

**INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS  
UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

# **ITER - HUMANITAS**

**Revista de Filosofía y Humanidades**

AÑO 3  
Número 5

Publicaciones ITER-UCAB  
Caracas, 2006

ITER – HUMANITAS  
REVISTA DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
Enero - Junio 2006  
AÑO 3, Nº 5  
Depósito legal pp.200402CS1737  
ISSN: 1690-9585

Revista semestral del ITER,  
Instituto de Teología para  
Religiosos y de la UCAB,  
Universidad Católica "Andrés  
Bello" de CARACAS  
Revista indizada y arbitrada.

---

**DIRECTOR:** *Eduardo Frades Gaspar, C.M.F.*

**CONSEJO DE REDACCIÓN:**

*Dra. Luz Marina Barreto, UCV*  
*Dr. Enrique Alí González, ITER y UCV*  
*Dr. Rafael Luciani, ITER, UCAB y IUSPO*  
*Dr. Felix Palazzi, ITER y UCAB*  
*Dr. Nelson Tepedino, USB*

**COMITÉ DE ARBITRAJE:**

*Luis Ugalde, S.J., Rector de la UCAB*  
*Juan Pablo Peron, S.D.B, Rector del ITER*  
*Carlos Bazarra, O.F.M.Cap, ITER y "Nuevo Mundo"*  
*Gaia De Vecchi, PUGregoriana de Roma*  
*Felicísimo Martínez, O.P., Instituto de Pastoral de Madrid*  
*Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro Gumilla*  
*José Virtuoso, S.J., UCAB y Centro Gumilla*

**DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN**

ITER-HUMANITAS  
Revista de Filosofía y Humanidades  
Instituto de Teología para Religiosos  
3ª Avenida con 6ª Transversal. Altamira  
Caracas 1061-A VENEZUELA  
Revista indizada en el Fichero Latinoamericano  
de Filosofía y Teología, de la *Revista Stromata*.

Apartado de Correos 68865  
Telf(0212) 261.85.84  
Fax (0212) 265.05.05  
E-mail: [revista\\_iter@ucab.edu.ve](mailto:revista_iter@ucab.edu.ve)  
Web: [www.iter-ups.org](http://www.iter-ups.org)  
[www.ucab.edu.ve/iter](http://www.ucab.edu.ve/iter)

**DIAGRAMACIÓN:** *Laury Martínez*  
**DISEÑO DE PORTADA:** *Alexandra Longinow*  
**IMPRESIÓN:** *E.T.P. Don Bosco*  
Caracas – Venezuela  
Telf(0212) 2370802 - 2372766  
Fax(0212) 2387549

**SUSCRIPCIONES 2006:**  
Correo normal: Bs. 20.000  
Número suelto: Bs. 12.000  
Extranjero: \$ 20  
Por avión: \$ 25

# ÍNDICE GENERAL

## **PRESENTACIÓN**

|  |   |
|--|---|
| P. Eduardo Frades, CMF (ITER-UCAB) ..... | 5 |
|--|---|

## **XI JORNADA FILOSÓFICA: EXPERIENCIA Y ESTÉTICA DE LO RELIGIOSO**

### ***PONENCIAS***

|  |    |
|--|----|
| <i>Wittgenstein y la creencia religiosa</i><br>Profa. Msc. Nancy C. Núñez (UCV).....   | 11 |
| <i>La experiencia de Dios como experiencia estética fundamental.<br/>Reflexiones a partir del «Segundo Heidegger»</i><br>Prof. Dr. Nelson Tepedino (USB) ..... | 27 |

### ***COMUNICACIONES***

|  |    |
|--|----|
| <i>El problema de la objetividad de la experiencia religiosa</i><br>Profa. Dra. Luz Marina Barreto ..... | 39 |
| <i>Dios como apuesta</i><br>P. Pedro Trigo, SJ (ITER).....   | 45 |

### **ENSAYOS Y ARTÍCULOS**

|  |    |
|--|----|
| <i>El fin, la vida buena y la virtud en Aristóteles</i><br>Profa. Mg. Ariadne Suárez (ITER) .....            | 55 |
| <i>La apertura a la historia, clave para un cristianismo humanizante</i><br>Prof. Manuel Gándara (ITER)..... | 71 |
| <i>Itinerarium mentis in Deum</i><br>P. Manuel Antonio Teixeira Sequeira (ITER) .....                        | 95 |

|  |     |
|--|-----|
| <i>De lo científico a lo ético en el falsacionismo de Karl Popper</i><br>Prof. Dr. Luis E. González (ITER-UCSAR).....                                | 115 |
| <i>La preocupación filosófica por la historia, en el pensamiento<br/>de Jean François Lyotard</i><br>Prof. Mg. José Luis Da Silva Pinto (UCAB) ..... | 135 |

# PRESENTACIÓN

Abrimos este número con la presentación de las ponencias y comunicaciones que se han tenido en la **XI Jornada Filosófica del ITER-UCAB**, con la colaboración de profesores de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela y del Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar, en la tarde del día 8 de diciembre del 2005, en el teatro del colegio María Auxiliadora de las Hermanas Salesianas. La presentación de la jornada corrió a cargo del doctor **Rafael Luciani**, Director del Pregrado del ITER-UCAB. El tema de la jornada de este semestre se ocupa de la experiencia religiosa, tal como aparece en algunos pensadores filosóficos del siglo que acabamos de finalizar y lleva como título *Experiencia y estética de lo religioso*. Nos lo han presentado dos prestigiosos ponentes de dos centros universitarios caraqueños, acompañados por dos moderadores del diálogo, también profesores muy competentes en este campo.

Inició la jornada la profesora **Nancy Núñez**, Directora del Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela y Directora de la revista *Episteme* de la misma UCV, abordando la experiencia religiosa de ese gran pensador que fue Ludwig Wittgenstein, cuando en su etapa más madura se ocupó de ese campo en algunos escritos. La ha propuesto bajo el título «*Wittgenstein y la creencia religiosa*», y nos ha presentado este resumen de su conferencia:

*En el presente trabajo analizaremos las propuestas que hace Wittgenstein sobre la creencia religiosa, específicamente las que mantiene en su segundo período, cuando dicta sus cursos sobre creencia religiosa, aunque sostenemos la tesis de que las mismas no han sufrido modificaciones importantes con respecto a lo propuesto en el Tractatus, donde las relaciona con lo místico, lo trascendental, es decir, de lo que no puede hablarse, sólo mostrarse; mientras que en su segunda filosofía va a asociarlas con juegos lingüísticos, reglas y formas de vida. Como veremos, aun cuando Wittgenstein no pueda considerarse un creyente en la manera usual, ello no tuvo repercusión en su compromiso con su gran sentido del deber moral, de su responsabilidad, de sus culpas y de su necesidad de perdón, lo que no interfiere con su profundo interés y respeto por las cosas que tuvieron alguna relación con lo religioso.*

El segundo ponente de la jornada ha sido el profesor **Nelson Tepedino**, Doctor en Filosofía por la Freie Universität Berlin, 1997, que actualmente se desempeña como Jefe de Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar. Se ocupa de la experiencia religiosa en ese otro gran pensador, tan influyente en el movimiento existencialista europeo de la postguerra, que fue Martin Heidegger. Antes había ya abordado a este pensador en diversos trabajos científicos presentado en la Universidad de Salamanca, y ahora ha titulado el presente escrito «*La realidad de la experiencia religiosa en Heidegger*», que nos sintetiza de este modo:

*El problema de Dios es uno de los de los temas más propios de la reflexión filosófica y uno cuya crisis ha sido más notable dentro del ámbito filosófico moderno y contemporáneo. El ensayo es una reflexión, a partir de la obra del Heidegger, de la llamada **Kehre**, acerca de la dimensión estética de la experiencia religiosa.*

Además de estas dos conferencias, tuvieron una breve pero muy densa participación con sendas comunicaciones la profesora Luz Marina Barreto y el P. Pedro Trigo. La doctora **Luz Marina Barreto**, de la UCV, abordó en su intervención «*el problema de la objetividad de la experiencia religiosa*» y la posibilidad de su comunicación. Es como enfrentarse al reto del escepticismo ante la experiencia subjetiva de las creencias, de las que debemos dar razón, puesto que afirmamos que se basan en la realidad. Concluye que la objetividad última de lo que se ha experimentado no puede demostrarse completamente en contextos intersubjetivos. Sólo queda la prueba indirecta de los argumentos racionales, que no agotan lo experimentado ni los posibles modos de comunicarlo, como el arte o la poesía. Tal vez estas dos sirven mejor para expresar el misterio, todo lo místico de la experiencia religiosa.

Finalmente habló el doctor P. **Pedro Trigo**, del ITER-UCAB, que tituló su comunicación *Dios como apuesta*. Habló de la correlación entre la inferencia del desfondamiento de lo real al que lo está fundando y la experiencia de la religación, así como de la inferencia de lo que cambia al acto puro que lo origina y la experiencia de participación del que es la vida de la vida. Esas inferencias no son necesarias, pero tienen sentido. Aunque la existencia del mal torna no evidente la existencia de Dios, ésta es una apuesta esperanzada, ya que no da lo mismo cualquier opción. El aporte del P. Trigo «*consistiría en desarrollar dos tesis: la primera, la homología estructural entre las pruebas de la existencia de Dios y la experiencia de Dios; y la segunda, el carácter de*

El segundo ponente de la jornada ha sido el profesor **Nelson Tepedino**, Doctor en Filosofía por la Freie Universität Berlin, 1997, que actualmente se desempeña como Jefe de Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar. Se ocupa de la experiencia religiosa en ese otro gran pensador, tan influyente en el movimiento existencialista europeo de la postguerra, que fue Martin Heidegger. Antes había ya abordado a este pensador en diversos trabajos científicos presentado en la Universidad de Salamanca, y ahora ha titulado el presente escrito *«La realidad de la experiencia religiosa en Heidegger»*, que nos sintetiza de este modo:

*El problema de Dios es uno de los de los temas más propios de la reflexión filosófica y uno cuya crisis ha sido más notable dentro del ámbito filosófico moderno y contemporáneo. El ensayo es una reflexión, a partir de la obra del Heidegger, de la llamada **Kehre**, acerca de la dimensión estética de la experiencia religiosa.*

Además de estas dos conferencias, tuvieron una breve pero muy densa participación con sendas comunicaciones la profesora Luz Marina Barreto y el P. Pedro Trigo. La doctora **Luz Marina Barreto**, de la UCV, abordó en su intervención *«el problema de la objetividad de la experiencia religiosa»* y la posibilidad de su comunicación. Es como enfrentarse al reto del escepticismo ante la experiencia subjetiva de las creencias, de las que debemos dar razón, puesto que afirmamos que se basan en la realidad. Concluye que la objetividad última de lo que se ha experimentado no puede demostrarse completamente en contextos intersubjetivos. Sólo queda la prueba indirecta de los argumentos racionales, que no agotan lo experimentado ni los posibles modos de comunicarlo, como el arte o la poesía. Tal vez estas dos sirven mejor para expresar el misterio, todo lo místico de la experiencia religiosa.

Finalmente habló el doctor **P. Pedro Trigo**, del ITER-UCAB, que tituló su comunicación *Dios como apuesta*. Habló de la correlación entre la inferencia del desfondamiento de lo real al que lo está fundando y la experiencia de la religión, así como de la inferencia de lo que cambia al acto puro que lo origina y la experiencia de participación del que es la vida de la vida. Esas inferencias no son necesarias, pero tienen sentido. Aunque la existencia del mal torna no evidente la existencia de Dios, ésta es una apuesta esperanzada, ya que no da lo mismo cualquier opción. El aporte del P. Trigo *« consistiría en desarrollar dos tesis: la primera, la homología estructural entre las pruebas de la existencia de Dios y la experiencia de Dios; y la segunda, el carácter de*

*apuesta que revisten ambas, que no es otra que la apuesta en la que consiste cada quien».*

Al finalizar las dos breves intervenciones de la profesora Barreto y del P. Trigo, que fungieron de moderadores, se abrió el diálogo con el público participante. Este público se mostró muy interesado en la temática y receptivo a las propuestas y sugerencias de los ponentes y moderadores, por lo que el diálogo ulterior resultó bastante animado y hasta hubo que prolongarlo más allá de lo previsto.

Después de las ponencias y comunicaciones de esta rica jornada filosófica que acabamos de presentar, ponemos en este mismo número una serie de artículos, de diverso alcance y valor, centrados especialmente en la historia y en la actualidad del pensamiento filosófico, estudiando aspectos que van desde Aristóteles y Buenaventura hasta Karl Popper y Jean François Lyotard. Y ese es el orden de presentación, junto con el trabajo del profesor Manuel Gándara, de ejercicio de síntesis y tema mixto, entre filosófico y teológico. No hay ninguna relación especial entre ellos, pero el del profesor González empalma con la temática que aborda también el profesor Machado en varios números de nuestra revista, en referencia a Descartes y la modernidad.

Ateniéndonos a un cierto orden de presentación histórico, ponemos en primer lugar el trabajo de la profesora **Ariadne Suárez**, docente por años en el ITER-UCAB, que aborda unos temas éticos de ese gran pensador de la antigüedad griega que fue Aristóteles. Lo hace con la competencia y finura que le caracterizan y lo ha titulado *«El fin, la vida buena y la virtud en Aristóteles»*. Esta es la presentación de su escrito:

*El siguiente ensayo se propone analizar el tema del Bien o la felicidad en Aristóteles y su relación con el concepto de fin o finalidad, desde el punto de vista de la noción de virtud ética. Tal discusión ocupa buena parte de la reflexión sobre filosofía moral del Estagirita cuyo análisis más detallado e importante es el que se refiere al examen y descripción del problema de la vida buena. En efecto, partiendo de la consideración de la naturaleza del Bien platónica desde el punto de su contenido trascendente, Aristóteles confronta su supuesta universalidad con relación a lo que es bueno para el hombre en concreto. Así pues, Aristóteles concentrará sus esfuerzos en la búsqueda de la definición de fin, la función (ergon) del hombre y su relación con nuestra naturaleza racional (psyché, logos), con el propósito de estudiar la manera como*

*estas tres nociones son constitutivas del bien y la felicidad del hombre.*

En segundo lugar colocamos el escrito del profesor **Manuel Gándara**, también docente del ITER-UCAB, que es un trabajo de tipo escolar sintético sobre la relación entre revelación, historia, discernimiento histórico y humanización. Se sitúa en el filo de la teología y la filosofía, y lleva por título «*La apertura a la historia, clave para un cristianismo humanizante*». Este es el resumen que nos presenta:

*Este ensayo pretende explorar la significación que el discernimiento de la historia ha de tener de cara a una vivencia cristiana adulta y a la altura de nuestro tiempo. Para ello, luego de revisar algunas nociones fundamentales, se hace lo propio con la experiencia comunicada a través del texto bíblico y del Magisterio reciente de la Iglesia Católica, para pasar luego a revisar la reflexión que sobre el tema han tenido algunos autores tanto europeos como latinoamericanos. A la luz de este recorrido, se cierra haciendo algunas propuestas de cara a la vida cotidiana, la reflexión teológica y la práctica pastoral de las comunidades cristianas de nuestros días y de los días por venir.*

El joven licenciado **Manuel Antonio Teixeira**, exalumno del ITER, que actualmente está trabajando su tesis doctoral en la Universidad Gregoriana, nos envía este trabajo sobre el gran pensador y místico medieval franciscano, coetáneo de Santo Tomás de Aquino, que fue San Buenaventura; concretando su estudio en la famosa obra «*Itinerarium mentis in Deum*», como un camino gradual de experiencia mística. Nos resume su aporte de esta manera:

*La propuesta que en la obra «Itinerarium mentis in Deum» hace San Buenaventura se trata de un camino cristiano que lleva al hombre a una experiencia mística de Dios. La obra no trata de fórmulas mágicas o claves para el éxito. San Buenaventura se ubica con el hombre en la cotidianidad de la vida y desde allí hace un camino en el que el hombre va aprendiendo a reconocer su espacio externo (a través de los sentidos) y el interno por una especie de introspección, para llegar finalmente a la experiencia de aquello que está por encima de nosotros, que ni los sentidos, ni la introspección, ni ningún otro recurso humano, es capaz de alcanzar. Llegar a este último estado solo es posible en la gradualidad del recorrer las distintas etapas. Se trata de un camino cristiano: el fin no es el Ser incommensurable o Dios innominado, sino la experiencia*

*apofática de la Trinidad, hecho que acontece a lo largo de todo el itinerario.*

El licenciado **Luis Enrique González**, profesor en la Universidad Santa Rosa, nos presenta un breve artículo sobre el paso de lo meramente científico al campo más humanizante de lo ético, de mano del pensamiento de Karl Popper sobre el falsacionismo, que incluye la autocrítica y la falibilidad humanas, así como la racionalidad y la tolerancia en la aproximación a la verdad. Lo ha titulado consecuentemente *De lo científico a lo ético en el falsacionismo de Karl Popper* y nos ha entregado este breve resumen de su trabajo:

*De lo científico a lo ético en el falsacionismo de Karl Popper trata de una extrapolación del pensamiento científico al pensamiento ético; ambos pensamientos pueden ser en suma un juego complejo de actitudes, principios y reglas para desestimar. Desde el falsacionismo tal vez sea posible explorar un camino para la consideración crítica de las opiniones y analizar sus potenciales implicaciones en el mundo de la ética. Popper menciona que hay ciertos principios, específicamente tres, que están a la base de cualquier discusión racional y de la actitud autocrítica que pretende la búsqueda de la verdad: principio de falibilidad, principio de discusión racional, principio de aproximación a la verdad. Estos tres principios hemos de considerarlos la base de lo que luego denominaremos «ética de la tolerancia».*

Finalmente, el profesor **José Luis Da Silva Pinto**, de la UCAB, nos ofrece un escrito sobre el pensamiento de uno de los más señalados representantes de la postmodernidad filosófica, que es el francés Jean F. Lyotard, relativo a su reflexión sobre la historia y el asunto de la filosofía de la praxis y de los «grandes relatos». Lo titula *La preocupación filosófica por la Historia en el pensamiento de Jean François Lyotard*. Este es el breve resumen de su artículo:

*El objetivo de este papel de trabajo es presentar la posible labor que hoy día puede tener la Historia para el filósofo profesional. Al respecto la labor adelantada por Lyotard será de gran ayuda para desmontar los vestigios de un saber cuya pretensión va más allá de la comprensión del presente. La tarea se concentra cada vez más en tomar los textos como herramientas para comprender nuestra actualidad, en vez de procurar la infalibilidad de los mismos.*

Nos complace poder ofrecer este número quinto de la revista ITER-HUMANITAS bien al principio del semestre, para compensar de algún modo el pequeño retraso que hemos tenido en nuestro número anterior, aún del 2005. Esperamos poder seguir dando nuestros pequeños pasos cada vez con más firmeza y con mayor diálogo entre los temas que preocupan tanto a los humanistas como a los teólogos en sus diversos campos.

Eduardo Frades Gaspar, CMF

**XI JORNADA FILOSÓFICA  
EXPERIENCIA Y ESTÉTICA  
DE LO RELIGIOSO**

**PONENCIAS**

**WITTGENSTEIN Y LA CREENCIA RELIGIOSA**

**Prof.a Msc. Nancy C. Núñez\***  
**Instituto de Filosofía**  
**(UCV)**

*«Un pensador religioso honrado es como un funámbulo.  
Casi siempre parece que estuviera andando por el aire.  
Su soporte es el más tenue que quepa imaginar.  
Y sin embargo puede andarse sobre él».*

*(Wittgenstein, Cultura y Valor)*

***Abstract***

*The current essay will analyze Wittgenstein's proposal on religious beliefs, specifically those that belongs to his second period of his philosophy, although we maintain that there are no major modifications in comparison with the *Tractatus*. As we will see, even though Wittgenstein cannot be considered as a believer in the usual*

---

\*Msc. Nancy Núñez. Profesora de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela y Directora del Instituto de Filosofía de esa misma Universidad. Directora de la Revista *Episteme*. Ha sido coordinadora de las Maestrías en Filosofía de la UCV y es miembro de la Sociedad Venezolana de Filosofía, y de la Asociación Venezolana 'Juan David García Bacca'. Sus investigaciones y publicaciones se centran en el Área de Filosofía del Lenguaje, principalmente en la Pragmática y el análisis del Discurso Político.

*and common way of using this word, his commitment with a great sense of a moral structure, his responsibility, faults and their necessity of pardon, does not interfere with his deep interest and respect for those things that had some relation with the religious world.*

**Key words:** *religious belief, linguistic games, life forms, believer, Wittgenstein, Language philosophy.*

En la siguiente expresión, recogida por Norman Malcolm, uno de los alumnos más devotos de Wittgenstein, en su libro *«Wittgenstein: A Religious point of view?»*,<sup>1</sup> tomada de una conversación que sostuvo Wittgenstein con M.O.C. Drury –otro de sus alumnos más cercanos- se refleja uno de los conflictos internos por los que Wittgenstein atravesaba frecuentemente:

*...mi forma de pensar no ha sido apreciada en este tiempo. Yo he tenido que luchar fuertemente contra la corriente. Yo no soy un hombre religioso pero no puedo menos que ver todos los problemas desde un punto de vista religioso.*<sup>2</sup>

Estos problemas a los que se refiere Wittgenstein no parecieran referirse a la guerra, las enfermedades, la ética, el poder y otros –los que no le eran indiferentes- sino a los grandes problemas filosóficos, *«esas grandes confusiones y perplejidades con las que él luchó en las Investigaciones filosóficas»*<sup>3</sup>, tal como lo señala Peter Winch en la Introducción que hace al libro de Malcolm.

Malcolm fue siempre un respetuoso de lo religioso,<sup>4</sup> considera que Wittgenstein no era una persona religiosa, aunque sí latía en él la posibilidad de lo religioso: que no era un hombre de iglesia, en eso sí no le cabía la menor duda. Von Wright –otro de sus alumnos dilectos- tampoco sabe decidir si se podría calificar a Wittgenstein de ‘religioso’ en el sentido usual de la palabra, porque ciertamente –dice- no profesaba la fe cristiana, pero tampoco su visión

---

<sup>1</sup> Malcolm, N., *Wittgenstein, A Religious Point of View?* Winch, P. (editor), Cornell University Press, Ithaca, New York, 1994.

<sup>2</sup> Winch, P., en la Introducción que hace al libro de Malcolm, *op. cit.*, p. 1.

<sup>3</sup> *Ibidem.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 2.

de la vida era no-cristina, pagana, como la de Goethe. En lo que podríamos estar todos de acuerdo es que sí hay una auténtica religiosidad en Wittgenstein, puesto que no puede decirse que se haya tomado la mística como una mera catarsis intelectual, sino como el *culmen* de su sistema de pensamientos, tal como lo muestra en el *Tractatus*<sup>5</sup>. Así, no podemos dejar de señalar el compromiso que Wittgenstein siempre mantuvo hacia la ética; consideraba que la actitud religiosa estaba íntimamente relacionada a la actitud ética.<sup>6</sup> Es cierto que en el *Tractatus* se dedica más a la ética que a la creencia religiosa: sin embargo, en lo que se ha llamado su segundo período, se ocupa más de la creencia religiosa que de la ética. Por ello, pareciera que ambas están íntimamente ligadas, y que no hay manera de separar una de la otra (sobre todo en su primer período). Asimismo, en sus últimos escritos, se manifiesta esta conexión entre ética y religión; específicamente en *Culture and Value*,<sup>7</sup> manifiesta las dificultades para entenderse a sí mismo, donde la dificultad radicaría en la posibilidad de realizar acciones semejantes por motivos contrapuestos, ya que una misma acción podríamos realizarla por razones buenas y generosas o porque tenemos miedo y somos cobardes o por indiferencia, o por falta de sentimientos. De allí la necesidad de involucrarse íntimamente con la religión para así poder acallar esas dudas, por que sólo ella puede destruir la vanidad y llegar a los sitios más recónditos. Por lo anterior, consideramos que no hay ninguna duda de que Wittgenstein estaba consciente de su gran sentido del deber moral, de su responsabilidad, de sus culpas y de su necesidad de perdón; que no pueda considerársele un *creyente* en la manera usual, es algo que no interfiere con su profundo interés por las cosas que tuvieron alguna relación con la religión.

Pero, sin duda, este sentido del deber moral y de su responsabilidad fueron determinantes y constantes en toda su vida, es por ello, que decimos que Wittgenstein no abandona las concepciones iniciales que sostenía en el *Tractatus*, relacionadas con lo místico y lo trascendental (de lo que no puede hablarse, sólo mostrarse), puesto que ellas podrían encajar perfectamente dentro de su

---

<sup>5</sup> Wittgenstein, L. (1992). *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Cambridge: Cambridge University Press. [Traducción al español en *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Madrid: Editorial Alianza, 1973].

<sup>6</sup> Después que Wittgenstein regresa a Cambridge (1937), dicta unas conferencias sobre ética, en las cuales no desarrolla una teoría moral, aunque llamó la atención a su auditorio sobre temas de experiencia, basados en descripciones de tipo religioso.

<sup>7</sup> Wittgenstein, L., *Culture and Value*, The University of Chicago, Chicago, 1984, p. 1.

concepción pragmática de los juegos de lenguaje y formas de vida, que defiende en su segunda filosofía. De esta manera, podríamos decir, retrotrayéndonos al *Tractatus*, que lo religioso no estaría en el *decir*, sino en el *mostrar* y que incluso podríamos imaginar una religión en la que no cabrían dogmas, es decir, no se hablaría. Ya lo decía, cuándo se pregunta ¿Es esencial el habla para la religión? Tal como lo sugiere Reguera «*la esencia de la religión no puede tener nada que ver, obviamente, con el hecho de que se hable, o mejor: si se habla, ello mismo es un componente de la acción religiosa y no teoría alguna. Así pues, tampoco importa en absoluto si las palabras son verdaderas o falsas o absurdas (o sin sentidos)*»<sup>8</sup>. De esta manera, podemos observar cómo en esa propuesta radical e impositiva del silencio del *Tractatus*, cuando nos dice que de lo que no podemos hablar, es mejor guardar silencio, se manifiesta claramente la no teorización de lo místico, en la cual incluye a los temas inherentes a la religión, conjuntamente con la estética y la ética.

En Wittgenstein, el respeto por la creencia religiosa toma una significación específica en la medida en que el discurso religioso, y no otro tipo de discurso, intenta responder a esas *preguntas importantes* acerca de la vida y de su sentido. Como decía en 6.52:<sup>9</sup> «*Sentimos que cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo*».<sup>10</sup>

Wittgenstein consideraba que los ataques contra los límites del lenguaje<sup>11</sup> que realizaba el lenguaje religioso eran dignos de respeto; sobre todo por esta

---

<sup>8</sup> Cf. Reguera, I., en la excelente introducción que hace al libro de Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, ética y creencia religiosa*, Editorial Paidós, 1992, p. 50. (Título original: *Wittgenstein Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Basil Blackwell, Oxford, 1966.

<sup>9</sup> Wittgenstein, L., *Tractatus*, *op. cit.*

<sup>10</sup> Wittgenstein consideraba que lo que nos lleva a lo místico es la insatisfacción que muchas veces nos dejan las respuestas que nos suministra la ciencia; pero no es que Wittgenstein creyera que carezca de valor el que nosotros intentemos plantear esas preguntas y por consiguiente, dar esas respuestas. Es lo que hemos hecho siempre y lo seguiremos haciendo. Así que lo que aconseja, es que tenemos que tener presente que los contenidos de esas preguntas y respuestas no tienen que ver con el mundo, por lo menos con el mundo científico, y no considerarlas como si así lo fueran.

<sup>11</sup> Tratar de racionalizar el contenido de los enunciados religiosos. La religión carece de contenido cognitivo y está enlazada directamente con una actitud **trascendental** en lo que se refiere a los hechos.

especie de *carácter último* que parecieran contener, en su fundamentación, las propuestas que pudieran hacerse de índole religiosa. Asimismo, en su segundo período mantiene esta misma actitud que había considerado en el *Tractatus*, acerca del no-cognitivismo de las preferencias religiosas, pero ahora sometido al compromiso del significado en la *falta de rigidez* del uso lingüístico, acentuándose, precisamente en dicha etapa, el carácter simbólico del lenguaje en la fe, cuya importancia se manifiesta en la centralidad que aquel exhibe en nuestra conducta, tal como lo señala Jareño.<sup>12</sup>

Al tratar el lenguaje religioso como un juego de lenguaje o juego lingüístico,<sup>13</sup> tenemos entonces que las creencias religiosas no deben ser evaluadas desde fuera, es decir, fuera de su práctica social, compartida por una comunidad lingüística, puesto que están enraizadas en un juego lingüístico, el cual se caracteriza especialmente por el seguimiento de ciertas reglas ya establecidas, donde se dan respuestas a las preguntas hechas durante el desarrollo del juego, así como a prácticas de diversas formas de rituales. De esta manera, Wittgenstein no está incidiendo especialmente en lo que podría considerarse el fundamento, lo esencial de la religiosidad, sino que se limita a cuestiones de expresión y comprensión de esos enunciados religiosos, que se relacionan con formas de vida y prácticas específicas.

Así, una pregunta que podríamos hacernos sería: ¿se puede ser religioso sin ser específicamente creyente? Esta es quizás, a modo de ver de Jareño, una de las claves para situar en su lugar ordenado las conclusiones espiritual-intelectuales del Wittgenstein que, a la misma vez que pide que se le reconozca 'como un buscador de la verdad' confiesa 'su vivencia del deber moral, de su responsabilidad ante Alguien, de su culpa y de su necesidad de perdón', porque no hemos de olvidarlo, la actitud religiosa estaba para él en una muy estrecha relación con la actitud ética.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Jareño A., J., *Religión y Relativismo en Wittgenstein*, Editorial Ariel, Barcelona, 2001, p. 28.

<sup>13</sup> Wittgenstein introduce el concepto de 'juego de lenguaje' en las *Investigaciones filosóficas*. No nos dice qué son, sino que se limita a dar ejemplos de lo que podrían ser 'juegos de lenguaje': hacer un cuento, contarlo, recitar, y otros. (Wittgenstein, L. (1958). *Philosophical Investigations*. Londres: Basil Blackwell. [Traducción al español en *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona: Ediciones de la UNAM, 1988].

<sup>14</sup> Jareño, *op. cit.*, p. 29.

Este respeto por la religión, podríamos decir, se ha mantenido en una línea secuencial, sólo alterada en la misma manera en que lo ha sido la teoría del significado. La hemos visto reflejada en sus alusiones teológico-espirituales, de un sentimiento profundo, íntimo, en sus *Diarios Secretos*,<sup>15</sup> en *Sobre la certeza*<sup>16</sup>, por el silencio del *Tractatus*,<sup>17</sup> en los textos de «*Lecciones sobre la Creencia Religiosa*»,<sup>18</sup> y las *Investigaciones Filosóficas*<sup>19</sup> de tipo lingüístico-epistemológico. Asimismo, los cambios que pudieran haberse dado en su concepción de la religión estarían determinados por las variantes surgidas en su propia concepción de la relación entre lenguaje y realidad, pues en su segunda filosofía trata de las relaciones que se establecen entre la práctica religiosa y cómo ellas se insertan en los juegos de lenguaje,<sup>20</sup> quedando el tema restringido al contexto específico de los actos de habla, aunque pareciera que Wittgenstein consideraba que el tema religioso trascendía el de los actos de habla, y que realmente lo importante, lo específico no radica allí, sino en estos actos en que se agrupan los actos de habla, es decir, en las prácticas que sugieren esas formas de vida<sup>21</sup>, ese juego, esas reglas y enunciados religiosos que están involucrados en ellas; lo esencial de lo religioso o de la religión estaría en un cambio radical de estilo de vida y de pensar a que puede aspirar el hombre. Así, éste sería entonces el sentido; la religión sería también el ideal filosófico de Wittgenstein.

A fin de intentar entender qué es para Wittgenstein la creencia religiosa en su segundo período, el cual es el que más nos interesa señalar, son especialmente importantes los tres cursos que sobre creencia religiosa dictó en el año de 1938 a un grupo de estudiantes en sus habitaciones privadas en la

---

<sup>15</sup> Wittgenstein, L., *Diarios Secretos*, Editorial Alianza, Madrid, 1991.

<sup>16</sup> Wittgenstein, L., *Sobre la certeza*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1988.

<sup>17</sup> Wittgenstein, L. *op. cit.*

<sup>18</sup> Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, ética y creencia religiosa*, Editorial Paidós, 1992, p. 50. (Título original: *Wittgenstein Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Basil Blackwell, Oxford, 1966).

<sup>19</sup> Wittgenstein, L., *op. cit.*

<sup>20</sup> Jareño, *op. cit.*, pág. 48.

<sup>21</sup> El concepto de 'formas de vida' lo introduce Wittgenstein en su segundo período para referirse a las actividades que realizamos las personas, en las cuales se manifiestan nuestros intereses o motivaciones, es decir, todas las actividades que conforman nuestra vida.

Universidad de Cambridge. Las notas fueron tomadas por sus alumnos, especialmente Rush Rhees, Yorick Smythies, James Taylor, Casmir Lewy, entre otros pocos, y fueron publicadas como libro con el título *Wittgenstein Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*.<sup>22</sup> En estos cursos, Wittgenstein va a realizar análisis lingüístico de los tres temas que le han dado múltiples preocupaciones: la estética, la ética y la religión. Su objetivo primordial es más que todo 'limpiar de telarañas metafísicas' absolutos como 'lo bello', el 'inconsciente' o la 'verdad', el supuesto interior (imágenes) y el exterior (lenguaje) del hombre, para preparar a éste para una vida y un pensar diferentes. En los tiempos en que dicta sus lecciones sobre la creencia religiosa, en el año de 1938, maneja una propuesta un poco distinta de la manera en que podemos entender la filosofía y trata de dejar patentizado que ella, la religión no debe ser considerada de una manera dogmática, doctrinaria ni científica, tal como lo había manifestado desde los tiempos del *Tractatus*. Así, lo religioso debe verse como un mecanismo real que forma parte en la vida de los hombres; específicamente se está refiriendo a procesos problemáticos pero reales que los hombres viven, como los que se relacionan al pecado, a la esperanza, la desesperanza, el temor, y otros. En el primer curso va a referirse al problema de la interpretación; aborda desde un ángulo distinto conceptos de filosofía del lenguaje. Se ocupa de distintas preferencias religiosas, tales como las del Juicio Final y las de la otra vida, no a cuestiones sobre Dios;<sup>23</sup> lo que le interesa es intentar entender que para algunos estas cuestiones son posibles, mientras que para otros no. Ahora, no se trata que el creyente haga una afirmación como «Creo que hay un Dios» y luego el ateo haga la negación «No creo que haya un Dios», sino que el discurso religioso es de alguna manera inconmensurable, pero la relación no es de contradicción.<sup>24</sup>

Wittgenstein, tal como lo sugiere Putnam, proporciona algunas «pistas» para intentar entender este particular. Pareciera que para él hay una separación entre una cuestión empírica ordinaria y una cuestión religiosa. Así, se podría

<sup>22</sup> Wittgenstein, L., *Wittgenstein Lectures and ...*, op. cit.

<sup>23</sup> Aun cuando Wittgenstein no se hubiera dedicado en los cursos sobre creencia religiosa a las cuestiones sobre Dios, es innegable que siempre mantuvo un particular interés al respecto. Así, en 1937, mientras se encontraba en su cabaña en Noruega (antes de regresar a Cambridge), escribió en su diario: «Me gustaría conversar con Dios»

<sup>24</sup> Cf. Núñez, N., «Wittgenstein: ¿el paradigma de la renovación de la filosofía?» en *Episteme NS*, Vol. 22, No. 1, Revista del Instituto de Filosofía, UCV, 2002.

encontrar que en el primer caso podrían considerarse algunas posibilidades de consenso e incluso disenso, pero en el segundo no hay ni siquiera una posibilidad. Wittgenstein suministra este ejemplo: Alguien dice «*Hay un avión alemán volando sobre nosotros*»<sup>25</sup>; probablemente su interlocutor podría decir «*posiblemente, no estoy tan seguro*», con lo cual podría manifestarse que esta interacción entre los dos hablantes estaba cerca del consenso, que estaban bastante cerca; mientras que si el ejemplo entre estos dos hablantes se refiere a una cuestión relativa al Juicio Final, y la respuesta es «*pues, yo no estoy tan seguro; posiblemente*»,<sup>26</sup> no hay una posibilidad de acuerdo, puesto que para un «*no creyente típico, el Juicio Final no es ni siquiera una posibilidad*»,<sup>27</sup> y esta última respuesta es muy diferente a «*Posiblemente haya un avión volando sobre nosotros*». Las creencias religiosas son para Wittgenstein inquebrantables, ya que ellas van a regular la vida del creyente; ésta es la manera en que ellas se van a manifestar, no es que ellas van a ser razonadas ni van a ser creencias basadas en experiencias ordinarias. A su juicio, la creencia del Juicio Final es la más sólida que pueda tener el hombre creyente, en aras de ella «*se expone a cosas a las que no se expondría que están mucho mejor probadas para él.*»<sup>28</sup>

Por ello, la creencia religiosa y su lenguaje se producen en una situación distinta que las creencias y el lenguaje ordinario o corriente, puesto que no es una cuestión de acercamiento o distanciamiento de lo que dice el creyente; en realidad es algo diferente, ya que el creyente tiene pensamientos distintos, tiene imágenes diferentes, no podemos contradecirlo ni no contradecir, ni si se cree o no se cree en lo que el creyente cree, puesto que tendríamos que conocer las reglas de uso de esas palabras; incluso, a veces no sabemos si le entendemos o no, porque para poder hacerlo tendríamos que entender la forma de vida a la que pertenece este discurso. Por ello, Wittgenstein sostiene que no son posible las controversias religiosas, ya que ni siquiera tienen la forma de una controversia normal donde uno afirma algo, el otro lo pone en duda: no acabarán nunca y nunca son concluyentes. De allí entonces, que hasta la posibilidad de comparar creencias pueda parecer un desatino, por cómo podríamos hacerlo. No tiene sentido en religión hablar de la verificación de la objetividad del significado.

---

<sup>25</sup> Wittgenstein, L., *Lecciones y conversaciones ...*, op. cit., p. 129.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Putnam, H., *Cómo renovar la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 23.

<sup>28</sup> Wittgenstein, L., *Lecciones y conversaciones ...*, op. cit., p. 129.

¿Qué criterios hay para saber si un ateo y un creyente se refieren a lo mismo, por ejemplo, cuando dicen que creen o no creen en el Juicio Final? ¿Comparar actos mentales a los que supuestamente corresponden? Y desde la perspectiva de una filosofía como la de Wittgenstein, la cual no cree en la representatividad de esos que llamamos actos mentales o procesos psíquicos se pone más de manifiesto la imposibilidad de comparación, pues una creencia no es un acto mental o psíquico temporal.<sup>29</sup>

Sin embargo, Wittgenstein no cree que por ello una creencia religiosa verdadera sea indudable; es innegable que cuando considera la inquebrantabilidad de una creencia religiosa como una de sus características, no quiere decir con ello que una creencia religiosa verdadera esté siempre y en todo momento fuera de duda, puesto que la creencia religiosa es la que mantiene regulada toda la vida del creyente, aunque esto no quiere decir que algunas veces pueda dudar al respecto. Éste es el aspecto que la diferencia de la creencia empírica. Si un constructor de puentes, por ejemplo, tiene dudas respecto a la firmeza de las bases, hace nuevos cálculos y pruebas, mientras que el creyente, aun si se plantea dudas, es muy difícil que se plantee pruebas que pudieran corroborarla.<sup>30</sup>

Asimismo, Wittgenstein hace una analogía sobre el fundamento en que la persona hace sus creencias empíricas y sobre el que hace sus creencias religiosas. Proporciona un ejemplo entre lo que piensa una persona sobre algo que podría ajustarse dentro de lo que podría llamarse Juicio Final y que bajo unas creencias o pruebas científicas cree que ocurra dentro de muchos años y lo que podría pensar sobre el respecto una persona con una creencia religiosa y que podría en realidad burlarse de tal predicción y decir «No, no se cumplirá».<sup>31</sup> Wittgenstein declara que si un científico le dijese que va a haber un Juicio Final dentro de unos mil años y que tiene que renunciar a todos los placeres por ello, «no se inmutaría». Pero la persona cuya creencia en tal predicción tiene una base religiosa y no científica: «... lucharía para que su vida no se consumiese en el fuego. No se trata de inducción, sino de temor, que forma parte, por así decirlo, de la sustancia de la creencia».<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Jareño, *op. cit.*, p. 40.

<sup>30</sup> Putnam, *op. cit.*, p. 202.

<sup>31</sup> Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones ...*, *op. cit.*, p. 130.

<sup>32</sup> Putnam, *op. cit.*, p. 205.

Wittgenstein compara el uso de las imágenes que representan a personas y el uso de imágenes cuando se quiere representar a Dios. Esto lo hace en el segundo curso. Aquí trae a colación el siguiente ejemplo: «*Cabría hacer esta pregunta ¿Pensaba Miguel Ángel que Noé en el arca era así y que Dios creando a Adán era así? No habría dicho que Dios o Adán eran como aparecen en esta imagen*», la explicación más satisfactoria de los significados de las palabras es la imagen; así, considera que Miguel Ángel estaba en la plenitud de sus capacidades de pintor y que hizo un gran esfuerzo para recrear la imagen de la Divinidad cuando está creando a Adán. De allí, entonces que considere que no hay equívocos respecto al rol de las imágenes de temas bíblicos y el papel de la imagen de Dios creando a Adán; son totalmente distintas. Para Wittgenstein, las imágenes son de suma importancia en la vida, de allí que la importancia de una forma de vida podría estar en las imágenes que esa forma de vida utiliza. En *Culture and Value* dice:

*It is true that we compare a picture that is firmly rooted in us to a superstition; but it is equally true that we always eventually have to reach some firm ground, either a picture or something else, so that a picture which is at the roof of all our thinking is to be respected and not treated as a superstition.*<sup>33</sup>

Wittgenstein quería patentizar que la superstición y la incredulidad coexisten o cohabitan con la religión generalmente, con la creencia religiosa en el sentido en que él la entiende. No acepta que pueda haber una continuidad entre lo que él considera una creencia religiosa y una creencia científica; lo anterior supone que cuando Wittgenstein nos dice reiteradamente que la persona religiosa o creyente y el ateo o no creyente usan las mismas palabras para decir una oración, aunque lo hagan de una manera diferente se está refiriendo a que cuando el creyente y el ateo dicen por ejemplo: '*Creo en un Juicio Final*', esta expresión tiene un significado diferente para cada uno de ellos. Para uno -no creyente- hablar del Juicio Final puede verse como una cuestión de 'probabilidad', mientras que para el creyente el significado es otro. Pareciera que quisiera evidenciar que la diferencia entre estos dos usos no podría considerarse usualmente como una diferencia de significado. Podríamos saber qué quiere significar un creyente cuando dice que cree en el Juicio Final, y no saber si le entiendo o no. Así, si una persona no creyente dice: «*No creo en el*

---

<sup>33</sup> Wittgenstein, L., *op. cit.*, p. 83.

