

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIHUAHUA**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**SECRETARÍA DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO**

---



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE**  
**CHIHUAHUA**

**BATALLAS METAFÍSICAS: EL CRISTIANISMO COMO CHIVO**  
**EXPIATORIO DE LA POSMODERNIDAD**

POR:

**JOSÉ LUIS FLORES QUIÑÓNEZ**

**TESIS PRESENTADA COMO REQUISITO PARA OBTENER EL GRADO DE**  
**DR. EN EDUCACIÓN, ARTES Y HUMANIDADES.**

**DICIEMBRE DEL 2025**



CHIHUAHUA, CHIH. MÉXICO

NOVIEMBRE DEL 2025

"Batallas metafísicas: el cristianismo como chivo expiatorio de la posmodernidad"  
Tesis presentada por José Luis Flores Quiñónez como requisito parcial para obtener el grado de Doctor en Educación, Artes y Humanidades, ha sido aprobado y aceptado por:

Dr. Javier Horacio Contreras Orozco  
Director de la Facultad de Filosofía y Letras

Dr. Jorge Alan Flores Flores  
Secretario de Investigación y Posgrado

Dr. Erslem Armendáriz Núñez  
Coordinadora Académica

Dr. Luis César Santiesteban Baca  
Presidente

Fecha: noviembre 2025

Comité:

Director(a) de Tesis: Arturo Rico Bovio  
Codirector: Dr. Carlos Samuel Ibarra Ramírez  
Vocal 3: Dr. Roberto Lawrence Ransom Carty  
Secretario(a): Dr. Jorge Alan Flores Flores

Se certifica, bajo protesta de decir verdad, que las firmas consignadas al pie del presente documento son de carácter original y auténtico, correspondiendo de manera inequívoca a los responsables de las labores de dirección, seguimiento, asesoría y evaluación, en estricta conformidad con lo dispuesto en la normatividad vigente de esta institución universitaria.

## Presentación

Autor: José Luis Flores Quiñónez.

José-Luis Flores-Quiñónez <https://orcid.org/0000-0001-9457-0853>

Director de tesis: Arturo Rico Bovio

Codirector de tesis: Dr. David Torrijos Castrillejo. Dr. Carlos Ibarra (revisor externo)

Facultad de Filosofía y Letras, División de Estudios de Posgrado, Doctorado en Educación, Artes y Humanidades (DEAH), Programa académico perteneciente al Padrón Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT)

Fecha: 15 de diciembre del 2025

Tesis: Batallas metafísicas: El cristianismo como chivo expiatorio de la posmodernidad.

Comité de tesis: Dr. Luis Santiesteban, Dr. Jorge Alan Flores y Dr. Roberto Ransom.

Los datos y el contenido de esta tesis se comparten en acceso abierto en el repositorio de la Universidad Autónoma de Chihuahua: <http://repositorio.uach.mx/>. Se manifiesta que no existe algún conflicto de intereses.

La correspondencia relacionada con esta tesis debe dirigirse a José-Luis Flores-Quiñónez. Correo electrónico: [joseluisfloresquinonez@gmail.com](mailto:joseluisfloresquinonez@gmail.com)

Citar en MLA (8ª edición): Flores Quiñónez, José Luis. *Batallas metafísicas: el cristianismo como chivo expiatorio de la posmodernidad*. 2022. Universidad Autónoma de Chihuahua, tesis.

Citar en APA (7ª edición): Flores-Quiñónez, J. (2022) *Batallas metafísicas: el cristianismo como chivo expiatorio de la posmodernidad*. [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Chihuahua]. Repositorio Digital de tesis de la UACH. <http://repositorio.uach.mx>

Batallas Metafísicas: El cristianismo como chivo expiatorio de la posmodernidad.

## Resumen

La presente investigación analiza las cuestiones de la verdad y la forma subjetiva de relacionarse con ella, indagando la influencia del pensamiento teológico en los postulados filosóficos y las implicaciones religiosas de los mismos, mediante el contraste entre la filosofía posmoderna y los postulados metafísicos implícitos en el cristianismo como una de las formas de explicar las hostilidades posmodernas hacia el cristianismo.

*Palabras clave.* Antropología, cosmovisión, cristianismo, existencia, ética, fe, filosofía, gnosticismo, posmodernidad, metafísica, modernidad, razón, realidad, religión, secularización, teología, verda

## Dedicatoria

“Al Dios de los seres espirituales y corpóreos,  
que por medio de la razón conocemos en su Unidad,  
y por medio de la fe adoramos,  
glorificamos y confesamos en su Trinidad”

(Frumiyyún de la conmemoración maronita de los fieles difuntos)

*“¿Creéis que Podemos ser dichosos aún sin hallar la verdad?”*

*(68, Obras de San Agustín, Obras filosóficas, Vol. III.)*

A los cristianos perseguidos,

A mis abuelos Soledad y Melchor, y Jesús Manuel, qepd,

A mi abuela Andrea.

A mis padres Leonor y José Luis,

A mis hermanos Abril, Leo y Omar.

*A Aquel individuo singular.*

*A Mi Regine.*

Batallas Metafísicas: El cristianismo como chivo expiatorio de la posmodernidad.

### **Agradecimientos.**

Al *Señor Dios de los Ejércitos* que adiestra a sus hijos para la batalla peleando hasta rayar el alba y los bendice si no se rinden aun con una dislocación; a *El Que Es*, ante quien no se puede ser otro sino sí mismo porque Él Es *El Veraz*; a Dios, fuego que quema para volver llama a la rama seca que se le aproxima. “Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de filósofos ni de sabios” que, como buen Padre, a veces juega a las escondidas con sus hijos.

Al CONACYT por la beca para poder realizar esta investigación. A los doctores Jorge Alan Flores y Erslem Armendáriz por el apoyo durante el programa de doctorado. A los doctores Arturo Rico Bovio, Jorge Alan Flores, Luis Santiesteban y Roberto Ransom que integraron mi comité académico; a la Dra. Heidi Alicia Rivas y el Dr. Carlos Ibarra que se integraron como revisores.

Al Dr. José Luis Evangelista, *noblesse oblige*, por su asesoría para presentar el proyecto de doctorado y el acompañamiento como director de tesis primeros semestres, así como la genialidad de los seminarios abiertos sobre Kierkegaard y Girard, y por el compartir y recomendarme la lectura de estos y otros autores, así como por las discusiones constantes sobre el fondo y la forma del trabajo de investigación.

