



# Filosofía y religión: lo “sagrado” como punto de convergencia entre la razón y la fe<sup>1</sup>

Juan Sebastián Ocampo Murillo <sup>2</sup>.

## Resumen

Actualmente, habitamos una realidad que se ufana de ser extremadamente secularizada. Hablar sobre fe y religión, puede resultar conflictivo, más aún, si se las vincula con la filosofía y la búsqueda racional por la verdad. Este artículo tiene como pretensión exhibir los vínculos existentes entre la fe y la razón. Se va a exponer cómo la filosofía y la religión tienen una base común en lo sagrado; asimismo, se va a elucidar cómo en ambas, existe la preocupación por reconocer de la manera más fidedigna los asuntos de los hombres y de la divinidad con la intención de establecer unos parámetros para vivir adecuadamente. En primera instancia, se estudia esa relación que tienen los mitos, la poesía y la filosofía con lo sagrado, posteriormen-

te, se reflexiona en torno a la religión revelada del pueblo de Israel y su influjo en nuestra concepción de Dios, del hombre y del mundo; finalmente, es necesario detenerse en algunas cavilaciones de pensadores modernos sobre la íntima unión entre la fe y la razón.

### Palabras clave:

Razón, Fe, Filosofía, Religión, Mitos, Poesía.

<sup>1</sup> Este artículo de investigación hace parte de la tesis de Maestría en Filosofía

<sup>2</sup> Historiador, Teólogo y Magister en Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Profesor de Cátedra, Programa de Teología, Fundación Universitaria Claretiana, Medellín. Correo electrónico: juna\_murillo@outlook.es

En las últimas décadas se ha suscitado gran revuelo cuando se pone la siguiente pregunta sobre la mesa: ¿cuál es el rol de filosofía en la sociedad actual? Pareciera que, aquello que durante mucho tiempo había sido evidente, se tuviera que reevaluar. El conocimiento que a lo largo del trasegar de la humanidad, había gozado de un lugar privilegiado y había tenido un rol protagónico para erigir muchas de las concepciones que tenemos sobre nosotros mismos, sobre los otros y sobre la realidad, ahora reclama otra vez su sitio. No tengo como pretensión detenerme en una larga exhortación sobre qué es y qué no es filosofía, porque su vocación nunca ha cambiado: la filosofía es el conocimiento profundo de la realidad, de lo absoluto, de lo perenne y lo que no está destinado a la caducidad. En otros términos, la filosofía es un juego erótico con lo divino. Estoy plenamente consciente que evocar el término divinidad hoy por hoy, puede levantar un gran escorzo, por lo menos dentro de un marco representacional aparentemente laico. No obstante, lo divino no está circunscrito a una institución religiosa en específico; no es un conjunto de dogmas cerrados, ni es la normativa de un libro como ley inexorable de vida; más bien corresponde a la capacidad que tiene el hombre de abrirse a lo trascendente, a aquello que rebasa su inmediatez y que va más allá de su singularidad y de las contingencias a las cuales se encuentra sujeto por su lugar de origen, la ideología en la cual fue criado y las convenciones sociales de las cuales forma arte y parte; eso sí, sin negar que lo trascendente se despierta dentro de un sistema cultural que lo anima y le da vida, de lo contrario, sería un pneuma, un hálito inerte y sin contenido.

En concordancia con esto, resulta sumamente esclarecedora la postura de Rudolph Otto (1996), quien acuñó el neologismo de lo numinoso, concebido como la unión de lo ominoso con lo luminoso, para intentar explicar de qué manera el hombre de carne y hueso tiene como pretensión elevarse hacia lo infinito. De acuerdo a este autor, y siguiendo algunas premisas kantianas, existe todo un conjunto de ideas que se presentan de manera independiente a toda experiencia histórica del ser humano: Dios, alma y libertad. Estas ideas emergen desde un instinto primigenio que no es reducible al sensualismo ni a ninguna suerte de experiencia empírica y, por otro lado, tampoco son deducibles utilizando los métodos de la razón pura. Existe, entonces, en las diferentes religiones históricas y caminos de sabiduría un elemento fundante que las atraviesa a todas de forma transversal: lo sagrado.

Esto sagrado es una realidad misteriosa, porque oculta y revela. El hombre, desde luego, se siente atraído hacia ella, se le entrega, dándose totalmente; se presta a la apertura, pero también se somete a esta con respeto y veneración. El choque con lo sagrado exalta al hombre, lo interpela y lo cuestiona.

Finalmente, como la naturaleza del ser humano descansa en ser eminentemente simbólico, configura un entramado de ritos, normas, prácticas culturales, que dan sentido y dirección a ese estremecimiento que se presenta frente al choque con lo sagrado, y que también se da cuando anticipa su dependencia connatural con una realidad superior. En palabras del mismo Otto (1996): “Los sentimientos que palpitan dispersos o confundidos se tornan *religión*. El espanto se hace horror sagrado. Los sentimientos relativos de dependencia del numen y de beatitud en el numen conviértense en absolutos” (pp. 195-196).

Lo sagrado penetra en el plano cognoscitivo del ser humano, se esgrime dentro de lo más profundo de su alma, donde se desdibujan las barreras de lo racional y se vuelven borrosos los límites de la razón abstracta y ordenadora, pues irrumpe en la intuición, en el sentimiento primitivo, no antes de haber aprehendido datos cósmicos y sensibles, sino que se da paralelamente a este fenómeno, entretelado con el ámbito experiencial e histórico. Sin embargo, el sentimiento de lo sagrado no depende de tal o cual información sensitiva, sino que se da merced a esta. A través de esa primera intuición de lo numinoso, el hombre, a pesar de estar limitado por sus experiencias vitales inmediatas, sabe que se encuentra ante una realidad que se sobrepone al tiempo y al espacio, frente a algo eterno.

Así, es capaz de percibir en cada uno de los fragmentos de su propia vida y de su cotidianidad aquello que es universal y totalizante, y que también se desenvuelve con ímpetu divino en la intimidad de su ser. Cada manifestación religiosa, cada búsqueda por la sabiduría, cada intento de hacer poesía no es más que la nostalgia de retornar hacia la unidad plena con el todo, con la divinidad sin atributos, con lo sagrado antes del tiempo. Esto muy bien lo reconocía Mircea Eliade (1981), cuando aseveraba:

*Cualquiera que sea el contexto histórico en el que se esté sumergido, el homo religiosus cree siempre que existe una realidad absoluta, lo sagrado, que trasciende este mundo, pero se manifiesta en él y, por este hecho, lo santifica y lo hace*

---

<sup>3</sup> La palabra “símbolo” proviene del latín *simbolum*, y este del griego *σύμβολον*. En su significado original estaba emparentado con la palabra “contraseña”. Un símbolo era un objeto partido en dos partes que eran llevadas por dos personas. Cada uno se encargaba de una de las partes. Esto representaba un compromiso, pues al momento de reunir los fragmentos, se reconocía la promesa hecha como cumplida. El símbolo es aquello que une, es la unidad de lo que está disperso y, de acuerdo con este breve análisis, permite conglomerar sentimientos, emociones y pensamientos que pareciera a primera vista que están atomizados.

real” (p. 123).

### El mito, la poesía y la filosofía como manifestaciones de lo sagrado

Diversas manifestaciones religiosas, artísticas y filosóficas han tenido como punto de arranque ese ímpetu primigenio que impulsa a los hombres a recordar y hacer *anámnesis* (ἀνάμνησις), de la morada divina de la cual partieron, de la unidad con el todo de la cual fueron alienados y desgarrados, del tiempo glorioso que no estaba fraccionado en épocas, sino en el que convivían cohesionadamente el pasado, el presente y el futuro.

Hesíodo (ca. S. VIII a.C./1978), por ejemplo, atribuye al accionar de las divinas musas -hijas de Zeus- la capacidad moral e intelectual que tenían los monarcas para obrar con justicia (Δίκη); pero también, ellas poseían el cuerpo de aedos y citaristas, capacitándolos para comunicar a los hombres las verdades eternas acerca de la estirpe de los dioses (Teogonía, 80-103, pp. 75-76). Unas líneas antes (1-35), las musas, que descendieron de la casa divina en la cual moran, exhortaron a Hesíodo para que dejara atrás sus rebaños y siguiera el camino de las verdades imperecederas (Hesíodo, ca. S. VIII a.C./1978, pp. 70-71). Acá hay dos símbolos sustancialmente poderosos. El primero de ellos es un movimiento: el de los seres divinos que descienden hacia los hombres, y los hombres que ascienden hasta conocer lo que va más allá de su vida inmediata. El segundo, si se me permite una suerte de exégesis aunada al materialismo histórico, está emparentado con el nacimiento de una agricultura racionalizada, que permitiría que algunos sectores de la población se dedicasen a tareas no productivas, dando así inauguración a la sociedad tripartita de la cual habla Dumézil (2016), dividida en los que oran, los que labran y los que cuidan con las armas; esta triada social era bastante común entre los pueblos indoeuropeos (p. 20). Al no estar sujetos a las vicisitudes de las labores realizadas únicamente con el ánimo de sobrevivir, los aedos y citaristas, se podían asir de lo que iba más allá de la contingencia del día a día.

