmediata; se disuelven la confianza y la fe en el futuro, ya nadie cree en el porvenir radiante de la revolución y el progreso, la gente quiere vivir en seguida, aquí y ahora, conservarse joven y no ya forjar el hombre nuevo. Sociedad postmoderna significa en este sentido retractación del tiempo social e individual, al mismo tiempo que se impone más que nunca la necesidad de prever y organizar el tiempo colectivo, agotamiento del impulso modernista hacia el futuro, desencanto y monotonía de lo nuevo, cansancio de una sociedad que consiguió neutralizar en la apatía aquello en que se funda: el cambio. (Lipovetsky, Ob, Cit, p, 9)

De esta forma, la cultura postmoderna puede ser vista como "el polo superestructural" de una sociedad que sale a flote de un tipo de organización uniforme y "dirigista", haciendo ahora posible una discriminación de aquellos criterios de lo verdadero y del arte, legitimando la afirmación de la identidad personal; por ello, tal cultura es asumida como "vector de ampliación del individualismo"; pues en la misma se amplían las diversidades de elección, se anulan los puntos de referencias y los sentidos únicos, así como también los valores considerados como superiores de la modernidad;[655] se habla entonces, de una cultura personalizada, donde se da una emancipación del "balizaje disciplinario-revolucionario". (Lipovetsky, Ob, Cit, p, 11)

En tal orden de ideas, desde el punto de vista filosófico, se considera que han sido sobrepasadas aquellas ideas propias y características de la modernidad

[655] Esa descripción de tal cultura postmoderna guarda relación con la destrucción ontológica planteada por Vattimo. Así lo señala Sánchez Carrillo: "En este escenario el pensamiento que corresponde a la post-modernidad se enlaza para Vattimo con la ´destrucción ontológica´ llevada a cabo por Nietzsche y Heidegger. En la filosofía de ambos pensadores Vattimo encuentra el horizonte para desplegar los problemas que comporta la postmodernidad, los cuales se resumen en el hecho de que el ´fin de la modernidad´ es el fin de la historia como curso metafísicamente justificado y legitimante…" (Milagros Sánchez C. El Significado Des-tructurante de la "Voluntad de Poder". Estudio y Alcance de la Tesis de Gianni Vattimo Sobre la "Voluntad de Poder" en Nietzsche. Tesis Doctoral. Universidad de Santiago de Compostela, 2015, p, 143)

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

y la ilustración, proponiendo nuevas formas de cuestionar y leer los textos y la historia, sobre todo desde la influencia que sobre ello han ejercido grandes pensadores como Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Sartre y Freud, entre otros.

En este contexto, para Vattimo es un hecho que hemos entrado en la postmodernidad, donde la comunicación y los medios representan un carácter central,[656] al tiempo en que se marca la superación de la modernidad con sus modelos cerrados, tiempo de las grandes verdades, de los fundamentos eternos y de la historia como huella unitaria del acontecer; por lo que se abre el camino a la tolerancia, a la diversidad y al pensamiento débil en contraste al pensamiento fuerte y a las grandes cosmovisiones filosóficas.

En el mismo orden de ideas, desde el análisis que tal autor ofrece sobre la postmodernidad, sobre todo en lo que respecta a la discusión sobre la concepción del fin de la modernidad como el fin de la historia, "como curso metafísicamente justificado y legitimante", advierte no ser plausibles para la noción que el mismo desarrolla aquellas ideas del fin de los metarrelatos de Lyotard, las cuales considera demasiado catastróficas al asumir la modernidad como "abandonada toda ella a nuestra espalda", pero tampoco el de la comunidad ilimitada de la comunicación, ni el de la noción de consenso desde el punto de vista pragmático. (Vattimo, 1991, p, 23)

www.bdigital.ula.ve

No obstante, asegura asumir más confiadamente las nociones heideggerianas, concebidas ya en Nietzsche, de An-denken y de Verwindung. En tal sentido, el hecho de que para Heidegger la metafísica no pueda ser objeto de superación, no hace más que declarar que la modernidad no puede ser superada

[656] Referente a ello, Lipovetsky considera que: "la edad moderna estaba obsesionada por la producción y la revolución, la edad postmoderna lo está por la información y la expresión". (Gilles Lipovetsky. La Era del Vacío. Traducción de Joan Vinyoli y Michéle Pendanx. Editorial Anagrama. Barcelona, 2010, p, 14).

C.C. Reconocimiento

al modo crítico, pues, en justicia esa categoría de superación crítica es constitutiva de la misma.

En todo caso, lo que se trata de significar es que no se puede salir de la modernidad o de la metafísica bajo la vía de la superación.[657] Por ello, Vattimo considera: “Postmoderno, podemos traducir, es lo que mantiene con lo moderno un vínculo verwiindend: el que lo acepta y reprende, llevando en sí mismo sus huellas, como una enfermedad de la que se sigue estando convaleciente, y en la que se continua, pero distorsionándola…” (Ob, cit, p, 24) Al respecto, tal autor desde el análisis sobre la conexión Nietzsche-Heidegger y el postmodernismo, considera:

> Desde el punto de vista de Nietzsche y Heidegger, la modernidad se puede caracterizar, en efecto, como un fenómeno dominado por la idea de la historia del pensamiento, entendida como una progresiva ´iluminación´ que se desarrolla sobre la base de un proceso cada vez más pleno de apropiación y reapropiación de los ´fundamentos´, los cuales a menudo se conciben como los orígenes, de suerte que las revoluciones teóricas y prácticas, de la historia occidental se presentan y se legitiman por lo común como ´recuperaciones´, renacimientos, retornos. La idea de "superación", que tanta importancia tiene en toda la filosofía moderna, concibe el curso del pensamiento como un desarrollo progresivo en el cual lo nuevo se identifica con lo valioso en virtud de la mediación-de la recuperación y de la apropiación del fundamento-origen. Pero precisamente la noción de fundamento, y del pensamiento como base y acceso al fundamento, es puesta radicalmente en tela de juicio por Nietzsche y por Heidegger. (Vattimo, 1987, p, 10).

[657] Desde el análisis que ofrece Rocca sobre la propuesta de Vattimo, advierte: “La posmodernidad no es una época que se halle después de la modernidad como etapa de la historia. El “post” de la posmodernidad, a juicio de Gianni Vattimo, es “espacial” antes que “temporal”. Esto quiere decir que estamos sobre la modernidad. La Posmodernidad no es un tiempo concreto ni de la historia ni del pensamiento, sino que es una condición humana determinada, como insinúa Lyotard en La condición postmoderna”. (Adolfo Vásquez Rocca. La Posmodernidad. Nuevo Régimen de Verdad, Violencia Metafísica y Fin de los Metarrelatos. Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas | 29 (2011.1), p, 3.

C.C. Reconocimiento

Desde esta perspectiva, ambos filósofos (Nietzsche –Heidegger) buscan un distanciamiento del pensamiento occidental sobre todo en lo que respecta al "fundamento"; no obstante, tal como lo advierte Vattimo, los mismos no critican tal pensamiento en nombre de otro más verdadero ya que de ese modo caerían en la misma dinámica que pretenden obviar; en razón de ello son considerados como "los filósofos de la postmodernidad". (Ibídem). En el mismo sentido, el prefijo "post", viene a significar despedida de la modernidad, la cual obviamente no debe sustraerse a las medidas y principios de lo que precisamente se pretende un distanciamiento en cuanto a la concepción del ser y de lo que ello implica para todo el desarrollo del pensamiento occidental, como ya se ha mencionado.[658]

De igual forma, es de notar que toda esta búsqueda es algo propio de la filosofía, la cual en los siglos XIX y XX ha procurado en sus contenidos esa "negación de las estructuras estables del ser", y aquí tiene lugar, nuevamente, aquello que en los nuevos tiempos conciben Nietzsche y Heidegger cuando perciben al ser como Evento, según se ha visto en páginas anteriores. De allí, se sigue, según Vattimo (1987), que ahora lo decisivo es hablar del ser y comprender, sobre todo, "en qué punto estamos nosotros y el ser". (p, 11).

www.bdigital.ula.ve

No obstante, dada las objeciones a las que parece estar sometida la postmodernidad, en cuanto a las connotaciones presentes de progreso y superación, el citado autor explica que lo postmoderno no solo se ha de explicar por la novedad respecto a lo moderno, sino sobre todo desde la "disolución de la

[658] "De acuerdo con Vattimo, lo que la postmodernidad trata de pensar, en base al significado del prefijo ´post´, es la actitud crítica que Nietzsche y Heidegger tuvieron para con la herencia del pensamiento moderno europeo. En el caso del primero, su actitud crítica reside en el planteamiento de la problemática del eterno retorno y en el anuncio del nihilismo consumado. La crítica de Heidegger se dirige a la metafísica, que hay que rebasar, y al humanismo. Sin embargo, estos filósofos no orientan su crítica hacia una superación de la modernidad, pues ello hubiese supuesto el permanecer atados a la lógica del desarrollo, propia del pensamiento que critican". (Antonio Bueno González. Vattimo y el Anuncio Heideggeriano de la Eventualidad del Ser. Claridades. Revista de filosofía 11 (2019), pp. 141-188. Universidad Nacional de Educación a Distancia. España, p, 146)

C.C. Reconocimiento

categoría de lo nuevo, como experiencia del fin de la historia".[659] Ahora bien, se hace la salvedad de que aun concibiendo que no se trataría de ningún estadio diferente de la misma historia, sin embargo se alude a Nietzsche y Heidegger como aquellos que echaron las bases para construir una nueva imagen de la existencia, desde unas nuevas condiciones de no historicidad o de post-historicidad. (Vattimo, Ob, Cit, p, 13).

De tal modo, esa "nueva imagen", en su elaboración teórica, la cual se supone aún estaría en el inicio, es lo que otorga significado y relevancia al discurso sobre la postmodernidad, pero desde la superación de toda crítica que solo pretenda ver no más que una "moda moderna", conferida desde aquellos mecanismos de legitimación propios de la modernidad; pues en definitiva, tal como lo comenta el mismo Vattimo (1987):

> Lo que legitima y hace dignas de discusión las teorías sobre lo posmoderno es el hecho de que su pretensión de un "cambio" radical respecto de la modernidad no parece infundada, si son válidas las comprobaciones sobre el carácter posthistórico de la existencia actual. Estas comprobaciones, que se refieren no sólo a elaboraciones sino que tienen aspectos más concretos —en la sociedad de la información más generalizada, en la práctica historiográfica, en las artes y en la difundida autoconciencia social-, muestran la modernidad tardía como el lugar en el que tal vez se anuncia para el hombre una posibilidad diferente de existencia. (p, 18).

[659] El fin de la historia es presentado por Vattimo no en un sentido catastrófico desde las guerras nucleares, por ejemplo, se refiere, en cierto sentido, a un nuevo modo de vivir. El mismo explica: "Lo que caracteriza en cambio el fin de la historia en la experiencia posmoderna es la circunstancia de que, mientras en la teoría la noción de historicidad se hace cada vez más problemática, en la práctica historiográfica y en su autoconciencia metodológica la idea de una historia como proceso unitario se disuelve y en la existencia concreta se instauran condiciones efectivas -no sólo la amenaza de la catástrofe atómica, sino también sobre todo la técnica y el sistema de la información- que le dan una especie de inmovilidad realmente no histórica". (Gianni Vattimo. El Fin de la Modernidad. Nihilismo y Hermenéutica en la Cultura Contemporánea. Editorial gedisa. Barcelona, 1987, p, 13)

C.C. Reconocimiento

Por lo tanto, desde semejantes asunciones, se considera que a tales interpretaciones aluden el pensamiento y la doctrina de Nietzsche y Heidegger, las cuales se muestran menos apocalípticas, ofreciendo una visión menos negativa de la condición postmoderna, donde se habla, por el contrario, de "posibilidad" y "chance positiva"; cuyo acceso a las mismas, en la condiciones de existencia postmoderna, solo es posible desde lo proporcionado por la destrucción de la ontología, pues, mientras se prosiga en el pensamiento platónico del ser desde estructuras estables, fuertes y fundantes, no será posible vivir en el tiempo de la postmetafísica, es decir, en la postmodernidad.

En razón de lo expuesto, tiene lugar la propuesta de Vattimo cuando enfatiza que el tema central de nuestro tiempo es la secularización, con la connotación especial de que la misma es presentada como un hecho interno del mismo cristianismo, al tiempo en que representa el debilitamiento del ser del fin de la modernidad, todo lo cual se inserta en la transcripción del mensaje cristiano de la Kenosis.[660] De allí que diga el referido autor:

www.bdigital.ula.ve

> Pero si la secularización es el modo en que se actualiza el debilitamiento del ser, esto es, la Kénosis de Dios, que es el núcleo de la historia de la salvación, esta, ya no deberá ser pensada como un fenómeno de abandono de la religión, sino como actualización, aunque paradójica, de su íntima vocación. (Vattimo, 2004, p, 37).

De este modo, en la Postmodernidad se asiste a la secularización, la cual es percibida por el autor en cuestión como un acontecimiento procedente del

[660] Es interesante el planteamiento sobre el hecho de que la secularización no es sino transformación y no extinción o eliminación del fenómeno religioso. En tal sentido, se expresa Velasco: "Desde un definición funcional de la religión, que subraya la capacidad e incluso la necesidad del hombre de trascender su situación inmediata y de construir universos de sentido que la envuelvan y la orienten, la secularización significará tan solo las transformaciones de ese sistema o universo donador de sentido como consecuencia del proceso de modernización…" (Velasco Juan Martín. El Malestar Religioso de Nuestra Cultura. Editorial San Pablo. Madrid, 1993, p, 29)

C.C. Reconocimiento

mismo cristianismo y, aún más, como su vocación; pues, como ya se ha vislumbrado, en todo caso, la historia de occidente es la historia del largo proceso de debilitación de las estructuras fuertes, tanto del ser, como de la razón; todo lo cual es identificado como la historia de la secularización de la civilización europea cristiana.[661]

En razón de ello, hay un viraje en el aspecto religioso en la vida de Vattimo, pues, para el final del milenio deja de considerarse ateo y profesa un cristianismo no-religioso.[662] Al respecto, hay que considerar que el cristianismo planteado por Vattimo tiene que ver, en primer lugar, como algo heredado, pero también con aquella filosofía de Nietzsche y Heidegger, desde donde es posible entender ese nexo entre cristianismo y nihilismo. En el primer caso, tal autor plantea el término de herencia cristiana tanto desde el punto de vista personal, como algo a lo cual estuvo adherido desde su infancia; pero también desde un punto de vista más general, como algo heredado culturalmente.

www.bdigital.ula.ve

Por otra parte, en el segundo caso, tal autor encuentra en la filosofía tanto de Nietzsche como de Heidegger una inspiración, ya que considera que sus tesis están "en armonía con un sustrato religioso" de corte cristiano. De allí que

[661] De alguna forma, todo esto tiene que ver con aquello que se planteó en el Seminario "Constructores de la sociedad con incidencia en el ámbito de las culturas en América Latina y el Caribe" llevado a cabo en Bogotá del 5 al 7 de septiembre de 2006; allí se dijo: "en medio de los cambios culturales podemos reconocer la persistencia y la importancia del fenómeno religioso. La religión es un fenómeno originario no derivado. La experiencia religiosa es una condición fundamental de la persona humana, es decir, forma parte de la estructura de la persona. Se puede definir la religión como el reconocimiento real, tanto interior como exterior, de la relación vital del hombre con la divinidad". (Secretaria General del Celam. Evangelización de la Cultura Hoy. Oportunidades y Amenazas. Colección Quinta Conferencia.. Bogotá, 2007, p, 206)

[662] Según Francisco Labastidas: "en algunas de sus obras de este periodo Vattimo expone con detalles su relación personal con el Cristianismo, la peculiar relación que ha desarrollado del mismo y su relación con la historia y la cultura de Occidente, todo injertado de manera bastante coherente dentro del cuadro de su pensamiento débil". (Francisco Fernández Labastidas. El Cristianismo no-religioso de Gianni Vattimo. Debilitamiento del ser, secularización y Kénosis divina. Pontificia Universidad de la Santa Cruz, 2022, p, 517).

C.C. Reconocimiento

argumente: “en resumen: vuelvo a pensar seriamente el cristianismo porque me he construido una filosofía inspirada en Nietzsche y Heidegger, a cuya luz he interpretado mi experiencia en el mundo actual…”. (Vattimo, 1996, p, 29-30).

En tal direccionalidad, sobre todo es desde la caracterización del sentido débil, aquel que encuentra en el pensamiento heideggeriano, desde donde Vattimo hace el nexo con su inspiración cristiana y con la secularización[663]. Desde esta perspectiva, considera que la “ontología débil” o del debilitamiento, “se puede pensar como un reencuentro del cristianismo y como un resultado del permanente actuar de su herencia”. Así, tal teoría del debilitamiento se perfila y configura como “carácter constitutivo del ser en la época del final de la metafísica”. Por ello, afirma: “pero esto quiere decir que el ser tiene una vocación nihilista, que el reducirse, sustraerse, debilitarse es el rasgo de lo que se nos da en la época del final de la metafísica y de la problematización de la objetividad”. (Vattimo, Ob, Cit, p, 32-33).

www.bdigital.ula.ve

De este modo, en la filosofía de Vattimo hay una adecuación entre el lento ocaso de la concepción fuerte del ser y la razón con la secularización de la civilización europea cristiana; por lo que interpreta al cristianismo como fuerza figurante de la secularización de la cultura y la sociedad occidentales. (Fernández Labastidas, 2022, p, 517). En tal caso, el final de la metafísica con la perenne debilitación del ser y el proceso de secularización de la cultura cristina viene a representar dos caras de la misma moneda.

[663] La palabra secularización procede de “secular” (saeculum), y significa mundo, o espíritu del mundo. Desde el proyecto filosófico de la modernidad se entiende la secularización como el proceso de desacralización, tanto de las imágenes metafísico-religiosas del mundo, las normas y los valores que de ello derivan, así como de la legitimación del saber-poder. Por otra parte, la postmodernidad es entendida por algunos autores como movimiento de deconstrucción y desenmascaramiento de la razón ilustrada como respuesta al proyecto modernista y su consiguiente fracaso. Dicha deconstrucción expresa un rechazo ontológico de la filosofía occidental. (Raúl Berzosa, Hacer Teología Hoy, Ediciones San Pablo, Madrid. 1994).

C.C. Reconocimiento

Concretamente, la secularización es la clave central, desde el punto de vista religioso, de todo el proceso de tal debilitamiento. De este modo, tan singular filósofo argumenta: “esto es lo que entiendo cuando digo que la ontología débil es una transcripción del mensaje cristiano”. (Vattimo, Ob, Cit, p, 43). Y aún más, para tan singular autor, la secularización es el destino al que desde un principio está convocado el cristianismo; todo lo cual significa un cristianismo no sacralizado o no religioso: “la clave de todo este discurso es el término secularización. Con él, como se sabe, se indica el proceso de ´deriva´ que desliga la civilización laica moderna de sus orígenes sagrados”. (Vattimo, 1996, p, 41).

De esta manera, desde el proceso de secularización, Vattimo propone un cristianismo no-religioso, caracterizado por la ausencia de dogmas, con la puesta en escena del precepto del amor. En tal sentido, para Labastida (2022): “la no-religiosidad se revela en Vattimo como sinónimo de intrascendencia” (p, 523). En tal caso, ello es posible verlo en dos connotaciones. Por un lado, se trata de un cristianismo intrascendente en cuanto que deja de percibirse toda referencia a “un más allá” donde reside la salvación; de tal modo que se cumple esa función liberadora de toda violencia, quedando todo resumido en la doctrina del amor, “fundamento inmanente de la paz y de la felicidad”.

www.bdigital.ula.ve

Por otra parte, también es posible hablar de esa intrascendencia divina como resultado de la secularización, “donde la idea de Dios se disuelve en el hombre, y la persona de Jesús - Dios y hombre verdadero-, pierde cualquier interés por sí misma: el Cristianismo carece de importancia, se hace intrascendente”. (Labastida, Ob, cit, p, 524). Desde tales concepciones, es posible apreciar el principio hermenéutico que Vattimo extrae de Nietzsche, donde no hay hechos sino solo interpretaciones, de tal modo que no será válido condicionar y limitar tal acción interpretativa.[664]

[664] De cara a esa acción interpretativa, la misma historia de la salvación es vista bajo dicha estela. Por ello, dice el mismo Vattimo respecto a la interpretación nueva que ofrece Jesús sobre ciertos principios que ya estaban establecidos en el Antiguo Testamento: “La

C.C. Reconocimiento

Desde tal perspectiva, ese cristianismo no religioso que se perfila desde la secularización, viene a representar un fenómeno liberador de toda estructura de sujeción que le robe al ser humano el derecho y el placer de vivir. De allí que la secularización no ha de verse en un sentido negativo. En esta línea de pensamiento, tomando la modernidad laica como "continuación desacralizante del mensaje bíblico", Vattimo apoya su tesis de secularización positiva, en algunos escritos Max Weber, para quien la racionalización de la modernidad no es posible sin la presencia del monoteísmo hebraico-cristiano.[665]

En el mismo orden de ideas, según lo antes señalado, es posible hablar de modernidad secularizada en muchos sentidos, pero siempre con la subyacente idea de desacralización de lo sagrado violento, autoritario y absoluto de la religiosidad natural. No obstante, se hace la acotación de que al extender la secularización a fenómenos tan variados, se corre el riesgo siempre de caer en la arbitrariedad; por tanto, Vattimo centra su atención en el debilitamiento, desde donde la secularización representa, en sus propias palabras: "su caso más eminente".(Vattimo, 1996, p, 43).

www.bdigital.ula.ve

En el mismo orden de ideas, sobre el hecho de la secularización como acción desacralizante de todo carácter autoritario, Vattimo plantea que el sentido principal de la centralidad de la idea de la secularización, como un hecho positivo, como algo propio de la tradición cristiana, es la negación de esa imagen objetivista

---

salvación se desarrolla en la historia a través también de una interpretación cada vez más ´verdadera´ de las Escrituras, en la línea de lo que sucede en la relación entre Jesús y el Antiguo Testamento: ´Habéis oído que se dijo…pero Yo os digo´. Y sobre todo: ´No os llamo ya siervos, sin amigos´…" (Gianni Vattimo. Creer que se Cree. Editorial Paidós. Argentina, 1996, p, 54).

[665] Respecto a la descripción señalada, Vattimo amplía aún más tal sentido sustrato religioso diciendo: "Pero consiguientemente, muy en general, creo que se puede razonablemente reconocer que no solo la economía capitalista (como mostró Weber), sino todos los rasgos principales de la civilización occidental, se estructuran en referencia a aquel texto base que fue, para esta civilización, la Escritura hebraico-cristiana". (Gianni Vattimo. Creer que se Cree. Editorial Paidós. Argentina, 1996, p, 44).

C.C. Reconocimiento

del retorno,[666] sin que ello signifique la desaparición misma del cristianismo. Así se expresa tal autor:

> Secularización como hecho positivo significa que la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, el paso de una ética de la autonomía, al carácter laico del Estado, a una literalidad menos rígida en la interpretación de los dogmas y de los preceptos, no debe ser entendida como una disminución o una despedida del cristianismo, sino como una realización más plena de su verdad, que es, recordémoslo, la Kénosis, el abajamiento de Dios, el desmentir los rasgos "naturales" de la divinidad. (Vattimo, Ob, Cit, p, 50).

De acuerdo a ello, el cristianismo está emparentado con la secularización, pues la misma es y representa su vocación, algo a lo cual está destinado, convocado, llamado desde un principio por la dinámica misma del ser y de la existencia en su devenir. Y todo ello no ha de representar necesariamente una aniquilación absoluta de tal fenómeno, sino que ello bien puede verse como una transformación necesaria que sufren los entes en el transcurrir del ser.[667] Desde esta perspectiva es que llega a señalar Vattimo, refiriéndose a la secularización en la modernidad:

www.bdigital.ula.ve

[666] En otro pasaje Vattimo refiere que la fe en la condición postmoderna, ya no está basada en la imagen platónica de un Dios inmóvil. Además, en lo que respecta al retorno de la religión, argumenta: El nacimiento de la religión en el tercer milenio no viene motivado tanto por amenazas globales como el terrorismo o la catástrofe ecológica planetaria – hasta ahora sin precedentes – como por la muerte de Dios; en otras palabras, por la secularización de lo sagrado que ha estado en el centro del proceso a través del cual se ha desarrollado la civilización del mundo occidental". (Richard Rorty y Gianni Vattimo. El futuro de la Religión. Solidaridad, Caridad, Ironía. Editorial Paidós. Buenos Aires, 2006, p. 16)

[667] Sobre la doctrina del ser que deviene dice Vattimo (2006): "Heidegger aparece como una especie de filósofo pragmatista existencial: las cosas no tienen esencia en sí mismas, sino que aparecen, devienen a "ser" en el camino de hacer un proyecto, un proyecto compartido (y también así para el lenguaje). Pero después Heidegger empezó a tomar más en serio la noción de "diferencia ontológica" (Entre el "ser" que se construye y el "ente" existente), siendo el "ser" no lo que está allí de antemano como ente, sino por el contrario es lo que aparece en el diálogo de todos los días entre los humanos". (Richard Rorty y Gianni Vattimo. El futuro de la Religión. Solidaridad, Caridad, Ironía. Editorial Paidós. Buenos Aires, 2006, p. 88)

C.C. Reconocimiento

> Que nuestra civilización ya no se profese explícitamente cristiana, e incluso que se considere generalmente una civilización laica, descristianizada, poscristiana, y que, sin embargo, esté, en sus raíces, profundamente forjada por esta herencia, es la razón para hablar de secularización "positiva", como rasgo característico de la modernidad. (Ob, Cit, p, 44).

Por tanto, la secularización como herencia es algo propio del cristianismo mismo, algo a lo cual se llega en la modernidad con el fin de la metafísica ya anunciada; tal como lo indica el autor seguido, la secularización es un rasgo constitutivo de la modernidad, al tiempo que representa también un rasgo propio del cristianismo. De allí que diga Aramburu (2019): "desde Creer que se cree (Vattimo, 1996) se puede afirmar que el gran tema religioso de nuestro tiempo, según Vattimo, es la secularización". (p, 184)

Desde este marco, es donde se perfila la secularización como rasgo constitutivo de una auténtica experiencia religiosa, precisamente como una forma concreta de hacerse presente Dios o lo divino en los nuevos tiempos.[668] Al respecto, comenta Vattimo (1996): "secularización significa precisamente, y ante todo, relación de procedencia desde un núcleo de lo sagrado del que uno se ha alejado y, sin embargo, permanece activo, incluso en su versión ´decaída´, distorsionada, reducida a términos puramente mundanos, etc." (p. 11).

www.bdigital.ula.ve

De igual modo, es relevante la acotación que hace este singular filósofo postmoderno al considerar que la secularización, como una "vía positiva de desarrollo del cristianismo en la historia" (Vattimo, Ob, Cit, p, 52), es algo

[668] "La relación que existe entre ser y dios es que la historia de la secularización es parte de la historia de la salvación…Vattimo crea, pues, un nuevo significado de secularización: el pensamiento débil. El regreso de la religión es ahora bienvenido desde el sentido kenótico-caritativo del amor. El mayor logro filosófico a raíz de la secularización consiste en el regreso de la experiencia religiosa basada en el respeto, el amor y la caridad". (Jesús Lozano Pino. "Dios es Amor y si no, merece que lo matemos". El Dios Débil de Gianni Vattimo. Pensamiento al Margen Número Especial, 2 de Julio de 2019. Coordinación de María Teresa Oñate y Zubia. Editorial Equipo de Organización Hercritia. p, 199)

C.C. Reconocimiento

totalmente opuesto a lo que entienden los teólogos dialécticos; pues, para Vattimo no se trataría jamás de darle realce, connotación y relevancia a eso de la trascendencia de Dios, alejando a la divinidad y haciéndola opuesta cada vez más de la razón, del tiempo y de lo humano. Se trataría, en todo caso, de proseguir la educación del hombre, iniciada desde la Kenosis,[669] "hacia la superación de la originaria esencia violenta de lo sagrado y de la misma vida social".

Así, "Dios no ha muerto"[670], en el sentido de una extinción total de aquellos contenidos de conciencia donde aparece siempre la idea de lo divino, sino que en palabras del filósofo turinés es algo que todos vivimos tal vez ahora transformado desde otra perspectiva, con otras formas de concebirlo, donde el acontecer concreto, real y cotidiano no hace sino mostrar ese auténtico aparecer explosivo de aquello divino, como algo propio y junto con lo humano, afirmando eso mismo tan esencial del hombre con su voluntad de ser; todo lo cual se desarrolla desde la secularización, la cual no significa necesariamente negación de eso divino, sino como la forma mundana de proyectarse el mismo.

www.bdigital.ula.ve

Desde esta perspectiva, la secularización es vista como algo esencialmente ligado al cristianismo, donde la hermenéutica planteada sugiere continuar el curso de la revelación iniciada desde la Encarnación. Sin embargo, aunque el cristianismo sea considerado para el "Ser-Historia" como relevante y vinculante, el que es pertinente para la Historia de la Salvación, Metafísica de la Historia, fundado y anclado en la Encarnación de Jesús, concibe Teresa Oñate (2000):

[669] Para Vattimo la Revelación continúa: "la revelación no revela una verdad-objeto; habla de una salvación en curso". (Gianni Vattimo. Creer que se Cree. Editorial Paidós. Argentina, 1996, p, 53).

[670] Vattimo hace referencia a Nietzsche, quien en sus Fragmentos póstumos ya anticipaba que "en el fondo es sólo el Dios moral el que está superado". La muerte de Dios que Nietzsche proclama en la Gaya ciencia no suponía la abolición sin más de todo tipo de religión. Por el contrario, implicaba la posibilidad de la creación de nuevos dioses. Según Vattimo, Nietzsche no está proponiendo una metafísica atea que excluya a Dios de forma total y definitiva de todo análisis de la realidad. (Alberto F. Roldán, La Kénosis de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo: hermenéutica después de la Cristiandad. En: Revista Teología y cultura, año 4, vol. 7 /agosto 2007/. p. 85).

C.C. Reconocimiento

"esto no significa para Vattimo que la Historia de la Salvación cristiana y secularizada haya visto desde siempre el sentido-criterio de la encarnación rectamente". (p. 41)

Aun así, debe señalarse que para Vattimo la secularización representa esencialmente el destino auténtico del cristianismo, lejos de pensar que tal acontecer pudiera erigirse como abandono y negación del mismo. Desde esta perspectiva, señala Teresa Oñate: "estamos inmersos en la metafísica de la historia de la salvación secularizada", cuya forma de progresar se desarrolla desde la dialéctica negativa o crítica, pero todo en perspectiva siempre desde el nihilismo consumado como emancipación. (Ob, Cit, p. 45).

Así, desde todo lo anteriormente dicho, con la connotación hermenéutica a la que se asiste en los nuevos tiempos, esa relación entre lo humano y lo divino adquiere un nuevo y renovado matiz;[671] donde religiosamente hablando aquello considerado como mundano ahora es reconocido en un sentido más "positivo", y sobre todo como algo muy propio y constitutivo del cristianismo. En este orden de ideas, dice Vattimo (1996):

www.bdigital.ula.ve

> El hilo conductor de la interpretación que Jesús da del Antiguo Testamento es la nueva y más intensa relación de caridad entre Dios y la humanidad y, en consecuencia, también de los hombres entre sí. A

[671] Desde la temática del malestar religioso como algo propio de los nuevos tiempos, y sobre el fenómeno de la Secularización como aquello que hace posible o, en todo caso, evidencia una nueva forma de relación entre lo humano y lo divino, comenta Velasco: "En primer lugar, parece imponerse la conclusión de que la secularización significa, antes que nada, un cambio en la forma de presencia del factor religioso en el conjunto de la sociedad y, que, por tanto, afecta, sobre todo, a la institucionalización en el seno de la misma. Pero me parece evidente que la nueva situación, sobre todo institucional, de la religión, no siempre asumida, interiorizada y correctamente explicada por las propias instituciones religiosas, repercute negativamente también sobre la religiosidad personal, por no terminar de encontrar los sujetos religiosos la forma de realizar su vida religiosa y la forma de presencia en la sociedad que corresponde a la nueva situación. De ahí que para superar el malestar religioso sea indispensable preguntarse por la forma de realización y de institucionalización religiosa que corresponde a una situación social de secularización". (Juan Martín Velasco. El Malestar Religioso de Nuestra Cultura. Editorial San Pablo. Madrid, 1993, p, 31)

C.C. Reconocimiento

> esta luz – de la salvación como evento que realiza cada vez más plenamente la Kenosis, el abajamiento de Dios que, así desmiente la sabiduría del mundo, es decir, los sueños metafísicos de la religión natural que lo piensa como lo absoluto, omnipotente, trascedente; o sea como el ipsum esse (metaphysicum) subsisten – la secularización, esto es, la disolución progresiva de toda sacralización naturalista, es la esencia misma del cristianismo. (Vattimo, 1996, p, 54)

Con ello, se infiere, necesariamente, que la secularización no es algo ajeno, ni opuesto al cristianismo, siendo que la esencia de este último es la Kenosis de Dios, ese bajarse, hacerse humano, sin considerar las prerrogativas y poderes divinos que lo alejan y distancian del humano existir. De tal modo, la secularización se convierte en la vocación misma de tal fenómeno religioso en la postmodernidad.[672]

2.2 Kenosis como Actividad-Encarnación

www.bdigital.ula.ve

Desde la filosofía de Vattimo se ha vislumbrado, referente al tema religioso o de lo divino, que la Kenosis significa el modo de hablar de Dios en la Postmodernidad, ella representa el núcleo de la historia de la salvación, así como el fundamento para los valores cristianos, tales como la caridad y la no violencia; por ello, ha representado la única gran paradoja y escándalo de la revelación cristiana ya que la misma desmiente aquellos caracteres trascedentes e incomprensibles de la divinidad misma presentada por la metafísica. De allí que Vattimo (2003) exponga:

[672] Incluso, para algunos autores actuales sobre la fe cristiana de la Iglesia Católica, la secularización es un hecho positivo: “Esta situación a la que conduce la secularización no tiene nada trágico para la Iglesia, dado que le permite y le urge a realizarse de acuerdo a lo que son los principios teológicos de su misma constitución tal como la entienden muchos de sus miembros”. (Juan Martín Velasco. El Malestar Religioso de Nuestra Cultura. Editorial San Pablo. Madrid, 1993, p, 40).

C.C. Reconocimiento

> Cristo, al encarnarse, ha legitimado también muchas cifras naturales de lo divino. Pero éstas siguen valiendo para nosotros justamente porque son los modos en los que Dios desciende del cielo de la trascendencia, donde la mentalidad primitiva le situaba, y realiza ese paso en virtud del cual, como dice el Evangelio, los hombres ya no son llamados siervos, y tampoco hijos..., sino amigos. (p, 53).

En esta perspectiva, con el desarrollo de toda una filosofía de la ontología débil, el Dios que se hace presente en la Kenosis es el Dios de la secularización, de allí que la misma rechace ese carácter negativo que autor alguno pretenda imponerle, pues, representa de tal modo todo un aspecto positivo, al tiempo en que contrario, en cierta forma, al mensaje cristiano. Es de notar que tal acontecimiento salvífico y hermenéutico (la Kenosis-Dios que se rebaja) representa todo un hecho arquetipo de la secularización, de allí el sentido positivo de la misma.

En el mismo orden de ideas, es relevante acotar que la Kenosis (encarnación de Dios) representa toda una actividad divino-humana, sobre todo representa un hecho donde lo divino se humaniza, se hace presente, se hace de este mundo. De allí que diga Roldan: “Al encarnarse, Dios se ´mundaniza´, se ´seculariza` es decir, entra en la esfera del espacio/tiempo y también, y justamente por eso, se auto-limita a esos factores espacio/temporales”. (Alberto Roldan, 2007, p, 86-87).

Por tanto, desde la Kenosis como actividad-encarnación, en la postmodernidad, con el fin de los metarrelatos, se deja a un lado los sistemas omnicomprensibles y totalizantes al modo como se plantea en la filosofía de Vattimo. Es entonces cuando tiene lugar eso que se ha llamado pensamiento débil, como un renovado modo de hablar de Dios, de un Dios humilde, despojado de aquellas prerrogativas y caracteres tal como lo presentaban las religiones naturales.[673] En tal sentido, el mismo Vattimo (2003) escribió: “me parece que las

[673] Algunos autores contrarrestan la filosofía kenóptica de Vattimo comentando que el mismo pretende disolver la naturaleza violenta de lo sagrado para dar paso a un Dios y a

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

teologías de lo totalmente otro no toman suficientemente en serio la fe en el dogma de la encarnación, incluso cuando se profesan cristianas". (p, 57).