Al Dr. Rico Bovio, mi director de tesis. Por su nobleza y osadía al asumir la dirección de mi tesis en un momento complicado; por su apertura académica, calidad humana y el trato tanto gentil como intelectual de diálogo abierto, por la libertad para poder abordar los temas de la tesis desde un enfoque transdisciplinario en una reflexión más filosófica que monográfica. Por el seguimiento constante de mis avances, la confianza y el apoyo brindado para poder cumplir con el doctorado y la investigación. Sobre todo, gracias por haber leído y tomado en serio mi propuesta, por haber señalado que había aquí cosas destacables que *tenían que* decirse pues cabían dentro de una discusión filosófica;

por sus observaciones y correcciones. Gracias por tanto que no acierto a resumir en un párrafo extenso.

Al Dr. David Torrijos y la Universidad Eclesiástica San Dámaso, por aceptarme para una estancia académica hacia el final de mi tesis. Gracias por su lectura y comentarios de esta tesis que se alimenta de fuentes variopintas. Por descubrirme a ese otro Aristóteles de estudios más recientes que desafían la apologética dicotómica entre lo hebreo y lo griego. Mi agradecimiento por su acompañamiento en las estancias, su revisión, correcciones y valiosos comentarios, así como la invitación a seguir el simposio internacional “Seguir hoy lo estético en la Edad Media”.

Al Dr. Luis Guerrero y la Universidad Iberoamericana, por aceptarme para realizar una estancia de investigación con él, por su conocimiento y amor a la obra de Kierkegaard que se vuelve contagioso. Gracias por esa conversación sobre lo objetividad y subjetividad en Kierkegaard donde estuvieron presentes las referencias a Kant y Aristóteles, con lo que me confirmó en intuiciones y descubrimientos a los que había arribado por otros itinerarios.

A los escandalizados con esta investigación. A aquellos que fueron constantes en decir que no existe ninguna hostilidad hacia los cristianos, sino que son éstos los perseguidores y verdugos en el mundo contemporáneo; a los que interpretaron que esta tesis era fruto de un trabajo apologético más o menos rayano en el fanatismo...porque así confirmaron una parte de la tesis y me instaron a mantenerme atento a los datos verificables de aquello que postulo.

Agradezco al Padre Horacio Bojorge S.I., por compartir conmigo los textos de Díez Macho con la traducción de los tǎrgums y su orientación en esos puntos; al R.P. Rodrigo Miranda I.V.E. por interesarse en mi tesis, por haberla leído y haber realizado valiosos comentarios cuestionando algunas de las categorías que así descubrí debía precisar, por las conversaciones a distancia sobre el Arte, el

arte blasfemo, el posmodernismo y el cristianismo. Al Pbro. fray Jordi O.M. y a Mons. *Abuna* Alberto Meocuhi por su lectura e interés en mi tesis, así como las sugerencias para la meditación de estos temas y la precisión de palabras en arameo referentes a *la verdad* que en un momento pensé integrar a esta investigación. Al historiador y sacerdote Dizán Vázquez Loya, a quien siempre he molestado con dudas filosófico-teológicas y encrucijadas existenciales; gracias por el intercambio epistolar, la sugerencia de autores y las conversaciones sobre la cuestión de los universales; por su enseñanza, hecha vida (*verdad subjetiva*), de la armonía entre la fe y la razón, fe que se debe concretar en obras que atiendan la realidad en que vivimos. Al Padre Álvaro Calderón FSSPX, por esa conversación (antecedente remoto de esta tesis) sobre los filósofos cristianos y la situación de la Iglesia, donde pasamos de los Papas mártires al itinerario intelectual de Edith Stein; por su amor a Santo Tomás de Aquino y por mantener vigente el método de la *questio disputata*.

A Georgina Gargollo, *la mamá teóloga*, primero por su amistad (gracias también a su esposo, Manuel Soní), por su participación en los seminarios abiertos sobre Kierkegaard y Girard; por los diálogos y debates respetuosos en cuestiones teológicas, por su pasión por la búsqueda de la verdad y el esfuerzo por ser fiel a ella; por su caritativa apertura para el diálogo conmigo. A Marlene Ríos, por su amistad, por sus palabras de apoyo y ánimo siempre para seguir y sobre todo para escribir; por su inquietud intelectual compartida, por haber leído mi tesis y sus importantes comentarios, por el intercambio de noticias y perspectivas en nuestras múltiples conversaciones. A Bianney por interesarse por mi tesis y participar en todos los seminarios abiertos, sobre Kierkegaard y Girard; gracias por sus preguntas, observaciones y comentarios. A Tamara por instarme a ingresar en el programa de doctorado, por nuestras conversaciones de infinidad de temas, por mostrar que algo no se entendía bien usando en lenguaje de algunos filósofos. A Fernando Ruíz-Velazco por su amistad, por nuestras conversaciones, en especial por aquella que se prolongó hasta la madrugada sobre Dios, que ese Dios en el que no crees siempre te bendiga; gracias por compartir las cuestiones con las que debe lidiar un

doctorante y por mantenerme unido al mundo de la Antropología. Al Dr. Júpiter Quiñones, Manuel Sandoval, Carlos Ibarra, Luis Porras, Saúl Santiesteban, Angie Chávez y tantos amigos y amigas, a veces extraños entrañables otras casi hermanos, por tener la paciencia de conversar conmigo de todo y nada (del todo y la nada) y hacer girar la rueda del pensamiento (¿y/o del Samsara?) A Óscar Ortega, por su amistad, el intercambio constante de lecturas, su participación en los seminarios abiertos con interesantes comentarios; por su lectura al borrador de tesis y sus comentarios sinceros indicando su disidencia y los puntos que consideraba más débiles. A Arturo Díaz y Omar Loya por soportarme, por acompañarme en el proceso, por las conversaciones sobre cuestiones de teología que escandalizan al *status quo* religioso; gracias por las noticias que me compartían, por los comentarios, pero sobre todo por haber sido mi *desabogado*. A mis compañeros de doctorado, por su amistad y respaldo; especialmente a Estela Leyva, Sandy, Alex Villegas, Loly Prieto y Mélida, a quienes fui más cercano durante el doctorado, sin demérito al cariño y admiración por el resto de mis compañeros.