*Juicio Final*» y la persona religiosa dice que sí, Wittgenstein se pregunta ¿podrían significar lo mismo? Esto se presenta como muy confuso, puesto que no está definido el criterio de significar lo mismo, aunque pudiera decirse que describen las mismas cosas y así podría decirse que ello muestra que significan lo mismo.<sup>34</sup>

Así, tendremos que en algunas oportunidades ni siquiera podemos decir que las imágenes que pudiera tener el creyente y el no creyente sean diferentes, ya que no podemos saber el contenido y el significado que ellos pudieran tener, por lo que tendríamos que recurrir más bien a las prácticas sociales, a fin de determinar cuáles son las técnicas de uso, en lugar de intentar asociarlas a imágenes y poder dar una descripción lo más cercana posible a esa forma de vida, a ese juego lingüístico, a través de sus técnicas o reglas de uso.

Así, al final podemos patentizar que las cosas se reducen a una técnica aprendida, a unas reglas de usos pre-establecidas en un determinado juego, lo que hace que hayamos podido aprender una palabra, una imagen, una idea, y puesto que cuando se dice ‘tener una imagen’ es porque estamos haciendo referencia a unas reglas de uso de esas palabras, a unas reglas de ese juego lingüístico. De esta manera, podemos sintetizar que para poder entender el significado de una palabra o un término tenemos que recurrir, de manera inevitable, a unas técnicas o reglas de uso que están rigiendo ese juego lingüístico determinado y por consiguiente, a una forma de vida.

De allí que Reguera<sup>35</sup> considere que la crítica a toda convención lingüística está en considerarlas «*como criterio último del significado*», de la verificación y de la distinción (de enunciados o de imágenes mentales lingüísticos). Esta aseveración se derivaría de que la convención remite a «*todo un background técnico amplísimo e ineludible*».<sup>36</sup> Así, cuando decimos que algo es convencional, no estamos diciendo gran cosa si antes no hacemos un análisis de cuáles son los orígenes y las vías que se han seguido en esa convención, es decir, que hay que ir al análisis de las formas de vida, los juegos y las reglas de uso que han hecho posible esa convención.

De la misma forma que otros juegos de lenguaje, el lenguaje religioso es una herramienta de carácter social, con unas técnicas o reglas de uso establecidas que subyacen detrás de ellas y una forma de vida particular a ellas. De allí

<sup>34</sup> Wittgenstein, L., *Lecciones y conversaciones*, op. cit., pp. 129-130.

<sup>35</sup> Reguera, op. cit., p. 46.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

entonces que una imagen esté siempre relacionada, asociada a un uso determinado, cuando conozco qué técnica o regla de uso está utilizando el hablante, entonces yo como receptor u oyente puedo entenderlo; en caso que utilizara una 'regla de uso' diferente al sistema de usos que yo poseo para esa determinada imagen, ello podría afectar el conocimiento que yo tengo al respecto y entonces puedo no entender lo que el hablante quiere decir. Asimismo, podría pasar que un creyente pudiera utilizar palabras que yo podría conocer, que incluso podríamos tener imágenes comunes y sin embargo, podría pasar, que él (el hablante) pudiera deducir consecuencias que yo como receptor, podría no entender, porque no estoy asociando cosas en particular cuando él emite esas palabras; ello pasa porque no conozco las reglas de uso que él está utilizando, lo que no permite saber las cosas que yo pudiera hacer con esas palabras.

Así, la única manera de intentar entender el proceso de comprensión de lo religioso estaría en que sólo puedo comprobarlo por las consecuencias que pudieran derivarse o no en su experiencia cotidiana, es decir, en su vida diaria, respecto a su concepción del mundo y la práctica religiosa; es decir, en la manera en cómo usa las palabras o el lenguaje, el que se manifiesta en las acciones lingüísticas, actos de habla relacionados a esa práctica religiosa (las oraciones, los rituales, la simbología, etc.).

En cuanto a la propuesta de que el lenguaje religioso es emotivo, que se usa para expresar «actitudes», Wittgenstein se niega a hacerse eco de la afirmación de que el lenguaje se utiliza «para expresar una actitud» cuando no hay ninguna posibilidad de reemplazar el lenguaje en cuestión por una expresión explícita de la denominada actitud. Así, sostiene que el discurso religioso sólo se entiende cuando entendemos la forma de vida a que pertenece este discurso, la cual está caracterizada no por las creencias que en ella puedan estar enraizadas, sino por la forma en que amamos nuestra vida, así como en la manera en que podamos hacer una reglamentación de las acciones de nuestra vida diaria; entender o no el «significado» del discurso religioso involucra entender una forma de vida religiosa; «... y esto no es una cuestión de teoría semántica, sino de entender a un ser humano.»<sup>37</sup>

Respecto a las imágenes, ellas son de gran trascendencia en la vida, pues la importancia de una forma de vida podría estar en las imágenes que esa forma de vida utiliza. Así, Wittgenstein no consideraba que las imágenes eran

---

<sup>37</sup> Putnam, *op. cit.*, p. 215.

malas, y por lo tanto, no se le puede considerar contrario a las imágenes como tales, como algunos autores han señalado. Lo que pareciera criticar es que algunos filósofos estén sometidos a una imagen.<sup>38</sup> Para Wittgenstein las imágenes pueden verse de dos manera distintas: por una parte, son una buena manera de explicar el significado de las palabras y por otra, como una forma de hablar de imágenes que tienen «peso» o que están presentes en la base de todos los pensamientos de un individuo.

Pareciera que lo que Wittgenstein critica a los filósofos es que se sometan a imágenes, a imágenes «malas» por así decirlo, puesto que no son del tipo de imágenes que están en los fundamentos de los pensamientos de una persona, y por lo tanto, no tienen «*peso*» significativo. Así, podríamos decir, –aunque el mismo Wittgenstein no lo haga– que el lenguaje religioso es no cognitivo, lo que equivaldría a decir que él comienza a darse cuenta de que el lenguaje ordinario y el lenguaje religioso no son la misma cosa y que en ambos hay una diferencia; mientras que en el lenguaje cotidiano poseemos imágenes y palabras y uso de imágenes y de palabras «... y algo que está más allá de las imágenes y de las palabras, en el lenguaje religioso sólo tenemos imágenes y palabras y usos de imágenes y palabras.»<sup>39</sup>

Ahora nos preguntamos ¿cuál sería la actitud de Wittgenstein hacia el otro bando, es decir, hacia quienes combatirían la creencia religiosa? ¿Librar una lucha sin cuartel contra ella?, ¿Condenarla? Cuando Wittgenstein dice en el primer curso que la línea que separa la creencia religiosa de la creencia científica no puede ser trazada con precisión, porque no siempre esta demarcación está bien trazada y que no es posible que las podamos imaginar como dos cosas totalmente opuestas, separadas por un abismo, no se está refiriendo a una sociedad primitiva, sino a una sociedad donde se ha institucionalizado una distinción entre ciencia y religión, aunque considera que no debemos desdeñar a una sociedad primitiva por considerarla inferior, lo que tenemos que hacer es buscar y hurgar en ella para ver las diferencias entre sus juegos de lenguaje y los nuestros, y así nos daremos cuenta de las diferencias entre alguien que está jugando con nuestros juegos de lenguaje y se equivoca y alguien cuya forma de vida es completamente distinta, aunque esto no signifique que no podamos criticar una cultura primitiva, pues precisamente por sus observaciones en *Sobre la*

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 220.

Certeza<sup>40</sup>, específicamente las que tratan sobre la posibilidad de combatir otra cultura y la dificultad de encontrar razones que justifiquen el combate a otras culturas, es lo que ha hecho que a Wittgenstein se le considere un defensor a ultranza del relativismo cultural.

Considera diversos juegos de lenguaje diferentes posibles y no hay nada que decir en relación con la validez o no validez de unos comparados con otros. De hecho, cabría añadir que ni siquiera piensa que se pueda elegir uno en vez de otro, ya que está claro que no *elegimos* nuestra forma de vida, tal como él utiliza el término «*forma de vida*». Lo que Wittgenstein quiere es que reflexionemos y nos pongamos a pensar en *cuándo* deberíamos combatir un juego de lenguaje religioso o un juego de lenguaje primitivo que no sea nuestro ni de nuestra cultura y que no debemos considerar los demás juegos de lenguaje que puedan ser distintos a nuestros propios juegos de lenguaje como tontos o estúpidos, pues de esta manera estaremos atacando de una manera reiterada sin '*fijarnos jamás*'; si atendemos a lo sugerido por Wittgenstein y nos fijamos bien, entonces tenemos la posibilidad de descubrir que no son tantos los juegos de lenguaje que no nos interesan o sobre los que queremos luchar y que incluso, si en algunas circunstancias necesitamos luchar o combatir contra algunos de ellos, debemos hacerlo con respeto, sin tener que considerar o '*tachar a nadie de tonto o hereje*'.<sup>41</sup>

De esta manera, podríamos resumir que para Wittgenstein la religión pareciera que es algo que está más allá del lenguaje y la razón; algo que podría estar por encima o por debajo a la propia forma misma de pensar o la vida misma del hombre, en la cual no hay todavía razón sin sentido (límites o reglas) porque los determinan ellos. Ir más allá: al ámbito inefable del valor y el sentido (en una época, a lo místico; en otra, a la vida, en sí misma también inefable) saliendo del 'mundo' o del 'juego' limitado y circular de la razón: esa añoranza y ese impulso efectivo es la religión, que en este sentido, se identificaría con otras vivencias sagradas (místicas) como las éticas y las estéticas. Añoranzas de un más allá (lo místico o la vida), al plano del pensar o de la praxis, que responde a un mismo impulso (el religioso) de salir de lo limitado y reglamentado (raza, lógica, mundo, etc..., o juegos, reglas de juego, formas de vida, etc...).

---

<sup>40</sup> Wittgenstein, L., *Sobre la certeza*, op. cit., p. 75.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

Así, la religión, se refiere a nuestras experiencias personales, quedando el resto reducido a cuestiones inherentes a historias triviales o doctrinas. Asimismo, la religión pareciera, siguiendo las experticias, que fuese un cambio radical de forma de vida y de pensar en la vida de un individuo.

Lo anterior nos permite decir que pareciera que Wittgenstein quisiera señalarnos que la solución de la mayoría de nuestros *impasses* está en nosotros mismos, que no tenemos que recurrir a la creación de nuevas categorías para buscar las soluciones que están allí, ante nuestros ojos, puesto que, cuando se hace bien, la reflexión filosófica puede permitirnos ver con inesperada claridad y sinceridad nuestra propia situación, no con «un punto de vista desde ningún sitio» sino con los ojos de algún ser humano con defectos y con su propia forma de ver las cosas.

Tal como lo decía en *Culture and Value*: Una buena definición del filósofo sería del ‘pensador religioso honrado’, quien camina sobre una cuerda floja «tan liviana como el aire, la más estrecha que pueda pensarse, aunque sí se puede caminar, a pesar de todo, por ella.»<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Wittgenstein, L., *op. cit.*



**ITER – UCAB**

## **EL INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS Y LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

Publican desde hace catorce años una revista de estudios teológicos, titulada:

### **ITER, Revista de Teología**

Se inició el año 1990, con el número 1 y una periodicidad semestral. A los diez años de funcionamiento, en el 2000, pasó a ser cuatrimestral, con tres número al año y así continúa. A partir del año 2001, con el número 24, al entrar el ITER a formar parte de la Universidad Católica Andrés Bello, como Escuela de Teología y luego como Facultad de Teología, se viene publicando conjuntamente con la misma periodicidad cuatrimestral. Vamos ya, en este curso académico 2005-2006, por el número 37-38 de la revista ITER.

El costo anual de suscripción a los tres números es de 30.000 Bs. El número suelto está en 12.000 Bs. Cada número tiene entre 170 y 230 páginas, con artículos, ponencias y cierto número de reseñas y reseñas a veces. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

Con ocasión de los veinticinco años del ITER y los cincuenta años de la UCAB, nos hemos atrevido a crecer, iniciando esta nueva revista que tiene el lector en sus manos, que trata temas filosóficos y de las ciencias humanas; ocupándose especialmente de puntos en relación con la teología. La titulamos:

### **ITER-HUMANITAS, Revista de filosofía y humanidades**

Su periodicidad será semestral, como la anterior revista en sus inicios; tal vez más adelante nos animemos a un ritmo cuatrimestral también. La dirección y la administración de ambas revistas es la siguiente:

ITER - Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal.  
Altamira Caracas 1061-A VENEZUELA.  
Telf. (0212) 261.85.84. Fax. (0212) 265.05.05  
Web: [www.iter-ups.org](http://www.iter-ups.org) [www.ucab.edu.ve/iter](http://www.ucab.edu.ve/iter)  
E-mail: [revista\\_iter@ucab.edu.ve](mailto:revista_iter@ucab.edu.ve)

# LA EXPERIENCIA DE DIOS COMO EXPERIENCIA ESTÉTICA FUNDAMENTAL. REFLEXIONES A PARTIR DEL «SEGUNDO HEIDEGGER»

Dr. Nelson Tepedino\*  
(USB)

*Un gran alivio saber que Dios es luz, el principio de todas las cosas. Encienda una vela. Mire su luz erguirse. Despierte y mire el mero principio de un amanecer: su envolvente claridad. Frente al mar, mire la luz que se refleja en las olas tornándolas espumas blancas, como azul es su alrededor, y todo atrás, hasta la línea del horizonte, es verde. Mire la luz que brilla en los ojos de quien ama. Para nada de esto se necesita de un minián.*

*Isaac Chocrón<sup>1</sup>*

## **Abstract**

*The problem of God is one of those proper subjects of the*

---

\* El profesor Nelson Tepedino. Licenciado en Filosofía (UCAB, 1993), Doctor en Filosofía (Freie Universität Berlin, 1997). Es Profesor (Asociado) de la Universidad Simón Bolívar, en la que se desempeña desde 1998 como Investigador y Docente de los Postgrados en Filosofía y del Programa de Estudios Generales del Ciclo Profesional. Fue Coordinador de Postgrado en Filosofía desde 2002 a 2004. Ha publicado el libro *Dunkle Nacht. Mystik, negative Theologie und Philosophie. Eine philosophische Lektüre von San Juan de la Cruz* (Berlín-Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1998) y diversos artículos filosóficos en revistas especializadas de circulación internacional, entre los que pueden mencionarse *Ética y Dasein. Virtualidades y límites de Sein und Zeit de M. Heidegger para la reflexión filosófica sobre la ética* (Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Vol. XXVII: Universidad Pontificia de Salamanca, 2000) y *El segundo Heidegger y la ética: del nihilismo a la religación* (Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Vol. XXIX: Universidad Pontificia de Salamanca, 2002). Actualmente se desempeña como Jefe de Departamento de Filosofía de la USB.

<sup>1</sup> *El vergel*, Caracas: Mondadori, 2005, págs. 84-85.

*philosophical reflection and one whose crisis has been more remarkable within the modern and contemporary philosophical thought. The present essay approaches this problem from the work of the Second Heidegger, the Heidegger of the so called Kehre, reflecting on the aesthetic dimension of the religious experience.*

**Key words:** *God, Martin Heidegger, Kehre, aesthetics, religious experience, Xavier Zubiri, Karl Rahner.*

El problema de Dios es uno de los temas más propios de la reflexión filosófica y uno cuya crisis ha sido más notable dentro del ámbito filosófico moderno y contemporáneo. La progresiva normalización de la Ilustración y de su proyecto laicista y emancipador trajo consigo en el plano filosófico la asunción práctica de una suerte de «evaporación» de esta temática. Marx, Nietzsche y Freud, por ejemplo y para nombrar tan sólo a tres exponentes clásicos de gran peso en el pensamiento contemporáneo, no se dedicaron propiamente a discutir a Dios en tanto que problema, sino que, presuponiendo la impertinencia del mismo, se dedicaron a una crítica de las formas establecidas de la religión como instrumento ideológico e institucional de las más variadas formas de dominación del hombre (económicas, morales, psicológicas) que le impedirían acceder a la libertad de conciencia y a la autonomía radical que caracterizan a la subjetividad emancipada en la que el proyecto moderno e ilustrado veía su culminación. Que dicho proyecto se ha problematizado es un lugar común que no interesa discutir aquí. Pero una de las cosas más interesantes de dicho proceso de problematización de lo que en algún momento fueron certezas inamovibles y casi que hasta obvias de la modernidad y su proyecto, es la aparición de la inquietud por lo religioso y lo divino en grandes representantes del pensamiento del siglo XX, sobre todo en su segunda mitad. Esa ola de interés por el tema abarca muchos campos de la actividad intelectual contemporánea: baste con mencionar, en la psicología, los nombres de Carl Gustav Jung y Viktor Frankl, y el surgimiento de la llamada *Historia de las Religiones*, en la que destacan autores hoy en día ya clásicos como Mircea Eliade y Joseph Campbell. En el caso concreto de la filosofía, es notable que se haya atendido justamente a lo que pasaron por alto los grandes maestros de la sospecha, a saber, el problema de la esencia misma de la religión y la pregunta por Dios desde una perspectiva radicalmente diferente a la ya definitivamente obliterada de intentar «probar» su «existencia» racional o empíricamente. En este sentido, el aporte de Xavier Zubiri resulta particularmente significativo:

ya en 1935, en su célebre escrito *En torno al problema de Dios*<sup>2</sup>, Zubiri advierte que lo más importante es determinar la *pertinencia* del problema en cuanto tal, antes que presuponerlo sin crítica alguna como una falso problema o asumirlo como obvio en su necesidad de manera crasamente dogmática. También su maestro Heidegger, en la llamada *Kehre*, hablará sobre «el Dios» y «los dioses» y desplegará un pensar de indudable cariz religioso, si bien la oscuridad de su lenguaje no le permitirá llegar al rigor y la claridad que alcanzará su discípulo español. Karl Rahner, por su parte, otro discípulo de Heidegger, asumirá el aporte de su maestro para elaborar lo que podríamos llamar una *teología fundamental*, a partir de la presencia de la pregunta por Dios como inscrita en la experiencia humana.

Estos tres autores, muy distintos entre sí, naturalmente, presentan un cierto «aire de familia», cuyo denominador común es la exploración y mostración fenomenológica de la *experiencia* humana como lugar básico del preguntar del hombre por Dios e, incluso, de Dios como *experiencia* del hombre. En un enfoque como este, cobra mucha relevancia el tema del *sentir humano* como lugar de dicha experiencia y con él, el de la posibilidad real de este sentir para acceder, de alguna manera, a la realidad de Dios. Frente a los acercamientos más tradicionales, centrados en la discusión acerca de la posibilidad de un acceso meramente *conceptual y conceptivo* del hombre a Dios, estos autores, que considero paradigmáticos, plantean una suerte de *estética fundamental* como el camino más adecuado para abordar el problema que plantea lo divino al hombre. Así, en Heidegger la *Stimmung*, el «estado de ánimo»; en Rahner la *escucha* y en Zubiri la *intelección sentiente* se muestran como las instancias que deben ser interrogadas para medir la posibilidad de una apertura del hombre a Dios. En esta ponencia voy a limitarme a hablar de las intuiciones que a este respecto se encuentran presentes en el llamado «segundo Heidegger» o Heidegger de la *Kehre*.

La obra del segundo Heidegger es, por decir lo menos, sorprendente y enigmática. De manera consciente, Heidegger asume un lenguaje muy alejado de la «claridad y distinción» conceptual clásicas de la filosofía considerada como argumentación racional y se lanza por los derroteros de un lenguaje más «poético» que «filosófico» en sentido estricto. Las razones para ello distan de

---

<sup>2</sup> Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Madrid: Alianza Editorial, 2002, págs. 215-241.

ser arbitrarias: tienen que ver con el objeto mismo de su discurrir y, en cierta forma, es el camino mismo de su pensar el que lo lleva a internarse en esas extrañas aguas que fluyen a contracorriente de lo que solemos considerar filosofía en el sentido académico del término. Pero no sólo sorprende el lenguaje en el que esta obra está escrita, sino los temas que en ella aparecen. No se trata de que Heidegger abandone lo que fue la pregunta que abordó en su obra fundamental *Ser y Tiempo*. De hecho, el problema tratado sigue siendo, de manera obsesiva, el mismo, a saber, la pregunta por el Ser y su sentido. Sólo que parece que en determinado momento Heidegger se percató de que no era posible seguir transitando un camino intelectual que lo forzaba a seguir objetivando al Ser, manteniendo su pensamiento cautivo de la misma cárcel que quería superar y que veía conduciendo al naufragio —según él— a toda la filosofía del Occidente y que no era otra que la confusión del Ser con los entes. En cierta forma, la *Kehre* es fruto de la radical fidelidad de Heidegger a lo que el llamaba la *diferencia ontológica*: el Ser no es un ente entre otros, aunque la única manera que tenemos de acceder a él es a través de los entes que son. No se le puede «poner ante los ojos», hacerlo representable en un tratado filosófico, ni siquiera en *Ser y Tiempo*. Así que hay que ensayar otro camino, que encontramos sugerido en toda la obra posterior a *Ser y Tiempo*, pero que encuentra su principal cristalización en un oscuro y difícil libro titulado *Beiträge zur Philosophie*, que fue escrito entre 1936 y 1938 y que está compuesto por una colección de fragmentos de distinta extensión, que son una suerte de aforismos de carácter poético-filosófico de muy difícil lectura y comprensión.

En este libro Heidegger renuncia a toda «exposición» del Ser como un objeto. El planteamiento central de la obra, y con ella de toda la etapa que con él se inicia, es —dicho muy brevemente— que el Ser no es representable y que no puede ser «aprehendido» intencionalmente por el «sujeto». El Ser se da él mismo al hombre de manera libre y éste no puede hacer otra cosa que abrirse a esta suerte de «revelación». El Ser no es un objeto, sino un acontecer, un *Ereignis* que puede sobrevenir al hombre y abrir con ello un nuevo comienzo para el pensar y para la cultura que supere la relación objetivante e instrumentalizadora con el ser que ha caracterizado a la metafísica occidental desde sus inicios y que encuentra su culminación en la «voluntad de poder» nietzscheana. Lo más interesante, sin embargo, para nuestro tema, es que el discurso heideggeriano cobra a partir de este momento un carácter esencialmente religioso y estético. No se trata tan sólo de que comience a relacionar el acontecer del Ser que constituirá el nuevo comienzo del filosofar con unos misteriosos «dioses» y un misterioso «Dios», sino de que la estructura misma

del discurso apunta en la dirección de una *religación* del hombre al Ser como fundamento. Más aún y de manera paradójica, como lo muestra Wilhelm Schmidt-Biggeman en su trabajo *Mystik ohne Gott. Heideggers Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*<sup>3</sup>, toda esta obra puede caracterizarse como una «mística sin Dios», en la medida que la «prohibición de representación» heideggeriana es tan radical que incluso «Dios» no puede constituirse en ultimidad y está supeditado al Ser indecible cuya manifestación es siempre la manifestación de su ocultamiento y su misterio.

Las consecuencias de este nuevo enfoque saltan a la vista: Heidegger ha renunciado a la posibilidad de tratar al objeto de la filosofía precisamente como eso, como «objeto». No se trata ya de una conciencia o de una razón que pueda apropiarse y aprehender al Ser y representarlo en un «tratado». No depende de la iniciativa del sujeto que el Ser de los entes pueda ser «conocido». Es exactamente al revés: se trata de que es el Ser mismo quien le *acontece* al hombre y se apropia de él. Ya no es el hombre quien toma la iniciativa, sino el Ser mismo quien lo hace. Pero como este Ser es *esencialmente* irrepresentable, no se trata de la revelación de un «contenido» a la conciencia del hombre, sino de la *experiencia* de ser *tomado* totalmente por ese Ser que es el fundamento oculto de todos los entes y de sí mismo. De allí que cobre especial relevancia entender en qué consiste esta *experiencia* en el pensamiento heideggeriano, porque, además y como ya lo he dicho, ésta representa el regreso de un tema que parecía definitivamente desterrado de la racionalidad del occidente: el problema de Dios, quien ya no parece ser una «idea» a ser probada sino una realidad a ser experimentada.

Ahora bien, dada la naturaleza «poética», casi aforística, del «segundo Heidegger», resulta inútil buscar una «definición» clara de esta «experiencia». Estamos ante una suerte de «fenomenología radical» que no «demuestra» nada, sino que intenta «mostrar» el fundamento de todo o, más exactamente, de llevar al lector al límite de la palabra, para invitarlo a sumergirse en el abismo de una mística del Ser que es aparentemente inédita. Pero, de alguna forma, una lectura paciente y atenta de las obras más importantes de este período va arrojando

---

<sup>3</sup> Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Mystik ohne Gott. Heideggers Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, en Amthor, Wiebke; Brittnacher, Hans R.; Hallacker, Anja (Eds.): *Profane Mystik? Andacht und Ekstase in Literatur und Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Berlin: Weidler Buchverlag, 2002, págs. 53-72.

luces acerca de cómo caracteriza Heidegger este *acontecer* del Ser que constituye el «nuevo comienzo» para el filosofar, y, más aún, para la humanidad misma. En realidad, la palabra que Heidegger usará no será principalmente «experiencia» (*Erfahrung*), sino un complejo de términos que nos servirán para mostrar eso que quiere describir el ámbito propio del acontecer de la Verdad del Ser.

Sin duda, este es uno de los puntos en los cuales se ve con mayor claridad que la *Kehre*, más que una ruptura con el camino intentado en *Ser y Tiempo*, es un cambio de rumbo, que si bien de naturaleza radical, muestra también la continuidad esencial del proyecto heideggeriano. Ya en *Ser y Tiempo* Heidegger había dado un lugar central a la *Befindlichkeit*, el «encontrarse», como uno de los existenciales o dimensiones propias del *Dasein*. Toda *comprensión* (*Verstehen*) era ya en esa obra algo que acontecía dentro de un *estar* de alguna manera en la realidad, de un *encontrarse y experimentarse determinado y concreto en medio de las cosas, afectado por los entes, «modulado» si se quiere por ellos*. Más allá de eso: Heidegger habla en *Ser y Tiempo* de una *Grundbefindlichkeit*, un encontrarse fundamental, que es clave para la comprensión del sentido pleno de la existencia como «ser para la muerte»: el estado de ánimo de la «angustia». El tema se repetirá de forma distinta en su texto *¿Qué es metafísica?*, donde vuelve a aparecer la «angustia» como el estado de ánimo que nos abre a la formulación básica de toda metafísica. Es decir, que ya en el «primer Heidegger» es una determinada manera de «sentirse» en medio de las cosas lo que nos lleva a formular algo en el lenguaje y a pensarlo como problema a ser comprendido. Con ello, la metafísica aparece como un pensar que hunde sus raíces en la experiencia.

Este «encontrarse» implica, evidentemente, un «sentirse»: encontramos de tal o cual manera y poder formular y pensar dichos «estados de ánimo» supone que *nos sentimos* a nosotros mismos de esta o de la otra forma. En una de sus lecciones sobre Nietzsche, dictada entre los años 1936 y 1937 y titulada *La voluntad de poder como arte*, Heidegger dirá:

*Un sentimiento (Ein Gefühl) es la manera en la que nos encontramos en nuestra relación hacia el ente y con ello también en nuestra relación hacia nosotros mismos; la manera como nos encontramos temperados, primero hacia el ente que no somos nosotros mismos y hacia el ente que somos nosotros mismos. En el sentir (Im Gefühl) se abre y se mantiene abierto el estado en el que estamos a la vez (abiertos) hacia las cosas, hacia nosotros mismos y hacia los hombres que están junto a nosotros.*

*El sentir es ese estado abierto para sí mismo, en el que nuestra existencia se balancea.*<sup>4</sup>

Ahora bien, ya a partir de una lección impartida en el semestre de invierno 1929-1930<sup>5</sup> Heidegger comienza a sustituir el término *Befindlichkeit* con otro, que vemos también en el párrafo que hemos citado y que será de gran importancia para caracterizar la *experiencia* del *Ereignis*. Se trata de la palabra alemana *Stimmung*. Allí, Heidegger hablará del aburrimiento como una *Grundstimmung*. *Stimmung* es la sustantivación del verbo *stimmen*, que puede traducirse como «determinar», pero que hace referencia a algo mucho menos abstracto: templar las cuerdas para afinar o temperar un instrumento musical, por ejemplo. *Gestimmt sein* significa estar temperado de alguna forma, encontrarse en un determinado estado de ánimo.

En los *Beiträge* tampoco se hablará de *Befindlichkeit*, sino precisamente de *Stimmungen*, en concreto de dos tipos: *Leit-* y *Grundstimmungen*. Hay unos «atemperamientos» del sentir humano, unos «temple de ánimo», como traduce Alberto Rosales<sup>6</sup>, que «conducen» (*leiten*) al hombre hacia una determinada experiencia: el horror, el temor y el barruntar (*Erschrecken, Scheu, Erahnen*). Y hay una *Grundstimmung* o atemperamiento fundamental, que ya no será el aburrimiento ni la angustia, sino la *Verhaltenheit*<sup>7</sup>, expresión alemana muy difícil de traducir y que yo traduciría como un «circunspecto callar», un hacer silencio que hace posible la donación del Ser al hombre. Son, pues, estos «temple de ánimo» los «sentimientos» que nos «abren» al Ser. A través de

---

<sup>4</sup> «Ein Gefühl ist die Weise, in der wir uns in unserem Bezug zum Seienden und damit auch zugleich in unserem Bezug zu uns selbst finden; die Weise, wie wir uns zumal zum Seienden, das wir nicht sind, und zum Seienden, das wir selbst sind, gestimmt finden. Im Gefühl eröffnet sich und hält sich der Zustand offen, in dem wir jeweils zugleich zu den Dingen, zu uns selbst und zu den Menschen mit uns stehen. Das Gefühl ist selbst dieser ihm selbst offene Zustand, in dem unser Dasein schwingt.» HEIDEGGER, MARTIN: *Nietzsche I*, Stuttgart: Verlag Günther Neske, 1998, pág. 48. Traducción mía.

<sup>5</sup> Heidegger, Martin: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, GA, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 29/30*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

<sup>6</sup> Rosales, Alberto: *Heidegger y la pregunta por el ser*, en *Dikaiosyne*, Vol. 6, Mérida-Venezuela: ULA, Junio 2001, págs. 13-46.

<sup>7</sup> Gander, Hans-Helmuth: *Grund- und Leitstimmungen in Heideggers «Beiträge zur Philosophie»*, en *Heidegger Studies*, Vol. 10, 1994, pág. 23.

ellos, el Ser *habla* al hombre. En alemán, la palabra que designa la voz humana es, precisamente, *Stimme*, de la misma raíz de las palabras que hemos mencionado. En su *Epílogo a «¿Qué es metafísica?»*, Heidegger hablará de la «muda voz del Ser» (*lautlose Stimme des Seyns*)<sup>8</sup>: los templos de ánimo son esa callada voz a través de la cual escuchamos la verdad del ser.

El hombre puede experimentar por sí mismo el horror que supone la evidencia del vacío y la nada de una realidad que ha olvidado su carácter fundado y se ha empeñado en construirse sobre la nada del «olvido del ser» propio del Occidente. Pero ese horror lo puede llevar, si el Ser mismo así lo quiere, a la experiencia de que los entes le remiten a un fundamento que, sin ser él mismo un ente entre los otros, hace que haya entes en lugar de nada. En los *Beiträge*, Heidegger diferenciaba entre *Seiendes*, *Sein* y *Seyn*: *Ente*, *ser* y *Ser*. El ser hacía referencia a la «entidad» física de las cosas, su «esencia» eidética, el objeto de la metafísica occidental. Ser, con y griega, sin embargo, remite precisamente al fundamento de los entes, que hace que ellos sean, sin ser él mismo un ente y que, por ello mismo, no puede mostrar sino su propio misterio y revelar su ocultamiento esencial. Lo que el silencio de la *Verhaltenheit* revela es, para decirlo zubirianamente, la «nuda presencia» de un fundamento. Y esa es una experiencia que no puede ser «probada» discursivamente, sino solamente vivida, en la medida que nos abramos a ella misma. Heidegger aquí no intenta probar nada, sino en cierta forma nos lleva al límite mismo del pensamiento, a fin de intentar *ponernos* en la situación que nos podría llevar a dicha apertura existencial. Eso, por cierto, es la poesía: un decir originario en el cual la palabra, con toda su pobreza, intenta conducirnos mistagógicamente a un estado que haga posible esa escucha del Ser que habla oculto en los entes de su presencia escondida.

También en otro trabajo más extenso<sup>9</sup> mostraba que el *Seyn* heideggeriano podía identificarse con Dios, entendido éste en su carácter esencial primario de fundamento de todo lo real. Decía allí también que cuando Heidegger habla en los *Beiträge* de «el Dios» y «los dioses» había operado una innecesaria duplicación: esos «dioses» son, de alguna forma «entes» y no son últimos. Es el *Seyn* quien tiene carácter de ultimidad y es por ello que, en sentido estricto, es

---

<sup>8</sup> *Wegmarken*, pág. 10.

<sup>9</sup> Tepedino, Nelson: *El ser, el Dios y los dioses: El problema de Dios y la divinidad en el segundo Heidegger*, en De La Vega Bisbal, Marta (Ed.): *Realidades en clave filosófica. Memorias del V Congreso Sudamericano de Filosofía*, Caracas: USB-UCAB, 2004, págs. 211-223.

él la auténtica divinidad heideggeriana. Pero no me interesa aquí entrar en la polémica acerca de la justeza o no de estas distinciones oscuras del segundo Heidegger, sino simplemente mostrar cómo para Heidegger el «problema de Dios» tiene que ver con el sentir humano más fundamental y no con meras «ideas» que puedan ser probadas o no. Es un planteamiento radicalmente fenomenológico del asunto.

Por otro lado, sin embargo, no estamos ante nada nuevo. Estamos, en todo caso, ante algo que había sido olvidado. Heidegger está retomando un complejo temático que tiene una larguísima tradición en el Occidente. Ya Schmidt-Biggemann lo ha notado cuando habla de la «mística sin Dios» de Heidegger. Sin Dios en la medida que caracterizar al Ser heideggeriano con el dios de cualquier tradición lo saca de alguna manera de su radical ocultamiento que lo protege de la mínima objetivización. Pero los planteamientos de Heidegger, aún con todo el barroquismo ditirámico de su estilo, pueden reconstruirse como una nueva versión de la tradición mística occidental, que habla desde la paradoja de un Dios que se revela en el silencio del hombre orante que se abre a la contemplación del cosmos y *experimenta* una presencia que no revela nada de sí que no sea la nuda presencia de su misterio. Esta larga tradición, a su vez, elabora, durante siglos, arrancando de los Padres del Desierto, una suerte de hermenéutica de los «estados de ánimo», que permiten al hombre orante orientarse en medio de los espejismos que lo llevan a confundir a Dios con las cosas. Será Ignacio de Loyola quien, en los albores de la modernidad, sistematizará ese tesoro de experiencia en sus *Reglas para la discreción de espíritu*. Y en los tratados de San Juan de la Cruz tendremos la más completa descripción filosófico-teológica del encuentro del hombre con Dios en la intimidad de su experiencia interior.

Frente al peso de toda esa tradición, para no hablar de sus paralelos en el Oriente, en especial en el budismo, resulta muy curioso que el pensamiento filosófico se haya limitado a abordar el tema solamente desde el punto de vista conceptual, ignorando por completo el testimonio de la experiencia humana o, simple y llanamente, reduciendo ésta a otra cosa, como hacen Freud, Marx y Nietzsche. Visto así, el valor del Heidegger de la *Kehre* está en traer de nuevo a la luz un dato fundamental: el problema de la filosofía, que no es otro que el del fundamento último de las cosas, tiene una dimensión experiencial básica que no puede ser escamoteada. Esto pone al pensamiento frente un hecho: que la pregunta viene dada en el *sentir humano* y que, por ello, podemos formularla y pensarla.

Dice Armando Rojas Guardia en alguno de sus poemas, que *Dios no es asunto, no es tema, sino pasión donde arder*<sup>10</sup>. Sin embargo, toda pasión busca hacerse palabra, hacerse tema. Yo creo que la filosofía heideggeriana, más allá de los innumerables problemas en que su autor cae en razón de sus muy humanas ambigüedades, pone el dedo en la llaga cuando intenta mostrar que todo pensar y toda razón están encarnadas en un «estar en el mundo», y que ese estar no es una cosa abstracta que uno se «represente», sino un encontrarse y sentirse a sí mismo de una manera determinada y concretísima, y que la profundidad y la complejidad de eso que la realidad nos notifica en nuestro sentir busca comprenderse y ordenarse en un lenguaje que va construyendo el mundo humano en el que vivimos. Y, además, que en el sentir mismo nos vemos remitidos a una oscura intuición de una sólida presencia que subyace a todo y que nos sostiene. Esa es, en su quintaesencia, la *experiencia de Dios*.

Pero hay que advertir, sin embargo, dos cosas: primero, que ese sentir no se reduce ni se identifica con «sensaciones» atomizadas. Es, como he repetido insistentemente, un *estar atemperado* por el todo de la realidad. Es, si se quiere, la globalidad del sentir el que nos remite a un *plus* que excede su totalidad y nos da una «oscura evidencia» de su apertura a un fundamento. Segundo, que ese sentir que es la *experiencia de Dios* no es, por paradójico que pueda parecer, un sentir a Dios mismo directamente, sino algo que se da siempre de manera oblicua en el sentir de las cosas. Evidentemente, Dios no se «siente». La *experiencia de Dios* no es igual a *sentir a Dios*. Lo que sentimos es una *remisión* de las cosas hacia un fundamento, una *noticia* que ellas nos dan de su no estar en la nada sino fundadas en un misterio que se oculta. No es casual que todos los místicos apunten una y otra vez que la experiencia más profunda de Dios es justamente aquella en la que no se siente «nada» y que sus tratados inviertan muchas páginas en insistir obsesivamente en que todo lo que se siente en la oración debe ser dejado atrás porque no podemos confundir ningún sentimiento con Dios mismo. Es por ello que una primera conclusión a la que debemos llegar, no sólo después de leer a Heidegger, sino después de leer a nuestra propia tradición, es que la *experiencia de Dios* es algo que, fundándose en el sentir, lo excede: en la *experiencia* viene incurso y exigido un momento ulterior de intelección que busca saber qué y quién es esa misteriosa presencia

---

<sup>10</sup> Rojas Guardia, Armando: *Spiritual*, en *Hacia la noche viva*, Caracas: Fabriart Ediciones, 1989, págs. 51-52.

que se adivina tras las cosas y, cuando éstas han desaparecido del horizonte de la percepción —como es el caso de los más altos estados místicos—, que se oculta en el fondo del abismo de la nada. Precisamente, para saber *cómo* y *quién* es Dios, entran en juego la Revelación y la fe que tengamos en ella, con su intrínseca y particular racionalidad.

Es por ello que la experiencia de Dios no es un asunto del mero *sentimiento*, opuesto a la «razón». Eso es puro romanticismo religioso. El sentir del que estamos hablando aquí no es «emoción», no es *pathos*. Por eso hablo de la experiencia de Dios como una experiencia esencialmente *estética*, pero bajo ningún respecto como una experiencia *patética*. No es una inflamación de los sentidos. Heidegger apunta muy bien cuando habla de la *Verhaltenheit*, la *Gelassenheit* y el *Schweigen* como los «temples de ánimo» fundamentales que abren al hombre a la escucha de la voz del misterio. Y los místicos, especialmente Juan de la Cruz, recurrirán a la metáfora del *desierto*, la *aridez*, y, en fin, de la sequedad del sentido como un espacio privilegiado de encuentro con Dios. A la experiencia «patética» de Dios la llamará Juan de la Cruz «golosina» y la presentará como propia de principiantes.

Otra conclusión muy importante que se deriva de esto es que la *estética* no es la experiencia de lo artístico, sino la experiencia del *todo* de lo real en tanto que nos atempera y nos *remite* desde el sentir a su problematicidad, a su fundamentalidad y a su ultimidad. Es un intento de superar también otro de los malentendidos de la modernidad: aquél que arrincona lo estético a lo que tiene que ver con las «bellas artes» y la «bohemia» (y con ello hace al arte soberanamente libre, pero también superfluo y relegado frente a la primacía de lo «útil» y lo «productivo»). La *estética* es una dimensión *primera* de lo humano que abarca todo lo que somos, porque tiene que ver primariamente no con lo que *sabemos*, sino con nuestras formas y maneras concretas de *ser* y de *estar en el mundo*. Y más aún, es justamente la dimensión de nuestro ser que posibilita que podamos vincularnos *vital* y no meramente de forma conceptual o ideológica con el misterio de la existencia y su sentido. Hay por eso algo primero y último en la *estética*. Y quizás esa sea la explicación más profunda de por qué existe como una trabazón tan íntima entre la religión y el arte, por qué toda religión parece encarnarse siempre en formas artísticas y por qué el arte alcanza sus cimas más altas en la expresión de lo religioso. Visto desde la perspectiva que estamos tratando aquí, ese vínculo no parece ser accidental, sino esencial.