El poeta Ovidio (8 d.C./1981), después de haber invocado a los dioses en sus *Metamorfosis*, recuerda con sentida nostalgia<sup>4</sup> que el hombre provino de las mismísimas fuerzas cósmicas de las cuales emergieron los dioses,

por lo cual estaba emparentado con ellos:

*Un ser más noble y más inteligente, hecho para dominar sobre todos los otros, faltaba aún a esta gran obra. El hombre nació: ya sea que el arquitecto supremo lo hubiese animado con un soplo divino, ya sea que la tierra conservase todavía, en su seno, algunas de las partes más puras del éter del cual acababa de ser separada, y el hijo de Japeto (Prometeo), empapando esta semilla fecunda, hubiese formado al hombre a imagen de los dioses, árbitros del universo; el hombre, distinto de los otros animales cuya cabeza se inclina hacia la tierra, puede contemplar los astros y fijar sus miradas sublimes en los cielos. Así la materia, antes informe y estéril, tomó la figura del hombre, hasta entonces desconocida en el universo (Metamorfosis I, 76-88, p. 19).*

Hay una gran potencia en los versos 85 y 86, que en latín original rezan de la siguiente manera: *os homini sublime dedit caelumque videre // iussit et erectos ad sidera tollere vultu*. Hesíodo y Ovidio tenían algo muy claro, al igual que los primeros filósofos que pronto entraremos a analizar: la existencia del ser humano no es reductible a lo caduco, a lo evanescente, a la mera materialidad sin alma y a la vida volcada únicamente hacia la finitud. Si bien el hombre echa sus raíces en la tierra, busca en los astros, lugar mítico de los dioses, sus propios orígenes; es por esto por lo que no se debe dejar embaucar por meras representaciones parcializadas que pretenden la nobleza y solemnidad de lo absoluto. El poeta Ovidio se vale de un recurso narrativo ya muy conocido entre los clásicos<sup>5</sup>, trae a la vida en su poema a la llamada Edad de oro. En esta era, que es descrita con gran belleza, los hombres no estaban alejados de los asuntos de los dioses; entre ellos reinaba la justicia y la verdad, no existía la vejez o la muerte, no había guerra ni enfrentamientos bélicos, el tiempo era el tiempo de la divinidad, por lo tanto, no transcurría, no existía el yugo del trabajo, porque la tierra producía sin necesidad de ser violentada por el arado (Ovidio, 8 d.C./1981, *Metamorfosis I*, 89-109, p. 20). Fue en la medida en que los hombres fueron olvidando su origen divino, que se entregaron a la impiedad, la violencia y la ignorancia. Poco a poco la fama, la riqueza y el poder, se levantaron como criterios universales para dirimir sobre la verdad y la justicia, dejando

<sup>4</sup> La palabra nostalgia proviene de dos raíces griegas. La primera es *nostos* (νόστος), que significa “regreso”; la segunda es *algos* (ἄλγος), que significa “dolor”. La nostalgia es el dolor que es causado por estar lejos de la patria, el hogar o los amigos. Siguiendo el hulo de lo que ya se ha venido exponiendo, nostalgia es el sufrimiento causado porque el ser humano ha olvidado sus raíces divinas y ha salido de su morada original, a la cual debe regresar. Todo acto poético, filosófico o artístico está destinado a recobrar la unidad perdida con lo Uno, con lo divino.

<sup>5</sup> Jean Pierre Vernant (1973) en sus estudios sobre el mito en la antigua Grecia, colige que el destino de la humanidad parece ser realmente trágico después de haber abandonado la cercanía con los dioses. Por un lado, está el mundo de los inmortales, que es inmutable, y por otro lado está el mundo de los hombres sometido a la injusticia y a la muerte (pp. 22-23).

<sup>6</sup> Platón (1988c) en su diálogo Político 271c- 272b, también traía a colación esta noción de Edad de oro: “...No había en absoluto constitución, ni posesión de mujeres ni de niños, porque desde el seno de la tierra es de donde todos remontan a la vida, sin guardar ningún recuerdo de sus existencias anteriores. En lugar de esto, poseían en profusión los frutos de los árboles y de toda una vegetación generosa, y los recogían sin necesidad de cultivarlos en una tierra que se los ofrecía por sí misma. Vivían frecuentemente al aire libre, sin cama ni vestidos, ya que las estaciones eran de un clima tan agradable que no les ocasionaban molestias, y sus lechos eran nobles entre la hierba que crecía en abundancia” (pp.533-534).

atrás el legado inmarcesible de los dioses<sup>6</sup>.

Un espíritu parecido exuda el texto sagrado del cristianismo en la parábola del hijo pródigo (Lc 15, 11-32). El hijo menor sale de la morada de su padre, que representa a Dios, después de que este le ha adelantado su herencia. En su aventura por el mundo olvida su origen, olvida de dónde viene, olvida el hogar paterno donde estaba al cuidado de su mentor, quien velaba por él de todas las formas posibles; en la mansión de su padre no le faltaba absolutamente nada. Después que el joven se ha envilecido por entregarse a la materia de forma desmedida, se halla a sí mismo entre los cerdos, que, tanto para el mundo pagano como para el semita, representaban inmundicia y bajeza. Poco a poco, el descarriado hijo menor va recobrando la conciencia de su origen, pues añora la casa de su padre, y hasta daría cualquier cosa por tan solo ser un sirviente en la mansión paterna. Así que, asciende desde la materia, desde lo ignominioso y recobra su sitio de predilección junto con su padre/Dios, quien se regocija y abraza jubilosamente a su hijo, que se había perdido en los tejemanejes no esenciales del mundo. Esta perícopa es arquetípica porque expresa con gran tenacidad un motivo sapiencial que se halla en todas las latitudes del mundo, y está internalizada por todos los que emprenden el camino de la sabiduría: el hombre se deja imbuir en asuntos ficcionales que no son auténticos ni reales, y mientras esto pasa, departe entre los cerdos olvidando su origen divino y la divinidad inserta en el mundo. Podríamos establecer cierto paralelismo con la respuesta de Jesús a Pilatos en Jn 18, 36: “Mi Reino no es de este mundo”, no se debe tomar como abandono total de lo factual y físico, más bien debe interpretarse como una pelea teológica entre lo que es real y lo que no; el Estado romano es una ficción humana que opera con cierto grado de certeza porque se cree que es la única posibilidad para que la vida se desarrolle, pero es solo esto: una ficción, el Reino del Cristo, por su parte, en tanto que real, implica rescatar lo divino y permanente en el mundo, es por ello que el silencio de Jesús ante Pilatos no debe verse, como han querido algunos puristas, como una sumisión ante el poder temporal, pues, lo que realmente significa, es la irreverencia de mostrar que tal *auctoritas* legalmente constituida no tiene una injerencia real sobre ningún aspecto de la vida.

La filosofía cuajó su caldo de cultivo sobre el supuesto de imaginarse y reconocer que la divinidad es sabia. Pero no se contenta únicamente con esta aserción, va más allá y plantea la posibilidad de que el hombre

también sea partícipe de esta sabiduría, reconociendo un chispazo de la plenitud del ser en cada uno de los semblantes de la realidad y en su propia dimensión existencial que se despliega en su intelecto, su sentir, su obrar y su vida comunitaria. Si no existe esta certeza de la bondad y la racionalidad de la divinidad, luego no existiría la condición de posibilidad más clara para tejer con serenidad y cuidado una urdimbre de pensamientos que expresen el contenido real y profundo de la totalidad y, desde luego, estos pensamientos no podrían traducirse en re-creaciones sobre lo bello, lo bueno y lo verdadero, así como tampoco se podrían internalizar los sentimientos más nobles que empujan al hombre a abandonar su egoísmo y asirse de los bienes universales.