A mis hermanos Abril, Leo y Omar por su paciencia, su apoyo en muchas formas y motivación, por compartir momentos de diversión y entrenamiento que me hicieron encarar el reto de una tesis doctoral; por soportar mis silencios prolongados sembrados de reflexión pero que pueden sentirse como aislamiento. A mis hermanos criaturas irracionales que tomaron conmigo clases en línea y me alegraron los días, aunque dejara de pasearlos: Yeti (+), Hunter, Balto y Malbo.

A mis padres por su infinita paciencia para conmigo y su incondicional apoyo. Por haberme incentivado a no dejar de hacer preguntas y respetar mi singularidad multiapasionada, por el don de la fe y la confianza, por incentivar el uso de la razón sin ahogar el sentimiento.

“El corazón de la percepción genial del mundo es la penetración de lo profundo de las cosas, mientras que la esencia de lo ilusorio consiste en encerrarse en sí protegiéndose de la realidad.”

\*Pável Florenski

## Índice

Introducción .....	2
A. Cuerpo problemático .....	5
A.1. Planteamiento del problema.....	5
A.2. Justificación.....	6
A.2.1. Contexto Histórico y Sociocultural .....	6
A.2.2. Aportes teóricos .....	7
A.3. Objetivos .....	8
A.3.1. Objetivo General.....	8
A.3.1.1. Objetivos Particulares.....	9
A.4. Hipótesis.....	9
A.5. Metodología .....	10
A.5.1. Investigación bibliográfica .....	10
A.5.2. Recopilación, análisis de la Información y construcción dialógica del conocimiento.....	10
A.5.3. Análisis Conceptual.....	11
A.5.4. Redacción y Corrección de Textos.....	11
A.5.5. De la Transdisciplinariedad a la Transversalidad .....	11
A.5.6. De las técnicas de investigación.....	13
B. Cuerpo teórico.....	18
B.1. Antecedentes y Estado de la Cuestión.....	18
B.1.1. Relaciones entre filosofía y cristianismo, y filosofía, gnosticismo y religiones orientales.....	18
B.1.2. Cristianismo y posmodernidad.....	20
B.2. Marco teórico.....	22
Capítulo 1: El sueño de la metafísica .....	25
1.1. Prolegómenos. ....	25
1.2. Réquiem 4'33.....	31
1.3. El sueño de Chuang-Tzu.....	35
1.4. Misticismo posmoderno. ....	39
1.6. Vacuidad posmoderna, verdades budistas .....	45
1.6. Catalepsia del yo.....	51
1.7. “Poesía eres tú” (θ) .....	56
Capítulo 2: Cordura mística.....	60
2.1. Sin metafísica realista ‘vana es nuestra fe’ .....	62
2.2. El Absoluto.....	70
2.3. La creación como principio metafísico .....	72

2.4.	Tiempo e Historia.....	83
2.5.	Kénosis: Una ousía, tres hipóstasis.....	90
2.6.	Santo Tomás, el idólatra.....	95
2.7.	El escándalo de la carne.....	110
2.7.1.	Cristianismo no es platonismo.....	115
2.7.2.	El escándalo del sexo.....	119
	.....	122
Capítulo 3.	Credo, la dislocación de Jacob.....	123
3.1.	Lux rationis.....	124
3.2.	Preámbula fidei.....	131
3.3.	Credo quia absurdum.....	139
3.4.	Credo ut intellego.....	151
3.5.	Intellego ut credam.....	156
3.6.	Semina Verbi.....	160
	.....	162
Capítulo 4:	El Quid.....	163
4.1.	El suicidio de Kleist.....	165
4.2.	Filosofía-ficción.....	173
$\alpha$	.....	176
$\beta$	.....	182
$\gamma$	.....	184
$\delta$	.....	193
$\varepsilon$	.....	197
4.3.	Negar es afirmar.....	198
4.4.	Verdad, belleza y bondad.....	204
4.5.	Nominalismo posmoderno.....	208
Capítulo 5:	Metarrelatos y doble verdad.....	213
5.1.	Averroísmo contemporáneo.....	216
5.2.	Vías de secularización.....	241
5.3.	Metamorfosis y autonomía.....	248
5.4.	Gnosticismo y paganismo posmoderno.....	250
Capítulo 6.	Del escándalo al chivo expiatorio.....	256
6.1.	El cristianismo como escándalo.....	258
6.2.	El cristianismo como chivo expiatorio.....	267
6.2.1.	Ataques a templos.....	269

5.2.2. Performance y manifestaciones artísticas .....	271
6.2.3. Estado, control y objeción de conciencia.....	276
.3. Cristianismo, verdad y posmodernidad.....	287
Capítulo 7. Postscriptum...a manera de conclusiones.....	298
7.1. Posibilidades de diálogo.....	299
7.2. Puertas abiertas y cierre.....	302
7.3. Escándalo y chivo expiatorio .....	304
Obras consultadas.....	309

## Índice de figuras

Figura 1. Flores, José Luis. <i>El sueño de la metafísica</i> . .....	1
Figura 2. Flores, José Luis. <i>El sueño de Chuang Tzu</i> . Colección de Sandra Treviño.....	24
Figura 3. Flores, José Luis. <i>El cuerpo</i> . Colección personal.....	59
Figura 4. Flores, José Luis. <i>La batalla de Jacob</i> . Colección personal.....	122
Figura 5. Flores, José Luis. <i>Credo de San Pedro de Verona</i> . Colección personal .....	139
Figura 6. Flores, José Luis. <i>Idealismo kantiano</i> . Colección personal .....	162
Figura 7. Flores, José Luis. <i>Influencia</i> . Colección personal.....	212
Figura 8. Flores, José Luis. <i>El beso de Salomé</i> . Colección personal.....	255
Figura 9. <i>Virgen abortera</i> . La Gaceta/avanzadaart.com .....	273
Figura 10. Flores, José Luis. <i>Lux</i> . Colección privada .....	297