Pero cuidado: nada de eso significa que la experiencia de Dios como experiencia estética sea una forma de «irracionalismo»: ya he dicho que el

sentir remite a un preguntar que encontrará, eventualmente, su respuesta en la racionalidad de lo revelado. Y no sólo eso: toda la ciencia humana no es sino una respuesta a la incógnita del mundo que se nos da en el sentir. La razón no es algo contrapuesto al sentir, sino razón *en* el sentir. Sólo que esta *aiesthesis* que, en última instancia nos remite a la pregunta por el fundamento último de ese mundo que nos es dado en la experiencia, no nos da «contenidos» de conciencia, sino *piso vital*.

Pero pareciera que la angustia espiritual más profunda del mundo en que vivimos es justamente la carencia de un *piso* ontológico en el que apoyarnos. Se trata de una suerte de *nihilismo radical* al que nos ha llevado la unilateralidad de una visión científicista de la razón y que Heidegger describe con mucha agudeza en sus lecciones sobre Nietzsche. Es por eso que he intentado mostrar en las páginas anteriores qué es lo que Heidegger dice en esa sorprendente y oscura obra suya propia del «giro». En ella hay mucho del «pensamiento salvaje» propio de Heidegger, como por ejemplo esa «duplicación» o incluso «triplicación» de lo divino que opera al hablar de «dos dioses», «el Dios» y el *Seyn*; o la desmesura o incluso soberbia intelectual que muestra al presentar su pensamiento como una radical novedad que sirve como punto de partida para un nuevo comienzo de la totalidad de filosofía occidental vista como un «fracaso». A pesar de eso, este pensador sumergido en las insuficiencias y callejones sin salida a que lo lleva su propio radicalismo innecesario (en eso se muestra también como el más grande sucesor de Nietzsche, otro imprescindible), es muy importante tomarse en serio las intuiciones brillantes que hay en él y, tal como dice Habermas que hace Gadamer, «urbanizar» esta agreste provincia del pensamiento y ver qué es lo que puede dar de sí para hablar filosóficamente de aquellas cosas últimas de las que últimamente no hemos querido o no nos han dejado hablar y que, sin embargo, están en la raíz de nuestras más íntimas obsesiones.

## EL PROBLEMA DE LA OBJETIVIDAD DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

**Profa. Dra. Luz Marina Barreto\***

Plantearse la experiencia religiosa como *problema* quiere decir: preguntarse por la objetividad y comunicabilidad de esa experiencia. De eso se trata cuando nos hacemos la misma pregunta en filosofía. En ambos casos, cuando nos interrogamos sobre la objetividad de la experiencia religiosa o sobre la experiencia en general, lo que hacemos es enfrentarnos al reto escéptico. Es esto lo que quiere decir Pedro cuando sugiere que nuestra fe debe poder dar razones. Tanto para la teología como para la filosofía deberíamos poder ofrecer las razones que tenemos para creer en lo que creemos y para sostener que nuestras creencias están fundamentadas en una realidad que es tal y como la expresan nuestras creencias.

La pregunta por la objetividad de nuestra experiencia es la que entrelaza el pensamiento de Wittgenstein y Heidegger en una búsqueda que posee sorprendentes paralelismos si tomamos en cuenta que ambos autores no leyeron sus libros seminales: *El Tractatus logico-philosophicus* y *el Ser y Tiempo*. Lo que hace, sin embargo, a la respuesta que dan ambos autores a este problema muy interesante es que sus resultados desembocan en una suerte de misticismo, como lo han señalado ya varios estudiosos en el tema. Antes de explorar esta

---

\*La profesora **Luz Marina Barreto** es Doctora en Filosofía por la Phil. FU Berlin. Profesora e investigadora del Área de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela (UCV). Autora de varios libros y artículos en revistas especializadas sobre temas de ética, filosofía moral y racionalidad práctica, entre los cuales se destacan: *El Lenguaje de la Modernidad*, 1994, Monte Ávila Latinoamericana, Caracas (Premio Federico Riu Morales - Premio a la Mejor Investigación en Humanidades de la Universidad Central de Venezuela en el año 2000). En el año 2002 recibió la Orden José María Vargas como reconocimiento a su trayectoria académica.

suerte de misticismo metafísico y lo que significa para la teología, quisiera exponer primero qué tienen, en mi opinión, ambos autores en común.

Como ya he señalado, el análisis de la objetividad de nuestra experiencia intenta responder al reto escéptico. Lo que este reto plantea es, en definitiva, la pregunta por la legitimidad de nuestras creencias. Una manera de escapar al reto escéptico es lo que Fernando Broncano llama “la ideología espontánea del filósofo”<sup>1</sup>: que en la subjetividad se encuentran las fuentes de la justificación epistémica.<sup>2</sup> En efecto, dado que no podemos responder a la pregunta metafísica que exige que mostremos que la realidad es como lo dicen nuestras creencias, entonces se trata de explorar cómo una subjetividad trascendental construye, determina o simplemente revela las fuentes semánticas que dan sentido a nuestros juicios verdaderos respecto del mundo. Este es el proyecto fenomenológico de fundamentación de las ciencias que desarrolla Husserl y, en un sentido análogo, Frege. La misma idea está en Wittgenstein, sólo que él insiste en la objetividad de los significados y no hunde, como Husserl, o después Heidegger, el sentido de nuestros juicios respecto del mundo en estructuras de carácter subjetivo.

La idea de Wittgenstein en el *Tractatus* es que el conocimiento no debe verse como un espacio visual en el que se ve un ojo y lo que mira ese ojo. Dice Broncano: “...en un espacio visual nunca aparece el ojo que lo crea (el periscopio del submarino no se ve a sí mismo mirando la superficie del mar).”<sup>3</sup> Por esta razón, nosotros no podemos hacer nuestra experiencia objeto de un discurso fundamentador que utilice el lenguaje para demostrar la legitimidad de esa experiencia. En Wittgenstein, la forma lógica posee una trascendentalidad que, aun siendo la misma que la trascendentalidad de la forma lógica de la fenomenología, no es sin embargo susceptible de un análisis que la haga a ella misma objeto de un análisis fundamentador. Esto es lo que está dicho en la proposición 4.12 y 4.121

*“La proposición puede representar toda la realidad, pero no puede representar lo que debe tener de común con la realidad para poder representar la forma lógica.*

---

<sup>1</sup> Fernando Broncano, 2003, *Saber en condiciones. Epistemología para escépticos y materialistas*, Machado Libros, Madrid, p. 100.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 101.

*Para poder representar la forma lógica, debemos poder colocarnos con la proposición fuera de la lógica, es decir, fuera del mundo.*

*La proposición no puede representar la forma lógica; se refleja en ella.*

*Lo que en el lenguaje se refleja, el lenguaje no puede representarlo.*

*Lo que en el lenguaje se expresa, nosotros no podemos expresarlo por el lenguaje.*

*La proposición muestra la forma lógica de la realidad.*

*La exhibe.*"<sup>4</sup>

Con esto Wittgenstein preserva la objetividad de nuestra experiencia pero al precio de una suerte de solipsismo o privacidad de nuestro recuento del mundo. Dice Wittgenstein en la proposición 5.62: "*En realidad, lo que el solipsismo significa es totalmente correcto; sólo que no puede decirse, sino mostrarse*". La objetividad está unida entonces sólo a la perspectiva de la primera persona: los límites del lenguaje son los límites no *del* mundo sino de *mi* mundo y Wittgenstein subraya: *meiner* Welt. De esta manera, la perspectiva de primera persona desde la cual se ve lo objetivo puede mostrarse, pero no tematizarse como objeto de una reflexión filosófica que ponga de relieve la legitimidad de esa perspectiva. (Este es el misticismo de Wittgenstein)

En Heidegger el fondo trascendental desde el cual tenemos un mundo y nos relacionamos con él no es ni un espacio de razones, ni un espacio constituido por significados o formas lógicas: se trata de una comprensión del ser o de un modo de relacionarnos con el mundo que es constitutiva de nuestro modo de ser como entes que existen ya en el mundo, en una relación práctica con él. De esta manera, la ontología fundamental de Heidegger es un intento de poner de relieve el trasfondo trascendental que hace posible que nosotros tengamos un mundo, podamos relacionarnos con un mundo, con la diferencia respecto de los intentos de Wittgenstein y de Husserl antes de él, que el trasfondo trascendental no está constituido por significados o vivencias de conciencia que ostentan el mundo, sino por estructuras existenciales que revelan nuestra capacidad para usar el mundo y relacionarnos con él.

Pero una de las primeras cuestiones que surgen para el lector del *Ser y Tiempo* de Heidegger es cuál es la legitimidad del fondo trascendental que él pone de relieve, es decir, de la analítica existencial del Dasein o de la ontología

---

<sup>4</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza Universidad, p. 87.

fundamental, que es el objeto del libro. Y aquí nos encontramos exactamente con el mismo problema que aqueja la propuesta de Wittgenstein del *Tractatus*: que la legitimidad de la analítica existencialista, es decir, del recuento de estructuras que posibilitan que el *Dasein* tenga un mundo, sólo puede mostrarse pero no puede hacerse ella misma objeto de un discurso legitimador. De esta manera, tenemos aquí de nuevo una suerte de misticismo: los existencialistas muestran el mundo pero no están sujetos a ningún tipo de control racional, de manera que no es posible que ambos trasfondos trascendentales ofrezcan criterios normativos que contribuyan a establecer el sentido o la verdad de una proposición, o la objetividad del que tiene la experiencia del mundo abierto por los significados de W. o por las estructuras de Heidegger.

La objetividad de la experiencia en Wittgenstein es construida, como sugiere Broncano, *“sobre un mecanismo de deixis o nombres elementales que conectan los resultados causales con el sustrato semántico, las condiciones de verdad, de las oraciones. Las oraciones elementales funcionan como nombres propios o deícticos de experiencias elementales que, por su parte, se conectan directamente mediante relaciones causales con la realidad.”*<sup>5</sup> La objetividad en Heidegger es el resultado de nuestras interacciones prácticas con el mundo, que es constituido como tal gracias a las categorías existencialistas y el tiempo. Ahora bien, en la medida en que tales trasfondos trascendentales son evidentes sólo para quien los realiza o los vive, constituyen un trasfondo místico o irracional, como ya hemos señalado. La razón de esto es cuando nos referimos a algunos de los conceptos básicos que constituyen ese trasfondo en un contexto oblicuo o indirecto nos encontramos con una asimetría que destruye la objetividad. Esta asimetría semántica fue descubierta ya por Frege: *“Cuando decimos ‘Kepler postuló una curva cónica para las trayectorias planetarias’ podemos estar diciendo algo verdadero y algo falso simultáneamente: es verdadero que las trayectorias son curvas cónicas, pero es inadecuado decir que ése fue el contenido del pensamiento de Kepler.”*<sup>6</sup>

El atomismo de Wittgenstein y la analítica existencialista de Heidegger conectan directamente el espacio de razones con el de causas, las proposiciones y la realidad. El problema es, sin embargo, y como vemos ahora, que los contextos indirectos o los discursos oblicuos definen lo que está implicado cuando intentamos justificar nuestra experiencia. El mundo es sólo transparente para el

---

<sup>5</sup> Op. cit., p. 115.

<sup>6</sup> Op. cit., p. 116.

sujeto que la experimenta: si quieres generalizarla, entonces caes bajo la asimetría semántica de los contextos oblicuos. Las proposiciones elementales cambian sus condiciones de verdad en estos contextos y, por lo tanto, limitan lo que es posible hacer cuando intentamos justificar ante otros la objetividad de nuestra experiencia.

Los críticos de Wittgenstein le han reprochado proponer una suerte de misticismo metafísico en el análisis de las condiciones de verdad de las proposiciones y la objetividad de la experiencia. Esta forma de misticismo es ya tan evidente en Heidegger, que la teología del siglo XX utiliza las ideas de este autor sobre el ser en general como metáforas de la divinidad, como en el caso de Karl Rahner. En ambas formas la cualidad de la experiencia de cada persona no ofrece ella misma criterios de la misma cualidad absoluta para la fundamentación racional de lo que se ha experimentado.

Yo creo que este resultado encierra una verdad profunda. La objetividad última de lo que se ha experimentado no puede demostrarse completamente en contextos intersubjetivos. Queda entonces la prueba indirecta que puede ofrecer la argumentación racional. Sin embargo, ella no agota lo que puede experimentarse ni tampoco las formas en las cuales puede verse lo experimentado, como el arte o la poesía. El punto crucial es que tanto Wittgenstein como Heidegger dejan abierto el misterio y ofrecen un marco teórico que explica por qué esto sucede así.



El **ITER** es un instituto autónomo eclesiástico, que está agregado a la Facultad de Teología de la **UPS**, Universidad Pontificia Salesiana de Roma

## Títulos eclesiásticos expedidos por la **UPS**, Universidad Pontificia Salesiana, de Roma

Se ofrece las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos, válidos en el foro eclesiástico.

### Bachillerato:

- **En Filosofía**, tras dos años de estudios filosóficos de cinco días de clase a la semana, de lunes a viernes.
- **En Teología**, tras cuatro años más de estudios teológicos, de tres días a la semana, martes, miércoles y viernes.

### Licenciatura:

**En Teología**, tras dos años ulteriores de especialización, también de tres días semanales, martes, miércoles y jueves, con tres alternativas a elegir:

- **En Teología Pastoral**, que lleva ya más de 10 años funcionando.
- **En Teología Espiritual**, con tres años de funcionamiento.
- **En Teología Bíblica-Pastoral**, que comienza el próximo curso.

Para la validez eclesiástica, se exige siempre por parte de la CEC, Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede, los estudios teológicos de Bachillerato, realizados en el ITER o en otra institución eclesiástica que otorgue los mismos títulos de Bachillerato.

---

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 6886 Caracas 1061-A. O llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. E-mail: [contacto@iter-ups.org](mailto:contacto@iter-ups.org)

## DIOS COMO APUESTA

**P. Pedro Trigo\***  
**(ITER)**

Mi aporte consistiría en desarrollar dos tesis: la primera, la homología estructural entre las pruebas de la existencia de Dios y la experiencia de Dios, y la segunda, el carácter de apuesta que revisten ambas, que no es otra que la apuesta en la que consiste cada quien.

### **Correlación entre la inferencia del desfondamiento de lo real al que lo está fundando y la experiencia de religión**

Parto de las vías de santo Tomás. La percepción de que ningún ente se funda en sí mismo y que, por tanto, si existen, es porque existe un ser que se funde en sí mismo y los haya puesto en la existencia, es correlativa a la experiencia

---

\*El P. **Pedro Trigo Durá** es jesuita venezolano de origen español riojano, nacido en 1942. Estudió Letras y Filosofía en las Universidades Católicas de Caracas y Quito, donde se licenció en Filosofía en 1966. Luego se doctoró en Teología en la Universidad de Comillas (Madrid) en 1980. De 1964 a 1966 tuvo contacto con Monseñor Proaño en Ecuador sintiéndose desde entonces comprometido con el tipo de Iglesia y de pastoral que él representó. En 1973 fue discípulo de Gustavo Gutiérrez en Lima. Desde 1972 ha participado regularmente en encuentros de teólogos latinoamericanos. Desde el año 1973 pertenece al Centro Gumilla (Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela), del que ha sido director. Es profesor de teología en el ITER de Caracas. Vive en una parroquia popular y acompaña a comunidades cristianas populares. Anima y asesora a la Vida Religiosa en Venezuela y América Latina, comprometido en un esfuerzo intercongregacional en orden a una Vida Religiosa inserta e inculturada en los medios populares. Escribe regularmente en varias revistas de pensamiento españolas y latinoamericanas, sobre todo en temas de teología. Además de ser profesor en los niveles de bachillerato y licenciatura en Teología Pastoral y Teología Espiritual, es Director del Departamento de Investigaciones del ITER desde 1996. Tiene numerosa publicaciones y escribe en varias revistas, entre ellas RLaT, Iter, Sic, Anthropol, Nuevo Mundo...

de que los entes, y en primer lugar el ente que es uno mismo, son hábiles, como también lo es la realidad, una experiencia que por una parte sobrecoge porque es la experiencia de que todo es de suyo desfondado, pero que también maravilla porque, a pesar de que los entes no se fundan en sí, no se desmoronan, no tornan al vacío sino que están en la realidad como si pisasen terreno firme. Es la experiencia que hace preguntar por qué hay ente y no más bien la nada.

Esa pregunta tiene dos respuestas: la primera es que lo que existe existe como hecho desnudo, es decir, sin lógica, sin sentido, sin explicación. Esa respuesta no satisface a la mente que cree que todo tiene que tener una razón de ser. Pero otro puede responder que esa búsqueda es una mera necesidad mental, que no tengo por qué imponerla a lo que existe. Este atenerse a la medida de lo dado equivale a nivel de experiencia a la del que acepta que todo y en primer lugar uno mismo tiende a desmoronarse, a descaecer, y acepta el trabajo continuo de luchar en contra de la tendencia a la disolución de la propia entidad; cree que así es la vida, acepta que tiene la batalla perdida, pero la da sin excesivo dramatismo, incluso a veces con entusiasmo porque entre tanto se dan algunos logros e incluso algo así como la felicidad.

La segunda respuesta consiste en afirmar que, si existen entes y no más bien la nada, es porque existe el ser que se funda en sí mismo y que funda en sí todo lo que ha creado fuera de sí. Esta respuesta equivale a nivel de experiencia a la de saberse y sentirse fundado, es decir, a la vez sin fundamento propio y religado al fundamento trascendente. Estas personas viven en la confianza absoluta de tener un fundamento infundado, que no son ellas mismas ni nada de la realidad ni la realidad como sistema, como estructura dinámica. Se saben ante un fundamento infundado, es decir, gratuito respecto de la realidad y de uno mismo, es decir, que nos funda, no por ningún comportamiento nuestro sino porque es así, en nuestra terminología, porque es bueno, porque ama. Estas personas no confunden el fundamento con el funcionamiento inmanente: el fundamento no es un andamio o una conducción empírica; no proporciona, pues, ninguna seguridad psicológica suplementaria. No equivale siquiera al Todo, a sentirse en el todo como en el humus nutricio o como en el hogar. El sentirse religado puede vivirse igual con sentido de pertenencia que con impresión de desabrigo, ya que pertenece a un nivel trascendente. Este saberse fundado y por tanto esta noticia del fundamento, en cuanto está fundando, no se percibe como un saber producido por la mente sino como un dato del que la mente toma noticia. No deriva de la necesidad de la mente de buscar una razón suficiente de la existencia sino de su capacidad de abrirse perceptivamente a la realidad.

## **Correlación entre la inferencia de lo que cambia al acto puro que lo origina y la experiencia de partición del que es la vida de la vida**

La percepción de que uno produce y es producido, de que todo cambia y es cambiado, la percepción de esa estructura dinámica que es la realidad como tal, mueve a pensar en el acto puro, la dinamicidad absoluta, infinita, que por eso no sucede ni cambia, no es temporal, y que origina permanentemente el producirse, el flujo incesante de la vida. Esta inferencia encuentra su correspondencia en la percepción del que experimenta su ser y el ser de todos los seres como participado, no como chispas del incendio eterno ni como gotas del océano insondable sino como puestos en la vida por el que de modo trascendente es la Vida de la vida.

Hay sin embargo personas que de la percepción de que todo fluye inferen más bien que la vida es un juego incesante, que hay que saber captar su ritmo y dejarse sorprender por su gracia y renacer en esa innovación constante, sin pretender fijar ninguna secuencia sino pasar con ellas viviéndolas, aceptando que la vida no es un estado sino esa fluencia a la que no se ve ningún principio ni fin. Otros se sienten aturcidos por esta mutación cada vez más vertiginosa, les asusta la contemplación de lo inmensamente grande y de lo inmensamente pequeño y prefieren atenerse a magnitudes medias y fingir, si no pueden forjar, un mesocosmos (como decía Teilhard) medianamente ordenado y estable en el que habitan, aunque una y otra vez irrumpen como un caos estas mutaciones que dan al traste con esa impresión de estabilidad. Podría decirse que una minoría creciente de nuestros contemporáneos se entregan con creciente excitación a esta mutación constante, incluso la provocan cada vez más aceleradamente con la ciencia-técnica, mientras que la mayoría la vive cada vez más asustado sintiéndose víctima de tanto trastorno, luchando con todas sus fuerzas, pero cada vez con menos éxito, por obtener seguridades básicas que les permitan jugar seguros el juego de la circulación cada vez más acelerada de la mercancía para que pueda seguir aumentando siempre la producción y la ganancia necesaria para acceder a las mercancías.

Hoy no resulta fácil concebir al acto puro, que no es un movimiento tan vertiginoso que da la impresión de estabilidad sino el amor absoluto que consiste en el acto por el que se da a la vez la entrega y la recepción, el vaciamiento de sí y colmo, la posición del otro y la comunión con él, en suma la relación como el grado máximo de densidad del ser. Desde este punto de vista, lo que más se parece al acto puro es la fidelidad, que no es estabilidad inerte sino entrega siempre renovada y nunca desmentida. Sólo desde la experiencia de fidelidad

puede vislumbrarse el sentido de la participación. Desde este horizonte el amor, como acto puro, es el origen de la vida, y la vida es participación de ese amor, participación que tiene como armónicos recibir este amor gratuito y ejercitarlo en todos los niveles de la vida. Esto no es posible pensarlo ni experimentarlo desde la entrega a unas reglas de juego en las que todos contribuyen a la innovación buscando cada quien su propio provecho.

### **Las inferencias no son necesarias**

De lo susodicho resulta que ni las inferencias son necesarias, es decir, que no son unívocas, ni las experiencias son meros sucesos empíricos carentes de luz ni de sentido. Afirmar el fundamento que nos funda y el amor del que participamos no es la consecuencia lógica del uso correcto de la razón, de tal manera que cualquier otra conclusión sería rebatible como paralogismo. Pero también al contrario. Confinarse en la mera facticidad y entregarse al cambio constante no son tampoco el único modo razonable de vivir la existencia; como tampoco lo es concluir que no existe ningún sentido y que cualquier opción personal, desde la pretensión de conquistar el mundo hasta el suicidio, es igualmente válida, aunque aquí la palabra válida no tendría ningún significado.

¿Por qué podemos afirmar que cada inferencia tiene su propia congruencia? Porque el uso de la razón no es absoluto. Por eso cuando se desborda el terreno de lo meramente tautológico, tenemos que reconocer que existen diversas lógicas. Ahora bien, eso no significa que todo dé igual. No es así: cada modo de usar la razón tiene determinadas consecuencias, y unas parecen más deseables que otras o, para decirlo con otra palabra, más humanas que otras, aunque se diga que se pueden desear cosas distintas y tener diversas concepciones de qué es lo humano. ¿Podríamos hablar entonces de un uso responsable de la razón? ¿No habría que apuntar en esa dirección?

### **Las experiencias tienen sentido, incluso tienen primacía sobre las lógicas**

Partamos ahora de las experiencias. No se puede afirmar que el terreno de las experiencias sea un terreno meramente subjetivo que carece de universalidad porque está librado al puro empirismo del que no podemos extraer ninguna luz. Las experiencias religiosas no son asuntos meramente biográficos, dependientes del temperamento o de la educación o de la herencia o de alguna

eventualidad azarosa. Tienen, por el contrario, tanto sentido que no sólo se puede establecer una correlación con las distintas lógicas sino que incluso puede apuntarse la primacía de la experiencia sobre la lógica. En efecto, ¿qué es antes la experiencia de religación o la inferencia de que lo infundado de los seres que existen postula la existencia del fundamento que los funda? No hablo de la posibilidad de que a mí me hayan informado de esta inferencia antes o después de tener esa experiencia sino de que yo hago mía esa inferencia y le veo toda su profundidad y sentido cuando tengo ya la experiencia de estar religado, cuando vivo desde esa religación. Lo mismo pasa cuando yo he optado por fundarme en mí mismo, por nacer de mí, por ser hijo de mis obras, por vivir autárquicamente. Desde ese tipo de vida, aunque yo conozca la inferencia de lo infundado al fundamento, no la puedo realizar, será para mí una lógica vacía, porque yo he desechado cualquier fundamento que no sea yo mismo y en definitiva porque no me veo infundado. Así como si he optado por vivir sin fundamento, sea porque vivo arrojado al vacío o porque me atengo a lo relativo con su relativa positividad, tampoco puedo concluir de lo desfondado al fundamento porque en un caso no puedo pasar de la dramaticidad de lo que carece de fondo y porque en el otro no veo lo que existe ni a mí mismo como desfondado sino meramente como limitado y me muevo exclusivamente en este terreno que me parece que es el terreno de lo real.

Insisto que no carece de consecuencias el vivir desde una experiencia fundamental o desde otra. Son vidas realmente distintas. Pero todas son vidas posibles y plausibles. Y esto lo tengo que aceptar sea cual sea mi opción. Si la absolutizo, estoy pretendiendo que mi lógica es la única posible porque es la única concluyente; estoy pretendiendo que ella me lleva a un conocimiento absoluto de la realidad, que la desvela completamente. También pretendo que mi experiencia es una experiencia tan absoluta de la realidad, que la aprehende tan completamente que descalifica a las demás como espurias.

### **De la insuficiencia de la ciencia se puede inferir la existencia de Dios, pero no necesariamente**

Para confirmar lo dicho vamos a pasar de las vías que Tomás de Aquino propone positivamente para llegar a la existencia de Dios, a las dificultades que plantea, que hacen pensar que no existe. Son dos. La primera, que cada nivel de realidad encuentra explicación dentro de sí mismo. Si de esta manera podemos, al menos en principio, hallar explicación de cada ser y de cada fenómeno ¿para

qué poner otro ser que lo explique? No hay que multiplicar entes sin necesidad. Lo contingente encuentra o es susceptible de que encuentre explicaciones contingentes ¿para qué recurrir a un ser necesario? Tomás admite que el razonamiento es válido en su nivel. Es decir, que, como la realidad compone una estructura dinámica, cada elemento de la estructura halla inteligibilidad dentro del desenvolvimiento progresivamente complejo de esta estructura de estructuras. Dicho de otro modo, la ciencia explica o podrá llegar a explicar cada fenómeno y cada ser a su nivel. El que yo me confine a ese nivel o me pregunte por la existencia del todo como tal, de la realidad, es una decisión que no se me impone. Es claro que el nivel de la existencia personal no es el nivel de la ciencia y por tanto que no basta la respuesta de la ciencia, pero entonces puedo, como dijimos, dejar de preguntar o ser yo mismo el que cree con mi actuar mi respuesta. Es decir, que se puede constatar la insuficiencia de la respuesta científica y no por eso concluir en la necesidad de postular a Dios. Depende, decíamos, de cuál sea mi lógica y en definitiva mi experiencia.

### **La existencia del mal torna no evidente la existencia de Dios**

La segunda dificultad que plantea Tomás proviene de la realidad, aunque más propiamente de la experiencia, del mal que hay en el mundo. No puedo pensar a Dios sino como infinitamente bueno y poderoso. Si existe el mal, sobre todo el mal moral en una escala tan escalofriante, es o porque Dios no lo quiere quitar y entonces no es infinitamente bueno o porque no lo puede quitar y entonces no es infinitamente poderoso. Elijamos cualquiera de las dos hipótesis, tenemos que concluir que no existe Dios. La respuesta que da Tomás nos satisface completamente. Él acepta la lógica, pero propone que si de ese mal que él no ha causado pero que existe, él puede sacar mayores bienes, sí es compatible su existencia con la existencia de Dios. Esta respuesta toma completamente en serio que el mal desmiente a Dios. No nos satisface decir que Dios nos ha creado libres y que luego nos juzgará por el uso de nuestra libertad. Menos nos satisface aún afirmar que Dios no puede eliminar el mal, porque es anejo a cualquier realidad que no sea la de Dios. Esta explicación vale para el mal de imperfección e incluso para el de debilidad. En efecto, gran parte de la violencia de la historia de la humanidad, tal como podemos asomarnos a ella desde lo poco que conocemos, está, si no causada, sí fortísimamente condicionada por la necesidad, en definitiva por el escaso desarrollo de las fuerzas productivas de la humanidad y de sus formas de convivencia. Además tenemos que contar con los pecados humanos de debilidad: todos los pecados capitales. Hasta ahí

aceptamos que, si Dios decide crear, tiene que aceptar la existencia de este mal. Según lo que estimemos la existencia, diremos que Dios es un irresponsable por haber creado sabiendo que la creación acarrearía tantos males o diremos que los bienes que hemos vivido los humanos, aun con todos los dolores, superan con creces los males y que por tanto hizo bien y tenemos que estarle agradecidos. Pero el mal del siglo XX, para no referirnos a lo anterior, no se limita a esos dos tipos de mal. Es un mal, diríamos, desproporcionado, un mal tan despiadado, tan masivo, y además de eso tan evitable, que llega a la categoría de misterio, es decir, que tiene una densidad de ser tan aplastante que hace pensar en una negatividad suprahumana, en cierto modo absoluta, y lleva por tanto a preguntarse dónde está Dios. ¿Podemos decir que de esos males Dios saca bienes mayores que ellos y que es tan claro que los saca que quien no lo vea es porque tiene mala fe? Si, por más que agucemos la vista, no acabamos de ver en bastantes casos esos bienes mayores, ¿es tan claro que Dios exista?

Si esta lógica es razonable, ¿qué decir del que afirma la existencia de Dios independientemente de este mal? ¿Afirma en realidad la existencia de Dios? ¿Qué es más escandaloso, negar la existencia de Dios al dejarse afectar por esa hecatombe o afirmarla con indiferencia por esa monstruosidad? ¿Quién habla peor (maldice) de Dios, el que calla por no poder componer su existencia con tanto mal o quien habla como si Dios fuera ajeno a él o se resignara a su existencia? Quien define a Dios por la ley y el culto y afirma su existencia independientemente del mal o quien, confinándose a su experiencia de cosmos bien ordenado, afirma a Dios porque no quiere salir al mundo global y dejarse afectar por él ¿afirma a un Dios infinitamente bueno?

### **La existencia de Dios, una apuesta esperanzada**

Según la lógica de Tomás, desde una experiencia encarnada solidariamente en el mundo, desde un humanismo que se define principalmente por la responsabilidad ante el hermano y ante la historia (GS 55), no podemos afirmar que es evidente la existencia de Dios. Lo más que podemos decir responsablemente es que es una apuesta esperanzada, que es la apuesta esperanzada de que por fin el verdugo no prevalezca sobre la víctima, de que por fin nos comprometamos en serio a reducir la brecha entre ricos y pobres, a compensar la competencia con la emulación simbiótica, que nos comprometamos, en fin, con el libre ejercicio de la fraternidad universal. Sin este ejercicio concreto, masivo y eficaz de la fraternidad no será visible el rostro paterno-materno de

Dios. Cualquier apologética que no pase por esa praxis solidaria, no es hablar a favor de Dios sino blasfemar de él, profanar su nombre. Pero ni esta praxis basta ¿podemos llamar bien mayor a llegar por fin a un estado más humano de humanidad cuando quedan sin redención tantos millones de asesinados y, más aún, muchos más millones de muertos antes de tiempo por enfermedades de pobres? Si no podemos esperar la resurrección de las víctimas, no es pensable la existencia de Dios.

### **No da lo mismo cualquier opción**

Ahora bien, si afirmar la existencia de Dios no es la conclusión necesaria del uso correcto de la razón pura, tampoco puede decirse que dé lo mismo cualquier opción. No da lo mismo. Ya tenemos suficiente experiencia para poder concluir que atenerse a la medida de lo relativo, si en algunos especialmente conscientes puede dar lugar a un auténtico humanismo, en el que no se da ninguna sacralización, es decir, absolutización, de lo que no pasa de relativo, y la conciencia de la propia limitación se combina con el aprecio por la limitada positividad propia y la apertura a la de los demás, en la mayoría lleva a la banalización propia y ajena, a la igualación de todo tipo de experiencias y al vaciamiento de lo humano. Se impone el individualismo y los más desfavorecidos son excluidos desde la indiferencia. En abstracto no concluye la máxima de Dostoievski que dice por boca de uno de sus personajes que si Dios no existe todo está permitido; pero en la práctica, en los grandes números, sí es así y crecientemente, no, pues, por el efecto momentáneo de una etapa de transición de una ética teónoma a otra inmanente. Esto sucede así porque la realidad es misterio o, mejor, está anclada en el misterio. No apreciar ni vivir de este modo la realidad es reductor. Esta reducción o priva de densidad o sacraliza lo que no la tiene. La auténtica religación no escamotea el carácter deleznable de la condición humana ni suprime la radical apretura de la historia que puede conducir a un desastre o enrumbarse hacia crecientes cotas de humanidad o mantenerse en un claroscuro, pero sí hace capaz de vivir en libertad y dotar de dirección a la propia vida y de encaminar a la historia en una dirección humanizadora en lo que depende de él.

Aunque también habría que decir que tampoco es fácil mantener la opción de la religación. Ordinariamente se degrada a religación a un dios disponible, de algún modo a la mano o, lo que es una variante de lo anterior, a una institución, expresada en la adhesión a unas doctrinas y ritos y, sobre todo, a sus personeros.

En estas condiciones no se da la participación en el Amor trascendente sino la participación en un ámbito y unas reglas de juego sacralizados. No equivale, pues, decir que se opta por Dios a optar realmente por él. La religación que libera es la religación a un Dios enteramente libre, que a la vez que religa descuadra y desconcierta. No es fácil vivir en este ámbito de libertad, que es experimentado como no ámbito, como no suelo nutricio, como no seguridad, sólo o nada menos que como confianza. Ahora bien, el que acepta la religación trascendente y gratuita que lo funda estará dispuesto a religarse solidariamente a los demás. El que se experimenta participando del Amor trascendente que le da vida será proclive a hacer partícipes a los demás de ese Amor incondicional.



# UCAB



La Facultad de Teología de la UCAB, Universidad Católica «Andrés Bello» de Caracas, ofrece las siguientes opciones de carreras con los correspondientes certificados y títulos.

**TÍTULOS CIVILES EXPEDIDOS POR LA UCAB**  
**-UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO, DE CARACAS-**

- *Licenciatura en Teología*, tras los seis años de estudios filosóficos y teológicos, como estudios de pregrado para obtener la Licencia.

- *Maestría en Teología*, tras los dos años de estudios especializados, en el área de postgrado en Teología con una de sus tres menciones:

- *Maestría en Teología Pastoral*
- *Maestría en Teología Espiritual*
- *Maestría en Teología Bíblica Pastoral*

Para el acceso a los estudios de las Maestrías, se exigen estudios de pregrado en Teología con el título correspondiente; o haber cursado la nivelación teológica ofrecida en el *Diploma de Estudios Avanzados en Teología* o su equivalente en el área de postgrados.

Estos estudios están abiertos especialmente al laicado católico con títulos universitarios y se tienen en la sede del mismo ITER de Caracas. Puede verse mayor información a propósito del CIET aquí mismo en esta revista.

---

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 6886 Caracas 1061-A. o llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. E-mail: [contacto@iter-ups.org](mailto:contacto@iter-ups.org).

## EL FIN, LA VIDA BUENA Y LA VIRTUD EN ARISTÓTELES

Profa. Mg. Ariadne Suárez\*  
(ITER)

### *Abstract*

*The following paper's theme is dedicated to Aristotle's analysis of goodness (eudaimonia) and its relations to the meaning of aim or purpose from the moral virtue's point of view. These considerations take a good deal of attention on Aristotle's thoughts about moral philosophy whereby most important analysis refers to the matter of good living. Therefore, starting from a consideration of Plato's idea of well-being (goodness) and its lack of content, Aristotle will criticize it by stating its own idea of the meaning of goodness and/or happiness for the man in an specific situation. The Greek Philosopher will start his own investigation by searching the goal's or purpose's characteristics, man's function and its links with our own human nature so as to examine how these three ideas are parts of and build up the notion of good living.*

---

\* La Profesora Ariadne Suárez Hopkins es venezolana y casada con el Doctor Carlos Paván Scipione. Realizó sus estudios primarios en el Colegio "Madre Matilde" de Caracas. Estudió inglés como segunda lengua en Michigan (USA) en 1981. Ha trabajado en cursos de inglés y de filosofía desde 1996. Es Licenciada en Filosofía, egresada de la Universidad Central de Venezuela (2000), con la tesis El conocimiento de la existencia según Étienne Wilson. Actualmente es profesora de Filosofía Antigua y Medieval y de Introducción Metodológica a la Filosofía, materias ambas que forman parte del "pensum" del primer año de la carrera de Teología del ITER (UCAB). En diciembre del 2005, culminó sus estudios de Maestría en Filosofía en la Universidad Simón Bolívar, Caracas, Venezuela, con la defensa de la tesis "La hermenéutica de Gadamer y el concepto aristotélico de razón práctica".

*Key words: Aristotle, Plato, ethic, virtue, goodness, reason, logos, Greek philosophy.*

La reflexión fundamental que sondea la filosofía práctica de Aristóteles describe el interés de este pensador por lo que, según él, debiera ser el comportamiento de los hombres en función de su relación con otros hombres. El bienestar de una comunidad política basada en la convivencia civilizada debe ser posible en la medida en que todas las actividades humanas estén dirigidas a un objetivo común, esto es, el bien de ambas. Dicha consideración pretende echar una mirada sobre lo real mismo, esto es, la experiencia, de manera de poder construir, a partir de ella, una teoría ética basada en las acciones humanas y aquellos principios que determinan estas mismas acciones y las orientan. La vida humana constituye, pues, para Aristóteles, el escenario donde se desenvuelve y debe ser posible el discurso ético.

Ahora bien, al acentuar la importancia de lo real y, con ello, la experiencia individual, el Estagirita reconoce el papel que juega el carácter o talento natural (*ethos*), a la hora de determinar qué condiciones hacen posible la adquisición de las cualidades morales necesarias para una vida feliz en un estado bueno. Esta reflexión tiene sus antecedentes, en primer lugar, en la idea platónica de un Bien trascendente frente al cual resulta imposible equiparar la naturaleza y la actuación humana de cara a un modelo incomprensible de imitar y seguir. Así las cosas Aristóteles critica, con razón, el bien absoluto de Platón por carecer de sentido y contenido desde la perspectiva de las actividades humanas<sup>1</sup>, que por sí mismas no se rigen por leyes naturales sino que están más bien orientadas y limitadas por formas de comportamiento donde no existe una regularidad absoluta.

En segundo lugar -pero por ello no menos importante- si, para el Estagirita, se impone una limitación de un saber universal o *episteme* frente a la *areté*,

---

<sup>1</sup> «Quizá sea mejor examinar la noción del bien universal y preguntarnos qué quiere decir este concepto, aunque esta investigación nos resulte difícil por ser amigos nuestros los que han introducido las ideas». Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro I, 6, 1096 a 11-12, trad. cast. de J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1995. Más adelante, en el mismo capítulo, el Estagirita añade lo siguiente: «Y lo mismo podríamos decir acerca de la Idea, pues si el bien predicado en común de varias cosas es realmente uno, o algo separado que existe por sí mismo, el hombre no podría realizarlo ni adquirirlo; y lo que buscamos ahora es algo de esta naturaleza». Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro I, 6, 1096 b 31-35.

también ésta exige una distinción en relación con la *téchne*. El saber ético no constituye simplemente una habilidad que se adquiere gracias a una gran acumulación de experiencia o, en el peor de los casos, una *praxis* derivada de una previa teoría. El saber moral es *verdadero saber* y se distingue de la *téchne* en el hecho de que el saber ético designa, para Aristóteles, una dimensión constitutiva de la razón humana misma y, en este sentido, este saber es un *saberse*, un saber para sí mismo. En consecuencia, este saber de sí mismo no está guiado por fines distintos y siempre particulares sino que el saber moral debe poder orientar e iluminar a la propia conciencia moral.<sup>2</sup> La conciencia moral requiere, evidentemente, de formación moral –saber moral– y, depende, para esto, del esfuerzo y el ejercicio. Ella adquiere su saber a partir de lo que el hombre hace y como se comporta, ya que lo que es bueno para la conciencia moral se determina solamente a partir de la situación particular en cual que dicho saber determina, en general, al ser moral, y esto, en opinión del filósofo griego, está más allá del ámbito de las leyes y principios naturales.<sup>3</sup> Por tanto, la conciencia moral está determinada por un saber muy peculiar cuya *aplicación* se determina en la concreción del propio actuar, y en la que se le pide deliberar lo que debe hacer a la luz de lo que ha aprendido en general<sup>4</sup> Es por esto que, a los ojos de Aristóteles, la forma platónica del bien no es más que una «metáfora

---

<sup>2</sup> «En consecuencia el saber que tenga de sí mismo en su ser moral será distinto, y se destacará claramente del saber que guía un determinado producir. Aristóteles formula esta diferencia de un modo audaz y único, llamando a este saber un *saberse*, esto es, un saber para sí. De este modo el *saberse* de la conciencia moral se destaca del saber técnico de un modo que para nosotros resulta particularmente iluminador». Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, I, trad. cast. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca, 2001<sup>9</sup>, p. 384.

<sup>3</sup> Estas afirmaciones reflejan muy pálidamente la profunda y rigurosa reflexión de Gadamer quien dedica en su obra magistral *Verdad y método*, dedica unas brillantes y penetrantes consideraciones al problema del tipo de saber que representa el saber moral y su relación con el ser moral en el marco de la discusión aristotélica en torno a la *phrónesis* frente a la *episteme* y la *téchne*. Escuchemos parte de su análisis: «La moralidad humana se distingue e la naturaleza esencialmente en que en ella no sólo actúan simplemente capacidades o fuerzas, sino que el hombre se convierte en tal sólo a través de lo que hace y como se comporta, y llega a ser el que es en el sentido de que siendo así se comporta de una determinada manera». Gadamer, *Verdad y método*, I, p. 384.

<sup>4</sup> En relación al tema de la aplicación y su vinculación con el problema hermenéutico fundamental para el filósofo alemán, véase a este respecto Gadamer, *Verdad y método*, I, p. 378 en adelante.

vacía» incapaz de representar—en virtud de su separación y consiguiente universalidad— una noción de Bien adecuada a la experiencia humana, a lo que es bueno para el hacer del hombre.

