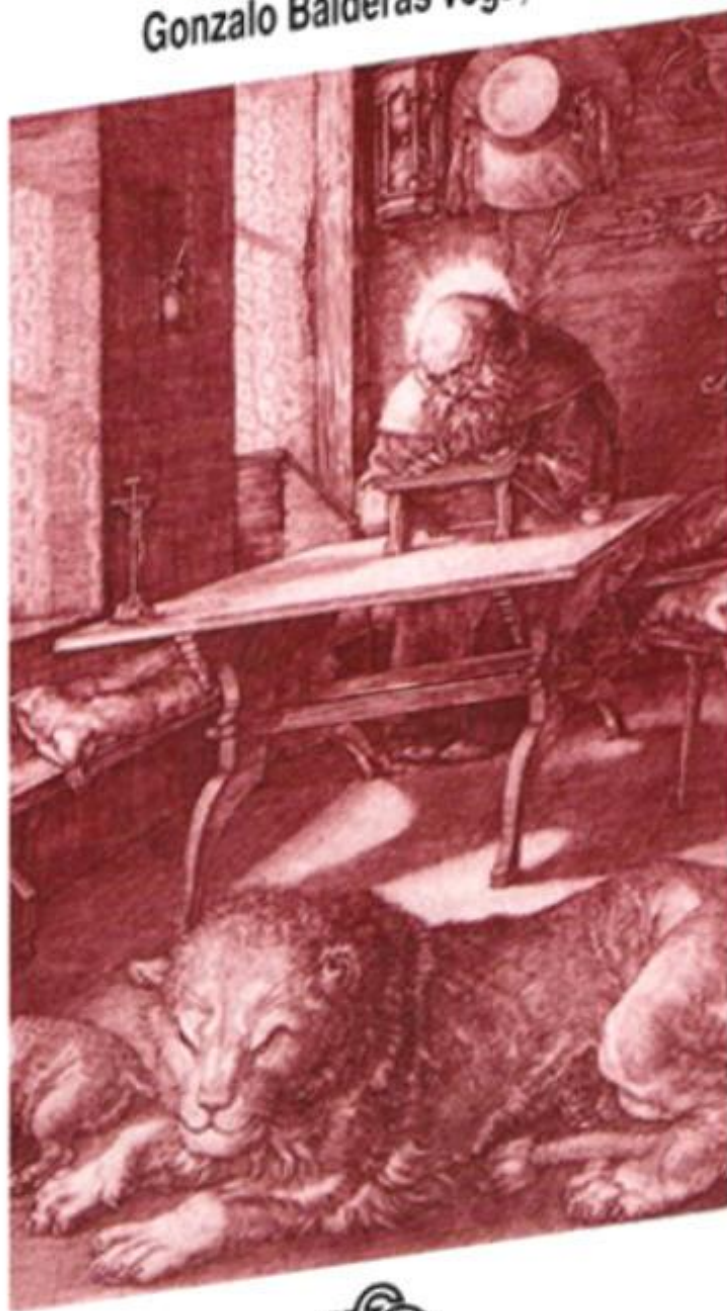


Filosofía y Religión

Una hermenéutica desde la crisis
de la racionalidad moderna

Gonzalo Balderas Vega, O.P.



CUADERNOS DE FE Y CULTURA

16

Gonzalo Balderas Vega, O.P.

Filosofía y Religión

**Una hermenéutica desde la crisis
de la racionalidad moderna**



CUADERNOS DE FE Y CULTURA



**UNIVERSIDAD[®]
IBEROAMERICANA**



UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
BIBLIOTECA FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO

Balderas Vega, Gonzalo

Filosofía y religión : una hermenéutica desde la crisis
de la racionalidad moderna

1. Religión – Filosofía. 2. Experiencia (Religión).
3. Conocimiento, Teoría del (Religión). I. t. II. S.

BL 51 B35.2003

Cuidado de la edición: Andrés Navarro Zamora

1a. edición, 2003

- D.R © Instituto Tecnológico y de Estudios
Superiores de Occidente, A.C.
D.R © Universidad Iberoamericana Plantel Golfo-Centro
(Comunidad Universitaria Golfo-Centro, A.C.)
D.R © Universidad Iberoamericana Plantel Laguna
(Formación Universitaria y Humanista de la Laguna, A.C.)
D.R © Universidad Iberoamericana Plantel León
(Promoción de la Cultura y la Educación Superior del Bajío,
A.C.)
D.R © Universidad Iberoamericana Plantel Noroeste
(Promoción y Docencia, A.C.)
D.R © Universidad Iberoamericana, A.C.
Prol. Paseo de la Reforma 880
Col. Lomas de Santa Fe
01210 México, D.F.

ISBN 968-859-502-0

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Índice

Introducción.....	5
1. Los límites de la racionalidad ilustrada	7
2. Pensar filosóficamente la experiencia religiosa.....	25
3. Eternidad, tiempo e historia.....	49
4. Conclusión.....	65

Introducción

Hoy más que en otras épocas de la historia, filósofos y teólogos estamos llamados a profundizar en la relación entre religión y filosofía, emprendida por el teólogo luterano Paul Tillich, en tiempos del régimen nazi que provocó la segunda Guerra Mundial y el Holocausto de seis millones de judíos.

Si descuidamos esta tarea de buscar el nexo entre religión y filosofía, estaremos dejando el campo abierto a los fundamentalismos religiosos y a los totalitarismos políticos de nuevo cuño que buscan imponer su muy peculiar cosmovisión a millones de seres humanos.

Los fundamentalismos religiosos se cierran a toda visión crítica de la propia fe.

Es fundamentalista aquél que no se siente obligado a ofrecer argumentos, razones, al no creyente de por qué cree y espera en Dios. Con facilidad el fundamentalista recurre a la violencia para imponer su cosmovisión político-religiosa al mundo. Su visión de sí y de los otros es maniquea. Él pertenece al grupo de los buenos, de los salvados; el otro, pertenece al mundo de los malos, de los réprobos. El mundo es blanco o negro; no hay matices. Se absolutizan las propias creencias. El fundamentalista no está interesado en el diálogo. No ve al otro como prójimo al que tiene que amar como a sí mismo; lo ve como enemigo al que hay que eliminar en el Nombre de Dios. Su Dios no es incluyente. Todo fundamentalismo es sectario y, por ende, daña a la fe auténtica de las grandes religiones.

Toda religión auténtica promueve la dignidad y el bienestar de los seres humanos. Toda religión auténtica genera a sus propios críticos que le permiten corregir las desviaciones en que ha incu-

ruido cuando en lugar de mostrar a la divinidad, la eclipsa, trayendo como consecuencia la alienación del hombre religioso.

Sin sucumbir al cientificismo que ha dominado a la cultura occidental moderna, la religión y la filosofía están llamadas a reflexionar de manera conjunta sobre esa parte no visible de la realidad, de la cual la ciencia no se ocupa. La realidad es más que **physis**. Y de ese más se ocupan la teología, la filosofía, el arte, la literatura, el cine, etc. Hoy la ciencia ha sido capaz de reconocer sus límites; se ha vuelto más humilde frente a la Realidad que está más allá de toda objetivación y cuantificación. Y sin embargo, ésta, se deja ver para aquél que tiene ojos para percibir su presencia en todas las cosas.

1. Los límites de la racionalidad ilustrada

Nuestra cultura tecno-científica nos ha conducido a hacer una interpretación errónea de la ciencia moderna. Uno de nuestros principales errores ha sido el de esperar que la ciencia nos proporcione una visión del mundo, porque ahora sabemos que sólo puede brindarnos una imagen de la mitad del mundo, su parte física, calculable, verificable y controlable y, aún así, esa mitad es irrepresentable, es decir, no puede ser visualizada. Lo cierto es que la ciencia ha dejado de ser un modelo adecuado para explicar incluso la mitad del mundo de la que se ocupa. Al respecto, Richard Feynman escribe: "(...) Nadie tiene la menor idea de porqué la naturaleza funciona del modo en que lo hace".¹

El triunfalismo científico que estuvo a punto de convertirse en el "Espíritu del tiempo",² ha llegado a su ocaso.

Huston Smith piensa que este ocaso se debe a dos razones fundamentales: "La primera es que hemos comprendido que, por más eficaz que sea la ciencia en ciertos ámbitos, existen otros a los que el método empírico no puede acceder y la segunda es que el tipo de objetos con los que opera no puede proporcionarnos una imagen global de la naturaleza".³

Durante más de dos mil años, los europeos creyeron –siguiendo a Aristóteles– que la tierra se hallaba rodeada de esferas cristalinas de algún modo sensibles, una visión que la ciencia moderna reemplazó por su modelo, según el cual el universo se asemejaba a un mecanismo de relojería.

¹ SMITH, Huston, en *La verdad olvidada*, Kairós, Barcelona, 2001, p. 13.

² "Zeitgeist" ("Espíritu del tiempo")

³ SMITH, H., *La verdad...*, p. 13

En cambio, la postmodernidad se caracteriza por una falta de visión del mundo y por una extraordinaria confusión.

Ante esta falta de una cosmovisión que nos sitúe en el espacio y el tiempo, resultan muy pertinentes las reflexiones de Smith:

Si los seres humanos no necesitáramos la seguridad y orientación vital que nos proporcionan los modelos de la realidad no existiría ningún problema, pero la historia ha demostrado que resultan absolutamente imprescindibles. Durante (...) (las) épocas en que las sociedades funcionaban como auténticas culturas —es decir, las épocas celebradas por **la Iliada, la Eneida, La Divina Comedia, Enrique V y Guerra y paz**, por ejemplo—, los seres humanos disponían de un sistema de valores y creencias que les permitían saber quiénes eran y sentirse en paz consigo mismos.⁴

Si queremos salir de la incertidumbre y la angustia tenemos que recuperar la profunda conexión existente entre el ser humano y el mundo que se vio rota por el advenimiento de la ciencia moderna.

La conexión entre el ser humano y el mundo se logra a través de las religiones. La modernidad rompió este nexo y su propia lógica interna no podía ser auténticamente religiosa; para serlo, la ciencia moderna se vería obligada a admitir la existencia de *realidades invisibles*. Y su silencio en lo que respecta a lo invisible —Dios, el alma, etc.— tornó sospechosos a los objetos más propiamente religiosos.

En la actualidad la ciencia no tiene la misma reserva frente a las realidades invisibles que solía tener en el pasado reciente.

La ciencia no sólo habla con más frecuencia de *lo invisible*, sino que comienza a hacerlo con un tono sumamente respetuoso.

⁴ SMITH, H., *La verdad...*, pp. 13-14

Y, como si esto fuera poco, la ciencia no sólo ha acabado admitiendo la existencia de lo *invisible*, sino también admite que lo *invisible* precede a lo *visible* y lo crea, o de algún modo lo torna posible.

Desde la experiencia mística podemos superar la roma visión que de la realidad nos da la cultura cientificista moderna. Para el místico existe una realidad que no es la que la ciencia y el sentido común nos ofrecen y es más fascinante desde cualquier punto de vista que ninguna otra; es más última, poderosa, significativa y misteriosa.⁵

La visión premoderna del mundo era jerárquica. Arriba estaban los cielos, en medio la tierra y abajo los infiernos. El plano humano estaba acotado por los mundos superiores y por los inferiores, es decir por el cielo y el infierno propio de las cosmologías tradicionales.

La cosmología moderna se centra en la *cantidad* (es decir, el espacio, el tamaño y la energía de fuerzas que pueden ser cuantificadas numéricamente), mientras que la cosmología tradicional se ocupó, por el contrario, de la *cualidad*.

Para los premodernos si los mundos superiores rebosan de sentido, significado e importancia, es porque están más saturados de ser y se hallan dotados, por tanto, de una mayor realidad. La jerarquía de la cosmología tradicional es de naturaleza *ontológica*.

El hombre de las culturas arcaicas procuraba situarse en el ámbito de lo sagrado. Al respecto, escribió Mircea Eliade:

En la medida en que puede, el hombre de las sociedades arcaicas tiende a vivir **dentro** de la esfera de lo sagrado (...) lo sagrado equivale al poder y, en última instancia a la realidad. Dicho de otro modo, lo sagrado se halla saturado de ser.⁶

⁵ SMITH, Huston, *La percepción divina*, Kairós, Barcelona, 2001, p. 22.

⁶ ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 37.

La historia de la filosofía nos permite reencontrarnos con el paradigma establecido por Platón. En este paradigma, en el extremo superior de la jerarquía del ser, se halla la Forma del Bien, el más real de los diferentes grados del ser, *El bien en sí*, tan radicalmente ajeno a nuestro mundo cotidiano que sólo puede ser adecuadamente descrito recurriendo a imágenes poéticas. Por consiguiente, al ser la "perfección pura", constituye el objeto universal de deseo y es también la causa del resto de las cosas que se hallan subordinadas a él.

Aristóteles elaboró posteriormente con más detalle esta visión graduada de la porción finita del espectro y, su escala de la naturaleza, permitió la clasificación biológica y una definición que ha acabado aplicándose a la totalidad de la escala.

La idea aristotélica de que el universo constituye una "gran cadena del ser" compuesta de un inmenso o infinito número de eslabones ordenados jerárquicamente, que abarca "todo lo posible", hasta alcanzar la clase suprema de los existentes... el *ens perfectissimum*, fue aceptada sin cuestionar casi por todas las mentes privilegiadas de toda la Edad Media y hasta por las más preclaras del Siglo XVII. Sin embargo, Bacon, Hobbes y Newton ya presentían el ocaso de esta cosmovisión jerárquica heredada de las culturas arcaica, antigua y medieval.

En el siglo XVIII la visión científica del mundo acabará imponiéndose. La visión tradicional entró en colisión con la nueva visión científica del mundo propia de la Ilustración.

La ciencia moderna sólo requiere de un nivel ontológico —el físico—, un nivel que comienza y finaliza con la materia perceptible, ya que por más lejos que apunten sus hipótesis finalmente deben pasar la prueba de la verificación, siempre se verá obligada a regresar al nivel físico.

La ciencia siempre se atenderá, de un modo u otro, a sus indicadores fundamentales: el espacio, el tiempo y la materia-energía

que son, además, intercambiables. Y es precisamente en virtud del hecho de que la ciencia se atiene exclusivamente a estas pautas que, en última instancia, sus contenidos son de un solo tipo. "Por eso resulta absurdo esperar que la ciencia admita la existencia de un status ontológico diferente, como ser mejor o más real, pongamos por caso",⁷ nos dice Huston Smith.

La ciencia moderna, al ocuparse exclusivamente de un único plano ontológico, puso en cuestión la existencia de otros planos y, puesto que ese reto no fue adecuadamente respondido, su visión acabó imponiendo su impronta al mundo moderno. Por ello Smith piensa que "la modernidad puede definirse como una perspectiva que únicamente contempla la existencia de un solo plano ontológico, el físico".⁸

Por lo que a la religión se refiere, la modernidad *desmitologiza* la tradición para acomodarla a su visión romana del universo. Así, por ejemplo, si la existencia de Dios requiere de planos más elevados, la inexistencia de éstos también implica la muerte de aquél, de donde se deriva "la muerte de Dios" de la que nos hablan los teólogos.

En esta visión científicista, la verdad subjetiva no suele cuadrar con la verdad objetiva. De la verdad subjetiva se ocupan la religión, la filosofía, el arte, la literatura, etc.

Ante esta situación creada por la racionalidad moderna, el existencialismo ha hecho todo lo posible por proporcionar consuelo al ser humano en un mundo que gira en torno al análisis de las cosas. Pero lo verdaderamente dramático de todo esto es que la filosofía ha acabado plegándose a las premisas fundamentales de la ciencia moderna. Para Willard Quine en el mundo sólo existe un tipo de entidades: las entidades estudiadas por las ciencias naturales, los objetos físicos y, en consecuencia, el único conocimiento válido es el que nos proporcionan las ciencias naturales. Por fortuna este no es el sentir de los científicos más notables del siglo XX.

⁷ SMITH, H., *La verdad...*, p. 25.

⁸ *Idem.*, p. 25.

Smith reconoce frente al positivismo exagerado de algunos epígonos de la ciencia que, “está incapacitada para brindarnos una visión del mundo (...) A fin de cuentas, la ciencia no se relaciona con el mundo sino tan sólo con una parte del mundo”.⁹

Hoy, casi todo el mundo está de acuerdo en que la ciencia, en tanto que instrumento para sondear la verdadera naturaleza de las cosas, tiene un alcance limitado. La ciencia da cuenta de una parte de la realidad no de la totalidad de la realidad.