Siendo las cosas así resulta claro que esa imagen de un Dios que deviene comprensible se constituye en una idea que Vattimo la hace transitar por el camino de la ontología débil, es la vocación al debilitamiento de la que nos habla en la invocación de la filosofía heideggeriana. (Vattimo, 1996, p, 33). Es de notar que tal fenómeno (la Kenosis) se convierte en el símbolo del pensamiento contemporáneo, donde la secularización, como destino propio del cristianismo, no es sino su consecuencia. En este sentido, la secularización es paideia, educación, proceso e interpretación y sobre todo hermenéutica.

De allí pues que la Revelación se perciba como una historia que continua y por tanto tiende siempre a reinterpretarse. Por ello, la historia de la salvación camina paralela a la historia de la interpretación, realizándose plenamente todo este proceso en la Kenosis de Cristo.[674]

www.bdigital.ula.ve

un cristianismo más amigable. En tal sentido, argumentan el hecho de que si Cristo deja de ser Dios, entonces, queda en duda el valor de dicha amistad cuando lo que se busca precisamente es esa relación con lo absoluto. Al mismo tiempo, se deja entrever que esa adaptación del cristianismo a la medida que pretende Vattimo no deja de ser problemática, pues, no se ve claro cómo la secularización del cristianismo actual implique la pérdida de toda referencia del fundamento. Por ello, según Berti 1997. Como se citó en Ortega 2024, p, 110.): "La polémica de Vattimo contra la metafísica se funda en una mera cuestión de nombres, es decir, de palabras, ya que en realidad bajo otro nombre el mismo Vattimo está dispuesto a aceptar todo lo esencial de la metafísica clásica".

[674] Sobre el tema de la Historia de la Salvación en relación a al tema de la Interpretación en la filosofía de Vattimo, comenta Roldan: "En lo que, desde nuestra perspectiva, es el ensayo más importante de la obra, titulado ´Historia de la salvación, historia de la interpretación´, Vattimo analiza las vinculaciones que encuentra entre esas dos realidades. Comienza analizando el título desde lo gramatical, o, mejor, desde la puntuación. Podría haber colocado dos puntos entre los dos enunciados, o un ´o sea´, o una especie de aposición, un ´es decir´. No se trata, explica, de reconocer los dos términos del enunciado como dos temas o realidades definidos independientemente y establecer relaciones. Se trata, más bien, de pasar de un término al otro conforme a una relación que no se deja identificar simplemente. Reconoce que la historia de la salvación, concepto eminentemente teológico y cristiano, no es lo mismo que la historia de la interpretación". (Alberto Roldán La Kénosis de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo:

C.C. Reconocimiento

Consecuentemente, se percibe que la interpretación en Vattimo sea asumida como el pensar (An-denken) rememorante en la que no se da la misma violencia en la despedida que el ser inmóvil de la metafísica. En tal caso, la despedida es Verwindung, reconocimiento piadoso de lo que somos, es interpretación. En este orden de ideas, se concibe que el abajamiento de Cristo, donde se especifica la diferencia entre ente y ser, constituye el paradigma de una debilidad ontológica constitutiva de cara a aquella fuerza que ejerce la imposición de una presencia.

En atención a lo expuesto, se puede pensar la Kenosis de Cristo como una "actitud vital" del Jesús histórico más que una renuncia a su divinidad desde el punto de vista teológico. Y en tal sentido, el "abajamiento" no supondría un desprendimiento de la memoria, del espacio recorrido para hacer comprensible la encarnación histórica.[675] Con lo cual se habla de un proceso vital (phrónesis experiencial y memoriosa) el cual se circunscribe desde el desprendimiento divino hasta el momento pleno de la encarnación (la muerte en cruz).

www.bdigital.ula.ve

Dentro de este marco, la Kenosis, en cuanto bajamiento del ser divino a lo humano y en conjunción con la ontología del debilitamiento, lo cual indica el camino del adiós a las estructuras fuertes del ser, no constituye, de ninguna

---

hermenéutica después de la Cristiandad. En: Revista Teología y cultura, año 4, vol. 7 /agosto 2007, p, 88).

[675] "Únicamente gracias al espacio limítrofe del tránsito podemos hablar de la secularización del anonadamiento, y sólo puede ser así si detrás de la larga despedida de la Verwindung reconocemos esa huella imborrable de intermediación por la cual transitamos la diferencia permanentemente. Quizá Vattimo se ha ocupado demasiado reductivamente del hecho mismo del símbolo de la encarnación. Pero lo cierto es que la encarnación es comunitaria y el abajamiento de Dios se nos ha ofrecido como el transcurrir concreto de una existencia humana limítrofe". (Joaquín Esteban Ortega. Kénosis y emancipación en la filosofía de Gianni Vattimo. Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, vol. XXIX Nº1 (2024), pp. 103-118. ISSN: 1136-4076. Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, p, 109)

C.C. Reconocimiento

manera, una negación de Dios.[676] Por el contrario, se sugiere una nueva forma de ver, asumir y plantear la existencia y realidad relacional de eso divino. Así, es en tal sentido que Vattimo (1996) propone: “Todos deberíamos reivindicar el derecho a no ser alejados de la verdad del Evangelio en nombre de un sacrificio de la razón, requerido solo por una concepción naturalista, - humana, demasiado humana y, en definitiva, no cristiana- de la trascendencia de Dios”. (p, 62).

Desde esta consideración, la Kenosis hace referencia a esa Encarnación de Dios, vista desde la disolución de lo sagrado en cuanto violento, una violencia que viene dada por aquellos caracteres de omnipotencia, absolutidad, eternidad y trascendencia, elementos asumidos por la metafísica y la teología. Es de notar, que tal imagen es cuestionada por aquel anuncio nietzscheano de la muerte de Dios, desde donde la metafísica del fundamento es puesta en tela de juicio y se abre el camino para la puesta en escena de la ontología del debilitamiento del ser. Es así como la encarnación-Kenosis es enmarcada en el plano de su vocación al debilitamiento, tal como lo proyecta la filosofía heideggeriana.[677]

www.bdigital.ula.ve

En orden a lo establecido, en la filosofía de Vattimo, Jesús es considerado como el instigador del debilitamiento desacralizador, que se ha manifestado en la modernidad, debilitamiento que se produce a través de la exposición de la tendencia de las religiones a ser autoritarias y violentas, particularmente en la exigencia de sacrificios.

---

[676] El mismo Vattimo, al hablar del cristianismo reencontrado desde la doctrina de la Kenosis, como principio crítico para orientarse en relación al mundo y al proceso de secularización, advierte: “La Kenosis, realmente no se puede pensar como indefinida negación de Dios, ni puede justificar cualquier interpretación de las Sagradas Escrituras”. (Gianni Vattimo. Creer que se cree. Editorial Paidós. Argentina, 1996, p, 74)

[677] “Aceptando entonces esta “disolución” de la metafísica, Vattimo entiende que esta debilitación del ser debe ser tomado, no como algo negativo, sino como la única forma posible de hablar de Dios a partir de tomar en serio y en todas sus dimensiones la encarnación de Dios, su Kénosis”. (Alberto Roldán La Kénosis de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo: hermenéutica después de la Cristiandad. En: Revista Teología y cultura, año 4, vol. 7 /agosto 2007, p, 86).

C.C. Reconocimiento

Por otra parte, al hablar de la Kenosis como actividad-encarnación es menester hacer alusión a la existencia de Jesús cuya acción kenóptica consiste en el transito crucial hasta hacerse hombre no obstante de su condición divina, aceptando el sufrimiento y hasta la misma muerte en cruz, tal como si no fuese el hijo de Dios, desde donde es posible observar ese sentimiento de abandono: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"[678].

De allí que se perciba la doctrina de la Kenosis como una elaboración teológica sobre Jesús de Nazaret en tanto el Cristo crucificado, doctrina que tuvo su inicio sistemático en las primeras comunidades cristianas. En esta perspectiva, esa imagen de Jesús cuyo destino no es otro que la cruz, desde donde se asume su veneración, es algo contrarrestado por Nietzsche para quien, desde su ideal del dios Dionisio, toda vida ascética no es sino una contradicción y consecuencia del resentimiento contra la vida misma.[679] En este sentido, semejante filósofo considera que el tipo de Redentor que se nos ha trasmitido ha sido de una forma distorsionada. (Nietzsche. El anticristo, § 31, p, 42)

www.bdigital.ula.ve

Por otra parte, se hace notar el contraste respecto a lo planteado por Kierkegaard sobre tal tema, pues, el mismo da un realce y reivindica el sacrificio

[678] Biblia de Jerusalén. Editorial Desclée de Brouwer, S.A. Bilbao, 2009. Libro: Mateo, 27, 46, p, 1463

[679] Considera Nietzsche, sobre la vida ascética: "Pues una vida ascética es una contradicción en sí misma: impera en ella un resentimiento sin igual, el resentimiento de una voluntad de poder y un instinto insatisfechos que quisieran llegar a dominar no algo de la vida, sino la vida misma, sus condiciones más profundas, fuertes y básicas; la vida ascética intenta emplear la fuerza para obstruir los manantiales de la fuerza; aquí la mirada se dirige torva y malévola contra el florecimiento fisiológico mismo, especialmente contra su expresión, la belleza, la alegría; mientras que el fracaso, la atrofia, el dolor, el infortunio, lo feo, la expiación arbitraria, la negación de sí mismo, la flagelación de sí mismo, el sacrificio de sí mismo se experimentan y buscan con complacencia. Todo esto es paradójico en sumo grado: nos encontramos aquí frente a una escisión que se quiere a sí misma escindida, que goza de sí misma en este sufrimiento y que incluso se toma cada vez más segura de sí misma y más triunfante a medida que mengua su propio supuesto, la capacidad fisiológica de vivir". (Friedrich Nietzsche. Genealogía de la Moral. Tratado III, § 11. Edición de Diego Sánchez Meca. Traducción de José Luis López. Editorial. Tecnos. Madrid, 2003, p, 163).

C.C. Reconocimiento

kenóptico como aspecto clave y fundamental si se quiere comprender mejor la contemporaneidad de Cristo. Desde tal consideración, en relación al "falso e hipócrita" culto que se rinde desde el cristianismo, sostiene el citado autor: "…lo que tienes que hacer es seguir a Cristo, sufrir, sufrir por sus enseñanzas; el culto divino que quieres favorecer es hipocresía, es un delito de sangre". (Kierkegaard, 2012, p, 50).

En el mismo sentido, tal autor hace notar que precisamente ese es el problema del "cristianismo de la cristiandad", el cristianismo oficial del Estado, el alejarse de mensaje central del Nuevo Testamento, de la humildad y vida sacrificada de Cristo. (Kierkegaard, Ob, Cit, p, 23).

Por lo tanto, más allá de las diferencias en cuanto a la asunción filosófica que sobre el aspecto kenóptico de Jesús se susciten, es relevante el hecho de que para ciertos autores el sufrimiento mismo, como aquel que padeció el Redentor, no hace sino mostrar ese lado humano y real de lo divino, manifestado en la humanidad desde la Kenosis que mostró el Hijo de Dios; todo lo cual no deja de ser escándalo, como acto o actividad que parece proyectarse en contra de toda lógica y razón.[680] Por ello, refiere el mismo Kierkegaard (2009):

www.bdigital.ula.ve

> Que un hombre particular sea Dios, que se presente como Dios, es ciertamente el escándalo. Pero ¿qué es el escándalo, lo escandaloso? Lo que va contra toda (humana) razón. ¡Y esto es lo que se quiere demostrar! Pero «demostrar» significa convertir algo en lo racional-real dado. ¿Puede lo que contradice toda razón convertirse en lo racional-real? Desde luego que no, si es que uno no desea contradecirse a sí mismo. Lo único que se puede «demostrar» es que va contra la razón.

[680] Es relevante considerar la acotación que hace Fernández: "Esta insistencia de Kierkegaard por delimitar el dominio de la razón y el de la fe, debe ser contextualizada en la época del pensador danés, donde la investigación cristológica se despachaba en términos dialécticos de historia y mito, demostración objetiva y subjetividad personal indemostrable, con la correspondiente carga peyorativa que esto último conllevaba". (Ferrández F; Raquel. (2018). La Kénosis cristiana en el pensamiento de Kierkegaard y Nietzsche. Thaumazein, Ano VIII, v. 11, n. 22, Santa María, p. 109)

C.C. Reconocimiento

> Las pruebas de la divinidad de Cristo proporcionadas por la Escritura: sus milagros, su resurrección de entre los muertos, su ascensión a los cielos, lo son solamente para la fe, es decir, no son «pruebas»; no intentan demostrar que todo esto se concilia con la razón, sino todo lo contrario, que contradice a la razón y es, por lo tanto, objeto de fe. (p, 51).

En orden a lo establecido, la acción kenóptica no deja de ser escándalo en cuanto que eso divino considerado por largo tiempo, trascedente, fuerte y absoluto se presente y proyecte ahora en una dimensión humana. No obstante, para Kierkegaard no se trata tanto de ver en ello el aspecto histórico sino como acto de Fe. En todo caso, como ya se ha prescrito en líneas anteriores, para Vattimo la Encarnación de Dios, la Kenosis, es un escándalo en cuanto que la misma deja fuera de juego aquellas categorías trascendentales y misteriosas. (Vattimo, 1996, p, 62)

Consiguientemente, según lo planteado, Vattimo ubica la secularización como "vía positiva de desarrollo del cristianismo en la historia", vista la misma como "un modo en el que la Kénosis, iniciada con la Encarnación de Cristo…continua realizándose en términos cada vez más claros, al seguir la obra de la educación del hombre hacia la superación de la originaria esencia violenta de lo sagrado y de la misma vida social". (Ob. Cit, p, 52). Es decir, la Kenosis no es tanto un hecho histórico dado en un solo momento con significación única, sino que la misma es actividad que desde la secularización continua realizándose en la historia.[681] De allí que tenga sentido el hecho de que para tal autor la revelación bíblica es visto como una historia que continúa.

www.bdigital.ula.ve

[681] Como actividad que desde la secularización la Kenosis continua realizándose en la historia, la misma no deja de tener implicaciones en la practicidad de la vida. En tal sentido, plantea Ortega: "Lo que ocurre es que, en el marco cívico y social sobre la libertad en el que se centra nuestro discurso ahora, no debemos olvidar que la Kénosis de la que nos habla Vattimo, tal y como venimos considerando, es procesual e histórica, y en tanto que proceso es trágica, política y comunitaria. Lo cual, como decimos, tiene implicaciones importantes en nuestro modo de concebir nuestra acción social, con consecuencias ideológicas, más allá de cualquier requiebro literario". (Joaquín Esteban

C.C. Reconocimiento

De esta manera, esa acción kenóptica asumida desde la Encarnación, es algo que se gesta en la línea de la dimensión humana, donde la interpretación recobra valor y sentido, es lo que tal vez hace el mismo Jesús cuando no decide seguir una interpretación única y definitiva de lo que ya anunciaba el Antiguo Testamento, sino que precisamente interpreta dichos textos a la luz de su presente, donde la relación entre lo divino y lo humano, entre Dios y el hombre es diferente, al punto de no llamar según el estilo antiguo a sus discípulos siervos, sino amigos. Por lo tanto, para Vattimo: "el hilo conductor de la interpretación que Jesús da del Antiguo Testamento es la nueva y más intensa relación de caridad entre Dios y la humanidad y, en consecuencia, también de los hombres entre sí". (Ob, Cit, p, 54)

En atención a lo expuesto, el cristianismo visto desde la Kenosis y la secularización descrita deja de ser un patrimonio de doctrinas definidas de una vez y para siempre, desde donde se pretende fundamentar, con el lenguaje metafísico, a la vida misma, pues, desde la ontología del debilitamiento se da lugar al "largo adiós" a la verdad, es decir, a las estructuras fuertes del ser; todo lo cual para Vattimo no significaría llegar a la nada plenamente realizada, sino que tal acontecimiento bien puede ser asumido "como chance de una nueva posición del hombre en relación al ser". (Ob, Cit, p, 74).

www.bdigital.ula.ve

Ahora bien, desde ese adiós a la verdad, en conjunción con la Kenosis, ¿se puede concluir como máxima o guía del discurrir en torno a lo divino que el relativismo es nota característica de Dios en los nuevos tiempos? Sobre ello, el mismo Vattimo plantea, en primer lugar, que decir relativista es decir Kenóptico, y

Ortega. Kénosis y emancipación en la filosofía de Gianni Vattimo. Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, vol. XXIX Nº1 (2024), pp. 103-118. ISSN: 1136-4076. Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, p, 112)

C.C. Reconocimiento

luego sostiene que un Dios con tal significado es la imagen que del mismo se ha de poseer en la actualidad, incluso los cristianos.[682]

Es de notar que todo ello se enmarca en contra de la metafísica violenta y se orienta en la línea de la acción Kenóptica como encarnación. Por ello, se lee en el citado autor: "el Dios que puede salvarnos no es una entidad metafísica de forma objetiva como siempre igual, que nosotros solo deberemos redescubrir en una especie de meditación cartesiana capaz de mostrarnos su indudable existencia". (Vattimo, 2009, p, 186).

De este modo, esa manera de apreciar la imagen de Dios, es decir, desde la Kénosis-encarnación hace posible un liberarse de elementos y doctrinas que solo han servido para asegurar la fundamentación de la verdad objetiva, con la pretensión de ejercer siempre un control sobre la creación y todo lo creado.[683] De allí que el filósofo turinés argumente:

www.bdigital.ula.ve

[682] Sobre tal perspectiva, en torno al miedo o rechazo por parte de la Iglesia al modernismo, plantea Vattimo: "…la insistencia del Papa y de los obispos en el peligro del «relativismo» (¡que no es sino otro nombre para indicar la sociedad liberal!): son todos signos del hecho de que a la Iglesia le cuesta vivir en el mundo «moderno» y en el clima de laicismo que lo caracteriza. Para la Iglesia, la sociedad ideal sigue siendo aquella en la que Dios es el «fundamento» de la convivencia humana y en la que la Iglesia es reconocida como la voz que habla en su nombre". (Gianni Vattimo. Adiós a la verdad. Traducción de María Teresa d´Meza. Editorial Digital Titivillus, p, 192)

[683] Sobre la necesidad de sanar ciertas imágenes de Dios, considera Velasco : "Todos nos sentimos particularmente chocados por imágenes de Dios como ´déspota todopoderoso que aplasta la libertad de los humanos´; como el ´Dios con nosotros´ que se han apropiado regímenes totalitarios; el ´tapagujeros´ que remedia las insuficiencias del saber o del poder del hombre y está en definitiva a su servicio; el vigilante escrupuloso de sus acciones; el Dios ´supermán´ o el Dios ´omnitodo´ que realiza esa forma de ser que el hombre limitado en su saber y en su poder desearía ser; o el «vengador justiciero que ha aterrorizado con el infierno a los niños de tantas generaciones», o ´el padre sádico que exige la sangre de su hijo para expiar los pecados de los hombres y aplacar su justicia ofendida´. Todas estas perversiones de la imagen de Dios tienen un origen común: pensar a Dios desde una forma de ser y entenderse el ser humano infiel a su paradójica condición de ´síntesis activa de finitud e infinitud´, de ser finito abierto al infinito, de ser creado a imagen de su creador. Esa infidelidad responde a una doble tentación: la de ´querer desesperadamente ser sí mismo´ (S. Kierkegaard), cediendo a la tentación de los orígenes: ´Seréis como Dioses´ e ignorando su consustancial finitud; o la de ´no querer desesperadamente ser sí mismo´, encerrándose en su finitud e ignorando y rechazando el

C.C. Reconocimiento

> Es la encarnación entendida como Kénosis la que se realiza hoy de modo más pleno, ya que la doctrina pierde tantos elementos de superstición que la han caracterizado en el pasado, remoto y reciente. La superstición más grave y peligrosa consiste en creer que la fe es «conocimiento» objetivo; ante todo de Dios (¿de veras él quería revelarnos cómo es su «naturaleza»?), y luego de las leyes de lo «creado», de las cuales derivan todas las normas de la vida individual y colectiva. (Vattimo, Ob, Cit, p, 207).

En base a lo descrito, es notable que lo que el filósofo percibe y confiesa ver en los tiempos actuales es aquel hecho ya descrito de que la Revelación Sagrada es algo que aun continua, que es el momento histórico de la salvación cristiana donde el texto bíblico ya no ha de verse como el deposito único del saber verdadero, y que por tanto, su mensaje evangélico ha de ser liberado de todo aquello que lo aleja del hombre actual y de las diferentes culturas que tienden a encontrarse en la postmodernidad.[684]

www.bdigital.ula.ve

poder que lo hace ser y su condición de imagen del Dios que lo ha creado. La doble tentación que encarnan Prometeo y Sísifo en la mitología griega y que conduce al doble pecado contra la fe que consiste en querer salvarse por sí mismo o desesperar de que exista la salvación. De ahí que la sanación de las imágenes pervertidas de Dios solo sea efectiva cuando el hombre renuncia a pensar a Dios y querer ser Dios more humano, a imagen del hombre; y acepta pensarse y se acepta a sí mismo more divino según el ideal de ser que constituye la imagen de Dios en él. En definitiva, el valor de las imágenes de Dios radica en la calidad creyente de la relación con Dios, de la que surgen". (Juan de Dios Martín Velasco. Los Rostros de Dios. Las Imágenes de Dios. Aproximación Desde una Fenomenología de la Religión de Orientación Filosófica. Asociación Bíblica Española. Instituto San Jerónimo 62. Editorial Verbo Divino, p, 40)

[684] En lo que respecta a la interpretación de la Revelación Sagrada, sobre Vattimo, concibe Roldan: "En su perspectiva de la hermenéutica Vattimo se inscribe dentro de la semiótica y su concepto de ´interpretación del texto como producción de sentido´. Como se dice habitual y categóricamente en círculos de hermenéutica bíblica: ´No tenemos un autor. Tenemos un texto´, y ese texto de que disponemos es autónomo y produce sentido. Para que la interpretación sea, como define, ´productiva´, debe ir mucho más allá de captar el sentido originario que tuvo el texto. Añade algo esencial al texto mismo que, aunque parezca osado, es ´entender el texto mejor que el autor, como dice un conocido lema de la hermenéutica del siglo XVIII". (Alberto Roldán La Kénosis de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo: hermenéutica después de la Cristiandad. En: Revista Teología y cultura, año 4, vol. 7 /agosto 2007, p, 88).

C.C. Reconocimiento

En todo caso, la Kénosis-encarnación, se impone como destino mismo de la metafísica, donde, religiosamente hablando, la salvación se vislumbra desde esa desconexión de identidad entre Dios y el orden del mundo real; es decir, se trata de distinguir a Dios del ser metafísico, visto el mismo como objetividad y fundamento, a tal punto que la verdad no es aquella formulación propia de la metafísica.[685] En razón de ello, argumenta Vattimo (2020):

> No es la verdad la que nos hace libres, es Jesucristo con su mensaje quien precisamente, a través de la historia de la cultura que él ha querido inspirarnos, nos liberó de la verdad. No mostrándonos de una vez por todas, la verdad eterna distinta de la no verdad, sino haciéndonos imposible, en las condiciones históricas que se dan al final – por ahora – de aquella tradición metafísica, el poder creer todavía en que haya alguna cosa como la verdad en el sentido que la metafísica ha querido conferirle. Es la encarnación, es decir, el hacerse historia el Hijo de Dios, lo que nos libera de la verdad, determinando las condiciones en las que ya no podemos pensar como dato metafísico, como representación fiel y por lo tanto, autorizada del modo en el que están las cosas. (p, 208).

www.bdigital.ula.ve

De tal manera, en el sentido aludido, solo se podría hablar de un Dios relativista: “Un Dios diferente del ser metafísico ya no puede ser el Dios de la verdad definitiva y absoluta que no admite diversidad doctrinal alguna. Por eso

[685] Para Vattimo es de suma importancia la crítica a la metafísica, ello representa un problema que la filosofía contemporánea no puede dejar de abordar si la misma pretende mantenerse como filosofía. En tal sentido, el mismo concibe: “El maestro de esta crítica radical de la metafísica es Nietzsche. Según él, la filosofía se formó y desarrolló como búsqueda de un ´mundo verdadero´ que pudiera ejercer de fundamento tranquilizador frente a la incierta mutabilidad del mundo aparente. A este mundo verdadero se le ha identificado una y otra vez con las ideas platónicas, con el más allá cristiano, con el a priori kantiano, con lo incognoscible de los positivistas, hasta que la misma lógica que había promovido todas estas transformaciones —la necesidad de buscar un mundo verdadero auténticamente tal, capaz de resistir las críticas, capaz de ´fundamentar´ — ha llevado a reconocer la misma idea de verdad como una fábula, una ficción útil en determinadas condiciones de existencia. Estas condiciones han cambiado, y esto se manifiesta en el descubrimiento de la verdad como ficción”. (Gianni Vattimo. De La Realidad. Fines De La Filosofía. Traducción de Antoni Martínez Riu. Editorial Herder. Barcelona, 2013, p, 155-156).

C.C. Reconocimiento

puede llamársele un Dios «relativista". (Vattimo, Ob, Cit, p, 211). Desde esta perspectiva, la Kenosis como actividad-encarnación hace posible enfocar la mirada quizás en un Dios "débil" en cuanto que no comporta ya esos caracteres de la religiosidad natural-metafísica y fuerte.

Desde tales asunciones, se puede ahora pensar, más que en otros tiempos, en el encuentro del hombre consigo mismo. Por lo tanto, es pertinente considerar lo que en relación a ello ha dicho Santiago Zabala en la introducción al texto "El Futuro de la Religión": "si se asume plenamente la condición débil del ser y del existir, el hombre de la postmodernidad podrá finalmente aprender a convivir consigo mismo y con su propia finitud, lejos de cualquier nostalgia residual por el absoluto y por la metafísica". (Rorty y Vattimo, 2006, p, 30)

En fin de cuentas, tal como lo plantea Vattimo, se trata de la experiencia de un Dios diferente en el mundo de la multiplicidad explícita de las culturas, donde han de desenvolverse los cristianos con la consideración del principio de la caridad, en contra, precisamente, de aquel pensar lo divino como absoluto y como verdad.[686] En orden a ello, semejante autor ha planteado: "El futuro del cristianismo, y también de la Iglesia, es convertirse en una religión de caridad pura cada vez más purificada". (Vattimo, 2009, 282). Al mismo tiempo, dicha caridad expuesta desde ese discurrir el pensamiento débil en caridad, es algo unido a la libertad de la verdad, de esa verdad que hace al hombre libre. Sobre ello escribe el citado autor:

www.bdigital.ula.ve

[686] Sobre tal consideración, escribe Muñoz: "Uno de los puntos que Vattimo había mantenido en las conversaciones privadas con Jûgen Habermas en ocasión del Congreso Mundial de Filosofía de Estambul que se celebró en 2004 había sido justamente la esperanza de que una sociedad más humana, más libre y más justa deberá empezar por hacer realidad a un mundo multipolar que aun está por crearse". (Carlos Muñoz Gutiérrez y Otros. Ontología del Declinar. Diálogos con la Hermenéutica Nihilista de Gianni Vattimo. Revista de Filosofía. A Parte Rei 68. Editorial Biblos. Buenos Aires. Marzo 2010, p, 22)

C.C. Reconocimiento

> Por eso me niego a admitir que el pensamiento débil, con todo lo que este significa, sea solo una especie de prédica sobre la tolerancia. Es la idea de un proyecto de futuro como progresiva eliminación de los muros: muro de Berlín, muro de las leyes naturales que son predicadas contra la libertad de los individuos, muro de la ley del mercado… Creo que es inimaginable el ecumenismo sino como un aligeramiento del peso dogmático a favor de la predicación de la caridad. (Ob, Cit, 284).

Por tanto, la Kenosis-encarnación planteada, con sustento en el debilitamiento ontológico-hermenéutico, tiene consecuencias socioculturales más allá de la mera consideración trágica del cristianismo; donde la emancipación no es vista como exigencia ideológica que impone una verdad objetiva, pues, no se trata, de ningún modo, de una visión más verdadera de la realidad, sino de la liberación del autoritarismo metafísico por vía del nihilismo. Al mismo tiempo, tal postura sugiere el tener presente la visión de una realidad más inclusiva del pluralismo presente en la postmodernidad, donde se asista al hecho de hacer posible las posibilidades de elecciones y no de unos lineamientos pragmáticos fijos de realización de la autonomía.

www.bdigital.ula.ve

En orden a lo establecido, es relevante considerar que desde la hermenéutica nihilista se ha hecho visible aquello de que el pensamiento fuerte de la metafísica no permite los modos de pensar distinto a la forma que ella impone; con lo cual se produce una negación a la libertad, tanto del pensamiento como de la praxis.[687] De allí que desde la filosofía de Vattimo, lejos de pretender alcanzar

[687] Vattimo hace notar, desde la filosofía Nietzscheana, el rasgo violento de la metafísica que atenta contra esa libertad de pensamiento: "El rasgo menos aporético, quizá, y más característico del discurso de Nietzsche sobre la metafísica, que le confiere esa radicalidad por la que su discurso parece una etapa ineludible del filosofar actual, es el nexo que se sugiere aquí en un sentido no unívoco, sino más bien multiforme y sugerente justamente por su irreductibilidad a un esquema definido: el vínculo entre metafísica y violencia. Dos son los aspectos de ese nexo. Por un lado, el desenmascaramiento de la metafísica que señala el adviento del nihilismo quita la máscara a la metafísica propiamente en cuanto la muestra vinculada a una condición de violencia y acto de violencia ella misma; por el otro, como pensamiento de la fundamentación, ilusión de llegar al corazón de la realidad, principio primero de donde «todo» depende, la metafísica ha sido ´un intento de apoderarse por la fuerza de las regiones más fértiles´ que reaccionaba, con una especie de seguridad mágica, a una condición de existencia

C.C. Reconocimiento

una verdad mejor o de hacer de la Kenosis-secularización algo arbitrario, propone el hacer factible la posibilidad de elección, siempre con la mirada puesta en el nihilismo.

2.3 La no Arbitrariedad de la Kenosis-Secularización

Como ya se ha dilucidado, Gianni Vattimo se ubica, religiosamente hablando, dentro del catolicismo romano, en el cual asume una actitud crítica pero reivindicando el papel de la religión y del cristianismo en el desarrollo de la cultura moderna occidental.[688] Al mismo tiempo, como es conocido, desde la llamada "disolución de la metafísica", plantea que la Kenosis de Dios en Jesucristo es la única forma de hablar de Dios en el mundo postmoderno, donde se asiste a la caducidad de los metarrelatos y de los sistemas del "pensamiento fuerte".

Ahora bien, es relevante tener presente que al exponer sobre tales temas no se trata de una posición arbitraria, por lo que ya en el inicio de su texto "Creer

www.bdigital.ula.ve

extremadamente insegura, como era la del hombre antes de la racionalización y la domesticación, hechas posibles precisamente por la disciplina impuesta en nombre de las ficciones metafísicas. Hoy esas ficciones ya no hacen falta, el hombre de la sociedad racionalizada no tiene ya necesidad de estas formas de certeza extrema, puede vivir en los ´aledaños´, modelando más bien su pensamiento con la ciencia, no porque sea esta conocimiento objetivo verdadero, sino porque es una forma de pensamiento menos angustiada por el problema de la salvación y el destino individual: ´¡Qué importo yo! será el lema de los pensadores del futuro". (Gianni Vattimo. De La Realidad. Fines De La Filosofía. Traducción de Antoni Martínez Riu. Editorial Herder. Barcelona, 2013, p, 157).

[688] Vattimo posee en su haber existencial una cultura religiosa la cual cuenta a la hora de hacer su filosofía. De este modo, dice Aramburu: "La relación del filósofo italiano Gianni Vattimo con la religión, en concreto con la cristiana católica -aunque fuera durante muchos años como ´miserable ex-católico´ (Vattimo & Paterlini, 2008:140)- forma parte inseparable de su propia vida y esta es una clave esencial para entender sus ideas, mayormente intuiciones fragmentarias. Así lo narra en primera persona, al cumplir los 70 años, en un libro autobiográfico y de título tan expresivo para el tema que nos ocupa como No ser Dios (Vattimo & Paterlini, 2008)". (Mikel Aramburu Zudaire. Sobre Religión, en Diálogo con Vattimo. Pensamiento al Margen Número Especial, 2 de Julio de 2019. Coordinación de María Teresa Oñate y Zubia. Editorial Equipo de Organización Hercritia, p, 183)

C.C. Reconocimiento

que se cree", Vattimo aclara el hecho de que hablar tanto de fe como de religión no es algo dado solo por un interés personal, sino que ello también se circunscribe desde el dato cierto del renacer el interés religioso en la cultura presente. (Vattimo, 1996, p, 10). De igual forma, esta direccionalidad del pensar religioso es relevante aun desde la misma filosofía y no solo por aspectos y circunstancias existenciales. De allí que el citador autor haya concebido: "hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo, o, en todo caso, para rechazar la religión". (Ob, Cit, p, 22).

De esta forma, es pertinente considerar el postulado de la herencia cristiana, un hecho en el que Vattimo puede encontrar, incluso, la inspiración de la propuesta heideggeriana a los problemas actuales de la filosofía. De igual modo, al hablar de dicha herencia, nuevamente se considera que no es solo una cuestión personal, sino que la cultura misma es lo que es gracias a lo que ha significado el cristianismo. De hecho, considera que el final de la modernidad está íntimamente relacionado con la herencia hebraico-cristiana. En tal sentido, advierte:

www.bdigital.ula.ve

> Creo que se debe hablar de herencia cristiana en un sentido mucho más amplio y que atañe a nuestra cultura en general, la cual ha llegado a ser lo que es, también y sobre todo, porque ha sido íntimamente ´trabajada´ y forjada por el mensaje cristiano o, más en general, por la revelación bíblica. (Ob, Cit, p, 29).

.

De este modo, el hablar de secularización y de Kenosis cristiana es una necesidad filosófica para tal autor, es algo que encuentra en el discurrir del pensamiento, incluso, en lo concebido por autores como Nietzsche y Heidegger. Por ello, el mismo Vattimo concibe ese repensar el cristianismo precisamente porque su filosofía ha sido inspirada en los filósofos antes mencionados, cuyo pensamiento tiene origen e impregnación en la herencia cristiana.[689]

[689] En tal sentido, el mismo Vattimo aclara: "intentaré aclarar y simplificar: soy consciente de que, en una determinada interpretación de su pensamiento, prefiero a Nietzsche y a

C.C. Reconocimiento

Así, en atención a lo expuesto, es relevante considerar que tanto el pensamiento débil como la vocación nihilista de la hermenéutica, tal como la concibe Vattimo, tiene una inspiración en la filosofía de Nietzsche y Heidegger como ya se ha vislumbrado, todo lo cual es un hecho íntimamente relacionado con aquel dato de la Kenosis cristiana. En tal sentido, es menester recordar aquello que preconizara Hegel cuando advirtió que el ser y la nada, en cuanto conceptos indeterminados, son lo mismo;[690] no obstante, para algunos autores, Heidegger concibe que tal nihilidad no ha de ser vista como mera privación, como cuando la imaginación hace pensar que al "ser ahí" le falta algo, no hay que juzgarla como un defecto, sino como algo positivo, es el ser para la muerte, apertura al mundo y a sí mismo.[691]

Desde tales asunciones, con la filosofía de Heidegger, se quiere significar que el ser se dice en relación con la nada, cuya finitud le hace revelarse en aperturas históricas epocales, se revela momentáneamente para volver a ocultarse; se trata de la eventualidad del ser, del ser como acontecimiento, lo cual exige un nuevo planteamiento del problema de la historia. En todo caso, para Vattimo el ser no está más allá de sus aperturas; así, el ser no sería la totalidad de los entes, sino el horizonte en el que los entes se manifiestan. De este modo, a tan renombrado autor le interesa concebir ese carácter hermenéutico de la ontología;

www.bdigital.ula.ve

Heidegger respecto a otras propuestas filosóficas, con las que he entrado en contacto, porque encuentro que sus tesis están también (y quizás sobre todo) en armonía con un sustrato religioso, específicamente cristiano, que ha permanecido vivo en mí y se ha actualizado porque, al alejarme de él o al apartarlo (o al creer que lo hacía), he frecuentado, sobre todo, los textos de estos autores y a su luz he vivido e interpretado mi condición existencial en la sociedad de la modernidad tardía…" (Gianni Vattimo. Creer que se Cree. Editorial Paidós, Argentina, 1996, p, 29)

[690] Así lo expresa el mismo Hegel: "El ser, lo inmediato indeterminado, es de hecho nada, ni más ni menos que nada. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Ciencia de la Lógica. I, A, § 44. Editorial Universidad Autónoma de Madrid. 2011,p, 226)

[691] Al respecto se puede consultar: Carlos Rojas-Osorio. Vattimo: Pensamiento débil y nihilismo. Revista Diálogos. Año XLVII, No. 97, Julio 2015. p. 157.