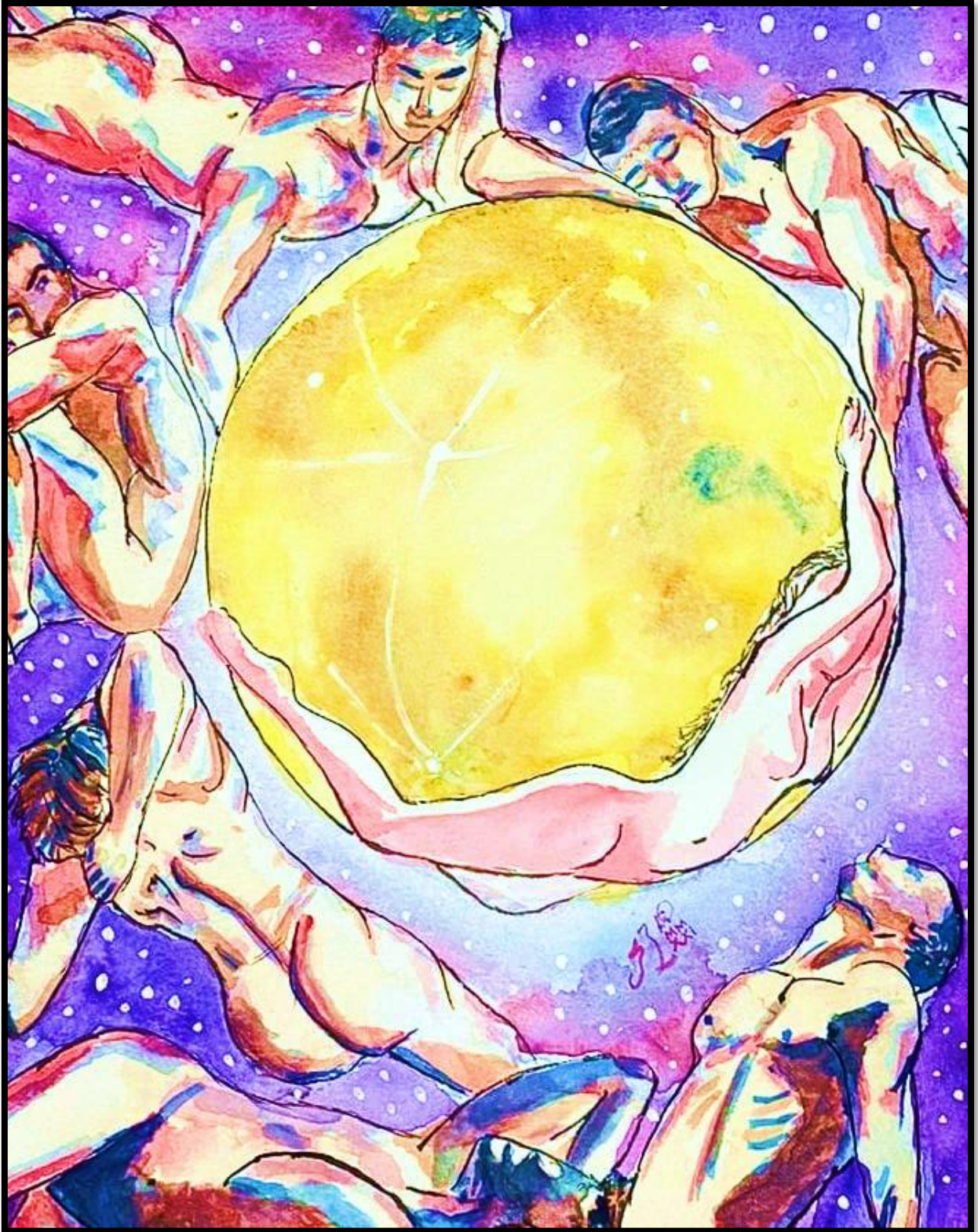


Fig. 1. Flores. Insomnio. Acuarelas y tinta china. “La metafísica es la evocación de la mujer amada en la historia de un amor imposible, el rayo de luna de Manrique en el poema de Bécquer; el ansía de conocer, de poder decir *la verdad* y, conforme al posmodernismo, nunca poder hacerlo.” (Cf. Cap. 1)



## Introducción

Esta investigación es sobre “la verdad” desde las perspectivas del cristianismo y la filosofía posmoderna. Analiza y contrasta los enfoques en torno a la existencia y posibilidad de conocer *la verdad*, y la forma subjetiva de aproximarse a ella en la filosofía posmoderna y el cristianismo. Plantea la existencia de hostilidades posmodernas hacia el cristianismo, derivadas de un trasfondo filosófico. La oposición impacta en distintos ámbitos (social, político, artístico, académico) y en ocasiones llega a manifestaciones de violencia o políticas represoras derivadas del choque de cosmovisiones con posturas filosóficas y teológicas contrarias. Este trabajo analiza las implicaciones filosóficas (Metafísica, Ontología, Antropología, Ética, Lógica, etc.) de ambas posiciones.

La tesis principal de esta investigación es que el cristianismo implica una metafísica realista a la que están enlazadas su antropología y ética; en tanto el posmodernismo entraña el escepticismo e idealismo filosóficos y asume las últimas consecuencias del voluntarismo de la modernidad. El cristianismo enarbola la realidad del Yo divino que se manifiesta e invita a responder libremente al yo humano; la posmodernidad converge con las cosmovisiones y metafísicas gnósticas y orientales en la dilución del yo y la realidad, dicho de otra forma, el posmodernismo pretendidamente post-metafísico, es cercano a las metafísicas gnósticas y panteístas.

El cristianismo es una religión que implica reflexiones y posicionamientos filosóficos; en sí mismo implica una filosofía que se ha ido explicitando con el transcurso de los siglos en la teología dogmática sancionada por la autoridad eclesiástica; el posmodernismo postula tesis filosóficas que se originan o terminan en afirmaciones teológicas, y asumen un cariz religioso



que permite entender a la posmodernidad como neo-paganismo (organización religiosa, política y cultural) y el gnosticismo.

Una vez definidos el cuerpo problemático y el cuerpo teórico, la tesis se divide en siete capítulos, incluidas las conclusiones. En el cuerpo de la tesis aparecen también diversas ilustraciones de autoría propia que, como se explica en el apartado de la metodología, constituyen una *investigación creación*, con el propósito de introducir los temas de la tesis a través de las imágenes y como un tipo de reflexión en un discurso propio de las artes plásticas, dentro del enfoque de la transversalidad.