¿Dónde están las limitaciones de la ciencia? Para empezar, podríamos decir que éstas residen en lo siguiente: la ciencia se ocupa exclusivamente del conocimiento objetivo, verificable intersubjetivamente. Además, lo que busca la ciencia es un conocimiento exacto —un conocimiento que pueda expresarse matemáticamente— que sea productivo y aumente nuestro grado de control sobre los fenómenos naturales. Por ello, la ciencia no tiene tanto que ver con valores ético-religiosos, sino más bien con valores instrumentales. De ahí que la ciencia jamás podrá decirnos que el hecho de beber alcohol o fumar marihuana sea malo, porque sólo puede pronunciarse sobre valores descriptivos pero no sobre valores prescriptivos y, en consecuencia, sí puede decirnos qué es lo que más valoran los seres humanos, pero no lo que deberían valorar. El campo de los valores es competencia de la religión y de la filosofía, no de las ciencias positivas o de las ciencias sociales.

Nunca podrá haber una ciencia del **summun bonum**, porque los valores normativos quedan completamente fuera de su alcance. Por lo tanto, nunca podremos alcanzar una visión científica del mundo porque “considerado en su totalidad, el mundo no se limita a lo que afirma la ciencia, sino que también incluye lo que nos dicen la filosofía, la religión, el arte y el lenguaje cotidiano (...) No es la ciencia, pues, sino el conjunto de los sistemas simbólicos utilizados por el ser humano de los que la ciencia forma parte— lo que constituye la medida de todas las cosas”.¹⁰

⁹ SMITH, H., *La verdad...*, p. 26.

¹⁰ *Idem.*, p. 35.

En suma, el problema no reside tanto en la ciencia como en el *cientificismo*. Porque mientras que la ciencia es positiva y sólo se ocupa de informar de sus descubrimientos, el *cientificismo* es negativo, va más allá de los auténticos descubrimientos científicos y se atreve a negar la validez de otros saberes al absolutizar el conocimiento científico. Es así como la ciencia se ve subrepticamente sustituida por una mala metafísica. La pretensión de que las únicas verdades son las científicas no es en sí misma una verdad científica, con lo cual el *cientificismo* acaba incurriendo en una flagrante contradicción. *El científicismo* “ha llegado a ser una religión secular fruto de la extrapolación de la ciencia— entre cuyos devotos, dicho sea de paso, rara vez se han contado los grandes científicos de ayer y de hoy”.¹¹

Además, hay que tener en cuenta que la ciencia tiene grandes dificultades para relacionarse con las cosas que no se pueden medir, que no se pueden cuantificar. Al respecto, Max Planck escribe: “la ciencia no puede resolver el misterio final de la naturaleza porque, en el último análisis, nosotros somos parte de la naturaleza, parte del misterio que tratamos de descifrar”.¹²

Dicho en otras palabras, la propia ciencia se hace consciente de que ninguna teoría puede ser completa para dar cuenta de la totalidad de la realidad; ésta, por principio, es ilimitada. Por ende, no se pueden poner límites a lo ilimitado.

La ciencia, en la toma de conciencia de su limitación, se abre a lo místico, al misterio de lo real, de lo que está más allá de toda objetivación¹³ y cuantificación.

La modernidad ha permanecido atrapada en una visión supuestamente científica —aunque de hecho, se trataba de una visión *cientificista*— y ha considerado que la realidad era tan sólo lo que nos decía la ciencia. Hoy en día resulta evidente que la ciencia

¹¹ SMITH, H., *La verdad...*, p. 35.

¹² PANIKER, Salvador, *Filosofía y mística*, Kairós, Barcelona, 2001, p. 120.

¹³ *Idem...*, p. 120.

contempla el mundo a través de un visor restringido, y en consecuencia debemos despojarnos de ese concepto erróneo porque el horizonte que nos proporciona siempre será parcial.

La realidad excede a aquello que es capaz de registrar la ciencia; por ello debemos buscar otra antena que nos permita captar las longitudes de onda que ésta no detecta y que no tiene porque detectar. Por eso pensamos que la religión, la mística, pueden ser las antenas que nos permitan captar el misterio de la vida y el misterio de nuestra propia existencia.

Karl Popper considera "al conocimiento científico como el tipo de conocimiento mejor y más importante que tenemos";¹⁴ aunque está lejos de considerarlo el único, como sí lo hacen los devotos de la ciencia.

El objetivo del científico es la búsqueda de la verdad objetiva, no aspira a alcanzar la certeza, ya que el conocimiento humano es falible. Para el científico no vale la pena buscar la certeza, pero sí vale la pena buscar la verdad; y esto lo hace principalmente buscando equivocaciones a fin de poder corregirlas. Para la ciencia, el conocimiento científico es siempre hipotético: *es conocimiento por conjetura*.¹⁵ Y el método de la ciencia es el *método crítico*, es decir, el método de búsqueda y eliminación de errores al servicio de la verdad.

La verdad es algo objetivo, la certeza es cuestión de apreciación subjetiva. La duda y la incertidumbre son estados subjetivos.

A pesar de su admiración por el conocimiento científico, Popper no es partidario del científicismo, pues éste afirma dogmáticamente la autoridad de aquél.

El científicismo es una especie de religión, es una creencia en la ciencia. Popper acepta que la *creencia* tiene un lugar en la ética, no en el campo de la ciencia.

¹⁴ POPPER, Karl, *En busca de un mundo mejor*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 17.

¹⁵ *Idem.*, p. 19.

Frente al universo físico Popper postula la existencia de otro mundo al que denomina mundo de la experiencia. A este mundo pertenecen desde las amebas hasta los seres humanos. En este mundo se dan desde las experiencias conscientes hasta las inconscientes.

A estos dos mundos añade un tercero: el de los productos objetivos de la mente humana. Este mundo incluye cosas tales como los libros, las sinfonías, las obras escultóricas, los zapatos, aviones y computadoras. Este es el mundo de la cultura.

De los tres mundos de Popper el físico es el más obviamente "*real*". Por ejemplo, un niño aprende lo que es real mediante los efectos, mediante la resistencia que las propias cosas le ofrecen.

Para este filósofo de la ciencia es real todo lo que puede tener un efecto sobre nosotros o sobre otras cosas reales. Lo real incluye la tierra y el sol, la luna y las estrellas.

El cosmos es real. Pero también nuestras *experiencias y pensamientos* son reales. Y de nuestras experiencias y pensamientos se ocupan como ya dijimos en su momento, la religión, la filosofía, el arte, la literatura, no las ciencias naturales o las ciencias sociales.

El conocimiento en el campo de las ciencias naturales es *conocimiento por conjetura*. Por eso, para Karl Popper "el científico que se mueve en el terreno de la conjetura, considera un deber la lucha contra el pensamiento dogmático".¹⁶

A diferencia de los epígonos de la ciencia, todos los grandes científicos fueron y son intelectualmente modestos, humildes. Por ejemplo, Isaac Newton expresa su modestia intelectual al decir de sí mismo:

"No sé lo que puedo parecer al mundo, pero a mí mismo me parece que sólo he sido un niño jugando en la orilla

¹⁶ POPPER, Karl, *En busca...*, p. 64.

del mar, y divirtiéndome aquí y allí por encontrar un guijarro más liso o una concha más bonita de lo habitual, mientras que el gran océano de la verdad permanece oculto ante mí".¹⁷

Todos los grandes científicos han percibido que cada solución a un problema científico suscita muchos problemas nuevos. Esta percepción explica su humildad intelectual.

Cuanto más conocemos acerca del mundo, nuestro conocimiento se vuelve más consciente, detallado, preciso. La investigación científica es el mejor método de que disponemos para conseguir información sobre la naturaleza, sobre la parte física de la realidad.

La ciencia no es un saber dogmático, no tiene una creencia dogmática en la autoridad del método de las ciencias naturales y sus resultados. La ciencia es un saber abierto a nuevas hipótesis. La ciencia es un saber crítico. Por ser un saber crítico las ciencias naturales tienen un criterio de progreso objetivo y no ideológico: de progreso hacia la verdad.¹⁸ Es ese sencillo y racional criterio el que ha determinado el desarrollo de las ciencias naturales desde Copérnico hasta el día de hoy. En cambio, es el científicismo el que hace de la ciencia una ideología, un dogma, una religión, no los hombres consagrados a la investigación científica.

Popper es consciente de los límites de nuestro conocimiento al decirnos que "nos hacemos una idea de la inmensidad de nuestra ignorancia cuando contemplamos la inmensidad de los cielos. Ciertamente que el tamaño del universo no es la causa más profunda de nuestra ignorancia; no obstante es una de sus causas".¹⁹

¹⁷ NEWTON, Isaac, en *Brewster's memoirs of Newton*, Vol II, cap. 27, en Karl Popper, *En busca ...*, p. 64.

¹⁸ *Idem.*, p. 65.

¹⁹ *Idem.*, p. 75.

Hoy nos es menos problemático reconocer que hay mundos ocultos que están más allá de nuestra experiencia empírica de los cuales no se ocupan las ciencias naturales. Ante la crisis de la racionalidad moderna nos es más fácil reconocer que la razón desempeña un papel muy modesto en la vida humana:²⁰ es el papel del examen crítico, de la discusión crítica.

A pesar de lo dicho por Popper sobre el conocimiento y método científicos, desde la tradición cartesiana que nos ofrece una estructura cristalográficamente perfecta, ya no cabe más posibilidad que la de aspirar a un saber *preconcebido* que nos permita ser claros y objetivos, prestarle atención a las novedades bibliográficas, especializarnos y profundizar en parcelas que ya estaban inventadas.

Por eso no es casualidad que en todos los centros civilizados del mundo se produzcan tantos investigadores disciplinados y obedientes, transmisores fidedignos del tesoro cultural, fieles guardianes que, con la normativa y la metodología apropiada, han de ponerle diques a la exuberancia de la realidad, han de controlar los factores aleatorios y los brotes de ambigüedad y de incertidumbre.

El cartesianismo ha producido la necesidad de racionalizarlo todo y de construir un modelo de saber donde el pensamiento se queda esclerotizado, en el que todo está ya inventado y sabido, donde no hay lugar ni para la improvisación ni para las sorpresas porque todo está prescrito y ordenado de antemano.²¹

El cartesianismo nos ha obligado a aceptar un saber más dado a las repeticiones y a las exégesis que a la creación.

El racionalismo ha propiciado la atrofia de nuestra sensibilidad. Ha desarrollado tanto el entendimiento que la imaginación está disminuida por los efectos de la intelectualización. El filósofo racionalista puede distinguir con gran profundidad y acierto las

²⁰ POPPER, K., *En busca...*, p. 260

²¹ GAVILÁN, J., *De los límites de la razón a la razón de los límites*, Universidad de Málaga, 2001, p. 13

sutilezas más agudas del conocimiento abstracto, pero pasa de largo ante la vida mirando sin ver, oyendo sin oír o simplemente viendo y oyendo sólo aquello que le pudiera permitir la cuidadosa trabazón de sus conceptos y de sus sistemas categoriales.²²

A todo esto habría que decir que la verdad *objetiva* es mutilante, que el conocimiento riguroso no puede atender la totalidad de los sentimientos ni de las cualidades estéticas. La razón cartesiana ha excluido de su organización el entusiasmo y la desesperación, las intuiciones más simples y las reacciones más espontáneas.

Durante cuatro siglos filósofos y científicos han aceptado las exigencias del saber racional, han buscado entre los caminos abiertos para la verdad; pero no han explorado las sombras provocadas por la luz y por el rigor del saber, sino que incomprensiblemente, han dejado esa aventura para los místicos, los hombres religiosos, los pintores, los poetas, los novelistas y los cineastas.

El racionalismo y el científicismo han marginado una esfera importante de nuestra vida, tal vez la más importante, el lugar donde se solidifican las creencias y los sentimientos, donde la duda diluye los tópicos más recalcitrantes. Pero esos márgenes —nos dice Gavilán— han reclamado sus derechos y proclamado sus razones que, a pesar de ser consideradas irracionales, podrían utilizar y robustecer esa parte de nosotros todavía no alienada por el racionalismo.²³

A los griegos del siglo VI a.C. les debemos la gran hazaña de haber descubierto el conocimiento racional. Desde los presocráticos una fuerte y perseverante voluntad de verdad nos apartó de las apariencias y nos puso en el camino de la Ciencia (*episteme*); la razón nos exigió la verdad como elemento necesario a partir del cual se habría de organizar la humanidad, nos exigió el respeto al deber para justificar nuestra conducta y la sinceridad para sostener nuestras convicciones.²⁴

²² GAVILÁN, J., *De los límites...*, p. 14

²³ *Idem.*, p. 15

²⁴ *Idem.*, p. 15

Desde el principio de la filosofía, el saber y la razón se inclinaron por el orden y por la necesidad del concepto, por la seguridad que encontraban en las ideas para no perderse entre la ambigüedad de lo particular o entre las arbitrariedades de la imaginación.

Desde los griegos de los siglos VI a IV a. C., el saber se ha presentado como un sistema organizado y definitivo. Este saber epistémico se olvidó del calor de nuestros entusiasmos, disfrazó las desdichas y condenó los sueños de la imaginación al ostracismo.

A pesar de todos los esfuerzos y a pesar de todas las aspiraciones para fundar el saber racional por parte de la filosofía, el desorden y la ignorancia persisten unas veces como una amenaza, otras como una esperanza, pero siempre como algo absolutamente imprescindible. Así, la arbitrariedad, el desorden y la ignorancia son el núcleo esencial del dogmatismo, el pozo ciego en el que puede caer siempre el pensamiento;²⁵ pero al mismo tiempo son, aunque parezca paradójico, el elemento necesario para arremeter contra los diques y contra las estructuras esclerotizadas del sistema que impide el movimiento libre del pensar creativo e innovador.²⁶

A los racionalistas y científicos hay que recordarles que el pensamiento no florece más que ante la incertidumbre.

A los que buscan "ideas claras y distintas" hay que ayudarles a comprender que el hombre es más que una cosa que piensa (**res cogitans**). El hombre es un conjunto de calcio, de hierro y de moléculas; es el resultado de un proceso evolutivo; un animal, privilegiado por su inteligencia, si se quiere, pero con mayor capacidad de crueldad y de sufrimiento que el resto de los animales. En definitiva, es polvo tal como lo expresa el libro del Génesis. Sin embargo, este animal vanidoso, el **homo sapiens**, mono soberbio y narciso, revoloteando siempre en torno a su saber, a su conciencia y a su maldad, ha pretendido reducir la totalidad de lo existente a la fuerza y a la claridad de la razón, al orden perfecto de sus cate-

²⁵ GAVILÁN, J., *De los límites...*, p. 16

²⁶ *Idem.*, p. 16

gorías, como si pudiera escoger libremente las coordenadas desde las cuales organizar tanto el conocimiento como la realidad.²⁷

La modernidad se consagró a resaltar la potencia clarificadora de la razón. Había que poner todo bajo su dominio. Esta pretensión hegemónica de la razón fue facilitada por el desarrollo de las matemáticas. Gracias a las matemáticas, el conocimiento científico adquiriría seguridad y objetividad en sus juicios. Los avances tecnocientíficos fomentaron la confianza en el poder de la razón para desentrañar los misterios de la realidad. Durante el *Siglo de las Luces* todo parecía estar a favor de la razón. Al parecer, no había nada que pudiera escapar a su fuerza unificadora: ni los juicios de la ciencia ni los imperativos de la moral ni los goces estéticos ni las esperanzas teológicas. Kant era el filósofo en el cual este racionalismo había llegado a su culmen. En su **Crítica de la razón pura** expresa el poder de la razón en los términos aquí apuntados.

Sin embargo, no existe ningún hombre o mujer que desde el conocimiento racional lo sepa todo acerca de la realidad; no existe aquél (sea quien sea, el **nous**, el **cogito** o el **espíritu**) que pueda ordenar la naturaleza, aquél en quien pudiera coincidir todo saber y todo poder.²⁸

La debacle de la racionalidad moderna ha aniquilado nuestra confianza en la razón. Hoy nos encontramos hundidos en la desesperanza y en el sinsentido de nuestra existencia.

La racionalidad moderna heredó muchos prejuicios teológicos del medievo y así, por ejemplo, terminó por imponer la creencia de que el universo era un libro escrito en caracteres matemáticos donde se podía leer la bondad, la sabiduría y la perfección divina.

En el espíritu de la modernidad predominó la epifanía de la cuantificación sobre la fe revelada. Pero en ambos mundos, tanto en el medieval como en el moderno, presidía el tópico común de que en el universo reinaba el orden; y, por consiguiente, en las dos

²⁷ GAVILÁN, J., *De los límites...*, p. 17

²⁸ *Idem.*, p. 17

culturas para entender era necesario poseer el *Código* que permitiera acceder hasta el conocimiento de lo universal y de lo eterno; era necesario tener la clave que permitiera descifrar el sentido oculto de la realidad. Dicho en otras palabras, para entender, era necesario entender primero el código; para comprender era necesario conocer antes dicho código.