El ejercicio filosófico solo pudo gestarse cuando el ser humano anticipó que el *kósmos* (κόσμος) actúa siguiendo una belleza (καλός) interna que se da de forma gratuita, buena y libre, y esta bondad y esta libertad no dependen del capricho ni del arbitrio de los hombres. El ser humano, al saberse finito, reconoce que las verdades inmortales lo rebasan: estaban ahí antes de que él naciera y lo seguirán estando después de que haya abandonado el habitáculo terrestre. No obstante, en su interior hace ebullición la infinitud que lo obliga a inmiscuirse en su alma para entretejer su propia intimidad con lo divino y absoluto. Así, toda investigación<sup>7</sup> filosófica no es más que el diálogo del espíritu humano consigo mismo teniendo al *logos* (λόγος) como horizonte de comprensión.

Ya es bastante conocida la anécdota que voy a traer a colación, pero sirve para ilustrar el hilo de la argumentación. Se cuenta que hubo una fuerte rencilla entre las ciudades de Cos y Mileto por culpa de un trípode sagrado. Los pescadores no podían dirimir con claridad a cuál de las dos ciudades correspondía la gloria de llevar este elemento sacro que, como se relata míticamente, fue forjado por el mismo Hefesto. Cuando fueron a preguntarle al oráculo con ánimos de que jugara como árbitro en la discusión, este respondió que el trípode debería ser otorgado al más sabio. Los hombres de Mileto celebraron con gran jolgorio, pues sabían que Tales era habitante de su ciudad. Pero cuando este santo elemento llegó a manos del sabio<sup>8</sup>, él, sin dilación alguna replicó: “solamente es sabia la divinidad”, y con este gesto el trípode retornó a Delfos (Diógenes Laercio, ca. S. III d.C./2007, Vida y doctrinas de los filósofos ilustres I, 28-32, pp. 46-48).

Las anécdotas pueden encarnar aún más las actitudes filosóficas que los mismos textos teóricos. Con

<sup>7</sup> La etimología de la palabra investigar es, de hecho, muy dicente. Viene de la palabra latina *investigare*, que a su vez se deriva de *vestigium*. En este orden de ideas, investigar es ir tras los vestigios, y la investigación filosófica no es otra cosa que ir tras los vestigios de lo divino en el alma.

<sup>8</sup> No fue sino hasta Pitágoras que la palabra “filósofo” fue empleada. Hasta ese entonces el vocablo común era el de sabio (σοφός). El sabio era todo aquel que tenía un conocimiento excelente sobre cualquier cosa, intelectual o manual y la ejecutaba con maestría (ἀρετή). Cuenta Cicerón (44 a.C./2005) en las *Tusculanas* (V, 3-8), que Pitágoras había designado como amantes de la sabiduría a las almas bellas que no eran esclavas ni de la gloria ni del dinero, sino que contemplaban atentamente el cosmos (p.391).

este pequeño ademán, Tales imprimió en el alma viva y actuante de todo aquel que se precie de ser un sabio, una predisposición intelectual y existencial: el saber no les pertenece a reyes, ricos, poderosos, sino solo a la divinidad y al hombre que se reconoce de estirpe divina. Podríamos emparejar esta anécdota con el relato de la esclava Tracia, que soltó una carcajada después de que Tales cayó en un agujero por andar contemplando los astros (Platón, ca. 369 a.C./1988d, *Teeteto*, 174a-b, pp. 240-241). La construcción narrativa de tal “esclava Tracia”, más allá de la facticidad del relato, enarbola un sistema de creencias -una especie de credo- que los filósofos tienen por cierto. Era una esclava, no era griega<sup>9</sup> y era mujer; en la cosmovisión helénica esta persona estaba dedicada exclusivamente a labores indignas y no esenciales: el trabajo manual y el hogar; encima de esto no era griega, ¿cómo podía traducir los datos del mundo en palabras claras? En este eje binario, Tales funge como una suerte de héroe marginado de la impiedad de las labores cotidianas para abocar con exclusividad a asuntos sacros propios del conocimiento<sup>10</sup>.

La filosofía, desde sus más tiernos y lejanos orígenes, se reconoce como un camino que necesita de un rito iniciático. Este camino nunca va a finalizar, porque por más que nos hagamos a la idea de que estamos arribando a un fin, las palabras (ἔπος) siempre serán insuficientes y nunca podrán reflejar más que las limitaciones de nuestro lenguaje. Plantear esto hoy por hoy puede generar mucho escozor. Somos hijos de la Ilustración, pensamos que el pináculo del saber termina en nosotros, que ya no hay mitos ni realidades extrasensoriales. No obstante, personajes como Parménides y Platón habían inquirido con gran destreza la importancia de iniciar el camino de mano de hombres sabios iluminados por la divinidad. El primero de estos, en su Poema (Fragmentos 1-3) invoca a la diosa para que le auxilie a la hora de descubrir las características del ser (Parménides, S. VI a.C./2007, p.20). Por su parte, Platón (370 a.C./1988b), en el diálogo Fedro (229a), muestra cómo

Sócrates invita al joven Fedro a caminar por fuera de la muralla para buscar un buen sitio donde reflexionar acerca del discurso de Lisias (p. 247). Esto podría parecer muy inocente, pero ningún detalle es dejado ahí por mero azar; el simple hecho de que el maestro Sócrates saque a un joven para dar un paseo y empezar a pensar sobre cosas importantes, expone la tesis que he venido desarrollando sobre el camino hacia la sabiduría.

Poco a poco, el ejercicio filosófico fue adhiriéndose a la máxima délfica “conócete a ti mismo” (γνῶθι σεαυτόν). La metodología fue desplazándose desde el estudio de la *physis*<sup>11</sup> (Φύσις), es decir, del origen y orden del mundo natural, y fue incrustándose en el interior del alma y de los conceptos que se suscitaban en la mente. La pregunta rectora que daría sentido a toda la filosofía a partir de este momento sería. ¿cómo sé que lo que conozco es real? Este es el gran punto de inflexión de toda mi disertación, pues de esta cuestión son herederos Aristóteles, Descartes, Kant y Hegel. Con el giro socrático de la filosofía, esta se tornó en el conocimiento de las cosas divinas y humanas que se dan con el afán de vivir bien y coherentemente.

En *Fedón 96a-100a*, Sócrates comenta cómo el estudio del cosmos lo había maravillado en su juventud. El joven Sócrates estaba muy entusiasmado con la idea de saber por qué nacían las cosas, por qué se mantenían y por qué perecían; no obstante, fue dejando atrás este entusiasmo por la *physis* y creyó haber encontrado en los textos de Anaxágoras una respuesta a sus inquietudes. Anaxágoras atribuía al orden universal una inteligencia (νοῦς) ordenadora. Sin embargo, Sócrates quedó totalmente desencantado porque se dio cuenta que Anaxágoras realmente no hacía hincapié en esta inteligencia, sino en elementos de la naturaleza. Para Sócrates esto era tan absurdo como imaginarse que un ser humano actúa, no de acuerdo con su intelecto, sino solo por sus huesos y tendones. La verdadera fuerza del ejercicio filosófico debía descansar en el

<sup>9</sup> Al respecto, Diógenes Laercio (2007) en su *Vida y doctrinas de los filósofos ilustres* (I, 1-4), señala: “Algunos dicen que la actividad de la filosofía se originó entre los bárbaros; que, en efecto, fueron los magos entre los persas, los caldeos entre los babilonios o los asirios, los gimnosofistas entre los indios, y los llamados druidas y semnoteos entre los celtas y los galos, (...) Pero ellos no se dan cuenta de que atribuyen a los bárbaros los logros de los griegos, a partir de los cuales no solo comenzó la filosofía, sino también la raza humana. (...) La filosofía se originó entre los griegos, cuyo mismo nombre rechaza el calificativo de bárbara (p.25).

<sup>10</sup> Aristóteles (1992) afirma que la filosofía no es una actividad productiva y no tiene por qué dejar ganancias. Los primeros que filosofaron lo hicieron al maravillarse por algo, y después empezaron a sistematizar sus estudios sobre los diferentes aspectos de la naturaleza. Bien dice: “Así, pues, si filosofaron por huir de la ignorancia, es obvio que perseguían el saber por el afán de conocimiento y no por utilidad alguna. Por otra parte, así lo atestigua el modo en que sucedió: y es que un conocimiento tal comenzó a buscarse cuando ya existían todos los conocimientos necesarios, y también los relativos al placer y a pasarlo bien. Es obvio, pues, que no la buscamos por ninguna otra utilidad [...] Ésta es la única ciencia libre: solamente ella es, en efecto, su propio fin” (*Metafísica*, 982 b – 983 b, p.72).