A continuación, se enuncian de forma sintética los temas a tratar en el capitulo:

**Capítulo 1. El sueño de la metafísica.** Considera los puntos principales de la filosofía posmoderna. Enfatiza el rechazo posmoderno de la metafísica, las implicaciones de esto y señala las similitudes entre esta metafísica anti-metafísica posmoderna y las metafísicas de las tradiciones filosóficas-religiosas orientales no cristianas.

**Capítulo 2. Cordura mística.** Desarrolla los principales elementos en la metafísica inherente al cristianismo en contraste con los postulados filosóficos del posmodernismo. Analiza tópicos (creación, tiempo, materia) presentes en la doctrina cristiana y tienen relevancia filosófica.

**Capítulo 3. Credo, la dislocación de Jacob.** Desarrolla la cuestión de la fe en relación a la razón y la filosofía, plantea algunos puntos de la secularización en la Modernidad e incluye en la discusión los postulados de los autores posmodernos; propone un abordaje del acercamiento a la fe a través de estadios, siguiendo algunas observaciones de Pável Florenski.



**Capítulo 4. El Quid.** A partir de un breve análisis del suicidio de Heinrich von Kleist se plantea la cuestión de la realidad, la verdad y la inteligibilidad de las mismas, tanto a partir de Kant, como entre los autores posmodernos en un diálogo ficticio que permite analizar esas cuestiones en diversos autores de Nietzsche a Rorty. Tras repasar la cuestión de los universales, se estudian las posiciones posmodernas como consecuencia de los postulados modernos derivados del nominalismo medieval.

**Capítulo 5. Megarrelatos y doble verdad.** Este capítulo está dedicado a la relación entre la filosofía y el cristianismo en el devenir histórico dentro de los procesos de secularización hasta llegar al posmodernismo filosófico.

**Capítulo 6. Del escándalo al chivo expiatorio.** Este capítulo enlaza la historia de la filosofía con el proceso de secularización en Occidente. Dentro del análisis del proceso de secularización, se explicita el mecanismo del chivo expiatorio por el cual el cristianismo pasa a ser el objeto de desprecio y persecución posmoderno, con una hostilidad legitimada a partir de diversos discursos.

**Capítulo 7. Conclusiones: Postscriptum no definitivo.** Conclusiones, no definitivas, al problema planteado. Después de una recapitulación de los temas abordados en los capítulos anteriores, se establecen algunas líneas conclusivas, además de señalar la apertura de otras vetas de investigación.



## A. Cuerpo problemático

### A.1. Planteamiento del problema

En la historia de la filosofía occidental, después del encuentro entre la filosofía griega y la revelación cristiana, la cosmovisión cristiana impregnó la reflexión filosófica y encontró puntos de convergencia con ella hasta alcanzar una cúspide en la armonía entre fe cristiana y razón filosófica en el siglo XIII con la obra de Santo Tomás de Aquino, durante el esplendor de otras escuelas filosóficas de inspiración cristiana, como la escuela franciscana con San Buenaventura. Con el nominalismo, hacia el final de la Edad Media, inicia una tensión en las relaciones entre fe cristiana y filosofía, al mismo tiempo que se ponen en duda las vías de acceso al conocimiento y las posibilidades de aproximación a la verdad. La cuestión de *qué* y *cómo* se puede conocer, marcharán paralelas a las cuestiones referentes a la fe en relación con la razón y la aproximación a la realidad.

Las tensiones entre fe y filosofía se acrecientan en la filosofía de la modernidad a partir de Descartes. Con Descartes, el acento de la filosofía está en la gnoseología: no *qué* se conoce, sino *cómo* y *qué* se puede conocer<sup>1</sup> y la idea de Dios *causa sui* será desde este momento la constante en la concepción filosófica de Dios. Con Kant las posibilidades del conocer se van estrechando y el giro gnoseológico acaba por asentarse en la filosofía con el cuestionamiento y posterior rechazo a la metafísica, es decir al estudio de las causas últimas y la realidad. Los filósofos modernos plantean diversas respuestas de las que se desprenden escuelas de pensamiento que oscilan entre la secularización del pensamiento cristiano, el rompimiento y la conservación de elementos de inspiración cristiana. En la posmodernidad filosófica se suponen ya superadas la

---

<sup>1</sup> En Descartes este acento es claro por la búsqueda del “método”, pero el enfoque de la filosofía estaba ya presente entre los empiristas (Locke, Hume, Berkley), está presente también en Kant y Bergson, y permanecerá con la renuncia posmoderna a la posibilidad de intelección de la realidad.



secularización del cristianismo de la modernidad y la hostilidad que esto implicaba. Sin embargo, en el momento presente se han manifestado actos de hostilidad al cristianismo que parten de posicionamientos teóricos derivados del posmodernismo.

El propósito primordial de esta tesis es describir y analizar el conflicto entre el posmodernismo y el cristianismo ortodoxo, derivado de sus respectivas concepciones filosóficas.

## **A.2. Justificación**

### ***A.2.1. Contexto Histórico y Sociocultural***

En este punto, como contexto de la propuesta de investigación, destaco un hecho social e histórico con trasfondos ideológicos que ameritan un análisis: la hostilidad que desborda en violencia hacia un grupo religioso y cultural, su cosmovisión y ethos históricamente vinculados a Occidente que algunos denominan “cristianofobia”. Es imperiosa una investigación de las relaciones entre cristianismo y posmodernidad dado el contexto sociohistórico actual, donde están presentes manifestaciones de hostilidad hacia el cristianismo. Tal hostilidad proviene en diversas ocasiones de movimientos ideológicamente vinculados al posmodernismo, con manifestaciones en diversos planos y grados que van desde acusaciones, linchamientos mediáticos, agresiones o actos vandálicos a grupos de cristianos o templos, discriminación y hostilidad política, marchas con arengas y *performance* anticristianos, uso del sistema legal para inducir a los cristianos, bajo coacción, a la ejecución de acciones contrarias a su *ethos*, manifestaciones artísticas con referencia clara y blasfema al cristianismo —todo esto en Occidente— hasta agresiones físicas.

Aunado a esto, la época presente ha sido descrita por autores como Zygmunt Bauman y Giles Lipovetzky como la era del vacío: una *modernidad líquida* que tiene entre sus notas distintivas las crisis de sentido que parecen desembocar en el nihilismo. La cuestión de la verdad pretendidamente superada en la era de la “posverdad”, tiene una fuerte resonancia e importancia por sus implicaciones teóricas en áreas



como el saber y la investigación científica, pero también en asuntos éticos y existenciales tanto de los individuos como de las organizaciones políticas.