Para medievales y modernos estaba claro que sólo el que hubiera encontrado la clave en que estaba ordenado el universo podía estar completamente seguro de tener en sus manos la verdad porque *ya sabía de antemano*; porque *ya sabía antes de saber*. Sin embargo, nunca hemos tenido razones suficientes para creer que el universo sea un libro, ni para privilegiar los caracteres matemáticos sobre los poéticos o musicales. A fin de cuentas, también podríamos pensar que el universo fuera un poema de secretas señales misteriosas, como creía el filósofo alemán Schelling, que sólo fuera silencio, ruido incomprensible o una cantidad tan grande de códigos y de mensajes que nunca se podría llegar a descifrar.²⁹

Cuando sucumbió la hegemonía de la teología, la razón no quedó huérfana porque, en ese mismo momento la ciencia tomó las riendas de la cultura para proporcionarle a la humanidad el método más adecuado del conocimiento y para ofrecerle un proyecto sólido de salvación.

Este es el núcleo central de la modernidad. El cálculo matemático se convirtió en un auténtico modelo para el conocimiento y le abrió a la física el camino más adecuado y seguro. Los resultados habían sido tan prometedores, que a nadie le iba resultar fácil resistir a la creencia de que la realidad podía ser *tasada, pesada y medida*. Había motivos para que se fortaleciera el optimismo y la soberbia del racionalismo más extremo.

Ante este optimismo y soberbia de la racionalidad moderna reflexiona con mucho tino Gavilán cuando escribe: "a pesar de las

²⁹ GAVILÁN, J., *De los límites...*, p. 20

simplificaciones del historicismo y de la ingenuidad del neopositivismo, nos estamos acostumbrando a aceptar las disensiones, las diferencias y las incertidumbres contra el rigor de las demostraciones y de las pruebas, ya nos hemos acostumbrado a no disponer de ningún modelo único para interpretar la realidad, para concebir la racionalidad y para asumir la Historia; ya hemos aceptado definitivamente que las precauciones metodológicas y la prudencia hermenéutica no sirven de nada contra lo aleatorio de la realidad ni contra la inseguridad que provoca en nosotros la indeterminación del porvenir”.³⁰

Hoy tenemos el reto de evitar la obsesión Kantiana de ponerle límites al conocimiento. La historia y la vida son un continuo e irremediable discurrir hacia un futuro siempre desconocido e inalcanzable.

Además, no podemos seguir manteniendo aquella concepción de la historia del conocimiento humano como un modelo en el que al avanzar el saber habría de disminuir la ignorancia. A pesar del prestigio cuasi religioso de que se ha rodeado la ciencia, ya no nos extraña que los científicos sean humildes e ingenuos ignorantes.

Desde el colapso de la racionalidad moderna somos conscientes de que no hay ninguna forma de evitar la ignorancia; ésta no se puede domesticar ni con compromisos ni con alianzas estratégicas. La ignorancia es siempre una amenaza de *incertidumbre*, pero también es el resorte que nos impulsa a nuevas empresas; aunque nunca nos pueda ofrecer ninguna garantía de éxito. La racionalidad moderna era optimista, nos ofrecía el conocimiento y el dominio de la naturaleza y la felicidad en este mundo desde dicho conocimiento y dominio de la naturaleza.

La Ilustración ha promovido a nivel planetario su idea de progreso. La modernidad ilustrada piensa ingenuamente que la potente luz de la razón habría de constituir el sentido del devenir histórico

³⁰ GAVILÁN, J., *De los límites...*, p. 20

en un progreso ilimitado para que la humanidad pudiera realizar por fin los ideales más nobles de justicia y libertad intrahistóricas.

En este marco racionalizador los magos de la dialéctica hegeliana podían abarcar en una simple mirada el pasado y el futuro, las causas y los fines, y podían descender a esas profundidades que hasta hora parecían inescrutables. Estos apóstoles del progreso no podían permitir que hubiera un solo rincón del universo donde no hubiera entrado la luz del saber verdadero y que no se hubiera rendido a la potencia clarificadora de los principios básicos de la razón. Todos esperan con una fe inquebrantable que estos apóstoles del progreso abran las puertas de la felicidad para la humanidad y confían con una fe ciega que nada pueda escapar al orden de las categorías ni del método de su saber megalómano.

La esperanza que la modernidad ha generado aviva nuestros deseos saltando por encima de nuestra condición, nos consuela con las promesas del conocimiento y la felicidad. De ahí que, en este contexto histórico la buena voluntad, cándida y piadosa, imagina mundos donde desaparecerá el mal y contempla llena de sentido a la Historia con sus proyecciones imaginarias y con sus construcciones utópicas; piensa que se logrará prolongar el tiempo sin fallas y sin interrupciones hacia el futuro, y que será posible renunciar al tiempo, y aspirar a la salvación definitiva en la propia historia.

La tragedia moderna comenzó cuando las sospechas se cebaron contra los grandes ideales y contra las generalizaciones de los distintos sistemas ideológicos; cuando nuestras propias proyecciones enmarañaron los hilos del deseo.

Por eso el drama de nuestro tiempo estriba en la necesidad de reconocer que nos debatimos entre la esperanza de un mañana feliz y el escepticismo provocado por la ruptura con el Absoluto, entre los deseos de alcanzar una verdad que le dé sentido a nuestras vidas y la imposibilidad de encontrarla, entre los sueños de la razón y la desesperación ante lo imposible.³¹

³¹ GAVILÁN, J., *De los límites...*, pp. 24-25

2. Pensar filosóficamente la experiencia religiosa

Si sólo consideramos sus dimensiones místicas (cuando las hay), la religión es el supuesto mismo del que la filosofía arranca; nos enseña que no hay que desconfiar de la realidad no visible; ésta, a pesar de la miseria, la enfermedad y la muerte, nos es *amiga*. La religión proporciona el subsuelo de confianza incondicional desde el cual el filósofo puede arriesgarse a indagar el inagotable misterio de lo real; es así una energía liberadora, humanizadora. Pero si de ella sólo consideramos sus mecanismos de defensa, su dimensión de neurosis colectiva, sus componentes ideológicos, sus rigideces mitológicas, podemos decir con Pániker: "*la religión es un gran impedimento para la investigación, la ciencia y la filosofía*".³²

Por su parte, Aldous Huxley expresa: "la religión es tan variopinta como la humanidad. Sus reacciones ante la vida son a veces inteligentes y creativas, a veces estúpidas, estultificantes, destructivas. Por medio de sus doctrinas presenta a veces una imagen adecuada de la naturaleza y calidad de la Realidad definitiva, y a veces esa imagen está coloreada por las más bajas ansias del hombre, y es, por tanto, radicalmente falsa. Sus consecuencias son a veces muy buenas y a veces son monstruosa y diabólicamente malas".³³ Por ello, "las formas más verdaderas de la religión son aquellas en las que Dios es concebido no sólo como uno y como Dios de amor, sino también como Dios eterno (es decir, exterior al tiempo); así mismo, las mejores formas de la práctica religiosa son aquellas que se proponen crear en la mente una condición que la aproxime a la intemporalidad".³⁴ Y esto es así, porque la Realidad divina no puede darse a conocer nada más que a aquellos que han cumplido con las necesarias condiciones de *mortificación* y que se

³² PÁNIKER, S., *Filosofía...*, p. 123.

³³ HUXLEY, Aldous, *Sobre la Divinidad*, Kairós, Barcelona, 2000, p. 75.

³⁴ HUXLEY, Aldous, *Sobre...*, p. 77.

han puesto en condiciones de ser conmensurables con Dios al convertirse en la medida de lo posible, en seres unificados, amorosos y, en cierto modo, intemporales.³⁵ El místico, el santo, poseen genuinas experiencias de la Realidad definitiva, de Dios. Para que se produzcan tales experiencias genuinamente espirituales, como regla general, sólo están acreditados quienes han recorrido un buen trecho del camino de la purificación de los propios deseos; son experiencias que conducen a una mejora considerable en la calidad de vida de quien las experimenta; una mejora que en casos excepcionales es equivalente a la total transformación del carácter, tal como se manifiesta en la santidad. Las experiencias psíquicas que no contribuyen a la santificación, al perfeccionamiento de la persona no son experiencias de Dios, sino sólo de ciertos aspectos poco familiares de nuestro propio universo psico-físico.³⁶ Por eso, para Aldous Huxley “la validez de una presunta experiencia de Dios está en cierto modo garantizada por la santificación de la persona que tiene dicha experiencia. Allí donde no hay prueba de tal santificación, no hay razón para pensar que la experiencia tenga que ver con Dios. Es sumamente significativo que el espiritismo y el ocultismo no hayan generado santos”.³⁷ En cambio, el judaísmo, el cristianismo, el islamismo, el hinduismo y el budismo han permitido el florecimiento de la santidad y, por ende, de la mística. De ahí que, el filósofo atento al conocimiento que procede de la experiencia *mística*, no prestará atención a aquella literatura que no proceda de los místicos o de los eruditos que se consagran al estudio del fenómeno místico. *El conocimiento místico* está avalado por la vida de los santos.

La espiritualidad, en las grandes religiones de la humanidad, es el arte de alcanzar la unión con Dios; y consta de dos ramas: el *ascetismo* y el *misticismo*; es decir, de la mortificación del propio yo y la contemplación, por medio de las cuales el alma tiene contacto con la Realidad divina. La mortificación sin contemplación, y la contemplación sin mortificación, son las dos inservibles y

³⁵ HUXLEY, A., *Sobre...*, p. 77

³⁶ *Idem.*, p. 244

³⁷ *Idem.*, p. 245

posiblemente perjudiciales para nuestro desarrollo espiritual. Esta es una de las razones de por qué toda literatura mística es también literatura ascética,³⁸ mientras que toda la buena literatura ascética, como puede ser la **Imitación de Cristo**, trata también, explícita o tácitamente, de la oración mística. La combinación de ascetismo y misticismo es considerada con toda claridad en los escritos budistas e hinduistas. Por eso es muy importante subrayar que en el camino budista de los ocho pasos, los primeros siete prescriben un curso completo de mortificación del ego, mientras que el octavo inculca el deber de la contemplación mística. La enseñanza ascética de Buda se encuentra en los sermones más conocidos que se le atribuyen por la tradición budista.

Pasando a otro asunto, el de la cultura, no la consideramos como algo extraña a la experiencia mística. La cultura, en tanto que sistema de comunicación, supone *dicotomías, escisiones, demarcaciones, dualidades* que son la condición de posibilidad del discurso simbólico.³⁹ Este discurso simbólico es la terapia que autogenera la misma cultura desde su propia enfermedad.⁴⁰ La dualidad en que consiste la cultura hace posible lo simbólico. Además, el problema que la cultura genera se proyecta en una vieja pesadilla metafísica: ¿Por qué la realidad es como es y no, más bien, de otra manera? Y en el límite: ¿Por qué hay algo en vez de nada?

Con la cultura nace el problema de la irrealidad, la escisión entre pensamiento y facticidad, entre necesidad y contingencia, la fisura entre espíritu y materia. Hay miles de dualidades y, al final, tenemos que reconocer el conjunto global de la cultura. Del malestar de la cultura pasamos a la cultura como malestar. Lo problemático son las dualidades o escisiones que la cultura produce en la Realidad. Vistas las cosas desde esta óptica, la historia de la filosofía es la historia del problema generado por nuestra cultura. El problema y la "*solución al problema*" es ese ardid crítico que implica dos movimientos: a) Parcelación de la realidad; b) For-

³⁸ HUXLEY, A., *Sobre...*, p. 245

³⁹ PÁNIKER, S., *Filosofía...*, p. 10

⁴⁰ *Idem.*, p. 10

mulación de alguna síntesis que regenere la no-dualidad. Esta *síntesis* es el *espacio de lo simbólico*. En griego, *symbolon* fue el nombre dado a aquel objeto que, partido en dos, sirviese a dos personas separadas para poder reconocerse con el tiempo. Las dos mitades encajarían. Hay una previa separación que lo simbólico reúne. *Symbolon* es contraseña, y *simballo* es juntar. El ejercicio simbólico es el dinamismo cultural, el eros sublimado que reúne lo escindido. El mito platónico define a Eros como el deseo que tiene todo ser humano de encontrar su otra mitad, de recuperar la unidad perdida del andrógino. En este amplio contexto, la cultura, el ejercicio simbólico, el eros sublimado, incide para recuperar la unidad perdida. De ahí que la filosofía nos devuelve al origen por la *vía crítica*. En cada época el discurso cultural trata de aproximarse críticamente al origen perdido. De alguna manera, en Occidente, religión, filosofía, arte y ciencia regeneran simbólicamente la no-dualidad originaria.

En la cultura existe un esquema general. Toda educación, toda socialización de la conciencia arranca de una fragmentación de la realidad en parcelas separadas, de suerte que sea así posible un posterior *discurso unificador*. Por ello, toda formalización permite un tratamiento lógico y mitológico de las hipotéticas parcelas separadas de la realidad. Toda *sintaxis* al disponer las piezas sueltas en un orden (*taxis*), recupera (substituye) la totalidad perdida bajo la forma de *significado*.⁴¹ Pero también ocurre que la parcelación / segregación, el espejismo de las dualidades, genera una angustia muy peculiar que nunca queda suficientemente neutralizada por los discursos racionalizadores.

La angustia crítica consiste en demarcar la realidad en parcelas escindidas para recuperar luego la realidad perdida por la vía del lenguaje que unifica lo separado. Así, para Pániker, "por debajo de toda la aventura de la filosofía, de la ciencia y del arte late un aliento digamos místico: devolver las cosas a su no-dualidad originaria. Complejidad creciente y aproximación al origen son dos

⁴¹ PÁNIKER, S., *Filosofía...*, p. 8

caras de un mismo proceso".⁴² Para no errar sobre este *aliento místico*, hay que tener en cuenta que la mística no es ninguna cosa irracional. Al contrario. "La mística (...) es el impulso mismo de la razón crítica. También su fundamento. Lo presintió Platón: sólo alguien que, en el fondo, sabe, puede a sombrarse por no saber. Dicho de otro modo: la mística es la lucidez, la conciencia sin símbolo interpuesto".⁴³ En otras palabras, la mística es la experiencia no mediada de lo divino. Es una experiencia de unión *con* Dios y *en* Dios.

La construcción simbólica, la síntesis latente bajo la forma de teoría, de *Weltanschauung* (Cosmovisión), ideología, religión, mito, etc., es la manera como en cada época se tiene en pie el animal humano. *Tenerse en pie* es una cuestión metafísica, es decir, una toma de posición frente al ser y la nada.

De ahí que por inauténtica que sea la vida o la actitud de un hombre, hay siempre una metafísica que la subyace, sea o no consciente de ello. Para Pániker desde una perspectiva antropológica, y hablando esquemáticamente, existen tres maneras de tenerse en pie: *la mística, la neurótica y la trivial*.

La manera mística tiene dos vertientes: espiritual e intramundana. En ambos casos se trata de trascender, se trata de salir de la cárcel del ego, y volcarse en algo que a uno le importa más que a sí mismo. Salir de la cárcel del ego equivale a sobrepasar *el problema* y rastrear la no-dualidad última de las cosas. No-dualidad que es también infinita diversidad.

Ahora bien, la apertura a lo místico se produce cuando la razón postula su auto insuficiencia —su *incompletitud*—⁴⁴ para dar cuenta de la totalidad de la Realidad.

⁴² PÁNIKER, S., *Filosofía...*, p. 9

⁴³ *Idem.*, p. 9-10

⁴⁴ *Idem.*, p. 14.

Pero no hay que ver a la mística desde el lenguaje, sino al lenguaje desde la mística. La mística es la previa lucidez que hace reconocible el límite. Lo que ocurre es que filosofar es fingir que no se es místico. Pániker piensa que la mística es la culminación de la razón crítica, el último espasmo de la limitación humana, la contra partida existencial del nihilismo.⁴⁵ Todo místico sabe que cualquier cosa que se diga sobre la Realidad divina es por definición insuficiente; que la Realidad divina *se muestra* antes o después del lenguaje.

Para H. Bergson la mística es la verdadera aliada de la *Sociedad abierta*. Un místico es exactamente lo contrario de un fanático. No absolutiza ningún lenguaje. Está abierto a todos los lenguajes que dan cuenta de la Realidad divina.

La mística es esa experiencia pura de la Realidad: no es una experiencia dual; es esa experiencia transpersonal y sin angustia; es ese más allá del lenguaje donde todo se hace repentinamente real, transparente. Esta experiencia, propiamente hablando, es transexperiencia: no hay ningún *sujeto* experimentador separado del *objeto* experimentado. Aquí se trata de lo Real divino realizándose a sí mismo. Más aún: esta transexperiencia es el único caso de genuina experiencia. Desde el punto de vista de la ciencia, la realidad no es reflejada ni por la teoría ni por la experiencia. Nadie sabe lo que es la experiencia puesto que hay siempre interpuesta una teoría. La realidad es únicamente simbolizada. El conocimiento está *mediado* por la teoría. En cambio, en la experiencia mística el conocimiento no es mediado, es inmediato, directo, puro.