C.C. Reconocimiento

se trata de elucidar esa situación en la que el existente humano se encuentra arrojado al mundo.[692]

De este modo, la filosofía hermenéutica de Vattimo se constituye como ontología débil en la línea del pensamiento de Heidegger, donde el ser ya no es fundamento o absoluto sino algo débil que solo queda rememorar. De igual manera, desde esta filosofía se considera que el "ser ahí" se encuentra arrojado en un proyecto, en una cultura que hereda, en la cual se desarrolla ese pensamiento débil que rememora al ser. Ahora bien, ese rememorar al ser, en el marco de la filosofía de Heidegger, confiere dos posibilidades, tal como lo plantea Vattimo (1991):

> …O la llama da a rememorar el ser se despliega en una suerte de teología negativa, que, en cualquier caso, piensa el ser como accesible de nuevo, más allá del olvido en el que lo había hecho caer la metafísica…o bien se desarrolla una ontología que piensa al ser como huella, monumento y memoria, lo que conlleva, por el contrario, una actitud de mayor amistad por la metafísica, tenida no por un error a cancelar, sino por un itinerario de consumación a través del cual el ser termina por darse en la forma debilitada de la huella, de la despedida y de la rememoración. (p, 94).

www.bdigital.ula.ve

En base a lo expuesto, en su desarrollo filosófico, Vattimo opta por esa ontología que piensa al ser como huella ya que tal planteamiento es más afín con el nihilismo que expone y desarrolla; por ello, el mismo confiere: "En el pensamiento de Heidegger... se dan juntas estas dos posibilidades: pero tomarse en serio el "desfondarse" del ser parece requerir que, contra cualquier retorno al

[692] "Vattimo sigue el nihilismo en el que el ser se resuelve solo en transmisión. Para él queda descartada toda idea de verdad como adecuación. La hermenéutica tiene una estructura dialógica. Se trata de un diálogo ininterrumpido. El texto no da respuestas definitivas; a partir del texto podemos hacer preguntas. Toda experiencia tiene carácter hermenéutico, es decir, dialógica. El diálogo con el texto es inconcluso e infinito". (Carlos Rojas-Osorio, Ob, Cit, p. 164).

C.C. Reconocimiento

ser metafísico, por mucho que sólo sea en términos de teología negativa, se siga hasta el final de la vía de la secularización". (Ibídem).

Por otra parte, es relevante hacer notar el hecho de que, no obstante de seguir los lineamientos de Nietzsche y Heidegger en cuanto al nihilismo, Vattimo lo va a considerar desde una visión diferente; pues, tal como lo analizan algunos teóricos, si en el primer autor se advierte una desvalorización de la vida misma, en el segundo se perfila, dicho nihilismo, como penuria, olvido del ser, difuminación de lo sagrado. Sin embargo, para el filósofo turinés se suscita, por el contrario, un efecto liberador, como una oportunidad de transitar a una experiencia de la existencia fuera de la esfera de la metafísica, por lo que representa todo un proceso edificante.[693]

En orden a los establecido, la verdad no se da sino como evento histórico, por lo que existen varias formas de establecer la verdad, en cuanto que la misma tiende fundamentalmente a ponerse en obra, ese es su carácter eventual histórico. Y precisamente, desde lo que descubre en Nietzsche, sobre el cuestionamiento radical de la verdad, donde entra en crisis la noción tradicional de la misma como adecuación de la proposición de los hechos, llegando a concebir cómo el mundo

www.bdigital.ula.ve

[693] Sobre tal aspecto del transitar hacia una ética de la no violencia en Vattimo, dice Santiesteban: "La violencia es asociada con la metafísica. En ese sentido habla Vattimo de una metafísica de la violencia. Pero ¿dónde reside la violencia de la metafísica? En el hecho de que todo intento de fundamertarla implica el sometimiento a una nueva forma de autoridad. Si piensa uno en la edad media se da un sometimiento a Dios. En una sociedad que descansa en la ciencia y la técnica se da un sometimiento hacia los expertos. De ahí que la arremeta contra toda forma de estructuras de dominio, contra toda forma de estructuras fuertes y contra toda forma de fundamentación. Los grandes crímenes no han sido co metidos por hermeneutas o nihilistas, sino por individuos que creían detentar una verdad. Frente a eso, hace valer la ética de la no-violencia. Pero este rasgo de no-violencia sólo aparece en una obra posterior que se intitula Credere di credere, en el marco de sus reflexiones sobre la religión". (Luis César Santiesteban. La Ética Hermenéutica de Gianni Vattimo. Hacia un ethos de la no-violencia. Perseitas | Vol. 1 | No. 1 | PP. 14-27 | julio-diciembre | 2013 | ISSN: 2346-1780 | Medellín-Colombia, p, 24-25).

C.C. Reconocimiento

verdadero acabó en fábula, es que surge el pensamiento débil de Vattimo, desde donde hace una lectura nihilista de Heidegger con inspiración cristiana.[694]

En este punto, es pertinente considerar que para Vattimo, luego de la crítica de Heidegger a la metafísica de la presencia, la verdad como aquella adecuación entre la proposición y la cosa no puede seguir siendo aprendida como norma y camino a seguir; pues, evidentemente, para semejante autor no se puede continuar en aquella concepción que implique un primer principio con absolutidad, a tal modo que con su pretensión de objetividad amenace y reprima esa aspiración histórico-existencial del hombre en su búsqueda de realización procesual de la verdad en el horizonte de la lectura permanente del ser que se da en la eventualidad.

Se trata entonces, del surgimiento y apropiación de una verdad hermenéutica, la cual no se concibe sino desde su misma divergencia. Así, se hace comprensible, desde tal filosofía, que la verdad no puede ser un objeto que se pueda poseer desde la evidencia o la integración de la subjetividad. En tales términos, la apertura representa un modo de ser o habitar, con la connotación de no ser un habitar inmutable, estructural y estable.[695] De allí que el mismo Vattimo plantee: “Habitar en la verdad es, ciertamente, algo muy diferente a mostrar y

www.bdigital.ula.ve

[694] Sobre esa filosofía de Vattimo considera Rojas Osorio: “El pensamiento débil pertenece a la tercera etapa del desarrollo de la filosofía de Vattimo y desde ahí se hace una lectura nihilista de Heidegger. El proyecto de Vattimo es fundamentalmente estético. De lo que se trata es de un discurso ontológico sobre el arte. La experiencia estética se ofrece para poner a prueba la ontología hermenéutica. Ahora se trata de superar el interés metafísico por la fundamentación, es decir, por la búsqueda de fundamentos últimos de la realidad. El hecho es que no hay verdadero fundamento. La voluntad de fundamentación se revela en última instancia como falta de fundamentación. La fundamentación se encuentra con el sujeto, es decir, consigo mismo, con la razón”. (Carlos Rojas-Osorio. Vattimo: Pensamiento débil y nihilismo. Revista Diálogos. Año XLVII, No. 97, Julio 2015. pp. 163).

[695] El mismo Vattimo refiere: “De la verdad como apertura (que llamo verdad porque es, como lo son las reglas respecto de las proposiciones singulares, la condición primera de toda verdad singular) hablaré, pues, en términos de habitar…” (Gianni Vattimo. Más Allá de la Interpretación. Editorial Paidós. Barcelona, 1995, p, 131).

C.C. Reconocimiento

explicitar simplemente lo que ya es desde siempre". (Vattimo, 1995, p. 131). De tal modo, para tan insigne autor, dicho habitar implica una pertenencia interpretativa.

En el mismo orden de ideas, se concibe que ese habitar del ser arrojado a un momento o circunstancia histórica se sustrae a toda acusación de relativismo o irracionalismo, pues en la medida en que se concientiza que en el acto creativo de la interpretación se genera lo que somos. De allí pues, que la hermenéutica sustituya a la verdad como adecuación por una "verdad" desde la pertenencia y experiencia estética más que como experiencia cognitivo-apropiativa, sin caer de nuevo en el juego del fundamento.

En atención a lo expuesto, la experiencia de la verdad se genera cuando se inicia el proceso de descubrimiento de las condiciones por las que la misma se produce, con la advertencia de que ellas (las condiciones) no se descubren en su totalidad. Por tanto, desde las referencias múltiples y nunca acabadas de la Überlieferung (Tradición) ese darse de la verdad se perfila como una irreductible multiplicidad en la que no tiene lugar ningún intento de unidad (Grund). No obstante, se concibe que tal multiplicidad ontológica no poseyera una carga filosófica sin el descubrimiento de la temporalidad irreductible del ser, sin la mortalidad del ser-ahí.

www.bdigital.ula.ve

Visto de esta forma, la realidad, en base a una mirada alternativa, se disuelve en el fluir de interpretaciones, y desde allí el ser como apertura no se concibe como presencia objetivada en la cosa, sino multiplicidad, temporalidad, mortalidad. En razón de ello, en la búsqueda de otro modo de pensar el ser, escribió Vattimo: "Un análisis fenomenológico del ser en-el mundo muestra que las cosas no son, ante todo y las más de las veces (zuerst und zumeist), objetos, sino presencias que tienen para nosotros un significado y que solo con un acto de abstracción consciente pueden convertirse en objetos de una descripción ´pura". (Vattimo, 2013, p, 134)

C.C. Reconocimiento

Por tanto, la apropiación de lo verdadero ya no puede ser visto o asumido desde la imposición incontrovertible de lo "en sí"; pues, la verdad ya no se presenta desde la violencia de su presencia, sino desde ese sentido vattiniano de apertura-habitar y debilidad.[696]

Por ello, tal autor considera: "debo decir que donde creo se deja sentir más la inspiración cristiana en mi lectura del pensamiento heideggeriano es en su caracterización en sentido débil". (Vattimo, 1996, p, 31). Es de notar que tal sentido débil guarda, para tal autor, una estrecha relación de procedencia de la Kenosis de Dios que se reveló en el cristianismo; de tal modo que esa ontología débil que encuentra en Heidegger la piensa como un reencuentro con el cristianismo y como un resultado de su constante actuar de su herencia; pero aún más, consigue ver tal filosofía como la "transcripción de la doctrina cristiana de la encarnación del hijo de Dios". (Ob. Cit, p, 34)

En este orden de ideas, el filósofo turinés argumenta la estrecha relación existente entre filosofía (pensamiento débil) y mensaje cristiano, el cual lo piensa en términos de secularización, debilitamiento, encarnación. Pues, como ya se ha vislumbrado desde la figura propuesta por Nietzsche sobre la "muerte de Dios", el pensamiento débil camina en la dirección de lucha y tensión contra la violencia de los caracteres otorgados a lo divino, a Dios, al ser.[697] Y es precisamente en la

www.bdigital.ula.ve

[696] Referente a ello es que surge la necesidad filosófica que Vattimo encuentra de torcer los parámetros metafísicos, y sobre tal lineamiento expone Oñate: "De ahí que Vattimo sostenga que nuestra necesidad histórica de alterar o dis-locar (Verwindung) la Metafísica, no es de orden teórico sino que radica en su extrema violencia. La violencia metafísica sin límite, siempre queriendo transcender todo límite, pero moviéndose (avanzando hacia la nada indiferente) [añado yo], en el tiempo cinético (elemental) de la fuerza, el dominio y la extensión, no subordinadas al límite ni a la condición sincrónica del sentido de lo comunitario interpretativo e intensivo". (Teresa Oñate. Con Gianni Vattimo: Ontología Hermenéutica y Nihilismo I. Pensamiento al Margen Número Especial, 2 de Julio de 2019. Coordinación de María Teresa Oñate y Zubia. Editorial Equipo de Organización Hercritia, p, 12)

[697] El filósofo italiano ha denominado su propia filosofía de manera audaz "pensiero debole" en clara oposición contra el pensamiento fuerte de la metafísica. Este último se caracteriza por ser un pensamiento esencialista, sustancial y fundamentador. En cambio, el pensamiento débil alude a un mundo en el que ya no hay más fundamentos ni esencias

C.C. Reconocimiento

doctrina de René Girard sobre la violencia de lo sagrado donde Vattimo encuentra nuevamente el sentido de relación-transcripción entre la doctrina cristiana de la encarnación del hijo de Dios y el anuncio de la ontología del debilitamiento.

En este caso, Jesús se encarna, no en el sentido de victima sacrificial para ofrendarse al padre, sino para liquidar de una vez, por todas, el nexo entre la violencia y lo sagrado, de hecho por tal causa consigue su muerte, pues tal figura representó un escándalo para aquella violenta cultura de las religiones sacrificiales. Concretamente, Vattimo hace notar cómo aquel Dios violento del que habla Girard (el Dios con deseos de venganza que necesita víctimas propiciatorias, propio de las religiones naturales) es el dios de la metafísica (con los caracteres de omnipotencia, trascendencia, absolutidad, eternidad); por lo que la disolución de la metafísica representa de igual modo el final de esa imagen de Dios descrita.

Desde tales lineamientos, Vattimo concibe que la religión cristiana no solo forma parte de la historia de occidente, sino que la misma "constituye una suerte de hilo conductor"; por lo que nada extraño que exista aquella relación para con la historia del nihilismo, todo lo cual confirma la validez del discurso heideggeriano sobre la metafísica y su fin, así como la pertinencia de la secularización como hecho positivo que se da en los nuevos tiempos, como forma de asumir la experiencia religiosa propia del quehacer humano.[698] En base a ello, tal autor proclama:

www.bdigital.ula.ve

---

metafísicas, un mundo que se ha vuelto ingrávido, sin que haya algo de peyorativo en ello. El pensamiento débil no denota ni una pérdida de realidad ni una mengua de ser. (Luis César Santiesteban. La Ética Hermenéutica de Gianni Vattimo. Hacia un ethos de la no-violencia. Perseitas | Vol. 1 | No. 1 | PP. 14-27 | julio-diciembre | 2013 | ISSN: 2346-1780 | Medellín-Colombia, p, 16)

[698] Desde la verificación de la vigencia de la religión en los nuevos tiempos y de su pertinencia desde la secularización, plantea Guido Vanheeswijck "La religión y el cristianismo no se han extinguido en la era secular; se han visto transformados y transfigurados. Nos encontramos en el espacio abierto de un nuevo paisaje espiritual, en el cual los vientos soplan en todas direcciones. En este espacio abierto, se acepta la fragilidad que todos nosotros vivimos, creyentes y no creyentes. Puesto que esta

C.C. Reconocimiento

> Debemos subrayar el vínculo con el hoy, ya que para nosotros, tal como para Heidegger, el Dios que puede salvarnos no es una entidad metafísica dada de forma objetiva como siempre igual, que nosotros solo deberemos «redescubrir» en una especie de meditación cartesiana capaz de mostrarnos su indudable «existencia». Ninguno de nosotros comienza jamás desde cero, y por eso semejante Dios tiene poco sentido, o incluso ninguno, si nos situamos en la perspectiva del final, heideggeriano, de la metafísica. Nos planteamos el problema de Dios, de lo que ese nombre significa para nosotros, dentro de una condición histórica determinada: también quien no vive la vida de una Iglesia, o alguna experiencia religiosa, está ante este problema en una condición que no puede prescindir de su modo de darse en relación con la existencia histórica de la religión, o sea, en el Occidente cristiano, de la Iglesia. (Vattimo, 2009, p, 187).

De igual modo, se piensa en la secularización como hecho positivo teniendo presente la imagen de la modernidad laica, como interpretación desacralizante del mensaje bíblico, hecho que Vattimo concibe apoyar en la teoría sociológica religiosa de Max Weber, para quien la racionalización de la sociedad moderna no tiene sentido fuera de la mirada del monoteísmo hebraico-cristiano.[699] Desde esta

www.bdigital.ula.ve

experiencia forma parte de nuestra época contemporánea, como condición básica de las formas contemporáneas de creencia, los cristianos – que viven en un ambiente ampliamente "excarnado" – están invitados a inventar lenguajes más sutiles con el fin de captar algo del misterio siempre más lejano del "Dios histórico", es decir el misterio de su Dios "encarnado". Desde esta perspectiva, la sociedad secular en la que vivimos actualmente podría, finalmente, resultar ser una bendición disimulada". (Guido Vanheeswijck. La relación entre el cristianismo y la secularización en la era postmoderna. Sinite. Revista de Pedagogía Religiosa. 192 (2023) 11-29. Universidad de Amberes, Bélgica. P, 29)

[699] Sobre este reconocido autor, al tratar sobre la secularización como racionalización de la cultura y el auge del capitalismo, señala Guido Vanheeswijck: "Las teorías de Max Weber afectan igualmente a dos cuestiones filosóficas importantes en lo que se refiere a la secularización. Weber es célebre por su expresión "el desencanto del mundo" (die Entzauberung der Welt). Inventó esta expresión para referirse al proceso de racionalización sobre la historia (occidental). El objeto de dicha racionalización son las prácticas mágicas. La ciencia y la tecnología reemplazan el dominio mágico del mundo. El desarrollo de la ciencia y la tecnología ha sido posible también mediante reformas religiosas. La religión misma ha evolucionado y se ha racionalizado. En este sentido, el monoteísmo puede ser considerado como una purificación racional y un importante trampolín hacia el camino del desencanto del mundo. En lugar de verse enfrentado a un universo lleno de espíritus y dioses, el hombre no se ve vinculado más que con un solo

C.C. Reconocimiento

perspectiva, para el citado autor, es igualmente secularización de la modernidad aquella transformación del poder estatal desde la monarquía de derecho divino a la monarquía constitucional, y luego a la democracia representativa.

Y así, es posible describir o extender la noción de secularización a fenómenos muy diversos, siempre con el riesgo de llegar a la arbitrariedad, por lo que Vattimo prefiere entonces hablar, en un sentido más general, de debilitamiento, siendo la secularización su caso más eminente; al tiempo en que la misma adquiere un puesto central dado que hace notar el significado religioso de todo el proceso. De allí la pertinencia relacional entre Kenosis y pensamiento débil: "es esto lo que entiendo cuando digo que la ontología débil es una transcripción del mensaje cristiano". (Vattimo, 1996, p, 43). De tal modo, dicho planteamiento surge en el seno mismo de la filosofía en la postmodernidad.[700]

Concretamente, Vattimo desde su haber existencial es hijo de una cultura cristiana, lo mismo que la sociedad occidental se hace eco de dicha herencia, por lo que en ella enmarca el autor mencionado la lectura débil de Heidegger, de donde deriva, al mismo tiempo, la visión de la modernidad como época final de la metafísica, la cual bien puede ser reconocida decisivamente en sentido religioso, es lo que significa la secularización misma.

www.bdigital.ula.ve

En consecuencia, desde lo anteriormente expuesto, tiene lugar, desde la misma herencia cristiana que retorna en el pensamiento débil, el precepto cristiano

---

dios, maestro del cosmos, pero al mismo tiempo trascendente…" (Vanheeswijck, Ob, Cit, p, 17).

[700] Es importante considerar que como base y sustento de la filosofía propuesta de Vattimo hay una razón práctica que surge en los nuevos tiempos en cuanto a su carácter plural. Por ello, para Santiesteban: "Junto a Jean François Lyotard vale Vattimo como uno de los teóricos más destacados de la posmodernidad. Para el filósofo francés la posmodernidad alude a la despedida de los grandes metarelatos, éstos son la emancipación de la humanidad (en la Ilustración), la teleología del espíritu (en el idealismo) y la hermenéutica del sentido (en el historicismo). La modernidad se articula sobre la base de la unidad de estos metarelatos. La opción que se ofrece ante ello es el tránsito a la pluralidad, el reconocimiento de lo heterogéneo de los juegos de lenguaje en su autonomía e irreductibilidad". (Vanheeswijck, Ob, Cit, p, 17)

C.C. Reconocimiento

de la caridad y el rechazo a la no violencia, donde la verdad no es sino diálogo, diferencia y pluralidad. En razón de ello, hablando del fin de la modernidad, donde se han visto agotadas las posibilidades autorreferenciales del proyecto metafísico, Teresa Oñate (2004) refiere que el pensamiento postmetafísico se proyecta como pensamiento dialógico de la "diferencia" o de las "diferencias",[701] algo que se dice en plural y de diversos modos, de suerte que la verdad deja de ser aquello único, estable y absoluto. En tal sentido plantea:

> La verdad, así, renuncia a imponerse al modo autoritario y perentorio de las ciencias indiscutibles y radicaliza la crítica de toda pretensión dogmática: ahora se encuentra rigurosamente contextualizada, y en necesidad de persuadir o convencer, haciendo sitio a la pluralidad de las razones y sus ámbitos así como a los fueros de las artes retóricas y estéticas. (p, 20).

www.bdigital.ula.ve

De este modo, tiene razón de ser el hecho de que Vattimo coloca el acento en la encarnación como Kenosis, desde donde, en conjunción con el tema de la secularización y la hermenéutica, está dando respuesta a los interrogantes filosóficos posibles surgidos a partir del fin de la metafísica, al tiempo en que da lugar y cabida al ser que ahora deviene no en la absolutidad dominante del pasado, sino en el sentido débil que hace posible nuevas formas de relación y existencia, todo lo cual lejos de ser una postura arbitraria se configura como un modo libre de aparecer del ser mismo en la postmodernidad.[702]

---

[701] En el mismo sentido, hablando sobre La Cuestión del Nihilismo y la Heidegger Renaissance, ha dicho la citada autora: "Así pues, en la esencia-proveniencia de la crítica del positivismo y el historicismo de la Modernidad, está la Diferencia que Heidegger ha llamado "Diferencia Ontológica" entre ser y ente; tiempo y presente, ausencia y presencia, así como sus respectivos modos de lenguaje co-respondientes". (Teresa Oñate. Con Gianni Vattimo: Ontología Hermenéutica y Nihilismo I. Pensamiento al Margen Número Especial, 2 de Julio de 2019. Coordinación de María Teresa Oñate y Zubia. Editorial Equipo de Organización Hercritia, p, 17)

[702] Sobre ese nuevo modo de aparecer en la postmodernidad señala Teresa Oñate, cuando expone sobre el término "final de la modernidad": "no podemos sobrepasarla o

C.C. Reconocimiento

De tal modo, la secularización se inscribe en ese sentido débil presente ya en la Kenosis descrita. Desde tal asunción el autor citado se pregunta: "pero, ¿la misma secularización no será por el contrario una deriva inscrita positivamente en el destino de la Kenosis?" (Vattimo, 1995, p, 92). En razón de ello, tiene lugar aquello que señala Vattimo cuando describe que la hermenéutica encuentra su sentido auténtico de ontología nihilista, solo desde ese nexo sustancial que la liga a la tradición judeo-cristiana, como tradición occidental.

En este orden de ideas, tal autor llega a decir: "llama la atención sobre la relación más intrínseca que une la hermenéutica con la tradición cristiana: el nihilismo se parece demasiado a la Kenosis porque solo se puede ver en tal semejanza una coincidencia, una asociación de ideas". (Ob, Cit, p, 97)

De este modo, se confiere que la hermenéutica filosófica moderna se origina en Europa a razón de la "religión del libro" que basa su dinámica en la interpretación, pero sobre todo, tal como lo expone semejante autor: "porque esta religión tiene como base la idea de la encarnación de Dios, que concibe como Kenosis, como disminución y, traduciremos nosotros, debilitamiento". (Vattimo, Ob. Cit, p, 94) En orden a lo establecido, es relevante considerar la insistencia que se denota en Vattimo en cuanto a la singular relación que puede observar entre la hermenéutica y la tradición cristiana, lo que se va a traducir en ese parentesco entre el nihilismo y la Kenosis.[703] En razón de ello, plantea:

www.bdigital.ula.ve

superarla modernamente (sin repetirla) sino que hemos de habitar en ese final paradójico, permaneciendo en su límite como testigos activos y críticos del mismo, pero ya perteneciendo también a su otro lado: a la alteridad y diferencia de la Postmodernidad, no tanto como un "después" sino como algo distinto que involucra una diversa ontología del tiempo-espacio y de la diferencia-alteridad, abriéndose a una epocalidad otra e incluso a otra historicidad y otra comprensión político-teológica de lo divino y de la phýsis viva: lo otro de lo humano, esencialmente reconocido como alteridad plural". (Teresa Oñate. Con Gianni Vattimo: Ontología Hermenéutica Y Nihilismo I. Revista Pensamiento al Margen. Número Especial. 2 de Julio de 2019. Coordinación de María Teresa Oñate y Zubia. Editorial Equipo de Organización Hercritia, p, 11).

[703] Vattimo consigue, filosóficamente hablando, relacionar la hermenéutica-secularización con la Kenosis cristiana. En razón de ello plantea Ortega: "Entre otras, una de las consecuencias más fructíferas del debilitamiento hermenéutico que nos ha ofrecido la

C.C. Reconocimiento

> La hipótesis en la que desembocamos es de que la hermenéutica misma, como filosofía que lleva consigo ciertas tesis ontológicas, es fruto de la secularización como continuación, prosecución, ampliación, interpretación, de los contenidos de la revelación cristiana, y antes que cualquier otro, del dogma de la encarnación de Dios. (Vattimo, Ob, Cit, p, 97).

Visto de esta forma, se ha abierto el compás interpretativo en la cultura, sobre todo europea, desde ese descubrimiento del nuevo modo de entender la verdad desde la diferencia ontológico-hermenéutica, a tal punto que para la verdad cristiana ahora se permita un desanquilosamiento en un fluir permanente como anuncio inacabado. Ahora bien, es pertinente considerar que sin fundamento objetivo metafísico no se puede hablar de interpretación "buena", siendo que su validez se percibe como vinculada ahora con la philía, es decir, con la comunidad de intérpretes que asumen de modo interpretativo los propios límites de la secularización hermenéutica.

www.bdigital.ula.ve

Desde esta perspectiva, el desarrollo de la existencia misma junto con el discurrir filosófico ha hecho posible las distintas etapas históricas, llegando a concebirse en los nuevos tiempos eso que se ha llamado postmodernidad, donde Vattimo encuentra que la hermenéutica se genera desde la secularización misma,[704] la cual a su vez no es sino el fruto de la Kenosis como encarnación de

---

filosofía de Gianni Vattimo, es una revitalización de la reflexión sobre el problema religioso. Vattimo ha quedado inscrito, si bien desde puntos de vista particulares, en una corriente de debate en Italia entre filósofos laicos y teólogos que tiene como centro de especulación una renovada fuerza del cristianismo y el proceso de secularización que le acompaña". (Esteban Ortega, J. 2024. Kénosis y emancipación en la filosofía de Gianni Vattimo. Contrastes. Revista Internacional De Filosofía, 29/1/, 103–118. p, 104)

[704] Hay que destacar que para Vattimo la hermenéutica no solo representa una consecuencia de la secularización sino también que la percibe como elemento determinante de la misma: "la hermenéutica parece ser no solo una consecuencia (en tanto filosofía que nace de la disolución de la metafísica de la objetividad) de la secularización moderna, sino también, ante todo, un agente determinante: el nuevo modo de leer la Biblia ha tenido un peso decisivo en la ruptura de la unidad católica de Europa, a partir del principio luterano ´únicamente las Escrituras´, pero también y sobre todo de la exégesis racionalista inaugurada por Spinoza". (Gianni Vattimo. Más Allá de la Interpretación. Editorial Paidós. Barcelona, 1995, p, 85).

C.C. Reconocimiento

Dios; todo lo cual permite también una lectura inmanente de eso divino que se desarrolla en la nueva mentalidad filosófica.

2.4 Kenosis como Inmanencia de la Divinidad desde la horizontalidad de la Encarnación.

> Tenemos que esforzarnos por una buena representación de Dios. Nos va en ello el respeto al honor de Dios y nuestra propia salud espiritual. De lo contrario caeremos bajo el sarcasmo de Voltaire, el filósofo francés de la Ilustración, que decía con mordacidad que si Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, este le devolvió con creces la moneda. (Mardones, 2007, § 3, p, 8).

Según el citado autor hay una tendencia, sobre todo en los creyentes, a dar por sentado que se tiene una imagen determinada de Dios, siendo que evidentemente se ha partido desde una idea muy extendida con base en la metafísica griega donde Dios es el absoluto, el omnipotente y el omnisciente; todo lo cual parte de esa imagen divina vinculada al poder del ser, de la fuerza y la imposición. De este modo, se posee una revelación del misterio de Dios a expensas de no dejar sitio a aquella novedad del Dios de los Evangelios, del Dios de Jesús.[705]

www.bdigital.ula.ve

En todo caso, en la teología cristiana el tema de la trascendencia se constituye como uno de los más problematizados; la misma ha sido interpretada como la expresión de la alteridad y distinción de Dios respecto del hombre y del

---

[705] Al respecto, sobre esa contraposición entre la imagen de ese Dios absoluto y trascedente y la imagen del Dios de Jesús, dice Mardones: “Cuando llega el Dios de Jesús y se nos va manifestando ligado al abajamiento, la limitación e impotencia, la vulnerabilidad y el sufrimiento, la pobreza, la oferta no impositiva, la compasión y el perdón, no le reconocemos. El Dios de Jesús encuentra su sitio suplantado por el Dios pagano”. (José María Mardones. Matar a Nuestros Dioses. Un Dios para un creyente adulto. Editorial PPC. Madrid, 2007, p,12)

C.C. Reconocimiento

mundo, mientras que la inmanencia sugiere su presencia y libertad para el hombre; de allí que tradicionalmente la trascendencia y la inmanencia se hayan considerado como diametralmente opuestas desde el excesivo énfasis en su incompatibilidad.

En este sentido, en la historia de la teología una de las características mantenidas ha sido, por un la lado, la tendencia a exagerar el acento en la inmanencia de Dios a expensas de su trascendencia, y por otro lado, otros autores han colocado de tal modo el énfasis en la trascendencia divina perdiendo casi por completo cualquier sentido de su presencia en el mundo.

Ahora bien, es de notar que ha existido un marcado interés por la comprensión de la trascendencia en filósofos marxistas, teólogos cristianos y otros. Del mismo modo, para analistas culturales, psicólogos y sociólogos, la trascendencia adquiere una connotación humana cuando de la misma se aspira a la plenitud vital. En tal sentido, tales pensadores seculares aspiran a la perfección del ser, todo lo cual es semejante a lo que algunos teólogos contemporáneos plantean cuando en términos generales demuestran que la cuestión no es tanto describir la naturaleza divina sino el explicar las consecuencias de su actividad en la historia humana.

www.bdigital.ula.ve

De este modo, la trascendencia no es solo la descripción del ser metafísico interior de Dios, sino que se refiere a un acontecimiento que trae consigo la reconciliación de la humanidad. Desde esta connotación, para algunos teólogos la actividad redentora del Dios trascendente hace posible la perfección del ser desde esa transformación de la vida humana, pues eso trascedente se identifica con los seres humanos para alcanzar la plenitud. Desde tal perspectiva, se aborda la concepción de la trascendencia rechazando aquella doctrina de Dios asociada

C.C. Reconocimiento

popularmente a la historia de la teología, dando lugar a una comprensión de la trascendencia centrada en la humanidad de Cristo.[706]

Así pues, dentro de este marco es evidente toda la connotación filosófica-teológica que semejante tema contiene, pues, son innumerables los pensadores que sobre tal eje han ofrecido sus aportes, donde es posible vislumbrar que esa realidad de Dios o lo divino no es ajena al pensamiento y quehacer de lo humano, mucho menos cuando se cree que precisamente lo humano tiene su ser originario en algo más allá de sí mismo, su creador; pues poco sentido tendría un Dios que crea para luego desentenderse de su creatura. En tal sentido, no deja de ser razonable lo que argumentaba Zosaya (1984):

> Pero, además, no concebimos lo Absoluto en el porvenir, como no concebimos lo Absoluto en el pasado, sin ser en el presente, porque lo Absoluto, por serlo, está sobre la idea de tiempo. Tan incomprensible resulta la idea de un Dios que no es, pero que será, como la de un Dios que, después de crear el mundo, desapareciera para siempre. (p, 6)[707]

www.bdigital.ula.ve

[706] Desde el estudio que ofrece Quintana sobre el tema aludido, y, en lo que respecta a la propuesta de Vattimo sobre el tema de la Kenosis, hace notar la diferencia cuando afirma: "La secularización Vattiniana, pues, no es una simple ´humanización´ de lo divino, ni una reducción del poder de Dios a los poderes fácticos de la historia: sino que, para que no se convierta en la simple creación de nuevos ídolos ontoteológicos, habrá de acarrear una debilitación de toda pretensión de poder, de fundamento, de violencia ´que acalla y se impone sin dar explicaciones…Por su parte, con respecto a Bonhoeffer y a los teólogos ´duros´ de la muerte de Dios, Vattimo les ha podido recriminar el que esa idea que acatan de una divinidad totalmente trascendente con respecto al mundo y que, según ellos, la secularización (paradójicamente) revelaría, es una idea demasiado similar al óntos ón definitivo y estable de la metafísica, siempre tan ajeno y tan inasequible a los insustanciales negocios y afanes humanos". (Miguel Ángel Quintana Paz. Los Dioses han Cambiado. /De modo que todo lo demás ya podría cambiar/. Acotaciones en Torno a la Contribución de la Hermenéutica de Gianni Vattimo a La Condición Religiosa Postmoderna. Azafea. Rev. filos. 5, 2003, pp. 237-259. Ediciones Universidad de Salamanca, p, 253-254).

[707] Antonio Zozaya es el traductor de la obra de Augusto Comte: "Catecismo Positivista". Tomo I. Editorial Biblioteca Económica Filosófica. Madrid, 1984.

C.C. Reconocimiento

¿Qué puede significar que lo absoluto, por ser lo absoluto, esté sobre la idea del tiempo? ¿Acaso lo absurdo de un Dios que crea un mundo para luego desaparecer para siempre no es sino la confirmación y pertinencia de la necesidad de la inmanencia de lo divino en el devenir de la existencia? En todo caso, más allá de las conjeturas que desde tales interrogantes puedan surgir, la idea de un Dios que permanece con lo humano en la historia misma denota un distintivo en referencia a aquella divinidad que gradualmente se fue instalando con el desarrollo de la metafísica con aquellos caracteres que la distanciaban diametralmente de lo humano.[708] En este aspecto, no deja ser un sinsentido la idea de un creador que abandona a su creación.

En este orden de ideas, es de notar que el mencionado autor en la obra descrita comienza la presentación del texto citando a Stuart Mill, para quien la verdadera religión del futuro no será sino una "moral elevada" que supere y esté más allá de todo utilitarismo egoísta, hasta llegar al bien de la humanidad entera. Al respecto, se consideran dos asertos en la teoría de Mill, siendo el primero aquella imagen de un principio del bien que no es omnipotente, pero que está en camino de dicha perfección y la exigencia de convertir la moral en religión y norma de conducta.

www.bdigital.ula.ve

Es de advertir que sobre ese primer punto considera Zozaya (1984) que esa creencia en un Dios que es imperfecto hoy, pero omnisciente y omnipotente en el

[708] Al respecto, y sobre lo que significa la Kenosis de Dios, dice el teólogo español José María Castillo: "Sin duda alguna, es muy fuerte entre los humanos la seducción por lo divino. Y, de rebote, para determinadas mentalidades, es muy fuerte también el desprecio por lo humano. Esto es así, por más extraño que parezca. De las religiones nació, en tiempos remotos, esta manera de pensar. Y sabemos que los mitos religiosos han fomentado esta mentalidad. Al comienzo de la Biblia, en el mito del paraíso, se dice que la tentación satánica consistió en seducir con el deseo de "ser como Dios" (Gen 3, 5). Mientras que, por el contrario, el misterio de la encarnación nos dice que, para traer salvación y esperanza al mundo, lo primero que Dios vio que tenía que hacer era ´humanizarse´, hacerse hombre, de manera que ´no se aferró a su categoría de Dios, sino que, al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, haciéndose como uno de tantos´ (Fil 2, 6-7)". (José María Castillo. 2006. La Ética de Cristo. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao, p, 27)

C.C. Reconocimiento

porvenir, con la cooperación de todos los seres, no produce sino un panteísmo, donde Dios sencillamente se confundiría con el mundo, cesando entre ambos (Dios y mundo) toda relación y vinculo religioso. En este sentido, la inmanencia de lo divino en la historicidad de la existencia terminaría dando muerte al mismo Dios, pues si él desapareciera para siempre, ¿qué relación se podría establecer con el mismo?