Así las cosas, lo que debemos investigar —prosigue de esta manera el Estagirita— consiste en la posibilidad de configurar, desde el punto de vista filosófico, una noción más adecuada y mejor del saber ético, a la vez que se requiere de una valoración realista de la naturaleza humana y las necesidades humanas<sup>5</sup>, ya que ambas cosas son necesarias a la hora de fundamentar la ética como un saber independiente de la metafísica e igualmente opuesto a la simple acumulación de experiencia al modo de la técnica. En efecto, lo primero que debemos indagar tiene que ver con el término o fin al que se dirigen todas las acciones humanas y discernir, luego, si es verdad que éstas pueden tener un mismo propósito. Pues bien, si todas las actividades humanas tienen por objeto un fin determinado, Aristóteles se pregunta si aquello que orienta dichas acciones es lo que todo el mundo denomina «la felicidad». Ahora bien, de manera de ofrecer una respuesta adecuada a esto que todos denominan bien o felicidad, será preciso, en segundo lugar, averiguar si, lo mismo que todas las cosas de la naturaleza, el hombre posee por sí mismo una función (*érgon*) o excelencia propia (*areté*) que cumplir como ser humano. Esta capacidad o facultad que lo distingue por esencia de otros seres vivos constituye, en realidad, una actividad propia de su *psyché* y su *logos* y equivale, sin duda, «al sentido o conciencia moral de lo justo y lo injusto».<sup>6</sup>

Dotado como lo está de la capacidad de razonar, el hombre puede llevar a cabo una actividad de acuerdo con lo que es mejor para la propia naturaleza humana, y esto es lo que Aristóteles denomina «una actividad del alma de acuerdo con la virtud... y además en una vida entera»<sup>7</sup>. De allí que la búsqueda del bien tenga que llevarse a cabo desde la perspectiva de lo que hacen los individuos, y cualquier filosofía que pretende luego sistematizarlo

---

<sup>5</sup> W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, vols. VI, trad. cast. de A. Medina González, Gredos, Madrid, 1999, p. 352.

<sup>6</sup> Guthrie, *Historia*, VI, p. 354.

<sup>7</sup> El texto completo es el siguiente: «...decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de

tendrá que tomar en cuenta igualmente el deseo y el obrar de los hombres<sup>8</sup>. Dicho esto así, este ensayo analizará las siguientes cuestiones: ¿Cuál es el rol de la virtud en vista de la felicidad? ¿Es un medio para alcanzarla o forma parte de ella? La manera como procederemos a dar respuesta a estas interrogantes se desarrollará en dos etapas, a saber: en la primera de ellas estudiaremos el concepto de felicidad; en la segunda parte analizaremos la noción de virtud.

El tema de la felicidad en Aristóteles está relacionado, en el capítulo primero del Libro I de la *Ética Nicomáquea*, con una concepción teleológica general que nos va a permitir vincular esta idea de bien (o felicidad) con la noción de virtud. En efecto, el análisis o estudio de la filosofía de la vida humana o, lo que es lo mismo, la ética y la política, debe poder comprender no solamente la reflexión acerca de estas actividades específicamente humanas, sino también el fin o el bien al que aquéllas se dirigen. Incluso para ellas, Aristóteles subraya una y otra vez la necesidad de investigar los hechos de manera de poder dar cuenta también aquí del por qué y/o la causa y, en este sentido, tales reflexiones no difieren para nada de cualquier otra investigación, ya sea científica o metafísica. Es así que, y de acuerdo con lo que Aristóteles afirma en el capítulo 3 del segundo libro de la *Física*, el fin de la investigación consiste en la comprensión de las cosas y los acontecimientos individuales<sup>9</sup> ya que si el objetivo de toda investigación es el conocimiento, hay que indagar acerca del «por qué» o la causa de cada cosa. Solamente así podremos establecer una relación racional entre un objeto y otro, o entre una acción y otra.

Esto significa que, en la doctrina de Aristóteles, la noción de causa (íntimamente vinculada con la de sustancia) es principio de inteligibilidad, implica *necesidad*, por cuanto que comprender la causa significa comprender que lo que se deduce de ella exige siempre una explicación racional, y lo que esto quiere decir es, a fin de cuentas, que lo que buscamos no es otra cosa que la causa primera o próxima. Ahora bien, dado que el Estagirita insiste en la determinación de un número finito para la serie de las causas en el mundo sensible, tenemos que recordar que, en el devenir, intervienen cuatro causas y/

---

acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera». Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro I, 1, 1098 a 16-20.

<sup>8</sup> Emilio Lledó, «Aristóteles y la *Ética de la Polis*», en Victoria Camps, (ed.), *Historia de la Ética*, Vols. I, Crítica, Barcelona, 1988, p. 140.

<sup>9</sup> Guthrie, *Historia*, VI, p. 236.

o principios, a saber: formal, material, eficiente y final y esta es la razón por la que todo acontecimiento natural se explica a partir de ellas<sup>10</sup>. De allí que, cualquier acción o actividad, cualquier acto, tiene una causa y también un *por qué*. La razón de ello, repetida varias veces por el Estagirita, es la siguiente: los procesos referidos a las realidades materiales o, lo que es lo mismo, aquello que ocurre en la naturaleza no sucede por azar y, como todo está hecho de la mejor forma posible—esto es, de un modo divino—, se sigue de allí que lo que se dirige a un determinado fin opera así porque la naturaleza ha sido ordenada de tal forma que nada puede ocurrir sin finalidad o sin razón<sup>11</sup>. Así las cosas, es necesario formular la siguiente pregunta: ¿Qué quiere decir Aristóteles cuando, refiriéndose a la naturaleza, habla de un «fin» o «finalidad»? ¿Cuál puede ser la «finalidad» de la naturaleza? Analicemos detenidamente en la lectura de Guthrie, la manera como el filósofo griego procede a responder estas interrogantes.

De acuerdo con la teoría y subsiguiente defensa de lo que él mismo llama *Teleología*, Guthrie sostiene que el Estagirita pensaba en la naturaleza como realizando una actividad *orientada y constructiva*, es decir, con una finalidad. Para Aristóteles, aquello que sucede no siempre sino la mayoría de las veces manifiesta cierta persistencia que no es producto del azar. Si esto es así, el sentido de finalidad que asignamos a la naturaleza se refiere a lo que ocurre no por accidente o por necesidad sino que revela la idea de una cierta coherencia y un determinado orden. Lo anterior puede ser entendido, prosigue Guthrie siguiendo a Aristóteles, si se comparan las operaciones de la naturaleza y las del arte humano: ambas hacen coincidir las nociones de cumplimiento (o acabamiento) y de fin, es decir, de progreso y de perfección. Por consiguiente, si el arte verdaderamente imita a la naturaleza —y esta es, en el fondo, el argumento que soporta tal reflexión—, esto nos lleva a la conclusión de que los procesos artificiales o referidos al arte, serán tan finalistas como los naturales

---

<sup>10</sup> «de «causas» se habla en cuatro sentidos: de ellas, una causa decimos que es la entidad, es decir, la esencia [...]; la segunda, la materia, es decir, el sujeto; la tercera, de donde proviene el inicio del movimiento, y la cuarta, la causa opuesta a esta última, aquello para lo cual, es decir, el bien...» Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, 3, 983 a 25 y sigs., trad. cast. de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1998. Más adelante, en el Libro VIII, en relación al mundo sensible, afirma lo siguiente: «Cuando se trata de encontrar la causa, puesto que las causas se denominan tales en varios sentidos, hay que indicar todas las causas posibles». Aristóteles, *Metafísica*, VIII, 4, 1044 a, 33-34.

<sup>11</sup> Guthrie, *Historia*, p. 120 y sigs.

«porque la relación entre antecedente y consiguiente es la misma en ambos»<sup>12</sup>. Podemos decir, pues, que la finalidad de la naturaleza, aun a pesar de las fallas y los defectos, consiste en «*hacer lo mejor entre lo posible*».<sup>13</sup>

Consideremos ahora lo concerniente al arte humano. Todos los hombres deliberan sobre lo que por sí mismos pueden hacer, pero esta deliberación recae sobre los medios *no* los fines y, para subrayar la importancia de tal afirmación, el ejemplo al que recurre Aristóteles está tomado de la experiencia del arte o la técnica: el médico no delibera si su objetivo es curar o no, sino solamente *cómo* hacerlo. Con otras palabras, el fin es algo objetivo y esto es lo que permite delimitar la reflexión con respecto a los medios.<sup>14</sup> Y es esto precisamente lo que Aristóteles pretende destacar, a saber: la autonomía de los fines en un arte o habilidad cualquiera o, dicho de otra manera, la determinación de los medios a los fines tratándose de la técnica, y que es precisamente aquello que permite reconocer la presencia del fin o finalidad *tanto para el arte como para la naturaleza*. La subordinación de los medios a los fines está presente en los dos procesos, subraya Guthrie, siguiendo al filósofo griego. Así pues y luego de esta breve reflexión, la idea que sustenta la existencia real de un *télos* o fin proporciona los fundamentos necesarios para indagar en qué consiste el fin del hombre y los medios para alcanzarlo. Tal consideración va a permitir al Estagirita bosquejar los tipos de vida adecuados a la naturaleza humana y los fines de cada una de ellas, con el objeto de destacar la importancia que para él representa el estudio atento y cuidadoso de una actividad que, en última instancia, equivale a una vida virtuosa, es decir, una vida cuya actividad se orienta y guía por la razón en su dimensión práctica y en estrecha vinculación con el entorno social o *ethos*.

---

<sup>12</sup> Guthrie, *Historia*, p. 126. Por su parte, las palabras de Aristóteles en la *Física* son las siguientes: «*En general, en algunos casos el arte completa lo que naturaleza no puede llevar a término, en otros imita a la naturaleza. Por lo tanto, si las cosas producidas por el arte están hechas con vistas a un fin, es evidente que también lo están las producidas por la naturaleza; pues lo anterior se encuentra referido a lo que es posterior tanto en las cosas artificiales como en las cosas naturales*». Aristóteles, *Física*, libro II, 199 a, 15-20, trad. cast. de G. R. De Echandía, Gredos, Madrid, 1998.

<sup>13</sup> Aristóteles, *Partes de los Animales*, Libro IV, 687 a, 15, trad. cast. de E. Jiménez Sánchez-Escariche, Gredos, Madrid, 2000.

<sup>14</sup> Guthrie, *Historia*, VI, p. 127.

Si nuestro objetivo es la búsqueda de una vida mejor y más feliz, continúa Aristóteles, debemos comenzar nuestra investigación repitiendo una idea que ya habíamos discutido con anterioridad en estas mismas páginas, a saber: que la búsqueda del bien o la felicidad del hombre debe partir de una «valoración realista de la naturaleza humana y de las necesidades humanas». La *eudaimonia*, subraya Lledó, presenta múltiples aspectos, y esa evidente diversidad es aquello que precisamente configura nuestra individualidad. De hecho, continúa Lledó, «mientras más decididamente busquemos la *eudaimonia*, más claramente estamos escuchando el dictado de la propia naturaleza».<sup>15</sup> Procedamos, pues, a examinar los distintos tipos de vida y veamos si alguno de ellos nos permiten descubrir qué es la felicidad.

En primer lugar, tenemos la vida entregada al placer que Aristóteles identifica con un género de existencia semejante al de las bestias. Tenemos, en segundo lugar, aquel modo de vida que muchos piensan equivale a los honores y el reconocimiento tal como se da en la vida política, pero que carece completamente de autonomía. Las palabras de Aristóteles son las siguientes: «...los mejor dotados y los activos creen que el bien son los honores, pues tal es ordinariamente el fin de la vida política. Pero, sin duda, este bien es más superficial que lo que buscamos, ya que parece que radica más en los que conceden los honores que en el honrado».<sup>16</sup> En cuanto al tercer género de vida -aquella que se dedica a los negocios-, el Estagirita la considera como algo violento, porque el bien que se busca no es la riqueza ya que ésta no es un fin en sí misma sino medio para otra cosa. Ahora bien, ¿qué debemos hacer ahora si queremos identificar en cada una de nuestras acciones aquello que no es medio para otra cosa sino que ha de buscarse por sí mismo porque es el fin de la vida humana? ¿En qué consiste la felicidad? Aristóteles nos responde introduciendo unos criterios generales de acuerdo con los cuales nos será posible determinar la naturaleza del fin último. Estos lineamientos son: la perfección, la autosuficiencia (se busca por sí mismo) y la autarquía.<sup>17</sup> Examinemos con detalle cada una de estas ideas directrices.

---

<sup>15</sup> Lledó, «Aristóteles y la Ética de la Polis», en V. Camps, (ed.), *Historia de la Ética*, I, p.149.

<sup>16</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro I, 1, 1095 a 23-26. Cursivas añadidas.

<sup>17</sup> J.L. Ackrill, analizando lo relativo al mismo tema, sostiene que, partiendo de las nociones relativas a «lo bueno», el «fin» y «la causa por la que» (o «en vista de»), Aristóteles puede concluir que los criterios determinantes de la *eudaimonia* son el fin y la autosuficiencia.

Para Aristóteles, lo mejor no se refiere a algo instrumental o que se elige para otra cosa; lo mejor es, en realidad, un bien *perfecto*. En este sentido, la perfección designa aquello que se elige por sí mismo y esto no puede ser otra cosa que la felicidad «pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en verdad, por sí mismos, pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices».<sup>18</sup> Añadamos ahora que el segundo criterio, referido a la autosuficiencia, apunta en la misma dirección cuando señala igualmente la imposibilidad de subsumir la *eudaimonia* a otra cosa, convirtiéndola en mero instrumento.<sup>19</sup> La tercera condición, esto es, la autarquía, por su parte, apunta hacia la autosuficiencia, a un bien que parece ser suficiente. Sin embargo, esta independencia, advierte Aristóteles, no debe engañarnos: algo tan importante como tener amigos -la amistad- es *necesaria* para la felicidad. Para decirlo de otra manera, el hombre dichoso no es un solitario, el hombre es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con otros hombres.<sup>20</sup>

En virtud de todo lo anterior, y habiendo reconocido una parte importante del acento que el filósofo coloca sobre este aspecto de su reflexión ética, ocurre que la cuestión acerca del vivir bien y del obrar bien no ha quedado, en modo alguno, aclarada del todo. En efecto, dando por sentada la aceptación de los criterios ya mencionados, se podría decir que cualquier persona que orienta su vida según cierto fin que se considera como último, podría interpretar dicho fin siguiendo los tres requisitos. Con otras palabras, ¿cómo distinguir cualquier fin último de la felicidad si tanto uno como otro se rigen según estos tres aspectos?

---

Este último, en opinión del autor, encarna a la perfección aquello hacia donde se dirige toda acción o actividad. J.L. Ackrill, «Aristotle on Eudaimonia», en Amélie Oksenberg Rorty, (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Univ. of California Press, London, 1980, p. 22.

<sup>18</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro I, 7, 1097 b 1-5. Cursivas añadidas.

<sup>19</sup> Ackrill, en el ensayo ya citado y con relación a estas ideas, es sumamente enfático: « [Aristotle] is saying, then, that *eudaimonia*, being absolutely final and genuinely self-sufficient, is more desirable than anything else in that it *includes* everything desirable in itself ». Y más adelante: « *Commentators have not, I think, given due weight to these interlocking passages about the finality and self-sufficiency of eudaimonia* ». Ackrill, «Aristotle on Eudaimonia», en Amélie Oksenberg Rorty, (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, pp. 21-22.

<sup>20</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro IX, 9, 1169 b 16-18.

Ahora bien, para dar una respuesta correcta y resolver la dificultad, el Estagirita introducirá el fin propio del hombre, esto es, la ocupación o función que realiza «en cuanto tal», o lo que es lo mismo, el *ergon* del hombre.

El término en cuestión, tal y como lo entendían tanto Aristóteles como Platón, describe la función particular de algo determinado y se entiende como lo que algo puede hacer, o llega a hacerlo mejor que ninguna otra cosa. Y como aquello que indagamos consiste precisamente en el fundamento sobre el cual se sustenta el bien humano en general, Aristóteles subraya que dicha actividad constituye una dimensión esencial y constitutiva de la propia naturaleza humana: afecta al hombre total y completamente. En efecto, diversas son las funciones que compartimos con las plantas y los animales, mas sólo una nos pertenece exclusivamente y esta actividad está determinada por el *Logos*. Esta perspectiva permite a Aristóteles identificar la felicidad como aquel género de actividad que incluye el principio racional como elemento constitutivo de la misma.<sup>21</sup> Escuchemos las palabras del filósofo griego: «Si... la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, [...] decimos que la función del hombre es una cierta vida, y esta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud...»<sup>22</sup>

Hemos alcanzado, de esta manera, la segunda concepción fundamental para Aristóteles, y para toda su *Ética*, a saber: la virtud. Al incluir el concepto de *areté* juntamente con el de *ergon* y *logos*, el Estagirita puede ahora unificar aquello que, desde una perspectiva individual, parecía una mera exigencia antropológica, es decir, la búsqueda de un fin para toda actividad humana. En este momento, Aristóteles puede perfectamente justificar la importancia del elemento racional dentro del ámbito de la acción humana, de la propia existencia humana que aspira lograr una vida buena, y es obvio que, en adelante, este fin no podrá separarse de la parte más elevada y mejor de la naturaleza humana. Pasemos ahora a la segunda etapa de nuestra investigación. El autor acaba de proporcionar la definición de felicidad en la que incluye la noción de virtud.

---

<sup>21</sup> Ackrill, «Aristotle on Eudaimonia», en Amélie Oksenberg Rorty, (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 27.

<sup>22</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, L. I, 7, 1098 b 6-11.

Veamos qué sentido tiene dicho concepto. Para definir qué se entiende por virtud, Aristóteles examina primeramente, en el segundo Libro de la *Ética*, las tres dimensiones del alma donde, según él, se encuentran las pasiones, las facultades y los modos de ser (*héxis*)<sup>23</sup>. Si es verdad que desde la *psyché* se realiza, por esencia, lo distintivamente humano, esto es, el *logos* (siempre de acuerdo con la virtud o excelencia propia), entonces la *areté* debe formar parte de alguna de estas dimensiones. Una de las primeras que se descarta son las pasiones. Éstas, prosigue Aristóteles, acompañan al placer o al dolor. Las facultades, por otra parte, son las capacidades por las que nos vemos afectados por las pasiones. Ahora bien, precisamente porque no se nos premia o castiga debido a nuestras pasiones<sup>24</sup> éstas no son objeto de deliberación alguna o de elección. Lo anterior evita la concepción equivocada que podría confundir las pasiones con las facultades: «...por lo que respecta a las pasiones se dice que nos mueven, pero en cuanto a las virtudes y vicios se dice no que nos mueven, sino que nos disponen de cierta manera»<sup>25</sup>. Por la misma razón, «[no] se nos llama buenos o malos por ser simplemente capaces de sentir las pasiones, ni se nos elogia o censura»<sup>26</sup>. Sólo nos quedan, entonces, los modos de ser. ¿En qué consiste el modo de ser o hábito, para el filósofo griego?

Decir que la virtud es un hábito ha de entenderse, primeramente, como una disposición establecida, actitud firme o un estado permanente<sup>27</sup>. En este sentido, la expresión designa una categoría en la que predomina el carácter repetitivo, reiterativo de la acción, la cual supone, a su vez, la formación, a través del ejercicio, de una actitud firme en determinadas situaciones condicionadas por un saber muy peculiar porque guía la acción a la vez que modifica la propia conciencia moral. Es así como debemos entender, pues, lo que enseguida añade el filósofo griego: dicho hábito virtuoso consiste en *buscar el término medio entre el exceso y el defecto*, y esta relación entre el más y el menos quedará determinada con relación a nosotros mismos. Si esto es así, ¿por qué es necesario considerar esta proporción? Aristóteles responde señalando que *«tanto el exceso como el defecto destruyen la perfección,*

<sup>23</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro II, 5, 1105 b 20 y sigs.

<sup>24</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro II, 5, 1105 b 30 – 1106 a 5.

<sup>25</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro II, 5, 1106 a 6-7.

<sup>26</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro II, 5, 1106 a 8-10.

<sup>27</sup> Guthrie, *Historia*, VI, p. 365.

mientras que el término medio la conserva<sup>28</sup>. El Estagirita está repitiendo aquí una idea muy propia del pensamiento ético griego y que se remonta al mandato délfico «nada en exceso». El valor de la moderación, observa Guthrie, es la norma que rige en la esfera de las emociones y las acciones, es decir, el ámbito de la virtud<sup>29</sup>. La virtud ética, en efecto, se inclina hacia el término medio, prosigue el Estagirita, porque ella se refiere, efectivamente, a las pasiones y acciones, es decir, al lugar común del exceso, el defecto y el término medio. Y lo mismo ocurre con las acciones. Podemos concluir, pues, que «la virtud es, un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente»<sup>30</sup>.

Al incorporar la virtud como un «modo de obrar» dentro de nuestras propias posibilidades, Aristóteles reitera la imposibilidad de separar las virtudes morales de las intelectuales. Si esto es así, juntamente con el *logos*, la conciencia moral de lo justo y lo injusto aparece como la actividad propia del alma de acuerdo con la virtud. Añadamos a esto una idea muy griega, esto es, la idea de restablecer, en nosotros mismos y en la sociedad, el orden natural, la armonía por la cual las fuerzas internas del alma puedan proyectar esta misma simetría en la estructura social y política de una comunidad, de manera que ambas colaboren en la búsqueda del mayor bien común. Así las cosas, examinemos, en la parte final de este ensayo, la definición aristotélica de virtud que acabamos de citar, desde el punto de vista de los términos que la constituyen, a saber: elección, deliberación y prudencia.

La *elección*, explica el Estagirita, es algo voluntario en el sentido de que depende de nosotros<sup>31</sup>, es decir, un proceso que va acompañado de razón y reflexión y, por ello mismo, constitutivo del acto moral. La *deliberación*, por su parte, describe una capacidad cuyo objeto está en nuestro poder y es realizable, esto es, literalmente sobre lo que podemos hacer<sup>32</sup>. En este orden de ideas, la deliberación y la decisión alcanzan en el análisis aristotélico del saber ético su verdadero significado antropológico, a la vez que señala los límites, dentro del

---

<sup>28</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro II, 6, 1106 b 11-12.

<sup>29</sup> Guthrie, *Historia*, VI, p. 367.

<sup>30</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro II, 6, 1106 b 36 – 1107 a 1.

<sup>31</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro III, 2, 1111 b 30-32.

<sup>32</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro III, 3, 1112 a 36.

obrar del hombre, de una verdadera ontología de la contingencia. Ratifica igualmente la negativa aristotélica a la coherencia y la necesidad o, lo que es lo mismo, a la universalidad propia de la *episteme* en el marco de lo que el individuo puede y debe hacer, ausentes por demás de cualquier tratado ético acerca de la vida humana. Es ahora cuando podemos comprender mejor la consideración anterior acerca de la deliberación que se realiza sobre los medios *no sobre los fines*, ya que mientras éstos son los objetos del deseo aquéllos responden a la elección y a la deliberación. Con otras palabras, siendo el hombre el principio de sus propios actos, la deliberación versa sobre lo que él mismo puede hacer<sup>33</sup>. No obstante, tal actividad se realiza en aras de lo conveniente, y lo conveniente anuncia ya, para Aristóteles, el papel fundamental que juega la prudencia en el ámbito de lo que será dirigir bien la vida del hombre. Y éste es el último concepto que nos queda por estudiar.

La *prudencia* consiste en deliberar correctamente acerca de lo que es el bien o el mal para el hombre ya que el resultado de dicha reflexión consiste precisamente en la vida buena.<sup>34</sup> Toda acción humana va precedida de deliberación, ya que en ella intervienen la razón que calcula y el pensamiento sopesa y elige. En efecto, la correcta deliberación es sinónimo de prudencia. Escuchemos las palabras de Aristóteles: «...si el deliberar rectamente es propio de los prudentes, la buena deliberación será una rectitud conforme a lo conveniente, con relación a un fin, cuya prudencia es verdadero juicio»<sup>35</sup>. Así, pues, y habiendo aclarado ya lo que puede ser objeto de deliberación, el Estagirita sostiene que la *phrónesis* es la capacidad de penetrar en las cuestiones prácticas. En efecto, no siendo ni ciencia ni arte, la prudencia es una actitud cultivada y desarrollada por la experiencia y con la ayuda del *ethos*, es decir, «un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre»<sup>36</sup>. Repitémoslo una vez más, la *phrónesis* se ocupa de las cosas que están a nuestro alcance, de aquello que cae en el ámbito de lo particular; no es un conocimiento al modo de la ciencia, subraya Aristóteles, más bien es el fruto de una larga y dilatada experiencia. Ella se refiere a la acción y, dado que su naturaleza forma parte de las virtudes propias de la inteligencia, la prudencia nunca habrá de concebirse separada de la virtud moral.

<sup>33</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro III, 3, 1112 b 32-33.

<sup>34</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro VI, 5, 1140 a 26-29.

<sup>35</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro VI, 9, 1140 a 26-29.

<sup>36</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro VI, 5, 1140 b 3-5.

Esto significa que la prudencia y la bondad del carácter se hallan estrecha y recíprocamente unidas: ninguna de las dos puede existir sin la otra.<sup>37</sup>

Siendo esto así, la virtud ética no puede ser un simple medio para alcanzar la felicidad; en realidad *ella forma parte de la felicidad*, y la prueba consiste en que en la virtud se realiza la racionalidad humana, y por la misma razón por la que encontramos esta capacidad de razonar en la definición de virtud es que consideramos este acto como una *acción deliberada, conciente, que se orienta por un fin*. Con otras palabras, la virtud es racional puesto que depende de la prudencia y la prudencia es una virtud dianoética. Es en este sentido como debemos entender la afirmación de Ackrill cuando sostiene que el concepto de *eudaimonia* que maneja Aristóteles hay que tomarlo en el sentido de «fin inclusivo», en el cual involucra no solamente varias acciones o bienes sino también la idea de que el término felicidad abarca tanto la actividad teórica como la actividad práctica<sup>38</sup>. En efecto, dado que la felicidad es, como ya hemos dicho, algo perfecto, *«la felicidad deberá ser la actividad de una vida perfecta en concordancia con la virtud perfecta»*<sup>39</sup>. La idea de «*virtud perfecta*» se refiere aquí, en opinión de Ackrill, a *todas* las virtudes, en el sentido de que la virtud única de la inteligencia asegura la posesión de todas las demás<sup>40</sup>. Escuchemos, una vez más, las palabras de Aristóteles: *«Está claro, pues, por lo que hemos dicho, que no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin virtud moral. Esta circunstancia refutaría el argumento dialéctico según el cual las virtudes son separables unas de otras, pues la misma persona puede no estar dotada por naturaleza de todas las virtudes, y así puede haber adquirido ya algunas, pero otras todavía no. Esto, con respecto a las virtudes naturales, es posible, pero no en relación con aquellas por las que un hombre es llamado bueno en*

---

<sup>37</sup> Guthrie, *Historia*, VI, p. 360.

<sup>38</sup> Ackrill, «Aristotle on Eudaimonia», en Amélie Oksenberg Rorty, (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 17 y sigs.

<sup>39</sup> Aristóteles, *Ética Eudemia*, Libro II, 1, 1219 a 35-40, trad. cast. de J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1995.

<sup>40</sup> «So he will interpret [the best and most final virtue] as referring to total virtue, the combination of all virtues. And he will find that this interpretation gives a sense to the conclusion of the ergon argument that is exactly what the argument itself requires». Ackrill, «Aristotle on Eudaimonia», en Amélie Oksenberg Rorty, (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 28.

*sentido absoluto, pues cuando existe la prudencia todas las otras virtudes están presentes. Y es claro que, aun cuando no fuera práctica, sería necesaria, porque es la virtud de esta parte del alma, y porque no puede haber recta intención sin prudencia ni virtud, ya que la una determina el fin y la otra hace realizar las acciones que conducen al fin».*<sup>41</sup>

Por tanto, y para finalizar, la virtud ética en cuanto constitutiva de la racionalidad práctica, forma parte de la felicidad en sentido aristotélico. El individuo, en cuanto sustancia compuesta, tiene la posibilidad no solamente de actuar de la mejor manera posible viviendo una vida buena y perfecta, sino también tiene la posibilidad de descubrir la importancia del elemento racional implícito en nuestra propia naturaleza, y lo que es más importante, de lo que debe y puede hacer con él y llevarlo a cabo del mejor modo posible, racionalmente posible.

---

<sup>41</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro VI, 13, 1144 b 32-38 – 1145 a 1-5.

# Cediter

UCAB-ITER

CENTRO DE ESTUDIOS A DISTANCIA

Formarse para la vida - Estudios a distancia



## INFORMACIÓN SOBRE LOS CURSOS

### 1. JUSTIFICACIÓN

*La formación de los laicos debe ser gradual, integral, continua y progresiva: desde la catequesis inicial hasta la profundización en los misterios de la fe y la iluminación, desde la Sabiduría, de todo el saber humano. La formación, tiene que adecuarse permanentemente a las exigencias de los tiempos y preparar a los creyentes para el testimonio de vida (CPV, El Laico católico, fermento del Reino de Dios en Venezuela, N° 72).*

### 2. OBJETIVO DEL CURSO

El Centro de Estudios a Distancia del ITER, en asociación con el Instituto Internacional de Teología a Distancia (IITD) de Madrid, ofrece con el Plan de Formación Básica, a los laicos comprometidos, la oportunidad de profundizar en el conocimiento de la fe que les lleve a potenciar una acción pastoral calificada en sus Iglesias locales y a una presencia testimonial en la sociedad en que viven.

### 3. FORMACIÓN BÁSICA: Cuatro semestres.

**Seminarios opcionales:** Uno por semestre.

### 4. ESPECIALIZACIÓN: Dos semestres.

### 5. TITULACIÓN: Diploma en Formación básica pastoral.

### 6. RÉGIMEN ACADÉMICO

- Estudios a distancia mediante un texto para el autoaprendizaje y prueba de evaluación a distancia.
- Asesoría personalizada por correo electrónico, por teléfono o en la oficina.
- Tutorías mensuales, día sábado de 8.30 am a 1.00 pm según calendario.

### 7. INFORMACIÓN

En la oficina del CEDITER: teléfono 0212- 808 7526 (lunes a viernes de 9 am a 1 pm). Dirección: 3ª avenida con 6ª transversal - Altamira - Caracas. Correo electrónico: [cediter@ucab.edu.ve](mailto:cediter@ucab.edu.ve).

# LA APERTURA A LA HISTORIA, CLAVE PARA UN CRISTIANISMO HUMANIZANTE

**Prof. Manuel Gándara\***  
(ITER)

## ***Abstract***

*This essay tries to explore the implications of discernment of history in an adult and contemporary Christian experience. After reflecting some fundamental problems, we will approach the experience communicated through the Holy Scripture and the recent Teachings of the Catholic Church. Finally we will review some European and Latin American authors. The essay pretends to make some proposals facing our daily life, through a theological and pastoral reflection born in contemporary christian communities.*

**Key words:** *Revelation, history, discernment, faith, pastoral, christian communities.*

## **1. Introducción**

En medio de discursos que afirman el fin de la historia, de modas desesperanzadas, del fracaso de algunos de los principales proyectos históricos conocidos por la humanidad y del nacimiento de nuevas apuestas por otros mundos posibles, los cristianos de nuestro tiempo y de los tiempos por venir, seremos cristianos en la historia, comprometidos en su construcción, abiertos a su discernimiento, o no seremos.

---

\* El Profesor **Manuel Gándara** es Licenciado en Filosofía y cursante del postgrado en filosofía de la práctica en la UCAB. Profesor de Ética Fundamental y Social en el Ite Activista de derechos humanos. Ha sido profesor de Antropología Filosófica en la UCAB y en el CER y es miembro de la Red de Apoyo por la Justicia y la Paz: ONG de derechos humanos, en la que coordina el programa de formación a líderes comunitarios.

La atención a la historia ha de ser una de las claves centrales en el seguimiento de Jesús de cara al futuro; en ello nos jugamos el sentido mismo de nuestro cristianismo, la pertinencia de nuestra buena noticia, nuestra capacidad de ser hermanos y hermanas de la gran comunidad humana. De esto habrán de dar claro testimonio la espiritualidad, la teología, la pastoral, el testimonio cotidiano tanto personal como colectivo. El criterio de la responsabilidad histórica en el discernimiento cristiano, la exigencia de una reflexión y una práctica que asuman los retos del hombre de hoy, son elementos ineludibles en la vivencia de un cristianismo adulto.

El llamado a atender los «*signos de los tiempos*» fue lanzado hace ya algún tiempo, siendo expresado tanto en la preparación del Concilio Vaticano II como en la recepción creativa que de él se hizo en los documentos de Medellín, Puebla y Santo Domingo. Sin embargo, dicho llamado sigue sin respuesta coherente por buena parte de la comunidad cristiana, que parece estar aún mirando al cielo como aquellos varones galileos. Algo se ha avanzado, pero el asumir la historia como lugar de Revelación y las consecuencias que ello implica, dista mucho de ser un fruto logrado en la vida de las Iglesias. Sin duda, el propuesto es un camino que han comenzado a transitar hermanos y hermanas que se atreven a vivir su experiencia de Dios, contemplativa y comprometida (valga la redundancia) en la frontera, geográfica y existencial, generalmente desconocidos y rechazados por las diversas estructuras de poder, sin excluir las eclesiales.

Atrevemos a adentrarnos en el desierto de la historia con los ojos abiertos, el corazón amante y los pies en el polvo de los caminos es una urgentísima necesidad para una experiencia cristiana que merezca llamarse tal. Asumir con toda hondura la historia como «*lugar*» de Revelación de Dios permitiría dinamizar nuestra praxis creyente como compromiso en la construcción de un mundo más justo y más fraterno, superando falsas dicotomías de signo escapista y alienante; obligaría a dejar a un lado definitivamente el aberrante ejercicio de poder que pretende monopolizar la acción de Dios por parte de las Iglesias (particularmente de la Iglesia Católica); liberaría a la teología de una práctica exclusivamente centrada en sus propias instancias y referencias eclesiales (Sagrada Escritura, Tradición y Magisterio). Con todo ello se haría posible un diálogo humanizador con el resto del mundo, con el hombre y la mujer de hoy en su pluralismo de búsquedas, desde la autonomía secular y las distintas confesiones religiosas.

Dado que toda nuestra propuesta de lo que ha de ser el cristianismo en el futuro tiene como fundamento el asumir la historia como lugar de Revelación,

lugar de encuentro creativo entre Dios y los seres humanos, antes de presentar algunos elementos concretos de lo que podría ser la experiencia cristiana necesitamos responder a la pregunta sobre lo que se quiere decir con la afirmación de la historia como lugar de Revelación, para, a partir de ahí, plantearnos qué nos exige tal concepción de la historia de cara a una praxis cristiana a la altura de nuestro tiempo. Para ello, comenzaremos por aclarar algunas nociones, pasando luego a revisar cuál ha sido el proceso de comprensión de la historia en cuanto ámbito de Revelación desde un acercamiento tanto al texto bíblico como a lo que sostiene hoy el magisterio de la Iglesia Católica; por último revisaremos algunos aportes hechos al respecto por la teología europea y por la teología latinoamericana. Fruto de este recorrido, intentaremos formular algunas reflexiones que esbozen caminos futuros en la vida cotidiana, en el quehacer teológico y en la pastoral de la comunidad cristiana.

## 2. Nociones Previas

Dado que nos planteamos una reflexión en torno a la historia como lugar de Revelación de Dios, requerimos precisar algunos términos que nos permitan enmarcar el campo de nuestro trabajo y fijar la perspectiva de la propuesta. No se trata de un glosario amplio de conceptos, sino de la consideración de dos nociones básicas: la noción de historia, o más propiamente de historicidad en cuanto dimensión antropológica básica, y la noción de Revelación.

### 2.1 La historicidad, dimensión antropológica.<sup>1</sup>

*«La aparición de una toma de conciencia histórica es probablemente la más importante de las revoluciones que hemos sufrido tras el advenimiento de la época moderna.»<sup>2</sup>*

Se hace necesaria una comprensión de la dimensión histórica del ser humano que supere la concepción de ésta como mera sucesión de hechos, asumiendo los distintos elementos que le configuran y definen su complejidad. Comprendemos la historicidad como la condensación de los distintos elementos

---

<sup>1</sup> Para este apartado seguimos, fundamentalmente, a Joseph Gevaert en su libro *El problema del hombre*, capítulo 6.

<sup>2</sup> Gadamer, H. *Le problème de la conscience historique*, p. 27. Citado por R. Fisichella en el *Diccionario de teología fundamental*, p. 554.

que configuran la existencia humana: su realidad de ser en el mundo, creador de cultura, en proceso de humanización; la dimensión temporal de la existencia, en la tensión entre pasado y futuro; su estructura radicalmente intersubjetiva (social e interpersonal); la libertad como lugar de responsabilidad frente al pasado (lo recibido) y el futuro, ante los demás seres humanos en la construcción del mundo.

*«Paradójicamente la discontinuidad del devenir histórico proviene del mismo factor que mantiene la continuidad: la libertad humana, a la que se debe que el paso del pasado al presente hacia el futuro no sea automático (predeterminado en lo ya devenido) sino decisional, es decir que se haga en el salto autocreativo de la decisión libre y por eso creativo de lo nuevo, de lo discontinuo respecto a lo previamente devenido».*<sup>3</sup>

La comprensión del ser humano en cuanto ser histórico implica el hecho de que toda mujer y hombre se ve situado en una tensión entre el pasado ya realizado y nuevas posibilidades futuras que se presentan como tarea; así mismo, la conciencia de la posibilidad de intervenir en el devenir histórico a través de la decisión libre y el trabajo humano. La historicidad que nos constituye señala la ineludible asunción de la historia como tarea humana, subrayando nuestra responsabilidad para con ella, para con el futuro de la humanidad. Ello es así aun ante la decisión de «no hacer nada», pues la misma implica una decisión de cara al futuro, y su correspondiente responsabilidad.

*«La historicidad de la existencia se realiza y se actúa en un diálogo fecundo y libre con el pasado ya constituido y heredado, hacia un futuro que está abierto a la novedad y a la libertad»*<sup>4</sup>. Esta comprensión de la realidad histórica como realidad abierta (a la novedad, en la libertad), tendrá particular interés en el desarrollo de nuestro trabajo, pues la misma apunta la posibilidad de superación de todo determinismo clausurado en «lo dado», al tiempo que impide caer en posturas que implican una evasión de la historia. Esta historia es abierta; lo nuevo acontece en ella, a partir de ella.

## *2.2 De lo que entenderemos por Revelación*

Más allá del significado etimológico del término revelación (re-velar: quitar el velo, descubrir), intentar definir lo que se entiende por «Revelación» en cuanto

---

<sup>3</sup> Alfaro, J. Revelación cristiana, fe y teología, p.49.

<sup>4</sup> Gevaert, J. El problema del hombre. p. 234.

Revelación de Dios implica comenzar a dar cuenta del problema que nos ocupa en este trabajo. Dicho brevemente, no es posible ya seguir concibiendo la Revelación de Dios como transmisión de informaciones, por más contenido salvífico que a las mismas se atribuya. Ha sido mérito del Vaticano II intentar una comprensión de la Revelación como autocomunicación de Dios mismo; comprensión que había sido abandonada por largo tiempo en el seno de la comunidad creyente. Así, pues, entenderemos la Revelación no como mera comunicación de verdades, en el marco de un lenguaje informativo, sino como autocomunicación o encuentro de carácter personal, que, por lo tanto, transforma la realidad humana e histórica, perteneciendo al lenguaje performativo<sup>5</sup>.

Esta concepción de la Revelación, en tanto implica autocomunicación de Dios en la acogida del hombre, incluye como sentido de la misma Revelación la comunión de vida ofrecida por Dios en su realidad salvífica liberadora. *«Todo el acontecer de la salvación es asumido en el concepto de Revelación, el cual queda radicalizado teocéntricamente»*.<sup>6</sup>

Ahora bien, entender la Revelación en el marco amplio de la «comunicación» implica asumir una condición básica de este proceso: para que tal comunicación divina acontezca al ser humano, la misma ha de desarrollarse por vía de la experiencia humana. Nos referimos, pues, a una «Revelación divina a modo humano». Éste será nuestro punto de partida.

### **3. Acercamiento desde el texto bíblico y la postura actual del magisterio católico**

Una aproximación apologética a la Escritura, entendida en su letra como texto revelado por Dios y por tanto autoridad definitiva que zanja toda discusión, intentaría presentar citas tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento que «demuestren» que la Revelación de Dios se da en la historia, manejando como argumento la literalidad del texto. Pero, dado que esa es la concepción que se intenta superar, mal podríamos echar mano de tal estrategia en nuestro recurso a las Sagradas Escrituras. Por otra parte, habría que decir que tal intento estaría mal encaminado por el solo hecho de que a la tradición judeo-cristiana le importaba más lo que acontecía en la Revelación de Dios que una reflexión sistemática

---

<sup>5</sup> Cfr. Martínez, F. Teología fundamental: Dar razón de la fe cristiana. p. 87.

<sup>6</sup> Schmitz, J. La Revelación. pp. 102-103.

sobre cómo tal Revelación acontecía. Hemos, pues, de acercarnos a la Sagrada Escritura intentando evidenciar cómo la misma da cuenta del hecho de la Revelación en el proceso histórico del pueblo, convirtiéndose, por tanto, el pueblo de Israel en testigo del proceso de Revelación de Dios acontecido en su historia. Si algunos de los textos expresan de forma manifiesta este hecho, la validez de los mismos reside en su carácter de comunicación de la conciencia refleja que a través del Antiguo y el Nuevo Testamento se fue dando con relación al hecho de la Revelación, y no en cuanto «*textos probatorios*» por su aparición en la Biblia.

El origen de la tradición judeo-cristiana refiere el carácter histórico de la Revelación. El sentido mismo de la Escritura quiere plasmar lo que acontecido en la historia ha dado origen a la experiencia religiosa del pueblo y que sigue haciendo historia al actualizarlo en el aquí y ahora. Con todo, el proceso histórico de comprensión por parte de la comunidad creyente de esta Revelación da cuenta de una progresiva reducción a formas «*verbales*», primero, luego «*literales*», confinándola al mero carácter intelectual de una «*verdad*» concebida, por tanto, en forma fija. Dicho proceso, habiéndose iniciado con la misma gestación de la Escritura, se siguió desarrollando a lo largo de la tradición teológica cristiana.