<sup>11</sup> La etimología de la palabra *physis*, se enraiza en el verbo *phyo* (φύω) que fue traducido al latín como *natum* y significa nacer. La otra raíz *sis* (σις), significa “acción”. La *physis* es el acto de nacer e implica entender por qué surgen las cosas y qué las hacen ser, qué las mantiene. De acuerdo con Wener Jaeger (1952), esos primeros físicos filósofos no entraron a reñir como una especie de ateísmo con las concepciones míticas de Homero y Hesíodo, más bien replantearon toda la teogonía: “Pero su manera de ver el origen de las cosas le acerca mucho a los mitos teológicos de la creación, o más bien, le lleva a competir con ellos. Pues si bien su teoría parece ser puramente física, evidentemente la piensa como teniendo también lo que podemos llamar un carácter metafísico. Este hecho se revela en la única de sus sentencias que ha llegado hasta nosotros en su tenor literal (si es que realmente se remonta a él): “todo está lleno de dioses” (p.57).

concepto (εἶδος) y cómo este se entretreja en la realidad (Platón, 370 a.C./1988b, pp. 105-109).

El ser humano fue esculpiendo con ahínco y con duras cinceladas a su propia alma como bello templo en donde la divinidad pudiese habitar a gusto. El hombre se reconoció a sí mismo como toda condición de posibilidad para que las fuerzas naturales se pudiesen conocer a sí mismas, para que la totalidad del cosmos pudiera ser atrapada de una vez y por todas en conceptos claros y valederos universalmente, pero, lo más importante de todo este giro socrático, fue colegir que el hombre representaba el chance que tenían los dioses de amarse a sí mismos y regocijarse en el conocimiento que el hombre iba adquiriendo de lo bello, lo bueno y lo verdadero. En Timeo 39e, se deduce que el Demiurgo ha formado a todas las cosas vivientes de acuerdo con su modelo ideal, imprimiendo unidad en lo múltiple, uniformidad en lo variopinto y belleza en estas las formas imperecederas, que van desde las más genéricas hasta las diferenciaciones más específicas. Esta aserción no se da en vano, pues es claro que el alma (Ψυχή) de los hombres está impregnada del orden primigenio de las formas, y es su receptáculo (Platón, 360 a.C./1992, p. 185).

Toda filosofía es una erótica de lo divino, es el alma siendo seducida por Afrodita (Fedro, 254a-b), que no es una figura externa al intelecto, más bien, es lo divino del intelecto volcado sobre sí mismo para contemplar lo absoluto (Platón, 370 a.C./1988b, pp. 360-361). El conocimiento no es más que la nostalgia de haber sido arrancada la infinitud del ser humano, para que este no fuera otra cosa que la alienación dada de manera reducida a la materia y a lo impío. En el mito alado presentado por Platón, el auriga que dirige a los dos caballos representa a la mente o razón (Ψυχή), el caballo dócil que ama con moderación y prudencia a las cosas eternas es el intelecto (voũc), y el caballo alebrestado que gusta de los excesos son las entrañas y las pulsiones primitivas (ἐπιθυμία) (Platón, 1988b, Fedro, 253e, p. 360). Aquel que haga una reminiscencia de lo divino y se sienta estremecido ante los fragmentos de belleza en el mundo, solo ese podrá conocer la esencia de todo.

Es a través del conocimiento que la divinidad se adora y contempla a sí misma dentro del ser humano. El saber, tal y como lo ha pretendido la modernidad, no es saber inerte, sin vida, fragmentado, sino que acarrea consigo el seguimiento de un estilo de vida coherente que haga explícitos los dictámenes de las leyes universales que rigen lo bueno, lo bello y lo verdadero; es un saber sobre la totalidad y la unidad. No es en la comodidad de las

palabras donde se debe posar el ser humano, pues estas están sujetas al equívoco y a adornar errores, es en la contemplación beatífica de la realidad (ἀλήθεια<sup>12</sup>) que el hombre debe congraciarse. Bien acertaba Platón (370 a.C./1988b) diciendo:

*Como la mente de lo divino se alimenta de un entender y saber incontaminado, lo mismo que toda alma que tenga empeño en recibir lo que le conviene, viendo al cabo del tiempo el ser, se llena de contento, y en la contemplación de la verdad, encuentra su alimento y bienestar [...] Tiene ante su vista a la misma justicia, tiene antes su vista a la sensatez, tiene ante su vista a la ciencia [...] ciencia que es de lo que verdaderamente es ser (Fedro 247d-e, p. 357).*

Las palabras son solo palabras<sup>13</sup>, sintaxis sin alma, si no se encuadran en un horizonte ontológico que las vivifique y las fundamente. Y esto es improbable sin el concurso de un espíritu bello que se sepa eterno y ame la verdad. Ese espíritu, en tanto microcosmos, se podrá ver reflejado así mismo en el firmamento, y, en un baile inseparable, se ha de entrelazar su propia intimidad con las cavilaciones más profundas de Dios. Quizá el cristianismo también presente unos visos de esto; en el segundo capítulo del Evangelio de Juan, Jesús aseguraba que iba a destruir el templo de Jerusalén y a reconstruirlo en tres días. El lugar de culto por antonomasia, donde cielos y tierra se vinculaban intrínsecamente en un abrazo, traslada su sede erigida por el poder temporal de Herodes, y se enclaustra en el corazón del ser humano: hogar de todo pensamiento, intención y sentimiento, dando cabida a la contemplación de la ley eterna del amor. Dios realiza culto a sí mismo en el hombre como la más magnánima morada, pináculo de todo cuanto existe. Si el hombre opta por amar lo divino que se enraza dentro de sí, es capaz de percibir a toda la realidad con autotransparencia como lo otro de sí. La modernidad cartesiana ha castrado este aspecto de la filosofía; no se puede conocer algo que solo es pensado, también hay que amarlo, porque cuando se ama lo que se conoce, también se ama y se conoce la propia alma.

De lo divino solo se puede decir que es, que tiene plenitud ontológica. Atribuirle cualquier calificativo sería verter categorías humanas en algo sin atributos. No obstante, el pensamiento y los conceptos que entretengan al alma con esta realidad plena, pueden acercarse a ese estatuto ontológico último. Plotino explica que las hipótesis mentales que se llevan a cabo desde el Uno y se despliegan por toda la realidad, primero formal y luego material, fraguan la posibilidad para que el hombre ascienda desde ese mundo corruptible hacia la unidad indivisa.

<sup>12</sup> Transliterada al latín como Alétheia, está compuesta por una a privativa, que traduce “sin”, y la palabra letheia que significa “ocultar”. Por tanto “realidad”, significa un recuerdo o develamiento del ser.

<sup>13</sup> Platón (1985) estaba plenamente consciente de que las palabras podían desviar a los hombres de la verdad y suplantar a la realidad. Había maestros del discurso que, según él, no ayudaban a forjar los conceptos, solo a dulcificar palabras con apariencia de verdad: “De cada ciudad por la que pasa Protágoras, encantándolos con su voz como Orfeo, lleva tras de él extranjeros endulzados por su voz” (Protágoras, 315a-b, p. 551).

Todo esto solo es factible si el ser humano se capacita a sí mismo para pensar correcta y lógicamente y para poner en marcha un *modus vivendi* abocado hacia la contemplación. En último término, la propuesta filosófica de Plotino no dista de cualquier sentimiento primigenio del hombre: hay que ver todo a través de los ojos de la divinidad, hay que ser la divinidad en sí misma (Plotino, 270 d.C./1982, p. 287).

Aristóteles (ca. S. IV a.C./1992) sabía que el ser humano compartía el principio eterno que hacía que Dios fuese divino: la capacidad de pensarse a sí mismo: Afirmamos que Dios es un viviente eterno y perfecto. Así pues, a Dios corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es pues Dios. (...). Si (sc. Dios-Primer Motor) es la cosa más excelsa, se piensa a sí mismo y su pensamiento es pensamiento de pensamiento” (*Metafísica*1072b-1074b. pp. 97-98). El intelecto humano, en tanto inmaterial, es aquello que realmente puede abocar hacia los primeros principios, organizando al aparentemente caótico mundo exterior en juicios y palabras que den cuenta de lo verdadero y de aquello que permanece en todo.