En base a lo planteado, desde la propuesta del citado autor, hay una tendencia en no pocos pensadores, a convertir la moral en dogma y sobre todo a divinizar la humanidad, con la intención, casi siempre, de desentenderse de la divinidad misma al punto que algunos han pretendido colocar como base religiosa de la moral y de todo culto a la humanidad misma.[709] Este es el caso de Augusto Comte, quien se declinó por el culto a la humanidad, declarándose enemigo de toda religión incompatible con su sistema de los tres estados.[710] Sobre este filósofo se acentúa una dura crítica, en tal caso expone Zozaya (1984):

www.bdigital.ula.ve

[709] Es relevante resaltar un principio teológico en el que se apoyan ciertos autores para concebir una religión como tal: si no hay divinidad, no hay religión. En este sentido, se expresa Antonio Zozaya desde la crítica a la propuesta moral de Stuart Mill: "La religión de la Ética no es religión ni es ética. No hay ritos, no hay dogmas, no hay misterios, es cierto; pero no hay divinidad, ni culto, ni hipótesis científicas a que se asocie de alguna manera el sentimiento. Sirva de ejemplo la Iglesia fundada en New York por Mr. Félix Adler. No hay sino amor y mutua protección, pero la religión desaparece y convierte a esta asociación, como a otras innumerables, en sociedades benéficas de socorros mutuos". (Antonio Zozaya es el traductor de la obra de Augusto Comte: "Catecismo Positivista". Tomo I. Editorial Biblioteca Económica Filosófica. Madrid, 1984, p, 7)

[710] "Esta ley de los tres estados, discutible cual pocas, ha sido aceptada con entusiasmo por los discípulos de Comte, y especialmente por Mill y Littré Puede decirse que es una de las afirmaciones de que toma su origen el positivismo contemporáneo. En el primer estado, el hombre se representa los fenómenos como producidos por agentes sobrenaturales. El milagro y el prodigio explican el Universo; en el segundo, todo se explica, no ya por agentes sobrenaturales, sino por nociones abstractas, y en el estado positivo, por último, los hombres convencidos de que sólo pueden conocer hechos, se dedican a investigar las leyes que pueden inducir de los fenómenos. La Religión, la Filosofía y la Ciencia siguen un orden cronológico; más la historia y la realidad presente desmienten este aserto". (Antonio Zozaya es el traductor de la obra de Augusto Comte: "Catecismo Positivista". Tomo I. Editorial Biblioteca Económica Filosófica. Madrid, 1984, p, 10)

C.C. Reconocimiento

> Confunde Comte la Humanidad con Dios, y le adora; pero, ¿qué sería de ese Dios el día en que la tierra se deshiciera en el espacio, o sufriera la suerte de esos planetas muertos que en el abismo de los cielos parecen se pulcros errantes? ¡Ah! entonces no habría humanidad terrena, pero habría un universo, tan grande, tan racional, tan admirable como antes, poblado quizá, y sin quizá, de otros seres que despreciarían a esa humanidad deificada que había podido perecer en el seno de una Naturaleza viva y eterna…Comte ha querido fundar una religión sin destruir lo externo, y quitado de su solio a Dios, ha colocado en el a la humanidad, y él a su vez ha pretendido ocupar el lugar de Jesucristo… (p, 12).

Desde lo anteriormente expuesto, se evidencia cómo los cambios en el trascurrir y dilucidar del pensamiento se fueron suscitando y se siguen gestando, De este modo, de una sociedad centrada en Dios, en el dogma, en el culto y los ritos, se pasa, no a una realidad diametralmente opuesta, pues aún perviven elementos de las religiones naturales incluso, pero si a un ser humano con una inclinación más acentuada en la humanidad, a una comunidad más individual y diversa al mismo tiempo, a una experiencia de lo religioso llamada secularización.[711]

www.bdigital.ula.ve

Ahora bien, como ya es conocido, tal acontecimiento (la secularización) no representa un fenómeno negativo que niega lo divino, sino que el mismo se

[711] En este caso, ¿qué puede significar la secularización? Al respecto, y sobre el tema del retorno o vuelta hacia esa dimensión religiosa que expresa Vattimo, explica Aramburu: "Se trata de una idea de la secularización, característica histórica del Occidente moderno, como hecho interno del mismo cristianismo y ligado positivamente al sentido último del mensaje de Jesús de Nazaret. Lo que Vattimo denomina debilitamiento -una de las claves de su pensamiento- tiene a la secularización como su caso más eminente, eso sí, siendo central el significado religioso de todo el proceso…Hoy, aunque dicha civilización se profese laica, descristianizada o poscristiana, en sus raíces se halla aquella herencia religiosa y se puede hablar de una secularización positiva como rasgo propio de la modernidad. Estamos, pues, ante una concepción no metafísica del mismo ser, siguiendo en ello a Heidegger, y a un planteamiento circular en el que, tanto partiendo de la ontología débil como de la herencia cristiana, se culmina igualmente en una misma ética de la no-violencia". (Aramburu-Zudaire, Mikel. Sobre Religión, en Diálogo con Vattimo. Pensamiento al Margen Número Especial, 2 de Julio de 2019. Coordinación de María Teresa Oñate y Zubia. Editorial Equipo de Organización Hercritia, p, 184)

C.C. Reconocimiento

proyecta como herencia del mismo quehacer religioso, sobre todo como fruto y consecuencia de la Kenosis. En este sentido, es sumamente relevante lo que comenta Zozaya (1984) en su presentación a la obra de Comte, cuando deja entrever que en realidad nada muere, pues, luego de cualquier desaparición surgen nuevas formas y maneras de aparecer el ser. Así lo expresa:

> Nada muere sin resistirse a morir, nada renuncia a la vida sin un supremo esfuerzo de protesta. Por esto todo cambio supone dolor, y no podemos hallar cosa alguna en la vida de los cuerpos ni en la de las ideas que desparezca súbitamente sin pretender aparecer bajo otras formas, y disfrazada con otros nombres. La fe dogmática ha muerto, y sin embargo, un movimiento de reacción nos presenta el dogmatismo bajo la forma de nuevas religiones, de nuevas sectas, que los hombres bastante ilustrados para libertarse de los antiguos dogmas, pero demasiado habituados a ellos para vivir sin dogma alguno, acogen con júbilo y con entusiasmo…Y ciertamente, ya lo hemos dicho, ninguna religión puede de hoy más aspirar a la catolicidad, a la universalidad. Todos los hombres son diferentes, y ha de ser diferente su concepción de la Naturaleza, del Arte, de la Religión; por esto, cuantas teorías metafísicas se presenten bajo el nombre de Religión del Porvenir, serán seductoras, generosas, levantadas, pero no serán verdaderas, porque el porvenir no tendrá religión, sino religiones. (p, 14).

www.bdigital.ula.ve

De tal modo, es posible percibir, como desde una crítica al pensamiento que se suscita en variados autores, surgen formas nuevas de aprender la realidad y lo que acontece.[712] Desde esta perspectiva, la visión sobre Dios, lo divino y la

[712] En este caso, hay una referencia explícita al planteamiento vattiniano sobre la verdad metafísica que ha sido cuestionada, dando paso a nuevas y variadas interpretaciones. De allí que, exponga Santiago Zabala en la introducción al Diálogo entre Rorty y Vattimo: "Donde quiera que haya una autoridad que, en nombre de una comunidad científica o eclesiástica, imponga algo como verdad objetiva, la filosofía tiene la obligación de operar en la dirección contraria, para mostrar que la verdad nunca es objetividad, sino un diálogo interpersonal que tiene lugar en un lenguaje compartido, Compartir un lenguaje no equivale a compartir objetividades, sino a estar de acuerdo en algunas preferencias. El acuerdo alcanzado por estas preferencias puede dar lugar a un nuevo paradigma, un nuevo juego lingüístico que sea capaz de liberar la investigación de la imposición de un único vocabulario". (Gianni Vattimo y Richard Rorty. El futuro de la Religión. Solidaridad,

C.C. Reconocimiento

religión toma un nuevo matiz; porque no se habla de desaparición sino de transformación, incluso, de herencia. Por ello, el citado autor prosigue:

> Más no por esto se crea que ha tenido razón Guyau al afirmar que el porvenir será irreligioso, y que sustituirán a la Fe las hipótesis científicas. Algo hemos dicho acerca de este extremo al ocuparnos en determinar lo que es propio y característico de toda religión… (Ibídem).

Al respecto, cabe considerar que algo parecido es lo que ha planteado Vattimo haciendo un recuento de lo que se llegó a concebir en cuanto a la pretendida desaparición de la religión con la entrada de la modernidad, lo que terminó siendo todo lo contrario, al punto de que la religión hoy día sigue vigente. Sobre ello, escribió:

> Si durante muchos decenios en nuestro siglo las religiones han aparecido, de acuerdo con la idea ilustrada y positivista, como formas de experiencia residual, destinadas a agotarse, en la medida que se imponía la forma de vida moderna (racionalización técnico-científica de la vida social, democracia política etc.), hoy aparecen nuevamente como posibles guías para el futuro. (Vattimo, 1996, p, 21-22).

www.bibliotecadigital.ucv.cl

De este modo, más allá de desaparecer con todo el avance científico y cultural, el fenómeno de lo religioso, la fe en la divinidad, ha resurgido, para lo cual ha sido determinante una serie de transformaciones acaecidas en el mundo del pensamiento.[713] En todo ello, es relevante la idea del aparecer como guía para el

---

Caridad, Ironía. Compilador: Santiago Zabala. Editorial Paidós. Buenos Aires-Argentina, p, 25)

[713] Sobre dichos cambios, sobre todo en lo que respecta al proceso de la secularización, comenta Gabriel Vahanian: "Al encantarlo, la religión eclipsó al mundo. Desencantado con la religión, es ahora el mundo el que, cada vez más, eclipsa a la religión. Al menos durante la expansión cristiana hacia el Oeste, lo que ocurre, sin lugar a dudas, es una entente (alianza) entre lo religioso y lo secular, cada uno encantando al otro, hasta que lo religioso – cayendo a causa de su propio éxito, incluso rencorosamente – va hacia lo secular…" (Gianni Vattimo y John Caputo. Después de la Muerte de Dios. Conversaciones Sobre Religión, Política y Cultura. Editorial Paidós. Barcelona, 2010, p, 241)

C.C. Reconocimiento

futuro, es como si por más que lo intente se ha hecho imposible que la humanidad viva sin esa presencia de ese ser diferente pero que ahora se torna, desde la Kenosis, en el mismo plano de lo humano.[714]

En este orden de ideas, desde el estudio que ofrece María Zambrano (2012) sobre el hombre y lo divino, ya en Hegel se asiste a un cambio en esa relación entre lo divino y lo humano: "Era la revelación del hombre. Y al verificarse esta revelación del hombre en el horizonte de la divinidad, el hombre que había absorbido lo divino se creía —aun no queriéndolo— divino. Se deificaba. Más, al deificarse, perdía de vista su condición de individuo". (p, 17).

De igual modo, comenta la citada autora que desde tal filosofía hegeliana "vino surgir esta divinidad extraña, humana y divina a la vez", donde la historia divina es hecha por el hombre con sus acciones y padecimientos. Por tanto, esa relación entre lo divino y lo humano guarda una relación por analogía con lo que también sucedía en aquel antiguo mundo de los griegos en lo que respecta a esa relación entre sus dioses, solo que en estos no había interioridad. En todo caso, desde el análisis que ofrece la citada autora, la emancipación de lo divino que se refleja en el pensamiento de Hegel representa "una extraña situación", pues "el hombre se emancipa de lo divino pero heredándolo. (Zambrano, Ob, Cit, p, 19).

www.bdigital.ula.ve

[714] También, sobre el discurso del cambio experimentado sobre el tema de Dios y lo divino en la postmodernidad, plantea Quintana (2003): "¿Cuál debe ser la actitud de un pensamiento genuinamente postmoderno ante el fenómeno religioso? ¿Debe contribuir a desterrarlo de nuestras sociedades (en alianza con cierto racionalismo ilustrado que siempre miró con suspicacia cuanto no cabía dentro de sus estrechos criterios) o, por el contrario, debe colaborar en su emergente renacimiento (y aliarse, por tanto, con los diversos tradicionalismos que lo reivindican)? La filosofía de Gianni Vattimo constituye una respuesta a esta disyuntiva (típicamente moderna) desde una perspectiva que pretende distorsionar (verwinden) tal dicotomía. La idea clave para ello es el concepto de secularización que a la vez que reconoce nuestra dependencia, como occidentales, de un cierto discurso religioso, lo debilita con el fin de eliminar de él su violencia (pues, de modo circular, reconoce que dentro de él ya existía in nuce el proyecto de esta eliminación, el proyecto de la Kénosis)". (Miguel Ángel Quintana Paz. Azafea. Rev. filos. 5, 2003, pp. 237-259. Ediciones Universidad de Salamanca, p, 237)

C.C. Reconocimiento

En el mismo orden de ideas, siguiendo el análisis que ofrece Zambrano, ciertamente el cristianismo había colocado en "otro mundo" el sentido de la vida, así como al "Reino de Dios", pero esta ha sido una situación que ha tenido que cambiar y sufrir modificaciones, siendo que para el Hegelianismo la historia ocupa el lugar de lo divino, así ocurre o se genera una nueva relación entre lo humano y lo divino: "Vemos así que lo ocurrido en Hegel, y a través de su pensamiento en nuestra alma, es un cambio en la relación entre lo divino y lo humano. Un curioso, extrañísimo cambió qué afecta gravemente al hombre, a su relación con la divinidad". (Ob, Cit, p, 17).

Al respecto, vale decir que todo esto conlleva a suponer una idea central en todo el desarrollo de la puesta en escena del fenómeno de lo divino, como algo que se da, que aparece, como un dato cierto en toda la historia del hombre,[715] cuestión que se mantiene desde nuevas perspectivas, no ya en la verticalidad de la trascendencia según la imagen de un Dios omnipotente, totalmente diferente y en contradicción con la naturaleza humana, sino más bien en la horizontalidad de lo que se ha llamado Kenosis.

www.bdigital.ula.ve

De igual modo, es sugerente el hecho de que desde esa nueva relación entre lo divino y lo humano, aquello considerado mundano o desacralizado ya no es visto como algo esencialmente negativo y fuera de orden respecto a la relación para con Dios, mucho menos después del fenómeno de la Kenosis; en base a ello comenta Giovanni Giorgio, en la Introducción al texto de Vattimo y Dotolo: "Dios la Posibilidad Buena", que el proceso mismo de desacralización y mundanidad es algo que guarda relación con la tradición hebreo-cristiana, en la cual se sostienen tanto la doctrina de la creación, como de la encarnación. Pero sobre todo,

[715] Comentado a Hegel, quien descubrió la historia como una vicisitud necesaria, algo inexorable del espíritu, dice María Zambrano, sobre aquella nota donde Dios está presente en toda la historia humana: "Esta situación que Hegel llevó a su extremo es la más clara expresión de la tragedia "humana", de la tragedia de lo humano: no poder vivir sin dioses". (María Zambrano. El Hombre y lo Divino. Editorial Fondo de la Cultura Económica. México, 2012, p, 14)

C.C. Reconocimiento

semejante autor hace notar que precisamente porque Dios y mundo no son lo mismo pueden encontrarse como miembros de una misma alianza. Concretamente señala:

> De otra parte, la encarnación del Verbo supone la aceptación de esta alteridad de lo humano mundano que es asumido precisamente en cuanto no divino. El peso específico del mundo, como espacio autónomo respecto del ámbito de lo divino, se mantiene y legitima por el evento y en el evento de la encarnación. (Vattimo y Dotolo, 2012b, p, 9).

Por tanto, desde tales presupuestos el cristianismo representa el antídoto contra toda sacralización del mundo y de Dios, haciendo de tal mundo, aunque lugar diferente y autónomo, un espacio donde también habita lo divino desde su inmanencia, todo lo cual va contra aquellas posturas metafísicas onto-teológicas y contra todo fundacionalismo. En este sentido, al considerar la reconstrucción heideggeriana del Ser que desde Vattimo es interpretada, en la estela de Nietzsche, como destinada a la disolución del Grud metafísico, donde la misma puede ser asumida también como "historia de la salvación"[716], comenta Leiro (2019):

www.bdigital.ula.ve

[716] Es posible comprender una perspectiva de la historia mencionada al estilo de Vattimo: "Esa historia de salvación que es también aquella de la metafísica en la que se va cumpliendo la disolución del Ser como fundamento, en la medida en que prosigue la acción de su propio proceso de secularización, puede ser leída, a su vez, como una transición histórica de la era de la Verdad a la de la Caridad, la solidaridad y el amor entendido como "límite de la interpretación, porque la Caritas es lo que posibilita la "fe" que permite el acuerdo para alcanzar la única verdad a la que podemos aspirar: la verdad compartida que acontece cuando nos ponemos de acuerdo. (Daniel Mariano Leiro. El Problema de La Libertad y La Fundamentación de la Caridad en La Hermenéutica de Gianni Vattimo. Pensamiento al Margen Número Especial, 2 de Julio de 2019. Coordinación de María Teresa Oñate y Zubia. Editorial Equipo de Organización Hercritia, p, 29).

C.C. Reconocimiento

> En ella, el Dios trascendente decide dejar a un lado el carácter de absoluta alteridad con el que todavía se manifestaba en la tradición hebrea, para encarnarse, en la historia humana, bajo la persona más cercana a nosotros de Jesús, que nos llama amigos en lugar de siervos. (p, 116).

Por consiguiente, se da una identificación entre la historia del ser que Vattimo presenta siguiendo a Nietzsche y Heidegger y la historia de la salvación planteada en la esfera de la religión judeo-cristiana, con connotación específica de la sustracción del ser, de lo divino, todo lo cual tiene como base interpretativa el hecho mismo de la Encarnación-Kenosis. De este modo, y ante los cuestionamientos de ser este camino una vuelta hacia a los metarrelatos onto-teológicos, en la filosofía que desarrolla Vattimo el acontecimiento del ser se da en una línea de interpretación, donde luego de la muerte de Dios que anunciara Nietzsche, tal como lo plantea Leiro (2019): "el debilitamiento de Dios se encarna en el amor, la caridad realizada en la comunidad humana de intérpretes". (Leiro, Ob, Cit, p, 117).

www.bdigital.ula.ve

Siendo así las cosas, resulta claro que esa historia de salvación que se identifica con la historia de la metafísica en la que se va cumpliendo la disolución del ser como fundamento, en la vía de la secularización, va a ser leída como una transcripción de la época de la verdad a la de la caridad, la solidaridad y el amor comprendido como límite de la interpretación. Respecto a ello, es relevante tener presente la respuesta que da Vattimo a la afirmación que ofrece Giovanni Giorgio de que Dios no es sino que acontece en el vértigo del juego intradivino,[717] que juega libre de toda razón, como libre evento de la caridad. Ante ello dice Vattimo:

[717] Sobre el planteamiento de Giorgio cuando describe que la idea deconstruida de Dios bien podría ser indicio de una vida intradivina kenóptica, Vattimo responde: "Por tanto, no me escandalizo ni pizca ante la idea de que se pueda hablar de una vida intradivina de tipo kenótico, de ese remitirse a los otros. Pero pregunto algo que me parece fundamental: ¿la «verdad» del cristianismo es remitirse a los demás? ¿La «verdad» del pensamiento heideggeriano sobre el evento es remitirse al diálogo, esto es, a la conversación como ha explicado Santiago Zabala en sus libros? Es posible, pero entiendo «verdad» de acuerdo con otra interpretación. Aquí probablemente concordaría con

C.C. Reconocimiento

> Porque a mí esto me parece muy bien, pero no consigo ni siquiera decidir si puedo identificar a Dios con el evento del ser o el evento del ser con Dios, o ambos como si fuera uno la alegoría del otro, sin que uno prevalga sobre el otro. ¿La verdad del Dios cristiano sería el evento heideggeriano del ser que se anuncia mientras se sustrae? Sí y no. Podría ser también lo contrario. ¿El evento de Heidegger encuentra realmente su verdad en el anuncio cristiano? No creo que haya una dirección de sentido único del acontecer, hasta el punto de que digo a veces, por ejemplo, que el nihilismo del pensamiento débil es la verdad del cristianismo actual, pero nunca con la idea de que así hemos interpretado la verdad de aquel discurso alegórico, mitológico, etcétera. No me parece que exista una estructura racional última a la que referir lo otro. (Vattimo y Dotolo, 2012b, p, 24)

Dentro de este marco, la Caritas anunciada viene a representar y traducir esa inmanencia de lo divino que se hace presente y notable en la horizontalidad de la Kenosis, pues, en ella Dios desciende, haciéndose uno más entre los hombres, y hermano entre los hermanos, cuestión está que no deja de ser cuestionada desde lo que analizan ciertos autores.[718]. En todo caso, desde la

www.bdigital.ula.ve

Pareyson, quien ciertamente no creía que hubiera una verdad bajos los múltiples aspectos con que se presenta, sino que todos sus múltiples modos de ser dicha eran maneras de darse de una verdad que no podía nunca aislarse en un contenido básico. Lo que al final me lleva a resistir es la idea de una teología descriptiva que diga: Dios está hecho así y asá". (Gianni Vattimo y Carmelo Dotolo. Dios: La Posibilidad Buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología. Dirigido por Giovanni Giorgio. Traducción de Antoni Martínez Riu. Editorial Herder, Barcelona, 2012, p, 25).

[718] Al respecto, vale tener presente la reflexión que ofrece Leiro, en la línea de los planteamientos de ciertos filósofos: "Siguiendo ahora este desarrollo de la hermenéutica nihilista, cabe preguntarse si la Caritas que se manifiesta en la historia de salvación en un horizonte de mayor igualdad donde Dios desciende, y haciéndose hombre como uno más entre nosotros, nos llama hermanos, consigue superar la crítica a la idea de amistad como fraternidad desarrollada por la deconstrucción de Derrida en Políticas de la Amistad. En la medida en que se encuentra todavía ligada al paradigma de la igualdad histórica posibilitado por el acontecimiento de la encarnación de Dios entendida como Kénosis, se podría pensar que en Caritas –como suceden con las ideas de amistad y de amor fraternal cuestionadas por Derrida y Kierkegaard, se vuelve a repetir una forma de egoísmo encubierto en la medida que el amor que en ella se realizaría, finalmente no sería más que otro modo de amarse a sí mismo". (Daniel Mariano Leiro. El Problema de La Libertad y La Fundamentación de la Caridad en La Hermenéutica de Gianni Vattimo. Pensamiento al Margen Número Especial, 2 de Julio de 2019. Coordinación de María Teresa Oñate y Zubia. Editorial Equipo de Organización Hercritia, p, 117)

C.C. Reconocimiento

propuesta vatiniana, la Kenosis se entiende como un modo de revelación, en la que se vislumbra un horizonte de cierta igualdad, pues, Dios se encarna para la salvación del hombre en la persona de Jesús, como un hombre entre los hombres, lo cual da a entender que ya no se está ante la presencia de una alteridad inconmensurable como bien se entendía en otras épocas, sino en la humildad de la encarnación que logra alcanzar paradójicamente tal desmesura:

> En efecto, en ese acto de Caridad simbolizado por el nacimiento de Jesús en el pesebre, Dios se encarna en la debilidad descendiendo hasta el extremo de ser casi excluido de lo humano, para después de haberse identificado con lo más humilde de nuestra condición, poder proyectar el acontecimiento de la salvación de todos nosotros. (Leiro, 2019, p, 119).

En este orden de ideas, la Kenosis tiene para Vattimo ese sentido de descubrir, no cómo es Dios, sino ese aspecto de dilucidar que la historia de Dios es también la historia de la humanidad, incluso de la misma Iglesia de estos tiempos; de no ser así no tendría ello sentido. De este modo, es posible hablar de la inmanencia de lo divino en la horizontalidad de la Kenosis, pues Dios se ha hecho historia, hombre, humano.[719] De alguna manera, con ello tiene que ver lo

[719] ¿Qué pudiera significar que Dios se haya hecho historia, hombre, humano? ¿Cómo es el Dios kenóptico que se revela en Jesús desde la propuesta de Vattimo? Al respecto, se lee en Lozano: “Pero cuando piensa en Dios, nuestro autor mira a Jesús, el dios cristiano; ello matiza el condicional y la respuesta, ´si realmente cree´, ya que el dios cristiano no es absolutista, prepotente ni arrasador, sino más bien abierto, humilde, acogedor… Vattimo sabe leer aquella parte del evangelio de san Juan que dice que ´A Dios nadie lo ha visto jamás´ (Jn 1,18) y que el único que nos ha contado algo sobre él es Jesús, con sus palabras y obras. Eso sabe Vattimo que sabe. Eso y poco más. En eso cree que cree: un hombre histórico, que fue hombre pero, ¿por qué no?, pudo haber nacido mujer, una persona valiente, de buen corazón, que predicó sobre el amor y la no violencia y habló con su vida del riesgo latente que acarrea ser libre, la inseguridad como clave para no acabar acomodados y amarrados a nuestras pequeñas esclavitudes; un hombre que ofrecía transformar la realidad con el ejemplo y la escucha, con la acogida: la mejor educación contra las tradiciones angostas y moralinas excluyentes”. (Jesús Lozano Pino. “Dios es amor y si no, merece que lo matemos”. El dios débil de Gianni Vattimo.

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

que ha dicho Vattimo: “No quiero nunca olvidar demasiado este último aspecto, más cercano a nosotros, de la Kénosis, esto es, el hecho de que puedo hablar de Dios solo en cuanto luego me lo encuentro en la vida cotidiana, discutiendo con el clero, yendo a la ONU, etcétera. Esto es la teología”. (Vattimo y Dotolo, 2012b, p, 25)

Por otra parte, en la misma línea de pensamiento, desde la interpretación que ofrece Giovanni Giorgio es sugerente cuando considera que Vattimo tiene una interpretación específica acerca de la Kenosis de lo divino, haciendo referencia al evento cristológico desde el cual se anuncia la desacralización del mundo y del mismo Dios, sobre todo la negación de aquellos rasgos naturales y metafísicos de la divinidad; por tanto, se explicita un anuncio de Dios “como aquel que no quiere serlo más”, por lo que se habla de una especie de aniquilación total del mismo.

Al respecto, desde las consideraciones del mencionado autor, Dios viene a coincidir con su reducción a la historia, la historia escrita por las interpretaciones que lo han identificado con muchos nombres diversos, desde donde no es posible extraer una comprensión estable de su naturaleza, pues, en definitiva Dios no sería alguien o algo que exista y que reside en algún lugar, sino más bien algo que sucede[720].

De este modo, desde los cuestionamientos analíticos que ofrece Giovanni Giorgio en la hermenéutica dialógica, haciendo alusión específica a lo anunciado por el profesor Dotolo sobre la relación con Dios desde una humanización abierta

Pensamiento al margen. Revista digital. Nº especial Gianni Vattimo, 2018. ISSN 2386-6098. Centro Teológico San Pablo, Málaga, p, 194).

[720] Sobre el evento o acontecimiento es pertinente considerar la descripción y significado que sobre ello ofrece John Caputo. Entre otras cosas sugiere: “Un acontecimiento no es exactamente lo que ocurre, que es lo que la palabra inglesa sugiere (event), sino algo dado en lo que ocurre, algo que ha sido expresa o realizado, o a lo que se le ha dado forma en lo que ha ocurrido; no es algo presente, sino algo que busca darse en lo que está presente…” (Gianni Vattimo y Jonh Caputo. Después de la Muerte de Dios. Conversaciones Sobre Religión, Política y Cultura. Editorial Paidós. Barcelona, 2010, p, 75)

www.bdigital.ula.ve

C.C. Reconocimiento

al misterio de lo trascendente y, a la contraria postura Vattiniana que delinea la disolución de la trascendencia de Dios en la Kenosis, concretamente afirma el filósofo turinés:

> Sigo pensando que la trascendencia es sobre todo una trascendencia horizontal y no vertical, si debo decirlo bruscamente. Es decir, Dios es la novedad del acontecimiento, no algo o alguien que está en alguna parte en un orden distinto del mundano. De otro modo sería difícil tomarnos en serio la Kénosis. Es cierto que, si uno dice que hay Kénosis, dice que hay un abajamiento. Pero ¿desde dónde? Evidentemente, desde algo que está más arriba. Pero entonces me parece que tomamos demasiado descriptivamente, demasiado al pie de la letra, todos los conceptos, incluido el de la trascendencia. Trascendencia que propiamente no niego, solo digo que se da en la modificación continua de un plan de salvación que está en curso. La trascendencia es el plan de salvación que se contrapone, arrastra los eventos, o los juzga desde un punto de vista distinto al de los meros eventos. Pero «distinto» no quiere decir que esté situado «en lo alto», o en alguna parte. (Ob, Cit, 36).

www.bdigital.ula.ve

En vista de lo expuesto, ese ser divino se ha hecho, con y desde la encarnación, no ya eso trascedente, sino algo inmanente, pues, el mismo Vattimo aclara que no es algo o alguien que esté en un lugar específico distinto del mundo, sino que el mismo viene a representar la novedad del acontecimiento. Ahora bien, respecto a ello, el mismo Giovanni Giorgio pregunta:

> ¿Debemos renunciar por fuerza a la trascendencia vertical de Dios para descubrir el rostro de un Dios amigo del hombre? A mi juicio, al contrario, la disolución del rostro metafísico de Dios deja espacio libre para que el Dios cristiano sea repensado como distinto del Dios metafísico, como Dios «trinitario» (Vattimo y Dotolo, 2012b, Introducción, p, 16).

C.C. Reconocimiento

Al respecto, cabe mencionar que dicha interrogante no deja de ser válida, pues se trata, en todo caso, de presentar una visión donde lo metafísico de eso divino sigue siendo cuestionado. En todo caso, vale decir que para Vattimo ninguna teología puede decir cómo o de qué está hecho Dios, pues, él no es un objeto que pueda ser descrito, sino que el mismo acaece y se hace presente en esa tradición de donde cada quien es y habita, todo lo cual representa en la filosofía del citado autor una "gracia"; es la gracia que viene del otro, donde Dios se anuncia como la "posibilidad buena", posibilidad que se realiza en la horizontalidad de la Kenosis como acontecimiento donde lo divino se inserta en la naturaleza e historia misma del hombre.[721] Desde esta perspectiva, según lo que interpreta el autor antes mencionado:

> Dios, en otras palabras, se ofrece como el sentido por el cual y en vista del cual la historia del ser procede siempre, y que nosotros, como hombres históricos, estamos llamados a discernir y a asumir con responsabilidad, respondiendo a la llamada y de la llamada que se nos dirige desde una posibilidad histórica precisa. (Ibídem)

www.bibliotecadigital.ilce.edu.mx

En ese orden de ideas, la Caritas viene a representar esa posibilidad histórica que hoy vincula la tradición que anuncia la disolución de Dios, todo lo cual deriva del debilitamiento de aquellas estructuras fuertes del ser;[722] pues la

[721] Es interesante la crítica que hace Giovanni Giorgio al respecto de lo que el mismo considera ser la postura de Vattimo sobre la Encarnación: "Aunque podamos admitir que la encarnación significa la desacralización de Dios, no sé hasta qué punto debe esta coincidir con su completa reducción histórica, aunque sea salvando una trascendencia horizontal. La renuncia a la trascendencia vertical de Dios corre el peligro de hacer del mundo un horizonte cerrado en sí mismo y en las posibilidades que de él provienen". (Gianni Vattimo y Carmelo Dotolo. Dios: La Posibilidad Buena. Un Coloquio en el Umbral entre Filosofía y Teología. Dirigido por Giovanni Giorgio. Traducción de Antoni Martínez Riu. Editorial Herder, Barcelona, 2012, p, 14)

[722] Cuando la Caritas se convierte en posibilidad de disolución del Dios metafísico, entonces, la verdad pierde aquel sentido de poder, control y supremacía, ya que la misma no es sino un acuerdo que se genera desde el diálogo. Desde la filosofía de Vattimo, así lo expresa Lozano: "En la sociedad hay que admitir, por razones de caridad, múltiples

C.C. Reconocimiento

historia que se hace presente hoy anuncia la imposibilidad de mantener las pretensiones metafísicas ya conocidas, por tanto, la Kenosis que plantea Vattimo invoca la Caritas como única norma escatológica[723]:

> Una norma tal – la caridad, destina a permanecer cuando la fe y la esperanza ya no sean necesarios, una vez realizado completamente el reino de Dios – justifica plenamente, me parece, la preferencia por una concepción ´amigable´ de Dios y del sentido de la Religión. Si esto es un exceso de ternura, es Dios mismo quien nos ha dado ejemplo de ello. (Vattimo, 1996, p, 127).

En vista de lo propuesto, más allá de la interpretación que ofrece Giovanni Giorgio de la filosofía de Vattimo, cuando visualiza una aniquilación total de ese

---

posiciones, pluralidad de opiniones y opciones, en definitiva, el diálogo, la búsqueda del consenso aceptando el disenso, nunca enterrándolo. Una de las mayores contribuciones que Vattimo hace a la hermenéutica y que baña por completo mi tesis (de que la única religión verdadera es aquella que pone al amor y respeto al otro como condición sine qua non) es aquella que hace en Después de la cristiandad cuando afirma que no decimos que nos ponemos de acuerdo cuando hemos encontrado la verdad, sino que decimos que hemos encontrado la verdad cuando nos ponemos de acuerdo. Se comprende que aún es posible hablar de verdad, pero sólo porque en el acuerdo hemos sido -en su más genuino sentido- caritativos. La caridad se convierte en verdad, sustituyendo dicho concepto en la medida en que se comparte. Rorty, en cambio, propone sustituir el término verdad por "solidaridad". Gianni Vattimo observa que el cristianismo no es una religión como tal19, por eso, para afirmar su no creencia en el Dios del acto puro, decía ´gracias a Dios soy ateo´. Al menos, y esta es otra buena noticia, Jesús se lo permitiría, porque el amor es siempre contra dogmático, y Jesús es amor encarnado". (Jesús Lozano Pino. "Dios es amor y si no, merece que lo matemos". El dios débil de Gianni Vattimo. Pensamiento al margen. Revista digital. Nº especial Gianni Vattimo, 2018. ISSN 2386-6098. Centro Teológico San Pablo, Málaga, p, 199. En: vattimo18-dios-es-amor.pdf – Digitum.)

[723] Ante el cuestionamiento de Giovanni Giorgio de si una fe reducida "en la que solo se salva la caridad", siendo que todo lo demás es dejado a la no definitividad de las diversas experiencias históricas, no caería en un diluirse en una forma de religión civil, donde se le haría el juego al tardocapitalismo global; Vattimo responde: "No, no lo creo. Es verdad que en mis escritos aparece cada vez más el lado destruens de la emancipación que el lado construens. No obstante, para la parte construens me inspiro posiblemente en aquella frase tan ambigua de Ser y tiempo que dice ´que el Dasein escoja su héroe". (Gianni Vattimo y Carmelo Dotolo. Dios: La Posibilidad Buena. Un Coloquio en el Umbral entre Filosofía y Teología. Dirigido por Giovanni Giorgio. Traducción de Antoni Martínez Riu. Editorial Herder, Barcelona, 2012, p, 231)

C.C. Reconocimiento

ser divino, es posible pensar que el filósofo turinés presenta desde su concepción de la horizontalidad de la Kenosis, por el contrario, un Dios que continua aun revelándose, más cercano y amigo del ser humano y de la creación misma, un Dios que se hace inmanente a tal punto de dejar a un lado su divinidad para encarnarse en la persona humana de su amado Hijo.[724] Desde allí que sea posible pensar en la Kenosis como carácter ontológico de lo divino, como hecho filosófico que se da en la postmodernidad desde la secularización de la metafísica en el pensamiento de Vattimo.

2.5 La Kenosis como Carácter Ontológico de lo Divino desde la Secularización Postmoderna.

Existe un bellísimo escrito de Kierkegaard donde semejante y extraordinario filósofo expone sobre la bondad de eso que hemos llamado Dios.[725] Allí, se denota cómo tal entidad no se proyecta como el totalmente otro y distante del ser humano, sino como alguien cercano, una cercanía que hizo posible, sobre todo,

www.bdigital.ula.ve

[724] El Dios o divinidad que ofrece Jesús, desde la Kenosis, es y representa un Dios totalmente distinto a aquel que asumieron otras culturas, el de los nuevos tiempos es un Dios que abandona el poder y la violencia y se decanta por el amor: "Este Dios de las tradiciones rabínicas no podía estar colgado en la cruz. Este Dios en el que creían todos aquellos que rodeaban a Jesús tenía que bajar de la cruz, debía bajar de la cruz y destruir a los "malos", a los que pensaban diferente. Pero allí murió sin descolgarse del madero, como un fracasado más. El Dios de Jesús es perdón y cariño, justicia no justiciera a la vez que transparencia sincera. Este es el verdadero evangelio, su "buena noticia": tenemos alternativas para luchar de forma no violenta contra el mal de la violencia". (Gianni Vattimo y Carmelo Dotolo. Dios: La Posibilidad Buena. Un Coloquio en el Umbral entre Filosofía y Teología. Dirigido por Giovanni Giorgio. Traducción de Antoni Martínez Riu. Editorial Herder, Barcelona, 2012, p, 195)

[725] Sobre el texto citado comenta Amengual: "La belleza de este texto de Kierkegaard radica en situarnos ante la paradoja misma de la fe cristiana: ´… Él ha caminado el camino infinitamente largo que va de ser Dios a hacerse hombre´. Uno de los textos bíblicos que expresa esto de forma paradigmática es Flp 2,6-11, de donde extraemos el concepto clave que va a estructurar la óptica desde la que realizamos nuestra memoria teológica: la ´Kénosis". (Jonatán, R. Amengual. Vivir y Pensar La Fe Como Kénosis. Una Aproximación a La Teología Cristiana Desde la Kénosis. Editorial COMILLAS, Universidad Pontificia, Madrid, 2019, p, 7)

C.C. Reconocimiento

ese evento único y significativo como ningún otro llamado la Encarnación del Verbo. Concretamente, se plantea:

> Cuando se trata de un pecador no se queda simplemente plantado, para abrir sus brazos y decir: «venid acá»; no, al contrario, permanece en pie y espera, como esperaba el padre del hijo pródigo, o ni siquiera permanece en pie y espera, sino que se pone en camino para buscarte, como busca el pastor la oveja extraviada, como la mujer la dracma perdida. Él se pone en camino, o en realidad no se pone, porque ya ha caminado infinitamente más distancias que ningún pastor y ninguna mujer. Él ha caminado el camino infinitamente largo que va de ser Dios a hacerse hombre. ¡Lo que caminó para buscar a los pecadores! (Kierkegaard, 2009, p, 42-43).