El tiempo para Israel es lineal, tiene un principio y un fin. Israel rompe con la concepción cíclica del tiempo por descubrir a Dios en su historia a partir de la liberación de Egipto. Israel descubre que el encuentro con Dios no se da fuera de un «*ciclo fatal del tiempo*» sino al interno de la historia misma, cambiando su existencia.

Sin embargo, a lo largo de la historia del pueblo de Israel y de las primeras comunidades cristianas hubo una progresiva reducción de la comprensión de la Revelación de Dios a su presentación como palabra; primero como palabra pronunciada por medio de los profetas, y luego como palabra escrita en la Sagrada Escritura.

También la Revelación de Jesús experimentará este mismo proceso de asimilación como palabra. Al irse alejando en el tiempo su actividad terrena van ganando en relieve sus palabras, y él mismo pasa de ser predicador a ser predicado. Se reduce, pues, su ser revelador, acaecido no solo con su mensaje y doctrina sino con su vida entera, por la que la palabra era sustentada y trascendida.

El final del período de configuración del Nuevo Testamento acaece con la incorporación de los escritos apostólicos al cuerpo de la Escritura Sagrada, a

partir de la comprensión de estos como revelados. Con este proceso se da una nueva situación con significativas consecuencias: la concepción de la Revelación como un depósito de verdades a conservar y transmitir con fidelidad, - «guarda el precioso depósito» (2Tim. 1,14) -; la Revelación, vista retrospectivamente de forma casi exclusiva en cuanto Escritura Sagrada, aparece como palabra inspirada venida de Dios y revestida de cualidades divinas.<sup>7</sup> Este proceso se irá acentuando con el distanciamiento de la experiencia viva, dejando sentir sus consecuencias a lo largo de la historia de la Iglesia.

Para presentar lo que el magisterio de la Iglesia Católica sostiene en estos tiempos, comencemos diciendo que los documentos del Concilio Vaticano II por una parte pagaron el tributo de cierta continuidad con el magisterio anterior, y por otra supusieron un punto de inflexión con relación al proceso de reducción de la Revelación a la Sagrada Escritura y la Tradición que hemos venido describiendo. De hecho, en este Concilio tratan de ser superadas dos deficiencias concretas: la concepción fundamentalista de la Biblia, asumiendo la nueva consideración histórico-crítica, y la concepción de la Revelación como «lista de verdades», concibiéndola como automanifestación de Dios, atendiendo a la historia de la salvación. El Concilio, con el deseo de hablar al hombre y a la mujer de hoy, abandonará los argumentos especulativos de documentos anteriores, favoreciendo una concepción más personalista de la Revelación y de su dimensión histórica. Lamentablemente estos avances no se tradujeron en una verdadera conversión de la práctica eclesial que de él se derivó. Luego de grandes expectativas y generosas apuestas, la institución como tal ha dejado de impulsar y ha más bien evitado que la vida que se asomó en las reflexiones conciliares llegue a cuajarse en la comunidad cristiana. Pero sigamos aquel consejo de «atender a lo que dicen y no lo que hacen»...

Por su parte, nuestra América latina muestra un testimonio vigoroso de recepción creativa de las ideas del Concilio, elaborando una forma magisterial que tiene como criterio la atención a la historia. A la luz de la teología de los signos de los tiempos, el magisterio latinoamericano en Medellín y Puebla asumirá como metodología para la reflexión pastoral el esquema de ver-juzgar-actuar (y celebrar). Veamos algunos de sus aportes, gestados también medio de muchos conflictos, y con no pocos abandonos posteriores...

---

<sup>7</sup> Cfr Torres Queiruga, A. La Revelación de Dios en la realización del hombre. p. 45.

- Medellín invitará a una evangelización en relación con los signos de los tiempos (7,3); invitará a una pedagogía basada en su discernimiento (10,13); y considerará importante que en la formación del clero se favorezca su interpretación (13,26). En esta misma línea, aunque sin hacer mención de los signos de los tiempos, descubrirá a Cristo activamente presente en nuestra historia (I,5); entenderá la historia de salvación como acción de liberación integral y promoción del hombre (1,4), invitando a su construcción (10, 8.9.12).
- Puebla vuelve sobre la necesidad por parte de la Iglesia de escrutar los signos de los tiempos (12); los descubre manifestados en las migraciones y desplazamientos, las sectas, los medios de comunicación social, la promoción de la mujer, la emergencia del mundo obrero, etc. (420, 847); llama la atención de los pastores para su discernimiento (653); desde su reconocimiento invita a que se impulse la labor ecuménica (1115). Así mismo, más allá de su formulación explícita desde la categoría signos de los tiempos, expresa cómo Israel encontró a Dios en la historia (276) y reconoce a Jesús activamente presente en ella (436); entiende que la Iglesia debe ser escuela donde hombres y mujeres se eduquen para hacer historia (274), reconociendo también en ella la actuación de Dios (275).
- Por su parte, Santo Domingo representó un cambio en el esquema teológico-pastoral del ver-juzgar-actuar; en él la referencia a los signos de los tiempos es significativamente menor. Sin embargo, las referencias que hace no deben dejarse pasar por alto: descubre como signo de los tiempos la creciente participación de los laicos en el mundo y en la Iglesia a través de los diversos servicios y ministerios, así como en las comunidades de base (95); por otra parte, está la proliferación de nuevas tendencias religiosas, reconociendo en ellas una búsqueda por expresar la identidad y los anhelos humanos, al tiempo que cuestionan la acción evangelizadora de la Iglesia (147). Habría que llamar la atención sobre algunos aportes que Santo Domingo hace en torno a la inculturación.

Hay que hacer notar cómo en la reflexión latinoamericana por signos de los tiempos no pueden ser considerados sólo aquellos que manifiestan una acción de Dios en la historia por sus logros y bondades, sino, también, desde aquello que clama al cielo desde el *«reverso de la historia»*. Dios se encuentra, pues,

en las ansias de liberación y en el compromiso por construir el Reino.

#### 4. Aportes de la teología europea y latinoamericana

La superación de una concepción de Revelación marcadamente intelectualista planteada en el Vaticano II (aunque no vivida a partir de él, lamentablemente) no puede ser entendida como un logro espontáneo. Por el contrario, fue fruto de una reflexión teológica, fundamentalmente elaborada en Europa, que, a partir de los retos lanzados por la humanidad, intentó dar respuesta a los desafíos que la Iglesia tenía planteados en fidelidad a su propio ser y quehacer; praxis teológica en la que aún hoy nos encontramos. Presentaremos a continuación los aportes elaborados por algunos teólogos contemporáneos en torno a la historia como lugar de revelación. Nos ha parecido necesario hacer este acercamiento, que ciertamente será extenso, dado que nuestra apuesta por el cristianismo del futuro como un cristianismo humanizante está fundada en esta forma de comprender la implicación histórica de Dios y de la humanidad. Comenzaremos presentando la reflexión de algunos autores europeos, para pasar luego a ver la reflexión hecha por los teólogos latinoamericanos. Veamos...

Es preciso destacar que en el proceso de apertura teológica a la historia en la época contemporánea los primeros pasos fueron dados por la teología reformada. En este campo de la reflexión teológica, y aun de toda la teología cristiana, es paradigmática la obra de W. Pannenberg en su intento por superar todo fideísmo, irracionalismo o autoritarismo, que impida a la fe enfrentar los retos propios de una razón post-ilustrada. En esta línea, propugna la «Revelación en cuanto demostrable» por la fuerza de la razón histórica y hermenéutica<sup>8</sup>. Presentaremos a continuación sus «Tesis dogmáticas sobre la doctrina de la Revelación», tal y como fueron planteadas en la obra colectiva, dirigida por él, *La Revelación como historia*<sup>9</sup>:

- 1ª tesis: Según los testimonios bíblicos, la auto-revelación de Dios no se ha realizado de forma directa, algo así como en la forma de una teofanía, sino indirectamente, a través de las obras de Dios en la historia.

---

<sup>8</sup> Cfr. Torres Queiruga, A. «Revelación» en *Conceptos fundamentales del cristianismo*. p. 1221.

<sup>9</sup> Cfr. Pannenberg, W. *La Revelación como historia*. pp. 117-146.

significativa afirmación *«fuera del mundo no hay salvación»*; solo la historia humano-liberadora puede ser experimentada como historia salvífica. El autor dejará claro desde el principio que sólo en una historia profana donde unos hombres son liberados para la verdadera humanidad puede Dios revelar su esencia, en tanto que en el sufrimiento y la desgracia se revelará como veto o como juicio.

Schillebeeckx diferenciará, entonces, dos niveles de sentido en la comprensión de los hechos: el primero, experimentado como liberación humana, donde los hechos se vuelven historia tan solo en una tradición de hechos interpretados (en un marco de sentido); y un segundo nivel de sentido donde ese hecho humano de liberación es interpretado en relación con Dios, en el marco de una tradición experiencial religiosa. Así, pues, el sentido religioso de un hecho liberador supone un sentido humano. En otras palabras, la historia de salvación es un acontecimiento humano liberador, un acontecimiento humano pleno de sentido en sí. Y esto independientemente de que se sea consciente de la estructura salvífica de gracia que acontece, más no sin que se realice una liberación humana consciente. Esta absoluta presencia salvífica de Dios, ofrecida como don, si bien no necesariamente tiene que ser tematizada desde categorías religiosas, deberá ser asentida y apropiada por parte del hombre para poder hablar de salvación.

Concretando en las experiencias religiosas de Revelación, Schillebeeckx dirá que las experiencias religiosas se tienen en y con experiencias humanas particulares, aunque a la luz de una determinada tradición religiosa que actúa como marco hermenéutico de sentido. A la luz del contenido de la fe, ofrecido desde una determinada tradición, los hombres hacen aquí y ahora, en y con experiencias humanas auténticas de hoy, una experiencia religiosa personal. Si bien la narración eclesial y la praxis evangélica son condiciones de posibilidad para que el hombre de hoy llegue a experimentar la fe cristiana, sólo en experiencias humanas aquí y ahora pueden los hombres y las mujeres llegar a una experiencia cristiana de fe, donde se percibe *«Revelación»*.

Por otro lado, es preocupación manifiesta de Andrés Torres Queiruga el dar cuenta de la fe en la Revelación desde una razón que asuma superadoramente la crítica que la modernidad ha planteado. Como epílogo de su libro *La Revelación de Dios en la realización del hombre*, planteará sus intuiciones de base e ideas fundamentales respecto al tema que nos ocupa. Veamos...

a) La voluntad divina de la máxima Revelación posible: Parte de la

evidencia-convicción de que Dios, como puro amor siempre en acto, está siempre revelándose al hombre en la máxima medida que le es posible; por tanto, los límites de la revelación histórica se deben a la capacidad constitutiva del hombre. La historia de la Revelación consiste, por tanto, en ir consiguiendo Dios que el espíritu del hombre, en medio de sus limitaciones, vaya captando su presencia y se vaya sensibilizando para su manifestación, entrando así en diálogo con su palabra de amor y acogiendo la fuerza salvadora de su gracia. Acogiendo el hombre esta Revelación de Dios se realiza en su máxima plenitud: eso es la salvación.

b) La mayéutica histórica como categoría clave: Si bien la palabra reveladora viene de «fuera», pretende «traer a la luz» la realidad más profunda del sujeto: su propio ser en cuanto radical y últimamente determinado por Dios. La función de la palabra consiste en hacer caer en la cuenta del sentido que estaba ya ahí, pugnando por hacerse sentir a través de la ambigüedad de la historia. El sentido no es un añadido externo ni una interpretación arbitraria. Esta mayéutica, en cuanto histórica, se da en un proceso siempre abierto a la novedad de una historia que se abre sin límites. Dios está porque ha querido hacerse presente, determinando un nuevo modo de ser el hombre con Dios en el mundo: la palabra mediadora no es de recuerdo sino de anuncio. Esta palabra «inspirada» será la que permita ver lo que está ahí destinado a todos pero en una profundidad que no logran ver. La Revelación no consiste, pues, en un estático siempre ahí, sino en un siempre ahí dinámico que se actualiza constantemente en lo nuevo de su realización a través de la libertad del hombre y la mujer, y de la historia.<sup>11</sup> Con esta propuesta, Torres Queiruga, manteniendo el núcleo de la propuesta de Rahner, abre nuevas perspectivas que permiten superar las críticas que se le hicieron.

En América Latina, la teología de la liberación desarrollará una perspectiva en la que la atención a la historia se concentra fundamentalmente en la situación de opresión socio-económica y política del pueblo, y en su lucha por la liberación. Para la teología de la liberación la capacidad de ver teológicamente la historia implica verla desde dentro, desde el compromiso práctico con la situación de los oprimidos y con su lucha.<sup>12</sup> Nos acercaremos ahora a la reflexión teológica latinoamericana desde el pensamiento de algunos de sus principales exponentes.

El aporte de Gustavo Gutiérrez no se desarrolla intentando dar razón de

---

<sup>11</sup> Cfr. Torres Queiruga, A, La Revelación de Dios en la realización del hombre. p. 223.

<sup>12</sup> Cfr. Bentue, A. La opción creyente. p. 301.

las condiciones de posibilidad de una Revelación histórica; el mismo responde a la perspectiva propia de una teología hecha desde el compromiso con los oprimidos, que indaga en la experiencia de fe propia de la tradición judeo-cristiana con el deseo de iluminar esa práctica orientada a la superación de condiciones de vida que niegan la plenitud propia de los hijos de Dios. Desde aquí, su palabra es fruto de una reflexión que indaga a partir de ese acontecer de Dios en la historia de liberación. Que Dios acontece en esa praxis es una constatación; de aquí el que se diga que la teología de la liberación surge de una experiencia espiritual. Con todo, como teólogo, intentará dar razón de su fe...

Afirmará categóricamente que la fe bíblica es ante todo fe en un Dios que se revela en acontecimientos históricos. La misma creación, dice, es presentada en la Biblia inserta en el proceso salvífico en tanto que da inicio a la historia, a la empresa humana y a la acción de salvación de Yahvé. Con todo, acota, el Dios del Éxodo es más el Dios de la historia, de la liberación política, que el Dios de la naturaleza. La creación es entendida como campo propio del trabajo del hombre y la mujer, no en forma sacralizada. Transformando con su trabajo al mundo en favor del ser humano, superando situaciones de indignidad, el hombre y la mujer asumen la historia y se forjan a sí mismos. De esta manera, el ser humano se inserta en el interior de un proceso salvífico englobante que abarca a todo su ser y toda su historia.

Yendo a la tradición judeo-cristiana, presenta el proceso de salvación-revelación dinamizado por la «promesa de Dios a los hombres». Esta promesa la entiende como Revelación eficaz de su amor, de su auto-comunicación, que al mismo tiempo revela al hombre a sí mismo. Promesa que se revela, interpela y realiza a lo largo de la historia, orientándola al futuro. La Revelación se coloca así en una perspectiva escatológica. La historia humana será la historia azarosa, paulatina y sorprendente del cumplimiento de esa promesa.

En un proceso que se proyecta incansablemente hacia el futuro, esta promesa crea permanentemente movilidad histórica y se va revelando en su universalidad y concreción. Ilumina y fecunda la historia de la humanidad llevándola hacia su plenitud a través de sus incipientes realizaciones.

La propuesta de Ignacio Ellacuría nos es presentada en su escrito *«Historicidad de la salvación cristiana»*, aparecido en *Mysterium Liberationis* (Trotta, 1990), donde afirma que su interés no está en el carácter histórico de los hechos salvíficos, sino en el carácter salvífico de los hechos históricos: *«qué hechos históricos traen salvación y cuáles otros traen condenación, qué*

*hechos hacen más presente a Dios y cómo en ellos se actualiza y se hace eficaz esa presencia»<sup>13</sup>*; en esta perspectiva, pues, ha de enmarcarse toda su reflexión, su aporte.

Afirmará desde el principio que no se dan dos historias, una historia sagrada y una historia profana; lo que se da es una sola realidad histórica en la cual interviene el hombre; ninguna de las dos formas de actuación se da sin que en ella se haga presente de alguna manera la otra. Se hará necesario saber discernir la distinta intervención de Dios y del hombre y el modo en que se relacionan. La intervención y presencia de Dios será distinta según la acción del hombre en el ámbito del pecado (historia de perdición, praxis histórica de opresión) o en el ámbito de la gracia (historia de salvación, praxis histórica de liberación).

Afirma, pues, una omnipresencia de Dios en la historia, si bien requiere para ello aclarar tal forma de presencia desde una adecuada comprensión del concepto de trascendencia, entendido de la manera como en el pensamiento bíblico se presenta la realidad y la acción de Dios: la trascendencia ha de verse como algo que trasciende en y no como algo que trasciende de, como algo que físicamente impulsa a más pero no sacando fuera de. Alcanzar históricamente a Dios no implica abandonar lo humano, lo real, sino que se ahonda en sus raíces, haciéndose más presente y eficaz lo que ya estaba efectivamente presente.

Desde esta perspectiva, dedicarse sólo a lo religioso del Reino, sin atender a la esencial referencia que éste tiene con el mundo y con la historia, sería traicionar la historia de Dios.

Por último, Juan Luis Segundo se preocupó siempre por ofrecer el fruto de su reflexión desde el diálogo con el hombre y la mujer de nuestro tiempo. Para cerrar nuestra revisión de los aportes hechos al tema de la Revelación en la historia por la teología latinoamericana, revisaremos sus planteamientos en el libro *El dogma que libera: fe, revelación y magisterio dogmático*.

Partiendo del hecho de que la Revelación tendrá que atenerse a las pautas propias de todo proceso de comunicación, afirma que el mensaje comunicado tendrá que caer dentro de lo que es comprensible e interesante para el hombre. Parte de la *«definición más simple de comunicación»*, según la cual, quien emite un mensaje *«envía una diferencia que hace una diferencia»*, para concluir que el cristiano no posee aún, ni siquiera por el hecho de entenderla, la

---

<sup>13</sup> Ellacuría, I. «Historicidad de la salvación cristiana» en *Mysterium Libertarionis*. P. 323.

verdad que Dios le comunica, mientras no consiga convertirla en diferencia humanizadora dentro de la historia; la ortopraxis es condición de posibilidad de la Revelación. La Revelación de Dios no está destinada a que el hombre sepa algo, sino a que el hombre sea de otra manera y viva a un nivel más humano. Esta afirmación sirve de marco al desarrollo que se propone hacer.

Ha de superarse definitivamente la concepción de Revelación como un cúmulo de verdades intemporales, de informaciones correctas, para ir siendo asumida como un proceso pedagógico verdadero; un proceso en el que el hombre aprende a aprender. La atención en la Revelación no ha de estar centrada en sí lo que se revela es verdad en sí misma, sino en que se haga verdad en la progresiva humanización del hombre.

La Revelación sólo será posible para quien esté a tono con las prioridades del corazón de Dios; Él se da a conocer cuando encuentra una sensibilidad histórica (fe antropológica) que converge con sus propias intenciones. Así, el discernimiento de la Revelación de Dios en la historia no lo ha decretado Él desde el cielo; lo han hecho los hombres, acertando de la mejor manera posible con las miras y prioridades de Dios. Desde ese compromiso, fruto de la sensibilidad, se definió cuándo había Dios revelado lo que hoy forma la Biblia.

### **5. Por un cristianismo humanizante: de cara a la vida cotidiana, la teología y la pastoral**

Dada la significatividad que pretendemos tenga en el cristianismo del futuro la historia como lugar de encuentro con Dios desde la construcción misma del Reino, hemos querido preguntarnos ¿Qué se pretende decir cuando se afirma que Dios se revela en la historia?, ¿cómo ello puede ser afirmado razonablemente?, ¿cómo acontece esa Revelación y qué implica? A partir de las respuestas dadas a estas preguntas, con las que creemos ya bastante ha sido adelantado sobre el tema que nos ocupa, queremos dar algunos otros aportes sobre lo que ha de ser el cristianismo en el futuro si quiere ser fiel a la historia para ser Buena Noticia en ella.

Lo primero es la necesidad de superar una concepción de la acción de Dios en el mundo y en la historia de los hombres a manera de intervenciones puntuales. Requerimos dejar de lado la concepción de un mundo «sin Dios» en el que de vez en cuándo, y sólo en determinados ámbitos la acción de Dios acontece. Entender la Revelación de Dios como su auto-comunicación, implica

dejar de lado concepciones que la reducen a mera transmisión de una lista de verdades a ser creídas. La Revelación es Dios mismo dándose a la humanidad, de cara a la comunión plena en Él. Afirmar que esta Revelación es histórica implica no reducir la historia a su mero escenario, o verla solo como su objeto o contenido; tampoco reducirla a una función apologética en la que los hechos probarían la realidad de lo revelado. Hemos de asumir, además, que los hechos son en sí reveladores de Dios, si bien es necesario cuidar los límites de posibles panteísmos. La Revelación acontece en el diálogo entre la libertad de Dios y la del hombre y la mujer.

El cristianismo del futuro si quiere seguir abierto a la comunicación de Dios, no puede seguir imitando al personaje del cuento que pretendía encontrar la moneda perdida no donde se la había caído, sino donde le era más fácil buscarla. La salvación no puede acontecer más que en la única historia de la humanidad; historia donde se conjuga apertura y negación a la autocomunicación de Dios. De cara al futuro, deberíamos considerar como la praxis más aberrante y la teoría menos ortodoxa, aquellas que busquen escapar de la historia.

Dios se revela en la historia haciéndola con la humanidad. La Revelación es histórica en cuanto hace historia. En los hechos concretos acontece, como realización parcial, el sentido último de la historia, que se va develando en ellos. A la vez, es en este «*horizonte de sentido*» donde se comprende cada hecho. Con todo, este sentido último se mantiene siempre abierto, realizándose en el diálogo entre la libertad de Dios y la del hombre y la mujer, de cara a la plenitud humana en la comunión con Dios. Por acontecer la salvación en la historia, la ortopraxis es su condición de posibilidad; hasta que no se «hace» historia no puede decirse que ha acontecido como tal. Así, la fe no puede desentenderse de la suerte histórica de la humanidad dado que Dios está implicado en ella. Acoger la autodonación de Dios en la historia implica el compromiso histórico con un mundo más fraterno, más justo, desde el discernimiento de los signos de los tiempos. ¿Cómo seguir justificando las reservas de la comunidad cristiana ante la generosa búsqueda de tantos hombres y mujeres de hoy por hacer posible «*otro mundo posible*», levantado sobre la dignidad humana, la justicia y la paz, la fraternidad? ¿Cómo sostener esa reserva sin rayar en el cinismo de quien es capaz de burlarse de las propias consecuencias de su discurso?

Toda comunidad cristiana que se entienda como testigo y servidora del Reino ha de encaminarse hacia ello desde una praxis que en lugar de servir a sus intereses de política interna se dirija a la configuración del mundo con los valores de justicia, fraternidad, compasión, solidaridad, etc. El interés ha de

estar dirigido a la coherencia de vida de cada seguidor de Jesús con la propuesta del Reino: el compromiso con los Derechos Humanos, con la promoción de la mujer, con las alternativas de organización popular serán animados desde esta óptica, dejando así de tener el ámbito de lo sexual el monopolio de la preocupación moral.

La Revelación de Dios no implica una «violación» de la autonomía del hombre y la mujer, al estilo de un mensaje externo a él: si bien es «don», el testigo de dicha Revelación no hace más que poner de manifiesto lo que siempre había estado allí como sentido hondo de humanidad, sin haber sido evidenciado hasta entonces. Al proponerlo, los demás lo acogen e incorporan en cuanto se descubren en ello, por manifestar su realidad más profunda. Es necesario que la palabra del testigo «ilumine» los hechos. Una validación de la Revelación desde su capacidad para sacar a la luz la verdad más honda de cada persona, dotándole de sentido, responde a la crítica post-moderna contra los intentos de presentar, como fundamento de nuestro sentido existencial, meta-relatos fijos y abstractos.

Siendo ello así, es necesario abandonar actitudes prepotentes y autosuficientes, propias de quien se cree dueño de la verdad, excusado del duro proceso de aprender caminando. Es una demanda impostergable dejar definitivamente en el camino la insultante condescendencia de quien se siente superior. Tales actitudes no han hecho más que justificar posturas banales, de poca hondura humana; incapacitarnos para acompañar con respeto y solidaridad a quienes desde el dolor de su propia historia se atreven a seguir buscando, preguntando, apostando en la oscuridad de la noche, construyendo a pesar de la contingencia de todos los logros.

Descubrir el mundo como lugar donde Dios actúa haciendo historia llevará a una nueva concepción de la celebración cristiana. Las comunidades reunidas para compartir su fe, discernirán por dónde pasa el Espíritu de Dios, densificando esta experiencia desde lo simbólico, fortaleciendo así su compromiso práxico en orden a la construcción del Reino: este reto exige celebraciones en y desde la vida, a partir de ella; donde los seguidores de Jesús celebren su presencia a partir de continuar ellos su misma misión desde las coordenadas concretas que su tiempo histórico y su cultura les exige. Las celebraciones habrán de recuperar los sentidos profundos presentes en el imaginario colectivo de nuestros pueblos, su mundo de vida, su relación con la naturaleza. Los sacramentos en general habrán de dejar de ser administrados de forma desligada de la vida de la comunidad; menos aún deberán seguir conformando un instrumento de poder que, bajo la amenaza de la exclusión, sirvan para un chantaje espiritual utilizado para adoctrinar según la ortodoxia dictada desde el centro. Más que insistir en

la existencia de grupos sin sentido comunitario, nuestra propuesta ha de insistir en la creación de comunidades pequeñas donde sean posibles relaciones estrechas desde la experiencia de vida y fe, y el compromiso común en los problemas de la comunidad de vida.

No resulta desmedido afirmar que la incorporación a la reflexión teológica de la noción de verdad propia de la Biblia, entendida como acontecimiento en la historia y como fidelidad al mismo desde la transformación práxica más que como contemplación teórica de las cosas (noción de verdad griega), exigiría revisar nuestro cuerpo dogmático a fin de superar en él formulaciones elaboradas desde presupuestos epistemológicos y metafísicos inadecuados.

Si la Revelación acontece en la historia y es interpretada en el seno de una comunidad de fe, el servicio magisterial se entiende como carisma correlativo en función de la vida de fe de esa comunidad, del acontecimiento salvífico en su historia. Para que ello sea así, tal ministerio, como cualquier otro, solo puede ser fundamentado a partir de su inserción real en la vida del Pueblo de Dios. Lo que planteamos atañe la legitimidad del oficio magisterial; tal legitimidad dependerá, repetimos, de su real inserción en la vida del pueblo creyente, en su praxis histórica, dado que es ahí donde acontece la actualidad de la Revelación en el Pueblo de Dios. Lo contrario supondría una suerte de conocimiento de la verdad salvífica por parte de ciertos grupos al estilo de una transmisión de contenidos mentales subjetivos del depósito de doctrinas, y ello en función de su cargo, no de su servicio. En un diálogo serio y honesto con nuestro tiempo, habría que superar todo tipo de argumento falaz de autoridad, pretendiendo que en el mero ejercicio de un rol descansa el control de la verdad. Tal recurso, además de impedir el diálogo, solo daría muestra de la incapacidad de *«dar razón de nuestra esperanza»*.

Una derivación similar habría que hacer con relación al servicio del teólogo en la Iglesia. Es necesaria, pues, la creación de estructuras reales de diálogo y participación que permitan el flujo de vida, experiencia y reflexión a través de las distintas instancias de la comunidad eclesial y más allá de la comunidad creyente. Ello exige la posibilidad de una promoción de la reflexión teológica en un ambiente de respeto y libertad, sin el temor de la censura.

Afirmar, con Gustavo Gutiérrez, que la teología es reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe<sup>14</sup>, implica reconocer que la praxis cristiana

---

<sup>14</sup> Cfr. Gutiérrez, G La Verdad los hará libres.

acompaña todo el proceso del conocimiento teológico, dado que la misma tiene un valor verdaderamente epistemológico. La verdad cristiana se conoce practicándola, y esta misma práctica obligará a un constante ejercicio de rectificación y reformulación del mensaje. Con lo dicho, se abre un nuevo campo de significación al propio quehacer teológico, ya que afirmando el valor hermenéutico de la praxis, se está reconociendo a la teología, más allá de la función de búsqueda de la verdad, la de *«urgir la praxis histórica que realiza la justicia del reino de Dios.»*<sup>15</sup>

La reflexión cristiana debe intentar superar el exabrupto histórico de haber construido una idea de Dios más preocupado por que sus hijos e hijas le alaben y rindan culto que por desarrollar sus posibilidades creadoras humanizantes, solidarias. Ha de abandonarse esta imagen egoísta de Dios, para recuperar al Dios que lo que quiere es que vivamos y vivamos en abundancia, que para eso hace la historia con nosotros; un Dios preocupado por lo humano y que nos invita a encontrarlo en ello. No se trata de que un mero humanismo salve al cristianismo, pero el cristianismo no tendrá sentido sin el humanismo. En todo caso, se acerca más al Dios que se ha hecho presente en la historia de la humanidad un humanismo que no habla explícitamente de Dios que un cristianismo que se desentiende de lo humano.

Han de desmontarse los procesos de sustantivización en que nos hemos enfrascado a lo largo de nuestra historia como comunidad creyente; sustantivación que ha llevado a una comprensión de Dios como *«Logos»*, como sustantivo en el que fijar estáticos la mirada en actitud paternalista, infantil e inmovilizada. Siguiendo esta metáfora lingüística, hemos de recuperar la comprensión de Dios como *«Verbo»*, como acción concreta en nosotros, con nosotros, en co-responsabilidad fraterna, construyendo un mundo humano.

Afirmar en Jesús la Revelación plena de la verdad no puede ser entendido en el sentido de una verdad meta-histórica, inmutable; la verdad de Jesús al hombre es existencial, debiendo encarnarse en su historia y cultura concreta. Una verdad aconteciendo, dinámica, en la medida en que el hombre y la mujer la acogen en su vida. La cristología, entendida como antropología realizada, presenta a Jesús como el mediador mayéutico de la plena realización humana (salvación). Es necesario que la antropología teológica refuerce el carácter dinámico de este proceso, ahondando en la dimensión histórica propia del hombre; más aún cuando esa historia ha de entenderse como una historia abierta.

---

<sup>15</sup> Martínez, F. Iglesia Sacerdotal e Iglesia Profética. p. 198.

La cristología no puede seguirse manejando con argumentos de carácter apologetico, que desconocen la crítica histórica y no responden a la sensibilidad del mundo de hoy. Sólo mostrando la significatividad de la Revelación cristiana para toda la humanidad podrá hacerse creíble; ello, sin duda, no solo con palabras, sino, fundamentalmente, con el testimonio creyente.

La Iglesia será entendida, fundamentalmente, como la comunidad de los convocados por un sentido, revelado en Jesús, a partir del cual se incorporan a una tradición que descubre a Dios en la historia, en la construcción de un mundo más justo y fraterno; desde aquí, se convierte en oferta abierta a la humanidad. La propuesta catequética deberá anunciar al Señor enraizado en la vida de cada hombre y mujer, en su más realidad personal y colectiva, comprometiéndole con este anuncio a un auténtico compromiso con la historia.

Si bien es cierto que la acción salvífica de Dios no se limita a las religiones, es en ellas donde la humanidad toma expresa conciencia de esa acción en la historia; es desde las categorías ofrecidas por una determinada tradición religiosa que la acción salvífica es reconocida como «*de Dios*», haciendo a su vez madurar la tradición en la que es percibida. En este sentido, en el diálogo con las religiones y las culturas se ofrece la posibilidad de develar en el cristianismo virtualidades no explayadas aún en su proceso histórico, a la vez que se ofrece a ellas desde el testimonio de humanidad, la capacidad humanizadora del Evangelio.

Sigue siendo un reto en el diálogo inter-religioso afirmar el carácter universal de la salvación ofrecida por Jesús (a menos que ésta se quiera presentar en términos exclusivamente ontológicos). Si la salvación, como plenitud de vida, sólo puede acontecer desde las concretas coordenadas socio-culturales propias de cada historia, ¿puede afirmarse que la oferta de humanidad hecha por Jesús, necesariamente encarnada en su cultura, tiene mayor validez para los hombres y mujeres de otras culturas, que las elaboradas al interno de las tradiciones religiosas propias de esas culturas? Ello no obsta para afirmar la fecundidad humanizadora del diálogo, por el que cada una aporta a la otra lo mejor de ella. Si bien Jesús ofrece en nuestro contexto las máximas potencialidades de humanización, ¿puede superar el hecho de ser símbolo de humanidad plena en el cristianismo para convertirse en símbolo universal? ¿En otros contextos la mediación salvífica habrá de ser realizada, necesariamente, por otros y otras, que encarnen en esas culturas el mismo mensaje que Jesús ofrece en el nuestro?

Se impone un proceso de diálogo ecuménico y macro-ecuménico, en el

que cada tradición religiosa sirva de mediación mayéutica de las otras, en orden a que se vayan explicitando las potencialidades humanizadoras contenidas en cada una de ellas. Conviene destacar la posibilidad que se abre para el diálogo ecuménico a partir de la praxis. Asumir, tanto en la vida de la comunidad creyente como en la reflexión que al interno de esa vida se da, la centralidad de la praxis, permite crear espacios en los que se hace posible el encuentro con aquellos que, haciendo profesión de un credo distinto al nuestro, comparten con nosotros tanto la Gran Utopía del Reino, como las pequeñas «topías» que lo van acercando en el día a día.

En definitiva, de lo que se trata es de asumir coherentemente y en toda su profundidad el misterio de la Encarnación. El misterio aporta siempre nuevas luces en su comprensión, ilumina la vida, esboza horizontes para caminar. La reflexión cristiana, como parte del cristianismo todo, ha de asumir con renovado vigor la dinámica encarnatoria, a menos que quiera ser una propuesta sin Dios.

El discernimiento de los signos de los tiempos para un compromiso histórico desde ellos en la construcción del Reino, es una carencia de nuestra vida cristiana, y una deuda de nuestra praxis pastoral; un reto presente para un cristianismo que quiera viabilizar su futuro. A esa carencia responde nuestro tímido compromiso con las causas que van haciendo posible la construcción de un mundo más digno y humano: la promoción y defensa de los derechos humanos; las luchas contra todas las formas de discriminación y exclusión; el discernimiento, denuncia y construcción de propuestas alternativas a las estructuras de poder deshumanizador que hoy atraviesan nuestro mundo (dentro y fuera de las iglesias) a nivel político, económico, ideológico, social, cultural, etc.; la toma de conciencia y puesta en marcha de una relación armónica con el resto de la creación; el diálogo macroecuménico e intercultural, etc.. El futuro del cristianismo se juega en su implicación en estas causas, porque en ello se juega humanismo, su capacidad para ser buena noticia. Recordemos que si la sal no sirve para salar, será echada fuera.

El discurso y la práctica de la comunidad cristiana no pueden, sin resultar de un cinismo insultante, seguir aliados a mecanismos poco democráticos de ejercicio de poder; si se pretende un mínimo de coherencia con un mensaje que propugna la libertad y la igualdad, no podemos seguir justificando formas autoritarias, y discriminadoras de organización colectiva, como las que en este momento tristemente están presentes en el gobierno de la Iglesia Católica. Con todos los fallos que ciertamente presentan los modelos políticos democráticos, sus propuestas son lo más idóneo hasta ahora conseguido en función de las

demandas de la dignidad humana. El cristianismo ha de ser más que una democracia, sin duda, pero ello no podrá ser excusa para no orientarnos democráticamente. Hemos de distanciarnos de ella por exceso, no por defecto.

Aceptar las consecuencias de entender la Revelación como mayéutica histórica exigiría asumir definitivamente la evangelización, no como adoctrinamiento, sino como iluminación de la historia de la comunidad desde la historia de la salvación, descubriendo en ella la presencia activa de Dios, su propuesta de sentido, y, así, su propuesta de futuro. Esta es la intuición de la lectura popular de la Biblia: ir de la vida a la Palabra, para que ésta la ilumine, y volver a la vida.

Importa permanecer atentos en nuestro caminar concreto como pueblo de Dios para detectar si nuestras prácticas están signadas por labores de mera transmisión de contenidos, o por el ejercicio existencialmente arriesgado de descubrir la novedad de Dios que nos sale al paso en nuestras vidas, personal y comunitariamente; si, como Moisés, nos animamos unos a otros a descubrir la presencia y acción del Señor en medio de la historia, fundamentalmente en aquellos en que parece más negada su compañía; acción y presencia desde la que gesta la identidad de pueblo y se lanza un proyecto de vida en abundancia. O si, por el contrario, privatizamos la misma acción de Dios, sometiéndola al ámbito de lo sagrado, cosificándola y negándole todo dinamismo.

Una asunción consecuente de la historia como lugar de Revelación exige superar en la espiritualidad todo tipo de dualismos excluyentes e inmovilizadores: cuerpo/alma, divino/humano, etc. La experiencia espiritual he de ser comprendida realizándose en lo más hondamente humano.

Como decíamos al comienzo, creemos que en el presente y de cara al futuro el cristianismo se encuentra retado en su capacidad para ser realmente buena noticia para la humanidad. Por tanto, lo que está en juego, y a lo que aspiramos contribuir con estas reflexiones, es su propia calidad cristiana.

Que a través de nuestras obras podamos dar muestra de nuestra fe en «un Dios que sigue despierto», presente y actuante en la historia, revelándose en ella en nuestro hacer humanizante; de nuestra «esperanza contra toda esperanza», capaz de animar procesos de liberación por los que la vida sea posible y crezca, aun en medio de tanta muerte; de nuestro amor, palabra última y definitiva, hondo anhelo de todo corazón humano, y misterio de plenitud por el que somos llamados a ser «dioses por participación». Que así sea nuestra experiencia cristiana. Ojalá pronto.

## 6. Bibliografía

- Alfaro, J. *Revelación Cristiana, fe y teología*. Sígueme: Salamanca, 1985.
- Bentué, A. *La opción creyente*. Sígueme: Salamanca, 1986.
- Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, 1968). Secretariado General del CELAM: Bogotá, 1984. 13ª edición.
- Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Puebla, 1979). Trípode: Caracas, 1979.
- Ellacuría, I. «*Historicidad de la salvación cristiana*» en *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*. Trotta: Madrid, 1990.
- Fisichella, R. *La Revelación: Evento y Credibilidad*. Ensayo de teología fundamental. Sígueme: Salamanca, 1989.
- Fisichella, R. y otros. «*Historia*» en *Diccionario de teología fundamental*. Paulinas: Madrid, 1992.
- Gevaert, J. *El problema del hombre: Introducción a la antropología filosófica*. Sígueme: Salamanca, 1991. 8ª edición.
- Guevara, I. «*Jesús desde una perspectiva ecofeminista*». En *Revista Con-spirando*, Nº 22. Chile.
- Gutiérrez, G. *Teología de la liberación: Perspectivas*. Sígueme: Salamanca, 1977. 8ª edición.
- Gutiérrez, G. *La verdad los hará libres*. Sígueme: Salamanca, 1990.
- Latourelle, R. *Teología de la Revelación*. Sígueme: Salamanca, 1982. 5ª edición.
- Maldonado, L. *La acción litúrgica: Sacramento y celebración*. San Pablo: Madrid, 1995.
- Martínez, F. *Iglesia sacerdotal e Iglesia profética*. Sígueme: Salamanca, 1992.
- Martínez, F. *Teología fundamental: Dar razón de la fe cristiana*. San Esteban-Edibesa: Salamanca-Madrid, 1997.
- Pannenberg, W. «*Tesis dogmáticas sobre la doctrina de la*

- Revelación» en La Revelación como historia. Sígueme: Salamanca, 1977.*
- Rahner, K. *Curso fundamental sobre la fe: Introducción al concepto de cristianismo*. Herder: Barcelona, 1998. 5ª edición.
  - Rahner, K. «Revelación» en *Sacramentum Mundi VI*. Herder: Barcelona, 1986.
  - Rahner, K. «Historia del mundo e historia de la salvación» en *Escritos de teología V*. Taurus: Madrid, 1963.
  - Schillebeeckx, E. *Los hombres relato de Dios*. Sígueme: Salamanca, 1994.
  - Schmitz, J. *La Revelación*. Herder: Barcelona, 1990.
  - Schökel, L. y Artola, A. *La palabra de Dios en la historia de los hombres: Comentario temático a la Constitución «Dei Verbum»*. Mensajero-Universidad de Deusto: Bilbao, 1991.
  - Segundo, J. *El dogma que libera: Fe, revelación y magisterio dogmático*. Sal Terrae: Santander, 1989.
  - Sols, J. *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Trotta: Madrid, 1999.
  - Studer, B. «Revelación» en *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana II*. Sígueme: Salamanca, 1992.
  - Torres Queiruga, A. «Revelación» en *Conceptos fundamentales del Cristianismo*. Trotta: Madrid, 1993.
  - Torres Queiruga, A. *La revelación de Dios en la realización del hombre*. Cristiandad: Madrid, 1987.
  - Torres Queiruga, A. *Crear de otra manera*. Sal Terrae: Cantabria, 1999. Colección Aquí y Ahora, Nº 39.
  - Vaticano II. Documentos Conciliares. Paulinas: Buenos Aires.
  - Waldenfels, H. *Teología fundamental contextual*. Sígueme: Salamanca, 1994.