La experiencia mística es lo que supera la separación sujeto-objeto. La experiencia mística es la experiencia pura, la recuperación de algo que jamás habíamos perdido del todo.

⁴⁵ PÁNIKER, S., *Filosofía...*, p. 14

En la mística la llamada de muerte del sujeto no fue el preámbulo de un nuevo colectivismo, sino la puerta de entrada al descubrimiento de que la más profunda identidad personal es, paradójicamente, transpersonal. Pero lo transpersonal no anula lo individual, sólo le da su auténtica y abismática dimensión. Hace falta tener ego para ir más allá del ego, nos recuerda con mucha lucidez Pániker.⁴⁶

San Juan de la Cruz ve su ego transformado en la Realidad divina a la cual se une después de haber avanzado por la noche oscura del alma guiado sólo por la luz de su amor:

¡Oh noche, que guiaste,
Oh noche amable más que el alborada:
Oh noche, que juntaste
Amado con amada, amada
en el Amado transformada!⁴⁷

Pániker piensa que lo místico es la realidad previa a las fragmentaciones del lenguaje. Es el fundamento sin fundamento que todos presentimos.⁴⁸

Si el hombre no sintiera esta previa necesidad de no-dualidad, si el hombre no fuera un animal intrínsecamente *místico*, resultaría inexplicable la tendencia a la creencia y a la fe. Creencia y fe resultan ser así aproximaciones a algo mucho más hondo y mucho menos antropocéntrico. Podríamos decir en otras palabras, que la creencia y la fe nos centran en lo divino, en Dios. Así, desde la experiencia mística, nuestro Yo se vacía de sí mismo para llenarse de Dios, para existir en Dios y con Dios. El místico vive inmerso en la Realidad divina. En ella se reconcilia con todo lo existente. Encuentra al mundo transfigurado en Dios. Como fruto de su experiencia holística para el místico ya no hay dualidad. Toda la realidad está contenida en Dios. Sin dejar de ser sí mismo, el mis-

⁴⁶ PÁNIKER, S., *Filosofía...*, p. 16

⁴⁷ BRENAN, Gerald, *San Juan de la Cruz*, Plaza & Janes, Barcelona 2002, p.174.

⁴⁸ PÁNIKER, S., *Filosofía...*, p. 16

tico experimenta su yo transfigurado por su unión con Dios. En otras palabras, Dios no anula el ser del místico; al contrario, lo deifica haciéndole participar de su divinidad.

Pániker cree que la manera neurótica de tenerse en pie supone una cierta oscilación entre lo místico y lo trivial. Es el caso de quienes sólo persiguen la afirmación de su ego, supeditando todo lo demás a este fin; aunque, a menudo, con una cierta *apertura*, con un cierto sentimiento de adaptación y asfixia.

La manera trivial es la que se apoya esencialmente en alguna conciencia colectiva. Es a lo que Jung llama *arquetipos*.

En el contexto de la existencia trivial la historia de las culturas también puede plantearse como historia de los mecanismos de defensa puestos en práctica por el desventurado animal humano para tenerse en pie. Mecanismos de defensa, asistencia y protección, reminiscencias del modo de vivir que durante milenios, han tenido las culturas tradicionales. Se pregunta Mircea Eliade: "¿Qué significa para un hombre vivir en las culturas tradicionales? Ante todo, vivir conforme a los arquetipos".⁴⁹ Lo que ocurre es que para las culturas tradicionales los arquetipos eran *sagrados*, en tanto que para las culturas posmodernas, los arquetipos surgen de la publicidad.

En todo ser humano concreto se van entremezclando y oscilando tendencias pertenecientes a esos tres tipos puros de *lo místico*, *lo neurótico* y *lo trivial*.

Hay que entender además, que todo hombre creativo, sin él saberlo, es un místico; es decir, alguien que trasciende las dualidades fondo/forma, medio/fin, autor/obra, sujeto/objeto⁵⁰. *Algo, en mí, crea*, decía Mozart. Los caminos son múltiples y la realidad asoma cuando se traspasan las fronteras ilusorias del ego.

⁴⁹ ELIADE, Mircea, *Mito y realidad*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 20

⁵⁰ PÁNIKER, S., *Filosofía...*, p. 18

El místico no siente la realidad como *problemática*. Al no haber disociación entre sujeto y objeto, al no haber fisura ni dualidad, tampoco hay una *realidad enfrente* de uno. En cambio, la filosofía comienza con un simulacro; comienza con la pérdida del sentido místico de la Realidad⁵¹. La Filosofía reconoce lo múltiple: busca la unidad desde lo múltiple a través de la reflexión crítica.

A diferencia del pensamiento nacido en India y China, la cultura griega clásica se caracteriza (al menos inicialmente) por su confianza en la capacidad del lenguaje (*logos*) para comprender la naturaleza última de las cosas; confianza tan ingenua como fértil, pues de ella nacerá la ciencia, un modo insólito de enfrentarse con la realidad.

Esta confianza en el *logos* tiene un costo, el costo de una cierta enajenación primordial. De pronto, la realidad se hace *problemática*. Pero, simultáneamente, se vislumbra el origen. El gran racionalismo griego procede de una primitiva vivencia originaria, tan enérgica como confusa. Paulatinamente, la huella y el recuerdo de esta vivencia se amortiguan. Nace entonces la filosofía propiamente dicha. Pero será misión de la filosofía crítica —la que va desde un problema hacia sus condiciones de posibilidad, para decirlo al modo de Kant— la recuperación *retroprogresiva* de la vivencia originaria perdida.⁵² Porque en filosofía, lo mismo que en la vida cotidiana, es indispensable no perder contacto con el origen, con lo que se ve y se hace *por primera vez*. Pues así entramos en el presente y conseguimos que perpetuamente *sea la primera vez*.⁵³

A través del lenguaje el hombre enmascara lo real; pero también a través del lenguaje el hombre trata de recuperar lo real.⁵⁴ Pero el lenguaje puede hacerse crítico, y este hacerse crítico del lenguaje es propiamente la filosofía. Por eso no hay lugar a duda

⁵¹ ELIADE, S., *Filosofía...*, p. 19

⁵² *Idem.*, p. 22

⁵³ *Idem.*, p. 22

⁵⁴ *Idem.*, p. 23

de que, la filosofía avanza a fuerza de golpes críticos, de autolimitaciones del *logos*, de incrementos en la escala de lucidez. El empuje que nos devuelve al origen por la vía del lenguaje crítico es el empuje retroprogresivo del que nos habla Pániker en su libro sobre **Filosofía y mística**.⁵⁵

Retomando nuestra reflexión sobre el tema de la religión, añadamos a lo ya dicho, lo siguiente: en todas las religiones superiores, las doctrinas acerca de la Realidad eterna y las prácticas destinadas a ayudar a los fieles a adquirir la *intemporalidad suficiente* para aprehender a un Dios eterno, ostentan una llamativa semejanza. Eckhart formula una filosofía que es en esencia la misma de **Sankara**; las enseñanzas prácticas de los místicos cristianos y de los místicos de la India son idénticas en lo tocante a cuestiones tales como la *Santa indiferencia* ante los asuntos terrenales; la mortificación de la memoria del pasado y de la ansiedad del futuro; la renuncia a las oraciones de petición a favor de un simple abandono a la voluntad de Dios; la purificación no sólo de la voluntad, sino también de la imaginación y del intelecto, de manera que la conciencia del fiel pueda tomar parte, en cierta medida, en la intensa e indiferenciada intemporalidad propia de aquello que desea aprehender, de aquello a lo que desea unirse para ser transformado radicalmente.

Para los místicos teocéntricos tanto de Oriente como de Occidente, es axiomático que uno deba *buscar primero el Reino de Dios* (el reino intemporal de un Dios eterno) y *su justicia* (la justicia de la eternidad, por encima de la justicia de la vida circunscrita al tiempo, a lo intrahistórico), y que sólo si lo alcanza existe alguna perspectiva de que *venga lo demás por añadidura*.

Cristianismo y filosofía han cultivado un diálogo muy fecundo desde el siglo II. La filosofía se convirtió en instrumento fértil para toda la elaboración intelectual de que precisaba el cristianismo en el siglo IV al dejar de ser una religión ilícita en el Imperio

⁵⁵ PÁNIKER, S., *Filosofía...*, p. 23

romano. Después del *Edicto de Milán* (año 313), atrás quedaron, superadas y para siempre, todas las religiones no unitarias, no ascéticas, existentes en el Imperio romano.

El mito platónico de la caverna nos revela ese avariento afán de verdad; nos revela muy claramente el ascetismo de la verdad filosófica⁵⁶. Su verdad no era, por lo pronto, de este mundo, y éste quedaba en la sombra, quedaba fuera de la mirada del conocimiento, era pura apariencia, no era real; lo real eran las ideas.

Por eso, para el viejo Platón, la Ciencia (*episteme*) nos permite aislar las opiniones (*doxai*) de las ideas. Gracias a esto podemos delimitar lo racional de lo irracional, el ser de la nada; también podemos configurar, en definitiva, la realidad desde las perspectivas de nuestro conocimiento arropándola y justificándola con una buena urdimbre de razones que terminan por mutilar la realidad.

Sin lugar a dudas ése ha sido el marco donde se ha identificado el saber del conocimiento racional; lo que ha llevado consigo el desprecio por las apariencias, por las creencias, por las imaginaciones y por las intuiciones que no pudieran ser ni sistematizadas ni probadas⁵⁷. J. Gavilán piensa "fue en el marco del platonismo donde se solidificó la distinción clara y tajante entre la vía de la verdad y la vía de la opinión, entre la ciencia y el arte, entre las ensoñaciones arbitrarias del poeta y los procedimientos objetivos del científico. Ha sido en este marco donde hemos asentado las bases de una cultura esquizofrénica, parda y gris en la teoría, y espléndida en la vida; crítica y dubitativa para las empresas del conocimiento, pero dogmática y pacata para todo lo concerniente a lo moral y a la ideología".⁵⁸

Con el cristianismo en el siglo IV triunfaba el ascetismo idealista en toda la línea. Las religiones tradicionales quedaron sin campo para actuar y sin clara base filosófica en que apoyarse. Sin

⁵⁶ PÁNIKER, S., *Filosofía...*, p. 184

⁵⁷ GAVILÁN, J. *De los límites...*, p. 26

⁵⁸ *Idem.*, p. 26

embargo, el gnosticismo encontró en un Plotino muy diluido el bagaje teórico que necesitaba para formular su sistema. Pero la poderosa y alerta censura eclesiástica, la cuidadosa atención de la Iglesia para delinear con mayor rigor y precisión su doctrina frente al gnosticismo y las herejías trinitarias y cristológicas, propiciaron la falta de atmósfera vital, cultural, que impidieron el desarrollo de éste. Neoplatonismo y gnosticismo han quedado por el momento vencidos por un cristianismo que privilegia la ortodoxia sobre la experiencia; la ortodoxia sobre la ortopraxis.

Está claro que el siglo IV es uno de esos momentos de crisis donde cristianos y paganos no se han entendido. El cristianismo con el apoyo del Estado busca imponer su cosmovisión a toda la **oikoumene greco-romana**. El pagano, en el Imperio romano que ha hecho del cristianismo la religión oficial, vive sus creencias sin credo y su esperanza sin dirección.

Es verdad, la filosofía modera la esperanza que la religión suscita y nutre. Grecia desde el siglo VI a.C. ha sometido siempre la esperanza a la razón. Esta esperanza acotada por la razón ha sido apreciada por Platón y Plotino. Y es precisamente esta perspectiva racionalista de la esperanza la que hoy está en crisis.

La religión ha sido la depositaria tradicional de las esperanzas humanas, de las más imprescindibles, es decir, de las más verdaderas y entrañables.⁵⁹ Pero hay filosofías que han querido realizar por la razón las utopías que nutren nuestras esperanzas. Pero también hay religiones que han tomado como tarea desengañar al hombre, imbuirle resignación, adormecerlo en su desesperación. La religión cristiana es la religión de la esperanza; como religión de la esperanza nos abre al futuro del Reino de Dios.

En la postmodernidad el optimismo de la tradición iniciada en la Grecia clásica se está tambaleando. Al respecto, Gavilán nos dice: "no conviene olvidar que ha sido la ciencia, pretendidamente

⁵⁹ PÁNIKER, S., *Filosofía...*, p. 186

liberadora, la que está aterrorizando a la humanidad con el deterioro progresivo de la calidad de la vida o con el peligro y la amenaza de la degradación del medio ambiente hasta límites insoportables; no podemos olvidar que ha sido la ciencia omnipotente con su clarividencia la que ha engendrado la ignorancia alimentando un sistema de superespecialidades en las que los sabios se han convertido en los técnicos de su materia o, lo que es lo mismo, en los técnicos de su ignorancia".⁶⁰

La Ilustración promovió y alimentó nuestra fe en el progreso, en la libertad, en la igualdad y en la fraternidad entre todos los seres humanos. Doscientos años después nos damos cuenta que los ideales de la Ilustración no se han realizado; o también podríamos decir que la modernidad ha quedado inconclusa.

Marx, hijo de la Ilustración, denuncia a la religión como *opio del pueblo*. Sin embargo, más allá de la crítica marxista de la religión también hay que reconocer que ésta posee un potencial liberador y humanizador. La religión puede contribuir a subvertir un orden socio-políticamente injusto.

La Ilustración redujo la religión a la esfera de lo privado, de lo individual. Esta quedó prácticamente excluida de la vida social y cultural. Hoy la religión se experimenta como un *retorno*⁶¹. Este retorno de lo religioso coincide con la disolución de los grandes sistemas que acompañaron el desarrollo de la ciencia, de la técnica y la organización social modernas; también coincide con el disiparse de todo fundamentalismo; justamente lo que, al parecer, la conciencia común busca en su *retorno a la religión*.⁶²

La conciencia común y la filosofía, cada una a su manera, expresan sus propios puntos de vista sobre el *retorno* de lo religioso. Heidegger se interesó en hacer una reflexión sobre la religión que

⁶⁰ GAVILÁN, J., *De los límites...*, p. 28

⁶¹ VATTIMO, G., *La huella de la huella*, en J. Derrida-G. Vattimo, *La religión*, Ediciones de la flor, Buenos Aires, 1997, p. 109

⁶² VATTIMO, G., *La huella...*, p. 111

estuviera relacionada con los problemas de la *historicidad, la temporalidad, la libertad y la predestinación*.⁶³

La conciencia común experimenta la necesidad de fundamentos en su *retorno* a la religión. Por su parte, la filosofía tiene que reflexionar sobre la plausibilidad de la religión tras la disolución de los metarrelatos metafísicos. La filosofía en cuanto reflexión crítica, aspira a presentarse como interpretación auténtica de la necesidad religiosa de la conciencia común. Por eso, debe mostrar que esa necesidad no se satisface adecuadamente con una pura y simple reanudación de la religiosidad *metafísica*; esto es, huyendo del confucionismo de la postmodernidad y de la Babel de la sociedad secularizada en dirección a un renovado fundamentalismo.

Vattimo piensa que la conciencia común en su *retorno* a la religión tiende a conducirse de modo reactivo, a desplegarse como búsqueda nostálgica de un lamento último e inconciso. Esta tendencia nostálgica responde a la propia finitud de la existencia⁶⁴. Heidegger reflexiona sobre la finitud de la existencia como *ser-para-la muerte*. De ahí que para él la metafísica es la rememoración de la historia del ser. La filosofía ha redescubierto la plausibilidad de la religión sólo porque se han disuelto los metarrelatos metafísicos y puede, por ende mirar la necesidad religiosa de la conciencia común al margen de los esquemas de la racionalidad crítica moderna.

La tarea crítica de la filosofía frente a la conciencia común consiste aquí y ahora en poner en claro que también para esa conciencia el descubrimiento de la religión está positivamente cualificado por el hecho de presentarse en el mundo de la ciencia y de la técnica tardo-moderna, y la relación con ese mundo no puede concebirse sólo en términos de fuga y alternativa polémica, nos dice Vattimo.⁶⁵

⁶³ VATTIMO, G., *La huella...*, p. 112

⁶⁴ *Idem.*, p. 115

⁶⁵ *Idem.*, p. 116

El filósofo italiano nos hace caer en la cuenta sobre el aporte de la filosofía al *retorno* de la religión en una cultura postmoderna. Según él, "lo que la filosofía extrae de la experiencia de la esencialidad de la figura del retorno es una identificación general de la religión con la positividad, en el sentido de facticidad, contingencia, etc."⁶⁶ Así pues, la *positividad* de la religión nos remite a nuestra creaturidad, es decir, a lo esencial de la experiencia religiosa. *Creaturidad*, *historicidad*, hacen referencia a un origen que en cuanto no metafísicamente estructural, esencial, posee también todos los rasgos de la contingencia y de la libertad. Sin embargo, la historia de la religiosidad *metafísica* reduce la positividad de la experiencia religiosa a la pura y simple creaturidad; la concreta historicidad de la existencia es considerada únicamente como la finitud más allá de la cual la experiencia religiosa nos hará como *saltar* a Dios, a la trascendencia.