De este modo, en tal planteamiento, Dios es percibido como aquel que ha caminado el camino infinito de la encarnación, es decir, Dios se hizo hombre; y tal vez, al ser un camino infinitamente largo, ello suponga aquello de que la revelación divina es algo que aún continúa.[726] Esto no es una mera reflexión, mucho menos cuando proviene de semejante autor. ¿Acaso ello no es sino el reconocimiento filosófico de la Kenosis de Dios, como ese momento culmen en el que lo divino se dio a conocer de una nueva forma al mundo?[727] ¿No representa y

www.bdigital.ula.ve

[726] Es necesario advertir que el mismo Kierkegaard dice sobre Jesús de Nazaret, ese hombre que la historia nos ha enseñado, no es ni será solo lo que sobre el mismo se nos ha enseñado históricamente, desde allí siempre será el más grande los hombres. No obstante, viéndolo desde ese punto de vista del Jesús histórico, comenta tan insigne filósofo: “Pero ¿qué demuestra todo esto? Lo más que puede demostrar es que Jesucristo ha sido un hombre grande, quizá el más grande de todos. Pero que Él fuera Dios, no; esta conclusión está, con la ayuda divina, condenada al fracaso. (Soren Kierkegaard. Ejercitación del Cristianismo. Traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero, Editorial Trotta, Barcelona, 2009, p, 52)

[727] Es necesario recordar que la Kenosis, tal como se ha expuesto en los primeros capítulos del presente trabajo, es un término relevante en la teología paulina y neotestamentaria, específicamente está presente en la Carta de Pablo a los Filipenses. Sobre el mismo se comenta: “Flp 2, 6-11 es uno de los textos con mayor densidad teológica del NT, aparte de ser el ´elemento central´ de la Carta. El texto, que es bien conocido por la historia de la teología, en la actualidad goza de gran relevancia en el ámbito bíblico-teológico y los estudios dedicados a las primeras cristologías neotestamentaria. (Jonatán, R. Amengual. Vivir y Pensar La Fe Como Kénosis. Una

C.C. Reconocimiento

justifica la encarnación del Verbo un hecho efectivamente singular, revolucionario y transformador, al tiempo que algo en continua novedad, visto desde los nuevos tiempos, a la luz del ocaso de la metafísica?

Difícilmente se puede negar la pertinencia de tal temática, al punto que sobre ello también se ha escrito: "La afirmación cristiana más sorprendente -ante la que historiadores de la religión como M. Eliade llegan a decir que dos mil años es muy poco tiempo para sacar todas sus consecuencias- es la encarnación de Dios" (Mardones, 2007, p, 139). Así de relevante representa semejante cuestión, no se trata pues de algo efímero, pasajero y sin base alguna que pueda hacer pensar al mismo como no apto para un análisis filosófico.[728]

De este modo, como ya se ha notado en el pensamiento y propuesta de Vattimo, quien ha vivido de cerca el cristianismo desde una perspectiva filosófica, es posible vislumbrar ese enfoque particular, al tiempo que apto y susceptible a debates y discusiones en la búsqueda del conocimiento al que siempre impulsa el deber de la filosofía.[729] En esta perspectiva, desde el hecho de la encarnación de

www.bdigital.ula.ve

Aproximación a La Teología Cristiana Desde la Kénosis. Editorial COMILLAS, Universidad Pontificia, Madrid, 2019, p, 11).

[728] Sobre la relevancia en el tiempo de tal tema considera el teólogo francés Duquoc: "La encarnación ha tenido lugar una vez para siempre. El devenir del mundo no sería capaz de agotar su sentido ni su energía. La encarnación no sufre degradación alguna. No exige ninguna repetición. No es una fuente que se pierda entre la arena ni una fuerza cuyo poder disminuya a medida que se aleja. No es una luz que se desvanezca, como el faro del mar para los navíos. No ha quedado abolido su sentido, sino que obtiene su plena maduración en la gloria". (Christian Duquoc. Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías. Editorial Sígueme, Salamanca, 1974, p, 27)

[729] Sobre todo, al tratar el tema de la Kenosis, como asunto cristiano, ¿qué relación puede guardar la teología para con la filosofía? Esta ha sido una pregunta contestada por el mismo Vattimo: "Esta idea de que una cosa es la filosofía y otra la teología me parece exactamente, no digo un error, pero sí una desviación, un sendero lateral que, si no estuviera en Heidegger, nada cambiaría; incluso hubiera sido mejor…Personalmente respondo sosteniendo una especie de continuidad, porque la revelación cristiana es la tradición de donde viene también nuestra filosofía. En algunos casos es más visible, en otros lo es menos. En última instancia la teología es un modo de tratar la revelación, tal vez diferente de la filosofía como disciplina a) por razones sociales y pedagógicas (te enseño filosofía o te enseño teología); b) por razones menos nobles, esto es, por razones

C.C. Reconocimiento

Dios en su Hijo Jesucristo, como ese camino que lo divino ha recorrido que va de ser Dios hasta hacerse hombre, se piensa y propone la Kenosis como carácter ontológico de lo divino, como algo esencial del ser Dios, evento que se descubre sobre todo en ese fenómeno de la secularización que se da en la postmodernidad.

En tal sentido, como ya es conocido, con base y sustento en la metafísica misma, si algo ha caracterizado a Dios ha sido precisamente aquellas notas o atributos de absolutidad, omnipotencia, trascendencia, etc., términos que hicieron posible dilucidar la esencia de Dios como algo totalmente opuesto y en eterna distancia para con el hombre y la humanidad misma.[730] No obstante, desde la Kenosis otra mirada sobre Dios se hace posible, viable y palpable en la actualidad, todo lo cual sugiere una nueva forma de hacer teología y filosofía hoy, algo en perspectiva.

Al respecto, surge el cuestionamiento: ¿es lo divino, entonces, algo sujeto al cambio? ¿En última instancia de que depende que ahora lo divino sea apreciado y aprehendido desde otra mirada? Además, algunos podrían

www.bdigital.ula.ve

dogmáticas…Por lo demás, cuando yo hablo de Kénosis, ¿hablo como filósofo o como teólogo? Creo que como filósofo, pero reconociendo que puedo hablar del debilitamiento del ser solo si me refiero también o fundamentalmente a un modelo teológico que interpreto en términos filosóficos. Incluso podríamos plantearlo así: la filosofía y la teología dicen lo mismo con terminologías diferentes. (Gianni Vattimo y Carmelo Dotolo. Dios, La Posibilidad Buena. Un Coloquio en el Umbral entre Filosofía y Teología. Editorial Herder. Barcelona, 2012, p, 96-97)

[730] Sobre ello, ha descrito Osorio: "La interpretación tradicional acerca de los atributos divinos nos ha puesto en relación con las categorías griegas y medievales usadas por el cristianismo naciente para expresar y comprender la esencia divina. Nos muestran una idea de Dios desde las consideraciones de la omnipotencia, la omnisciencia, la omnipresencia, la trascendencia, la eternidad. Hoy no representa ningún problema aceptar la referencia e incidencia del pensamiento griego en la expresión de la fe de los primeros cristianos y en la consolidación y "sistematización de la fe"; esto es evidente en cuanto los primeros cristianos y los padres de la Iglesia tenían una compleja mezcla entre tradición bíblica y cultura filosófica. Los primeros padres, en especial los denominados apologetas, usaron y aprovecharon las categorías griegas para expresar los contenidos de la fe. Entre ellos la connotación de la divinidad con los términos de omnipotencia, omnipresencia, omnisciencia…". (Bayron, L. Osorio. Kénosis y Donación: La Kénosis como Atributo Divino. Revista: Cuestiones Teológicas. ISSN 0120-131X | Vol. 41 | No. 96 | Julio-Diciembre, 2014 | Medellín-Colombia, p, 353)

C.C. Reconocimiento

argumentar sobre cómo es qué si precisamente, tal como se ha visto en la filosofía de Vattimo, lo que se procura es salir de los parámetros de la metafísica, la cual sencillamente ha llegado a su final, entonces se diga o proponga que la Kenosis sea proyectada ahora como carácter ontológico de lo divino? ¿Al hablar precisamente de carácter ontológico, no se estaría, de este modo, aún bajo la base de la metafísica que se pretende obviar?[731] Sin duda alguna son cuestionamientos válidos y dignos de ser respondidos desde lo que se descubre en la proyección del pensamiento del filósofo turinés.

Por ahora, no sería sin importancia advertir que en la filosofía de Vattimo no se trata de un sistema vertical filosóficamente hablando, ni mucho menos de algo estrictamente dogmático, sino más bien de un dejar salir al pensamiento que se articula en el discurrir filosófico, dejando de obrar como sistemas cerrados que no admiten divergencias, ni diferencias, constituyendo, por el contrario, la apertura, el encuentro, el diálogo y la caridad. Desde allí que, al decir que la Kenosis representa el carácter esencial del ser de lo divino, no se trata solo de mostrar algo en oposición a lo antes asumido de tal fenómeno, sino sobre todo como algo en perspectiva, en desarrollo, en descubrimiento, como invitación a mirar desde otro ángulo, desde otras visiones.

www.bdigital.ula.ve

Por otra parte, se comprende que la hermenéutica proyectada por Vattimo se constituye desde el nihilismo como filosofía de la postmodernidad que intenta superar todo fundamentalismo de la metafísica, así como toda pretensión de poder y violencia. Por lo que al hablar de la Kenosis como carácter propio del ser de Dios se asiste a algo diferente de aquellos parámetros asumidos desde la metafísica

[731] Sobre tal cuestionamiento es necesario advertir que en la filosofía de Vattimo no se trata de una desvinculación absoluta de la metafísica, pues el mismo hecho de usar cierta terminología propia de tal eje ya demuestra la imposibilidad de una extinción total de la misma. Más concretamente es posible leer en Vattimo: “Creo que en esta situación se debe hablar de una ´ontología débil´ como la única posibilidad de salir de la metafísica por el camino de una aceptación-convalecencia-distorsión que ya nada tiene de la superación crítica característica de la modernidad”. (Gianni Vattimo. El Fin de la Modernidad. Nihilismo y Hermenéutica en la Cultura Postmoderna. Editorial gdisa. Barcelona, 1987, p, 159)

C.C. Reconocimiento

tradicional, pues, el ser de Dios es ahora un ser débil. Así, se comprende el significado y desarrollo que en dicho autor tiene tanto la secularización como la Kenosis[732]. Pues, el mensaje salvífico que se produce desde la Encarnación del Hijo de Dios es un hecho que se ha de comprender desde esta hermenéutica. Concretamente, plantea:

> El evento de la salvación (la venida de Jesús) es él mismo, íntimamente, un hecho hermenéutico…Se encarna el logos, el sentido del Antiguo Testamento…, y si bien la salvación está esencialmente cumplida en la encarnación, muerte y resurrección de Jesús, espera todabía un cumplimiento ulterior, y el Paráclito, el espíritu de la verdad, que se envía a los fieles en el Pentecostés, tiene precisamente la tarea de asistirles en esa ulterior empresa hermenéutica…La historia de la salvación avanza como la historia de la interpretación en el sentido fuerte en el que Jesús mismo ha sido interpretación viviente, encarnada, de las Escrituras. (Vattimo, 1992, como se citó en Oñate, 2000, p, 38).

www.bdigital.ula.ve

A título ilustrativo, es así como se va superando la verdad absoluta emanada desde aquella metafísica violenta, ya que la revelación y manifestación de lo divino es siempre algo en proceso, en camino, en construcción, y todo ulterior complimiento se dará siempre desde la hermenéutica. Por lo que llega a decir el mismo Vattimo (1996): “la revelación no revela una verdad-objeto; habla de una salvación en curso…” (p. 53). Así, se da una progresiva superación del pensamiento de las verdades eternas, de la verdad objetiva del ser que ha hecho posible enseñanzas dogmáticas y morales fundadas sobre la naturaleza eterna de las cosas.

Al mismo tiempo, es relevante señalar que en el pensamiento filosófico de Vattimo la secularización tiene su fundamento, base y sustento en la Kenosis, entendida esta como el bajamiento y humanización de lo divino en la Encarnación

[732] Se consideran los vocablos de Kenosis y Secularización conceptos propios de la tradición occidental judeo cristiana desde los cuales se procura escapar de la violencia de la razón y de la metafísica, expresadas incluso en la tecnociencia contemporánea.

C.C. Reconocimiento

del mensaje cristiano, o como "la disolución de lo sagrado (divino) en cuanto violento"[733]; de allí que el autor en cuestión encuentre en la filosofía y cultura religiosa actual una doctrina con base y sustento en la Kenosis de Dios y la salvación en la perspectiva de disolución de lo sagrado natural violento. (Vattimo, 1996, p, 71).

De este modo, la Kenosis como acontecimiento salvífico tiene que ver con esa hermenéutica divina que va en dirección originaria del fenómeno de la secularización, la cual es considerada ahora como la significación más pura y original del cristianismo. Por tanto, la secularización será asumida como fenómeno esencialmente unido al cristianismo, al tiempo que la misma, desde la hermenéutica concebida, indica continuar el curso de la revelación iniciada desde la Encarnación, donde ciertamente la imagen de Dios como aquello absoluto y trascendente será asumida ahora desde otra connotación, en sentido débil.

En este sentido, dice el autor citado: "Pero estoy convencido de que sería hermoso pensar que, si hay una divinidad, su carácter es no permanecer, mostrarse solo de espaldas mientras se aleja, ser constitutivamente algo que se deshace, que se rebaja". (Vattimo, 2012b, p, 23). Desde esta mirada, Vattimo deja claro que de ningún modo se trata de sugerir desde la Kenosis un conocimiento de cómo es Dios,[734] de allí que hable de una teología negativa, entendiendo por la

www.bdigital.ula.ve

[733] Como ya se ha citado Vattimo sostiene, en base a lo propuesto por René Girard, que precisamente lo que encuentra decisivo en tal propuesto de semejante autor francés, es aquella idea de la encarnación como disolución de lo sagrado en cuanto violento. (Gianni Vattimo. Creer que se Cree. Editorial Paidós. Argentina, 1996, p, 37). Por otra parte, con este suceso el concepto teológico de Dios sufre una modificación: "El concepto teológico de Kénosis modifica el concepto tradicional de Dios o lo divino, considerado desde Aristóteles y Santo Tomás de Aquino como "actus purus" (pura actualidad), como absolutamente inmutable e impasible, lo cual resulta ya superado desde el diálogo teología-ciencias, como también en gran medida en la teología cristiana, desde donde se propone que la nueva metáfora para hablar de Dios tendría que ser la de del Dios tri-uno ("personas en comunión"); en relación real con nuestro mundo. (Denis Edwards, 1995 como se citó en García Doncel, 2003, p. 49)

[734] Aunque Vattimo declare que no se trata, desde la Kenosis de buscar un conocimiento acabado de quien sea Dios, no obstante, otros autores, consideran que en Jesús precisamente es en quien se puede delinear ese concepto de Dios, claro está que ello se

C.C. Reconocimiento

misma una teología de la Kenosis donde lo que se puede saber acerca de esa divinidad es que se deshace, presentándose (ese Dios) como aquel que se sustrae. En este mismo orden de ideas, Caputo (2010), basándose en los escritos sagrados de San Pablo[735], hace mención de la debilidad de Dios o de Dios como una fuerza débil:

> El acontecimiento que sacude al mundo no es una fuerza poderosa, sino débil. Subyaciendo todas estas famosas paradojas, o tal vez por encima de ellas, hay, en mi hipótesis, una tesis sobre Dios – o acerca del acontecimiento que alberga el nombre de Dios – contraria a los poderes que están en la teología y en la Iglesia, una alarmante tesis basada en lo que Pablo llama ´la debilidad de Dios´. (p, 99-100).

De este modo, Dios se presenta como una "fuerza débil", todo lo cual es visto en el acontecimiento de la cruz, donde Jesús es víctima de una dolorosa e injusta ejecución, contado como el peor de los criminales, allí fue derrotado por el

www.bdigital.ula.ve

enmarca desde el punto de vista teológico: "Al problema del Dios anunciado por Jesús se le ha dado, demasiadas veces, poca importancia. Se juzgaba que, aun prescindiendo de Jesús, se sabía ya quién es Dios y qué quiere de los hombres. Se daba por evidente que el Dios de Jesús no podía ser más que el Dios de los filósofos o —llegando ya más de cerca al nudo de la cuestión— el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob. Desde luego, no hay más que un Dios, que ha dado testimonio de sí ante todos los hombres mediante la luz de la razón, que ha hablado por medio de los profetas de la alianza antigua y que —según nuestras creencias— se ha hecho hombre en Jesús de Nazaret. Pero quién es o cómo es realmente Dios sólo lo sabemos con seguridad por medio de Jesús, y a priori parece increíble que Dios se haya hecho hombre sólo para confirmarnos algo que nosotros sabíamos ya de él. Por lo mismo, tenemos que precavernos también de identificar demasiado rápidamente al Dios de Jesús con el Dios que conocemos a través del AT". (Schierse Franz J. Revelación de la Trinidad en el Nuevo Testamento. Mysterium Salutis. Manuel de Teología como Historia de la Salvación II. Editorial Cristiandad. Madrid, 1977, p, 92).

[735] Según Caputo: "San Pablo expone esta tesis acerca de la debilidad enfáticamente, incluso paradigmáticamente, en un auténtico discurso deleuziano sobre el ´logos de la cruz´ (logos tou staurou), la marca de lo que Pablo llama ´la locura´…´La debilidad de Dios dice Pablo es más fuerte que la fuerza humana´(I Corintios 1, 25). (Gianni Vattimo y John Caputo. Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión política y cultura. Editorial Paidós. Barcelona, 2010, p, 100)

C.C. Reconocimiento

poder romano, abandonados por todos y desde su experiencia hasta por el mismo Dios. Y eso es precisamente la Kenosis de Dios de la que habla Vattimo (1996), el abajamiento de Dios al nivel del hombre, lo cual es traducido en paralelo con la vocación al debilitamiento del ser en la filosofía heideggeriana. (p, 38). Es de notar que desde esta perspectiva es que se habla en la propuesta de Vattimo de trascendencia horizontal:

> Por eso prefiero hablar de trascendencia horizontal, como, por lo demás, hacen muchos otros, e hizo también Heidegger cuando habló de Transzendenz schlechthin [trascendencia pura y simple]. En Heidegger, trascendencia significa Dasein como proyectualidad en acto, que existe con miras a algo que se presenta como una posibilidad, a menudo una posibilidad positiva. (Vattimo y Dotolo, 2012b, p, 37).

Desde este planteamiento, y ante la pregunta hecha al inicio de este punto, pareciera que al hablar de la Kenosis como carácter ontológico de lo divino no se trata de una oposición a la trascendencia divina, mucho menos de una eliminación del carácter divino de Dios, sino más bien de una proyectualidad en la Kenosis de eso divino, desde otra perspectiva a la tradicionalmente asumida, siendo que ahora, según Vattimo, se habla de trascendencia horizontal.[736] En razón de ello, no se trata de un panteísmo o inmanentismo, así como tampoco de pretender

www.bdigital.ula.ve

[736] Desde el punto de vista Kenóptico es posible hablar de la vida terrena de lo divino (Jesús). Desde esta perspectiva, desde esa dinámica kenóptica, señala Rodríguez Amengual: "Según ha señalado Schoonenberg, es posible leer desde una narrativa kenótica la existencia terrena de Jesús, su predicación y acción, al ´tomar forma de siervo´ para vivir su existencia en el camino de entrega y servicio que lo conducirá a la Cruz. De algún modo podríamos afirmar que Jesús vivió de forma crucificada, vinculando su humanidad terrena a los cielos del Padre y abriendo los brazos en señal de entrega incondicional a la humanidad. Así la Kénosis se esclarece desde la categoría de la ´pro-existencia´ (Schürmann), que explica el conjunto de la vida de Jesús existiendo hacia voluntad de Dios y las necesidades de los hombres. De modo que la Kénosis, como una vida de entrega absoluta, se asume en los evangelios como el modus vivendi del Nazareno". (Rodríguez Amengual, Jonatán. Vivir y Pensar La Fe Como Kénosis. Una Aproximación a La Teología Cristiana Desde la Kénosis. Editorial COMILLAS, Universidad Pontificia, Madrid, 2019, p, 29)

C.C. Reconocimiento

presentar dos órdenes o niveles de planos de la realidad. Sobre tal punto aclara Vattimo:

> Ya sé que en esto hay peligro de panteísmo, de inmanentismo. Pero el peligro está solo si a esta inmanencia se le contrapone una trascendencia siempre de tipo objetivante. Como si esta inmanentización significase equiparar a Dios con la realidad mundana. En realidad, inmanentismo y trascendentalismo son dos caras de una misma posición objetivante metafísica. (Ob, Cit, p, 38).

Por otra parte, ante lo anteriormente planteado, en algunos autores surge aquel cuestionamiento de si con tal postura no se estaría reduciendo lo divino a una simple "prolongación de lo humano", eliminando por completo la posibilidad de ese encuentro como con "un Otro". Respecto a ello, el mismo Vattimo argumenta que ciertamente Dios puede representar lo que el hombre no es, pero que sin embargo posee una relación con el mismo (con el hombre), pues entre ambos se da un mismo lenguaje, de tal modo que de no ser así la Kenosis no tendría sentido. Más concretamente declara que "la trascendencia de lo kenótico, de lo kenotizante, de aquello que se da, es una trascendencia que se revela solamente en el darse".[737] (Vattimo y Dotolo, 2012b, p, 37)

www.bdigital.ula.ve

En consecuencia, como nota relevante que se extrae del acontecimiento kenóptico, específicamente desde esa connotación que se descubre respecto a la horizontalidad de aquella manifestación de lo divino, se hace visible que para

[737] Desde algunos estudios cristológicos sobre lo que puede significar la ética desde la acción kenóptica de Jesucristo, plantea Rodríguez: "Las palabras y acciones de Jesús, atravesadas por su actitud kenótica, nos sitúan ante una vida pro-existente, que resulta ser el paradigma de la vida cristiana. Jesucristo muestra en ello la auténtica imagen de Dios: un Padre que ama desde la gratuidad y se despliega en la entrega, amor desde el cual el creyente está invitado también a amar (Mt 5,50). Según hemos señalado, la expresión máxima de este amor de Dios la vemos en la Kénosis, que se convierte para nosotros en la medida con la que debemos amar, puesto que kenóticamente hemos sido amados". (Jonatán Rodríguez Amengual. Vivir y Pensar La Fe Como Kénosis. Una Aproximación a La Teología Cristiana Desde la Kénosis. Editorial COMILLAS, Universidad Pontificia, Madrid, 2019, p, 161)

C.C. Reconocimiento

Jesús la esencia de la divinidad es el amor, un amor que se proyecta, desde la Kenosis, como entrega y donación; por lo que se llega a sostener que Dios en su esencia es amor.[738] Sobre ello, es sumamente interesante cuando Vattimo argumenta que lo único quizás no deconstruible en el ámbito de un cristianismo metafísico es precisamente la caridad:

> Por consiguiente, el principio de la caridad no se deconstruye porque al parecer es el único trascendental dentro del cual estamos, y que no puede formularse. Es decir, no se puede discutir «por qué» debo amar al prójimo. Después de eliminar todas las razones que te impiden amarlo, es decir, tus intereses, la verdad, etcétera, ¿qué te queda? La posibilidad de estar con el prójimo que se te presenta como la única cosa deseable en el mundo, porque no quieres estar solo, quieres tener a alguien a quien amar o que te ame, quieres ser acariciado y acariciar... Ya sé que es una argumentación débil pero ciertamente no veo que deba avergonzarme de esta debilidad. (Vattimo y Dotolo, Ob, Cit, p, 45).

www.bdigital.ula.ve

Desde tal perspectiva, Dios no es situado en una trascendencia desde un plano distinto de la realidad de la creación, pues, de ser así su relación verdadera para con lo humano sencillamente no podría darse. Pero más concretamente, hay que advertir que no se trata de buscar algún lugar específico para Dios en la complejidad de la existencia. De allí que el mismo Vattimo declare: “En mi opinión, Dios no está en ninguna parte. De hecho, Jesús dice que ´el reino de Dios ya está en medio de vosotros´ (Lc 17,21), o bien ´donde están dos o tres congregados por razón de mi nombre, allí estoy yo entre ellos´ (Mt 28,20)” (Vattimo, 2012b, p, 38).

[738] “Dios es amor (Cf. 1 Jn 4, 16) y el amor es donación (Cf. Jn 3, 16; Jn 15, 13). Esta comprensión de Dios, posible de rastrear en las narraciones del Nuevo Testamento, nos muestra otra posibilidad para entender la realidad divina. En Jesús Dios se manifiesta como amor y el amor como absoluta donación, gasto y entrega”. (Osorio Bayron, L. Kénosis y Donación: La Kénosis como Atributo Divino. Revista: Cuestiones Teológicas. ISSN 0120-131X | Vol. 41 | No. 96 | Julio-Diciembre, 2014 | Medellín-Colombia, p, 361)

C.C. Reconocimiento

En todo caso, es en la Kenosis de Dios en la que Vattimo descubre ese ser esencial del mismo Dios, como dato propio que se da en el cristianismo, específicamente en la encarnación de Jesús. Así, se asiste a una nueva relación entre lo divino y lo humano, relación que se da desde una perspectiva horizontal, pues, en la encarnación lo divino se humaniza.[739]

Desde esta última consideración, la cristología se hace eco de semejante afirmación cuando algunos autores como Duquoc hacen notar que en la vida de Jesús se mostró como el mismo no gozaba de una "inmediatez de ciencia divina" al punto de que tuvo que recurrir "a ciertos titubeos propios de la oscuridad humana".[740] De este modo, si se hace demasiado énfasis a lo más trascedente sobre la identidad de Jesús se corre el riesgo de rechazar la oscuridad propia de la condición humana, separando de tal modo la trascendencia de esa condición terrena del mismo. En esta línea de pensamiento escribe tal autor:

[739] Al decir que en la Encarnación lo divino se hace humano, es necesario advertir que desde el punto de vista de la cristología, tal como lo comenta Rodríguez Amengual, históricamente se ha suscitado una polémica entre dos contraposiciones, por un lado está la fusión alejandrina de Jesús con Dios, mientras que por otro lado está la separación antioquena entre ambos. En ese orden de ideas, se advierte el llamado error nestoriano cuando se pretende separar a Cristo en dos naturalezas: la divina y la humana, haciendo del mismo dos personas distintas y unidas. En torno a ello, comenta el citado autor: "A su vez, los textos confesados por la primera comunidad, especialmente en la literatura paulina, conjugan la humanidad de Jesús con su irrestricta divinidad. De este modo, el desafío de la cristología pasa por vertebrar la lógica existente entre el Jesús que podemos reconstruir parcialmente mediante los métodos científicos, la interpretación de esta historia y su significado para la primitiva comunidad. Todo esto, con el fin de establecer puntos de continuidad e innovación, verificando la legitimidad de la fe en Jesús como el Cristo, evitando uno de los principales problemas de la cristología actual: el «neonestorianismo». (Jonatán Rodríguez Amengual. Vivir y Pensar La Fe Como Kénosis. Una Aproximación a La Teología Cristiana Desde la Kénosis. Editorial COMILLAS, Universidad Pontificia, Madrid, 2019, p, 26)

[740] Sobre los hechos reales de Jesús tal vez sea este el momento para advertir sobre el Jesús histórico y el Jesús real, tal como lo muestra John Meier. De este modo, el Jesús histórico o de la historia sería ese Jesús "que podemos recobrar y examinar utilizando los medios científicos de la moderna investigación histórica". Mientras que el Jesús real no estaría nunca a nuestro alcance dado que la mayoría de esos hecho y palabras, el historial razonablemente completo…se encuentra hoy irremediablemente perdido para nosotros". (John P. Meier. Un Judío Marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo I: Las raíces del problema y de la persona. Editorial Verbo Divino. Bilbao, 1997, p, 48,51)

C.C. Reconocimiento

> Pues bien, el misterio de Jesús consiste precisamente en que su trascendencia se da humanamente. Si considerásemos que no tiene ninguna importancia el aspecto humano de esta trascendencia, abandonaríamos el modo de revelación y no nos daríamos cuenta de que Dios no se convierte en objeto posible de un conocimiento religioso para el hombre más que a partir de su humanidad. Cualquier clase de empresa que intentase quitar la realidad a la humanidad de Jesús, a su condición que es conforme con la nuestra, suprimiría el sentido propio de la revelación. (Duquoc, 1974, p, 95).

De este modo, la Kenosis hace referencia al hecho mismo de la Encarnación y, tal como se lee en San Pablo, alude a ese vaciamiento del hijo preexistente de Dios (el Verbo que existía en forma de Dios), el cual se hizo carne o naturaleza humana, en conjunto con los hombres, compartiendo con los mismos sus mismas angustias, limitaciones y penalidades. Desde tal perspectiva, aquel que existía en forma de Dios no considero esa condición divina, por lo que entonces se considera ser esta una interpretación donde se da esa "renuncia" a tal condición y todo lo que ello implica, desde un autodespojarse y autovaciarse de aquellas propiedades que el mismo comportaba, quedando así la Kenosis, en toda su significación, como su carácter esencial.

www.bdigital.ula.ve

En ese mismo orden de ideas, incluso ese sentido de la Kenosis ha sido vinculado con el contexto trinitario y no solo en un sentido cristológico, pues, esa encarnación de la segunda persona de la trinidad no deja sin afectar las relaciones de las demás personas divinas.[741] Al respecto, desde el punto de vista de la

[741] Comentando el texto de Zubiri sobre el problema teologal del hombre, en lo que respecta a la Encarnación del Verbo, dice Gudiel: "Zubiri está convencido de que la encarnación, en cuanto operación ad extra del mismo Dios, ´es una operación que se ejecuta del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo´. Aquí, el término de la procesión es el Verbo en cuanto tal. En consecuencia, es el Padre el que en y por el Espíritu Santo ´da la realidad de su propio Verbo a la creación´. Es obvio que ´para esto necesita darlo (por lo menos, de hecho ha sido así) en una realidad trinitariamente estructurada. En el caso concreto que nos ocupa, en un hombre. De aquí que este hombre sea eo ipso el Verbo de Dios, y por tanto su Hijo. Es el hecho de la encarnación". (Hugo Gudiel. Zubiri y la Encarnación del Verbo de Dios. Revista Latinoamericana de Teología, ISSN 0259-9872, Nº. 85, 2012, págs. 83-106. Centro de Reflexión Teológica. San Salvador, p, 83).

C.C. Reconocimiento

teología existe toda una discusión siempre actual sobre el tema aludido, considerando algunos que solo se encarna el logos, es decir, solo una persona de la Trinidad es la que se ha revestido de carne, existiendo así solo una unión hipostática, la del Hijo.[742]

No obstante, para los fines del presente escrito y, desde la especificidad que comporta la filosofía, baste anunciar que para ciertos autores y teólogos si hay algo cierto y seguro, algo de lo que no se puede dudar, es que en lo divino, como realidad que comporta el ser del hombre en su haber existencial, lo cual venía siendo percibido como lo totalmente otro, lejano y distante, se ha suscitado un cambio: "Entonces hay que admitir que en el Dios supramundano e 'inmutable' ha 'sucedido algo'. Y ese suceso que se describe en términos de 'vaciamiento' (anonadamiento) y 'abajamiento' es 'dar de lado' a la 'igualdad con Dios' (ἴσα θεῷ)…" (Balthasar, 1980, p. 675).

Desde este modo, desde todo el planteamiento descrito, sería muy válido concebir desde la propuesta filosófica de Vattimo el hecho de que la Kenosis pueda ser asumida, en la postmodernidad, como una clave esencial para leer el acontecimiento de Jesús. De allí que, en el mismo (en Jesús) es posible tener una comprensión de Dios, la cual se observa en los Evangelios, desde una mirada

www.bdigital.ula.ve

[742] Otro de los defensores de la Encarnación de lo divino solo desde la unión hipostática del Verbo, lo cual excluye a las demás personas divinas de la Trinidad, ha sido el teólogo Rahner. Sobre ello, comenta el mismo: "Ya hemos insinuado antes el influjo que ejerce en el desarrollo de la cristología ese presupuesto que se hace como si fuera algo evidente. Pero ¿es verdad ese presupuesto de que cada una de las personas divinas puede hacerse hombre? Respondemos nosotros: ese presupuesto no está probado y es falso. No está probado: la tradición más antigua anterior a Agustín no pensó nunca en semejante posibilidad, y en el fondo su reflexión teológica presuponía siempre lo contrario: en ella el Padre es per definitionem el ser fundamentalmente «invisible» porque no tiene origen, el que se revela y aparece precisamente porque pronuncia su Palabra para el mundo, esa Palabra que per definitionem es, desde el punto de vista intradivino y económico, la revelación del Padre, de modo que una revelación del Padre sin el Logos y su encarnación sería lo mismo que un hablar sin palabras…(Karl Rahner. El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación. Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación. II. Editorial Cristiandad. Madrid, 1977, p, 282)

C.C. Reconocimiento

distinta a la antiguamente asumida, delineando ciertamente otros significados en lo que respecta a los atributos divinos.

Siendo así las cosas, es de notar que en Jesús Dios ha comunicado su propia vida, de tal modo que lo que la divinidad pueda significar es posible verlo en el acontecimiento de Jesús.[743] En él Dios manifiesta su forma de ser, una forma de ser accesible al género humano. Aún más, cabe decir que Jesús representa al mismo Dios en ese acto de donación en la encarnación, de modo que la divinidad de Dios no puede ser pensada fuera de esa relación con Jesús.[744]

Desde esta perspectiva, es pertinente considerar los cuestionamientos sobre los posibles otros sentidos que la Kenosis admita de cara a una proyección de lo divino en el tiempo, tal como lo ha expresado Osorio cuando refiere que ἑαυτὸν ἐκένωσεν no solo ha de referirse al problema de la humillación de Jesús, sino sobre todo a esa connotación esencial de donación y entrega, significado ontológico de lo que es Dios. (Osorio, 2014, p, 365)

www.bdigital.ula.ve

Al respecto, cabe considerar que luego de una imagen de un Dios lejano y castigador, como aquel que proyectaba el legalismo farisaico, Jesús va a mostrar y proponer un Dios misericordioso; de igual modo, frente a un Dios necesitado de ofrendas, sacrificios y compensaciones, en Jesús es posible llegar a Dios por la gratuidad absoluta, pues, darse es la esencia de Dios, él sale al encuentro del otro

[743] Entre Jesús y Dios existe una identidad esencial. (Bover, José M. S.I. (1951) Sagrada Biblia. Versión Crítica sobre los textos hebreo y Griego. Evangelio de Juan Cap.10, 30. Editorial BAC, Madrid.

[744] Respecto a Jesús como encarnación de Dios afirma Osorio: “El Dios anunciado por Jesús, es Dios mismo revelándose en él”. (Bayron Osorio L. Kénosis y Donación: La Kénosis como Atributo Divino. Revista: Cuestiones Teológicas. ISSN 0120-131X | Vol. 41 | No. 96 | Julio-Diciembre, 2014 | Medellín-Colombia, p, 354) En el mismo sentido, revela Pannenberg: “Si fuera de otro modo, entonces Jesús no sería en persona la única revelación del Dios eterno de forma que de aquí en adelante ya no podamos pensar en Dios, en su divinidad eterna, sin Jesús”. (Wolfhard Pannenberg. Fundamentos de Cristología. Editorial Sígueme, Salamanca, 1974, p, 190).

C.C. Reconocimiento

tal como se muestra en el Evangelio de Lucas.[745] De tal modo, es muy significativo todo este cambio que se suscita desde esa imagen que viene a mostrar ahora Jesús sobre Dios.[746]

En este sentido, el Dios de Jesús es un Dios cercano al hombre y a la naturaleza, que supera las sentencias veterotestamentaria sobre la creación, donde la base y fundamento de su soberanía consiste en su amor, es como la Caritas que menciona el mismo Vattimo. Desde tal consideración, aunque sea cierto que siempre será poco e inacabado todo lo que sobre Dios se puede argumentar, no menos cierto es que Dios revela su naturaleza íntima en Jesús, como aquella que muestra de un Padre compasivo y misericordioso, aquel que ama a los pecadores gratuitamente, incluso, escandalosamente; aquel se simplemente consiste en darse:

> Jesús revela entonces un Dios desasido todo de sí para vivir en función del hombre. Revela su ser más íntimo en la dinámica de la donación y de darse para la vida de otros (Cf. Jn 10, 15-17). Esto significa en última instancia la revelación de Dios en Jesús, la esencia de Dios, su definición, está en la entrega generosa. Un Dios de la donación presente en la vida de Jesús y por medio de él se hace accesible al género humano. (Osorio, Ob, Cit, p, 359-360).