## ITINERARIUM MENTIS IN DEUM

**P. Manuel Antonio Teixeira Sequeira\***  
**(ITER)**

### **Abstract**

*In Itinerarium mentis in Deum Saint Bonaventure reflects about the christian way in which man is taken into a mystical experience with God. His work does not presents magical formulas. He begins assuming the everyday life experience, from which he finds a way in which man can learn to recognize his external space (through the senses) and the internal one through introspection, in order to arrive finally at the fundamental experience of God being over us, surpassing our very own senses. This will claim the achievement of different stages, but one is the christian way, the apophatic experience of the Triune God, that occurs throughout all the itinerary.*

**Key words:** *Itinerarium mentis in Deum, Saint Bonaventure, christian spirituality, mystic and philosophy, apophatic way, God.*

### **Introducción**

En la vida cristiana es posible, por parte del creyente, una creatividad salvífica que imite la vida de Cristo no en el sentido de copia, sino de una imitación (mimesis) del dinamismo profundo de la vida de Cristo. Para describir este proceso me parece adecuado el uso del término *poégsis*<sup>1</sup>. Esta *poégsis*

---

\* El P. Manuel Antonio Teixeira Sequeira es religioso y sacerdote venezolano de los Sacerdotes del Sagrado Corazón de Jesús (dehonianos). Egresado del ITER y licenciado en teología dogmática en la Pontificia Universidad Gregoriana. Actualmente realiza su tesis doctoral en Teología Dogmática en la misma Gregoriana, teniendo como argumento «*Diversas perspectivas de los misterios de Cristo*».

<sup>1</sup> Utilizo esta Palabra por poseer ella una riqueza que va más allá del mero hacer. En los LXX se usa en un sentido activo y quiere decir hacer (Ex 32, 35; Eclo. 51,19) y cumplir (Eclo 19,20) y en un sentido pasivo tiene el sentido de ser construido (Ex 28,8). El término

tiene como origen la imitación del Logos de Dios: el Logos encarnado.<sup>2</sup> La *poégsis* tiene distintos modos de manifestación, se trata de una creatividad que hace de cada uno de nosotros un hombre nuevo. Es una *poégsis* que sigue el Logos encarnado, no se trata por tanto de un capricho que engaña a los sentidos y al alma humana y la sume en una esclavitud y perdición de la que el hombre es incapaz de salvarse.

A lo largo de la historia, santos y santas se han embarcado en esta aventura creativa mimética de la vida de Cristo. Algunos de ellos en sus escritos nos han legado modos y formas de emprender esta empresa, nada fácil, que implica toda nuestra existencia. Lo que a continuación se expone es una breve descripción sugerente<sup>3</sup> de un recorrido que pretende llevar al hombre a esta mimesis de Cristo, hecha por S. Buenaventura, con su obra de «*Itinerarium mentis in Deum*».<sup>4</sup> Esta presentación tan solo pretende exponer un camino espiritual de carácter más epistemológico. No es mi intención confrontar y situar la obra respecto al resto de las demás del mismo autor, así como tampoco confutarla con el contexto histórico cultural-teológico que la envuelve.

---

tiene también que ver con la obediencia práctica a Dios. Pero el vocablo viene enriquecido en el mundo griego: así la *poégsis* referida al hombre comporta la actividad de orden no solamente manual, sino también espiritual; de este modo en una acepción particular el término se extiende tanto al arte poética como a la propia composición poética. Cfr. Braun, H., «*poéew*» en *Grande Léxico del Nuevo Testamento*, Paideia, Brescia 1975, Col 1140 y 1151.

<sup>2</sup> «No es polémica, la poesía, pero puede desesperarse y confundirse bajo el imperio de la fría claridad del Logos filosófico, y aun sentir tentaciones de cobijarse en su recinto. Recinto que nunca ha podido contenerla, ni definirla. Y al sentir el filósofo que se le escapaba, la confinó. Vagabunda, errante, la poesía pasó largos siglos. Y hoy mismo, apena y angustia el contemplar su limitada fecundidad, porque la poesía nació para ser sal de la tierra y grandes regiones de la tierra no la reciben todavía. La verdad quieta y hermética, todavía no la recibe... «En el principio era el Logos. Sí, pero... el logos se hizo carne y habitó entre nosotros»» Zambrano, María, *Filosofía y Poesía*, FCE, México, 1996, p.25. La cita que aquí presento me parece adecuada, pues lo mismo podemos decir de la vida cristiana.

<sup>3</sup> «Porque, a mi entender, lo sugerido es mucho más efectivo que lo explícito. Quizá la mente humana tenga tendencia a negar las afirmaciones. Recuerden que los razonamientos no convencen a nadie. No convencen a nadie porque son presentados como razonamientos. Entonces los consideramos, los sopesamos, les damos la vuelta y decidimos en su contra.» Borges, J. L., *Arte Poética: seis conferencias*, FCE, México, 2001, p. 48.

<sup>4</sup> S. Buenaventura fue el séptimo sucesor de S. Francisco en el gobierno de la Orden siendo elegido General el 2 de febrero de 1257. Este escrito tiene como fuente de inspiración

## Itinerario del alma hacia Dios

El «*Itinerarium mentis in Deum*» nace de la interpretación que hace S. Buenaventura de la visión extática de S. Francisco, donde las seis alas del Serafín son vistas como seis grados de iluminación mediante los cuales el alma, como por escalones o etapas, se dispone a subir al gozo de la paz en los extáticos excesos de la sabiduría cristiana. Para lo cual no hay otro camino que el ardentísimo amor del crucificado, que arrebató a Pablo hasta el tercer cielo (1Cor 12,2), hasta el punto de llegar a exclamar: *Con Cristo estoy crucificado y no vivo yo sino que es Cristo quien vive en mí.* (Gál 2,19-20). La visión de las seis alas del serafín insinúa las seis iluminaciones ascendentes que desde las criaturas conducen hasta Dios, al que nadie accede rectamente si no es a través del crucificado. La contemplación aséptica de lo infinito y de lo divino, no es suficiente para entrar en la Jerusalén Celeste, es necesario pasar a través de la Sangre del Cordero, que es como su ingreso. En el hombre y la mujer se halla inscrito el deseo de estas divinas contemplaciones que desbordan el alma. Este deseo interior se inflama en nosotros de dos formas: a través de la oración, que hace rugir las convulsiones del corazón (Sal 37,9) y con el fulgor de la especulación<sup>5</sup>, por el que la mente se sumerge directa e intensamente en los rayos de luz divina.

Para introducimos en este dinamismo de subida del alma hacia Dios, la primera propuesta del Seráfico es el «*gemido*» de la oración a Cristo Crucificado. El motivo es que no nos embarquemos en esta aventura mediante la lectura no unguida de la obra, la especulación sin devoción, la investigación sin admiración, la observación sin entusiasmo, el esfuerzo sin piedad, la ciencia sin caridad, la inteligencia sin humildad, el estudio sin gracia divina, el espejo sin la sabiduría debidamente inspirada. Este itinerario no es un camino que se logra al margen del crucificado, por este motivo es justo calificar este itinerario como una experiencia de la gracia.

Además el Santo propone estimular el remordimiento de la conciencia antes de elevar los ojos a los rayos de Sabiduría que se reflejan en sus espejos, para que no suceda que esta especulación tan luminosa nos ciegue y vayamos

---

una visión extática de S. Francisco de un Serafín alado en forma de crucificado en el monte Alvernia.

<sup>5</sup> Especulación es transmitir y contemplar la luz o las imágenes mediante espejos. Nos ha quedado como sinónimo de investigar, estudiar y meditar.

a caer en un profundo abismo de tinieblas. Acercarse a la Sabiduría divina sin esta actitud aleja de Dios, más que acerca.

La obra del Itinerario del alma hacia Dios está dividida en 7 capítulos, división que no obedece sólo a razones didácticas, pues este número desde el relato de la creación representa al hombre peregrino en camino hacia la patria, en el que hallará el descanso perfecto y la paz definitiva.

### 1. Especulación del pobre en el desierto<sup>6</sup>

*«Dichoso el hombre cuya fuerza está en ti, y en la subida hacia ti, al pasar por el valle de lágrimas, lo hace un hontanar; y la lluvia primera lo cubre de bendiciones»* (Sal 83, 6-7). Mediante la cita de esta bienaventuranza comienza el Santo la descripción de su itinerario. La bienaventuranza se alcanza mediante el gozo que produce el disfrute del Sumo Bien, el cual se alcanza a través de la auto-trascendencia<sup>7</sup>, no en el cuerpo sino en el Corazón.<sup>8</sup> Advierte el Santo que tal auto-trascendencia no se logra solo por una disposición individual, sino a causa de una fuerza interior que nos levanta, que se concede únicamente a quien de todo corazón, con humildad y devoción, se dirige a Dios con ferviente oración. Ya el Pseudo-Dionisio en su teología mística antepone la oración a cualquier otra cosa cuando hacía referencia a los arrebatos del alma. Por este motivo Buenaventura propone que oremos diciendo. *«Enséñame tus caminos Señor para que camine en tu verdad, concentra mi Corazón en el temor de*

---

<sup>6</sup> Como los hebreos en el desierto caminaban hacia el conocimiento y conquista de la tierra prometida, así el alma en el desierto de su humana condición aspira la vuelta hacia Dios. La soledad del desierto como la pobreza se presentan como condiciones necesarias para la meditación o reflexión interior.

<sup>7</sup> Este concepto de auto-trascendencia es utilizado en la teología moderna por Karl Rahner quien en su obra espiritual se inspira en S. Buenaventura. Concretamente en el apartado cristológico de su Curso Fundamental de la Fe en el apartado referente a la unión hipostática toca el punto de la auto-trascendencia. En ella refiere que el hombre por naturaleza en virtud de su esencia, es posibilidad de trascendencia que ha llegado a sí misma. Esta auto-trascendencia última y absoluta del espíritu hacia el interior de Dios ha de pensarse como algo que acontece a todos los sujetos espirituales. hacia la inmediatez de Dios.

<sup>8</sup> La mayor parte de la tradición cristiana habla de este camino hacia Dios desde un punto de vista afectivo, destacando el amor como movimiento de esta trascendencia, Así lo hace S. Pablo, S. Bernardo, S. Juan de la Cruz, y el santo que hoy nos presta su itinerario. El Maestro Eckart y Tauler de una espiritualidad germana, prefieren, sin embargo, destacar el

*tu nombre*» (Sal 85, 11). Orando así se nos dará a conocer los grados de ascenso hacia Dios. En efecto, para Buenaventura, toda la realidad supone una escalera para subir a Dios.

Ahora bien, para llegar a la consideración de Dios descrito como el Primer Principio espiritualísimo, eterno y superior a nosotros, es necesario, en un primer paso, pasar por los seres corpóreos, temporales y externos. En un segundo momento debemos entrar en nosotros, pues nuestra alma es imagen de Dios, inmortal, espiritual e interna. El último paso consiste en elevarnos hasta el Eterno. Este triple paso se corresponde con la triple existencia de las cosas de acuerdo a la física y metafísica que maneja el Seráfico: en la materia, en la inteligencia creada y en el Saber Eterno. Además, la triplicidad de los momentos S. Buenaventura hace corresponder a la triple sustancia de Cristo: el cuerpo, el alma y la divinidad.

Según esta elevación el alma tiene tres visiones principales:

1. Lo corpóreo, llamado animalidad o sensibilidad;
2. Las realidades interiores a sí mismo, llamada Espíritu;
3. La tercera se eleva espiritualmente por encima de sí mismo y se llama **Mente**.

Cada una de estas etapas puede ser considerada en sí misma y también en relación con las demás de esta manera resultan los seis grados de subida hacia Dios, en correspondencia a los seis días en que Dios creó el mundo y en el séptimo descanso.

Estos seis grados tienen cierta correspondencia con la concepción antropológica de S. Buenaventura en la que se mencionan seis potencias del alma, que es la condición de posibilidad por la cual nos elevamos de lo ínfimo a lo Sumo: sentido, imaginación, razón, intelecto, inteligencia, vértice de la mente, también llamado chispa de la sindérisis (la sindérisis es la misma voluntad en cuanto se inclina al bien moral).

---

intelecto como movimiento hacia la trascendencia: «*Los maestros alaban fuertemente el amor como S. Pablo... Por lo que a mi se refiere yo alabo el distaco (distancia) más que el amor*». *El intelecto, por su naturaleza es «distancia», serenidad glacial y sublime*». Breton, Stalinas, *Filosofía e mística: esistenza e super-esistenza*. Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001. p. 55.

Para destacar la importancia de este itinerario es preciso tener en cuenta la antropología que está presente en el Santo. Para él, el hombre fue creado para gozar de la paz de la contemplación de Dios. Sin embargo, el pecado original lo sumergió en la concupiscencia y en la ignorancia. La concupiscencia solo puede ser superada mediante la Gracia y la Justicia, mientras que la ignorancia es vencida mediante la Ciencia y la Sabiduría. Estas cuatro realidades se dan en Cristo: «al cual Dios hizo para nosotros Sabiduría Justicia, Santificación y Redención» (1Cor. 1,30). De esta manera es El Verbo Encarnado lleno de Gracia y Sabiduría quien nos otorga y hace posible sobre nosotros su Gracia, la cual rectifica el alma en su triple aspecto<sup>9</sup> y nos enseña la ciencia de la Verdad en su triple modo de presentarse: simbólica, literal y mística.

Dejando ya esta introducción entramos ya en el primer grado. La base de este grado de elevación es la consideración de este mundo como un espejo a través del cual llegamos a Dios Sumo Creador, para que seamos los verdaderos hebreos que desde Egipto van a la tierra prometida, los verdaderos cristianos que pasan con Cristo de este mundo al Padre (Jn. 13,1). Porque, de la grandeza y hermosura de las criaturas, se llega por analogía a contemplar a su autor (Sab. 13,5).

Para el Santo, la potencia del Creador, su Bondad y su Sabiduría resplandecen en las cosas creadas, según el triple modo de verlas y entenderlas (razón, fe y contemplación) por el que los sentidos corporales lo revelan al sentido interno. Así pues, el sentido corpóreo sirve al sentido interno, sea que indague racionalmente, crea fielmente o contemple intelectivamente.

Contemplando las cosas en sí mismas, el entendimiento ve en ellas su peso su número y medida. Al considerar al mundo desde el aspecto creyente el entendimiento se detiene en su origen, su curso y su término. En cuanto escruta este mundo con su razonamiento, el entendimiento se da cuenta que algunos seres existen simplemente, otros existen y viven, otros existen viven y disciernen. Observa además que en el mundo existen seres sólo corpóreos, que otros son corpóreos y espirituales y otros son sólo espirituales. De estas cosas visibles el entendimiento se eleva a considerar la Potencia, Sabiduría y Bondad de Dios, Ser Viviente e Inteligente, Puro Espíritu, Incorruptible e Inmutable.

Esta consideración se dilata si se considera la septiforme condición de las criaturas que es un septiforme testimonio de la Potencia, Sabiduría y Bondad

---

<sup>9</sup> Este triple aspecto tiene que ver con las tres visiones del alma descritas más arriba.

divinas. Esta consideración septenaria de las criaturas viene dada por el origen, la grandeza, la multitud, la belleza, la plenitud la operación y el orden de todas las cosas.

Teniendo presente todas estas observaciones S. Buenaventura termina el capítulo diciendo: «*Por consiguiente, aquel que no resulte iluminado por los esplendores innumerables de las criaturas, está ciego; el que no se despierta con tantas voces, está sordo; el que con tales maravillas no alaba a Dios, está mudo; el que con tantos signos no advierte el Primer Principio es necio*».<sup>10</sup>

## 2. Vestigios de Dios en el mundo sensible

Este segundo grado busca contemplar a Dios mediante la observación de las cosas en sí mismas, en cuanto que Dios está en ellas por esencia, presencia y potencia. El contemplar las cosas en sí ya no trata de una mera observación que mantiene la distancia respecto al objeto observado. Implica ir más allá de esta operación primaria y abstraer del objeto el «el en sí». Tal proceso implica ya un movimiento en el que entran en juego otras facultades del individuo que S. Buenaventura identifica con la percepción, la deleitación y el juicio. Todo esto permitirá al individuo identificar e individualizar en el mundo sustancias que generan, sustancias generadas que son cuerpos compuestos y aquellas que rigen a unas y a otras. Este segundo grado exige una mayor profundidad respecto al grado anterior.

Toda esta teoría del Santo supone una epistemología y una metafísica. Esta epistemología supone que el conocimiento tiene su inicio en la percepción de lo sensible, este es el motivo por el que el primer y el segundo grados se inician por lo sensible. Esta percepción se convierte en una aprehensión que reproduce el objeto fuera de nosotros. El hombre no aprehende el ser de las cosas, pues desde el punto de vista metafísico lo corpóreo se manifiesta como contingencia del ser.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup>San Buenaventura, *Experiencia y teología del Misterio: Itinerario del alma a Dios, Incendio de amor, soliloquio, El árbol de la vida, De la vida perfecta*, BAC, Madrid, 2000. p.17.

<sup>11</sup> Debemos evitar en S. Buenaventura, el peligro de leer y entender el texto desde una metafísica que entifica el ser, lo determina y lo encierra en unos límites.

En el conocimiento del hombre S. Buenaventura nota como los seres sensibles externos entran por medio de la aprehensión, el deleite y el juicio en el alma humana. En la aprehensión entran no por sustancia, sino por semejanzas o imágenes que todas las cosas cognoscibles tienen la capacidad de producir. Estas imágenes se forman en el lugar intermedio entre el objeto y el sujeto y son transportadas después en nuestros órganos por la reacción de la potencia aprehensiva sobre la imagen. Porque todas las cosas pueden producir su imagen, el Santo deduce que en este proceso podemos intuir y elevarnos al proceso de la generación del Verbo, pues Dios Padre genera una semejanza o esplendor igual, consustancial, eterno, y que es Imagen de Dios Invisible (Col 1,15).

A la aprehensión sigue el deleite<sup>12</sup>, donde el sentido se complace en el objeto a través de la semejanza abstracta, sea por su belleza, por su suavidad o por su sanidad. Para que se den estas tres condiciones debe haber una proporcionalidad en la semejanza entre la imagen generada y el objeto generante. Así las deleitables cosas exteriores entran en el alma según las tres mencionadas formas de agrado (belleza, suavidad y sanidad). A mayor proporcionalidad en la semejanza mayor es el deleite que se produce. Ahora bien, en la generación del Hijo podemos hallar el sumo grado de proporcionalidad e igualdad con el generante, toda otra proporcionalidad participa de esta proporcionalidad como en su naciente: esta es la fuente de todo deleite y de todo gozo y a él estamos abocados a partir de todo otro deleite.

Tras la percepción y el deleite sigue el juicio, el cual juzga y da razón del por qué un objeto produce el deleite. Se busca la razón de lo bello, de lo suave, de lo saludable y se encuentra que consiste en la proporción de igualdad. El juicio es lo que nos permite abstraer totalmente el objeto y hacerlo verdad del intelecto de tal modo que se convierte en realidad espiritual liberada de los condicionamientos del tiempo, del lugar y de la mutabilidad. Tal acto sólo lo podemos llevar a cabo, de acuerdo al Seráfico, porque el juicio está regido por principios eternos que tienen su fundamento en el ser eterno de Dios. No podemos juzgar ninguna cosa con certeza, sino refiriéndose a aquella Ciencia Eterna, en donde se halla la forma, distinción y conservación de aquello que ha producido cada cosa. Mediante estos tres procesos, nos dice Buenaventura, podemos llegar a intuir la presencia de Dios.

---

<sup>12</sup> El deleite consiste, según una definición atribuida a Avicena, en el acuerdo entre el objeto conveniente y el sujeto conveniente. Avicena, «VIII Metaphysica, 7» en San Buenaventura *Op. Cit.* p.23 nota 49.

La proporcionalidad es un elemento importante tanto en la percepción, el deleite y el juicio. Para entender lo que significa la proporcionalidad debemos remitirnos a una teoría de los números usada por Buenaventura cuyo asidero está en las obras «*De la verdadera Religión*»<sup>13</sup> y en «*La Música*»<sup>14</sup> de S. Agustín, donde determina la diferencia de los números gradualmente ascendente desde las cosas sensibles hasta Dios<sup>15</sup>. En todas las realidades cognoscibles existe una gradualidad ascendente determinada por este ritmo (números) que nos acerca más a Dios. A mayor armonía rítmica es más fácilmente perceptible Dios. Esta armonía rítmica se percibe en los sonidos, en los sentidos, en la danza, en la memoria, en el juicio, que corresponde en Buenaventura a los números sonantes, concurrentes, sensitivos, progresivos, memoriales y judiciales. Porque todas las cosas están constituidas por números, para el Seráfico el número es el más importante ejemplar en la mente de Dios, «*y en las cosas el más notable vestigio que nos guía a la Sabiduría*».<sup>16</sup>

De estos dos primeros grados el Santo concluye que las cosas de este mundo guían el alma del contemplante y del sabio a Dios, porque ellas son ecos

<sup>13</sup> S. Agustín, «La verdadera religión», 40, 75-76, en *Obras Completas IV* BAC. 1976. Citado por S. Buenaventura, *Op. Cit.* p. 25.

<sup>14</sup> S. Agustín, VI «La Música», en *Obras Completas XXXIX*, BAC. 1988. Citado por S. Buenaventura, *Idem*.

<sup>15</sup> «*La conocida proposición de Filolao, según la cual todas las cosas poseen un número, ha sido entendida de diversas maneras. Una de ellas concebía los números como elementos directamente representativos de la realidad, o mejor dicho, de las formas de la realidad.... Otra de las interpretaciones del pitagorismo: los números son la esencia desnuda de las cosas, una vez desnudadas éstas de todas sus cualidades accidentales podemos descubrir mediante la razón sus esenciales propiedades numéricas*» Ferrater Mora, J., «Números» en *Diccionario de Filosofía*. Ariel Referencia, Barcelona, 2001. pp. 2594-2595. Las dos interpretaciones que se dan a Filolao son posibles aplicarlas a la numerología de S. Buenaventura: Lo sensible es una realidad que representa formas de realidad; ahora bien en lo sensibles en sí mismo descubro a Dios pero este en sí, tiene que ver con las esenciales propiedades numéricas de la cosa, aquello que me permite a mí descubrir a Dios que se manifiesta numéricamente como Unidad Trinitaria. La esencialidad numérica de las cosas revela una analogía y semejanza con esta unidad Trinitaria. Además de la interpretación pitagórica es preciso tener presente la teoría platónica de las ideas como ideas números. De este modo para Platón se establece una relación entre lo sensible y el mundo de las ideas a través de los números: el mundo sensible manifiesta una expresión numérica que tiene su asidero en el mundo de las ideas.

<sup>16</sup> S. Buenaventura. *Op. Cit.* p. 26.

de pinturas de aquel Primer Principio, son indicios, imágenes y espejos, signos divinamente ofrecidos para co-intuir a Dios.<sup>17</sup> *«Estas imágenes son ejemplares o mejor copias, propuestas a las mentes todavía burdas y apegadas a lo material para que, a través de las cosas sensibles sean elevadas a las cosas inteligibles... Quienes no quieren considerar estas cosas y reconocer a Dios en ellas para bendecirlo y amarlo, pues no quieren pasar de las tinieblas a la luz maravillosa de Dios».*<sup>18</sup>

### **3. La imagen de Dios impresa en las potencias naturales del alma**

En este grado, el Seráfico exhorta al hombre a entrar dentro de sí. En este viaje al alma podemos descubrir en ella tres potencias:

- La voluntad, expresada como amor, puesto que el alma se ama a sí misma,
- el entendimiento como condición de posibilidad de ese amor,
- la memoria que es aquella que permite al alma comprender.

Con estas tres operaciones el alma se halla más cerca de Dios, puesto que la memoria nos conduce a su Eternidad, el entendimiento a su Verdad y la voluntad a la Suma Bondad.

---

<sup>17</sup> El término co-intuición se inscribe dentro de una metafísica de la participación sea de forma relativa a través de los vestigios, dependiente del Primer Principio, , sea desde la imagen que mueve a captar dentro de sí la presencia del Ser Absoluto. Cfr. Ibid. p. 26 nota 56.

<sup>18</sup> Ibid. p. 26, 27. La preocupación de elevar el hombre a Dios no es tan solo medieval, también podemos hallar la misma preocupación en la modernidad concretamente en Hegel, de quien haré una larga cita pues me parece que recoge desde otra perspectiva y en otro tiempo el mismo interés que movía a S. Buenaventura: *«A esta exigencia responde el esfuerzo acucioso y casi ardoroso y fanático por arrancar el hombre de su hundimiento en lo sensible, en lo vulgar y en lo singular, para hacer que su mirada se eleve hacia las estrellas , como si el hombre olvidándose totalmente de lo divino, se dispusiera a alimentarse solamente de cieno y agua como el gusano... Actualmente, parece hace falta lo contrario; que el sentido se halla tan fuertemente enraizado en lo terrenal que se necesita la misma violencia para elevarlo de nuevo. El espíritu se revela tan pobre, que, como el peregrino en el desierto, parece suspirar tan solo por una gota de agua , por el tenue sentimiento de lo divino en general que necesita para confortarse. Por esto por lo poco que el espíritu necesita para contentarse, puede medirse la extensión de lo que ha perdido.»* Hegel, G. *Fenomenología del Espíritu*. FCE. México, 1994, Pp 10-11.

A través de la consideración del origen, orden y relación de estas tres potencias podemos llegar a contemplar la Trinidad, *«pues de la Memoria nace la Inteligencia, que le es hija porque entonces conocemos cuando la imagen de la cosa, que está en la memoria se refleja en el vértice del intelecto haciéndose lenguaje del pensamiento; y de la Memoria y del Entendimiento exhala el Amor como un vínculo entre ambos»*.<sup>19</sup> Como vemos S. Buenaventura incorpora en su itinerarium la concepción psicológica de la Trinidad muy usada por S. Agustín.

#### 4. La imagen del Dios reformada con los dones gratuitos

La memoria es la puerta de entrada en el alma, puesto que la memoria es nuestro primer reflejo hacia lo externo de nuestro mundo interno.<sup>20</sup>

Sin embargo, de acuerdo a la concepción antropológica de la época, somos hombres caídos. Dos de las consecuencias de la caída son la ignorancia y la concupiscencia. Así pues, si bien la memoria es una operación del alma y nos descubre la presencia de Dios a través de ella, sin embargo, debido a la caída el hombre es arrojado de nuevo en el mundo sensible.<sup>21</sup> Al respecto dice Buenaventura: *«La mente humana tan distraída en múltiples preocupaciones, no logra entrar en ella misma a través de la memoria...sumergida en las cosas sensibles no entra de nuevo en sí como imagen de Dios... Nuestra alma no habría podido alzarse de las cosas sensibles a la contemplación de sí misma y de la Verdad en ella, si la verdad misma, tomando forma humana en Jesucristo, no se hubiera convertido en escala reparadora de la precedente, rota por el pecado de Adán»*. La voluntad que consiste en buscar desear y discernir lo mejor,

---

<sup>19</sup> Ibid. p.35.

<sup>20</sup> El tema de la memoria está ya presente en la espiritualidad en S. Agustín concretamente en las confesiones desde el octavo capítulo al capítulo decimonoveno.

<sup>21</sup> Dice Tauler: He aquí el hombre que, con su alma y todas sus facultades se recoge y penetra en este templo (su interior), en donde, en verdad, encuentra a Dios presente y activo. Así pues el hombre logra hacer la experiencia de Dios, no como los sentidos y la razón, o como algo que se oye o se lee... sino que lo prueba, lo disfruta como aquello que sale del fondo del alma como de la propia fuente...» Tauler, G., «The inner experience» citado por Merton, T., *«L'expérience intérieure. Notes sur la contemplation»* en Chemins de Dialogue, Marseille, n. 15. 2000. p. 30. en Lenoir, F. *Le metamorfosi di Dio: La nuova Spiritualità occidentale*. Garzanti. Milano, 2005, p. 287.

es también esclava del mundo sensible. En cuanto dependiente de la memoria para entrar en el alma, ésta también queda arrojada en el mundo sensible.

Cristo encarnado perceptible por los sentidos es quien puede elevarnos del mundo sensible al espiritual. ¿Quién es Jesucristo? Buenaventura nos dice que es la Verdad del Logos Encarnado. Logos que de acuerdo al Santo, apoyado en una tradición agustiniana y justiniana (con los semina Verbi) habita en el alma.

El hombre caído necesita de ser redimido de su concupiscencia y de su ignorancia para recuperar el sentido original de la humanidad. Por eso la creación llega a sí misma en la encarnación del Logos. De este modo la encarnación es redención, en cuanto llega a sí misma, recuperando el estado inicial de la creación, pero no sólo es redención, sino nueva creación y salvación en cuanto que no sólo se recupera el estado original, sino que lo sobrepasa puesto que es también divinización.

¿Qué es el Logos Encarnado? Mundo sensible, es decir, aquello que puedo percibir a través de mis cinco sentidos, aquello que analizo en su condición septiforme, aquello que abstraigo, en lo que me deleito, y contemplo su belleza. Pero el Logos encarnado no es solo esto sino que es mucho más.

En este sentido es bellissimo leer el pasaje de la Samaritana<sup>22</sup> en el evangelio de S. Juan, o el del Ciego de nacimiento<sup>23</sup> o el mismo de la resurrección de Lázaro.<sup>24</sup> Detengámonos en el pasaje de la samaritana. Jesús a través de su presencia hace que la samaritana lo contemple a través de los sentidos. Ella se deleita a través del oído, lo juzga por su origen, se entera de su sed, lo ve, lo puede tocar... La samaritana se mueve en el plano de lo sensible. Jesús a su vez se muestra en el plano sensible pero invita a la samaritana a entrar en el plano espiritual y hace que brote en el interior de la mujer agua viva. La mujer no llegó sola al interior, no fue ella quien se elevó del mundo sensible a su interior e hizo posible que fuentes de vida eterna surgieran en ella. Fue Jesús por su palabra a través de su condición sensible. Tal elevación exige la fe, la esperanza y la caridad de la Samaritana. En efecto dice la Samaritana: «*Cuando venga el Mesias nos revelará toda la Verdad*»<sup>25</sup> (la expresión de la samaritana

---

<sup>22</sup> Cfr. Jn 4, 1-42. Lo que a continuación digo acerca del evangelio de la Samaritana es una interpretación personal a partir del itinerarium. En cuanto interpretación va más allá de lo meramente descriptivo, sin embargo, intento ser fiel a la obra de S. Buenaventura.

<sup>23</sup> Cfr. Jn 9, 1-41.

<sup>24</sup> Cfr. Jn 11, 1-44.

refleja la fe y la esperanza del pueblo samaritano). A la afirmación de Jesús: «Soy Yo»<sup>26</sup>, responde la samaritana con una apertura en el amor que colma su fe y plenifica la esperanza. Sin duda es un relato espectacular. Es la obra maestra de Cristo quien realiza la maravilla de la nueva creación.

Este cuarto grado no se puede realizar sin Cristo y no se da sin revestir nuestra alma de las virtudes teologales (gracia y libertad se conjugan aquí magníficamente). El hombre que crece, espera y renace a Jesucristo recobra los sentidos espirituales. Gracias a la recuperación de estos sentidos el hombre penetra en el alma y allí ve y escucha su esposo, lo huele, lo gusta y los abraza como sucede con el amado y la amada en el Cantar de los Cantares.

En Cristo el alma queda dispuesta para percibir lo que es sumamente bello, para oír lo que es sumamente armonioso, para oler lo sumamente fragante, para gustar lo que es sumamente dulce, para tocar lo que es sumamente placentero. El alma queda dispuesta para los excesos mentales por medio de la devoción, de la admiración, del júbilo y de la exultación.

Alcanzado este punto nuestro espíritu queda jerarquizado. Es interesante ver el dinamismo continuo del itinerario, es como si no existiera llegada sino un continuo proceso. El mismo punto de llegada parece ser un movimiento gozoso continuo. El espíritu comienza ahora un proceso donde en un primer momento se purifica, luego se ilumina y después se perfecciona.

La Sagrada Escritura resulta vital en la consideración de este grado. Puesto que ella se ocupa de la redención del hombre en Cristo, nos presenta de inicio a fin a Cristo. Además, la Sagrada Escritura invita al hombre a la fe, la esperanza y la caridad por medio de las cuales el alma queda rehabilitada. De Cristo Sumo Sacerdote que purifica, ilumina y perfecciona a su esposa que es la Iglesia, así como a cada uno de sus miembros habla toda la Sagrada Escritura y nos enseña a volvernos puros, iluminados y perfectos, según las tres partes principales de ella: la ley mosaica purificante, la predicación profética iluminante y la doctrina evangélica perfeccionante. O según su triple sentido espiritual: tropológico que nos purifica para vivir honestamente; analógico que nos purifica iluminando la inteligencia; anagógico que nos purifica con el éxtasis. Todo esto nos permite gustar las delicias de la Sabiduría divina de acuerdo con las tres virtudes teologales.

---

<sup>25</sup> Jn 4,25.

<sup>26</sup> Jn 4,26.

*«Llena de todas estas iluminaciones intelectuales, el alma es inhabitada, como templo de Dios por la Sabiduría Divina, convertida en hija de Dios, esposa y amiga, hecha también miembro del Cuerpo Místico, hermana y coheredera de Cristo, su cabeza; es elegida Templo del Espíritu Santo, fundado en la fe, elevado por la esperanza y consagrado a Dios con la santidad del cuerpo y de la mente. Todo ello es fruto del ardentísimo amor de Cristo que ha sido derramado en nuestros corazones con el Espíritu Santo que se nos ha dado (Rom 5,5), y sin el cual no podemos penetrar los secretos divinos. Pues, como ninguno puede conocer lo íntimo del hombre sino el espíritu del hombre que está en él, del mismo modo nadie puede conocer los secretos de Dios, sino el Espíritu de Dios (1Cor. 2,11) Enraicémonos, pues, y asentémonos en la caridad para que podáis comprender con todos los santos cuál es la largura de la eternidad, la anchura de la liberalidad, la altura de la majestad y la profundidad de la sabiduría, que nos ha de juzgar (Ef. 3, 17-18)».<sup>27</sup>*

## **5. La unidad de Dios por su nombre primero, que es Ser**

El quinto grado tiene como fin contemplar a Dios por encima de nosotros. En este momento hemos entrado ya en el tabernáculo, entramos en el Santo de los Santos, donde encima del arca se encuentran los querubines de la gloria cubriendo el propiciatorio. Para el santo los querubines representan dos modos o grados de contemplar a Dios.

Por encima de nosotros. ¿Por qué por encima de nosotros? Este estadio con sus dos grados es el más importante porque este es la meta que se persigue con los dos anteriores y a la vez es su fundamento. En el primer querubín S. Buenaventura ve el primer nombre de Dios que se haya expresado en Ex. 3,14: *«Yo soy el que soy»*. Para Buenaventura ser y pensar son dos realidades que se conjugan que están en absoluta armonía. Lo primero que cae bajo el entendimiento es el ser. De acuerdo con el Libro del Éxodo Dios es el ser en su pureza, por lo tanto lo primero que cae bajo nuestro entendimiento es Dios mismo, sin embargo no somos capaces de advertirlo con conciencia refleja.

De acuerdo a esto podemos advertir la ceguera de nuestro entendimiento que no considera lo que ve primero y sin lo cual no puede considerar todo lo

---

<sup>27</sup> S. Buenaventura, *Op. Cit.*, p. 42.

demás.<sup>28</sup> Este estadio es el que Rahner llama con el nombre de trascendental<sup>29</sup>. Para Buenaventura en el Itinerario a Dios debemos caer en cuenta de este estadio que no es más que la percepción de la gracia antecedente y gratuita del amor de Dios. Este es el motivo por el que San Pablo llega a decir de forma convencida que todo es Gracia.

Aquí ya vamos descubriendo el porqué de los estadios anteriores y la importancia de estos. El ejercicio de partir de lo sensible para ir más allá de lo sensible es el que nos permite llegar precisamente a descubrir a Dios no como causalidad eficiente externa o íntima interioridad formal sino como realidad trascendente, antecedente y gratuita que invade, permea y sostiene todo. Sin él nada es y con él todo es en su autonomía. La propuesta Bonaventuriana es precisamente llegar aquí y no quedar esclavizado en la inmanencia de la realidad.<sup>30</sup> El camino recorrido se justifica porque precisamente la trascendencia se da en la más profunda inmanencia, cuando el objeto no es un absoluto sino un relativo que me lleva a Dios.

## 6. La Santísima Trinidad en su nombre que es Bien

En el segundo querubín contemplamos a Dios en su pluralidad. A partir de la especulación psicológica de la Trinidad en el interior del hombre, S.

---

<sup>28</sup> *«Así como los ojos de los murciélagos parecen ineptos para la luz del día, así parece serlo la inteligencia de nuestra alma respecto a las cosas que se manifiestan en la más cegadora evidencia.»* Aristóteles. Metafísica II, 1.

<sup>29</sup> *«En tanto el hombre es el ser que va inherente esa trascendencia.... Sólo allí donde actúa la plenitud del ser, mostrándose y ocultándose, tiene un ente el lugar y punto de vista desde el cual puede tomarse en sus propias manos, responsabilizándose de sí mismo... Se cae de su peso que esta experiencia trascendental de la trascendencia humana no es la experiencia de un determinado objeto... sino una disposición fundamental, la cual precede toda experiencia objetiva y la penetra... es aquella apertura apriorística del sujeto al ser en general... la auténtica trascendencia está siempre detrás del hombre en el origen indisponible de la vida... Nunca es alcanzada por la reflexión metafísica y a lo sumo puede darse como aproximación asintótica en la experiencia de la mística y quizá en la última soledad y aceptación de la muerte.»* Rahner K., *Curso fundamental sobre la fe*. Herder. Barcelona. 1998, p. 54.

<sup>30</sup> Estamos habituados a las tinieblas de los seres creados y a las imágenes sensibles que nos parece no ver nada cuando contemplamos el esplendor de Dios, y no llegamos a comprender que esta completa oscuridad es la más alta iluminación.

Buenaventura llega a la propuesta de la Trinidad que se halla por encima de nosotros mismos. La reflexión que aquí realiza el Santo se halla primero en el ámbito de la inmanencia Trinitaria. Parte del concepto de Sumo Bien. Para ser Sumo Bien debe ser sumamente difusivo. Se difunde como Amado y Co-Amado, como Amor gratuito, Amor debido y Amor de ambos. De este modo el Sumo Bien se difunde en modo Sumo. De hecho, la difusión temporal de su ser en la criatura no es más que un momento puntual en la inmensidad de la bondad eterna.

Cuando pretendemos hacer este ejercicio místico puede que caigamos en la tentación de ver en todo esto una pura especulación sin asidero en la realidad. Es cierto que todo esto es un ejercicio fatigoso, más no inútil. Hemos hablado de Dios antecedente y trascendente. El peligro sería de ver a Dios como el ser distinto y distante, infinitamente lejano al cual sería imposible una cercanía por parte del hombre. El misterio cristiano de la Trinidad permite la incomprensible afirmación del Dios lejano, distante y distinto y al mismo tiempo afirma la cercanía absoluta de Dios en una verdadera comunicación de si mismo. De esta manera lo hallamos en lo más íntimo de nuestra intimidad y al mismo tiempo en lo concreto de los objetos.

Pero los dos querubines miran al propiciatorio (Ex 25,20). S. Buenaventura ve en el propiciatorio la imagen del Hijo, no sólo se queda en la contemplación de la intimidad Trinitaria, sino que desciende a la contemplación de Cristo. Una vez más déjate sorprender por la magnanimidad del Misterio, donde lo finito se une a lo infinito, la eternidad a lo temporal.

*«En esta meditación, en la contemplación de Cristo se alcanza la perfecta iluminación de la mente, a la vista del hombre (Cristo) hecho a imagen de Dios como en el sexto día de la creación. Pues si la imagen es una semejanza expresiva, cuando nuestra mente contempla en Cristo Hijo de Dios e imagen de Dios invisible por naturaleza, nuestra humanidad tan admirablemente exaltada, tan inefablemente unida reunidos en una sola persona lo primero y último, lo sumo e ínfimo, el centro y la circunferencia, el alfa y la omega (Ap 1,8) la causa y el efecto, el Creador y la criatura alcanza el objeto perfecto para entrar con Dios en el cumplimiento de sus iluminaciones en este sexto grado, en el que, como en aquél sexto día, no queda más que llegar al día del reposo, en el cual arrebatada en éxtasis descansa la perspicacia de nuestra alma, libre ya de toda labor que hiciera (Gen 2,2)».<sup>31</sup>*

---

<sup>31</sup> S. Buenaventura, *Op. Cit.* p.53.

En el párrafo anterior tenemos la recapitulación de todo el itinerario: la contemplación de Cristo. Pasamos de la contemplación de la Trinidad trascendente, del Dios antecedente y gratuito, de la inmaterialidad e intangibilidad a la contemplación del sensible Cristo. Cristo es el hombre en cuya contemplación todos los grados anteriores se hacen presentes. Es elemento sensible fuera de mí, perceptible por mis sentidos. Es a la vez realidad que penetra en mi alma a través de su voz y habita en lo interior de nosotros mismos y al mismo tiempo es aquel que esta por encima de nosotros. Con mis sentidos solos no llego a Dios, tan solo a través de Él, entro en Dios en Él, elemento sensible e intangible al mismo tiempo, inmanente y trascendente, interior y externo. No pertenece a mi dominio, porque me sobrepasa y hace que yo me sobrepase pues me hace entrar en la relación Trinitaria. Es la puerta a la trascendencia que a través de la inmanencia de lo exterior a mí, penetra en mí y me hace trascender haciéndome participar en la vida de Dios. Ese es Nuestro Señor. Es bellissimo todo esto. Esto significa creer en el Hijo del Hombre. Esa insistencia del evangelio de Juan a creer en Cristo, en el enviado del Padre, en el Hijo del Hombre, no es más que hacer todo este proceso. Creer aquí no se trata de un asentimiento a alguno entre otros muchos algunos. Creer en el Hijo de Dios es este trascender, es penetrar por la puerta de su persona en la Divina Trinidad y contemplar la invisible luminosidad, comprender su incomprensibilidad. Esto es la salvación es aquí hacia donde debemos conducir al Pueblo de Dios tal como quería Yahvé con el pueblo de Israel, quien debido a la dureza de su Corazón no pudo gozar enteramente de la bondad y la elección de Dios. Por este motivo el nombre de Yahvé fue para el pueblo de Israel la más maravillosa revelación y al mismo tiempo la más trágica, la que le sumergió en las más terribles infidelidades por su corazón obstinado a querer hacer de Dios un alguien más entre otros. Este también fue el pecado de la muerte de Jesús al pretender dominarlo y no creerle. Por eso lo mataron, pues es insoportable que la trascendencia misma viva entre nosotros, es insoportable no poder tener dominio de Jesús. Aquí también radica nuestra culpa en la muerte de Jesús, pues cada vez que reducimos a Cristo a uno más entre otros nos hacemos solidarios con aquellos que gritaban crucifiquenlo. ¿Qué mejor dominio que tener la posibilidad de quitarle la vida? *«No todo el que me diga Señor, Señor, entrará en el Reino de los Cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre que está en los Cielos.»*<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Mt 7, 21.