### ***A.2.2. Aportes teóricos***

Esta investigación confronta a la filosofía posmoderna y el cristianismo desde una perspectiva filosófica analizando sus postulados metafísicos, éticos y antropológicos que implican; sumado a las investigaciones tampoco abundantes sobre la relación entre la posmodernidad y las visiones teológico-filosóficas orientales y gnósticas.

Los procesos de secularización, el escándalo u hostilidad frente al cristianismo, la configuración de la posmodernidad y el mecanismo de la violencia mimética o chivo expiatorio, son temas tratados en el diálogo académico contemporáneo. Sin embargo, no suelen ser entrelazados en un mismo discurso; la necesidad de un análisis integral justifica esta investigación.

Con esta finalidad, la investigación no se circunscribe al análisis de un solo autor. La tesis de Tresmontant es la principal premisa de esta investigación y la profundización en estos temas es uno de sus aportes; es decir, que el cristianismo tiene implícito un núcleo metafísico, que constituye en sí una filosofía en tanto postula una ontología, una antropología, una gnoseología y una ética particular del cristianismo a la cual se oponen otras filosofías que suelen coincidir con la metafísica del gnosticismo.

Esta investigación continuará con una de las líneas que dejó esbozadas por René Girard respecto a los elementos de rivalidad mimética, agresión y el mecanismo de chivo expiatorio que señaló como emergentes en la relación cristianismo-posmodernidad, especialmente presentes en *Veo a Satán caer como el relámpago*, aunque también están presentes en su debate con Gianni Vattimo en *¿Verdad o fe débil?* y en *Aquél por el que viene el escándalo*.



Es importante también el aporte de esta investigación al vincular los aportes de los filósofos posmodernos no sólo con las visiones teológica y filosóficas gnósticas y orientales, sino también dentro del devenir histórico de la filosofía occidental y el legado de la filosofía posmoderna en movimientos culturales y sociales que suelen ser la “arena” donde se presentan los encuentros con la visión cristiana.

En uno de los capítulos, se señalan algunos puntos de contacto entre las filosofías y religiones orientales, el gnosticismo y la filosofía posmoderna. Este tema ameritaría un trabajo aparte, y constituye por sí mismo una tesis distinta a la aquí planteada. Tal comparación se justifica al estudiar las relaciones de la posmodernidad con el cristianismo como cosmovisiones en conflicto, pero no implican atribuir parentesco o asimilación entre el pensamiento oriental y el posmoderno. El tema se menciona para destacar el cariz religioso que muestra la filosofía posmoderna, y permite también ubicarla dentro de las metafísicas de tradición panteísta o gnóstica que consideran la realidad como ilusoria o inaccesible, dado el escepticismo, el horizonte nihilista de la perspectiva constructivista que asume de forma radical el giro lingüístico, y el carácter apofático de la deconstrucción.

La crítica al posmodernismo a la manera de deconstrucción de *la deconstrucción* es relevante si se considera que los postulados posmodernos suelen ser asumidos por grandes corrientes académicas contemporáneas sin que siempre se discernan a través de un aparato crítico que considere el contraste con otras corrientes filosóficas.

### **A.3. Objetivos**

**A.3.1. Objetivo General** Describir y analizar los principales postulados filosóficos presentes en el cristianismo ortodoxo y la filosofía posmoderna en torno a la verdad, como cosmovisiones opuestas, para poder explicar parte de las hostilidades entre el cristianismo y movimientos



culturales que impactan distintos ámbitos (social, político, artístico, académico) y en ocasiones llega a manifestaciones de violencia o políticas represoras.

#### A.3.1.1. Objetivos Particulares

**O.P.1** Describir y analizar los principales postulados de la filosofía posmoderna en torno a la relevancia de la metafísica y los puntos de convergencia con las filosofías y religiones orientales.

**O.P.2** Describir y analizar los postulados metafísicos cristianos referentes a la creación, el tiempo y la materia.

**O.P.3** *Describir y analizar la cuestión de la fe religiosa cristiana en referencia a la filosofía y la razón, tanto en la historia universal como en la aceptación o rechazo personal.*

**O.P.4.** Describir y analizar la visión posmoderna en referencia a la concepción de verdad, la posibilidad de inteligibilidad de la realidad y los universales.

**O.P.5.** Describir y analizar los principales enfoques en torno al proceso de secularización a partir de autores como Charles Taylor, Bueno de la Fuente, Borghessi y Rorty, para poder ubicar la historia del pensamiento filosófico dentro del proceso de secularización de Occidente

**O.P.6.** Describir y analizar el mecanismo del chivo expiatorio, conforme al planteamiento de Girard, por el cual el cristianismo pasa a ser el objeto de desprecio y persecución posmoderno.

**O.P.6.** Plantear las conclusiones de la investigación, y señalar la apertura de otras vetas de investigación en los temas que forman parte de esta investigación.

**A.4. Hipótesis.** El cristianismo implica una serie de postulados filosóficos, entre los que destaca una metafísica realista donde la verdad se corresponde con la realidad, que puede ser conocida en cierta medida y tiene un papel central, en tanto la filosofía posmoderna converge con visiones



gnósticas donde la verdad pierde relevancia, no corresponde con la realidad o no puede ser conocida. De estas visiones metafísicas derivan concepciones antropológicas y éticas que al ser antitéticas colisionan en diversos planos, generando una hostilidad hacia el cristianismo legitimada a partir de diversos discursos que convergen con la filosofía posmoderna o tienen en ella su sustento.

## **A.5. Metodología**

En este apartado establezco el procedimiento a seguir para llevar a cabo la presente investigación. A continuación, señalo brevemente cómo serán desarrolladas estas estrategias metodológicas y cuáles serán los instrumentos utilizados para su realización.

### ***A.5.1. Investigación bibliográfica***

Consiste en la búsqueda, recopilación, organización, valoración, crítica, contraste y análisis de datos bibliográficos. Para ello se recurrirá a traducciones y ediciones críticas de diversas obras.