Por otro lado, en el horizonte del mito está incluida la positividad de la experiencia religiosa. La necesidad de perdón es esencial a la experiencia religiosa. También son esenciales a la experiencia religiosa el modo de enfrentarnos al enigma de la muerte (propia; pero ante todo la ajena) y al dolor. Además, la experiencia de la oración quizá sea una de las más difíciles de traducir a términos filosóficamente sensatos⁶⁷. Vattimo piensa que "tanto la necesidad de perdón como la experiencia vivida de la mortalidad, el dolor y la plegaria son típicamente 'positivos', en el sentido en que son formas de encontrar la eventualidad radical de la existencia, formas de ensayar una 'pertenencia' que es también proveniencia y, en cierto sentido, difícil de precisar aunque lo experimentamos en la misma experiencia del retorno, estado de caída –al menos en la medida en que el retorno se nos aparece también siempre como recuperación de una condición de la cual hemos 'decaído'–".⁶⁸

⁶⁶ VATTIMO, G., *La huella...*, p. 116

⁶⁷ *Idem.*, p. 120

⁶⁸ *Idem.*, pp. 120-121

Los *contenidos* positivos de la experiencia religiosa en este momento de *retorno* de lo religioso no han sido encontrados en una abstracta reflexión sobre nosotros mismos; vienen dados ya en un lenguaje determinado que, en términos más o menos literales, es el lenguaje de la tradición judeocristiana, de la Biblia.

En este *retorno* de lo religioso, la experiencia religiosa como experiencia de la positividad pone en tela de juicio las tradicionales figuras de la relación entre filosofía y religión. La filosofía ha sido invitada por la religión cristiana a superar la metafísica. Los cristianos vivimos nuestra experiencia religiosa en los términos de las Sagradas Escrituras judeocristianas. A partir de San Agustín y de su reflexión sobre la Trinidad, la teología cristiana es, en sus bases más profundas, una teología hermenéutica: la estructura interpretativa, la transmisión, la mediación y quizá la caída no atañe sólo al anuncio, a la comunicación de Dios con el hombre; caracterizan la misma vida íntima de Dios, que precisamente por ello no puede ser pensado en términos de una inmutable plenitud metafísica.

Por lo tanto, la filosofía que responde a la invitación de superar la metafísica que proviene de la tradición judeocristiana, y el contenido de su superación de la metafísica no es sino la maduración de la conciencia la proveniencia no metafísica de la revelación vetero y neotestamentaria.

En este *retorno* de lo religioso no se trata de articular el discurso filosófico de modo que deje espacio también a la religión como en el fondo ha pensado siempre la filosofía que se ha concebido como *abierto* y amistosa a la experiencia religiosa, empezando por la que cultivó la idea de ilustrar los *preambula fidei*, bien como teología natural de raigambre metafísica, bien sólo como teoría antropológica de la finitud, de la problematicidad de la existencia que requería el salto a la trascendencia⁶⁹ como la que expone Rahner en su ya clásico libro **El oyente de la Palabra**.

⁶⁹ VATTIMO, G., *La huella...*, p. 123

Vattimo cree que “el retorno de lo religioso, que vivimos en la conciencia común y, en términos diversos, en el discurso filosófico, donde se derrumbaban los interdictos metafísicos, cientificistas o historicistas contra la religión, se presenta como un descubrimiento de la positividad que se nos aparece idéntica, en su sentido, al pensamiento de la contingencia del ser al que la filosofía llega a partir de la meditación de Heidegger”.⁷⁰ Es la herencia bíblica la que devuelve la filosofía a lo que, en términos heideggerianos y no levinasianos, llamamos la *contingencia del ser*, guiándola a reconocer el carácter violento del existencialismo metafísico de origen griego. Pero en la medida en que se limita al Antiguo Testamento, este retorno a la Biblia no va más allá del reconocimiento de la creaturidad. Si el Dios que la filosofía recobra es sólo el Dios Padre, no se anda mucho camino más allá del pensamiento metafísico del fundamento —y acaso, incluso, se retrocede unos pasos—.⁷¹

Esa *contingencia radical del ser* que el pensamiento posmetafísico encuentra en su esfuerzo por liberarse de la inderogabilidad de lo simplemente presente no se deja entender sólo a la luz de la creaturidad, que perdura en el horizonte de una religiosidad *natural*, estructural, pensada en términos esencialistas. Para el filósofo italiano “sólo a la luz de la doctrina cristiana de la encarnación del Hijo de Dios parece posible, para la filosofía, concebirse como lectura de los signos de los tiempos sin que eso se reduzca a un mero registro pasivo del curso de los tiempos. ‘A la luz de la encarnación’ es de nuevo una expresión que intenta captar una relación cuya irresuelta problematicidad constituye el meollo de la experiencia de la contingencia: la encarnación de Dios de que aquí se trata no es sólo un modo de expresar míticamente lo que la filosofía, finalmente descubre como conclusión de una búsqueda racional. Ni la encarnación es la verdad última, depurada y reducida a su sentido propio, de las enunciaciones de la filosofía”.⁷²

⁷⁰ VATTIMO, G., *La huella...*, p. 124

⁷¹ *Idem.*, pp. 126-127

⁷² *Idem.*, p. 127

Y es precisamente el sentido mismo de la encarnación lo que hace problemática la relación entre filosofía y revelación religiosa. La encarnación de Dios sólo puede configurarse como un pensamiento de la contingencia del ser, no reducido a la mera aceptación de lo existente, al puro relativismo histórico y cultural, en la medida en que recobre su proveniencia bíblica. Por eso, a la luz de todo esto, hay que decir que lo que confiere a la historia el sentido de una revelación redentora es el hecho de la encarnación de Dios, y no sólo la confusa acumulación de acontecimientos que perturbaban la pura estructuralidad del verdadero ser.

Ahora bien, que la historia tenga un sentido redentor (o, en lenguaje filosófico, emancipador), aun siendo, o justamente por ser historia de anuncios y respuestas, de interpretaciones y no de *descubrimientos* o del imponerse de presencias *verdaderas*, es algo que sólo resulta pensable a la luz de la doctrina de la encarnación de Cristo.⁷³

Vattimo nos dice que en este esfuerzo por superar la metafísica, la filosofía —que así deviene hermenéutica, es decir *escucha e interpreta* anuncios transmitidos— se encuentra llamada a una renuncia, la renuncia a la perentoriedad tranquilizadora de la presencia. Que no haya hechos, sólo interpretaciones, como enseña Nietzsche, no es a su vez un hecho cierto y tranquilizador, sino *sólo* una interpretación. Esta renuncia a la presencia confiere a la filosofía posmetafísica, y principalmente a la hermenéutica, un inevitable carácter de caída. La superación de la metafísica no puede producirse más que como nihilismos “el sentido del nihilismo(...) si no debe a su vez resolverse en una metafísica de la nada (...) no puede sino pensarse como un indefinido proceso de reducción, adelgazamiento, debilitación”.⁷⁴

⁷³ VATTIMO, G., *La huella...*, p. 128

⁷⁴ *Idem.*, p. 128

Por su parte, Aldo Giorgio Gargani piensa que si desactivamos la carga metafísica de los objetos de la tradición religiosa, éstos se convierten en *figuras* para un punto de interpretación de la vida.⁷⁵

Esta *conversión* a figuras se debe al abandono de los compromisos metafísicos sobre la condición ontológica de los referentes del discurso teológico. Esta *conversión* permite una recuperación de los *signos* y los anuncios immanentes a la historicidad de una tradición religiosa. Los signos y los anuncios manifiestan la interpretación de los movimientos de la existencia en la que estamos inmersos, y no en la actitud de reelaborar y atraer los procesos de la vida y la historia a otro campo ontológico de entidades trascendentes, que se acostumbra a tomar hoy como la posición más apropiada para volver a pensar filosóficamente la experiencia religiosa.

La filosofía contribuye a que la experiencia religiosa pase por la mediación reflexiva y racional. Pero hoy el *retorno* de lo religioso no pasa por esta mediación reflexiva y racional. Y este no pasar por esta mediación se debe precisamente a la corriente de reflexión y de experiencia que acerca la religión a la immanencia, cuyos símbolos reconoce en las figuras de nuestra vida. Este *retorno* de lo religioso no se funda en el antecedente de entes y acontecimientos trascendentes. La trascendencia religiosa no podría ni siquiera ser mencionada, sino fuera una diferencia que emerge de las figuras actuales de nuestra experiencia. Con esto la trascendencia se cancela como separación de fronteras ontológicas entre clases de entes, pero no se cancela como punto crítico de la actividad interpretativa en el seno del flujo de los fenómenos de la vida y la historia. Se nos dice: "la religión no resultará en discurso que descubre y hace ver otro Objeto, otra Entidad, sino un término de comparación según el cual se reinterpretan las situaciones, las figuras y los procesos de la vida".⁷⁶

⁷⁵ GARGANI, A. G., *La experiencia religiosa como acontecimiento e interpretación*, en J. Derrida – G. Vattimo, *La Religión...*, p. 159

⁷⁶ *Idem*, p. 164

Gargani piensa que el movimiento hacia la inmanencia implica el verdadero movimiento en el seno de la trascendencia religiosa. De esta manera la trascendencia se inmanentiza. La inmanetización de la trascendencia posibilita que la tradición religiosa sea continuamente reelaborada por la teología. Así se da la reelaboración de un *anuncio* sedimentado por mucho tiempo en nuestra historia y por otro viene a coincidir con la interioridad de la vida en cuanto acontecimiento imprevisible generador de diferencias. El anuncio, el evangelio, es el acontecimiento principal de la religión cristiana. La trascendencia de Dios viene a significar la trascendencia del valor y de la palabra respecto a las circunstancias histórico-sociales de la intolerancia, el fanatismo religioso, el integrismo y las persecuciones de las ideologías omnicomprensivas, que querrían uniformar los fenómenos de la vida en un código preestablecido de normalización violenta. Es un hecho que la teología reelabora continuamente la tradición religiosa. De ahí que cuando el líder religioso descuida la reflexión teológica de su propia fe reduce su tarea a la del moralista. Gargani expresa con el término *moralismo* la distorsión responsable de un anuncio a la preceptiva de los comportamientos humanos. Pero el moralismo es también, consecuentemente, la *pérdida de la conciencia teológica* en el sentido alto y floreciente del término, es decir, como reflexión, mediación racional del anuncio y ejercicio de la duda. "El moralismo, o sea la experiencia religiosa reducida a un código de prescripciones sobre el comportamiento está desprovisto del amor que inflama la investigación teológica".⁷⁷

San Pablo en su primera Epístola a los Corintios observa que si la profecía y la fe fueran un conocimiento verificado y realizado, ni siquiera existirían (Cfr. 1 Corintios 13:9). En el presente, el conocimiento mediado por la fe es un conocimiento parcial. Por eso la fe religiosa en sus términos esenciales de anuncio se podría parangonar a un pensamiento en busca de pensadores.⁷⁸ Y busca pensadores porque el acceso a la experiencia religiosa no se detiene en su fase inicial, sino que se abre a una perspectiva de futuro

⁷⁷ GARGANI, A.G., *La experiencia...*, p. 166

⁷⁸ *Idem.*, p. 167

que exige ser interpretada por los teólogos de la comunidad eclesial. El futuro está marcado por lo imprevisible (Cfr. Mateo 24: 26-27; 24: 42-43; 1 Tesalonicenses 5:4; 5:1-3).

Y, porque el futuro es imprevisible, no habrá que cansarse nunca de recordar que el vocabulario de la experiencia religiosa no debe ser asimilado a las leyes mecánicas de la causalidad científica y del discurso epistemológico. El futuro *Reino de Dios* nos ofrece una perspectiva del futuro desde la cual es posible interpretar la historia humana como historia de salvación, es decir, como una historia donde Dios actúa a favor de los hombres.

La religión cristiana ha sido desde su origen anunciada como *amor incondicional* de Dios a los hombres (Cfr. Juan 3:16); como *pasión paradójica* que descubre la desesperación y la imposibilidad de la salvación en la forma de vida humana que se sustrae a la relación con el otro y a la tensión inevitable que la acompaña.⁷⁹ De esta manera, el misterio religioso se anuncia como un síntoma y un reclamo que proceden de todo cuanto trasciende la identidad en la que el hombre se encierra y se atrinchera; es decir, su ecuación autorreflexiva, el punto de fuga de la realidad, de la historia del amor y del dolor; el punto de una evasión que en el curso del tiempo se convierte en la cárcel en la que está destinado a ahogarse lentamente.

El amor predicado por Jesús de Nazareth es esencialmente una paradoja y también un anuncio al mismo tiempo. Para Gargani se trata de "una paradoja porque es un anuncio y viceversa, en cuanto que no se limita a la tautología de amar a quien ya se ama es amable, muy por el contrario, invita a amar a los enemigos. El amor por los enemigos, por los torturadores, por los persegutores parece paradójico y antinatural sino fuera entendido al mismo tiempo como un anuncio, y precisamente el presagio y la iniciación en el proceso de su drama, de su transformación, de su dolor y arrepentimiento, y de su redención. Dando de comer y beber al

⁷⁹ GARGANI, A.G., *La experiencia...*, pp. 168-169

enemigo, escribe San Pablo en la epístola a los Romanos, el hombre aplaza la venganza y la recompensa, las cuales competen a Dios según la sabiduría bíblica (Cfr. Deuteronomio 32:35), y vence al mal con el bien (Cfr. Romanos 12: 19-20)".⁸⁰

Gargani interpreta *el amor por los enemigos* como *anuncio y profecía*. El *amor por los enemigos* resulta ser el punto de vista de un *anuncio* y también de una *profecía*, todo menos una actitud de inmediatez *hacia la presencia de lo que es*; frente a *la presencia de lo que cada uno es*; es más bien el lugar de una diferencia que en la tensión entre amor y amistad; entre paz y guerra, abre el horizonte de una interpretación de nuestro prójimo y de nosotros en nuestra implicación en su destino, como si también nosotros nos descubriéramos no ya como idénticos a nosotros mismos, sino como *prójimos* de nosotros mismos. Desde esta hermenéutica teológica descubrimos un sistema completo de diferencias y distinciones; reconocemos que el problema representado por los otros hombres es nuestro problema, que la línea que separa a cada uno de los demás es la misma línea de división que nos separa de nosotros mismos: Porque cualquiera que sea la historia que se nos cuente, de quien habla al final es de nosotros. Y esta conciencia, según su esencia, es productora de tolerancia, que no es sólo un don o una dádiva o una concesión a los demás; como tales son a lo sumo un proyecto moralista, que constituye la razón y la salvación de nosotros mismos. No sólo el ahorro de la violencia frente a los otros, sino también la redención de la violencia que hay en nosotros mismos. En esto radica el poder liberador del evangelio de Jesús de Nazareth.

Además, Gargani piensa que en el horizonte del análisis filosófico resulta plausible que vuelva, como de hecho vuelve en nuestro tiempo, en tanto reflexión suscitada por una motivación de tipo religioso. Entre otras reflexiones se privilegia, en primer lugar, la idea de no considerar el mal y el dolor exclusivamente como un enemigo. La experiencia religiosa de la tradición

⁸⁰ GARGANI, A.G., *La experiencia...*, pp. 169-170

occidental, pero también la de las religiones orientales (hinduismo, budismo), contiene en su constitución, como un rasgo distintivo, una teodicea, cuyo significado no es necesariamente un proyecto de política religiosa para justificar a Dios, para conciliar la provi-dencia de Dios con la pandemia del sida o con los sismos que azo-taron a la ciudad de México el 19 y 20 de septiembre de 1985. Aquí, la idea apolo-gética está contaminada por el *modelo ilustrado y racionalista* que asume la divinidad como una legalidad científica que debe confrontarse con los hechos y el orden de la naturaleza. Pero, precisamente, Dios no es una hipótesis científica, porque ni siquiera es una hipótesis. Gargani piensa que "la apologética reli-giosa debe ser repensada en su esencia como la disciplina que transmite una relación distinta con el mal, que no lo exorciza, que no intenta anunciar su eliminación, sino que se acerca a él, lo atra-viesa y lo reconoce como un factor que le es próximo, cómo nuestro prójimo, y que acrecienta el principio de responsabilidad, desde el momento en que precisamente cuando el hombre cree haberse dis-tanciado del mal, el dolor y la injusticia corre el máximo peligro de cometer la mayor violencia".⁸¹ De ahí que al cristianismo le es ne-cesario reflexionar sobre la circunstancia de que ideologías y creen-cias que han defendido los derechos de los oprimidos, de los hombres y de los pobres, como es el caso del propio cristianismo y el marxismo, han llevado respectivamente a las cruzadas, a la inqui-sición y a los gulag. Cada uno de estos acontecimientos históricos se ha autojustificado respecto a una presunta ley histórica de auto-rrrealización: de las torturas de la inquisición debía nacer la ciudad celestial y de los campos de concentración soviéticos debía surgir la sociedad sin clases, sin explotados y sin explotadores.⁸²

Estos hechos producidos por las distorsiones del cristianismo y del marxismo no deben conducir al olvido del potencial libera-dor del Evangelio y de la obra filosófica de Marx.