## 7. Unión con Dios en el amor

*«Al llegar a este grado solo le queda a nuestra mente pasar a la trascendencia. En este tránsito Cristo es Camino y Puerta (Jn 14,6; 10,7). Quien mira enteramente hacia este propiciatorio, contemplándolo enteramente en la Cruz con fe esperanza y Caridad, celebra con Él la Pascua es decir el tránsito (Ex 12,11), de manera que gracias a la vara de la Cruz atraviesa el mar Rojo (Ex 14,16ss), entrando desde Egipto en el desierto, donde guste aquel Maná escondido (Ex 16,15; Ap 2,17) y, junto con Cristo repose en el sepulcro, como muerto, ya a los afanes de este mundo, experimentando, en cuanto es posible durante esta vida, lo que en la Cruz se prometió al ladrón bueno: Hoy estarás conmigo en el Paraíso.»<sup>33</sup>*

Como podemos ver el séptimo grado invita al descanso en el Señor. Esto no significa el abandono de la experiencia mística, más sí la permanencia en esta experiencia, en la vida de Dios. Es descanso en cuanto nos abandonamos a Dios: *«Pues para este tránsito, si es perfecto, necesita abandonar toda operación del entendimiento, y que el vértice del afecto sea enteramente transportado y transformado en Dios. Pero todo esto es místico y secretísimo, algo que no lo conoce sino quien lo recibe (Ap 2,17) y no lo recibe más que quien lo desea, y no lo puede desear sino aquel a quien profundamente inflama el fuego del Espíritu que Cristo mandó a la tierra (Lc 12,49).»<sup>34</sup>*

## A modo de Conclusión

El fundamento de la experiencia de toda fe y de toda mística es una experiencia con la propia experiencia en lo íntimo del propio experimentar, la cual es investida, invertida y envuelta en una lógica trascendental. En esta lógica el yo y el mundo revelan una cara inédita: se hacen metáfora, símbolo, significan algo que hasta ahora no había sido comprendido, son mensajeros de una tierra inédita hasta ahora inexplorada. Aquí la visión corpórea y estética se hace iluminación intelectual: el mismo experimentar debe cambiar, mirarse a sí mismo, comprenderse en sus límites, en su potencialidad y en la in-exhaustividad e

---

<sup>33</sup> S. Buenaventura, *Op. Cit.* p. 56.

<sup>34</sup> *Idem.*

incondicionalidad de su misterio. De este modo la fe cristiana, una libertad investida y liberada por el evento de la resurrección, bajo el peso de los eventos cotidianos se transforma en praxis y hermenéutica. En la fe Cristiana se sucede entonces una metamorfosis en el hombre, en la que se hace in-diferente en el confrontarse con toda diferencia porque tiene un sensor para el misterio que contiene cada parte del cosmos.

¿Cómo llegar a la mística? Dejándose sorprender. Sobre todo dejándose sorprender en la Palabra, en la Eucaristía, en la comunidad... Hace falta dejarnos sorprender, es preciso ese punto inicial para que realmente se de una metamorfosis en el ser humano. Déjense sorprender como los discípulos en su segunda conversión en la experiencia de la resurrección. Es imposible para nosotros describir que cosa hayan visto los discípulos, pero algo es cierto, ellos fueron iluminados y fulminados de fuera y tocados, heridos y penetrados en su interior. Tal sorpresa no se manifiesta como visión inmediata o dominio inmediato del objeto que se me presenta, en este caso Jesús, sino mediato que se manifiesta en el arder de su corazón. Es allí donde acontece la metamorfosis que expande la esfera de la sensibilidad y determina el ritmo y radio de su mundo interior que permanece estigmatizado. En los discípulos se produce un hiato entre el antes y el después. En nosotros también debe darse ese hiato entre el antes y un después, entre yo y yo. El toque inicial sensitivo debe transformarse en sentido espiritual capaz de percibir el Misterio inmanente en el cosmos. Esta metamorfosis se transforma el sujeto y su mundo y la esfera entre ellos. Todo queda revestido con un nuevo rostro y nos comienza a hablar.

¡Dejémonos sorprender y tocar por el Misterio! ¡Vivamos esta bella y riesgosa aventura! Subrayo lo de riesgosa, pues la experiencia mística desencanta. La lucidez mística lleva al alma a darse cuenta de las antinomias interiores del sujeto, y de las antinomias entre sujeto y mundo, alma y Dios. Se abre un abismo entre la realidad y la posibilidad, intelecto y voluntad, conciencia y fondo del alma. Por este motivo no existe una mística que no pase por el infierno de la lejanía de Dios, de la condena, de la pasión, de la escisión íntima de la misma alma.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Para lo dicho en la conclusión Cfr. Salmann, E., *Presenza di spirito : il Cristianesimo come gesto e pensiero*. Padova. Messaggero. 2000, sobre todo en las páginas referentes a la mística.

### **Bibliografía.**

- Borges, J. L., *Arte Poética: seis conferencias*. FCE. México. 2001.
- Braun, H., «poéew» en *Grande Léxico del Nuevo Testamento*. Paideia. Brescia 1975.
- Breton, Staliskas, *Filosofía e mística: existencia e super-existencia*. Editrice Vaticana. Città del Vaticano. 2001.
- Cacciari, M., *Dell'inizio Adelphi*. Milano. 1990.
- Ferrater Mora, J., «Números» en *Diccionario de Filosofía*. Ariel Referencia, Barcelona, 2001.
- Hegel, G. *Fenomenología del Espíritu*. FCE. México. 1994.
- Heidegger, M., *Fenomenología della vita religiosa*. Adelphi. Milano. 2003.
- Lenoir, F. *Le metamorfosi di Dio: La nuova Spiritualità occidentale*. Garzanti. Milano. 2005.
- Rahner K., *Curso fundamental sobre la fe*. Herder. Barcelona. 1998.
- Salmann, E., *Presenza di spirito: il Cristianesimo come gesto e pensiero*. Padova. Messaggero. 2000.
- San Buenaventura, *Experiencia y teología del Misterio: Itinerario del alma a Dios, Incendio de amor, soliloquio, El árbol de la vida, De la vida perfecta*, BAC. Madrid. 2000.
- Zambrano, María, *Filosofía y Poesía*. FCE. México. 1996.

## DE LO CIENTÍFICO A LO ÉTICO EN EL FALSACIONISMO DE KARL POPPER

Lic. Luis E. González\*  
(ITER-UCSAR)

*Lo propiamente ético es el esfuerzo  
de todos por hacer de este mundo,  
un mundo mejor.  
Thoreau.*

### **Abstract**

*The current essay will approach a reflection that pretends to advance from a scientific thought unto an ethical thought. Both thoughts can be valued as a complex game of attitudes, principles and rules to misestimate. Perphas assuming the Popperian falsacionism it is possible to explore a way for critical consideration of common opinions and its potencial implications in ethics. Popper specifically mentions that there are certain principles, especially three, that conform the base of any rational discussion and the self-critical attitude that tries to search the truth: these are the principles of falibility, rational discussion and approach to the truth. These three principles will be considered as the base of any possible tolerance as a form of an ethical rational proposal.*

**Key word:** *Falsacionism, ethics, tolerance, truth, Popper, rationality, falibility, rational, self-critical discussion.*

---

\* El profesor **Luis Enrique González**, es Licenciado en Educación Mención Filosofía por el Instituto Universitario Salesiano Padre Ojeda en Los Teques (IUSPO) y actual estudiante del Postgrado de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello en Caracas (ITER). Ha sido profesor suplente en el IUSPO y ejerce actualmente la docencia en la Cátedra de Filosofía de la Educación en la Univeridad Católica Santa Rosa de Caracas.

### **1. De una actitud científica a una actitud ética a partir del falsacionismo de Popper**

La actitud científica, como la llama Popper, tiende a refutar, a echar abajo y a intentar demostrar que no son verdad las hipótesis o teorías que pretenden explicar ciertos hechos o fenómenos. La labor del científico no está llamada a verificar tales teorías o hipótesis, ni a justificarlas, sino todo lo contrario, a someterlas a prueba para tratar de encontrar fallas al contrastarlas con los hechos. Sólo una hipótesis que resista todos nuestros esfuerzos por refutarla podrá ser considerada como válida.

En este proceso de refutación de teorías, mediante el método científico falsacionista, muchas teorías no resisten la discusión crítica y racional y son rechazadas. Del resto, dentro de este proceso, existe alguna que se acerca más a la verdad, que explica los hechos de forma satisfactoria y que aún no ha sido falsada.

En el proceso de explicación de fenómenos y búsqueda de la verdad se presentan diversas teorías o hipótesis que compiten unas con otras. Tal competencia tiene como fin la supervivencia de la mejor de ellas. El proceso de eliminación de teorías consiste en la discusión racional de la teoría o eliminación crítica. Popper afirma que todo nuestro conocimiento es conjetura, pero sin embargo es posible acercarnos a la verdad por medio de los grados de corroboración de teorías y contenido de verdad de las mismas.

Que nuestro conocimiento sea conjetura y conjeturable no justifica la afirmación de que sea falso, relativo y mucho menos aún una noción escéptica respecto a él. Pero sí que el ser humano, y con él su conocimiento, es falible y en ocasiones susceptible de falsedad.

Si bien es cierto que Popper afirma la no-seguridad del conocimiento humano, también afirma la existencia de una verdad objetiva<sup>1</sup> (aunque ni yo ni nadie sepa qué es lo verdadero, esto puede existir, pues finalmente una cosa es la verdad objetiva y otra nuestro conocimiento).

---

<sup>1</sup> Popper otorga gran importancia al proceso de búsqueda de la verdad e inclusive en sus escritos siempre está presente la idea de verdad objetiva. La certeza es un ídolo, pero a la verdad es posible acercarse combatiendo el error, la equivocación, así como hacer todo lo posible por descubrir y eliminar la falsedad.

Filosóficamente la noción de verdad es considerada un problema epistemológico. Pero Popper independientemente de la tradición filosófica, está convencido de que la ciencia constituye un intento serio de buscar la verdad. Verdad que para Popper es correspondencia, al estilo clásico, con gran énfasis en la contrastación de teorías con la realidad a fin de poder diferenciar entre los enunciados de la ciencia y la no-ciencia, entre las teorías mejor corroboradas y las no-corroboradas: un conocimiento podrá ser considerado científico sólo si es objetivo, esto es, susceptible de ser justificado o contrastado intersubjetivamente.

Sin embargo, no hay certeza definitiva de la verdad de nuestras teorías, la verdad puede ser entendida como una representación más o menos exacta o adecuada de un estado de cosas real en el mundo, mientras que la certeza pertenece más al plano psicológico. La misma distinción puede hacerse entre la verdad objetiva y nuestro conocimiento o la seguridad de nuestro conocimiento. La mejor teoría es la que se acerca más a la verdad, la que se asemeja más a ésta:

*«En esta búsqueda incesante de la verdad, no existen fuentes privilegiadas para acceder al conocimiento; ni experiencia ni razón permiten alcanzar la verdad por sí mismas, puesto que cualquiera de ellas puede conducirnos al error (...) No existe, entonces, un modo de garantizar la verdad de una teoría de manera definitiva, puesto que ésta no se justifica por su origen, sino que debe debatirse constantemente con nuevos intentos de refutación para demostrar su eficacia».*<sup>2</sup>

Nuestro conocimiento pues es falible y avanza en constante revisión crítica de sus teorías y en un constante juego de conjeturas y refutaciones, de ensayo y error, su avance es un proceso de acercarnos cada vez más a la verdad:

*«Si respetamos a la verdad, debemos aspirar a ella examinando persistentemente nuestros errores: mediante la infatigable crítica racional y mediante la autocrítica.»*<sup>3</sup> *«En el interés de la búsqueda de la verdad y de la liberación de los errores hemos de prepararnos a considerar nuestras propias ideas preferidas de forma tan crítica como aquellas a las que nos oponemos.»*<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Bosso C., «La verdad en la ciencia desde el pensamiento de Karl Popper» en *Studium, Filosofía y Teología* V (2000) 116.

<sup>3</sup> Popper K., *Conocimiento Objetivo*, Tecnos, Madrid 1982, 38.

<sup>4</sup> Popper K., *En busca de un mundo mejor*, Paidós, Barcelona 1992, 194.

## **2. Tres principios de discusión racional**

Popper menciona que hay ciertos principios, específicamente tres, que están a la base de cualquier discusión racional y de la actitud autocrítica que pretende la búsqueda de la verdad:

- Principio de falibilidad.
- Principio de discusión racional.
- Principio de aproximación a la verdad.

Estos tres principios hemos de considerarlos la base de lo que luego denominaremos «ética de la tolerancia».

### **2.1. Principio de falibilidad**

*«Quizá yo no tengo razón y quizá tú la tienes, pero también podemos estar equivocados los dos».* Ya anteriormente se ha señalado el carácter conjetural del conocimiento humano y la dificultad que se presenta a la hora de determinar o identificar verdades absolutas, eternas y definitivas. La imposibilidad de certeza abre la posibilidad de un pensamiento antidogmático.

*«Si nuestro conocimiento es esencialmente falible debemos cultivar la disposición a rectificar nuestras ideas y a examinarlas de modo crítico, aceptando la crítica objetiva, venga de quien venga, e inclusive buscándola activamente. La sociedad abierta se basa en la apertura a la crítica, en la tolerancia, en el rechazo de cualquier tipo de autoritarismo y de dogmatismo».*<sup>5</sup>

Se debe dejar claro aquí que no se trata en forma alguna de tomar una postura que propicie el relativismo gnoseológico o ético. El término «relativismo ético» se aplica en múltiples circunstancias y en múltiples sentidos. Por ejemplo, se cataloga a alguien de relativista si considera correcta una acción en un lugar pero no podría serlo en otro. En este sentido muchos somos relativistas, lo que se afirma indirectamente en esta postura es que las circunstancias particulares influyen en la consideración moral de una acción. Esto puede catalogarse de sano relativismo.

---

<sup>5</sup> Artigas M., «Lógica y ética en Karl Popper» en *Anuario Filosófico* 34 (2001) 103.

El principio de falibilidad de Popper nos plantea ciertas interrogantes: el enunciado «quizá yo esté equivocado y quizá tú tienes la razón, pero también podemos estar equivocados los dos» ¿es este enunciado una cierta forma de relativismo? ¿Son nuestras opiniones y enunciados conflictivos ya sean éticos, científicos o de cualquier otro orden igualmente válidos?

Intentemos dar respuesta al segundo interrogante. Popper no menciona que nuestras opiniones sean, aun cuando conflictivas, igualmente válidas. De antemano habría que preguntarse ¿qué significa que dos enunciados u opiniones sean igualmente válidos? Vayamos al caso de la ciencia: pensemos por un momento que tenemos dos teorías conflictivas. Cada una de estas teorías cumple con el canon para ser declarada científica; cada una explica gran parte de los hechos conocidos, pero no todos. De tal forma que sobre el nivel de las investigaciones ambas gozan de buena reputación y alto grado de aplicabilidad. Sin embargo, aunque ambas teorías son excluyentes entre sí, ambas son válidas. Ahora bien, si estableciéramos un paralelismo con la ética, cuando se afirma que dos enunciados éticos son igualmente válidos, lo que se estaría afirmando es que si existiese un método fáctico para la corroboración de enunciados éticos, racionalmente se podría apoyar por igual a cualquiera de los dos enunciados éticos en conflicto.

Volviendo al campo de la ciencia, para que dos teorías científicas estén en conflicto ambas deben intentar explicar el mismo tema; de manera análoga para que dos enunciados éticos estén en conflicto deben versar sobre el mismo tema, pero este requisito por sí sólo no bastaría; pues en ética aun cuando la forma verbal del predicado ético es importante, esta estructura por sí misma no lo es todo. Puede darse el caso, por ejemplo, que el Sr. Bill Gates afirmase lo siguiente: «un virus cada cierto tiempo es una cosa buena». Y supongamos que también el Sr. Osama Bin Laden afirmara: «un virus cada cierto tiempo es una cosa buena» ¿Podemos suponer que estos hombres están afirmando necesariamente lo mismo? ¿Ambos están hablando de lo mismo? Evidentemente no, no necesariamente, sin embargo los predicados son iguales.

De forma tal que no basta que se hable en ética del mismo tema o que los predicados se muestren iguales, a menos que ambas opiniones se refieran a algo o a algún tipo de cosa que es ostensiblemente lo mismo para ambos, y además, una de las opiniones atribuye una cierta propiedad y la otra opinión no cree esto. Tanto así, que si uno dejase de creer lo que cree, estaría creyendo en la posición contraria y viceversa.

El principio de falibilidad tal y como está enunciado no expresa que «yo» o «tú» tengamos razón (ambos al mismo tiempo) o que ambas opiniones sean igualmente válidas. «Quizá yo no tengo razón» y es posible que tú la tengas, el sujeto que realiza el enunciado abre la puerta a la posibilidad de considerar su error o de reformular su conjunto de creencias y aseveraciones ante la eminencia de la falla; tal momento es un nicho en el cual se sopesan las verdades y se coloca en la balanza nuestro conjunto de creencias. Ante la posibilidad del error «quizá tú tienes la razón.» Es posible que las creencias, valores y conocimientos de cualquier sujeto no resistan un examen crítico y de ser así, luego de dejarse cuestionar también hay que cuestionar los valores, creencias y conocimientos de la otra parte de la relación a ver si resiste el examen crítico. Este doble cuestionamiento «yo-tú» puede arrojar como consecuencia que ambos estemos equivocados.

El ser humano se define antropológicamente como «proyecto por hacer» y en este proceso de hacerse, el sujeto necesita cultivar la disposición de rectificar sus ideas cuando fuere necesario. Popper desde muy joven muestra disposición para enfrentar el pensamiento dogmático y la ideología marxista a través de la crítica y la autocrítica.<sup>6</sup>

La historia de la humanidad poco ha tomado en cuenta el respeto a la razón, al argumento y al punto de vista de los demás. Por el contrario, ante posiciones divergentes tendemos a agrupar en amigos y enemigos, realistas y patriotas, creyentes y ateos, compatriotas y extranjeros, camaradas y ñángaras, entre otros. «Al abandonar así la razón, fraccionamos la humanidad en amigos y enemigos; en la minoría privilegiada que comparte la razón con los dioses, y la mayoría que carece de ella (como dice Platón)»<sup>7</sup>. El principio de falibilidad reconoce y obliga a reconocer la igualdad potencial de los seres humanos y a tratarlos como tales. La posición de Popper coloca a un «yo» dotado de razón

---

<sup>6</sup> En sus años de estudio en la secundaria, Popper participó en la asociación de alumnos socialistas asistiendo a reuniones relacionadas con el marxismo, haciéndose así por medio de la propaganda un comunista más. Luego, al llegar a los diecisiete años se separara radicalmente de esta postura. «El comunismo es un credo que promete instaurar un mundo mejor (...) Yo esperaba un mundo mejor, un mundo menos violento y más justo (...) Había leído, por supuesto, algo de Marx y Engels—pero, ¿lo había entendido realmente? ¿Lo había examinado *críticamente*, como debería hacer cualquiera antes de aceptar un credo que justifica sus medios por un fin un tanto distante?». Popper K., *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*, Tecnos, Madrid 1985, 46.

<sup>7</sup> Popper K., *La Sociedad abierta y sus enemigos*, Orbis, Barcelona 1984, 402.

frente a un «tú» en igualdad de condiciones.

Cualquiera puede estar equivocado, no sólo en sus concepciones científicas, sino también en las cuestiones más primarias del día a día y el cotidiano quehacer. Todos podemos cometer errores, errores que es menester corregir, errores que pueden ser señalados por cualquier persona o encontrados por nosotros mismos y en los cuales la crítica juega un rol fundamental.

Las autoridades, racionalmente hablando, son aquellos que son capaces de aprender de la crítica y autocrítica así como de sus desaciertos y los desaciertos de los demás. No hay última palabra en los asuntos de la razón, pues no hay autoridad incuestionable. La actitud racionalista lleva a rechazar toda pretensión de autoridad. No son los títulos los que honran a los hombres, sino los hombres, en la medida en que puedan prestar atención a los argumentos de los demás y corregir los errores, los que honran los títulos.

Popper no es un relativista y mucho menos un escéptico. Pero si aún quedan dudas, bastaría con decir que el principio de falibilidad es un reconocimiento de la tolerancia como valor o principio rector desde una perspectiva ética. Se habla de la tolerancia y no de una «relativa tolerancia». La tolerancia como valor nos exige defender nuestra sociedad de los intolerantes, pero tal defensa debe realizarse por las vías de la razón, de lo contrario estaríamos siendo intolerantes también; se trata de esgrimir argumentos racionales a favor de la tolerancia. Como llegó a afirmar Voltaire y luego Popper: *debemos reclamar entonces, en nombre de la tolerancia, el derecho a no tolerar a los intolerantes.*

*«Si hacemos extensiva la tolerancia ilimitada incluso a quienes son intolerantes, si no estamos preparados para defender a una sociedad tolerante de la crueldad del intolerante, entonces los tolerantes serán destruidos y, con ellos, la tolerancia misma (...) puede darse el caso de que tales filosofías intolerantes no estén preparadas para enfrentarse a nosotros en el nivel de la argumentación racional, sino que empiecen por denunciar los argumentos racionales en su contra y acaso prohíban a sus seguidores escuchar los argumentos racionales por engañosos, y les enseñen a responder a los argumentos con los puños o con las pistolas. Por tanto, debemos exigir, en nombre de la tolerancia, el derecho a no tolerar al intolerante».*<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Popper K., «Las paradojas de la soberanía» en Miller D., (ed. por), *Popper escritos*

Si Popper fuera un relativista y evaluáramos la tolerancia como valor desde esta óptica, es posible que tal relativismo afirme o pueda afirmar el ya mencionado valor, pero tendría serias dificultades a la hora de justificarlo. Afirmarlo no implica necesariamente justificarlo y mantenerlo, y menos aún defenderlo. Inclusive se le podría preguntar a cualquier relativista ¿puede usted justificar la tolerancia de la intolerancia? El relativista no podría justificar su defensa de la tolerancia como valor, pues la tolerancia, en este caso, es relativa y quedaría abierta la puerta para aceptar una actitud intolerante. Y es por ello que no consideramos a Popper un relativista pues en su pensamiento hay una defensa absoluta y una opción racional por la tolerancia.

El principio de falibilidad no es una concesión al relativismo:

*«De hecho, la idea misma de error presupone la idea de verdad. El admitir que los demás pueden tener razón y que yo puedo estar equivocado obviamente no significa que el punto de vista personal de cada uno sea igualmente verdadero o sostenible y que, como afirman los relativistas, todo el mundo tiene razón en su marco de referencia, aun cuando uno pueda estar equivocado en el marco de referencia de otro».*<sup>9</sup>

Tal principio nos remite éticamente hablando a una consideración de nuestros juicios y a la explicación de tales juicios que descansan sobre principios y creencias pertenecientes a la dimensión moral del ser humano. Nuestros principios justifican y explican nuestros juicios, pero también puede darse el caso de que tales principios contribuyan a la corrección de los juicios ponderados. No se trata aquí de determinar qué es primero estrictamente hablando; nuestro problema no es la génesis de los juicios y principios morales.

*«Los principios pueden conducir a la revisión de los juicios particulares, y éstos llevan a su vez a la revisión de los principios. La mutua acomodación de los juicios particulares y de los principios acaba conduciendo a un estado de coincidencia, que Rawl designa como <equilibrio reflexivo> (reflective equilibrium)».*<sup>10</sup>

---

selectos, F.C.E., México 1995, 340-348.

<sup>9</sup> Popper K., *En busca de un mundo mejor*, Paidós, Barcelona 1994, 195.

<sup>10</sup> Ricken F., *Ética general*, Herder, Barcelona 1987, 24.

El principio de falibilidad es, en resumen, la disposición a otorgar el beneficio de la duda al momento en el cual nos disponemos a defender nuestros juicios o ideas, pero especialmente los juicios de valor; es el reconocimiento de la falibilidad de la humanidad, y es sobre todas las cosas el reconocimiento del otro, el reconocimiento de la razón ajena. Compartir tal disposición traería consecuencias invalorable a los asuntos humanos. La historia de la humanidad nos obliga a establecer una diferenciación entre los argumentos e ideas de una persona y la persona que los sostiene.

## 2.2. Principio de discusión racional

*«Deseamos intentar sopesar, de forma tan impersonal como sea posible, las razones a favor y en contra de una teoría: una teoría que es definida y criticable».*<sup>11</sup>

La discusión racional implica una diferenciación entre los juicios o argumentos de una persona y la persona que los sostiene. En medio de una discusión racional podemos atacar los juicios de una persona, sin irrespetar por ello la dignidad de la persona que profiere tales juicios; se trata entonces de criticar los argumentos salvando a la persona de tal crítica. Se opera un cierto cambio de espadas por palabras, (*swords por words*), nuestros argumentos pueden morir en lugar de nosotros.

*«El método de discusión racional se puede considerar como el modo más perfecto que tienen los hombres para adaptarse al medio, en una clara imagen evolucionista. Sin embargo, Popper distinguirá el fenómeno de la adaptación de las especies del fenómeno del conocimiento. Mientras en el primer caso los individuos perecen en las tentativas adaptativas al medio, en el conocimiento humano podemos dejar que nuestras teorías mueran en nuestro lugar».*<sup>12</sup>

Popper presupone ya, desde su noción de objetividad, la racionalidad es decir, previo a la objetividad se presupone la existencia de racionalidad. La intersubjetividad que se traduce en objetividad popperiana se expresa en términos de aceptabilidad racional. Pero es menester preguntarse: ¿es la racionalidad

<sup>11</sup> Popper K., *En busca de un mundo mejor*, Paidós, Barcelona 1994, 256.

<sup>12</sup> Navarro J., «Karl R. Popper, un filósofo con los pies en el suelo» en *Anuario Filosófico* 34 (2001) 175.

una propiedad que goza de cierta universalidad o es la racionalidad algo relativo a una comunidad de científicos, de hombres o grupo social?

En un sentido puede hablarse de la racionalidad entendida como un universal que se refiere a la facultad de todos los seres humanos (tal facultad puede ser ejercida o no) que consiste fundamentalmente en la capacidad de dialogar y de llegar incluso a reconocer los principios presupuestos de la racionalidad y los criterios que operan en una comunidad que podemos llamar comunidad epistémica.<sup>13</sup>

El hecho de que existan comunidades epistémicas distintas o entornos culturales diferenciados, no debe verse como la negación de valores «objetivos» o como una forma de incongruencia de los principios de racionalidad. Pues los principios de racionalidad, tal como el principio de no-contradicción, son ampliamente compartidos por comunidades epistémicas distintas, con creencias y valores completamente diversos.

Una creencia objetiva deberá estar basada en la mejor justificación que realmente tengan a su alcance los sujetos de la comunidad en cuestión. El reconocimiento de creencias, ideas y juicios debería entenderse con respecto a cualquier realidad que tenga efectos en la comunidad de que se trata y en relación con la cual hay evidencia satisfactoria dentro del marco conceptual en cuestión para admitirla.

En consecuencia, una creencia será objetiva en la medida en que haya evidencia a su favor racionalmente aceptable dentro del marco de creencias donde es considerada y no haya razones en contra suficientemente fuertes como para obligar racionalmente a su abandono dentro del mismo sistema de creencias del que dispone la comunidad.

Las comunidades epistémicas poseen facultades racionales y principios racionales que son universales.<sup>14</sup> Cualquier cosa que sea la aceptabilidad racional

---

<sup>13</sup> «Supongamos que S denota a una persona y p a una proposición. Llamemos «sujeto epistémico pertinente» de la creencia de S en p a todo sujeto al que le sean accesibles las mismas razones que le son accesibles a S y no otras, y «comunidad epistémica pertinente» al conjunto de sujetos epistémicos pertinentes para una creencia. Cf. Villoro L., *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México 1982, 147.

<sup>14</sup> Aunque existen un sin fin de culturas altamente diferenciadas, algunos principios racionales se presentan como universales porque son aceptados y válidos además de estar

posibilita la objetividad para cualquier comunidad epistémica tomando rasgos comunes para todas las comunidades epistémicas existentes. La universalidad de estos principios significa que existen como presupuestos de toda cultura. Que tales principios existan como presupuesto de toda cultura no implica que deban realizarse exactamente en igualdad de criterios de decisión.

Inclusive, si hiciéramos una consideración ética de las diversas comunidades epistémicas, culturas y sub-culturas, nos encontraríamos con lo siguiente:

*«En primer lugar, se ha llegado al acuerdo de que determinadas características de un sistema cultural son esenciales para el mantenimiento de la vida y que es inevitable en toda sociedad un sistema de valores que permita y sancione estas formas. Por ejemplo, toda sociedad debe asegurar el apareamiento y la crianza (...) En segundo lugar, los antropólogos han encontrado ahora mucho más sustrato común en los sistemas de valores de los diferentes grupos del que habían encontrado anteriormente. Como ha manifestado recientemente el profesor Kluckhohn:*

*Todas las culturas poseen un concepto de asesinato, distinguiéndolo del de ejecución, muerte en guerra y otros <homicidios justificables> (...) estos y muchos otros conceptos morales son absolutamente universales».*<sup>15</sup>

El principio de falibilidad y discusión racional, así como el principio de acercamiento a la verdad llevan implícita una sana relativización de los valores y no una relativización total de estos. Consideremos el siguiente caso:

*«Nosotros queremos decir que los objetivos de los nazis eran profundamente malos; y la pretensión de que esto es verdadero relativo a tus intereses y falso relativo a los intereses de los nazis es justamente el tipo de relativismo moral que nos parece repugnante».*<sup>16</sup>

---

presentes en todas las culturas. Uno de ellos es el principio de no-contradicción. No son aceptados al mismo tiempo todos los enunciados que puedan formularse en un lenguaje dado.

<sup>15</sup> Brandt R., *Teoría ética*, Alianza, Madrid 1998<sup>3</sup>, 335.

<sup>16</sup> Putnam H., *Reason, truth and history*, Cambridge University Press, 1981, 168.

Para un relativista el argumento arriba esgrimido: «*de que esto es verdadero relativo a tus intereses y falso relativo a los intereses de los nazis*» es completamente correcto, pero desde la óptica popperiana la cuestión al problema nazi es que simplemente ni los nazis ni Alemania durante el periodo de dominio nazi, puede ser considerada de forma aislada del resto del mundo con el cual interactuaron en detrimento del mismo. Los nazis no sólo actuaron con el fin de desarrollar su comunidad epistémica, sino que en nombre de su desarrollo otras comunidades, como la judía, la comunista, los gitanos y los liberales fueron tratados como comunidades epistémicas de segunda, mientras que los nazis se hacían una visión de ser la comunidad epistémica por excelencia. Los nazis en el mejor de los casos deberían ser vistos como miembros de una comunidad epistémica más amplia, que incluye ciertamente a los no-nazi.<sup>17</sup>

Siguiendo el principio de discusión racional podríamos decir que los valores y principios bajo los cuales ejecutaron sus acciones los nazis no fueron sometidos al tipo de discusión racional que se exige bajo esta concepción para que un valor, un principio o una creencia resulte objetivamente aceptable, es decir racionalmente aceptable bajo el sistema de creencia en cuestión.

Las discusiones racionales parten del reconocimiento de la facultad de racionalidad de la contraparte y requiere un mutuo proceso de comprensión de las prácticas, creencias y lenguaje del otro, todo esto conducido de modo racional, en donde el resultado pudiese ser eventualmente un cambio en nuestros juicios fundamentales y por ende un cambio en la valoración de la situación conflictiva.

En cualquier discusión debemos tener claridad de que los actores pueden estar justificados racionalmente para tener ciertas creencias, incluso para ponderar ciertas acciones como moralmente correctas, y, por consiguiente, si impugnamos tal creencia, debemos estar dispuestos a sostener nuestros puntos de vistas racionalmente, en diálogo con ellos, y en tal caso correr el riesgo de abandonar nuestras creencias y valores fundamentales de ser necesario.

---

<sup>17</sup> Los líderes del partido Nazi lograron transmitir gran fervor a sus adeptos y una fe entusiasta en su misión: la liberación de la humanidad y la subida de un peldaño en la evolución. Los crímenes ocurridos en esta época reflejan gran irresponsabilidad intelectual en sus dirigentes, tales dirigentes buscaban una justificación casi científica a sus actos, pero contrariamente nunca adoptaron una actitud científica, crítica, hacia sus modos de proceder.

Hay que ser cuidadoso y no plantear las cosas en condiciones puras de racionalidad, hay también que comprender que una discusión, por más libre y racional que sea, nunca se da en un vacío socio-cultural, siempre las discusiones se dan en el seno de una comunidad epistémica, o en un contexto de interacción transcultural, y toda justificación racional se refiere a la justificación racional a partir de un conglomerado de creencias y valores dados, los cuales en ocasiones no se ponen en cuestión. Pero es posible también cuestionarlos y/o justificarlos racionalmente. «La aplicación de estas ideas a la teoría social tiene como resultado la sociedad abierta (...) La sociedad abierta se basa en la apertura a la crítica, en la tolerancia, en el rechazo de cualquier tipo de autoritarismo y de dogmatismo».<sup>18</sup>

### 2.3. Principio de aproximación a la verdad

*«En una discusión que evite los ataques personales, casi siempre podemos acercarnos a la verdad. Puede ayudarnos a alcanzar una mayor comprensión; incluso en los casos en que no alcancemos un acuerdo».*<sup>19</sup>

Para Popper no hay verdades absolutamente corroboradas, mas la ciencia constituye un intento serio por alcanzar la verdad, verdad que Popper define como objetiva y no subjetiva. La ciencia en su desarrollo ha acumulado una serie de teorías e hipótesis explicativas del mundo, que aunque no son absolutamente ciertas, explican de forma satisfactoria los fenómenos; no hay garantía alguna de estar en lo correcto, pero hay que admitir que, si existe la verdad y para nosotros es imposible descifrarla fielmente de la naturaleza, podemos asentir ante aquellas teorías que expliquen mejor la realidad.

En un discurso racional la crítica de los argumentos juega un rol fundamental para determinar los errores. Podemos aprender mucho de cualquier discusión, aun cuando no lleguemos a un consenso o acuerdo.

El principio de aproximación a la verdad implica la capacidad de situarnos más allá de los discursos antagónicos<sup>20</sup> y buscar puntos de coincidencia en

<sup>18</sup> Artigas M., «Lógica y ética en Karl Popper» en *Anuario Filosófico* 34 (2001) 103.

<sup>19</sup> Popper K., *En busca de un mundo mejor*, Paidós, Barcelona 1994, 103.

<sup>20</sup> Más allá del discurso de unos y otros, más allá de nuestra posición y la de nuestros detractores; el verdadero diálogo exige salir de nuestras parcelas epistemológicas,

medio de la diversidad que todos debemos respetar y comenzar el diálogo entre partes que, aún siendo diferentes, son capaces de sentarse en la misma mesa para discutir racionalmente sus diferencias. Diálogo que implica el reconocimiento y respeto por el otro como otro, del otro como diverso a mí, donde no hay posibilidad de imposición o sometimiento a la voluntad de una de las partes. Es necesario abogar por un diálogo auténtico, entendiéndose éste en el sentido Buberiano: «el diálogo auténtico (implique o no comunicación por medio de palabras) es aquel en el cual se establece una relación viva entre personas como personas».<sup>21</sup> En realidad se trata de hacer crecer una cultura diferente, con desafíos que tengan como norte la revalorización de la persona.

Aquí la verdad, si se presupone que toda acción comunicativa es racional, es posible considerarla como aceptabilidad racional para cualquier sujeto, independientemente de la comunidad epistémica de la cual provenga. Pero la interacción comunicativa no puede ser cualquiera, no se trata de convencer por la fuerza, ni de disputar la aceptación de una proposición agresivamente, sino por medio del diálogo en donde sólo operan las fuerzas racionales que presupone el diálogo mismo.

Las condiciones de diálogo son posibles y reales en toda sociedad, en el sentido que permiten la interacción comunicativa, pero no siempre se realizan, pues la comunicación no está exclusivamente sujeta a la fuerza de la razón. El diálogo no es una utopía, en el sentido de un sueño irrealizable, pero sí una actitud difícil de cultivar.

El posible resultado de la interacción entre sujetos con diferentes marcos conceptuales, paradigmas o teorías debería ser la creación, por medio de la

---

exige considerar tanto el discurso de oriente como el de occidente, de los conservadores y liberales, de los palestinos e israelitas, de los terroristas y anti-terroristas, de los realistas y patriotas y, en el caso de Venezuela (sumergida en un clima de intolerancia política), hay que ir más allá del discurso de la revolución y de la contra-revolución, más allá del chavismo y del antichavismo, más allá de las izquierdas extremas y de las derechas extremas, más allá del gobierno y de la oposición. Pero no se trata sólo de una actitud, sino que hace falta una serie de garantías y materialización de valores tales como la justicia, el respeto y sobre todo un clima de paz. Pues sin justicia, no hay respeto; sin respeto, no hay paz; sin paz, no hay diálogo; sin diálogo, no hay posibilidad de discusión racional y búsqueda de acuerdos.

<sup>21</sup> Ferrater M., *Diccionario de Filosofía*, I, Sudamericana, Buenos Aires 1971, 450.

interacción, de un nuevo marco conceptual derivado de los originales de cada una.

### **3. Hacia una ética de la tolerancia**

Con frecuencia debatimos con ansias de absoluto y queremos convencernos de que nuestros principios morales fundamentales o nuestras creencias más básicas pueden sostenerse con razones frente a cualquier sujeto. Nuestras sociedades se debaten entre posturas irreconciliables. Pero no sólo debaten, sino que se combaten ante la radicalidad de sus posturas. Las ideologías, convicciones, creencias, costumbres y credos por años han dividido a los hombres y, en el peor de los casos, los ha enfrentado con el pretexto de la defensa de sus valores. Las diferencias son percibidas como amenazas y, ante tal sentimiento, actuar en forma violenta es una posible salida; cada vez se hacen más frecuentes los ataques sistemáticos contra la vida de seres humanos por el hecho de pensar y vivir en una forma diferente desde un cierto horizonte de percepción.

Los tres principios antes citados los consideraremos como principios fundamentales que están a la base de lo que en adelante llamaremos ética de la tolerancia. La actitud falsacionista puede ser llevada por analogía al campo de la ética. Desde una perspectiva ética tendemos cotidianamente a mostrar argumentos por los cuales tenemos la razón. Siguiendo la actitud científica sería interesante preguntarse: ¿Qué pasaría si tomáramos como criterio de moralidad la conciencia y reconocimiento de los valores ajenos o aun opuestos al sector de la realidad con el cual estamos comprometidos? ¿Qué pasaría si cambiásemos de foco?

Con una ética de la tolerancia se quiere expresar la creciente necesidad de conferir valor tanto a lo global como a lo local, de escuchar antes de atacar. La reflexión ética se hace imperiosamente necesaria cuando los códigos morales se hacen vacilantes. Quizá haría falta hacer una diferenciación entre ética y moral, aunque tal distinción ya es clásica.

### **4. Consideraciones previas para una ética de la tolerancia**

Nos encontramos en el mundo con problemas prácticos y para resolverlos, los individuos echan mano de normas, realizan actos, formulan juicios y emplean argumentos para justificar su proceder. Pero no sólo nos enfrentamos a los problemas prácticos-morales, sino que como seres humanos tenemos la

capacidad de reflexionar sobre ese comportamiento práctico. Pasamos así, de lo práctico-moral a lo teórico-moral, de una moral vivida y efectiva a una moral reflexiva. Al consolidarse este paso estamos propiamente en el campo de la ética.<sup>22</sup>

La reflexión ética es un acto segundo, pero que se refiere y hace alusión a los códigos y principios de una moral vivida. Tales principios sirven como guías para determinar la adecuación o inadecuación de un hecho en referencia a la moral vivida.

Los seres humanos, contextualizados en una cultura, interpretamos la realidad según nuestras expectativas, sensibilidades, estados de ánimo, etc. Y en este proceso de interpretación vivimos un proceso de fosilización de nuestras parcelas epistemológicas, perdiendo la sensibilidad de conferir significado y valorar a todo aquello que va más allá de nuestro paradigma epistemológico (cómo es la realidad) y axiológico (cómo le confiero valor). Llegados a un punto de la vida tendemos a absolutizar nuestras opiniones y en esta absolutización negamos, con frecuencia, los valores, creencias y aspiraciones ajenas.

*«Gran parte de los criterios y conceptos morales que sobreviven hoy inercialmente responden a un concepto arcaico de lo que el hombre es. Las construcciones ideológicas, y muy especialmente las morales, tienden a sobrevivir así, autónoma y dogmáticamente, aun cuando haya desaparecido la coyuntura histórica de la que surgieron y en las que eran funcionales».*<sup>23</sup>

Actuar responsablemente nos exige someter a examen los principios y valores que rigen nuestro obrar. Actuar de forma responsable exige de nosotros la conciencia de no dejarnos guiar por los criterios de comportamiento puramente tradicionales, sino racionalizar en la medida de lo posible las situaciones, tratando de actuar por el conocimiento de lo que es correcto. Nuestras decisiones y acciones concretas se dan en el orden de la realidad situándonos en el campo de lo práctico-moral.

Las consideraciones éticas se caracterizan por su generalidad y en

---

<sup>22</sup> *Grosso modo* se puede decir que la ética es teoría, investigación y explicación de un tipo de experiencia humana, o un tipo de comportamiento de los hombres: la moral, pero considerado en su totalidad y diversidad.