### La fe en Dios y la racionalidad humana en la religión y la sapiencia de Israel

En el antiguo Israel, la sabiduría era atribuida a la divinidad y fungía como mediadora entre el accionar humano y la voluntad de Dios. La sabiduría (חָכְמָה) permite establecer un puente entre la finitud humana y la voluntad omnipotente de Dios. El hombre, al ser limitado, y al estar sometido a lo trágico de la caducidad y la muerte, solo está facultado para reconstruir de una forma parcializada a todo el conjunto de la realidad. El hombre está imbuido en sus propios vicios, pasiones, egoísmo, y, en fin, cualquier cantidad de preconcepciones que le imposibilitan asimilar su rol dentro de la totalidad divina. Frente a esto, procura dar sentido siguiendo una imagen del mundo que él mismo se ha fijado y que le ampara con una sensación de comodidad y coherencia. Es, por ende, que los juicios que lanza, muchas veces están supeditados a la valoración previa que ya tenía del ilusorio mecanismo interno del mundo y de cómo este debería funcionar: el ejercicio retórico acá está supliendo la única función de dar sentido al caos, la impiedad y la maldad. Realmente, el hombre no se siente a sus anchas si no cree tener control sobre absolutamente todo; al fin y al cabo, las operaciones cognitivas más complejas hacen plausible lanzar enunciados valorativos con la tarea de operar de forma idónea sobre la realidad. No obstante, la frustración, la desdicha y el sufrimiento son inevitables, y quizá sea la única manera en la podamos percatarnos de la inmensa tarea que conlleva eternizar lo momentáneo e inclinar la vida hacia lo infinito, lo libre y, en todo caso, lo que solo depende de sí mismo para ser. Por ejemplo, para el amigo de Job llamado Elifaz, es más fácil colegir a partir de la concatenación lógica de

hechos, que el *buen Job* seguramente ya ha pecado en su corazón (Job 11, 14, -15, 17), pues su concepción religiosa infantil y heterónoma, arraigada en la *positividad* de la ley, le daba pie para estructurar ese juicio *certero* sobre lo acontecido.

Si hay algo cierto, es que la sabiduría en el antiguo Israel no es un *organon* (ὄργανον) o instrumento cognitivo cuya única tarea descansa en hacerse representaciones intelectuales sobre los hechos (πράγμα), al menos no es exclusivamente esto, pues también consiste en una predisposición existencial que incita a obrar de manera recta y justa, concatenando las aparentes disonancias entre la libertad de los hombres y la libertad divina: “El hombre se ve enfrentado con ordenamientos cognoscibles; pero se ve a sí mismo frente a la libertad de Dios, ante la cual se desvanece cualquier posibilidad de tenerse por sabio” (von Rad, 1973, p. 395). La libertad *temporal* humana es el pleno entendimiento de los decretos divinos que regentan sobre absolutamente todo. El Dios de Israel, a la vez que trascendente, lo totalmente opuesto al hombre, es, de una manera dialéctica, inmanente, pues la teodicea corresponde a la enajenación divina en el plano espaciotemporal en donde conviven los hombres y en donde estos despliegan la astucia de su racionalidad a nivel intrapersonal y trans-subjetivo. Bien aducía el profeta Daniel: “Sea bendito el nombre de Dios de siglos en siglos, porque suyos son el poder y la sabiduría. Él muda los tiempos y las edades; quita reyes, y pone reyes; da la sabiduría a los sabios, y la ciencia a los entendidos” (Dn 2, 20-21).

Esto es tremendamente contundente, pues, la sabiduría es “un atributo estrictamente divino, como lo es la omnipotencia, la misericordia...” (Vílchez, 1993, p. 33). Esta tiene como presuposición la existencia de Dios que mora y edifica habitación en el corazón de los hombres: “La sabiduría no entra en alma de mala ley, ni habita en cuerpo deudor de pecado...La sabiduría es un espíritu amigo de los hombres, que no deja impune al deslenguado.” (Sab 1, 4, 6). En este contexto veterotestamentario, la sabiduría es una *autocomunicación* de Dios en el hombre: “Dame la sabiduría entronizada junto a ti.” (Sab 9, 11). La gran verdad que impone el libro de la Sabiduría (el pseudo Salomón), es la misma que está en boga en el antiguo Israel desde tiempos remotísimos: “Dios creó al hombre para la incorrupción y lo hizo imagen de su propio ser” (Sab 2, 23); el hombre, por tanto, es imago Dei, no *vestigium Dei*, es decir, es semejanza divina, no un *ens* o cosa perdido en el mundo de las cosas. Ello acarrea como consecuencia necesaria que es racional, y relaciona. Como afirma Vílchez (1993) “El ser imagen de Dios manifiesta el ser personal del hombre, ser libre y responsable, capaz de establecer un diálogo con Dios; cualidades todas que distinguen al hombre de todos los demás seres de la creación” (pp. 32-33).

El israelita de antaño, al igual que el sabio griego, se dio cuenta que el cosmos es constante, es coherente y está ordenado a través de ritmos y sucesiones:

*Una generación se va, otra generación viene; mientras que la tierra permanece para siempre. Sale el sol, se pone el sol, jadea por llegar a su puesto y de allí vuelve a salir. Camina al sur, gira al norte, gira y gira y camina el viento, y vuelve el viento a girar. Todos los ríos caminan al mar y el mar no se llena; adonde los ríos caminan hacia allí vuelven ellos a caminar... (Qoh 1, 4-11).*

Ahora, así como este israelita que se siente estremeado ante el cosmos, y halla en él sentido y dirección, también precisa entender que el mundo guarda un ordenamiento moral, pues, “la concepción de la vida en los antiguos es unitaria. El principio originario del orden en el mundo y en la sociedad es el mismo” (Vílchez, 1993, p. 33). No obstante, a diferencia de la *Moirá* (μοῖρα) griega, esta no somete al hombre a una pesimista fatalidad trágica, sino que le brinda espacio a su libertad, rasgo característico heredado por Dios, Señor de todo cuanto existe. Es por ello, que:

*El hombre debe ordenar moralmente su vida según el modelo establecido por Dios en su creación y percibido por el hombre en su corazón. El sabio es, precisamente, aquel que consigue realizar en sí mismo la armonía preexistente en la creación (Vílchez, 1993, p. 34).*

Dios ha planeado la obra creadora con antelación. El diseño inteligente y premeditado se puede observar con claridad en el *ritornello* del relato cosmogónico: “Y vio Dios que era bueno” (Gn 1, 31). El vocablo hebreo para asignar la categoría de lo bueno es *Tob* (טוב), que designa lo que es tenido por bello (Ex 2,2) y por ser lo mejor entre todo (Gn 29, 19). Así, entonces, como la creación expone un orden magnífico, la mente humana debe de dar coherencia a sus juicios de manera tal que se haga explícita la belleza de todo cuanto existe.

Hay una armonía entre el acto creativo y libre de Dios y la conciencia humana que se muestra sensible ante la acción divina.

*Esta forma de crear por la palabra indica una ausencia de toda coacción interior y exterior en el creador. Yahvé es libre en todas sus acciones. Ni emanatismo ni determinismo entran en la perspectiva del autor. La palabra brota libremente del ser inteligente que la profiere” (Martínez Sierra, 2002, p. 11).*

El salmista, sabía que el intelecto es un don divino que hace semejante al hombre con Dios, y cuando el ser humano decide alejarse de su vocación racional, entregándose a sus propias ficciones, vanagloriándose de lo efímero, es inconsciente (וּלְאָ יִבְיִן) como las bestias (Sal 49, 20). Todo aquello que el hombre se procura por sí mismo, no es más que bruma (הַבֵּל), algo efímero, que a pesar de que el hombre intente agarrar con todas sus fuerzas entre las

manos, está destinado a perecer y a la muerte: “Porque el hombre y la bestia tienen la misma suerte: muere el uno como la otra... Todos caminan hacia una misma meta” (Qoh 3, 19-20).

El Dios de Israel es una deidad personal que se comunica de manera inmediata con el hombre, que es su creación más prominente. El individuo humano, en este orden de ideas, está dotado de las herramientas cognitivas y morales para acceder a las verdades reveladas escalando desde lo creado hasta el Creador: “El mundo se convierte en camino hacia su autor. Por eso son culpables los que no conocieron a Dios, ni le dieron culto (Sab 13,1-9)” (Martínez Sierra, 2002, p. 16).