La reflexión filosófica y religiosa desde la lógica, la semántica y la epistemología llega hasta la política y la doctrina de la

⁸¹ GARGANI, A.G., *La experiencia...*, p. 171

⁸² *Idem.*, p. 172

sociedad. Desde el retorno de lo religioso, hoy es más necesario que nunca que la religión y la filosofía se encuentren desde la reflexión de los objetos que les son comunes, para contribuir al bienestar de la humanidad desde sus respectivos campos.

Una religión que margina o elimina a sus pensadores, fácilmente cae en el fundamentalismo y en el integrismo. Una religión fundamentalista e integrista no ve con buenos ojos que el dogma se repiense filosóficamente. Por eso, en lugar de privilegiar la verdad que nos hace libres, privilegia el código moral que nos mantiene en la servidumbre y en el temor. Para el cristianismo el reto es cómo mantener una sana tensión entre ortodoxia y ortopraxis, entre doctrina y vida. O dicho en otras palabras, entre dogma y mística.

3. Eternidad, tiempo e historia

En este *retorno de lo religioso* tenemos que repensar los conceptos de eternidad, tiempo e historia. Estos conceptos son de suma importancia para las religiones proféticas y místicas, como lo mostraremos a lo largo de nuestra exposición.

El universo es una perpetua sucesión de acontecimientos, pero su base es el *ahora* sin tiempo del Espíritu divino.⁸³ Boecio en la Antigüedad tardía, en los últimos capítulos de la *Consolación de la Filosofía*, resume la relación entre *tiempo* y *eternidad*. Sobre esta materia resume a sus predecesores, sobre todo a Plotino.

Boecio piensa que puesto que Dios tiene siempre un estado eterno y presente, su conocimiento, que sobrepasa las ideas del tiempo, permanece en la simplicidad de su presencia, comprendiendo lo infinito de lo pasado y lo porvenir, considera todas las cosas como si estuvieran en el acto de ser cumplidas.

Huxley comentando a Boecio, escribe: "El conocimiento de lo que está sucediendo ahora no determina el acontecimiento. Lo que ordinariamente se llama precognición de Dios es en realidad un actual conocimiento sin tiempo, que es compatible con la libertad de la voluntad de la criatura humana en el tiempo".⁸⁴

A partir de Thomas Hobbes, los filósofos han negado la existencia de un *eterno ahora*.⁸⁵ Los filósofos modernos piensan que el tiempo y el cambio son fundamentales: no hay otra realidad. Además, los acontecimientos futuros están completamente inde-

⁸³ HUXLEY, Aldous., *La Filosofía perenne*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1999, p. 245

⁸⁴ *Idem.*, p. 246

⁸⁵ *Idem.*, p. 247

terminados y ni Dios puede tener conocimiento de ellos. En consecuencia, Dios no puede ser descrito como el Alpha y el Omega, es decir, como principio y fin de todas las cosas.

La existencia del eterno ahora es a veces negada alegando que un orden temporal no puede coexistir con otro orden no temporal, y que es imposible que una sustancia cambiante se una a una sustancia que no cambia. La filosofía premoderna sostiene que el eterno ahora es una conciencia. Que un mundo temporal sea conocido y, al ser conocido, sustentado y perpetuamente creado por una conciencia eterna, es una idea que no contiene nada que se contradiga en esta filosofía.

Mircea Eliade piensa que el hombre moderno tiene un interés apasionado, casi monstruoso por la historia.⁸⁶ Este interés exagerado por la historia lo lleva a no interesarse por la eternidad. Su existencia se agota en lo intrahistórico, en lo intramundano. Este comprenderse desde lo temporal e histórico hace del hombre moderno un nihilista. El hombre medieval se comprendía desde Dios. Sabía que su vida alcanzaría la plenitud en Dios que le había creado para sí. Por eso, el medieval se comprendía como “deseo de Dios”. El hombre moderno cuya vida se agota en el tiempo, se comprende como *ser-para-la-muerte*.

Este interés desmedido por la historia se manifiesta en dos niveles. El primero, es la pasión por la *historiografía*. A través de la historiografía desea conocer más, y de manera más completa y exacta el pasado de la humanidad, y sobre todo el pasado del mundo occidental; el segundo nivel de este interés por la historia se da en la filosofía contemporánea. Ésta define al hombre en cuanto *ser histórico*; el hombre es un ser condicionado, un ser creado por la historia.

Esta pasión del mundo moderno por la historiografía es bastante reciente: data de la segunda mitad del siglo XIX. La historiografía de inspiración positivista buscaba conocer y describir lo

⁸⁶ ELIADE, Mircea, *Mitos, sueños y misterios*, Editorial Kairós, 2001, p. 60

más exactamente posible lo que ha sucedido con el correr de los tiempos. Para Herodoto, Tito Livio, Orosio e incluso los historiadores del Renacimiento, con sus obras historiográficas buscaban conservar y transmitir ejemplos y modelos a imitar. Desde hace más de un siglo la historia ha dejado de ser fuente de modelos ejemplares; ahora es una pasión científica que busca el conocimiento exhaustivo de todas las aventuras de la humanidad, esforzándose en reconstruir el pasado total de la especie humana y de hacernos conscientes de él. Nos dice Eliade: "ese es un interés que no hemos hallado en ningún otro lugar".⁸⁷

Eliade busca relativizar este desmedido interés que la cultura occidental contemporánea tiene por la historia. Para ello, recurre a las religiones y folklore de los pueblos europeos. Él *encuentra* que en estos pueblos existe la creencia de que en el instante de la muerte el hombre recuerda su pasado hasta en los detalles más pequeños; no puede morir antes de haber reencontrado y revivido la historia de su existencia completa. Así, en su pantalla interior, el moribundo vuelve a ver su pasado. A la luz de este aporte que viene de la cultura europea preindustrial, Eliade se expresa así de una cultura que tiene una pasión enfermiza por la historia: "la pasión historiográfica de la cultura moderna sería un signo anunciador de su muerte inmediata. Antes de venirse abajo, la civilización occidental recuerda una última vez su pasado, desde la protohistoria a las guerras totales. La conciencia histórica de Europa —que algunos consideran como su mayor gloria— sería en realidad el instante supremo que precede y anuncia la muerte de dicha formación cultural".⁸⁸

Haciendo una comparación entre la cultura arcaica europea y la moderna, resulta bastante significativo para Eliade que juzgada desde un punto de vista totalmente exterior —el de la mitología funeraria y el folklore— la pasión moderna por la historiografía nos permite descubrir un simbolismo arcaico de la muerte. Así se podría decir: "la angustia del hombre moderno está secretamente

⁸⁷ ELIADE, M., *Mitos...*, p. 61

⁸⁸ *Idem.*, p. 61

ligada a la conciencia de su historicidad, ésta deja ver a su vez la ansiedad ante la muerte y la nada”.⁸⁹

De ahí que vista al margen del simbolismo arcaico de la muerte, esta pasión por la historiografía no revela ningún presentimiento funesto en el europeo moderno. Al respecto, situada en la perspectiva del simbolismo religioso descubre la inmanencia de la muerte. Sobre ello, Eliade escribe: “La angustia ante la nada de la muerte parece ser un fenómeno específicamente moderno. Para el resto de las culturas no europeas, es decir, para las otras religiones, la muerte no es considerada nunca como un fin absoluto, como la nada; la muerte es más bien un rito de paso hacia otra modalidad de existencia, y por ello se encuentra siempre relacionada con los simbolismos y los ritos de iniciación, de renacimiento o de resurrección”.⁹⁰

Por supuesto que esto no significa para Eliade “que el mundo extraeuropeo desconozca la experiencia de la angustia ante la muerte; la experiencia está ahí, (...) pero no es absurda ni inútil. Por el contrario, está altamente valorada, como una experiencia indispensable *para alcanzar un nuevo nivel del ser* (el subrayado es nuestro). Para las culturas arcaicas la muerte es la *Gran Iniciación* a otro nivel del ser. Pero para la cultura moderna, la muerte está vacía de su sentido religioso, y por eso se la asimila a la nada; así el hombre moderno queda paralizado ante la realidad de la muerte”.⁹¹ En las culturas arcaicas a la muerte no se la reduce a la nada. Y esto ocurre porque se la vive como un renacer a otro nivel de ser. Esto es un hecho que podemos constatar sin mayores dificultades: gran parte del mundo moderno ha perdido la fe, y para esa masa humana la angustia frente a la muerte se confunde con la angustia frente a la nada. La iniciación a otro nivel de ser no es posible sin una agonía, una muerte, y una resurrección rituales. Nuestra cultura mexicana vive la muerte en términos profundamente religiosos. Para el mexicano la muerte no supone el fin de la existencia. La muerte es el tránsito a otro nivel del ser. Por eso

⁸⁹ ELIADE, M. Eliade, *Mitos...*, p. 61

⁹⁰ *Idem.*, p. 62

⁹¹ *Idem.*, p. 62

entre vivos y muertos se mantiene una relación de profunda comunión. El dos de noviembre los vivos estrechan sus lazos de comunión con sus difuntos. En México la muerte no se vive como la reducción a la nada, sino más bien como un renacer a un nuevo tipo de vida.

Tanto para los cristianos como para las religiones no cristianas, la muerte no es comparable a la idea de la nada. "La muerte es, claro está, un fin, pero un final al que inmediatamente sigue un nuevo comienzo. Se muere a un modo de ser para acceder a otro. La muerte constituye una ruptura a nivel ontológico y a la vez un rito de paso, igual que el nacimiento o la iniciación."⁹² Jesús en el Evangelio de Juan expone esta dimensión de la muerte humana, al decir: "En verdad, en verdad os digo: Si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda él solo; pero si muere da mucho fruto. El que ama su vida, la pierde; el que odia su vida en este mundo, la guardará para una vida eterna" (Juan 12:24-25).

Pienso que es pertinente para nosotros examinar cómo se ha valorado *la nada* en las religiones y metafísica de la India. Es bien conocido que el problema del *ser* y del *no-ser* se ha considerado una especialidad del pensamiento indio. Para dicho pensamiento nuestro mundo y nuestra experiencia vital y psicológica son producto más o menos directos de la *ilusión* cósmica (**maya**). Con el concepto *maya* esta metafísica expresa la irrealidad ontológica, tanto del mundo como de toda experiencia humana. Irrealidad ontológica porque ni el mundo ni la experiencia humana participan del ser absoluto. El mundo físico, al igual que nuestra experiencia humana, están constituidos por el devenir universal, por la temporalidad; son pues, ilusorios, creados y destruidos por el tiempo. "Pero eso no significa que no existan, que sean creación de mi imaginación —escribe Eliade—. Y para aclararnos más el pensamiento indio sobre el no ser, añade: "El mundo no es ni un espejismo ni una ilusión en el sentido inmediato del término: el mundo físico, mi experiencia vital y psíquica existen, pero lo hacen únicamente en el tiempo, lo que significa, para el pen-

⁹² ELIADE, M., *Mitos...*, p. 64

samiento indio, que ya no existirán ni mañana ni de aquí a cien millones de años. En consecuencia, juzgados a escala del ser absoluto, el mundo, y junto con él toda experiencia dependiente de la temporalidad, son ilusorios. En este sentido (maya) revela, para el pensamiento indio, una experiencia particular de la nada, del no-ser".⁹³

La India milenaria se ha preocupado del ser y la historia creada por el devenir; ésta última, es una de las fórmulas del no-ser; por eso es ilusoria. "Sin embargo, eso no significa [nos previene Eliade] que el pensamiento indio descuide el análisis de la historicidad: sus metafísicas y sus técnicas espirituales incluyen desde hace tiempo un análisis extremadamente refinado de lo que la filosofía occidental denomina hoy en día 'ser en el mundo' o 'estar en situación'".⁹⁴

Sobre la historicidad como *ser-en-el-mundo* o *estar-en-situación*, el pensamiento indio coincide con la filosofía de Heidegger expuesta en *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*).

La temporalidad de toda existencia humana engendra la angustia y el dolor. Ya que el hombre es tiempo, acción y trabajo. La acción, la angustia y la desesperación, producidas por el tiempo, nos obligan a llenar de sentido nuestras vidas.

El descubrimiento de la *historicidad* como modo de ser específico del hombre en el mundo corresponde a lo que los filósofos indios llaman estar situado en *maya*.

En la modernidad el hombre europeo se ha hecho consciente de su temporalidad. Esta toma de conciencia lo sumerge en la angustia. Así, la angustia surge de este descubrimiento trágico, de descubrir que el hombre es un ser destinado a morir, salido de la nada y de camino hacia la nada. Por eso, para Eliade, "estamos angustiados porque acabamos de descubrir que no somos mortales en el sentido

⁹³ ELIADE, M., *Mitos...*, p. 65

⁹⁴ *Idem.*, p. 66

abstracto del silogismo, sino murientes, estamos muriendo, en tanto que somos implacablemente devorados por el tiempo".⁹⁵

La filosofía india comprende la angustia del hombre occidental moderno. El occidental ha descubierto su propia muerte. ¿Pero de que muerte se trata? Se trata de la muerte de nuestro no-yo, de nuestra individualidad ilusoria, de nuestra propio maya; y no del Ser del que participamos, de nuestro *atman*, que es inmortal precisamente porque no está condicionado y no es temporal. Pero como decíamos líneas arriba, esta angustia se debe a que hemos perdido en Occidente la dimensión religiosa de la muerte. La muerte ya no la vivimos como un re-nacer a otro tipo de ser. Para nosotros —hombres secularizados— no hay esperanza. Nuestra vida se consume en lo intrahistórico, en lo temporal. Hemos perdido el horizonte de lo eterno, de lo trascendente, de lo divino.

Si queremos salir de la angustia que nos genera nuestro ser murientes, "hay que morir a la historia (temporalidad) para descubrir y vivir el ser".⁹⁶ Ya que toda experiencia en el mundo y en la historia está desprovista de valor ontológico. Por lo tanto, nuestra condición humana no debe ser considerada como un fin en sí misma. Pero también hay que tener en cuenta, para salir de la angustia que el mundo, aunque ilusorio —porque es un perpetuo devenir—, no deja por ello de ser creación divina. Nos recuerda Eliade que el mundo también es sagrado; sin embargo, paradójicamente, no se descubre la sacralidad del mundo más que después de descubrir que es un *juego* divino. La ignorancia, angustia y el sufrimiento son alimentados por la creencia absurda de que este mundo perecedero e ilusorio representa la realidad última. La ignorancia consiste en no ver más que su aspecto negativo, la temporalidad. La *mala acción*, como dicen los filósofos indios, no es vivir en el tiempo, sino en creer que fuera de él no existe nada más. Se es devorado por el tiempo, por la historia, no porque se viva en el tiempo, sino porque se cree en la *realidad* del tiempo y, por tanto, se olvida o se menosprecia la eternidad.⁹⁷

⁹⁵ ELIADE, M., *Mitos...*, p. 67

⁹⁶ *Idem.*, p. 68

⁹⁷ *Idem.*, p. 69

Para quienes no han sido afectados por la modernidad ilustrada, como es el caso del México profundo, la muerte no es definitiva ni absurda; por el contrario, la angustia provocada por la inminencia de la muerte es ya una promesa de resurrección, revela el presentimiento de un renacimiento a otro modo de ser, y dicho modo de ser trasciende la muerte.