<sup>23</sup> De Ventós X., *Ética sin atributos*, Anagrama, Barcelona 1996, 52.

ocasiones tal generalidad no nos ayuda a saber con exactitud qué hacer en una situación concreta. Mas el comportamiento moral pone de manifiesto los rasgos que distinguen a la conducta humana en una sociedad específica y los modos de comportarse ante ciertos problemas o situaciones conflictivas. Y es en la vida, en nuestro diario quehacer, donde se presentan situaciones prácticas o práctico-morales de las cuales no podemos hacernos la vista gorda.

Nuestra reflexión ética, en cuanto reflexión, partió del falsacionismo de Karl Popper y no es sólo una reflexión ética más; parte de la ética pero creemos que debe tocar la vida moral, cuestionando la moral vivida, trastocando nuestros códigos y consolidándose como valor que se hace concreto en actitudes de tolerancia y respeto para con los demás. Nuestro problema como se da en la realidad es de orden práctico-moral, pero la luz nos viene desde una consideración teórico-ética que puede contribuir a fundamentar ciertas formas de comportamiento moral. Los cambios, si son realmente tales, han de expresarse en la moral vivida (valoraciones, toma de decisiones, juicios, etc.) pero el ser humano no sólo tiene la capacidad de cambiar y actuar moralmente, sino que también reflexiona sobre su obrar. Entonces se pone en evidencia la íntima relación entre ética y moral. La teoría puede influir en el comportamiento, pero haciendo siempre la distinción que una cosa es la situación considerada en forma general y otra la que el individuo debe resolver en forma particular.

Las implicaciones éticas del falsacionismo necesitan tocar la dimensión moral-práctica: ha de redimensionar los actos del hombre, su forma de juzgar y ponderar las situaciones que se le presentan, confrontar sus valores en un intento de mantenerlo en tensión para refutar momentáneamente los ideales que afirmamos en nuestra acción y para verificar lo que negamos en ella, justo como la actitud científica supone buscar las razones de lo que se niega y las sinrazones de lo que se afirma.

## **5. Tolerancia como acto moral**

El acto moral es una manifestación concreta de los individuos reales y se caracteriza por los siguientes elementos que lo integran: motivo, intención, decisión, medio y resultados. Estos elementos no se dan de forma totalmente independiente sino que muestran una cierta concatenación. Los actos morales se realizan en un ambiente de libertad<sup>24</sup> y presuponen un contexto normativo

---

<sup>24</sup> El acto moral como acto consciente y voluntario, supone una participación libre

(códigos) que rigen a la comunidad en cuestión y respecto al cual adquiere sentido el acto moral mismo.

La tolerancia como valor sólo es posible acatarla libre y conscientemente, por una convicción íntima y racional y no de un modo mecánico, exterior o impersonal. Es fundamental acoger los principios de la ética de la tolerancia e incluirlos en nuestro sistema de normas, principios y valores, de acuerdo con el cual habrían de regularse las relaciones mutuas entre los individuos.

Optar por la tolerancia como acto moral entraña la necesidad de elegir entre diversas opciones, entre ellas la intolerancia. Pero la elección no se hacer al azar, la elección ha de fundarse en una preferencia teniendo en cuenta las consecuencias que se deriven de tal decisión y prefiriendo siempre lo más valioso (que para nosotros tenga valor). Pero paralelo a ello también podemos decir que hay cierta obligación moral a la hora de optar por la tolerancia como valor. Estar obligados moralmente no significa actuar bajo presión, ya que:

*«Una persona puede estar moralmente ligada a hacer algo y no hacerlo (...) Sin duda, habitualmente, es nuestra obligación moral obedecer la ley. Sin embargo, puede darse la obligación moral de quebrantar la ley, y existen muchas ocasiones en las que tenemos la obligación de realizar algo que no se nos exige legalmente».*<sup>25</sup>

Respetar y considerar las opiniones y puntos de vistas de los demás, así como estar dispuestos a aceptar nuestros errores y participar en una discusión racional que propicie la crítica y la autocrítica es una actitud que ha de preferirse si se desea la convivencia pacífica y el antidogmatismo. La realización moral de tales principios es una empresa individual, pues sus verdaderos agentes son los individuos orientados hacia una sociedad abierta.

Pero si bien es cierto que su realización es individual en el plano concreto de la existencia, hay que recordar que los individuos pertenecen a una comunidad concreta entendida en términos sociales y que la moral, aun cuando se ocupa de cuestiones práctico-concretas, responde a necesidades e intereses sociales.

La ética de la tolerancia nos remite a una inversión de conceptos y valores que tienen sus repercusiones en la realidad. La historia de la humanidad se nos

---

del sujeto en su realización, que si bien es incompatible con la imposición forzosa de las normas, no lo es con la necesidad histórico-social que lo condiciona.

<sup>25</sup> Brandt R., *Teoría ética*, Alianza, Madrid 1998<sup>3</sup>, 413.

revela como un caldo de cultivo de intolerancia, en donde predomina la fuerza sobre la razón, los intereses de pocos sobre los intereses de muchos. Basta recordar algunos episodios de la historia en los cuales las posiciones límites y radicales terminaron dando origen a crímenes múltiples en nombre de algunas ideas, ideales, regímenes, creencias, convicciones y valores. Habría que preguntarse: ¿Cuántos cristianos murieron en el circo romano por proclamar su fe? ¿Cuántos fueron sentenciados por la «Santa Inquisición» por una diferencia de credo percibida como amenaza? ¿Será posible que la guerra civil española, que enfrentó a la izquierda y derecha política, haya dado origen a 700.000 muertos? ¿Estará justificado el hecho de ejecutar a todos los llamados enemigos del régimen, bien por su origen étnico, bien por su religión o su corriente política? La historia parece ser siempre la misma, una serpiente que intenta morderse la cola y mientras tanto hombres, mujeres y niños se convierten en víctimas de fanáticos intolerantes dispuestos a todo.

¿Cuántas vidas se hubiesen podido salvar con tan sólo una actitud de tolerancia? ¿Cuánto dolor se hubiese evitado preguntándonos, antes de atacar al otro: y... si yo estoy equivocado? ¿y si el otro tiene la razón?

### Bibliografía

- Arana J., «Determinismo y libertad en Karl Popper» en *Anuario Filosófico* 34 (2001) 119-138.
- Artigas M., «Lógica y ética en Karl Popper» en *Anuario Filosófico* 34 (2001) 101-118.
- Blank C., «Popper o el oficio de la crítica» en *El Universal*, 19 de octubre de 2003, 2-4.
- Bosso C., «La verdad en la ciencia desde el pensamiento de Karl Popper» en *Studium, Filosofía y Teología* V (2000) 109-119.
- Brandt R., *Teoría ética*, Alianza, Madrid 1998<sup>3</sup>.
- Corcó J., «La selección natural en Popper y Pierce» en *Anuario Filosófico* 34 (2001) 139-155.
- Cortina A., *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid 1993.
- De Ventós X., *Ética sin atributos*, Anagrama, Barcelona 1996.

- Echeverría J., *Introducción a la Metodología de la Ciencia, La Filosofía de la Ciencia en el siglo XX*, Barcanovas, Barcelona 1989.
- Ferrater M., *Diccionario de filosofía*, I y II, Sudamericana, Buenos Aires 1971.
- Kiesewetter H., «El nacimiento de «la sociedad abierta y sus enemigos», de Karl Popper» en *Anuario Filosófico* 34 (2001) 101-118.
- Miller D., *Popper escritos selectos*, F.C.E., México 1995.
- Muñoz A., «Karl Popper y Hans Albert: Un intento de comparación en el ámbito de la ética.» en *Estudios Filosóficos XXXVI/102* (1987) 325-343.
- Navarro J., «Karl R. Popper, un filósofo con los pies en el suelo» en *Anuario Filosófico* 34 (2001) 157-177.
- Popper K., *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*, Tecnos, España 1985.
- Ídem, *Conocimiento Objetivo*, Tecnos, Madrid 1982<sup>2</sup>.
- Ídem, *En busca de un mundo mejor*, Paidós, Barcelona 1996<sup>3</sup>.
- Ídem, *La Lógica de la Investigación Científica*, Tecnos, Madrid 2001<sup>12</sup>.
- Ídem, *La sociedad abierta, universo abierto*, Tecnos, Madrid 1982.
- Ídem, *La sociedad abierta y sus enemigos*, , Orbis, Barcelona 1984.
- Putnam H., *Reason, truth and history*, Cambridge University Press 1981.
- Ricken F., *Ética general*, Herder, Barcelona 1987.
- Villoro L., *Crear, saber, conocer*, Siglo XXI, México 1982.

## LA PREOCUPACIÓN FILOSÓFICA POR LA HISTORIA, EN EL PENSAMIENTO DE JEAN FRANÇOIS LYOTARD

Prof. José Luis Da Silva Pinto\*  
(UCAB)

### *Abstract*

*This paper pretends to present the possible work that nowadays can have History for the professional philosopher. Such is the work advanced by Lyotard, whose pretense of knowledge goes beyond the understanding of the mere present. The task will be centered in assuming texts as tools which help us to understand our present, instead of offering the infallibility of the same ones.*

*Key word: Lyotard, History, practical philosophy, texts, knowledge.*

En una de las conferencias dadas a los estudiantes del curso de propedéutica de la Sorbona, a finales de 1964 y que lleva por título: *¿por qué desear?*, Jean François Lyotard (1924-1998) pone de manifiesto ante su joven auditorio, la permanente insolvencia en la que se encuentra el profesional de la filosofía, cuando se le demandan soluciones precisas ¿Qué sucede entre la puesta en marcha de una estrategia cuya finalidad es estructurar la pregunta

---

\*El Profesor **José Luis Da Silva Pinto** es Licenciado en Filosofía por la UCAB. Magíster en Filosofía por la Universidad Simón Bolívar. Doctorando en historia por la UCAB. Locutor. Ha sido profesor del Instituto Universitario Seminario Interdiocesano Santa Rosa de Lima y de la Universidad Metropolitana. Ha participado en innumerables Seminarios, Congresos, Coloquios y Jornadas de reflexión. Autor de diversas investigaciones y trabajos en el área de filosofía. En la actualidad se desempeña, académicamente, como profesor de Ética profesional en la escuela de comunicación de la UCAB, de Filosofía Moderna y del Seminario de Filosofía Moderna en la escuela de Filosofía de la UCAB. Y profesor de Bioética, Ética Social, Filosofía IV en el postgrado de filosofía de la UCAB en Montalbán y en la extensión UCAB Ciudad-Guayana.

procurando su precisión y la dispersión que sigue cuando se trata de atajar una posible respuesta? ¿Qué sucede para que el puente que se construye con tanto esfuerzo no se logre concretar? No es sólo un problema de apuesta por la concreción frente a la dispersión, sería muy angosto si sólo tomásemos la opción espacial de la argumentación. Más que presencias ha constatar, se trata de ausencias ha implantar, para ello se hace necesario incorporar el factor tiempo al espacio y comprender el papel que la interpretación, vista como juego de ideas, posee para desincorporar el concepto de universalidad en la Filosofía de la Historia y colocar en su lugar una visión más tolerable y humana, a la par que más saludable en términos políticos.

Lo cierto de todo esto es lo siguiente: estamos ante un proceso de búsqueda siempre insatisfecha, nunca colmada, el cual por momentos puede ser equiparable al castigo que los dioses impusieron a Sísifo. Condena que consistía en hacer rodar una enorme piedra desde lo alto de una montaña y dejarla caer por la pendiente, como era de esperarse, ésta, por su propio peso, descendía sin dificultades hasta llegar a la llanura. Después Sísifo debía bajar la cuesta, y obligado por el castigo de los dioses, debe procurar hacerse nuevamente de la enorme y pesada piedra e iniciar la subida por el mismo camino, hasta llegar al punto más alto de la montaña y dejarla caer nuevamente. Castigo que muestra su vigor no sólo en el esfuerzo, sino en la falta de sentido de la tarea impuesta: «...*Habían pensado con alguna razón que no hay castigo más terrible que el trabajo inútil y sin esperanza*» (Camus; 1981: p. 179). Lo absurdo descansa en su reiteración, en que no se llega a nada después de titánicos esfuerzos. Pero aún y a pesar de ello, no se abandona la faena. Sísifo tiene en su caminar cuesta abajo, la conciencia de no dar su brazo a torcer: «...*La clarividencia que debía de hacer su tormento, consume por ello mismo su victoria. No hay destino que no se supere con el desprecio.*» (Camus; 1981: p. 181).

Ese recomenzar, reconociendo que el objeto de toda investigación, de toda exposición queda incumplida, que ningún subterfugio convalida el intento, y que no queda más remedio que tomar desde el principio y por enésima vez el discurso que rotulamos de filosófico en aras de dar con un objeto que llamamos Filosofía; ¿No será con toda propiedad la tarea del profesor de filosofía, similar a la de Sísifo? En éste sabemos que se trata de un castigo de los dioses, en aquél no sabemos de dónde proviene la exigencia, por más que tomemos conciencia del castigo. No se trata de hacer del profesor de filosofía un mártir, ni una víctima, si existe una víctima en este drama es el estudiante, que no se entera ni tiene la sospecha que el objeto de sus reflexiones sencillamente no

existe, si bien no se cansa él junto con el profesor de enunciarlo. Pero se parte del supuesto de que sí existe, y por ende el profesor expone razones, induce inferencias, lanza sugerencias, ofrece al inicio de cada proceso académico un programa de objetivos, con una franca y honesta predisposición a cumplirlo; honestidad que asume gracias al ejercicio solapado de olvidos y descuidos, que tornan imposible el retorno al programa inicialmente presentado. Y de esta manera transcurre el año escolar. En ningún momento procede el abandono, siempre se piensa que se logrará el objetivo. Armar el puente que conecta la pregunta y la respuesta. Que los intentos anteriores, lejos de alimentar el desaliento, animan y dan fuerzas para dar con las conclusiones que sellen de una vez y para siempre los caminos inseguros, dejando al descubierto la senda de la realidad, del conocimiento y de la verdad.

Esos objetos que se pretenden representar, salvaguardan, a su vez, una multiplicidad de discursos. Queda por demás claro que sus capacidades emergentes dependen de plataformas que tienen por norma no dejarse sujetar por anclajes teóricos, no importando su envergadura y prestigio. No hay ley de soporte, ni límites infranqueables. Y con ello los pactos son siempre esquivos, velados; nunca se asumen mediante un compromiso sólido, los asentimientos no superan la hora de clase o la discusión de sobre mesa; parece, entonces, que nos encontramos ante una de las características un tanto enfermizas de nuestro tiempo presente: El saber, que pretende representarse mediante los mecanismos filosóficos, no logra recuperarse, o de manera más dramática, nacer sin dolor, sin contradicciones. Ya se trate de operaciones sintéticas del pensamiento, ya sea sobre la base de un consenso que intenta disponer de juegos transparentes con determinaciones empíricas o análisis conceptuales como garantes de la realidad; tanto un intento como el otro ya no son suficientes para satisfacer los procesos epistémicos propios de la contemporaneidad. Quedan clausuradas todas las vías de acceso a un discurso unitario y edificante. El filosofar es siempre un acto fallido y deslucido. Lo que no quita que debamos renunciar a él. Oigamos por un momento al propio Lyotard:

*La lección inaugural de los filósofos, que se repite una y otra vez, tiene cierta semejanza con un acto fallido. La filosofía se falla a sí misma, no funciona, vamos en su búsqueda a partir de cero, la olvidamos sin cesar, olvidamos dónde está. Aparece y desaparece: se oculta. Un acto fallido es también la ocultación de un objeto o de una situación para la conciencia, una interrupción en la trama de la vida cotidiana, una discontinuidad (1989a: p.79).*

Quedamos atrapados en un recorrido sin descanso, en un deambular sin destino, en una palabra (con la que se identifica plenamente Lyotard): estamos a la deriva. Ante esta situación sólo queda como recurso el arte de la paciencia y de la escucha. Pero tanto el uno como el otro ameritan un constante ejercicio, íntimo, si se quiere autodidáctico. Fíjese bien, en ningún momento y por más deslucido y estropeado que sea el intento de filosofar, no se lo debe abandonar, más bien y con mayor ahínco, se lo debe retomar. Resultado al que llega Lyotard después de veinticinco años y siempre manteniendo bajo sospecha los soportes de los grandes relatos, de los textos conclusivos, de los grandes aportes. Se trata de entender con toda claridad que la falta de unidad no impide el ejercicio de la Filosofía: *«Ya sabemos por qué es menester filosofar: porque se ha perdido la unidad y porque vivimos y pensamos en la escisión»* (Lyotard; 1989a: p.119). Más bien, la tarea recomendada descansa en la lectura y la paciencia, no esperando la última palabra sino aprendiendo a escuchar. Nada más lejano a la desesperación o a los lamentos por los orígenes supuestamente perdidos. Hablamos del lapso de tiempo que separa la conferencia citada al comienzo de este trabajo a finales de 1964 del libro *La postmodernidad (explicada a los niños)* publicada en París en 1986.

*La lectura es filosófica sólo si es autodidáctica, si es un ejercicio de turbación en la relación con el texto, un ejercicio de paciencia. El largo curso de la lectura filosófica no enseña solamente lo que se debe leer sino lo que no se termina de leer, enseña que uno no hace sino comenzar, que uno no ha leído lo que ha leído. Es un ejercicio de la escucha* (Lyotard; 1991: p.117).

Aprender a leer y escuchar, tomados de la mano de la paciencia, para así entender que lo leído no representa el final de un camino, sino un nuevo recomenzar. Que un respirar tiene sentido cuando da pie a otro respirar, y este a su vez a otro. Que una pausa no es otra cosa que la excusa para seguir adelante. Es decir, que todo programa de filosofía que se presente debe servir para alimentar la escucha y la lectura, que lejos deben quedar los cierres, las conclusiones, las verdades últimas. Siendo así, lejos de mostrarse turbado el profesor de filosofía, quedará excusado cuando se le intente recriminar la falta clara del punto final. Lo que sí debe mantener es la ecuanimidad, la calma, la paciencia.

Pero dejemos a un lado esta postura un tanto irónica frente a la Filosofía, para volver a este estado de angustia que acompañó a Lyotard gran parte de su vida. Él no deja de asumir la relación equívoca y de reiterada ambigüedad del pensador que aspira a beber de las fuentes de la Filosofía. La manifiesta

insuficiencia de los postulados de todo quehacer filosófico, lleva a nuestro intelectual francés a francos momentos de desesperación, a un sentirse a la deriva, a padecer de vesania, debido al movimiento pendular que lo traslada del pensamiento de Marx al pensamiento de Freud y viceversa; sin encontrar jamás un discurso siquiera sosegado. Situación que lo acompaña a lo largo de casi veinte años (1948-1966). Si vemos bien, este período se corresponde con la fundación y consolidación del grupo que edita *Socialismo o Barbarie*. Vale reseñar que Lyotard fue, sin lugar a dudas, uno de los sus participantes más notable y luminoso.

Hablamos de un grupo con inclinaciones radicales para la época, ya que deja circular libremente el juego de las contradicciones en las que, según el parecer de sus portavoces, cae tanto el partido comunista francés como sus homólogos de otros países. Además, no se oculta la reiterada y mordaz crítica al modelo soviético. En una de sus tesis, este grupo asume el naufragio universal de la clase obrera por obra de las organizaciones burocráticas, por lo cual exigen un revisionismo radical de las tesis centrales del marxismo, exigencia que mantendrá siempre un particular tono contestatario y sin concesiones. Su ferocidad argumental aumenta frente a todo lo que huele a Totalitarismo.

*Socialismo y Barbarie* y, particularmente, Lyotard y C. Castoriadis, dejaron siempre bien claro su disposición natural a la escisión, a la renuncia a todo arreglo o pacto institucional, al punto que se manifiestan abiertamente partidarios de una *anti-tendencia* dentro de la tendencia marxista. Por momentos, esta línea de acción llega a su paroxismo cuando pretenden llevar a cabo *una revolución sin Marx*. La sospecha por los grandes sistemas se hace pública y notoria. Más que venerar la lectura, está ya aquí presente una invitación a la relectura. A no dejar que cristalicen los pensamientos, a no dejar que las acciones sean el fiel reflejo de la barbarie de teorías veneradas pero mal comprendidas.

Sin embargo, este sentimiento revolucionario que incita a la praxis, a irrumpir violentamente en la sociedad, se encuentra por sorpresa –sorpresa que toma por igual a todos los intelectuales franceses sin importar su tendencia ideológica– con el Mayo del 68 francés. Esta situación desborda toda disposición reflexiva que pretenda colocarse más allá de la experiencia, asumiendo un supuesto control ideológico de los acontecimientos. Todo discurso deja ver su agotamiento frente al juego arrollador de las relaciones interpersonales. Se observa el encabalgamiento entre los dispositivos heterogéneos del saber, junto a los dispositivos por momentos solapados del poder, realidad ineludible para el intelectual porque obliga a la toma de conciencia de su nueva función en la sociedad:

*«El intelectual no puede seguir desempeñando el papel de dar consejos...Lo que el intelectual puede hacer es dar instrumentos de análisis, y en la actualidad este es esencialmente el papel del historiador...» (Foucault; 1978: p.109).*

El Mayo 68 francés representa el típico movimiento por momentos autárquico, en el que todo acontece con una virulencia y una falta de presencia de autoridad, lo cual sirve para mostrarnos de manera descarnada el pírrico papel del intelectual, visto como conductor, dentro de la sociedad contemporánea. Es por ello que se hace necesario reformular los procesos discursivos que sustentaban el uso tradicional de los conceptos, en particular el uso que se estaba haciendo del concepto de poder. Es tarea impostergable remover el suelo anquilosado que fundamentaba al poder y a sus instancias teórico-prácticas. Dejarlo de ver como un apéndice de la autoridad o como su exclusiva arma de combate. No olvidemos el papel estelar que lleva a cabo M. Foucault al respecto, sin desmerecer en ningún momento los análisis de los pensadores como Deleuze, Derrida, y el mismo Lyotard entre otros. Ninguno de estos pensadores deja escapar lo sucedido y asume el compromiso, cada uno a su manera, de revisar y analizar las relaciones que mantiene el poder dentro del entarimado social, en constante ebullición.

Revisar los procesos, las jerarquías, las situaciones, en fin, auscultar el ejercicio del poder; propuesta que trae consigo la necesaria consecuencia de repensar el tratamiento que reciben conceptos como los de saber, verdad e historia. Se trata en el fondo de reconsiderar el alcance y beneficio del principio de Identidad. Lo que lleva a su vez a considerar el significado de la Diferencia, inclusive a teorizar sobre ella (Lyotard; 1988: p.9).

En el fondo del suceso conocido como Mayo 68, y más allá del conflicto desdibujado entre las clases sociales, emerge la problemática estudiantil frente a las autoridades universitarias. Relación entre profesor y estudiante. De alguna manera el saber institucional se encontraba a prueba. Por un lado tenemos el consabido y reposado monólogo del profesor, quien dispone del saber según sus recursos, y, por otro lado, siempre a destiempo, cual impertinencia, surge la intervención del estudiante, único momento donde se produce un diálogo en el salón de clase. Diálogo que debe plegarse a las formas idóneas de la expresiones bien formadas; es decir, que se debe entender por fórmulas bien formadas todas aquellas que respeten la sintaxis gramatical, las reglas lógicas y su adherencia a un Saber reconocido y pertinente. No se trata de ser coherente en cualquier circunstancia, hay que atender al presente como soporte de lo que se dice atinadamente. Bajo este ejercicio que recorre a la educación tradicional de

un cabo a otro, tenemos que toda crítica no es más que un mero ejercicio de retórica. Un reconocer la autoridad del profesor y la sumisión de parte del estudiante.

Sin embargo, a partir del 68, se pone de manifiesto que el saber no sólo puede, sino que debe ser cuestionado. Que frente al saber se le puede colocar no otro saber, sino saberes, que a su vez, pueden ser diferentes entre sí. Que frente a la Verdad, existen verdades; frente al sentido, sentidos; frente a la Razón, razones; frente a la Historia, historias, o para decirlo con palabras del propio Lyotard, pequeños relatos que configuran en su sumatoria lo que se daría en llamar una *paralogía*. Al cobrarse conciencia de este ejercicio, caben en toda su extensión las tareas y propósitos que acompañan a la tolerancia como virtud pública, propia de las sociedades avanzadas.

Este reacomodo de los conceptos lleva a un nuevo tratamiento discursivo, en el que se tiene por función de primer orden el descrédito de la Filosofía de la Historia. Poco a poco se van desmontando los andamios funcionales y conceptuales de todo proceso que sustenta un discurso progresivo, de emancipación, y de reconciliación, etc., que pretendan inscribirse en un proceso dialéctico con sus reconocidas acotaciones de necesidad y universalidad. Lo que nos quiere mostrar el quehacer interdisciplinario e institucional contemporáneo, según Lyotard, es que no existe un saber sobre el que todo quede apoyado y claramente ordenado, no ha tenido un final feliz el ideal de la modernidad. Recuérdese Auschwitz, la Revolución Cultural llevada a cabo entre 1966 y 1976 en China, el recurso a los silencios, al reconocer la imposibilidad de contar una historia capaz de reconciliar los distintos momentos que la componen. Todo discurso que pretenda asumir la realidad y dar cuenta de ella debe reconocer su carácter de falibilidad, afrontar el riesgo de perecer ante el desbordamiento de los acontecimientos.

*No se puede esgrimir un sentido a la historia del que uno se creería poseedor, propietario, para descodificar el orden aparente y hacer aparecer el orden real, en definitiva para hacer una política infalible, no hay política infalible. Nada se adquiere* (Lyotard; 1989a: p.158).

Tenemos que sujetarnos a los recursos que ofrece una filosofía de la praxis, asumiendo todas las dificultades que trae consigo una teoría, en cuanto reconocimiento de sus insuficiencias. Sin embargo, no se trata de desprenderse del pasado y actuar desinteresadamente frente al futuro. Es menester repensar el pasado no como pieza de museo, sino en su entrelazamiento con un presente, y desde aquí reapropiarse del pasado. El presente es el aquí y el ahora, que

exige la acción, que pone a prueba la pragmaticidad de los discursos. Reconocer que las filosofías de la Historia no son infalibles, que el saber no es infalible, que toda práctica política es de corto alcance. No existe pedagogía política, sino un pronunciado cuestionamiento de los dispositivos de legitimación sobre los que se pretende sustentar toda postura universalista: «*El origen de la filosofía está en el día de hoy*» (Lyotard; 1989a: p.118). El saber no puede ser adquirido de una vez y para siempre, no está ahí a la espera que se lo encuentre, es sólo una herramienta de trabajo que cumple funciones muy específicas, y con un tiempo de duración efectiva relativamente corto. Aquí, se están colocando las bases de lo que será, años más tarde, el controversial escrito de Lyotard titulado: *La condición postmoderna*, sobre el cual volveremos más adelante. En el fondo se trata de un replantear los procedimientos que justifican o en todo caso intentan legitimar los orígenes de un pretendido saber filosófico universalista e infalible, rector de los destinos del hombre y de la civilización. Con esto se busca, entre otras cosas, erradicar el papel de *Ideas Absolutas* y de sus posibles *Mesías*, intérpretes y custodios de la *Verdad Universal*.

Al debatir el *modus operandi* de todo procedimiento, en especial el dialéctico, lleva entre otras cosas a Lyotard a cuestionar el papel del revolucionario. El revolucionario asume de manera total su relación con la verdad, siendo su garante. Sin embargo, al tomar distancia frente a la posición referida, observamos que dicha verdad es un ideal, y como todo ideal termina introduciéndose en el juego de las prescripciones éticas, explicitándose, por ende, mecanismos que por su procedimiento se equiparan a los usados en el campo religioso. Se produce un desbordamiento de los valores revolucionarios. Lo que trae consigo que la bandera por la que se lucha, termine siendo una creencia que se mantiene horizontalmente respecto a las demás creencias ¿Cómo medir que una creencia tiene más valor que otra? La modernidad acudía a los grandes relatos. Mas la disposición de los elementos sobre el tablero de ajedrez, hoy día, es totalmente diferente. Nos obliga a Alejarnos lo más posible de los mitos del hombre nuevo, de la nación nueva, de los ideales que soportan una nueva sociedad.

Siguiendo al Lyotard de la *Economía libidinal* (1975: pp. 119-124), tenemos que toda teoría revolucionaria representa un ideal; y todo ideal tiene por condición indispensable el deseo de que dicho ideal se pueda realizar, que sea en una palabra, justo y verdadero. No estamos muy lejos de las disquisiciones llevadas a cabo, años antes, en *El Anti-Édipo* (1972) por Deleuze y Guattari; y en las cuales se diagnosticaba la enfermedad de nuestro tiempo presente: la

esquizofrenia (1973: pp. 40 - 41). Esto por dos razones, a saber: 1.- El ideal niega toda realidad presente y con ello desaparece todo vínculo entre el sustrato teórico que arropaba al hombre soberano, y al último hombre como resultado final de aquel presupuesto; 2.- Los que asumen el ideal mediados por una institución que no se cansa de dirigir sus ataques sobre el presente exiguo y que nunca está a la altura de las circunstancias. Se dan golpes de pecho, de por qué el ideal no existe, por qué siempre estamos ante un presente que desdibuja el ideal. La culpa toma para sí la escena, con todas sus variantes. La sociedad, sobre todo la capitalista se torna esquizoide.

Ante este percance, nuevamente nos encontramos con el agotamiento del procedimiento tradicional de la Filosofía de la Historia; no se puede y ni siquiera se debería hablar de supuestos o ideales adquiridos, es menester recomenzar los procesos de interpretación y re inserción del pasado en el presente: «Ya lo he dicho, cada vez partimos de cero, porque cada vez hemos perdido el objeto de nuestro deseo» (Lyotard; 1989: p. 114). La reformulación constante de nuestra situación presente viene sustentada por la puesta en marcha de nuestra capacidad de deseo y de desear; deseo que se traduce en deseo de la verdad de un ideal, ya individual, ya colectivo, y es eso lo que queremos que sea el presente; por ende, el pasado no puede escapar a esta situación, de aquí sus múltiples interpretaciones. Desde aquí se pueden percibir los recursos que justifiquen o no la actuación de un discurso en la realidad. El saber es, al igual que la verdad, la razón, y la historia, lo que deseamos que sea. En una palabra, jugamos a los juegos que deseamos jugar. Sin que esto quiera decir que no importan las reglas de juego, porque después que deseamos entrar en el juego, un determinado juego en vez de otro, debemos ser consecuentes con la decisión tomada. Esta postura está lejos de permitirlo todo, simplemente debemos tomar conciencia de que todo acontecimiento es parte de un juego, donde sus participantes conocen las reglas, pero tanto el juego como las reglas se agotando paso a otros juegos o, para decirlo con otras palabras, *agenciamientos*. Estamos presenciando, a juicio de Lyotard, las condiciones que deja ver el tiempo presente como postmoderno.

Bajo estas circunstancias, cuando hemos consumado mediante la crítica, siguiendo a Lyotard, la disolución de un sujeto, o de una verdad absoluta o de una historia universal y necesaria, nos quedamos, entonces, con un deseo que se traduce en fluidez y, a la vez, en todo un conglomerado energético en continuo cambio. Estos movimientos requieren ser atendidos, registrados, dada su privilegiada condición de posibilidad de todo aquello que indica la existencia de

nuestro presente.

A partir de aquí nos topamos con un «escrito de circunstancias» que no ha dejado aún de levantar polémicas *La condición postmoderna*, que vio la luz en 1979. Texto en el que Lyotard más que explicar el procedimiento presente del conocimiento, lo describe. Se trata de un pequeño ensayo que trata de informar el estado actual del saber. Bajo esta estrategia argumental se deja entrever las diferencias entre el pensamiento tradicional moderno y la postura rotulada como postmoderna. Diferencia que viene mediada por los procesos de transformación de cada ciencia en la medida en que van desembarazándose del discurso mantenido por los grandes relatos.

El cuestionamiento a los grandes relatos exige un crítico ejercicio de reflexión sobre los dispositivos tradicionales del saber. Esto se puede observar en los procedimientos puestos en práctica por las investigaciones epistemológicas y por la transmisión de aquéllas, dado que ambas situaciones encuentran su espacio de actuación en las universidades. Tenemos, por un lado, un cuerpo de investigaciones que arrastra consigo toda una tecnología de la instrumentación, y, por otro lado, la transmisión del conocimiento que encuentra su realización en los manuales y en las aulas universitarias. Ambas situaciones van de la mano. No podemos concebir la una sin la otra. Ahora bien, ante esta específica delimitación del saber científico, no cabe recurrir a la construcción de ningún relato universal con el fin de legitimar el enunciado de un saber, sino que debe resignarse a cumplir con pautas de eficacia, idoneidad operativa, y economía de recursos. Es gracias a estas instancias que deben manejarse en lo adelante la legitimidad de todo discurso. Discurso que debe introducirse en un código transparente, de fácil inserción en la informática científica y social. La procura por la eficiencia y por lo pragmático dará el toque final a toda pretensión de intemporalidad de los discursos que aspiran a status de metarelato.

*Su legitimación, tanto en materia de justicia social, como de verdad científica, sería optimizar las actuaciones del sistema, la eficacia. La aplicación de este criterio a todos nuestros juegos no se produce sin cierto terror, blando o duro: Sed operativos, es decir, conmensurables, o desapareced (Lyotard; 1989b: p.10).*

Si volvemos por un instante a la Economía libidinal, tenemos que nuestro momento actual toma para sí estos ideales, deseándolos y asumiéndolos como su verdad. Pero se trata de un deseo efectivo, que realmente acudir a la verdad no quede en meros artilugios o argumentos enrevesados, sino que su presencia

deje traslucir los juegos de deseo y poder: «En la teórica hay el deseo de acabar con el disimulo: así se presenta la sólida y tranquilizante positividad del llamado trabajo de concepto...La pretensión teórica es pretensión de poder,...» (1990: p. 284).

Esta eficacia pretende dejar a un lado todo el discurso de legitimación que acompañaba los pensamientos en la modernidad. El metarrelato es cada vez más cuestionado: «Simplificando al máximo, se tiene por postmoderna la incredulidad con respecto a los metarrelatos» (Lyotard; 1991: p. 11). Y unas páginas más adelante nos dirá Lyotard:

*¿Cómo pueden seguir siendo creíbles los grandes relatos de legitimación?... Esto no quiere decir que no haya relato que no pueda ser ya creíble. Por metarrelato o gran relato, entiendo precisamente las narraciones que tienen función legitimante o legitimadora. Su decadencia no impide que existan millares de historias, pequeñas o no tan pequeñas, que continúen tramando el tejido de vida cotidiana (Lyotard; 1991: p. 31).*

El saber por el saber mismo cede su espacio a un saber que debe funcionar y cumplir con ciertos procedimientos de ejecución y competitividad. Operatividad y competitividad que deben ser ponderadas y decididas por los gobiernos, no hay predestinación, o iniciados que reconozcan los signos de una Historia que arroparía a la realidad. Más bien hablamos de una realidad que va arrojando a la Historia y de una realidad que, cada vez más, será vista como un proceso de producción. Cabe entrever que la Historia sólo sería un objeto más de consumo, uno más entre tantos para alimentar la vida, pero en ningún momento un ideal a seguir y defender, a costa de la propia vida.

*El saber es y será producido para ser vendido, y es y será consumido para ser valorado en una producción: en los dos casos, para ser cambiado. Deja de ser en sí mismo su propio fin, pierde su valor de uso (Lyotard; 1989b: p. 16).*

En la medida que pueda usarse el relato, adquiere valor de reconocimiento, se deja de lado su puro valor formativo-cultural. La inserción del individuo en la sociedad postmoderna viene dada por la aceptación de códigos de informatización social, que regule los procesos de aceptación y comprobación sin mediaciones especulativas. Se produce una comunicación transparente, que descarte los procesos reflexivos, porque se busca acelerar las decisiones. Se exige una optimización. Saber sobre los mecanismos de compra venta, saber

llevar a cabo los cambios correspondientes para una mayor *performance*. Es esto lo que desean las sociedades contemporáneas, y no otra cosa. Pretender otra cosa, es no entender el manejo actual de la temporalidad, de la memoria, de la utilidad.

Se aboga por patrones de eficacia comprobada con la finalidad de allanar el camino de los que toman las decisiones (maestros, padres, gobernantes, etc.) Dejar a un lado el ejercicio, sin resultado, del pensamiento especulativo necesario de un metalenguaje para legitimar sus postulados. Y entrar de lleno en la administración de pruebas, en una economía pragmática de resultados rápidos y con un alto grado de competitividad. «¿Quién decide lo que es el saber, y quién sabe lo que conviene decir?» (Lyotard; 1989b: p. 23).

Un saber no sigue necesariamente a otro, no existe relato de emancipación o especulativo que pueda sustentar al saber postmoderno en sí mismo, y el juego de las relaciones sociales no puede sentirse ajeno a esta situación; el aquí y el ahora ya no busca recrearse con los postulados de un espíritu absoluto, sino que busca ganar tiempo, optimizar tanto las decisiones como los recursos. Vivir el presente, potenciándolo, hasta decir que el futuro es hoy, es reconocer la fragilidad del presente, y la necesidad de explotarlo al máximo. Recurrir a todos los mecanismos tecnológicos que procuren mantenerlo por el mayor tiempo posible. Es por momentos una historia sin espacios ni tiempos continuos, es la dispersión de los pequeños inventos.

Reconocer que todo relato, lejos de solventar las diferencias mediante el juego sintético, las resalta, polariza las opiniones, plantea variable que deben ser asumidas, no por una razón que gobierna más allá de los singular, sino mediante una transparencia del lenguaje comunicacional que facilite las decisiones; decisiones locales, sencillas, que la más de las veces no trascienden el ámbito de una comunidad, de una familia, de una conversación informal.

*El saber postmoderno no es solamente un instrumento útil para los poderes que se esparcen en las sociedades actuales. Hace más útil la sensibilidad ante las diferencias, y fortalece la capacidad de soportar lo inconmensurable. No encuentra su razón en la homología de los expertos, sino en la paralogía de los inventores (Lyotard; 1989b: p. 11).*

Es por ello que la multiplicidad de saberes, de herramientas de trabajo, de configuraciones epistemológicas que se ofrecen para solucionar un problema ya teórico, ya práctico, no se niegan ni se subsumen los unos en los otros, no son momentos necesarios de un saber universal que dejaría entrever el proceso

inmutable de una historia universal. Más bien veremos que el grado de exigencia de las técnicas invita al usuario a decidir por determinadas herramientas en detrimento de otras. Se trata de tener la posibilidad de tomar para sí aquellas configuraciones que en un momento dado pueden allanarle el camino, solventar las dificultades y seguir adelante, sin reparar en lo que se ha dejado por el camino; el saber como tal es un objeto de cambio, que adquiere valor por su comprobado uso y efectividad.

El saber así concebido no posee ya razones para su mantenimiento más allá de la cotidianidad del tiempo, porque sencillamente se han socavado los cimientos de todo postulado de legitimación. Podemos decir que la postmodernidad ha puesto en marcha un proceso de deslegitimación acelerada. Al deslegitimar el saber, al exigir de él efectividad, operatividad y competitividad, estamos opacando, reduciendo, minimizando a la Historia; ella no encuentra desarrollada, sino que de alguna manera la inventamos. El curso de los acontecimientos no obedece a estrategias dialécticas, sino a juegos de *performance*. Y junto a estos, nos muestra Lyotard, los juegos de silencios, que decretarán finalmente el fin del proyecto moderno. No hay más que ver situaciones como las de Auschwitz y todos aquellos modelos que evocan al nuevo hombre y a la nueva sociedad. Frente a nosotros, hoy día, emerge pluralidad de regímenes discursivos, que ofrecen cada uno, a su manera, una visión del mundo. No existe ningún discurso originario; lo que existe son procesos de eventualidad, de emergencia, de un constante actualizarse. Citemos, para terminar, dos pequeños párrafos de la *Diferencia* texto publicado en francés en 1983, libro que Lyotard reconoce como su *libro de Filosofía*. En el primero vemos cómo se intenta defender la pluralidad de criterios para entender al mundo frente a toda posible imposición teórica discriminatoria: «...a cada uno de estos regímenes corresponde un modo de presentar el universo, y un modo no puede traducirse otro» (Lyotard: 1988: p. 150). En el segundo nos habla de la falta de toda legitimidad filosófica para sostener cualquier pretendido origen del discurso. No hay un instante privilegiado, más bien debemos utilizarlos para interpretar el presente que nos toca vivir, y no cualquier otro. Que la tarea de actualización no finaliza, ni tiene porque contar con un sentido último.

*Ninguna frase es la primera. Esto no quiere decir, tan sólo que otras las preceden, sino que modos de eslabonamiento implicados en las frases anteriores están dispuestos a tenerlas en cuenta y a inscribirlas en la persecución de un fin, a actualizarse por su medio (1988: pp. 158, 159).*

Debemos aprender a convivir en una actualidad plural, efervescente, donde nada permanece, donde ya no es pertinente buscar la última palabra. Lejos de darse a la tarea de procurar unos pretendidos eslabones que nos lleven a los orígenes del pensamiento, se debe tratar de hilar horizontalmente los discursos, para ello la tarea asignada e ineludible: la tolerancia en el plano filosófico y político, por lo que no cabe justificación para su postergación. Dado su valor como ejercicio cívico, y dada la evidente fragilidad teórica de todos los participantes influyentes de una sociedad, como bien apunta Lyotard, es esta la manifestación que más se acomoda a la visión de una sociedad posmoderna.

### **Bibliografía**

- **Camus, Albert.**  
(1981) *Ensayos*. Madrid. Editorial Aguilar.
- **Foucault, M.**  
(1978) *La microfísica del poder*. Madrid. Las ediciones de la Piqueta.
- **Lyotard, Jean François.**  
(1988) *La diferencia*. Barcelona. Editorial Gedisa.  
(1989a) *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias*. Barcelona. Editorial Paidós.  
(1989b) *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid. Editorial Cátedra.  
(1990) *Economía libidinal*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.  
(1991) *La posmodernidad. (explicada a los niños)* México. Editorial Gedisa.
- **Deleuze, G y Guattari F.**  
(1973) *El Antiédipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona. Editorial Seix Barral.