### El diálogo fe y razón en algunas posturas filosóficas modernas

Es claro que las raíces de la filosofía alemana, y muy particularmente del sistema filosófico de Hegel, tienen su raigambre en las concepciones metafísicas de los griegos y del mundo cristiano. La larga tradición germana vincula a cualquier ejercicio filosófico con la conciencia de la libertad, y esta no es otra cosa, al menos dentro de la cosmovisión del idealismo, que no estar coaccionado por nada a nivel interno o externo, es decir, es la posibilidad de autorrealizarse a través de la historia mientras se realiza de forma omniabarcante un proyecto de índole universal. Para Hegel (1972), fue el cristianismo quien implantó la conciencia de la libertad porque posibilitó la relación directa e inmediata con un Dios que se había hecho carne y habitado entre la comunidad, siguiendo la fórmula del prólogo de Juan:

*En el cristianismo es doctrina capital que la Providencia ha regido y rige el mundo; que cuanto sucede en el mundo está determinado por el gobierno divino y es conforme a este. Esta doctrina va contra la idea del azar y contra la de los fines limitados: por ejemplo, el de la conservación del pueblo judío. Hay un fin último, universal, que existe en sí y por sí. La religión no rebasa esta representación general. La religión se atiene a esta generalidad. Pero esta fe universal, la creencia de que la historia universal es un producto de la razón eterna y de que la razón ha determinado las grandes revoluciones de la historia, es el punto de partida necesario de la filosofía en general y de la filosofía de la historia universal (p. 171).*

Este punto de inflexión en la historia del espíritu de la humanidad exige que el hombre como individuo racional, se reconozca en relación con lo absoluto y pueda categorizarlo en conocimiento teórico y práctico: “Nuestro conocimiento aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo, lo mismo que en el terreno de la naturaleza” (Hegel, 1972, p. 77). La visión



hegeliana se sirve de algunas concepciones de la Teodicea de Leibniz para justificar la acción de Dios en la historia, y, de esta manera, procede a mostrar cómo hay un grado de identidad entre el trasegar profano del hombre y la historia sagrada como alienación de la mente divina. El hombre, a pesar de que crea que está efectuando acciones individuales e inconexas, está realizando la “agenda” del espíritu universal. Lo concreto y lo absoluto se estrechan en un abrazo íntimo y la obra humana deja de ser contingente y se transforma en contenido universal como la particularización del ser divino.

La libertad de Dios, aduce Hegel (1972), radica en que es capaz de pensarse y realizarse a sí mismo a través de su propia actividad:

*La religión judía es la primera en que el espíritu es concebido de un modo universal. Pero en el cristianismo Dios se ha revelado como espíritu; es, en primer término, Padre, poder, lo general abstracto, que está encubierto aún; en segundo término, es para sí como un objeto, un ser distinto de sí mismo, un ser en dualidad consigo mismo, el Hijo. Pero este ser otro que sí mismo es a la vez inmediatamente él mismo; se sabe en él y se contempla a sí mismo en él y justamente este saberse y contemplarse es, en tercer término, el Espíritu mismo. Esto significa que el Espíritu es el conjunto; ni el uno ni el otro por sí solos. Expresado en el lenguaje de la sensación, Dios es el amor eterno, esto es: tener al otro como propio. Por esta trinidad es la religión cristiana superior a las demás religiones (p. 123).*

El hombre, en tanto imagen y semejanza de Dios, entonces, debe entenderse bajo tres aspectos: es racional, es productivo y es relacional. Así como Dios, está dotado de la condición intelectual que le hace posible pensarse a sí mismo, pero este pensarse a sí mismo no es un solipsismo que invita a cerrarse sobre sí, sino que tiene que pensarse en relación con los otros y con lo otro, y esta relación parte desde la actividad productiva, que, a su vez es un proceso vital y existencial de reconocimiento y autorreconocimiento. Todo esto se ve englobado en la esfera de la libertad como unidad que se vuelve sobre sí misma y se explaya en el terreno de la historia. Bien infiere Kauffman (1968): “Tal es la idea central de la filosofía de la historia de Hegel: que la historia es el relato del desarrollo de la libertad humana. Ese es su corazón, y todo el resto recibe de él la sangre” (p. 366).

Dios se hace autoconsciente en la individualidad humana, por tanto, esta adquiere un cariz de individualidad universal. Hay una unión diferenciada entre lo finito y lo infinito: el ser humano vivo que existe en una realidad determinada y la realización de un plan divino. Tal es este misterio, que fue comprendido por Hegel mediante el evento cristológico de la muerte de Dios. Un Dios que rebasa las coordenadas espaciotemporales se finitizó y adquirió los atributos limitados de la carne y mente huma-

nas, y, en complemento de todo esto, murió siendo Dios, es decir, se negó a sí mismo:

*Así, es solo ahora que tenemos por primera vez la muerte de Dios como algo interno a Dios mismo, la determinación de que la negación es immanente en la esencia de Dios; y es esencialmente por esto que este Dios se caracteriza verdaderamente como sujeto. Esto es lo que es el sujeto, que se manifiesta dándose interiormente esta alteridad y regresa a sí mismo a través de la negación de sí mismo. Por esta razón, la tercera determinación con respecto a esta angustia y muerte es resucitar de entre los muertos y ser devuelto [a la vida] (Hegel, 1995, p. 625).*

Es pues, que podemos determinar que la libertad divina trae como implicación necesaria el hecho de que Dios mismo se subjetivice y se encuentre a sí mismo en el ser-otro, es decir, la alteridad que es consecuencia inmediata de la propia negación; negación que no es una supresión, pues mantiene dentro de sí los momentos dialécticos que retornan como una suerte de espiral. Así, lo absoluto no queda recluso a una esfera trascendente ajena al hombre y sus trajines histórico-culturales. Lo absoluto no es más que la realización de sí mismo efectuando los movimientos de negación dialéctica que invitan a pensar lo particular en el horizonte de la totalidad.

El Dios muerto de Hegel es una crítica a cualquier visión abstracta sobre lo absoluto, a cualquier consideración metafísica que relegue el papel de Dios a ser un mero legislador de los actos morales situados en el terreno de lo suprasensible, como en algún momento lo indicó Kant (1981) haciendo gala de la metáfora de un Dios monárquico, regente de cualquier aspecto de la voluntad humana (p. 230). La muerte de Dios es una invitación a desacralizar la representación (Vorstellung) que se tenía sobre una deidad abstracta y emplazar el punto de reflexión en la humanidad libre y responsable que debe asirse con el plan divino después de haber sido dejada a su suerte por el Dios muerto de manera doble: como hombre y como divinidad.

La norma heterónoma del Dios abstracto da lugar a la concreción del Hijo, y tras la muerte de este, la legalidad recae dentro del corazón del hombre que tiene el deber de edificar un mundo justo que ataña a sus predisposiciones morales con el bien de la comunidad. La sustancia (Wesen), anteriormente localizada en un más allá incognoscible, se espiritualiza o hace subjetividad (Subjektivität):

*El saber es, pues, la “espiritualización” (la sublimación, Begeisterung) mediante la que la sustancia se ha vuelto sujeto, mediante la que han muerto su abstracción y falta de vida, [la abstracción y falta de vida de la sustancia], mediante la que, pues, la sustancia se ha vuelto real y se ha convertido en autoconciencia simple y universal (Hegel, 2010, p. 884). Dios vuelve a la vida y se hace comunidad. Dios resucita en el espíritu, es decir, en la comunidad de*

*creyentes: el yo es ahora libre para contribuir a la producción de una normatividad que no es el reflejo de la vieja concepción jurídica de lo divino, pero que constituye la esencia del proyecto idealista” (Bubbio, 2015, p. 692).*

El Dios hegeliano no es ajeno a los asuntos humanos, no es una meta-entidad que supera las capacidades teóricas y prácticas del hombre. Dios es el hombre fáctico y el hombre cuya realización efectiva se da en la historia es el Dios real: “la verdadera filosofía conduce a Dios; así ha ocurrido lo mismo con el Estado” (Hegel, 1968, p. 36).