### ***A.5.2. Recopilación, análisis de la Información y construcción dialógica del conocimiento***

Se realizaron talleres y seminarios para la lectura, investigación y reflexión de las obras de los autores principales, como los que ya se han realizado sobre la obra de Søren Kierkegaard y René Girard, respectivamente. Estos seminarios retoman elementos de un grupo focal como los usados en la investigación antropológica, y los procesos de diálogo y debate como parte de la reflexión filosófica. Este tipo de encuentros generalmente fueron grabados en vídeo.

Para el proceso de recopilación y análisis de la información se aprovecharon otros recursos, como la participación en coloquios, congresos, seminarios, y estancias de investigación. Es el caso del curso “Las dimensiones existenciales en el pensamiento de Søren Kierkegaard” impartido por la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos”, los diplomados



“Introducción a la Sagrada Teología” e “Introducción a la Sagrada Exégesis Bíblica” de la facultad de teología de la Fundación Universitaria Cervantes San Agustín y el Ateneo San Elías, que se llevaron paralelamente a los otros procesos de recopilación y análisis de la información.

### ***A.5.3. Análisis Conceptual***

La presente investigación acude al análisis conceptual de corte filosófico, porque se inserta dentro de la discusión académica de conceptos filosóficos de gran hondura: como lo son “verdad”, “realidad”, “conocimiento”, “subjetividad” y “existencia”. Para este análisis conceptual se tomará en cuenta el contexto histórico del desarrollo, recepción y uso de estos términos por diversos autores.

### ***A.5.4. Redacción y Corrección de Textos***

Se realizó constantemente la revisión y corrección de los textos, con el apoyo tanto del director de tesis como del asesor o asesores externos, al igual que en la elaboración de otros productos de la investigación distintos a la tesis de grado, las ponencias para ser presentadas en congresos y los artículos para publicaciones académicas.

Uno de los objetivos de esta investigación, es colaborar en una medida a la investigación, reflexión y discusión académica de los temas tratados, mediante un lenguaje claro y asequible que no resulte tedioso.

### ***A.5.5. De la Transdisciplinariedad a la Transversalidad***

El concepto de transversalidad comúnmente va unido a una epistemología posmoderna. Existen otras propuestas de transversalidad en educación e investigación que proponen volver porosos,



difuminar o eliminar los límites de las disciplinas, para que puedan asumirse como un entramado integral. En este sentido, la presente investigación se puede considerar transversal.

El cuadro 1 “De la Transversalidad a la Transdisciplinariedad”, muestra algunas de las disciplinas involucradas en la investigación y los elementos que serán aprovechados de éstas.

A partir de esta apropiación del concepto queda explicitar el lugar de la transversalidad en la investigación planteada, que se nutre de diferentes disciplinas, transitando entre interdisciplinariedad, transdisciplinariedad y transversalidad.

Cuadro 1: De la trasversalidad a la transdisciplinariedad.

DISCIPLINAS	TEMAS	METODOLOGÍA INSTRUMENTOS
<b>Antropología.</b>	Batalla cultural, ethos, cosmovisiones, cristianismo ortodoxo, chivo expiatorio, movimientos sociales, posmodernidad, paradigma, religión, religiones comparadas, violencia mimética.	Grupos focales. Método comparativo.
<b>Filología.</b>	Filología clásica, filología bíblica.	Indagar el origen y sentido de las palabras para aclarar el texto.
<b>Filosofía.</b>	Antropología filosófica, epistemología, ética, filosofía de la cultura, filosofía de la religión, metafísica, ontología.  Tomás de Aquino, Søren Kierkegaard, Henry Newman, Pável Florenski, Edith Stein, Michel Foucault, Richard Rorty, Jacques Derrida, Gianni Vattimo.  Conceptos de verdad, existencia, conocimiento, certeza, asentimiento.  Realismo, realismo medio, idealismo, nominalismo, voluntarismo.	<i>Questio disputatae</i>  Dialéctica kierkegaardiana.  Genealogía.



<b>Hermenéutica.</b>	Hermenéutica bíblica, Hermenéutica de los textos citados.	Hermenéutica analógica de Mauricio Beauchot.
<b>Historia.</b>	Historia de las ideas, Historia del cristianismo, Historia de la Modernidad, Historia de la Posmodernidad.	Historia de la cultura, Historia de las ideas
<b>Teología.</b>	Teología dogmática, cristología, soteriología, esjatología. Hinduismo, budismo, taoísmo. Gnosticismo.	Teología dogmática, teología bíblica, cristología, teología moral.
<b>Semántica.</b>	Semántica lingüística, semántica lógica.	
<b>Sociología.</b>	Modernidad líquida, relaciones cristianismo-posmodernidad.	

***A.5.6. De las técnicas de investigación***

En el presente apartado se indican las técnicas de investigación de las diversas áreas del conocimiento que serán incorporadas como parte de la metodología. De manera que la metodología de la presente investigación no será pura ni atiende en un mismo momento a una sola área del conocimiento de las aquí citadas, sino que, buscando un tratamiento integral y orgánico del tema de investigación, aprovecha elementos de diferentes metodologías.

**a) Antropología** Se aprovecharán análisis sobre el hecho religioso, derivados de estudios especializados y trabajos etnográficos, además de estudios e investigaciones sobre la configuración y análisis de las cosmovisiones; y los aportes de la antropología de la implicación de la Posmodernidad en la cultura. Se recupera el método comparativo dado que se realizarán



comparaciones entre sistemas religioso-filosóficos de situaciones históricas y socioculturales distintas.

**b) Filología** Entendida como el estudio de los textos a partir de la lengua. Se recurrirá a esta disciplina para el esclarecimiento y análisis de diversos términos.

**c) Filosofía** Hablar de la relación entre la posmodernidad y el cristianismo, implica plantear cuestiones de distintos ámbitos de la filosofía que comparecen a esa discusión: metafísica, ontología, epistemología, gnoseología, ética, antropología filosófica y filosofía de la religión. Se aprovecha la metodología de la *questio disputata* aunque no conserve la estructura de la misma, a manera de una “cuestión disputada semiestructurada” pues, aunque no siga el orden y la estructura de la filosofía medieval, conserva los elementos de la pregunta o planteamiento del problema, las propuestas en contra, la respuesta a esas objeciones y la conclusión.