Estas ideas procedentes de la filosofía india pueden ser enriquecidas con las reflexiones que hace Huxley en su **Filosofía perenne**. Nuestro autor escribe: "Siempre que se piensa en Dios como siendo eternamente en el tiempo, hay una tendencia a considerarlo más bien como un ser 'numinoso' que como un ser moral; un Dios de mero inmitigado poder más que un Dios de Poder, Sabiduría y amor; un inescrutable y peligroso potentado que hay que aplacar con sacrificios, no un Espíritu que hay que adorar en espíritu. Todo esto es harto natural; pues el tiempo es un perpetuo perecer y un Dios que es enteramente en el tiempo es un Dios que destruye tan rápidamente como crea. La Naturaleza es tan incomprensiblemente aterradora como bella y dadivosa. Si lo divino no trasciende el orden temporal en que es inmanente (...) no hay entonces posibilidad de 'justificar la conducta de Dios para con el hombre'".⁹⁸

Jesús nos ha enseñado que Dios que es espíritu sólo puede ser adorado en espíritu y por su propia causa; pero Dios, en el tiempo, es normalmente adorado por medios materiales con el objeto de lograr bienes temporales.⁹⁹ Dios en el tiempo es manifiestamente tanto destructor como el creador; y por ello ha parecido apropiado adorarle con métodos que son tan terribles como las destrucciones que él inflige a sus criaturas.

En la mayoría de las religiones la divinidad a quien se sacrificaba era un dios en el tiempo, o una personificación de la *Naturaleza*, que no es otra cosa que el Tiempo mismo, el devorador de sus hijos; y en todos los casos el objeto del rito era obtener un beneficio futuro o evitar uno de los enormes males que el Tiempo

⁹⁸ HUXLEY, A., *La Filosofía...*, p. 252

⁹⁹ *Idem.*, p. 254

y la Naturaleza tienen siempre en reserva. Para ello, se creía que valía la pena pagar un alto precio en esa moneda del sufrimiento que el *Destructor* tan evidentemente apreciaba. La importancia del fin temporal justificaba el uso de medios que eran intrínsecamente terribles, por su intrínseco parecido con el tiempo. Rastros sublimados de estas antiguas tramas de pensamiento y conducta pueden hallarse todavía en ciertas teologías de la Expiación y en la concepción de la Misa como el sacrificio perpetuamente repetido del Dios-Hombre en el altar.¹⁰⁰

Tiene mucha razón Huxley al decir: “en el mundo moderno, los dioses a quienes se ofrecen sacrificios humanos no son personificaciones de la Naturaleza, sino de los ideales políticos de la propia fabricación del hombre. Éstos, por supuesto, se refieren todos a acontecimientos en el tiempo —acontecimientos reales del pasado o del presente, imaginados acontecimientos del futuro—. Y aquí debería notarse que la filosofía que afirma la existencia y la inmediata advertibilidad de la eternidad está relacionada con una clase de teoría y práctica políticas. Esto ha sido claramente reconocido por ciertos escritores marxistas que señalan, cuando el cristianismo se preocupa principalmente por acontecimientos en el tiempo, es una religión revolucionaria’, y cuando el cristianismo bajo influencias místicas, insiste en el Evangelio Eterno, del que los hechos históricos o pseudohistóricos narrados en la Escritura no son más que símbolos, se vuelve políticamente ‘estático’ y ‘reaccionario’”.¹⁰¹

El objetivo de todas las revoluciones es hacer el futuro radicalmente distinto del pasado y mejor que el presente. Los revolucionarios son devotos del futuro; están dispuestos a usar de ilimitada violencia para lograr sus fines. Para Huxley ahí está la diferencia esencial entre la política de los filósofos de la eternidad y la de los filósofos del tiempo. Para estos últimos, el bien final se encuentra en el mundo temporal en un futuro en que todos serán felices porque todos harán y pensarán algo eternamente nuevo y sin precedentes, o algo antiguo, tradicional y consagrado. Y como

¹⁰⁰ HUXLEY, A., *La Filosofía...*, p. 254.

¹⁰¹ *Idem.*, pp. 254-255

el bien final está en el mundo, hallan justificado el empleo de cualquier medio temporal para lograrlo. "Así, para los católicos de la contrarreforma, es normal que la inquisición queme y torture para perpetuar un credo, un rito y una organización eclesiástico-político-financiera considerada para la salvación eterna de los hombres. Por su lado, los Protestantes adoradores de la Biblia luchan en guerras largas y salvajes para asegurar en el mundo lo que ellos apasionadamente imaginan que es el auténtico cristianismo antiguo de los tiempos apostólicos reintroducido por ellos en la historia".¹⁰²

En cambio, las religiones místicas de la India y las filosofías de la eternidad al no tomar el tiempo con excesiva seriedad, el bien final no debe buscarse en el social apocalipsis progresista del revolucionario, sino en un eterno y divino ahora. Pues donde existen pasiones violentas y apremiantes distracciones, este bien final jamás puede ser advertido. He aquí una de las razones de por qué la política correspondiente a las filosofías de la eternidad es tolerante y no violenta. La otra razón es que la eternidad, cuyo advenimiento es el último bien, es un interno reino del Cielo. Las religiones místicas —hinduismo y budismo— cultivan la interioridad. En cambio, las religiones proféticas —judaísmo cristianismo e islamismo— son muy activas en el ámbito socio-político. Son religiones enraizadas en la historia. Para estas religiones la salvación tiene una dimensión socio-histórica. La oración está situada en el tiempo histórico. Judíos, cristianos y musulmanes santifican el tiempo. El monje cristiano vive la *fuga mundi* para encontrarse con Dios y se encuentra al mundo en Dios. El místico cristiano vive su experiencia desde la historia de la salvación que se realiza en el tiempo histórico que le toca vivir. El místico cristiano sabe que su experiencia de Dios es obra de la gracia y no fruto de su propio esfuerzo. El místico cristiano acepta de buen grado el juicio de la Iglesia sobre su experiencia. No olvida que es miembro de una comunidad que pide en la oración *que venga el Reino de Dios* a nuestro mundo necesitado de justicia, paz y vida. Pienso que

¹⁰² HUXLEY, A., *La Filosofía...*, p. 256

aquí radica la diferencia más profunda entre cristianos y budistas. Estos últimos, cultivan la interioridad, dando cabida a lo eterno más que a lo temporal.

Por eso, las religiones cuya teología se ha preocupado menos por los acontecimientos temporales y más por la eternidad —como es el caso del hinduismo y del budismo— han sido constantemente las menos violentas y las más humanas en la práctica política. El judaísmo, el cristianismo y el islamismo tienen la obsesión del tiempo. Éstas no han sido tolerantes, han sido perseguidoras de sus propios disidentes. En cambio, el hinduismo y el budismo no fueron nunca perseguidoras, no han predicado casi ninguna guerra santa y se han abstenido de ese imperialismo religioso catequizante que ha ido de la mano de la opresión política y económica de los pueblos de América, África, Asia y Oceanía. Durante quinientos años, desde finales del Siglo XV hasta principios del siglo XX, la mayor parte de las naciones cristianas de Europa han dedicado buena parte de su tiempo y energía a atacar, conquistar y explotar a sus semejantes no cristianos de otros continentes.

Entre las sectas cristianas merece un lugar prominente en la historia de la no violencia, la de los cuáqueros. Por ser la teología cuáquera una forma de filosofía de la eternidad; la teología política cuáquera rechazaba la guerra y la persecución como medios para fines ideales, atacaba la esclavitud y proclamaba la igualdad racial.

A lo ya dicho, hay que añadir otro corolario práctico de las grandes filosofías de eternidad. Así, por ejemplo, el hinduismo y el budismo inculcan la bondad hacia los animales. Por su parte, el judaísmo y el cristianismo enseñan que los animales pueden usarse como cosas para la realización de los fines temporales del hombre. Hasta el siglo XIX, en que el cristianismo había perdido ya gran parte de su influjo en los espíritus europeos, empezó abrirse paso la idea de que quizá fuera bueno conducirse humanitariamente con los animales. Esta nueva moralidad se relacionaba con el nuevo interés en la Naturaleza que había sido estimulado por los poetas románticos y los hombres de ciencia decimonónicos.

En nuestra época el movimiento ecologista que promueve la bondad hacia los animales por no estar fundado en una filosofía de eternidad, en una doctrina que considere a la divinidad morando en todos los seres vivientes, es perfectamente compatible con la intolerancia, con el espíritu de persecución y crueldad sistemática hacia los seres humanos.¹⁰³ A los jóvenes nazis se les enseñaba a ser dulces con los perros y gatos e implacables con los judíos. Y esto ocurre, nos dice Huxley, por ser el nazismo una típica filosofía del tiempo, que considera el bien final como inexistente en la eternidad; sino más bien en el futuro intrahistórico. Consideradas las cosas desde esta óptica por los ecologistas nazis, para ellos se puede pensar al margen de toda moralidad; por eso, los judíos son más bien obstáculos en el camino de la realización del supremo bien; los perros y gatos, no lo son. El bien supremo para el nazismo es la supremacía de la raza aria sobre la humanidad.

El mito de **Cronos** nos enseña que el tiempo destruye todo cuanto crea, y el fin de toda secuencia temporal es para la entidad implicada en ella, la muerte en una u otra forma. En cambio, para una filosofía de la eternidad "(...) la muerte es enteramente trascendida sólo cuando es transcendido el tiempo; la inmortalidad está reservada a la conciencia que ha atravesado lo temporal y se halla en lo intemporal. Para todas las demás conciencias existe en el mejor de los casos una supervivencia o un renacer, y tanto la una como la otra entrañan ulteriores secuencias temporales, así como la recurrencia periódica de otras muertes, de otras disoluciones. En todas las filosofías y religiones tradicionales del mundo, el tiempo es considerado como el enemigo y el autor del engaño, como la prisión y la cámara de las torturas".¹⁰⁴ Las religiones místicas sitúan al individuo fuera del tiempo. En la experiencia mística el individuo se sabe holísticamente en la divinidad. Para él el tiempo no es problema. Ante lo temporal, el místico hindú o budista vive una *santa indiferencia*.

¹⁰³ HUXLEY, A., *La Filosofía...*, p. 259

¹⁰⁴ *Idem.*, p. 85.

El tiempo, sólo en calidad de medio, de instrumento para la consecución de un fin distinto, posee un valor positivo; por eso, para el pensamiento indio el tiempo no en vano proporciona al alma encarnada las oportunidades para trascenderlo; cada instante de cada secuencia temporal es potencialmente la puerta a través de la cual podemos, si lo deseamos, pasar a la eternidad. Todos los bienes temporales son medios para la consecución de un fin situado más allá de sí mismos; no han de ser tratados como fines por derecho propio. Los bienes materiales habrán de ser tenidos en gran estima por ser meramente soporte del cuerpo que en nuestra actual existencia, es necesario para la consecución de la finalidad del hombre; ahora bien, su más alto y definitivo valor consiste en que son medios para alcanzar ese desprendimiento del propio yo que es condición previa a la consecución de lo eterno. Huxley piensa que "los bienes del intelecto son verdades, y éstas, en último análisis, son valiosas en tanto en cuanto suprimen las ilusiones y los prejuicios que eclipsan a Dios".¹⁰⁵

En la modernidad la historia es la rebelde por antomasia, la rebelde contra el ser y la vida.

Con la exaltación que la modernidad hace de la historia, esta se ha convertido en tierra, patria, morada del hombre moderno europeo. Desde la absolutización de la historia al hombre moderno le ocurre lo que al refugiado no le sucede ni al desterrado tampoco. Ya que el refugiado se ve acogido más o menos amorosamente en un lugar donde se le hace hueco. La historia transformada en patria por el hombre moderno, se termina disolviéndose en la nada. Y es esta *nada* la que produce angustia en él. No hay más futuro que la *nada*. El hombre es un ser muriente, cuya vida se disuelve en la nada.

Como en las tragedias de la literatura clásica griega, la tragedia humana se desarrolla bajo la mirada de los dioses y su sentencia. Pero en la tragedia moderna en la cual se encuentra el hombre

¹⁰⁵ HUXLEY, A., *La Filosofía...*, p. 86

de hoy, no se siente esa mirada ni la sentencia de los dioses. Se trata de una tragedia secularizada. En este exilio está desposeído de su ser propio. En este destierro lo propio es solamente en tanto que negación, en tanto que imposibilidad de ser.

El hombre moderno ilustrado es el *devorado por la historia*.¹⁰⁶ El tiempo, ambiguo dios de imprevisibles efectos, está detrás siempre para devorar a sus hijos. No hay duda de que el tiempo es un dios sin máscara. En la mitología griega, Cronos, hijo de Urano y de Gea, no tiene figura ni máscara. A este dios sin figura se lo percibe con el tiempo. En la historia conocemos a este dios que nos devora. Si el hombre logra trascender el tiempo, la historia deja de ser presa del tiempo, de la nada; ya que trascendiendo el tiempo, la historia, el hombre recupera su ser verdadero. El místico es el hombre que recupera su ser verdadero porque no es un cautivo del tiempo y de las cosas. San Juan de la Cruz se nos presenta en uno de sus poemas como un hombre completamente libre de sí mismo y de las cosas. El fruto de este autodespojamiento es poseerse a sí mismo desde aquel que es el Señor de todo lo creado. En **Glosa a lo divino**, el místico carmelita nos comparte su experiencia de lo absoluto, de lo eterno:

Por toda la hermosura
nunca yo me perderé
sino por un no sé qué
que se alcanza por ventura

1. Sabor de bien que es finito
lo más que puede llegar
es cansar el apetito
y estragar el paladar;
y así, por toda dulzura
nunca yo me perderé,
sino por un no sé qué
que se halla por ventura.

¹⁰⁶ HUXLEY, A., *Sobre...*, p. 33

2. El corazón generoso
nunca cura de parar
donde se puede pasar,
sino en más dificultoso;
nada le causa hartura,
y sube tanto su fe,
que gusta de un no se qué
que se halla por ventura.

3. El que de amor adolesce,
de el divino ser tocado,
tiene el gusto tan trocado
que a los gustos desfalle[s]ce;
como el que con calentura
fastidia el manjar que ve,
y apetece un no sé qué
que se halla por ventura.

5. Que estando la voluntad
de Divinidad tocada,
no puede quedar pagada
sino con Divinidad;
más, por ser tal su hermosura
que sólo se ve por fe,
gústala en un no sé qué
que se halla por ventura.

6. Pues, de tal enamorado,
decidme si habréis dolor,
pues que no tiene sabor
entre todo lo criado;
solo, sin forma y figura,
sin hallar arrimo y pie,
gustando allá un no sé qué
que se halla por ventura. (fragmento)¹⁰⁷

¹⁰⁷ DE LA CRUZ, San Juan, *Vida y obras completas*, BAC N° 15, Madrid, 1960, pp. 114-115.

4. Conclusión

Es la hora de los místicos, de los hombres santos. Ellos son la corona de la condición humana que al quedarse sólo en lo esencial de ella, en su identidad invulnerable se nos revelan como criaturas inmersas en el amor infinito de Dios.

Los místicos son seres de silencio, suficientes, pasivos pero no herméticos, como cree el vulgo. Están próximos y remotos a la par. Para acercarse a ellos hay que participar en algo de la simplicidad que es su condición, de la simplicidad que los ha tomado para sí. Además, los místicos, los hombres santos son intangibles, porque *son*.¹⁰⁸ Ellos son seres ya idénticos a sí mismos. Han superado la fragmentación de su ser. Ahora son uno con el Ser. El místico carece de palabras porque ya no está en el reino de lo discernible; él está en el reino de lo inefable, de lo inexpresable. La experiencia mística es de lo que no se puede hablar, como bien nos ha dicho Wittgenstein. El místico no puede ser discernido por una racionalidad analítica, fragmentadora, atrapada en él Yo que se objetiva en el proceso de conocimiento de sí mismo.

La racionalidad moderna es solipsista, objetivista, científicista. De entrada, está incapacitada para lo inefable, para lo que está más allá de sí misma. La racionalidad moderna se queda en el mundo de lo ilusorio. Confunde lo ilusorio con lo real. La racionalidad ilustrada desemboca en el nihilismo.

La racionalidad moderna nos dio la posibilidad de asombrarnos y de dudar. Mientras nos debatíamos en la incertidumbre, esperábamos que apareciera un brote de luz para convertir la sombra en claridad y la ignorancia en conocimiento. Pero el problema

¹⁰⁸ HUXLEY, A., *Sobre...*, pp. 64-65

que nos ha heredado la racionalidad moderna estriba en que no contamos con ninguna otra opción que sea distinta y fiable. Hasta ahora no hemos podido saltar fuera del saber, porque no hay salto lo suficientemente grande para salir de sus dominios.

La racionalidad moderna revistió al racionalismo cartesiano con los ropajes más vistosos de la filosofía crítica, porque cuando Kant se preguntaba qué podía saber, ya tenía la respuesta a esa pregunta y ya contaba con que la razón era esa luz potentísima que podía alumbrar la totalidad del universo; la adecuación entre las ideas y las cosas; el orden necesario de la verdad y el imperativo que nos embarcaría en la tarea del conocimiento. Sólo bastaba con enarbolar la bandera de la crítica para catequizar con mayor tranquilidad, adormecidos en la confianza de haber alcanzado la verdad.¹⁰⁹ De ahí que no es extraño constatar la admiración que sentía Immanuel Kant por Newton y por Rousseau; no es difícil entender cómo se le imponía al filósofo de Königsberg la necesidad de armonizar el orden del universo y el orden de la sociedad, las leyes físicas y la ley moral. Como decía Nietzsche, sólo se trataba hacer del hombre un animal consciente y libre, para que respondiera del bien y del mal, interiorizará el orden racional y, en definitiva, se sintiera responsable de todo cuanto lo rodeaba. La *autonomía moral* es la esfera en que el individuo ha de sintonizar su voluntad con la voluntad racional.