De este modo, todo lo anteriormente prescrito en la vida de Jesús, permite un conocimiento más acertado de sí mismo, pero sobre todo posibilita ese reafirmar lo que desde la filosofía de Vattimo se viene argumentando cuando se hace de la Kenosis, no solo el vértice a donde converge la historia del ser, sino

[745] Bover, José M. S.I. (1951) Sagrada Biblia. Versión Crítica sobre los textos hebreo y Griego. Evangelio de Lucas, Cap. 15, 20. Editorial BAC, Madrid.

[746] Sobre ello considera Ponce: “Esta presencia de Cristo entre los hombres suponía superar la infinita distancia existente entre Dios y el hombre, la cual no era posible salvarla, si el propio Dios no asumía la existencia humana mediante la encarnación”. (Miguel Ponce. Cristo, Siervo y Señor. Editorial. Edicep. Valencia, 2007, p, 232-233).

C.C. Reconocimiento

también un carácter propio de Dios o lo divino, que se manifestó en Jesús desde la Encarnación.[747] Desde esa dinámica, se asiste a un replanteamiento sobre los conceptos de la divinidad, sobre todo aquellas concepciones donde Dios ha sido vinculado con el poder y la omnipotencia, todo ello enmarcado desde una trascendencia inalcanzable, puesta siempre en el más allá, lejana y distante siempre del hombre; todo lo cual vino a ser resignificado por y desde la Encarnación de Jesús.[748]

[747] Desde la filosofía de Vattimo se ha visto como, tanto la metafísica como la imagen de aquella trascendencia divina, son vistas en conjunto cuando ambas caminan históricamente hacia el proceso de secularización: "Vattimo propone, tras la estela de Nietzsche y Heidegger, que la historia de la metafísica se interprete como una creciente nihilización del ser (una creciente disminución de la potencia con que las instancias metafísicas —realidad, Dios, conciencia, sustancias...— se nos imponen); y, por otra parte, indica que la historia del Cristianismo puede contemplarse como un paulatino debilitamiento de la trascendencia inaccesible del Dios de las religiones —disminución que comenzaría con la encarnación de ese Dios como hombre (en la segunda persona de la Trinidad) y que proseguiría en el darse de ese Dios a los hombres, pentecostalmente, en su Espíritu (tercera persona de la Trinidad)—. La similitud entre uno y otro debilitamiento no puede ser casual, de modo que Vattimo insinúa que los dos son parte de un mismo proceso: la historia de la secularización (idéntica, pues, al destino del cristianismo y al destino de la metafísica occidental)". (Quintana, Miguel Ángel. Los dioses han cambiado /de modo que todo lo demás ya podría cambiar/. Acotaciones en torno a la contribución de la hermenéutica de Gianni Vattimo a la condición religiosa postmoderna. Azafea. Rev. Filos. 5, 2003, pp. 237-259. Ediciones Universidad de Salamanca, p, 248-249)

[748] Al respecto, puede traerse a colación las diferencias de la filosofía vatiniana de la Kenosis-secularización con los llamados teólogos duros y teólogos blandos: Por su parte, con respecto a Bonhoeffer y a los teólogos ´duros´ de la muerte de Dios, Vattimo les ha podido recriminar el que esa idea que acatan de una divinidad totalmente trascendente con respecto al mundo y que, según ellos, la secularización (paradójicamente) revelaría, es una idea demasiado similar al óntos ón definitivo y estable de la metafísica, siempre tan ajeno y tan inasequible a los insustanciales negocios y afanes humanos. Y el diagnóstico no mejora en lo que atañe a los teólogos «blandos» de esa misma muerte de Dios: su ´purísima apofática [que] condena la efímera contingencia mundana con la misma repugnancia y violenta devaluación con que todas las posiciones metafísicas han coincidido siempre en despreciar lo sensible por inesencial mal casa con la idea vattimiana de que lo divino, al secularizarse en los negocios y lenguajes humanos, pueda ser sin complejos manejado por éstos en la inmanencia, diciendo adiós a todo ´hebraísmo dualista". (Quintana, Miguel Ángel. Los dioses han cambiado /de modo que todo lo demás ya podría cambiar/. Acotaciones en torno a la contribución de la hermenéutica de Gianni Vattimo a la condición religiosa postmoderna. Azafea. Rev. Filos. 5, 2003, pp. 237-259. Ediciones Universidad de Salamanca, p, 254)

C.C. Reconocimiento

Seguidamente, es relevante, desde la temática planteada, ver cómo en Jesús se manifiesta y hace presente ese carácter de gratuidad de lo divino para con la condición humana, ello es manifestado en la encarnación del verbo que se hizo carne, es decir, no por encima o al margen de la historia, sino en la historia misma, la cual fue elevada a tal dignidad al ser redimida por Dios.[749] En tal sentido, se percibe cómo esa realidad divina en Jesús es asumida como donación, de allí que en el marco del estudio de esta realidad que se vislumbra desde la Kenosis, platee Osorio (2014):

> Es propio de la naturaleza divina el don, el gasto, la disponibilidad, el amor hasta el extremo, el vaciamiento. La capacidad de gasto, estar desasido de sí mismo, la donación, el amor, no son sólo predicados o modos de Dios, como una adición a su identidad, ellos hacen parte de la naturaleza divina. No es algo añadido al ser de Dios. Es Dios mismo. (p, 364).

www.bdigital.ula.ve

En relación a lo expuesto, se puede concebir, entonces, que esa capacidad de donarse, de entrega y ofrenda de un modo radical y absoluto es expresión del ser más íntimo de Dios, expresión por excelencia de su amor, una manera de hacer presente la realidad divina. Así, se comprende mejor como ese vaciarse, ese bajarse y hacerse uno con lo humano, no es un agregado al ser y esencia divina. Por tanto, se piensa en la Kenosis "como un atributo divino, no como un aditamento, una situación accesoria a la naturaleza de Jesús, o de Dios; tampoco

[749] Jesús es la encarnación de Dios, en él lo humano es redimido y puesto al lado y en estrecha comunión con lo divino: "En la encarnación, Dios se acerca al ser humano hasta hacerse uno de tantos, de ahí que la solidaridad de nuestro Dios con el ser humano sea estrechísima. Si, además, en su vida histórica, Jesús, Dios con nosotros, hace consistir la salvación en la liberación, sanación y rehabilitación del ser humano; si su final en la cruz es el resultado de esa vida de solidaridad con el ser humano, entonces debemos concluir que Dios muestra en Jesús qué clase de Dios es. El misterio de Dios desvela su rostro en la actuación de Jesús". (José María Mardones. Matar a Nuestros Dioses. Un Dios para un creyente adulto. Madrid, 2007, p, 142)

C.C. Reconocimiento

un asunto de temporalidad histórica mientras Jesús está en la tierra como la manera de "disimular" su divinidad". (Osorio, Ob, Cit, p, 365).

Al respecto, se concibe que de ser así, la Kenosis no sería más que un episodio histórico funcional mientras Dios obra su plan divino desde otra perspectiva pero fuera de dicha historia. No obstante, en la Kenosis es posible delinear a Jesús actuando en esa historia, manifestando en dicha realidad su divinidad, y al modo como lo plantea Vattimo, se puede decir que de modo horizontal.[750]

En este contexto, debe señalarse, como nota relevante la consideración de que Jesús manifiesta la plena y definitiva revelación de Dios, lo que hace posible reconocer la realidad de Dios actuando en Jesús, tal como es vislumbrada en el Nuevo Testamento; esto quiere decir que en Jesús Dios viene desde su trascendencia al mundo, en una forma humana, con figura corporal. De allí que se habla de la Kénosis como algo esencial de lo divino, pues, tal realidad no es un compuesto, un arreglo, un simple dilucidar la acción de Dios. En este marco de ideas, plantea Osorio (2014): "Y así, el obrar de Jesús no es un obrar al margen de la divinidad, como un ejercicio momentáneo, sino en cuanto divinidad manifiesta y cercana a los hombres en su humanidad". (Ob, Cit, p, 367)

www.bibliotal.ula.ve

En base a lo expuesto, es significativo cuando, desde el contenido de su cristología, plantea Pannenberg (1974): "Si hemos asumido a Jesús como la autorevelación de Dios en persona entonces Jesús es inseparable del ser Dios; la historia de Jesús y su persona pertenecen a la esencia, a la divinidad de Dios" (p,

[750] Para ciertos autores la esencia de Dios o lo divino se define desde el hacer y el hacer humano, solidario, amor, no desde la fuerza y violencia que comportan aquellos caracteres del Dios de la metafísica, todo lo cual está en conjunción con la Kenosis que plantea Vattimo, según Mardones: "Dios se define haciendo. Y sus obras son amores. Un salir de sí y sumergirse en lo otro pobre para elevarlo. El ´Dios amor´ queda aquí retratado con unas grandes pinceladas de concreción histórica. Su hacer solidario, iniciado en la encarnación, toma cuerpo en la vida de Jesús y su misión, con obras y palabras, en el símbolo ´teopolítico´ llamado Reino de Dios. El Amor se hace historia solidaria siguiendo los caminos de la debilidad, y no los de la fuerza o el poder. (José María Mardones. Matar a Nuestros Dioses. Un Dios para un creyente adulto. Madrid, 2007, p, 142)

C.C. Reconocimiento

197). Aún más, es preciso reconocer que todo el proyecto Kenóptico de lo divino tiene sentido cuando es esa misma divinidad quien toma la iniciativa para vincularse a la esfera y realidad de lo humano, de tal modo que pueda ser más comprensible y accesible a la humanidad misma. Eso significaría dejar de lado, olvidar, o no tomar en cuenta su connotación trascendental para hacerse viable, visible y viviente en la horizontalidad de la condición humana.[751]

Ahora bien, ciertos autores en la teología consideran el hecho de que el descender de lo divino desde su trascendencia para llegar a la Kenosis aludida, ello no quiere decir que la divinidad sea ahora algo cognoscible, pues, no es posible hacer patente dicha revelación dejando a un lado el lenguaje del ser, como tampoco manteniendo al margen la historia donde se realiza y se da a conocer. En este sentido, se plantea:

> El ser de Dios sigue siendo incognoscible tal como es en sí, y para sí, no lo conocemos más que bajo la forma del devenir que el mismo se da en la historia por donde viene a nosotros; pero se comunica a Jesús tal como es a sí mismo, y así, de manera diferente, a nosotros, aunque no sea aprehensible en la misma forma en que existe en sí y para sí. Aceptar no conocer a Dios más que a través de esta historia, y no directamente en su mismo ser, mantiene entre él y nosotros la necesaria distancia que separa a la criatura de su Creador, sin alejar a Dios de nosotros, pues esta iniciativa consiste, por el contrario, en dejarle venir a nosotros, en nosotros, por sus propios caminos. (Moingt, 2010, p, 13).

Desde tales consideraciones, cabe argumentar que si Jesús verdaderamente revela la identidad de Dios, tal como se ha prescrito en párrafos

[751] Sobre este aspecto, plantea Moingt: “El hecho, de la historia de Dios con los hombres, tiene su nudo en el acontecimiento de Jesús; su ser-para-nosotros tiene como fundamento del ser de Dios para, con y en la persona de Jesús, el don de sí mismo por parte de Dios y Jesús, que sobreabunda en Espíritu. Ahí se expresa lo esencial de la revelación, no en apertura de la eternidad celeste de Dios, sino en el corazón de la historia que se recoge y articula en Jesús. (Joshep, Moingt. Dios que viene al hombre. De la aparición al nacimiento de Dios. II.1. Editorial Sígueme, 2010. Salamanca, p, 13)

C.C. Reconocimiento

anteriores, entonces la distancia aludida entre la criatura y el creador no puede ser la misma que se daba antes de la Kenosis, pues, precisamente, en ella Dios viene a comunicarse desde y en Jesús con la humanidad, es decir, con cada hombre, con cada criatura, y esto de modo diferente, no ya desde aquella lejanía por la condición de trascendencia, sino desde la horizontalidad kenóptica; tal vez desde allí es que se desarrolla ese dejar venir a nosotros desde sus propios caminos. En esa perspectiva, desde la teología neotestamentaria, los rasgos y característica que revelan la identidad de Dios se da, tal como ya se ha anunciado, no al margen o encima, sino en la humanidad de Jesús.[752]

En el mismo orden de ideas, cuando se vislumbra el hecho Kenóptico de Dios en la persona de Jesús, desde su encarnación, ese dejar a un lado su trascendencia, ese bajarse y descender para venir a habitar con lo humano, ¿significaría una pérdida total de su divinidad a tal punto de que eso divino ya no sea parte de la existencia misma? O, por el contrario, ¿se trataría de una divinidad que se une con lo humano y desde allí obra su acción en la complejidad de un solo ser? Sobre ello, es muy significativo aquel análisis donde se comprende que ese Jesús humano no existe, ni obra al margen de la divinidad, sino que ésta obra en y desde su humanidad:

www.bdigital.ula.ve

> Jesús no renuncia a los privilegios otorgados por su condición divina o a la misma condición divina, por lo demás imposible, mientras dura su existencia en la tierra. Pues hemos leído en la vida de Jesús qué significa la divinidad. La revelación de Dios en Jesús no se hace a pesar de su humanidad sino en virtud de ella. (Osorio, 2014, p, 367)

[752] Sobre tal lineamiento dice Barbaglio: “En la persona de Jesús el obrar de Dios aparece perfectamente adecuado a su ser: lo que él hace coincide con su ser. Él está plena y total en la entrega y en la ´misión´ del Hijo al mundo; y si ésta va sostenida por una dinámica de amor, es total y absolutamente amor. En una palabra, en su gesto histórico de amor está toda su personalidad”. (Giuseppe Barbaglio. Dios ¿violento? Editorial Verbo Divino. Navarra, 1992, p, 255)

C.C. Reconocimiento

Por tanto, desde tales apreciaciones teológicas y filosóficas se considera que en el acontecimiento de la Kenosis-encarnación no se asiste a una pérdida de lo divino, sino que la Kenosis misma se asume como carácter propio de eso divino, es decir, es propio de Dios, desde el acontecimiento de la Kenosis, descender, bajarse, debilitarse, sustraerse; y todo esto tiene que ver con esa capacidad de donación y gasto de lo divino.[753]

Así, la esencia de lo divino viene a constituirse como ese dar-se, todo lo cual no podría ser modificado, ello es lo que significa, es lo que se pretende explicar cuando se argumenta que la Kenosis en la formulación de la filosofía de Vattimo, vista desde la secularización, es asumida como carácter ontológico de lo divino, es decir, ser así es su esencia, es su naturaleza fundamental, es la forma en que lo divino ahora aparece, es y se proyecta. De allí que tenga mucho sentido aquello que anuncia el autor citado cuando hace notar que la Kénosis de ningún modo representa un ocultamiento de lo divino, sino la expresión de lo que Dios es y ha revelado. Más concretamente explica:

www.bdigital.ula.ve

> La Kénosis de Cristo no se puede considerar únicamente como un estado que vela su divinidad, porque si aceptamos la realidad de Dios y su esencia como amor y donación, entonces la Kénosis sería el signo por excelencia de la divinidad. La Kénosis no puede ser entendida como un añadido o una condición fuera de la naturaleza divina. Tampoco, como una circunstancia, o un disfraz, para ocultar su divinidad. Sostenemos y defendemos aquí que la Kénosis pertenece a

[753] Lo divino se identifica esencialmente con el don de dar, donarse, entrega, amor: "El don perfecto es amor al otro en cuanto tal; por el acto de darse, Dios constituye al otro como otro y se constituye en sí mismo frente al otro y en vinculación con él. La perfección del don es pura negatividad, total desprendimiento de sí mismo en provecho del otro, eclipse y retirada para acogerlo sin apropiárselo, exceso sobreabundante de prodigarse. El amor perfecto de Dios no conoce los límites del ser ni del tiempo, no mide lo que da y mira quién lo da. Hemos aprendido meditando la preexistencia de Cristo que Dios nos amó cuando nosotros no éramos; su amor por nosotros creó el mundo al que quería dar a Cristo, su amor por él nos predestinaba participar en la vida de este Hijo". (Joshep, Moingt. Dios que viene al hombre. De la aparición al nacimiento de Dios. II.1. Editorial Sígueme, 2010. Salamanca, p, 101-102)

C.C. Reconocimiento

> la misma esencia de Dios en cuanto donación y entrega, como expresión del más alto grado del amor: "Nadie tiene un amor mayor que éste: que uno dé su vida por sus amigos" (Jn 15, 13). (Osorio, Ob, Cit, p, 368).

Desde esta perspectiva, la Kenosis no desmiente, ni niega la naturaleza divina; por el contrario, la misma es una realidad presente en el acontecimiento de Jesús. Sobre ello, cabe resaltar que Dios no pierde su identidad al descender a este mundo, no asume algo distinto y en oposición absoluta a su esencia. Por tanto, Jesús no renuncia a su condición divina sino que la misma es manifestada en su condición humana.[754] Sobre ello, es preciso hacer también alusión al hecho de que, con todo el planteamiento de la Kenosis, tampoco se trata de una mera humanización de lo divino en la postura de Vattimo, ni de una simple reducción del poder de Dios a los poderes de la tierra. Respecto a ello, podemos leer:

www.bdigital.ula.ve

> De hecho, seguramente no se puede tildar de trivial la circunstancia de que, mientras Gogarten escogiera como lema paulino de sus modelo de secularización el posesivo y ufano «Todo es vuestro» (I Cor 3, 21) —eslogan que parece conceder a los humanos el poder para hacer y deshacer en la Tierra todo cuanto quieran (incluso tropelías como la de asociarse a los Deutschen Christen)—, las predilecciones de Vattimo, bien al contrario, se hayan concitado preferentemente en torno a esos otros versículos en los que Pablo, en lugar de referirse a posesiones y poderes, habla de generosos despojos y drásticas humillaciones, de debilitamiento, de Kénosis en suma (Flp 2, 5-8). La secularización Vattiniana, pues, no es una simple «humanización» de lo divino, ni una

[754] De allí que algunos planteen ser la condición humana, específicamente el hombre el acceso a Dios: "Lo que además nos recuerda esta afirmación es que Jesús, Dios con nosotros, es nuestro hermano mayor. Y que él se vació y se hizo nada a favor nuestro. Y dejó muy claro que si, como dirá K. Rahner, «el ser humano es lo que Dios se hace cuando sale de sí», entonces lo más sagrado que existe en la realidad es este ser humano. La consecuencia más seria de esta afirmación, de nuevo parafraseando a Mt 25, es que, si reconocemos al hombre, reconocemos a Cristo; si hacemos algo por los «pequeños», lo hacemos por Dios mismo. Es decir, la vía de acceso a Dios es el hombre". (José María Mardones. Matar a Nuestros Dioses. Un Dios para un creyente adulto. Madrid, 2007, p, 141-142)

C.C. Reconocimiento

> reducción del poder de Dios a los poderes fácticos de la historia: sino que, para que no se convierta en la simple creación de nuevos ídolos ontoteológicos, habrá de acarrear una debilitación de toda pretensión de poder, de fundamento, de violencia «que acalla y se impone sin "dar explicaciones"». (Quintana, 2003, p, 253).

De este modo, la Kenosis no es, de ningún modo, una mera humanización de lo divino, pues, no se trata de este tipo de transformación. En ese sentido, es necesario hacer notar que la igualdad con Dios no es opacada ni oscurecida por el hecho kenóptico, sino que es mediante esta acción que Cristo revela su divinidad y la de su Padre. De igual forma, se considera que si solo se explica la Kenosis desde la renuncia a los privilegios divinos, entonces la misma no es más que efímera "funcionalidad histórica", de tal modo que la presencia de Dios en Jesús no sería real.[755]

Por tanto, desde tal mirada, la Kenosis de Cristo no representa un mero momento particular en la historia, ni una condición ajena y contraria a su divinidad, no es una característica accidental en un periodo transitorio de su vida, sino que la misma significa la vida de Jesús, su esencia. Al respecto, toda esta propuesta es muy significativa en cuanto que invita a reevaluar la concepción tradicional de lo divino desde el poder omnipotente. No obstante, en la Kenosis lo divino no es sino desasimiento, donación y entrega, de tal modo que ella es la clave para comprender la realidad divina actuante en el acontecimiento de Jesús.[756]

www.bdigital.ula.ve

[755] Desde el punto de vista bíblico, considera Osorio: "Debemos aceptar con seriedad la palabra del evangelio, Felipe, quién me ve a mi ve al Padre (Cf. Jn 14, 9), mi Padre y yo somos uno (Cf. Jn 10, 30), no hago nada por mi cuenta, hago cuanto he visto hacer a mi Padre (Cf. Jn 5,19; 8, 28)". (Bayron Osorio. Kénosis y Donación: La Kénosis como Atributo Divino. Revista: Cuestiones Teológicas. ISSN 0120-131X | Vol. 41 | No. 96 | Julio-Diciembre, 2014 | Medellín-Colombia, p, 370)

[756] Desde la connotación Vattimiana, como ya se ha vislumbrado, la Kenosis proyecta esa imagen de lo divino desde la sustracción y la debilidad, todo en contraposición a los fundamentos metafísicos. Sobre ello, es muy sugerente y oportuno el análisis que ofrece Quintana en base a la crítica de Teresa Oñate: "Por último, le hace falta aducir una crítica efectiva de los baches que entorpecen la ruta por la que Vattimo nos trata de alejar de los

C.C. Reconocimiento

Consiguientemente, esa concepción de lo divino percibida desde la Kenosis hace posible, sugerentes y renovadas reflexiones sobre la dinámica que se desarrolla en la existencia misma, donde la creación, la naturaleza y el ser del hombre, y la humanidad misma es sujeta a adquirir nuevos y renovados significados, haciendo del existir una experiencia saludable y digna de ser vivida.

Por lo tanto, algunos aportes son posibles concebir desde la comprensión aludida, donde la Kenosis cristiana, como carácter ontológico de lo divino, representa esa base desde la cual hombre alguno bien pudiera hacer filosofía para la vida; pues, en todo caso, como bien lo señala Vattimo: "la filosofía es más un discurso edificante que un discurso demostrativo, se orienta más a la edificación de la humanidad que al desarrollo del saber y al progreso de los conocimientos". (Vattimo, 2012a, p, 69)

---

derroteros metafísicos; así como demostrar que su itinerario alternativo nos mantiene a salvo de tales inconveniencias… Atañe el principal reproche de Oñate contra Vattimo al «infinitismo» de este autor: dado que la nihilización (secularización, debilitamiento, Kénosis) progresiva del ser no puede concluirse con una nada al final triunfante y plenamente existente, pareciera entonces que el italiano asume que tal proceso kenótico ha de resultar proseguido indefinidamente, sin que quepa columbrarle jamás final alguno; en consecuencia, tal proceso infinito siempre inconcluso adoptaría el valor de un fundamento total e invariable: algo que parece escasamente compatible con la distorsión Vattimiana de los fundamentos. Frente a ese vicolo cieco del pensamiento débil, Oñate ofrece una alternativa nítida: « ¿Qué impide al Vattimo postilustrado asumir la finitud (fin, final) de la Historia de la salvación-emancipación bíblica como el fin-final de una época finita del ser, ya completamente realizada la utopía, en la era de la técnica y el nihilismo cumplido?; o, más concretamente: ¿«Y si hubiera otras épocas posibles y otros pasados posibles capaces de futuridad», que pudiesen cancelar ya la época del debilitamiento? (Digámoslo ahora con vocablos procedentes del título de este artículo: ¿Y si hubiera otros dioses? —y no sólo el cada vez más kenótico Dios de la cristiandad...—). Naturalmente, la filósofa está pensando aquí en ese «futuro anterior» que pueden significar los griegos para nosotros en una época que ya se ha despedido definitivamente de lo ontoteológico. Con lo cual, a la par que se salva del vestigio «infinitista» que sobrevive en Vattimo, cerraría el círculo de la argumentación en que se nos pedía (tesis 1) un motivo para ver en Grecia el verdadero venero de una racionalidad y una religiosidad secularizadas. El círculo de la argumentación... ¿tal vez, también, el círculo del eterno retorno? (Quintana, Miguel Ángel. Los dioses han cambiado /de modo que todo lo demás ya podría cambiar/. Acotaciones en torno a la contribución de la hermenéutica de Gianni Vattimo a la condición religiosa postmoderna. Azafea. Rev. Filos. 5, 2003, pp. 237-259. Ediciones Universidad de Salamanca, p, 259).

C.C. Reconocimiento

CUARTA PARTE
APORTES

CAPITULO PRIMERO
A MODO DE CONCLUSIÓN

1.1 Aportes para una renovada comprensión de lo Divino en relación intrínseca con los instintos humanos, como manifestación, garantía y Proyección de la Kenosis Cristiana.

Ha dicho la reconocida filosofa María Zambrano (2022): “Una cultura depende de la calidad de sus dioses, de la configuración que lo divino haya tomado frente al hombre…de todo lo que permite se haga en su nombre…” (p, 27). Esta, representa una cita muy significativa según el propósito aquí dibujado, cuando lo que se pretende no es otra cosa que hacer palpable, descubierto y visible el acontecimiento que tuvo lugar hace más de dos mil años cuando el Verbo de Dios se encarnó, la Kenosis, y que ahora se abre a la luz de la secularización desarrollada en la postmodernidad; hecho que permite la visión de un Dios diferente en su relación para con el hombre y la humanidad, en comparación con el Dios de la metafísica y de la filosofía moderna.[757]

www.bdigital.ula.ve

[757] Cuando se asoma la idea de un Dios diferente se quiere significar con ello la distancia que se toma respecto a aquella imagen o imágenes del Dios hasta ahora conocido y aceptado. En tal sentido, se habla por ejemplo de aquellas formulaciones que se han suscitado en occidente sobre lo divino como “el Dios consabido” y “el Dios extranjero” sobre la que dice Guijarro: “…Es obvio que ambas imágenes representan al Dios cristiano, pero lo hacen de formas muy distintas. La imagen del ´Dios consabido´ se ha configurado al amparo de la filosofía. Tiene su raíz en la pretensión de verdad del cristianismo, esa pretensión que impulsó ya a Justino de Neápolis a hablar como filósofo del Dios cristiano; la misma pretensión de verdad que articuló el discurso sobre Dios desde un sistema racional construido sobre la base del pensamiento griego para elaborar el tratado De Deo; la misma pretensión que inspiró las reflexiones de san Anselmo o la magna obra teológica de Tomás de Aquino. La imagen del ´Dios consabido´ es la del Dios del cosmos que explica la existencia del mundo y su orden. Este es el Dios que aparece en las pruebas (cosmológicas) acerca de su existencia. Es un Dios omnipotente e

C.C. Reconocimiento

Al respecto, vale reflexionar que si bien es cierto que en la humanidad hemos asistido a una serie de avances científicos y tecnológicos, así como una mejor desarrollada consciencia acerca del cuidado del medio ambiente para la preservación de la vida misma; no menos cierto es que hoy la vida del planeta peligra cuando las pretensiones de control y poder también han hecho posible armas y bombas nucleares como nunca antes visto. ¿Y qué tiene que ver lo divino con este asunto? Pues, tal como lo ha prescrito la filósofa antes citada la forma de ser y actuar del hombre y de los pueblos está sujeta a la creencia del tipo de Dios que se posea, pues, esa relación entre lo humano y lo divino determina en gran medida la vida toda.[758] En relación a ello, vale citar:

---

inmutable, un Dios vuelto sobre sí mismo que no necesita al hombre… El cristianismo ha identificado a este Dios con la realidad que lo determina todo, haciendo de él un Dios universalmente reconocible, el Dios de la religión cristiana, la representación de Dios con la que ha llegado a ser la religión dominante´. Este es el Dios frente al que se han definido los ateísmos modernos, un Dios frente al cual –como dice Adolphe Gesché– ´se comprende perfectamente que uno se convierta en ateo. El ´Dios extranjero´, sin embargo, se identifica con el Dios de la revelación. Es el Dios de Abrahán, el Dios de Moisés, el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo. Esta representación de Dios no tiene como horizonte el cosmos ni los problemas que plantea su existencia, sino al hombre. Es el Dios de la alianza, que sale al encuentro del hombre de forma imprevisible en los avatares de la historia para conversar con él y ofrecerle su salvación. Así pues, como afirma Thomas Ruster: ´Hay que distinguir entre... aquel Dios consabido de la tradición cristiana, que asumió los predicados de la realidad que lo determina todo... [el Dios] con el que el cristianismo llegó a ser la religión predominante, y el Dios de Abrahán, el Dios de Moisés, el Dios de Jesucristo, el Dios bíblico que hoy se está redescubriendo. El redescubrimiento del ´Dios extranjero´, o mejor el paso del ´Dios consabido´ al ´Dios extranjero´ es, para algunos hoy, no solo una tarea urgente de la teología, sino un signo de la época moderna." (Santiago Guijarro Oporto. El «Dios Consabido» Y El «Dios Extranjero». Prólogo Teológico para un Congreso Bíblico Sobre Dios. En: Carmen Bernabé Ubieta. Los Rostros de Dios Imágenes y experiencias de lo divino en la Biblia. Asociación Bíblica Española. Institución San Jerónimo. Nro. 62. Editorial Verbo Divino. Salamanca, 2014, p,17-18)

[758] Respecto a ello, también se ha escrito: "Sin embargo, no es menor ni menos importante el papel que la imagen de Dios desempeña en nuestra sociedad, pues como dice Douglas Meeks, ´sea lo que sea lo que consideremos divino o último, determinará nuestros intereses vitales, la configuración de nuestra vida y las instituciones de nuestra sociedad´. El hecho de que la nuestra pueda definirse ya como una sociedad postcristiana, no significa que Dios se haya marchado de ella. La idea de Dios sigue presente y activa, y determina de diversas formas la vida personal y social". (Guijarro, Ob, Cit, p, 22)

C.C. Reconocimiento

> En el mundo que se avecina, la cuestión de Dios estará cada vez más en el candelero. Nos encontramos ante un pluralismo religioso donde proliferan diversas imágenes de Dios o del Absoluto. La cuestión central no será si se cree o no en Dios, sino en qué Dios se cree. Los cristianos tendremos que presentar nuestra imagen de Dios y deberemos dar razón de ella ante las alternativas que se presenten. Incluso cabe sospechar que muchas de las imágenes de Dios que se exhiben hoy en nuestra sociedad como contrapuestas a la cristiana son, en realidad, reacciones ante los excesos o distorsiones impresentables del Dios de Jesucristo. Una imagen del Dios de Jesús acorde con los rasgos evangélicos tendría mucho más atractivo y no despertaría los rechazos que se le atribuyen. (Mardones, 2007, § 4, p, 10).

De este modo, hablar de Dios, así como del mundo y del hombre más allá de formar parte de una herencia o de una cultura específica, constituye, sin duda alguna, en el mundo de hoy caracterizado además como tiempo de la sospecha, una necesidad, hecho en el que se unen la filosofía y la teología como ciencias que hacen posible ese dilucidar existencial.[759]

www.bdigital.ula.ve

Por tanto, la relevancia de semejante trabajo surge desde tal perspectiva existencial. Y en base a ello, se concibe que uno de los posibles aportes que brota desde la presentación de este estudio, con base en el pensamiento de Vattimo, venga direccionado en la mirada de una ***filosofía para la libertad como afirmación de la vida***, donde dicha facultad se proyecta desde esa legitimación individual, al tiempo que se tiene presente ese entrecruzarse las diferencias, sin caer en el juego de la violencia; todo lo cual, al mismo tiempo, implica una

[759] Sobre tales lineamientos, ha escrito Beros: "Dios, ser humano y mundo son los tres grandes temas del pensamiento occidental. Estas tres ideas no constituyen solamente el objeto de las metafísicas especiales sino que también conforman el núcleo problemático de la teología, aunque los acentos y enfoques varíen entre los diversos abordajes. Esto es así pues Dios, ser humano y mundo, en sus relaciones múltiples, plantean las cuestiones fundamentales que desvelan, condicionan y transforman nuestra existencia: la existencia de un ser humano en el mundo ante Dios o ante su ausencia. La tradición del pensamiento occidental, en sus diversas vertientes, ha intentado pensar esta compleja articulación hasta nuestros días". (Daniel Beros. Dios, Ser Humano, Mundo. Entre la Filosofía y la Teología. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2016, p, 9)

C.C. Reconocimiento

consciencia o visión de un Dios más humano, donde su cercanía para con el hombre se articula en una relación de amor y no de poder y control, y la vida misma es afirmada en toda su significación.

Pues, tal como se ha descrito en líneas anteriores, si algo deja venir y mostrar la Kenosis vatiniana es precisamente la imagen de un Dios en esta perspectiva; donde se trata de hacer la diferencia para con aquel fundamento metafísico estable que nada tiene que ver con la acción humana.[760] De allí que, sobre la propuesta de Vattimo, conciba Quintana (2003):

> Pues lo que a Vattimo más le preocupa es que esas instancias trascendentes resultan tiránicas: anulan toda posibilidad de los humanos para escoger libremente el sentido de sus vidas; son instancias que, al instaurarse como ultima ratio, impiden que se las critique o, al menos, que se les pidan explicaciones ulteriores; ese autoritarismo de la metafísica acaba por transmitirse fatalmente a sus portavoces, que aspiran a ejercer luego un poder violento (más o menos sutil) sobre el resto de los seres humanos. Poco importa que los arcontes así investidos porten cogullas religiosas o profanas, hablen de Dios o de la Materia, se crean sacerdotes o maitres ápenser: su báculo siempre tratará de ser lo bastante contundente como para bastonearnos, hacia el fundamento, en la "buena dirección" (p, 246).

[760] Dado que el fenómeno religioso, al igual que Dios, no ha muerto en la práctica de los nuevos tiempos, es posible vislumbrar, por el contrario, sobre ello, renovadas reivindicaciones. De allí que surjan cuestionamientos al respecto: "¿Cuál debe ser la actitud de un pensamiento genuinamente postmoderno ante el fenómeno religioso? ¿Debe contribuir a desterrarlo de nuestras sociedades (en alianza con cierto racionalismo ilustrado que siempre miró con suspicacia cuanto no cabía dentro de sus estrechos criterios) o, por el contrario, debe colaborar en su emergente renacimiento (y aliarse, por tanto, con los diversos tradicionalismos que lo reivindican)? La filosofía de Gianni Vattimo constituye una respuesta a esta disyuntiva (típicamente moderna) desde una perspectiva que pretende distorsionar (verwinden) tal dicotomía. La idea clave para ello es el concepto de secularización que a la vez que reconoce nuestra dependencia, como occidentales, de un cierto discurso religioso, lo debilita con el fin de eliminar de él su violencia (pues, de modo circular, reconoce que dentro de él ya existía in nuce el proyecto de esta eliminación, el proyecto de la Kénosis)…" (Quintana, Miguel Ángel. Los dioses han cambiado /de modo que todo lo demás ya podría cambiar/. Acotaciones en torno a la contribución de la hermenéutica de Gianni Vattimo a la condición religiosa postmoderna. Azafea. Rev. Filos. 5, 2003, pp. 237-259. Ediciones Universidad de Salamanca, p, 237)

C.C. Reconocimiento

Desde esta perspectiva, cuando la imagen o concepto que se posee de Dios sigue aquella fundamentación invariable de poder y dominación, está en juego la libertad misma del hombre, viviendo y experimentando de tal modo esa anulación de posibilidad donde cada uno puede escoger el sentido de sus vidas, allí tiene cabida aquello que el mismo Vattimo llamó "la civilización decadente", un estado en el que se vive de apariencia, con el disfraz siempre puesto, ocultando así la manifestación original y plena de lo que se es, optando por vivir con una perenne personalidad débil, de complacencia y adecuación sin sentido a los sistemas dominantes del momento, en lo cultural, económico, político y religioso, perdiendo toda autonomía y legitimidad.[761]

Por consiguiente, es la libertad misma la que se ve amenazada y enajenada cuando desde las alturas solo se infunde temor con esa imagen del Dios juez y castigador del Antiguo Testamento, haciendo que el hombre y la naturaleza se nieguen a sí mismos y que en la humanidad impere el miedo, al tiempo que el mismo es usado como medio de dominación, haciendo de la cultura misma una especie de circo donde necesariamente se tenga que vivir enmascarados, pues, el disfraz se propone como la única arma posible de defensa.[762] En torno a ello escribió el gran Nietzsche (1996):

www.bdigital.ula.ve

[761] La "civilización decadente" es vista en relación a la "Antigüedad Clásica", la cual en palabras de Vattimo "realiza un perfecta coincidencia de esencia y manifestación, de interior y exterior, de cosa en sí y fenómeno". Luego, es claro que este autor refiere sobre el hecho de que "lo clásico" en Nietzsche se percibirá después como "una peculiar configuración de la inevitable divergencia entre ser y parecer, una peculiar forma de máscara". (Gianni Vattimo. El sujeto y la Máscara. Nietzsche y el Problema de la Liberación. Traducción de Jorge Binagi. Editorial Península. Barcelona, 1989, p, 16-17).