Hegel (2014), en sus Lecciones sobre la prueba de la existencia de Dios, afirmó que la contingencia finita, solo puede hallar su ser en El Infinito que lo funda, lo dinamiza y lo hace trascender (p. 70). Asimismo, Fichte (1931), hizo hincapié en la existencia de Dios como el ser verdadero que es y que se manifiesta en la vida cotidiana de los hombres (p. 145). Fichte llegó a aducir que, “el fundamento ya no se identifica con el Yo qua Yo absoluto, sino con algo previo absoluto y originalmente independiente del Yo (Seyn, «Ser», o Gott, «Dios»). Por contraste, el Yo qua forma del Yo es el modo básico de aparición del absoluto, que no aparece él mismo ni como tal” (Zöllner, 2008, p. 55). Cuando el absoluto aparece, lo hace para un “yo”. Es inadmisibles que el fundamento (Grund) de todo acto cognoscitivo y moral radique por fuera del “yo” que encarna al absoluto. Este absoluto, subsiguientemente, es la raíz primigenia de toda experiencia subjetiva: en la medida en que el hombre conoce la realidad de las cosas, es decir, el carácter nouménico de todo, se está conociendo a sí mismo. Es, por ende, que concreto y universal adquieren una identidad en la proyección de la actividad del “yo”.

Hay un amplio nivel de interdependencia entre lo absoluto, como proto-fundamento (Ur-Grund) de todo cuanto “es” y la esfera activa del sujeto que piensa, pero que también deviene en mundo ético (Sittlichkeit<sup>14</sup>), intersubjetivo y comunitario. Esto es, por supuesto, una radicalización de la postura kantiana que dotaba de toda primacía a la praxis racional a despecho de la objetividad. Fichte, Schelling y Hegel, como herederos de Kant, percibieron el rol protagónico que debía jugar la unidad auto-coherente y dialéctica del ser y el actuar (Tat-Handlung). Sin embargo, y en detrimento de la imposibilidad kantiana por abocar hacia el ser de las cosas (Ding<sup>15</sup>), sus sucesores tuvieron

como tarea el darle forma conceptual a aquello que acaece al interior de los objetos, en otras palabras, se propusieron por hallar los cimientos primitivos del ser del mundo, lo absoluto e incondicionado, lo eternamente libre.

De hecho, a raíz de todo esto, se puede entrever cómo Fichte (2005) comienza su disertación en el Fundamento de toda doctrina de la ciencia (Wissenschaftslehre<sup>16</sup>): “para el yo, ponerse a sí mismo es su pura actividad. El yo se pone a sí mismo, y es, y pone su ser, en virtud de su puro ser” (p. 46), y termina dicho discurso filosófico coligiendo: “El yo exige comprender toda la realidad en sí y llenar la infinitud-. En el fundamento de esta exigencia se encuentra necesariamente la idea del yo infinito, puesto absolutamente; y tal es el yo absoluto, del que hemos hablado. Solamente aquí se hace perfectamente claro el sentido de la proposición: el yo se pone a sí mismo absolutamente” (Fichte, 2005, p. 191). Asimismo, Schelling (2005) afirmaría: “...la actividad que se manifiesta en el querer es una actividad productiva; todo actuar libre es productivo, productivo solo con conciencia” (p. 157). De acá se puede desprender una afirmación necesaria: el absoluto para el idealismo alemán no puede concebirse marginalizado de la esfera productiva del hombre, de su actividad (auto)-creativa del hombre. Todas las potencias universales encuentran un habitáculo racional para autoconocerse en la volición y el entendimiento humanos.

El intelectual, es un trabajo que, al fin y al cabo, requiere tenacidad, criterio y es bastante arduo. La idea o el ser espiritual del mundo está ahí, latente, vivo, pero no basta una actitud impávida y perezosa para desentrañar lo que subyace bajo la capa superficial de la realidad. Para ello, es imperativo que el intelecto se desgarré de los prejuicios de su época y haga todo cuanto sea necesario para armonizar los actos de la conciencia con el ser arquetípico del mundo. Karl Leonhard Reinhold (1802) lo expresaba de la siguiente manera:

*La fenomenología (...) ha de llevar a plenitud el esclarecimiento del conocimiento humano, el cual se introduce en la ontología (o la lógica pura [...]) mediante el claro conocimiento de lo racional como tal, mediante el claro conocimiento de la sensibilidad” (p. 4).*

*Esta visión de la fenomenología no sería ajena a Hegel, pues en su significado más original, es la búsqueda del proto-ser de la conciencia, del contenido de todo pensamiento*

<sup>14</sup> El vocablo alemán Sittlichkeit que es traducido por “ética” o “eticidad”, hace referencia a las normas sociales y a las leyes comunitarias que tienen lugar en una época y lugar determinados y sirven para darle cimiento al ejercicio moral de los individuos.

<sup>15</sup> Para Kant hay una diferencia entre la “cosa” (Ding) y el “objeto” (Gegestand). La primera, es básicamente cualquier ente del mundo antes de la aparición del sujeto cognoscente, es decir, aquello que cae por fuera de los esquemas representacionales del conocimiento humano, lo que podríamos asimilar dentro de la terminología kantiana como lo nouménico; en tanto, el “objeto” aparece como fenómeno ante un sujeto vivo y racional que lo aprehende y lo enclaustra en las coordenadas necesarias a priori del conocimiento: espacio, tiempo, relación, número, magnitud, etc.

<sup>16</sup> Fichte utiliza para su obra la palabra alemana wissenschaft, que puede designar tanto ciencia como “sabiduría”, al menos en este contexto. Por tanto, su libro presenta más que una seguidilla de ideas teóricas y pretende abarcar todo un estilo de vida coherente y basado en las posturas filosóficas vistas como compromiso existencial. Se podría hacer una comparación con la palabra francesa savant.

*y -en última instancia- el edificio sobre el cual se erige toda condición para la experiencia humana.*

Ahora bien, la raíz de todo conocimiento no tiene campo alguno para efectuarse si no se realiza a sí misma en el mundo. En contra de cualquier materialismo mecanicista, como el de la izquierda cartesiana de Holbach, Helvetius y Diderot o idealismo dogmático al estilo de Berkeley, el absoluto para Kant y sus lectores más ávidos, es la tensión infinita entre la libertad y la necesidad. No puede existir sujeto alguno que se reconozca como trascendental si extirpa de sí la actividad y ve en el mundo un mero obstáculo y no el escenario para teatralizar la historia universal. El oriundo de Königsberg en la Crítica de la razón práctica, exhibe:

*En lugar del combate que ahora ha de librar la intención con las inclinaciones y en el que, tras algunas derrotas, es conquistada paulatinamente la fortaleza moral del alma, Dios y la eternidad se hallarían continuamente ante nuestros ojos con su temible majestad (pues lo que podemos demostrar perfectamente nos vale con respecto a la certeza tanto como cuanto nos es asegurado por las apariencias)... [por tanto] la mayoría de las acciones conformes a la ley se deberían al miedo, unas cuantas a la esperanza y ninguna al deber; con lo que no existiría en absoluto el valor moral de las acciones, es decir, lo único de que depende el valor moral de la persona, e incluso del mundo, a los ojos de la suprema sabiduría. El comportamiento del ser humano, mientras perdurara su naturaleza tal como es ahora mismo, se transmutaría en un simple mecanismo donde, como en un teatro de marionetas, todos gesticularían convenientemente, mas no se descubriría ninguna vida en las figuras (Kant, 2000, p. 314).*

Si el hombre fuese como los ángeles, en total actitud de “contemplación beatífica” de la Ding in sich (“cosa en sí”), habitaría un eterno presente en presencia de Dios, por lo tanto, sus acciones y cavilaciones estarían prefiguradas por lo prístino de la vida angélica y celestial. Si, por otro lado, el hombre fuese determinable igual que cualquier fenómeno aconteciendo en el cosmos, sería fácil relegar su actividad y cavilaciones al reino natural. Pero la libertad se alza en medio del fenómeno y el nóumeno, por eso hay espacio para la fe y legitimación de la actividad moral sustentada en el deber. Ya el poeta Heinrich Heine (2016) muy ingeniosamente aseveró que Kant sacó a Dios por la puerta y lo volvió a entrar por la ventana (p. 97), pues, aunque existe un límite para el saber teorético, hay que abandonarse a la idea de que persiste un mundo más allá de aquello cuanto cae en los esquemas representaciones de la conciencia trascendental, y ese mundo es el de la mente de Dios que legisla y da orden a la realidad: “La facultad de conocer de Dios no es sensible, sino un entendimiento puro” (Kant, 1928, p. 1043).

Hegel (2011) en la Ciencia de la lógica (Wissenschaft der logik), se propone como tarea llegar a “la representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito” (p. 47). El prometeísmo hegeliano guarda como misión elevar al hombre hasta el Reino de los Cielos por sus propios méritos y verbi gratia de sus propias acciones. Esta es una labor titánica por parte de los seres humanos, pues su vocación estaría vehiculizada a hacer de su conciencia lo más transparente y prístino posible, pasando por diversos estadios dialécticos, depurando la mente y las obras a través de la *praxis* constante.