Kant buscaba con la autonomía moral la libertad del individuo. Sin embargo, el hombre se ha convertido en el animal más dócil y más obediente, el animal de carga perfecto, como lo había definido Nietzsche en su provocativo libro **Así habló Zaratustra**.

Gracias a la universalidad de los principios de la racionalidad ilustrada hemos reducido lo múltiple y lo contingente a la unidad matemática y hemos intentado que la naturaleza respondiera al fin del orden racional.

¹⁰⁹ GAVILÁN, J., *De los límites...*, p. 54

La razón prescriptiva y ordenadora, dispuso que se tomara al hombre como el centro privilegiado del cosmos, y además *le encargó* la responsabilidad de que todo funcionara conforme a sus principios y a sus proyectos, de que todo se desarrollara conforme a sus planes. Al someter al hombre a las normas y a los principios de la racionalidad, lo que ganaba la humanidad era la capacidad de reducir el devenir histórico a la medida de sus deseos y creencias.¹¹⁰

Sin embargo, ahora la situación ha cambiado radicalmente: esperamos escapar del hastío y de la frialdad del saber racional porque nos molesta tanta seguridad.

Ante el fracaso del Humanismo Ilustrado, el pensamiento tuvo que claudicar y volverle la espalda al mundo irreductible del individuo para entregarse a la Ciencia. Se aisló la capacidad razonadora del fondo de nuestro ser, se optó por cerrar los oídos al murmullo que viene de la individualidad. Ahora, por más que cambiemos la perspectiva de la vida, no podemos aliviar la inquietud de la existencia; no podemos eliminar la angustia por haber reducido a la impotencia todas las pasiones y sentimientos que, a pesar de ser irracionales, son necesarios para vivir.¹¹¹

El hombre desencantado de la modernidad mira a la lejanía sin confianza, no espera nada del futuro y acepta resignado el destino. Mitad apático y mitad positivista, este hombre cree que todo es nada; que nada ha de suceder porque nada pasó, porque no hay ningún cambio en el orden eterno y necesario de lo racional. Si no cree en el futuro, es porque ya conoce su realización. Ha desconfiado tanto, ha sido tan escéptico y ha esperado tan poco, que el futuro se le ha hecho presente, que ha terminado por comprender y por desvelar el misterio secreto y escondido del tiempo.

Por otro lado, el dogmatismo de la racionalidad ilustrada anquiló el carácter abierto de la acción humana; convirtió el proceso histórico en *progreso*; fijó todas las normas desde un discurso

¹¹⁰ GAVILÁN J., *De los límites...*, p. 55

¹¹¹ *Idem.*, pp. 55-56

metarracionalizador. Este discurso le permitía favorecer al tiempo de unidades invariables de las matemáticas contra la medida temporal de la vida cotidiana que está siempre entre el hastío y el entusiasmo.¹¹² El tiempo humano no es el tiempo cósmico.

Por ello la racionalidad ilustrada, con su discurso metarracionalizador, ha logrado que los nihilistas hagan saltar en mil pedazos el tiempo, buscando eternizar tanto el saber como la nada. El dogmatismo de la racionalidad ilustrada ha aniquilado la inquietud y el movimiento, la vida inacabada y el deseo abierto al infinito, al absoluto, a Dios.

No es necesario hacer un gran esfuerzo intelectual para comprender que no tiene ningún sentido concebir una razón intemporal. Ni lo universal ni la eternidad son el medio natural en donde emprendemos nuestras acciones y nuestras aventuras, donde estallan las pasiones y los sentimientos; por el contrario, estamos sometidos al devenir temporal.

En el seno del pensamiento occidental se creó la necesidad desde la admiración que todos sentían por el rigor y por la precisión de la razón físico-matemática. Desde esta fascinación por las matemáticas, la realidad se pitagorizó, es decir, se matematizó.

La racionalidad moderna después de haber consolidado el optimismo racionalista con las grandes promesas de la física newtoniana, terminó de construir un sistema racional donde todo podía ser *claridad y rigor*.

En este ambiente de exaltación científicista ya no se conformaron con reducir la realidad a la conciencia que conoce, cosa que, por otra parte, era inevitable; sino que, además, lo hicieron sometiéndose e hipotecándose a un saber pretencioso, que contaba con la seguridad de conocer la totalidad del universo sin dejar la más mínima de las sombras.¹¹³ A hora la razón aparecía como la

¹¹² GAVILÁN J., *De los límites...*, p. 57

¹¹³ *Idem.*, p. 58

garantía de todo saber y de todo discurso. La racionalidad ilustrada, en función de su modelo omnicompreensivo, se olvidó del placer, del esfuerzo, del afán o del deseo de aceptar ese otro momento en que se toma conciencia y se comprende la dimensión trascendente de la propia existencia. La razón, al optar sólo por la comprensión intelectual y por los acordes monótonos del pensamiento, implicaría el desprecio de la intuición, de la diversidad y de la riqueza de la realidad, de la que hemos dado cuenta en estas páginas.

No podemos ignorar que todavía quedan restos atávicos de cientificismo en nuestra cultura; todavía es común tropezarse con la idea de que la razón físico-matemática es la forma más objetiva del conocimiento humano, que puede hablar con absoluta precisión y vigor sobre los hechos, e incluso que puede convertirse en el modelo auténtico para las demás ramas del saber; pero que no puede decir nada con el mismo rigor sobre la acción moral, sobre la experiencia religiosa, sobre los pequeños acontecimientos de la vida cotidiana, sobre los impulsos vitales, sobre los sentimientos, sobre las pasiones o sobre las metas y fines últimos de la existencia humana. Otra debería ser la fuente de donde vienen esas aguas. Sobre esa fuente nos habla san Juan de la Cruz en uno de sus poemas más hermosos, **Cantar del alma que se huelga de convocar a Dios por fe:**

Qué bien sé yo la fonte que mana y corre,
aunque es de noche.

Aquella eterna fonte está escondida,
qué bien sé yo do tiene su manida,
aunque es de noche.

Su origen no lo sé, pues no le tiene,
mas sé que todo origen de ella viene,
aunque es de noche.

Sé que no puede ser cosa tan bella
y que cielos y tierra beben de ella,
aunque es de noche

Bien sé que suelo en ella no se halla
y que ninguno puede vadealla,
aunque es de noche

Sé ser tan caudalosas sus corrientes,
que infiernos, cielos riegan, y las gentes,
aunque es de noche

El corriente que de estas dos procede,
sé que ninguna de ellas le procede,
aunque es de noche

Aquesta eterna fonte está escondida
en este vivo pan por darnos vida,
aunque es de noche

Aquí se está llamando a las criaturas
y de esta agua se hartan, aunque a oscuras
porque es de noche

Aquesta viva fuente, que deseo,
en este pan de vida yo lo veo,
aunque de noche¹¹⁴

El conocimiento que tiene su fuente en la experiencia mística de la Realidad inefable, es ignorado por la racionalidad ilustrada. Esta ignorancia fomentada por la cultura tecno-científica ha sido uno de los dilemas de nuestra cultura occidental, en esta hora de la crisis de la racionalidad moderna: o nos mantenemos dentro de los límites del conocimiento racional y hacemos funcionar los conceptos con rigor y con precisión, o permaneceremos fuera y le damos rienda suelta a la imaginación; nos acogemos a la religión, nos refugiamos en las tradiciones de la comunidad para superar las dicotomías propias de nuestra cultura tecno-científica, que nos han llevado a la fragmentación de nuestro propio ser.

¹¹⁴ BRENAN, Gerald, *San Juan de la Cruz*, Plaza & Janes Editores, S.A., Barcelona, 2000, pp. 183-184.

La razón ilustrada fue ciega frente a la religión. Jamás se puso a comprender, en toda su riqueza y razón de ser, la religión en la cultura de un pueblo. Utilizó la religión como sombra o como chivo expiatorio desde el cual fundarse y constituirse como razón soberana.

En la lucha con la religión quiso obtener, la razón ilustrada su propia autojustificación.¹¹⁵ La religión fue juzgada y fiscalizada mediante un vocablo oprobioso que habían inventado para el caso los hombres ilustrados de los siglos XVIII y XIX: *superstición*.¹¹⁶

El término superstición (**supertitio**) fue acuñado como el reverso de la religión romana, única forma de religión considerada legítima por las autoridades e intelectuales del Imperio romano. Con el vocablo **supertitio** se quería expresar algo así como una supervivencia o un residuo de lo arcaico en la cultura de la Roma imperial. Frente a las religiones extranjeras procedentes del Medio Oriente, se alzaba esta *religión racional* de los genuinos romanos, de carácter ritualista y leguleyo. La religión romana era un culto oficial del Estado o un ejercicio privado y familiar de piedad con los antepasados. Esa religión sólo pudo obtener un horizonte difuso de vitalidad y sentido en virtud de prótesis filosóficas estoicas y tardoplatónicas.¹¹⁷

En el *Siglo de las Luces*, la autoconciencia europea, satisfecha y feliz de haber alcanzado la edad adulta de la humanidad (Kant), hizo reaparecer esa vieja distinción romana sobre la religión.

La Ilustración, sobre todo la francesa, busca esa *religión de la razón*, de carácter vagamente deísta y con inflexiones sentimentales; una religión acorde a la *naturaleza humana*, y en general a la naturaleza; radicalmente diferenciada de las supercherías *supers-*

¹¹⁵ TRIAS, Eugenio, *Pensar la religión*, en J. Derrida y G. Vattimo, *La Religión*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1997, p. 133

¹¹⁶ *Idem.*, p. 133

¹¹⁷ *Idem.*, p. 134

ticiosas que las castas sacerdotales y los déspotas desaprensivos han usado para manipular a las turbas ignorantes.

Por su parte, las llamadas *filosofías de la sospecha* del siglo romántico y positivista, han sido menos burdas en su crítica a la religión. Su crítica es indirecta y policial: en vez de anatematizarla en lo que tiene de *superstición*, intentan interrogarla y abrirla un expediente judicial en el curso del cual revele al científico o al analista la verdad y el sentido que posee, aun sin saberlo. La clave de esa verdad y de ese sentido se la reserva, desde luego, el investigador: éste la conoce antes de iniciar dicho proceso. Desde diferentes claves hermenéuticas se detecta el mismo proceder metódico en las aproximaciones a la religión de Hegel, Marx, Nietzsche, Freud o Durkheim.

La religión será entonces entendida como ideología y falsa conciencia, opio para un mundo sin corazón, forma vicaria de felicidad. Las claves de sentido y de verdad deben buscarse y hallarse en la lucha de clases y en las relaciones de propiedad, no en la religión. Esto es, en síntesis, la religión para Marx, Engels y sus seguidores.

Para Hegel y sus seguidores ortodoxos, la religión se concebirá como una revelación de la *esencia absoluta* en forma y *figura representativa*, a mitad del camino entre el arte y la filosofía: una revelación que no ha alcanzado todavía la forma ajustada a la Verdad, su forma conceptual.

La racionalidad moderna ha ignorado toda la riqueza de la cual es depositaria la religión. La modernidad se ha dedicado a *examinar, interrogar y encuestar* a la religión.

Hoy la religión nos pide que la pensemos de verdad. Hay que abandonar la vieja idea que sostiene que la religión es una forma de *superstición*. La religión ha mostrado más de una vez que no es *opio del pueblo*, sino fermento de liberación y de humanización. La historia reciente del Cristianismo latinoameri-

cano ha recuperado el potencial liberador del Evangelio de Jesús de Nazareth.

Nuestro contexto socio-cultural nos está pidiendo que nos abramos al fenómeno religioso a través de la reflexión filosófica. La religión es *pensable*. Pensar la religión puede contribuir al bienestar y felicidad de la humanidad.

El místico nos permite saborear lo que es una genuina experiencia religiosa. Por eso no quisiera poner punto final a este trabajo, sin dejar de compartir con el lector, otro poema de San Juan de la Cruz:

Para venir a gustarlo todo,
no quieras tener gusto en nada;
para venir a poseerlo todo,
no quieras poseer algo en nada;
para venir a serlo todo,
no quieras ser algo en nada;
para venir a saberlo todo,
no quieras saber algo en nada;
para venir a lo que no gustas,
has de ir por donde no gustas;
para venir a lo que no sabes
has de ir por donde no sabes
para venir a lo que no posees,
has de ir por donde no posees;
para venir a lo que no eres,
has de ir por donde no eres.¹¹⁸

¹¹⁸ BRENAN, G. *San Juan...*, p. 161.

Títulos de la colección:

1. José María Mardones
¿Hacia dónde va la religión? Postmodernidad y postsecularización.
2. Gerardo Anaya Duarte, S. J.
Religión y ciencia: ¿todavía en conflicto?
3. Mauricio Beuchot Puente, O. P.
Los derechos humanos y su fundamentación filosófica.
4. José Rafael de Regil Vélez
Sin Dios y sin el hombre. Aproximación
a la indiferencia religiosa.
5. José Francisco Gómez Hinojosa
La dimensión social de la religión.
Notas para su recuperación en México.
6. Antonio Blanch, S. J.
Lo estético y lo religioso: cotejo de experiencias y expresiones.
7. Eduardo López Azpitarte, S. J.
La ética cristiana: ¿fe o razón?
Discusiones en torno a su fundamento.
8. Juan Plazaola Artola, S.J.
Estética y vida cristiana
9. Miguel Ángel Sánchez Carrión
La nueva era. ¿Sacralización de lo profano o profanación
de lo sagrado?
10. Fernando Menéndez González
En la Grieta de la roca. Problemas Éticos Contemporáneos
en la gestión de las organizaciones.
11. José María Mardones
Nueva Espiritualidad, Sociedad Moderna y Cristianismo.

-
12. Benito Balam
Hacia una Conciencia Pluricultural de la Ética.
 13. Eduardo López Azpitarte, S.J.
Hacia un nuevo rostro de la moral cristiana.
 14. Cristianisme i Justícia
El tercer milenio como desafío para la Iglesia.
 15. Sergio Inestrosa
La Religión como Mediadora del Sentido de la Vida.
 16. Gonzalo Balderas Vega, O.P.
Filosofía y Religión

Los *Cuadernos de Fe y Cultura* son una contribución al fomento del diálogo entre los valores evangélicos y la cultura general en toda su complejidad. Pretenden, por tanto, ofrecer una visión cristiana de nuestra realidad que oriente a los lectores y a los estudiantes de los diferentes ámbitos de ella.

La serie número 5, *El pensamiento contemporáneo*, lleva el diálogo de la fe al terreno de las corrientes más importantes del pensamiento de hoy. Se trata de un terreno fundamental, pues este pensar es un importante dador de valores a las culturas, mismos que se presentan con el peso del prestigio de los grandes pensadores. Estos valores pueden iluminar la constante actualización de los valores evangélicos, pero también ser cuestionados desde estos últimos.

Fr. Gonzalo Balderas Vega, O. P., hizo estudios de licenciatura en filosofía en la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores y en Ciencias Religiosas en la UIA Ciudad de México, en donde actualmente es candidato a Maestro en Filosofía y profesor de tiempo; ha impartido cursos en la Universidad La Salle, en la Universidad Intercontinental, en el Colegio Máximo de Cristo Rey de la Compañía de Jesús, en el Teologado Internacional San Alfonso de los padres redentoristas, en el Studium dominicano, en CEVHAC de los padres carmelitas y en el Seminario Conciliar de México, en el Instituto Teológico de Estudios Superiores (ITES).

Ha publicado *La Reforma y la Contrarreforma: dos expresiones del ser cristiano en la Modernidad* (UIA), *Jesús de Nazareth. Una recuperación de su historia desde los evangelios sinópticos* (UIA-Obra Nacional de la Buena Prensa), "La tradición Mística Judía" en *Memorias del Primero y Segundo Coloquio Internacional: Humanismo en el pensamiento judío*, edición en CD, (UIA).

El presente trabajo es una hermenéutica desde la crisis de la racionalidad moderna, en donde la filosofía y la religión tienen un lugar preeminente. Nos ofrece pistas para profundizar esta relación en un contexto socio-cultural que exige una apertura y un acercamiento al fenómeno religioso a través de la reflexión filosófica. Apuesta el autor que la religión es *pensable* y que este pensar puede contribuir al bienestar y felicidad de la humanidad.



UNIVERSIDAD®
IBEROAMERICANA



Spiritus Rediment Materiam
iteso