[762] Es interesante como al tratar sobre la civilización del espectáculo en el ámbito de la cultura occidental, expone Llosa: "En la civilización del espectáculo, por desgracia, la influencia que ejerce la cultura sobre la política, en vez de exigirle mantener ciertos estándares de excelencia e integridad, contribuye a deteriorarla moral y cívicamente, estimulando lo que pueda haber en ella de peor, por ejemplo, la mera mojiganga. (Mario Vargas Llosa, La Civilización del Espectáculo, Editorial Santillana. Madrid, 2012, p. 34).

C.C. Reconocimiento

> El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos…En los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir; aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración, la farsa, el vivir del brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la escenificación ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante alrededor de la llama de la vanidad es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad. (p, 18).

Así, desde tal apreciación nietzscheana es patente que la existencia misma, en este sentido, se torna para el hombre como el acto de fingir, donde la mentira y el fraude están, no solo a la vista de todos, sino incluso, se proyectan como normas de supervivencia y como regla de vida.[763] De allí que el gran filósofo Rousseau, al tratar sobre los dos estados del hombre (el de la naturaleza y el estado social), haya prescrito:

www.bdigital.ula.ve

> …pues no es ligera empresa distinguir lo que hay de originario y lo que hay de artificial en la naturaleza actual del hombre. Y conocer bien su estado, que no existe ya, que acaso no ha existido, que probablemente no existirá nunca, más del cual es necesario sin embargo tener justas nociones para juzgar acertadamente nuestro estado presente. (Rousseau, 1923, Prefacio, p, 9).

[763] Una existencia así concebida hace posible al "hombre universal tímidamente enmascarado", tal como lo plantea Nietzsche: "La cultura histórica y la indumentaria burguesa reinan a la vez. Mientras que nunca se ha hablado con más seguridad de la ´personalidad libre´, apenas nos enteramos de que no hay personalidades, y menos aún personalidades libres, pues en ninguna parte vemos más que hombres universales tímidamente enmascarados. El individuo se ha retirado a la intimidad del ser; en el exterior no se nota ya nada de él". (Friedrich Nietzsche. Consideraciones Intempestivas /1873-1875/. Obras completas, Tomo II. Traducción de M. Aguilar. Editorial Biblored. Madrid, 1832, p, 104)

C.C. Reconocimiento

De este modo, el estado social se comprende mejor desde la hipótesis del primer estado (el natural), donde el hombre no está determinado, en esencia, a vivir en la dependencia esclavizante de muchas formas sociales, sino que es libre por naturaleza; comprendiendo, de tal modo, que de no ser así en el presente es debido a unos causales que el devenir histórico del aparecer social le ha acarreado. Por ello, el citado autor plantea: “El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas”. (Rousseau, 1999, I, I, p, 4).

En el mismo orden de ideas, Vattimo (1989, p, 28) considera la posibilidad de que el origen de la máscara, con base y fundamento en el dolor y el temor, sea algo global y no permita excepciones, al tiempo en que piensa sobre la idea de que el hombre parece tener una propensión a dejarse engañar; además, expone que Nietzsche hace elección por el mundo aparente como el único posible, cuando asume la justificación de la existencia solo como fenómeno estético; siendo la misma necesariamente engaño, ilusión, perspectiva, apariencia.

Por otra parte, en torno a dichas argumentaciones, cobra relevancia la sabiduría dionisiaca, desde la cual se consideran los caracteres caóticos y abismales de la existencia. Por tanto, lo dionisiaco se va a concebir: “por su misma naturaleza, por la sobreabundancia y la multiformidad que encierra en sí mismo, potencia plástica, formadora de apariencias y de ilusiones siempre nuevas, como el impulso metaforizante de que habla el escrito sobre la verdad”. (Vattimo, Ob, Cit, p, 30).

Entonces, aquí tiene cabida aquello que tal autor plantea cuando trata sobre la Verdad: “La verdad ya no está ligada al ´cumplir´, sino que está basada en el consenso y el respeto de la libertad de cada uno y la de las diferentes comunidades que conviven, sin confusión, en una sociedad libre. (Vattimo, 2009, p, 5). Siendo así las cosas, aquella verdad impositora, absoluta y eterna extraída desde el sueño metafísico, con un Dios de poder, no permite sino el

www.bdigital.ula.ve
C.C. Reconocimiento

enmascaramiento, una vida disfrazada, oculta, e incluso, "pecaminosa" a su máximo nivel; donde la misma se torna y vive en una eterna decadencia.[764]

Así, eso que aparece, existencialmente hablando como "la realidad", entendida desde la multiformidad variable que permite ese carácter dionisiaco sobre ella, ha de ser asumida desde la libertad y creatividad, o desde la creativa libertad, donde no se da o persigue la pretensión a una verdad en sí, sino desde la aceptación del juego interminable de la sustitución de una apariencia por otra distinta, en los tiempos y condiciones exigidos por el devenir mismo de la historia. En este sentido, es muy valioso aquello que sobre la filosofía enseña Vattimo (1992):

> Tengo miedo de que la idea de que la filosofía enseña algo a los hombres, algo decisivo para cambiar su condición, sea aun parte de una ideología que concibe la filosofía en términos de hegemonía, una enésima transformación del poder de los filósofos de Platón. Ligada, además, a la separación platónica entre un mundo del ser auténtico…y un mundo de la apariencia…de la inautenticidad…No existe una liberación más allá de las apariencias, un pretendido dominio del ser auténtico; existe, en cambio, la libertad como movilidad entre las apariencias, las cuales, no obstante, como enseña Nietzsche, ya no se llaman así: ahora que "el mundo verdadero se ha vuelto fabula", no existe ya ningún ser verdadero que las degrade a mentira y falsedad. (p, 10-11).

[764] Desde el análisis que ofrece Vattimo sobre la filosofía Nietzscheana, es posible considerar que la alternativa a la decadencia (enmascaramiento) no puede consistir en la supresión de la máscara y la reducción a la verdad de la cosa en sí; al tiempo en que se hace necesario considerar dos tipos de máscaras. En tal sentido, el autor en cuestión señala: "…la máscara decadente es el disfraz del hombre débil de la civilización historicista, y en general toda máscara nacida únicamente de la inseguridad y del temor; mientras que la máscara no decadente sería la que nace de la superabundancia y de la libre fuerza plástica de lo dionisiaco". (Gianni Vattimo. El sujeto y la Máscara. Nietzsche y el Problema de la Liberación. Traducción de Jorge Binagi. Editorial Península. Barcelona, 1989, p, 34).

C.C. Reconocimiento

Desde estas consideraciones, la libertad aquí sugerida está fuera del alcance de aquella hegemonía de la verdad absoluta, así como distante y ajena a aquella separación platónica de dos mundos, el auténtico y el aparente; pues, no existe tal dicotomía ya que hasta el "mundo verdadero" termina siendo fábula, creación, apariencia. Así, la libertad como afirmación de la vida se mueve en el espacio de esa multiplicidad de imágenes e interpretaciones que adopta la única verdad posible.[765] Por eso Vattimo comenta: "realidad, para nosotros, es más bien el resultado del entrecruzarse, del ´contaminarse´…de las múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí, o que, de cualquier manera, sin coordinación ´central´ alguna, distribuyen los media" (Vattimo, 1989, p, 81)

En tal contexto, la libertad no está en el conocimiento certero de la pretendida estructura de lo real, ni en la perfecta adecuación a la misma, de allí que "vivir en este mundo múltiple significa experimentar la libertad como oscilación continua entre la pertenencia y el extrañamiento". (Vattimo, Ob, cit, 86). De acuerdo a ello, la emancipación significaría ese liberarse de lo que se considera propio y original, de un pensamiento único;[766] se trata de un nuevo y renovado

www.bdigital.ula.ve

[765] El mismo Vattimo, al tratar sobre el tema de la verdad en el ámbito incluso de la política, sostiene que ella así como se ha concebido termina anulando la libertad del hombre. En tal sentido refiere: "La conclusión a la que quiero llegar es que la verdad como absoluta, correspondencia objetiva, entendida como última instancia y valor de base, es un peligro más que un valor. Conduce a la república de los filósofos, los expertos y los técnicos, y, al límite, al Estado ético, que pretende poder decidir cuál es el verdadero bien de los ciudadanos, incluso contra su opinión y sus preferencias". (Gianni Vattimo. Adiós a la Verdad. Traducción de María Teresa d´Meza. Editorial Digital Titivillus, 2009, p, 73)

[766] Cuando trata sobre el tema de la hipocresía de la política moderna, y desde esa pretendida acomodación y adecuación a la opinión de la mayoría, Vattimo advierte: "Esa hipocresía debe ser condenada, no porque admite la mentira violando el valor ´absoluto´ de la verdad como correspondencia, sino porque viola el vínculo social con el otro, podríamos decir que va contra la igualdad y la caridad, o contra la libertad de todos". Y apoyándose en un escrito de Hannah Arendt, confirma: "Podría observarse que la libertad es también y sobre todo la capacidad de proponer una verdad contraria a la opinión común". (Vattimo, Ob, Cit, p, 79)

C.C. Reconocimiento

acontecer por los actores mismos de la existencia.[767] Tal vez, sea este el modo, hablando kenóticamente, de por fin ver al mundo más humano. En tal dirección, se expresa el filósofo turinés:

> Filósofos nihilistas como Nietzsche y Heidegger (pero también pragmáticos como Dewey o Wittgenstein), al mostrarnos que el ser no coincide necesariamente con lo que es estable, fijo y permanente, sino que tiene que ver más bien con el evento, el consenso, el diálogo y la interpretación, se esfuerzan por hacernos capaces de recibir esta experiencia de oscilación del mundo posmoderno como chance de un nuevo modo de ser (quizás, al fin) humano". (Vattimo, 1990, p. 87).

Por lo tanto, al hablar de una filosofía existencial para la libertad como afirmación de la vida, como ese dejar salir el instinto de superposición en el juego que juega la multiplicidad de los entes existentes, se pretende señalar precisamente la afirmación de esa potencia que posee el hombre para recorrer su camino en la movilidad de lo diferente, tal como se plantea la dinámica existencial desde su ser-aparente, en la comprensión y reconocimiento de lo humano y del otro como legítimo, autónomo y diferente, todo en el marco de la Caritas.[768]

www.bdigital.ula.ve

Por otra parte, cabe resaltar que aunque centenares de textos excelentes y maravillosos se hayan escrito sobre la libertad humana, tema de por si siempre actual, hoy, junto y desde lo que plantean los nuevos actores del discurrir

[767] Es oportuno señalar que sobre la afirmación planteada sobre la libertad como oscilación establecida entre la pertenencia y el extrañamiento, el mismo Vattimo considera: "nosotros mismos no sabemos todavía demasiado bien qué fisonomía tiene, nos fatiga concebir esa oscilación como libertad: la nostalgia de los horizontes cerrados, intimidantes y sosegantes a la vez, sigue aún afincada en nosotros, como individuos y como sociedad". (Gianni Vattimo. La Sociedad Trasparente. Traducción de Teresa Oñate. Editorial Paidós. Barcelona, 1990, p. 86)

[768] La Caritas va contra toda violencia y siempre a favor de la legitimidad de cada ser. De allí que Vattimo al disertar sobre la ética expuso: "La violencia es el hecho de no respetar tu libertad. No quiero que alguien dé un martillazo sobre mis dedos, pero sí que el dentista me saque un diente que me hace mal". (Amiano, Daniel. Vattimo. La Verdad se Transformó en Caridad. Periódico La Nación. (2009-24-09)

C.C. Reconocimiento

filosófico, es posible, justo y necesario pensar, jamás imponer como verdad única y absoluta, en una filosofía que conduzca al hombre, a aquel que hace la historia y la vida misma, a proyectarse como un ser para la vida, humano con los humanos, solidario como aquel que sabe verse en el otro, siguiendo aquella máxima de Jesús cuando enseñó, resumiendo la Ley y los Profetas, que hay que hacer a los demás todo lo que uno quiere y pretende para sí mismo.[769]

En resumen, es posible pensar en una filosofía donde la libertad haga de este mundo un escenario más humano, cuya experiencia ofrecida venga adornada e imbuida de esa Caritas de la que ha hablado el gran filósofo de la postmodernidad, para quien esta representa un término que ahora forma parte de la filosofía: "En otro contexto me he encontrado con que el término mismo de ´caridad´ ha reencontrado recientemente…carta de ciudadanía en la filosofía". Pero, aún más, tan singular filósofo enseña que tal dimensión o cualidad humana representa, desde lo visualizado en la experiencia del Nuevo Testamento, el único criterio supremo: "…Pero, al margen de esto – que podría ser otro síntoma del retorno del cristianismo –…está bastante claro que todo el Nuevo Testamento orienta al reconocimiento de este único criterio supremo". (Vattimo, 1996, p, 76)

www.bdigital.ula.ve

Al mismo tiempo, sobre lo antes prescrito, es preciso señalar que el mismo Vattimo aclara ese verdadero sentido encontrado en la caritas como amor de Dios por sus criaturas, lo cual ha sido develado en Jesucristo,[770] y precisamente por el

[769] Bover, José M. S.I. Sagrada Biblia. Versión Crítica sobre los textos hebreo y Griego. Humillación y Exaltación de Cristo, Filipenses, 2, 6-11, Editorial BAC, Madrid, 1951. Mateo 7, 12

[770] Desde la consideración de la imagen del Dios de Jesús, que se refleja en los Evangelios, concibe Lozano: Pero, ¿y Dios? ¿Puede negarse a sí mismo? ¿Es su debilidad de tal calibre que según nuestra relación con él se inclina hacia un lado u otro de la balanza? ¿Acaso quien se siente hermano de todos y "hace salir el sol sobre buenos y malos, llover sobre justos e injustos" (Mt 5, 43) puede desfondarse de sí buscando atajos al amor respetuoso? No, precisamente es esta su grandeza y su debilidad: que independientemente de nuestro rechazo o aceptación permanece fiel a su principio y fundamento. Por ello es tan débil que no puede obligar, y tan grande que no deja de amar. Es este, en cierto modo, el concepto vattiniano de Cáritas y su Kénosis (2 Cor 12, 10., Fp.2, 6-8; 1 Cor 13, 1-13). (Jesús Lozano Pino. "Dios es amor y si no, merece que lo

C.C. Reconocimiento

hecho de ser caritas no puede ser considerado como verdaderamente último, pues el mismo no tiene la perentoriedad del principio metafísico, “más allá del cual no se va y frente al cual cesa todo preguntar”. (Ob, Cit, p, 76-77). En todo caso, desde un referirse a la dimensión escatológica, haciendo alusión a los signos de los tiempos la caritas viene a representar una norma, que precisamente no se reduce a dichos signos. Sobre ella, dice el citado autor:

> Una norma tal – la caridad, destinada a permanecer cuando la fe y la esperanza ya no sean necesarias, una vez realizado completamente el reino de Dios – justifica plenamente, me parece, la preferencia por una concepción amigable de Dios y del sentido de la religión. Si esto es exceso de ternura, es Dios mismo quien nos ha dado ejemplo de ello. (Vattimo, Ob, Cit, p, 77).

Así, se concibe que la Kenosis, vista desde la filosofía de Vattimo haga posible una imagen de Dios como amigo del ser humano, es el Dios que Jesús vino a revelar, el Dios que hace posible que sus criaturas, entre ellas el ser humano, el hombre, viva en una libertad tal que se sienta fuera del alcance de todas las formas posible en que la violencia pretende someterle, esclavizarlo y robarle la capacidad y la fuerza misma de vivir según su naturaleza.[771]

www.bdigital.ula.ve

matemos”. El dios débil de Gianni Vattimo. Pensamiento al margen. Revista digital. Nº especial Gianni Vattimo, 2018. ISSN 2386-6098. Centro Teológico San Pablo, Málaga. En: vattimo18-dios-es-amor.pdf – Digitum, p, 365-366)

[771] Vivir según la naturaleza bien pudiera indicar vivir sin negar los instintos humanos, sin juzgarlos como que los mismos son o van contra la felicidad. Allí vale citar lo que al respecto dijera Nietzsche: “La luz diurna más deslumbrante, la racionalidad a cualquier precio, la vida lucida, fría, previsora, consciente, sin instinto, en oposición a los instintos, todo esto era solo una enfermedad distinta – y en modo alguno un camino de regreso a la virtud, a la salud, a la felicidad…Tener que combatir los instintos – esa era la fórmula de la décadence: mientras la vida asciende es felicidad igual a instinto. – “. (Friedrich Nietzsche. El Crepúsculo de los ídolos. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Editorial Alianza. Madrid, 1975, p, 43)

C.C. Reconocimiento

Ahora bien, en el mismo orden de ideas, ese aporte visto desde la proyección de una filosofía tal, con base en la libertad humana, hace posible, al mismo tiempo, siguiendo la Caritas de Vattimo, pensar en una ***Espiritualización de los Instintos Humanos***, de tal modo que se pueda construir una ***ética para la vida***, y no contra la misma, pues, por largo tiempo se ha creído en una espiritualidad ascética de negación, de renuncia, y precisamente a la par de la caritas está la donación. Sobre ello, es significativo lo que expusiera el gran teólogo español José María Castillo:

> La ética de Jesús es la ética del gozo de vivir para todos, del gozo compartido por todos, sin excluir a nadie. Y eso es lo que más cuesta asumir y aceptar como proyecto de vida. Porque la ascética más dura, no es la de la renuncia, sino la de la donación. Los cristianos hemos vivido, durante veinte siglos, la ascética de la renuncia. Está amaneciendo el día luminoso de la donación. (Castillo, 2006, p, 16).

www.bdigital.ula.ve

De esta manera, desde las consideraciones ofertadas, la ética de Jesús, aunque necesariamente conlleve renunciar voluntariamente a ciertos actos, no puede ser considerada *per se* cómo ética de la renuncia, sino de la donación. Por lo que bien se puede inferir que ninguna moral ha de estar por encima o contra la vida misma, mucho menos a nombre de una divinidad, pues, cuando esto ocurre no hay sino encubrimiento de un modo sagrado de ejercer la violencia. De tal manera que, toda norma, toda ética que no esté a favor de la vida, de la "vida ascendente", no cumple con el propósito mismo de la existencia.

Al respecto, se considera que con cierta regularidad desde el fenómeno y la dinámica de la religión se procura la imposición de obligaciones, renuncias y sacrificios bajo el amparo de la "voluntad de divina", exigiendo a los hombres la aceptación de dogmas y verdades poco razonables, incluso con consecuencias funestas. Sobre ello, ha planteado el autor antes referido: "Porque es bien sabido

C.C. Reconocimiento

que, en ocasiones las normas religiosas entran en conflicto con la vida". (Castillo, Ob, Cit, p, 7).[772]

En consecuencia, ¿qué puede significar la espiritualización de los instintos humanos sino la proyección justa y equilibrada de la forma humana de ser y sentir? Al menos, pudiera significar la no satanización y no eliminación del simple sentir ciertos impulsos, emociones y sentimientos; pero sobre todo, y en base a lo dicho por el mismo Nietzsche, espiritualizar los instintos humanos es una forma de ser el amor: "La espiritualización de la sensualidad se llama amor: ella es el gran triunfo sobre el cristianismo". (Nietzsche, 1999, La Moral como contranaturaleza, § 3, p, 55).

Obviamente, no se trata, de ningún modo, de vivir en un desenfreno total y absoluto, sin ninguna normatividad ni regulación sobre las pasiones humanas; pero si se trata de no pretender un aniquilamiento de ello, pues tal acción, en palabras del filósofo en cuestión, representa una estupidez: "aniquilar las pasiones y apetitos meramente para prevenir su estupidez y las consecuencias desagradables de ésta es algo que hoy nos aparece meramente como una forma aguda de estupidez". (Nietzsche, Ob, Cit, La Moral como contranaturaleza, § 1, p, 53-54). Desde esta consideración, cuando se trata de negar y aniquilar ese mundo instintivo, de pasiones y deseos, sencillamente se deshumaniza al hombre tal como lo describe Castillo (2005):

www.bdigital.ula.ve

[772] José María Castillo, desde la teología argumenta sobre la ética de la vida refiriendo el pasaje bíblico de Marcos 3, 4, cuando Jesús cura a hombre en día de reposo y al ser repudiado por semejante acción "contra la ley", éste pregunta si es lícito o no en día sagrado dar la vida o quitarla, es decir, Jesús se declama a favor de la vida más allá de toda normatividad religiosa. Sobre ello reflexionada el aturo citado diciendo: "Como hoy se puede (y se debe) preguntar si las normas que dictan algunas religiones sobre el sexo o la violencia no merecen que les preguntemos a quienes dictan semejantes normas si están realmente a favor o en contra de la vida". (José María Castillo. La Ética de Cristo. Ediciones Desclée de Brouwer. Bilbao, 2005, p, 8)

C.C. Reconocimiento

> Lo que pasa es que las religiones, incluido el cristianismo, seguirán deshumanizando a muchos de sus adeptos mientras sigan creyendo en "dioses" que, de una manera o de otra, entran en conflicto con lo humano que todos llevamos inscrito en nuestra necesidad y en nuestra apetencia de ser felices y de gozar de la hermosura que Dios ha puesto en esta vida y en este mundo. Así nos ha hecho Dios. Y es evidente que Dios no puede entraren contradicción consigo mismo. (p, 29).

En consecuencia, lo humano ha de ser realzado, dignificado y liberado de verdades y certezas absolutas, así como de dogmas y de todo aquello que castra el deseo mismo de ser y de vivir.[773] En concreción, es absurdo pensar en una ley contra los sentimientos y emociones como el odio, la venganza, o el placer; pues, el ser humano jamás dejará de sentir tales pasiones, ni siquiera siendo sometido a cadena perpetua. Otra cosa diferente es cuando se prescribe en contra de las manifestaciones de violencia o de actos que atenten contra la libertad y dignidad de la persona; no así el natural hecho de sentir.

Desde esta perspectiva, se comprende aquello de que la tarea del filósofo es colocarse más allá del bien y del mal,[774] es decir, más allá de toda moral que

www.bdigital.ula.ve

[773] Sobre ello, Nietzsche hace una dura crítica a la Iglesia cuando dice: “La iglesia combate las pasión con la extirpación, en todos los sentidos de la palabra: su medicina, su cura es el castradismo. No se pregunta jamás: ¿cómo espiritualizar, embellecer, divinizar un apetito? – en todo tiempo ella ha cargado el acento de la disciplina sobre el exterminio (de la sensualidad, del orgullo, del ansia de dominio, del ansia de posesión, del ansia de venganza). – Pero atacar las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz: la praxis de la Iglesia es hostil a la vida”. (Friedrich Nietzsche. El Crepúsculo de los ídolos. La Moral contra Naturaleza, § 1. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Editorial Alianza. Madrid, 1975, p, 54).

[774] La ética que se coloque más allá del bien y del mal estará siempre en consonancia con la ética de la interpretación que proclama Vattimo, aquella que está fuera del alcance de toda forma de violencia. Al respecto, es significativo el aporte que desde esa filosofía hace Santiesteban: Los grandes crímenes no han sido cometidos por hermeneutas o nihilistas, sino por individuos que creían detentar una verdad. Frente a eso, hace valer la ética de la no-violencia. Pero este rasgo de no-violencia sólo aparece en una obra posterior que se intitula Credere di credere, en el marco de sus reflexiones sobre la religión. Los contenidos que confiere a esta ética de la no-violencia de modo del todo provisional son la solidaridad y el respeto a los demás. Lo que no aclara Vattimo es si la ética de la interpretación debe ser complementada con este rasgo de no-violencia, ya que no las pone en relación explícita una con la otra, pero es de suponer que así es. Con todo, lo

C.C. Reconocimiento

pretenda alterar el ritmo natural de la existencia, que pretenda castrar lo más humano, de allí la necesidad de eso que se ha llamado la espiritualización de los instintos o de la sensualidad, en la procura de dejar en libertad ese fluir humano de lo que es en su esencia, no se puede negar lo humano a costa de lo divino cuando precisamente lo divino se ha encarnado, se ha hecho carne, se ha hecho humano, es el gran acontecimiento de la encarnación:

> Porque, en la encarnación, Dios se funde y se confunde con lo humano. Hasta el punto de que ya no es posible ni entender, ni acceder a Dios, prescindiendo de lo humano y, menos aún, entrando en conflicto con lo humano, con todo lo que es verdaderamente humano y, por tanto, con todo lo que nos hace felices a los humanos, nos realiza, nos perfecciona y nos hace gozar y disfrutar de la vida humana en toda su amplitud y hermosura. (Castillo, Ob, Cit, p, 24-25).

Siendo así las cosas, para los nuevos tiempos resulta contradictorio oponer el instinto de la naturaleza humana con lo divino, no es posible pensar ya en esa dicotomía que caracteriza: "o lo divino o lo humano"; ni en esa creencia en el Dios de poder y majestad al estilo de los reyes, ni de diferenciar diametralmente a Dios respecto del hombre; de allí que la moral y toda moral desde el pensamiento nietzscheano ha de ser sana y no contranatura, es decir, ha de procurar espiritualizar las pasiones, los instintos, la sensualidad, de tal manera que se asista a una afirmación de la vida.[775]

www.bdigital.ula.ve

---

mismo la ética de la interpretación como la ética de la no-violencia están enraizadas en la ontología débil: "(...) de la ontología débil como mostraré, deriva una ética de la no-violencia" (1996, p. 37)". (Luis César Santiesteban. La Ética Hermenéutica de Gianni Vattimo. Hacia un ethos de la no-violencia. Perseitas | Vol. 1 | No. 1 | PP. 14-27 | julio-diciembre | 2013 | ISSN: 2346-1780 | Medellín-Colombia, p, 25)

[775] El Dios Kenóptico, el Dios de Jesús revela una imagen de Dios diferente a la tradicionalmente establecida, es necesario y pertinente considerar lo que al respecto plantea Mardones: "Sucede a menudo, también para los cristianos, que damos por sentado que partimos de una imagen determinada de Dios. Procedemos como si ya supiéramos quién es Dios. Normalmente tenemos en la cabeza una idea, muy extendida,

C.C. Reconocimiento

En este sentido, dicha propuesta no pretende sino una concepción espiritual de lo humano,[776] lo cual significaría, no solo el dominio de esas connotaciones y pasiones humanas, sino también y sobre todo, una valoración, exaltación y afirmación de dichos aspectos tan propios del ser, desde lo inmanente, sin necesidad de recurrir a aquella forma de aprehender lo divino como lo distante, desconocido, misterioso e inalcanzable, que exige renuncia a la vida misma; significaría, además, llegar a concebir el amor (la caritas) como traducción de esa afirmación de vida, de lo humano, del hombre mismo.[777] En resumen, se procura,

---

de una especie de filosofía o metafísica griega muy elemental, pero muy arraigada. Dios es, desde este punto de vista, el omni-todo: el omnipotente, el omnisciente... Una imagen de Dios vinculada al «imaginario» del Poder, del Ser, de la Fuerza, de la Imposición, de lo Maravilloso. Ya tenemos revelado el misterio de Dios. No dejamos sitio a la novedad del Dios de los evangelios, del Dios de Jesús. Cuando llega el Dios de Jesús y se nos va manifestando ligado al abajamiento, la limitación e impotencia, la vulnerabilidad y el sufrimiento, la pobreza, la oferta no impositiva, la compasión y el perdón, no le reconocemos. El Dios de Jesús encuentra su sitio suplantado por el Dios pagano". (José Mardones. Matar a Nuestros Dioses. Un Dios para un creyente adulto. Editorial PPC. Madrid, 2007, § 4, p, 12)

www.bdigital.ula.ve

[776] Desde el presupuesto de la hermenéutica nihilista, donde se asiste a una sociedad secularizada, con reducción de la violencia del más allá metafísico, concibe Quintana: "Como resultado de ese debilitamiento acaecerá en las instancias metafísicas (Dios, el ser, la realidad, el mundo) una especie de ´espiritualización´ de su esencia". Y a continuación dicho autor refiere que de ese modo se retoma el sueño idealista de Hegel y Marx donde ´el mundo se transforma de verdad en la casa del hombre´. Prosigue diciendo: "Lo real, en definitiva, ausente cada vez más la perentoriedad propia de la metafísica, se esponja en una suerte de virtualidad; las relaciones humanas, amortiguados sus bruscos atropellamientos, se funden en cierta caridad mutua; la historia humana, parafraseando a Nietzsche, deviene en fábula (con algo áefavola buffa, ¿por qué no?) y sus protagonistas únicos, los seres humanos, ya carecen de fundados motivos para adulterar su argumento hasta trocarlo en desmesurada tragedia". (Quintana, Miguel Ángel. Los dioses han cambiado /de modo que todo lo demás ya podría cambiar/. Acotaciones en torno a la contribución de la hermenéutica de Gianni Vattimo a la condición religiosa postmoderna. Azafea. Rev. Filos. 5, 2003, pp. 237-259. Ediciones Universidad de Salamanca, p, 249-250)

[777] El Dios de Jesús es un Dios humano, es la gran novedad que trajo la encarnación del Verbo: "Por esto se puede y se debe decir que en Jesús se produjo el gran acontecimiento que ha marcado definitivamente la historia de las tradiciones religiosas de la humanidad. Porque, en el hombre Jesús, lo divino se fundió con lo humano. De manera que, a partir de Cristo, Dios ha resultado ser diferente. Porque lo más profundo de Dios no es su divinidad (que ni sabemos lo que es, ni podemos saberlo), sino su humanidad. Sin duda alguna, en esto radica el misterio profundo de Dios, que, sin dejar de ser el

C.C. Reconocimiento

desde dicha espiritualización, tomarse de verdad, en serio, el hecho cierto de la humanidad de Dios:

> Porque ni los hombres religiosos, en general, ni los cristianos, en concreto, creemos de verdad y tomamos en serio la humanidad de Dios. Siendo así que esto es una de las cosas más decisivas y más urgentes en este momento histórico que estamos viviendo. Si el potencial enorme de las religiones se pusiera al servicio de la humanización, en lugar de servir para deshumanizar a la gente, es seguro que la vida sería distinta y este mundo sería más habitable. (Castillo, Ob, Cit, p, 29).

Por lo tanto, dado que toda cultura depende de la calidad de sus dioses, ¿qué puede significar tomarse en serio la humanidad de Dios sino es precisamente proyectar en términos concretos, éticos y filosóficos concepciones, ideas y principios que hagan de la moral y de las instituciones, así como del fenómeno cultural, estructuras y espacios que garanticen el cuidado y respeto por lo humano, por lo más humano que hay en cada ser que habita y hace la sociedad? De tal modo, se abre el camino para futuros proyectos filosóficos que apunten en tal dirección.

www.bdigital.uja.ve

Finalmente, y como actores de la nueva sociedad, vale acotar que el renacimiento de la religión en los nuevos tiempos, tal como lo ha advertido Vattimo, ha traído consigo, quizás de forma algo desapercibida lo que la Kenosis viene a significar desde esa imagen del Dios "débil", humano.[778] Todo ello

---

Trascendente, es la realización más plena y más honda de la humanidad". (José María Castillo. La Ética de Cristo. Ediciones Desclée de Brouwer. Bilbao, 2005, p, 26).

[778] Sobre esa nueva concepción acerca de la religión y desde el presupuesto de la Kenosis, sobre la imagen de Dios ha planteado Caputo: "La Religión es lo que nos ocurre en el nombre de Dios. Religión significa hacer ocurrir a Dios en el mundo y hacernos dignos de lo que nos ocurre. Somos funcionarios de este acontecimiento, enviados al mundo para servirlo, reaccionar ante él, entenderlo y a hacer que ocurra…Pero este acontecimiento, como cualquiera, no es reductible a algo o alguien con poder para poner las cosas en su sitio…Dios no es una fuerza cósmica, un poder mundial, una energía

C.C. Reconocimiento

representado en varios elementos posibles de advertir en el presente; como, por ejemplo, la pluralidad con la que se manifiesta hoy día el asunto religioso, desde la creciente diversidad de congregaciones y nuevas agrupaciones, con perspectivas distintas a la hora de referirse y adecuarse a Dios.

Por otra parte, en lo que respecta a la Iglesia Católica es posible ver signos y señales cuando en los últimos años el pontificado ha estado en manos de gente sencilla, con planteamientos dialógicos distintos, que sobre todas las cosas y sobre todos los dogmas han puesto el acento en el valor de lo humano, del hombre, de la vida. Sea ello indicio cierto de que la humanidad desarrolla, quizás como nunca, cada vez más, el deseo de un mundo verdaderamente humano, donde tal dimensión no sea negada, ni reprimida, ni erradicada, sino espiritualizada, desde la única ley que no admite violencia: la ley del amor.

www.bdigital.ula.ve

física o metafísica, o una fuente de poder que proporciona energía al mundo, que lo diseña, lo pone en funcionamiento y lo mantiene, interviniendo ocasionalmente aquí y allí con correcciones estratégicas: un tsunami aquí, un tumor canceroso allí, una guerra sangrienta allá. (Gianni Vattimo y John D. Caputo. Después de la Muerte de Dios. Conversaciones Sobre Religión, Política y Cultura. Editorial Paidós. Barcelona, 2020, p, 105)

C.C. Reconocimiento

BIBLIOGRAFÍA

ÁVILA, REMEDIOS (1986). **Nietzsche y la Redención del Azar**. Universidad de Granada, España.

ADAM, KARL (1972). **El Cristo de Nuestra Fe**. Traducción de Daniel Ruiz Bueno. Editorial Herder. Barcelona.

ARANA, JOSÉ. **La idea de infinito en la filosofía de Descartes**. Ontology Studies Nro. 10, 2010. p 131-142.

ARTIGAS, MARIANO. (2003) **Filosofía de la Naturaleza**. 5ta. Edición. Editorial Eunsa. Pamplona-España.

AUBERT, JEAN MARIE. (1994). **Filosofía de la Naturaleza**. Editorial Herder. Barcelona.

ARISTÓTELES (1988). **Política**. Editorial Gredos, Madrid.

ARISTÓTELES. (1994) **Metafísica, De Ánima**. Editorial Gredos, Madrid.

ARISTÓTELES. (1995). **Física**. Editorial Gredos. Madrid.

www.bdigital.ula.ve

ARISTÓTELES. (1995). **Física**. Editorial Gredos. Madrid.

ARISTÓTELES. (1998). **Metafísica**. Edición Trilingüe por Valentín García Yebra. Editorial Gredos, Madrid.

AUGUSTO, CESAR. (2007). **Antropomorfismo – Filosofía Griega – Presocráticos – Sofistas – Sócrates**. Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano. Blog. Ediciones Torre de Babel.

ABBAGNANO, NICOLÁS. (1994). **Historia de la Filosofía. Vol. I**. Editorial Hora. Barcelona.

ABBAGNANO NICOLÁS. (1994).**Historia de la Filosofía. Vol. 3**. Traducción de Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar Editorial Hora. Barcelona.

ATANASIO. (2015). **La Encarnación del Verbo**. Introducción de Fernando, Guerrero. Editorial Ciudad Nueva, Madrid.

ADALBERT, HAMMAN (2009). **Los Padres de la Iglesia**. Editorial Desclée De Brouwer. Bilbao-España.

C.C. Reconocimiento

ASTUDILLO, IBAR. (2009). **La Regla de la Verdad en la Tradición de la Iglesia**. (Artículo: Cuaderno de Teología Nro. 1. Universidad Católica del Norte. Antofagasta-Chile.

ARANDA, ANTONIO. **La cuestión Teológica de la Encarnación del Verbo. Relectura de Tres Posiciones Características**. Revista: SCRIPTA THEOLOGICA 25 (1993/1) 49-94. Universidad de Navarra.

APPUHN, CHARLES. **Noticia Sobre El Tratado De La Reforma Del Entendimiento**. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

ARAMBURU-ZUDAIRE, MIKEL. **Sobre Religión, en Diálogo con Vattimo**. Pensamiento al Margen Número Especial, 2 de Julio de 2019. Coordinación de María Teresa Oñate y Zubia. Editorial Equipo de Organización Hercritia.

AMIANO, DANIEL (2009-24-09). **Vattimo. La Verdad se Transformó en Caridad**. Periódico La Nación.

ATANASIO. (2015). **La Encarnación del Verbo**. Introducción de Fernando, Guerrero. Editorial Ciudad Nueva, Madrid.

BALTHASAR, HANS. (1980). **El misterio pascual**. Mysterium Salutis. T.III. Editorial Cristiandad, Madrid.

BERNABÉ, ALBERTO (2010) **Fragmentos Presocráticos de Tales a Demócrito**. Editorial Alianza, Madrid.