En este punto, Hegel difiere sustancialmente de su propia tradición. Tanto Lessing, Jacobi, así como Schiller y Schelling, veían que era altamente plausible unirse con lo absoluto a través de un salto de fe, sin ningún tipo de mediación hasta alcanzar la unidad indiferenciada. Lessing (2008), en su obra de 1780 *La educación del género humano* dice:

*La educación no da nada al hombre que no pudiese también sacar él de sí mismo: le da lo que podría procurarse solo pero más rápida y fácilmente. Del mismo modo la revelación tampoco otorga al género humano nada que la razón del hombre no alcanzaría abandonada a sí propia; pero le ha dado y continúa dándole las principales de estas cosas más temprano (p. 11).*

Adherirse a lo absoluto, entonces, implicaba una autoconciencia puramente sentimental, en donde se podía reconocer la potencia de lo infinito dentro del propio relicario del corazón. Esto es quizá una herencia muy diciente del luteranismo, que inculcó en los fieles del norte de Europa la conciencia de una relación directa con Dios. Lutero (1931) mismo tenía esta certeza: “Estoy seguro también, que mi oración es aceptable para Dios y será escuchada, porque Él mismo ha enseñado en la oración del Señor, ‘Santificado sea tu Nombre...’” (p. 235). Por otra parte, el movimiento al interior de la Iglesia Luterana que recibía el nombre de pietismo tuvo un tenaz influjo en las concepciones filosóficas del mundo alemán. Para Philip Jakob Spener, que en el siglo XVII vio la necesidad de hablar sobre varios puntos de la Reforma, era importante vivificar la fe y hacer énfasis en la práctica moral como una manera de acercarse a Dios y guardar la norma absoluta en el propio corazón. Spener (1983) enfatiza fuertemente en el sacerdocio universal de los fieles y con esto, la posibilidad de adherirse a la gracia divina a partir de sí mismo y sin mediación institucional (p. 65).

Ahora, Hegel no niega que el individuo autoconsciente pueda asirse de lo absoluto, vivir de acuerdo con él, conocerlo y transparentar dentro de sí cada uno de los dictámenes existenciales que este exuda, pero no se llega

<sup>17</sup> La noción utilizada por Hegel de Wissenschaft, también podría traducirse por “Sabiduría” o “Ciencia”.

al absoluto mediante un mero salto de fe o una creencia reducida hasta lo absurdo. Hay que arribar hasta lo absoluto solo por medio del trabajo duro: intelectual y moral; no existe otra forma para Hegel. El Concepto (Begriff), no es solo una idea aislada en el hyperuranion, sino también proceso, acción y negación: “En la esencia, el ser se presenta como existencia, y la relación del ser y la esencia se ha desarrollado hasta convertirse en relación de lo interior y lo exterior” (Hegel, 2011, p. 69).

## Conclusiones

La filosofía y la religión, de una manera sencilla, pueden definirse de la siguiente forma: ambas responden a la necesidad humana de conocer de manera clara y fidedigna los asuntos de los hombres y de la divinidad para vivir mejor y establecer un modo de vida adecuado con los dictámenes más elevados de la razón universal. Filosofía y religión, en última instancia, propugnan por guiar al ser humano, por brindarle unas pautas éticas para no tener miedo y para cimentar una sana convivencia con sus semejantes. Más allá de las particularidades culturales e históricas que puedan tener las diferentes formas de abocar hacia un conocimiento pleno de la realidad, todos los hombres, de manera universal y en todas las latitudes del orbe, desean abandonarse a sí mismos hacia el encuentro irrefrenable con lo absoluto, perenne e imperecedero.

Existe un sentimiento primitivo en la humanidad, cuya raigambre no es otra que la fascinación por rebasar lo inmediato para elucidar claramente los elementos constitutivos de todo cuanto ha existido y existirá. Tanto la religión como la filosofía son dos manifestaciones de este impulso primigenio. Tal sentimiento se suscita porque el hombre, maravillado ante el orden cósmico, ante a belleza del mundo y la bondad de sus actos, ahonda hasta las primeras causas que fundamentan la verdad de todo esto.

## Referencias

- Aristóteles. (1992). *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos. (Obra original publicada ca. S. IV a.C.).
- Bubbio, P. (2015) Hegel: Death of God and Recognition of the Self, *International Journal of Philosophical Studies*, 23:5, pp. 689-706, DOI: 10.1080/09672559.2015.1091027
- Cicerón. (2005). *Disputaciones Tusculanas*. Madrid: Editorial Gredos. (Obra original publicada en 44 a.C.).
- Dumézil, G. (2016). *Mito y epopeya. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Editorial Punto Omega.
- Fichte, J.G. (1931). *The vocation of man*. Chicago: The open court publishing company
- Fichte, J.G. (2005) *Fundamento de la doctrina de la ciencia*. Pamplona: Ediciones Sígueme.
- Hegel, G. (1968). *Lecciones sobre filosofía del derecho*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Hegel, G. (1972). *Lecciones para una filosofía de la historia universal*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Hegel, G. (1995). *Lectures on the philosophy of religion, Vol. II*. Los Angeles: University of California Press
- Hegel, G. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Editorial Pre-textos.
- Hegel, G. (2011). *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar.
- Hegel, G. (2014). *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Heine, H. (2016). *Ensayos sobre historia de la religión y la filosofía en Alemania*. Madrid: Editorial AKAL.
- Hesíodo. (1978). *Teogonía*. Madrid: Editorial Gredos. (Obra original publicada ca. S. VIII a.C.).
- Jaeger, W. (1952). *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1928). *Gesammelte schriften, Vol. XVIII*. Berlín: Walter der Grunter & Co.
- Kant, I. (1981). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Editorial Alianza.
- Kant, I. (2000). *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Editorial Alianza.
- Kauffman, W. (1966). *Hegel*. Madrid: Editorial Alianza.
- Laercio D. (2007). *Vida y pensamientos de los filósofos ilustres*. Madrid: Editorial Alianza.
- Lessing, G. (2008). *Sobre la educación del género humano*. Barcelona: Ediciones Encuentro.

Lutero, M. (1931). *The Works of Martin Luther*, (Filadelfia: A.J. Holman & Co and The Castle Press.

Martínez, A. (2002). *Antropología teológica fundamental*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

Otto, R. (1996). *Lo santo, lo irracional y lo racional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.

Ovidio. (1981). *Metamorfosis*. Madrid: Editorial Bruguera. (Obra original publicada en 8 d.C.).

Parménides. (2007). *Fragmentos del poema*. Madrid: Editorial Istmo. (Obra original publicada ca. S. VI a.C.).

Platón. (1985). *Protágoras*. Madrid: Editorial Gredos.

Platón. (1988a). *Fedón*. Madrid: Editorial Gredos. (Obra original publicada en 387 a.C.).

Platón. (1988b). *Fedro*. Madrid: Editorial Gredos. (Obra original publicada en 370 a.C.).

Platón. (1988c). *Político*. Madrid: Editorial Gredos. (Obra original publicada en 367 a.C.).

Platón. (1988d). *Teeteto*. Madrid: Editorial Gredos. (Obra original publicada ca. 368 a.C.).

Platón. (1992). *Timeo*. Madrid: Editorial Gredos. (Obra original publicada en 360 .C.).

Plotino. (1982). *Eneadas*. Madrid: Editorial Gredos. (Obra original publicada en 270 d.C.).

Reinhold, K. (1802). *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts*. Hamburgo: Ben Friedrich Perthes.

Schelling, F. (2005). *Sistema del idealism transcendental*. Madrid: Editorial Anthropos.

Spener, P. (2008) “On Hindrances of Theological Studies”. En Peter C. Erb (ed.). *Pietists: Selected Writings*. New York: Paulist Press.

Vernant, J. (1973). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Madrid: Editorial Ariel.

Vílchez, J. (1993). *Sabios y sabiduría en Israel*. Madrid: Editorial Verbo Divino.

Von Rad, G. (1973). *La sabiduría en Israel. Los sapienciales, lo sapiencial*. Madrid: Editorial Fax.

Zöller, G. (2008). “Thinking and Willing in the Later Fichte”. En Daniel Breazeale y Tom Rockmore (eds.). *After Jena: New Essays on Fichte’s Later Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press, pp. 54-79.