BELLIDO, ANTONIO. (1978). **Evolución del Pensamiento Religioso Griego**. Estudios Clásicos, ISSN 0014-1453, Tomo 22.

BERKHOF, LOUIS (1995). **Historia de las Doctrinas Cristianas**. Ed. El Estandarte de la Verdad, Barcelona.

BLANK, RDOLPH (1999). Evangelio según San Juan. Instituto Hispano de Teología. Chicago, Illinois.

BARBAGLIO, GIUSEPPE. (1992) **Dios ¿violento?** Editorial Verbo Divino. Navarra.

BARBOUR, IAN G. (2001) **El poder divino: un enfoque procesual. La obra del amor. La creación como Kénosis**, Editorial Verbo Divino, Navarra-España.

BOVER, JOSÉ M. S.I. (1951) **Sagrada Biblia**. Versión Crítica sobre los textos hebreo y Griego. Editorial BAC, Madrid.

BORREGO, ENRRIQUE, M. "**Una "Vida de Jesús" de G.W.F. Hegel**. Proyección 38 (1991) 325-339. p, 328).

www.bdigital.ula.ve

C.C. Reconocimiento

BIBLIA DE JERUSALÉN. Edición Española, 2009). Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao.

BERZOSA, RAÚL (1994) **Hacer Teología Hoy**. Ediciones San Pablo, Madrid.

BEROS, DANIEL. (2016). **Dios, Ser Humano, Mundo. Entre la Filosofía y la Teología**. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.

BINETTI, MARÍA JOSÉ. **El cristianismo de Kierkegaard según la filosofía de la religión poshegeliana**. Sincronía: Revista de Filosofía y Letras. Año XIX. Número 68 Julio-Diciembre 2015, pp. 3-15. México.

BUENO G, ANTONIO. **Vattimo y el Anuncio Heideggeriano de la Eventualidad del Ser**. Claridades. Revista de filosofía 11 (2019), pp. 141-188. Universidad Nacional de Educación a Distancia. España.

BINETTI, MARÍA JOSÉ. (2023). **Selección de Papeles IX A, de Søren Kierkegaard**. Semblanzas, 1848. Revista Reflexiones Marginales, Número#75.

CALVO, TOMÁS. **La Noción de Physis en los Orígenes de la Filosofía Griega**. Δαίμων, Revista de Filosofía nro. 21, 2000. 21-38. En: https://revistas.um.es/daimon/article/view/11181/10771.

CASTILLO, JOSÉ MARÍA. (2006). **La Ética de Cristo**. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao.

www.bdigital.ula.ve

CARRILLO ALDAY, SALVADOR. (2010). **El Evangelio Según San Juan**. Editorial Verbo Divino. México.

CHRISPHOFER DAWSON (2023). **Historia de la Cultura Cristiana**. Editorial Fondo de la Cultura Económica, México.
Descartes, René. **Discurso del Método**. IV parte. Editorial Gredos, Madrid, p.123-124.

COMTE, AUGUSTO. (1984). **Catecismo Positivista**. Tomo I. Traductor Antonio Zozaya. Editorial Biblioteca Económica Filosófica. Madrid.

CHAPMAN, JOHN. (1911). Práxeas. En The Catholic Encyclopedia. Nueva York: Robert Appleton Company.

DESCARTES, RENÉ. (1987). **Carta del Autor a quien tradujo Los Principios de la Filosofía**. Traducción y Notas de Nicole Ooms. Primera parte. Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

C.C. Reconocimiento

DELEUZE, GUILLES. (1971) **Nietzsche y la Filosofía**. Editorial Anagrama, Barcelona.

DUQUOC, CHRISTIAN. (1974). **Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías.** Editorial Sígueme, Salamanca.

DODDS, ERIC R (1997). **Los Griegos y lo Irracional**. Versión Española de María Araujo. Editorial Alianza. Madrid.

DESCARTES, RENÉ. (1977). **Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas**. Traducción y Notas de Vidal Peña, Ediciones Alfaguara, Madrid.

DESCARTES, RENÉ. (2002). **Los Principios de la Filosofía**. Editorial Alianza. Barcelona.

DELEUZE, GILLES. (2004) **Spinoza: Filosofía Práctica**. Traducción de Antonio Escohotado. Editorial Tusquets. Buenos Aires.

DE SANTIAGO, LUIS E. **Nietzsche y el Cristianismo**. Revista: Estudios Nietzsche, 6 (2006), ISSN: 1578-6676.

DESCARTES, RENÉ. (2012) **Meditaciones Metafísicas Seguidas de las Objeciones y Respuestas**. Tercera Meditación. Traducción y Notas de Jorge Aurelio Díaz. Editorial Gredos, Madrid.

www.bdigital.ula.ve

ENCICLOPEDIA HERDER. (2017). **Eternidad**. Editorial Herder, Barcelona.

ÉTIENNE, GILSON. (1945). **Dios y la Filosofía**. Editorial Emecé. Buenos Aires.

ELIADE MIRCEA. (1978). **Historia de las Creencias y las Ideas Religiosas**. V. I. Editorial Paidós. Barcelona.

ESPINOSA SERGIO. **Bataille, cristianismo**, Dossier, Número 53, sacrificio, sagrado, violencia física, violencia moral. 2019. p.4. Consultado el 10-08-2022).

ECHEGOYEN OLLETA, JAVIER. **René Descartes – Racionalismo – Filosofía Moderna – Solipsismo**. Ediciones Torre de Babel, 2022

FINK, EUGEN. (1986). **La Filosofía de Nietzsche**. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Editorial Alianza. Madrid.

FREY HERBERT. **¿Qué Dios ha muerto? Nietzsche, el nihilista antinihilista**. Revista. Mexicana de Sociología, vol.71 no.4 Ciudad de México oct./dic. 2009.

FERRATER, JOSÉ. (2004). **Diccionario de Filosofía. I**. Editorial Ariel. Barcelona.

FRAILE, GUILLERMO (1982) **Historia de la Filosofía. I,** Grecia y Roma, Editorial BAC, Madrid.

C.C. Reconocimiento

FERRÁNDEZ F; RAQUEL. (2018). **La Kénosis cristiana en el pensamiento de Kierkegaard y Nietzsche**. Thaumazein, Ano VIII, v. 11, n. 22, Santa María, p. 105-119.

FEUERBACH, LUDWIG. (2018). **La Esencia del Cristianismo**. Biblioteca Virtual Omegalfa.

FERNÁNDEZ LABASTIDAS, FRANCISCO. **El Cristianismo no Religioso de Gianni Vattimo. Debilitamiento del Ser, Secularización y Kenosis Divina**. Pontificia Universidad de la Santa Cruz, 2022, p, 503.

FRAILE, GUILLERMO (1986). **Historia de la Filosofía II**. El Cristianismo y la Filosofía Patrística. Primera Escolástica. Editorial BAC, Madrid.

GARRIDO, JUAN J. (1976). **Spinoza y la Interpretación del Cristianismo**. Revista de filosofía y Teología: Anales Valentinos, Volumen (3), p, 131.

GONZÁLEZ MARCELO. La Violencia en el Antiguo Testamento. Anales, 64. Sesión del día 3 de marzo de 1987. p, 213.

GARCÍA, MANUEL. (1998). **Lecciones Preliminares de Filosofía**, Ediciones Nacionales, Bogotá.

GADAMER, HANS-GEORG (1999). **El Inicio de la Filosofía Occidental**. Editorial Paidós. Barcelona.

www.bdigital.ula.ve

GADAMER, HANS–GEORG. (1999). **Verdad y Método**. Ediciones Sígueme. Salamanca.

GUTHRIE, WILLIAM. (2000). **Historia de la Filosofía Griega V Platón**. Editorial Gredos, Madrid.

GUTIÉRREZ, ANTONIO. **La Mitología Griega**. Postgrado, curso 2015-2016. Universitat Jaume.

GIRARD RENÉ. (1983). **La Violencia y lo Sagrado**. Editorial Anagrama. Barcelona.

GARCÍA DONCEL, MANUEL. **El Diálogo Teología-Ciencias Hoy II. Perspectiva Científica y Teológica**. Instituto de Teología Fundamental. Editorial Cristianisme i Justicia. Barcelona, 2003.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO. (2001). **Cristología**, Serie de Manuales de Teología. Editorial BAC, Madrid.

GONZÁLEZ. M. MARTÍN. **La Violencia en el Antiguo Testamento**. Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, N.º 64, 1987, pp. 205-220.

C.C. Reconocimiento

GUDIEL, HUGO. **Zubiri y la Encarnación del Verbo de Dios**. Revista Latinoamericana de Teología, ISSN 0259-9872, Nº. 85, 2012, págs. 83-106. Centro de Reflexión Teológica. San Salvador.

GUIJARRO OPORTO, SANTIAGO. (2014). **El «Dios Consabido» Y El «Dios Extranjero». Prólogo Teológico para un Congreso Bíblico Sobre Dios**. En: Carmen Bernabé Ubieta. Los Rostros de Dios Imágenes y experiencias de lo divino en la Biblia. Asociación Bíblica Española. Institución San Jerónimo. Nro. 62. Editorial Verbo Divino. Salamanca.

GRAU I ARAU, ANDREU. **Autoridad y violencia en el Antiguo Testamento: los relatos de Caín y Abel, y de Judit**. Bajo Palabra. Revista de Filosofía II Época, Nº 15 (2017):23-33

GÓMEZ ARREDONDO, D. (2018). **Pensamiento Débil Y Nihilismo: Reflexiones En Torno A La Obra De Gianni Vattimo**. Revista Electrónica De Psicología Iztacala, Vol., 21(4).

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH. (2005). **Enciclopedia De Las Ciencias Filosóficas En Compendio**. Editorial Alianza, Madrid.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH. (1985). **Fenomenología del Espíritu.** Traducción de: Wenceslao Roces. Editorial Fondo De Cultura Económica. Madrid.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH. (2009). **Fenomenología del Espíritu**. Edición y Traducción de Manuel Giménez Redondo. Editorial Pre-Textos. Valencia-España.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH. **Ciencia de la Lógica**. Editorial Universidad Autónoma de Madrid. 2011.

HEIDEGGER, MARTIN. (1927). **Ser y Tiempo**. Traducción de Eduardo Rivera. Edición Electrónica de www.philosophia.cl. Escuelas de Filosofía Universidad de Arcis

HEIDEGGER, MARTÍN (2001). **Hitos**, Editorial Alianza, Madrid.

HEIDEGGER, MARTÍN (2010). **Caminos de Bosque**. Editorial Alianza, Madrid.

HEIDEGGER, MARTÍN. (2017). **Discurso Rectoral de 1993**. Traducción de B.B. Edy. Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017/10.

HAMMAN, ADALBERT. (2009). **Para Leer los Padres de la Iglesia**. Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao-España.

IRENEO DE LYON: **Adversus Haereses**. Libro III.

JOHNSTON, WILLIAM (1997). **Teología Mística**. Traducción de María Belén Ibarra, Editorial Herder. Barcelona.

C.C. Reconocimiento

JAEGER, WERNER (1952). **Teología de los Primeros Filósofos Griegos**, Fondo de la Cultura Económica, México.

KIERKEGAARD, SOREN (1848). **Diario. Fabro, C**. (ed.), Brescia, Morcelliana, Vol. 5 (1981).

KIRK, C Y OTROS. (1979). **Los filósofos Presocráticos**. Versión Española de Jesús García Fernández. Editorial Gredos. Barcelona.

KUNG, HANS. (1979) ¿**Existe Dios**? Ediciones Cristiandad. Madrid.

KRAMER SAMUEL. (1985). **La Historia Empieza en el Sumer**. Ediciones Orbis, Barcelona.

KIERKEGAARD, SOREN (2009). **Ejercitación del Cristianismo**. Traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero, Editorial Trotta, Barcelona.

KIERKEGAARD, SOREN (2010). **Post-scriptum Definitivo y no Científico a las "Migajas filosóficas"**. Editorial Sígueme, Salamanca.

KIERKEGAARD, SOREN (2011). **Los Primeros Diarios Vol. I**. (1834-1837). Traducción de María J. Binetti. Editorial Universidad Iberoamericana. México.

KIERKEGAARD, SOREN (2012). **El Instante**. Traducción de Andrés Roberto Albertsen. Editorial Trotta. Madrid.

www.bdigital.ula.ve

KIERKEGAARD, SOREN (2023). **El concepto de la Angustia**. Traducción de Demetrio G, Lôwith, Karl. (1964). **De Hegel a Nietzsche. La Quiebra Revolucionaria del Pensamiento del Siglo XIX**. Editorial Katz. Nueva York Rivero. Editorial Alianza, Madrid.

LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS (1992) **La condición postmoderna. Informe sobre el saber**. Traducción, Mariano Antolín Rato. Editorial Plante Agostini. Barcelona.

LABEQUE, MARCELO. (2010) **"Mircea Eliade y la sacralidad arcaica**" [en línea]. Sapientia Vol. LXVI, Fasc. 227-228.

LIPOVETSKY, GILLES. (2010). **La Era del Vacío**. Traducción de Joan Vinyoli y Michéle Pendanx. Editorial Anagrama. Barcelona.

LEVEQUE, JEAN-CLAUDE. (2011). **El Concepto de «Acontecimiento» en Heidegger, Vattimo y Badiou**. Azafea. Rev. Filosofía 13, 2011, pp. 69-91. Ediciones Universidad de Salamanca.

LOZANO PINO, JESÚS. "**Dios es amor y si no, merece que lo matemos". El dios débil de Gianni Vattimo**. Pensamiento al margen. Revista digital. Nº especial Gianni Vattimo, 2018. ISSN 2386-6098. Centro Teológico San Pablo, Málaga.

C.C. Reconocimiento

LACUEVA, FRANCISCO (2001). **Diccionario Teológico Ilustrado**. Editorial Clie. Barcelona.

LEIRO, MARIANO DANIEL. **El Problema de La Libertad y La Fundamentación de la Caridad en La Hermenéutica de Gianni Vattimo**. Pensamiento al Margen Número Especial, 2 de Julio de 2019. Coordinación de María Teresa Oñate y Zubia. Editorial Equipo de Organización Hercritia.

LLOSA, MARIO V. (2012). **La Civilización del Espectáculo**. Editorial Santillana. Madrid.

LUIS DE MIGUEL. **Estudio bíblico: El que viene de arriba** - Juan 3:31-36.

Manual de Teología como Historia de la Salvación II. (1977). Mysterium Salutis. Ediciones Cristiandad, Madrid.

MECA, DIEGO. (1989). **En Torno al Superhombre. Nietzsche y la Crisis de la Modernidad**. Editorial Anthropos, Barcelona.

MEIER, JOHN P. (1997) **Un Judío Marginal. Nueva visión del Jesús histórico**. Tomo I: Las raíces del problema y de la persona. Editorial Verbo Divino. Bilbao

MORALES, GRACIA. (2010). **Desde la Isla al Cosmos: la función del pensamiento mítico-mágico en las sociedades primitivas**. Congreso. Universidad de Granada. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Editorial del Cardo.

www.bdigital.ula.ve

MAUSS MARCEL. (1970). **Lo profano y lo sagrado,** Editorial Barral, Barcelona.

MOLTMANN, JÜRGEN (2008). **La Kénosis divina en la creación y consumación del mundo**. Editorial Verbo Divino, Navarra-España.

MOLTMANN, JÜRGEN. (1975). **El Dios Crucificado**. Editorial Sígueme, Salamanca.

MARDONES, JOSÉ M. (2007). **Matar a Nuestros Dioses. Un Dios para un creyente adulto.** Editorial PPC. Madrid.

MIRANDA, LUIS U. **Hermenéutica y Nihilismo: hacia un pensamiento del conflicto en Gianni Vattimo. Hermenéutica Intercultural**. Revista De Filosofía Nº 18-19, 2009-2010 Issn: 0718-4980 pp. 171-181.

MOINGT, JOSHEP. (2010). **Dios que viene al hombre. De la aparición al nacimiento de Dios**. II/1. Editorial Sígueme, Salamanca.

MORALES, GRACIA. (2010). **Desde la Isla al Cosmos: la función del pensamiento mítico-mágico en las sociedades primitivas. Congreso**. Universidad de Granada. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Editorial del Cardo.

C.C. Reconocimiento

MUÑOZ, CARLOS Y OTROS. **Ontología del Declinar. Diálogos con la Hermenéutica Nihilista de Gianni Vattimo**. Revista de Filosofía. A Parte Rei 68. Editorial Biblos. Buenos Aires. Marzo 2010.

MARTÍNEZ, TOMÁS. **Magia y Religión en Grecia y Egipto.** Revista Digital para Profesionales de la Enseñanza. Nro. 8, Mayo, 2010, Federación de Enseñanza de CC.OO de Andalucía, ISNN: 1989-4023.

MARRERO, CARLOS. (2010). **El "nihilianismo cristológico" de Pedro Abelardo**. Comentario a Theologia Scholarium. Liber III. 65-82. Artículo. Almogaren.

MORALES, J.A. (2016, Junio). **El infinito en Descartes y el propósito práctico de su filosofía.** *PRAXIS FILOSÓFICA*, *no.42* Cali.

MARTÍNEZ, ALEJANDRO. (2018) **Por qué Todo Buen Filósofo Debe Saber Bailar**. Altercultura.

NIETZSCHE, F. (1932). **Consideraciones Intempestivas (1873-1875)**. Obras completas, Tomo II. Traducción de M. Aguilar. Editorial Biblored. Madrid.

NIETZSCHE, F. (1972). **Así Habló Zaratustra**. Traducción de Andrés Sánchez Meca. Editorial Alianza, Madrid.

NIETZSCHE, F. (1975). **Crespúsculo de los Ídolos**. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Editorial Alianza. Madrid.

www.bdigital.ula.ve

NIETZSCHE, F. (1983). **Más Allá del Bien y del Mal**. Editorial Orbis. Madrid.

NIETZSCHE, F. (1996). **Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral**. Editorial. Tecnos. Madrid.

NIETZSCHE, F. (1999). **El crepúsculo de los ídolos**. Traducción de Enrique Eidelstein. Edicomunicación. Barcelona, España.

NIETZSCHE, F. (2000). **Voluntad de Poder**. Prólogo de Dolores Castrillo Mirat. Editorial Madrid.

NIETZSCHE, F. (2000). **Aurora. Anticristo**. Introducción de Juan Manuel Rodríguez. Editorial Libsa, Madrid.

NIETZSCHE, F. (2001). **Ecce Homo**. Por qué soy yo un destino. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Editorial Alianza, Madrid.

NIETZSCHE, F. (2003). **Genealogía de la Moral**. Edición de Diego Sánchez Meca. Traducción de José Luis López. Editorial. Tecnos. Madrid.

C.C. Reconocimiento

NAVARRO, MERCEDES. (2003). **El Jesús feliz de un Dios feliz. Jesús de Nazaret. Perspectivas**. Editorial Fundación Santa María. Madrid.

NIETZSCHE. F. (2004). **El Nacimiento de la Tragedia o Grecia y el Pesimismo**. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Editorial Alianza, Madrid.

NIETZSCHE, F. (2007). **Más Allá del Bien y del Mal**. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Editorial Alianza, Madrid.

NIETZSCHE, F. (2008). **Fragmentos póstumos (1885-1889)** Volumen IV. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal Y Joan B. Llinares. Editoriales Tecnos (Grupo Anaya, S. A) Madrid.

NIETZSCHE, F. (2008). **Fragmentos Póstumos (1885-1889)**. Vol. VI. Traducción y Notas de Juan Luis Vermal y Joan B. LLinarez. Editorial Tecnos, Madrid.

NIETZSCHE. F. (2019). **La Gaya Ciencia**. Traducción de José Jara. Editorial Ariel Quintaesencia. Barcelona.

NIETZSCHE, F. (s/f). **El Anticristo**. Biblioteca Digital © Instituto Latinoamericano de la Comunicación Educativa ILCE. En: http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx.

NICOLAU, BARTOLOMÉ. **El primado absoluto de Cristo en el pensamiento luliano**. Studia Lulliana, 1958, Vol. 2, Núm. 03, p. 297-312.

www.bdigital.ula.ve

OTTO, WALTER. (2001). **Dioniso Mito y Culto**. Traducción de Cristina García Ohlrich. Ediciones Siruela. Madrid-España.

OTTO, WALTER. (2003). **Los Dioses de Grecia**. Ediciones Siruela. Madrid.

OÑATE, TERESA. (2000). **El Retorno Griego de lo Divino en la Postmodernidad**. Epilogo de G. Vattimo. Edit. Alderabán. Madrid.

OÑATE, TERESA. **Con Gianni Vattimo: Ontología Hermenéutica y Nihilismo I**. Pensamiento al Margen Número Especial, 2 de Julio de 2019. Coordinación de María Teresa Oñate y Zubia. Editorial Equipo de Organización Hercritia

OÑATE, TERESA. (2004). **El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente**. Editorial Dykinson. Madrid.

OSORIO BAYRON, L. **Kénosis y Donación: La Kénosis como Atributo Divino**. Revista: Cuestiones Teológicas. ISSN 0120-131X | Vol. 41 | No. 96 | Julio-Diciembre, 2014 | Medellín-Colombia, p, 347-376)

OÑATE, TERESA. Conferencia. **Jornadas de Filosofía y Arte "Estética, Mística, Hermenéutica**". Cuenca. Del 21 al 24 de febrero de 2019. Citado el 09-09-2022.

C.C. Reconocimiento

ORTIZ LÓPEZ, J. S. (2020). **El salto del pensar: la actualidad fenomenológica que nos distancia del errante trajinar metafísico**. Estudios de Filosofía, 61, 91-106.

ORTEGA, J. ESTEBAN. (2024). ***Kénosis y emancipación en la filosofía de Gianni Vattimo***. Contrastes. Revista Internacional De Filosofía, 29(1), 103–118.

OTT, LUDWIG. **Manual de Teología Dogmática**. Editorial Herder Barcelona.

PABLO VI. **Vaticano II**. **Constitución Pastoral Gaudium Et Spes.** Sobre la Iglesia en el Mundo Actual. Diciembre 07 de 1965.

PANNENBERG, WOLFHARD. (1974). **Fundamentos de Cristología**. Editorial Sígueme, Salamanca.

PLATÓN. (1988). Diálogos IV. **República**. Editorial Gredos, Madrid.

PLATÓN. (1992). Diálogos VI. **Filebo, Timeo, Critias**. Editorial Gredos, Madrid.

PAREYSON, LUIGI. 1995. **Ontología della liberta. Il male e la sofferenza**,. Traducción de Sergio Sánchez. Einaudi , Torino.

PIÑERO, ANTONIO. (2007). **Los Cristianismos Derrotados**. Editorial Edaf. Madrid

www.bdigital.ula.ve

PONCE, MIGUEL (2007). **Cristo, Siervo y Señor**. Editorial. Edicep. Valencia.

POLO, JORGE. **Notas en Torno a la Ética de Spinoza**. Revista de Filosofía: “Bajo Palabra”. II Época, Nro. 3 (2008): p, 61- 71. Universidad Complutense de Madrid.

PAULOSE MAR PAULOSE. **Encuentro en la humanización: perspectivas para el diálogo y la cooperación cristiano-marxista**. Publicado por Christava Sahitya Samithy (CSS), Tiruvalla-689 101, Kerala, India del Sur. Religión Online por Ted y Winnie Brock.

POLANCO, RODRIGO (1994). **La Encarnación en el Adversus Haereses de San Ireneo- Acercamiento a su comprensión**, Tesis de licencia en teología dogmática, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica, Santiago de Chile.

QUASTEN, JOHANNES (1978). **Patrología I**. Editorial BAC, Madrid.

QUINTANA, MIGUEL ÁNGEL. **Los dioses han cambiado (de modo que todo lo demás ya podría cambiar). Acotaciones en torno a la contribución de la hermenéutica de Gianni Vattimo a la condición religiosa postmoderna**. Azafea. Rev. filos. 5, 2003, pp. 237-259. Ediciones Universidad de Salamanca.

C.C. Reconocimiento

ROUSSEAU, JEAN. (1923). **Discurso Sobre el Origen de la Desigualdad de los Hombres**. Traducción de Ángel Pumarega. Madrid. Editorial Calpe.

ROUSSEAU, JEAN. (1999). **El Contrato Social**. Editorial Clásicos de Bolsillo. Editado por elaleph.com.

RAHNER, KARL. (1977). **El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación**. Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación. II. Editorial Cristiandad. Madrid.

ROSS, DAVID. (1993). **Teoría de las Ideas de Platón**. Editorial Cátedra, Madrid.

ROLDÁN, ALBERTO. **La Kénosis de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo: hermenéutica después de la Cristiandad**. En: Revista Teología y cultura, año 4, vol. 7 /agosto 2007/.

RISOTO DE MESA, LUCAS (2014). Lo sagrado en Mircea Eliade. Claridades. Revista de filosofía, 6. Universidad de Málaga-España.

ROZZI, MICHELE. **La Interpretación Filosófica y Política de La Violencia y lo Sagrado de René Girard, y su Influencia en la Antropología Latinoamericana**. Universitas Philosophica 55, año 27: 67-74. Diciembre 2010, Bogotá, Colombia.

ROHDE, ERWIN (1948). **Psique - La idea del Alma y la Inmortalidad entre los Griegos**. Traducción de Wenceslao Roces. Fondo De Cultura Económica. México.

www.bdigital.ula.ve

ROJAS-OSORIO, CARLOS. **Vattimo: Pensamiento débil y nihilismo**. Revista Diálogos. Año XLVII, No. 97, Julio 2015. pp. 157-171.

RODRÍGUEZ AMENGUAL, JONATÁN. (2019). **Vivir y Pensar La Fe Como Kénosis. Una Aproximación a La Teología Cristiana Desde la Kénosis**. Editorial COMILLAS, Universidad Pontificia, Madrid.

SCHOPENHAUER, ARTHUR. (1976). **Diccionario de filosofía contemporánea**. Ediciones Sígueme, Salamanca.

SCHIERSE FRANZ J. (1977). **Revelación de la Trinidad en el Nuevo Testamento**. Mysterium Salutis. Manuel de Teología como Historia de la Salvación II. Editorial Cristiandad. Madrid.

SERRANO G. FLOR. **El Dios del Antiguo Testamento, ¿Un Dios violento?** Communio (marzo-abril, 1980.

SPINOZA, BARUCH (1988). **Correspondencia**. Editorial Alianza. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid.

C.C. Reconocimiento

SPINOZA, BARUCH (1996). **Tratado Teológico-Político**. Estudio Preliminar y Traducción de Enrique Tierno Galván. XV. Editorial Tecnos. Madrid.

SÁNCHEZ MECA, DIEGO. (1989). **En Torno al Superhombre**. Editorial Anthropos. Barcelona.

SANZ, VÍCTOR. (1999). **Spinoza y Oldenburg Acerca de la Religión**. Anuario Filosófico. Nro. 32, p, 487-518. Universidad de Navarra

SPINOZA, BARUCH (2000). **Ética Demostrada según el Orden Geométrico**. Edición y Traducción de Atilano Domínguez. Editorial Trota. Madrid.

SAN AGUSTÍN. (2011). **La Ciudad De Dios**. (De Civitate Dei- 413-426) Traducción del latín: José Díaz de Beyral). Edición especial preparada por FUP Teoría Política.

SAN AGUSTÍN. **La Ciudad de Dios. Contra los Paganos. Obras Completas**, Versión Española, En: https://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm.

SAN AGUSTÍN, **Confesiones**. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

SAN AGUSTÍN. **Confesar la Encarnación de Cristo**. Sermón 183, 5. Traducción de Pío de Luis Vizcaíno. En: https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/discorso_236_testo.htm.

SAN AGUSTÍN (1956). **Obras. Tratado de la Santísima Trinidad.** Tomo V Editorial BAC, Madrid.

SELLÉS, JUAN F. **El hombre como relación a Dios según Kierkegaard**. Scripta Theologica / VOL. 44 / 2012 / 561-582 ISSN 0036-9764. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Navarra. Pamplona-España.

SANTIESTEBAN, LUIS CÉSAR. **La Ética Hermenéutica de Gianni Vattimo. Hacia un ethos de la no-violencia**. Perseitas | Vol. 1 | No. 1 | PP. 14-27 | julio-diciembre | 2013 | ISSN: 2346-1780 | Medellín-Colombia.

SPINOZA, BARUCH. (2015) **Tratado Teológico-Político**. Traducción de Atilano Domínguez. Editor digital: bigbang951.

SEIGNOBOS, CH. (1947). **Compendio de Historia Universal. Historia del Oriente** (Grecia-Roma). Editora Nacional, S.A. México. D.F.

Secretaria General del Celam. **Evangelización de la Cultura Hoy. Oportunidades y Amenazas**. Colección Quinta Conferencia. Bogotá, 2007.
Sans Georg. **Hegel y la teología**. La Civiltà Cattolica, mayo 19, 2021.

SANTO TOMÁS DE AQUINO (2012). **Suma Teológica**. Sobre el modo de la unión del Verbo encarnado, En Línea, Septiembre 2012.

www.bdigital.ula.ve

C.C. Reconocimiento

SANTO TOMÁS DE AQUINO. (2015). **Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo**. Volumen III/1 La Encarnación del Verbo y la Obra de la Redención. Editorial Eunsa, Versión Digital. 2015, Navarra-España

SÁNCHEZ C. MILAGROS (2015). **El Significado Des-tructurante de la "Voluntad de Poder". Estudio y Alcance de la Tesis de Gianni Vattimo Sobre la "Voluntad de Poder" en Nietzsche**. Tesis Doctoral. Universidad de Santiago de Compostela

SANS, GEORG. **Hegel y la teología**. La Civiltà Cattolica, mayo 19, 2021.

TORRALBA, FRANCESC. (1993). **Amor y diferencia. El misterio de Dios en Kierkegaard**. Editorial Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona.

TREVIJANO E, RAMÓN. (1994). **Patrología**. Editorial BAC, Madrid.

TEMPORELLI, CLARA. **La Kenosis como principio de vida y espiritualidad cristiana**. ATeo, Rio de Janeiro, v. 21, n. 57, p. 570-585, set./dez.2017)

URDANOZ, TEÓFILO (1975). **Historia de la Filosofía V**. Editorial BAC, Madrid.

UHDE, BERNHARD. **"¿Religiones del amor? Reflexiones sobre religión y violencia en las grandes religiones monoteístas**", Areté. Revista de Filosofía, vol. XVII, n. 2, 2005, pp. 213-236.

www.bdigital.ula.ve

VÁSQUEZ, ANA. (1989). **Aproximación a la Magia, la Brujería y la Superstición en la Antigüedad.** Revista Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, historia Antigua, T.II; págs., 171-176.

VÁSQUEZ ROCCA, ADOLFO. La Posmodernidad. Nuevo Régimen de Verdad, Violencia Metafísica y Fin de los Metarrelatos. Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas | 29 (2011.1), p, 3).

VÉLEZ JAIME. (2000). **Al Encuentro con Dios**. Filosofía de la Religión. Vol. I.

VELASCO, JUAN M. (2004). **Dios, Misterio Santo, en la Historia de las Religiones**. Salamanca. Verbo Divino Editorial CELAM. Bogotá-Colombia.

VELASCO JUAN MARTÍN. (1993). **El Malestar Religioso de Nuestra Cultura**. Editorial San Pablo. Madrid.

VELASCO JUAN DE DIOS MARTÍN. **Los Rostros de Dios**. Las Imágenes de Dios. Aproximación Desde una Fenomenología de la Religión de Orientación Filosófica. Asociación Bíblica Española. Instituto San Jerónimo 62. Editorial Verbo Divino.

VATTIMO, Gianni. (1987). **El Fin de la Modernidad. Nihilismo y Hermenéutica en la cultura Contemporánea.** Editorial gedisa. Barcelona.

C.C. Reconocimiento

VATTIMO, GIANNI (1989). **El sujeto y la Máscara. Nietzsche y el Problema de la Liberación**. Traducción de Jorge Binagi. Editorial Península. Barcelona.

VATTIMO, GIANNI. (1989). **Más Allá del Sujeto**. Nietzsche, Heidegger y la Hermenéutica. Editorial Paidós. Barcelona.

VATTIMO, GIANNI (1990). **La Sociedad Trasparente**. Traducción de Teresa Oñate, Editorial Paidós. Barcelona.

VATTIMO, GIANNI. (1990). **Introducción a Nietzsche**. Traducción de Jorge Binaghi. Ediciones Península. Barcelona.

VATTIMO, GIANNI. (1991). **Ética de la Interpretación**. Editorial Paidós. Barcelona.

VATTIMO, GIANNI. (1992). **Más Allá del Sujeto, Nietzsche, Heidegger y la Hermenéutica**. Editorial Paidós, Barcelona)

VATTIMO, GIANNI. (1995). **Más Allá de la Interpretación**. Editorial Paidós. Barcelona.

VATTIMO, GIANNI. (1996). **Creer que se cree**. Editorial Paidós. Argentina.

VATTIMO, G. Y PIER ROVATTI. (2000). **El Pensamiento Débil**. Ediciones Cátedra, Madrid.

www.bdigital.ula.ve

VATTIMO, GIANNI. (2003). **Después de la Cristiandad: Por un cristianismo no religioso**. Traducción de Carmen Revilla. Editorial Paidós. Barcelona.

VATTIMO, GIANNI (2004). **Nihilismo y Emancipación**. Santiago Zabala (comp.). Editorial Paidós, Barcelona.

VATTIMO, GIANNI Y RORTY, RICHARD. (2006) **El Futuro de la Religión**. Editorial Paidós. Buenos Aires-Argentina.

VATTIMO, GIANNI. (2007).'**Presentazione**', Opere complete. Vol. introductorio. Meltemi editore, Roma.

VATTIMO, GIANNI. (2008). **No ser Dios**. Editorial Paidós. Barcelona.

VATTIMO, GIANNI. (2009). **Adiós a la Verdad**. Traducción de María Teresa d´Meza. Editorial Digital Titivillus.

VATTIMO, G Y CAPUTO, JOHN D. (2010). **Después de la Muerte de Dios. Conversaciones Sobre Religión, Política y Cultura**. Editorial Paidós. Barcelona.

VATTIMO, GIANNI (2012a). **Vocación y Responsabilidad del Filósofo**. Traducción de Antoni Martínez Riu. Editorial Herder. Barcelona.

C.C. Reconocimiento

VATTIMO, G Y DOTOLO, C. (2012b). **Dios: La Posibilidad Buena. Un Coloquio en el Umbral entre Filosofía y Teología**. Dirigido por Giovanni Giorgio. Traducción de Antoni Martínez Riu. Editorial Herder, Barcelona.

VATTIMO, GIANNI. (2013). **De La Realidad. Fines De La Filosofía**. Traducción de Antoni Martínez Riu. Editorial Herder. Barcelona.

VATTIMO, GIANNI. (2020). **Alrededores del Ser**. Traducción de Teresa Oñate. Editorial Galaxia Gutenberg. Barcelona.

VALADIER, PAUL, S.J. **Lo Divino Después de la Muerte de Dios Según Nietzsche**. Universitas Philosophica 54, año 27: pags, 219-233. Junio 2010, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

VAIANA, LEONARDA. (2015). **La Contribución de Gianni Vattimo al Giro Post Filosófico del Pensamiento Contemporáneo**. Zibaldone. Estudios italianos, vol. III, issue 2, julio.

VANHEESWIJCK, GUIDO. **La Relación entre el Cristianismo y la Secularización en la era Postmoderna**. Sinite. Revista de Pedagogía Religiosa. 192 (2023) 11-29. Universidad de Amberes, Bélgica.

VERGÉS, SALVADOR. **La Encarnación del Verbo y la Iglesia en San Agustín**. Teología de Símbolos Bíblico Eclesiales.

www.bdigital.ula.ve

YUVAL HARARI (2014). **De Animales a Dioses**. Traducción de Johandoménec Ros. Editorial Debate. Barcelona.

ZABALA, SANTIAGO. (2009). **Debilitando la Filosofía. Ensayos en Honor a Gianni Vattimo.** Traducción de Francisco Javier Martínez Contreras. Editorial Anthropos. Barcelona.

ZAMBRANO, MARÍA. (2012). **El Hombre y lo Divino**. Editorial: Fondo de Cultura Económica. México.

ZORROZA, MARÍA. (2016). **La Relación del Ser Humano con el Mundo, en Forma de Dominio, Según Alejandro De Hales**. Revista: CAURIENSIA, Vol. XI (2016) 315-346, ISSN: 1886-4945.

ZAÑARTU, SERGIO. (2007). **El logos en el De incarnatione Verbi de Atanasio**: Una primera aproximación. Revista Teología y Vida, Vol. XLVIII (2007), 261-301.

ZAÑARTU, SERGIO, S.J. **La Salvación de la Carne Según San Irineo en ADV. HAER. V, 1-14**. Revista Teología y Vida, Vol. 54, Nro. 1. Santiago de Chile, 2013.

C.C. Reconocimiento