**c.α. Quaestio disputata:** De esta técnica de la filosofía escolástica, dice Álvaro Calderón en *La lámpara bajo el celémín*:

La *quaestio disputata* es como una radiografía del discurso científico, en la que nadie sale bonito, pero en la que no se le escapa a nadie si hay algo fuera de lugar. Consta de cuatro partes, o mejor, de *cuatro etapas* imposibles de omitir o permutar si se quiere llegar a buen término. (10)

Las cuatro etapas son preguntar, opinar, responder y solucionar. El método escolástico es una prolongación y perfección de la metodología de la filosofía clásica, de la mayéutica de Sócrates, la dialéctica de Platón y la deducción de Aristóteles. En *Lecciones preliminares de filosofía*, Manuel García Morente explicita:



Santo Tomás, cuando examina una cuestión, no solamente deduce de principios generales los principios particulares aplicables a la cuestión, sino que además pone en columnas separadas las opiniones de los distintos filósofos, que son unas en pro y otras en contra; las pone frente a frente, las critica unas con otras, extrae de ellas lo que puede haber de verdadero y falso. Son como dos ejércitos en batalla; son realmente una reviviscencia de la dialéctica platónica. Y entonces el resultado de esta comparación de opiniones divergentes complementado con el ejercicio de la deducción y de la prueba, da lugar a conclusiones firmes del pensamiento filosófico. (25-26)

**c.β. Dialéctica kierkegaardiana:** En *Kierkegaard, el único ante Dios*, Viallaneix explica que la dialéctica kierkegaardiana es “una transposición metafórica del arte del diálogo. Pretende encontrar en la realidad el proceso que anima la discusión: las contradicciones” (127) pues “para Kierkegaard dialéctica significa tensión. Los opuestos se mantienen cara a cara. Se interrogan y se llaman uno al otro” (127-128) De manera que “siempre parece que el pensamiento contrario no existe, pero inmediatamente se presenta como el primero y más fuerte.” (128) Esta dialéctica:

implica una alternancia de los contrarios, un balanceo alrededor de un punto de equilibrio que asegura su armonía, pero que todavía tiene que llegar a la Dialéctica desgarrada, no deja de ser esencialmente musical, pues se desarrolla según un ritmo que es el del vibrato. La nota pura se adivina a través del rápido movimiento de balanceo entre lo puro y lo falso. (128)

Beuchot en *Kierkegaard y su dialéctica analógica* define así la dialéctica de Kierkegaard:

Es una dialéctica abierta, sin síntesis, esto es, no llega a la reconciliación, pero tampoco destruye los opuestos (que la síntesis reconcilia después de destruirlos, es decir, después



de quitarles lo opuesto). Es una dialéctica inconclusa, porque no llega a ninguna síntesis, pero, por lo mismo que es abierta, tiene dinamismo. El movimiento no se detiene, pues aquí la mediación es el conflicto mismo. (139)

**d) *Hermenéutica*** Es necesaria una labor hermenéutica al acudir a variadas fuentes para comprenderlas en su contexto y antes de entablar un diálogo y discusión entre las posiciones de los autores, comprender el mensaje que éstos transmiten a través de sus obras.

**e) *Historia*** Para esta investigación se recurrirá a la historia para situar el desarrollo de las ideas y cómo éstas han derivado o provocado determinados contextos, lo que permitirá tener una mejor comprensión de las posturas analizadas y un panorama más amplio para la discusión que se llevará a cabo. Se aprovecharán los textos sobre historia de las ideas e historia de la filosofía y no una investigación de primera mano.

**f) *Investigación-Creación*** Aunque los procesos de investigación-creación e investigación basada en las artes poseen métodos propios, en este caso la incorporación de pinturas y dibujos dentro de los capítulos implica un tratamiento gráfico y visual (desde el arte) de los temas investigados y desarrollados en el texto de los capítulos.

**g) *Teología*** Se recuperan elementos de la teología natural, teología dogmática, cristología y soteriología. Se justifica el recurrir en varias ocasiones a la teología y al método teológico clásico, puesto que se compararán las visiones derivadas del cristianismo ortodoxo. De ahí que para el tratamiento de una proposición teológica o hecho dogmático (dentro del cristianismo) se tengan presentes como fuentes las Sagradas Escrituras, la Tradición y el Magisterio. Dado que el presente trabajo no es íntegramente una investigación teológica, ni al hablar de cristianismo está restringida a una denominación, por Magisterio aquí se entiende el magisterio eclesial presente



hasta el séptimo concilio ecuménico y las definiciones respecto al Credo Niceno-Constantinopolitano que no constituyen temas de discusión entre las distintas denominaciones, aunque en algunos temas se recurra al magisterio de la Iglesia Católica sobre cuestiones que han sido desarrolladas por el mismo y no están explicitadas en otras tradiciones cristianas, o donde hay escuelas divergentes como en lo relativo a la capacidad de la razón en relación a la fe o la libertad y la justificación pues las variaciones entre distintas denominaciones cristianas y autores como Lutero frente a la doctrina de las iglesias unidas a la sede romana, la ortodoxia oriental y otras tradiciones cristianas (reformadas o no), implican una variación en los temas no sólo teológicos sino también en elementos metafísicos y antropológicos.

**h) Semántica** Especialmente la semántica lógica al indagar la relación entre el signo y su realidad. La semántica está presente en el debate medieval de los universales y cobra una especial relevancia en las concepciones posmodernas y su examen.

**i) Sociología** Se recuperarán los análisis que diversos autores como Giles Lipovetsky y Zygmunt Bauman han realizado de la posmodernidad; los cambios de paradigma que implican y el cambio social que acompaña y mutuamente influye en la evolución de las ideas. Al hablar sobre los procesos de secularización y en la justificación del problema, así como en otras partes de la investigación, se tendrán en cuenta elementos que serían propios de un análisis de corte sociológico.



## B. Cuerpo teórico

### B.1. Antecedentes y Estado de la Cuestión

#### ***B.1.1. Relaciones entre filosofía y cristianismo, y filosofía, gnosticismo y religiones orientales***

Hablar de la relación entre filosofía y religión en torno a la verdad y con ello la relación entre filosofía y religión o paradigmas metafísicos —entendida la metafísica como filosofía primera que pregunta el por qué hay algo en lugar de nada, o filosofía del ser— es emprender un camino en el que convergen distintas veredas de autores y escuelas de pensamiento.

Claude Tresmontant planteó en varias de sus obras una teoría general de la realidad o “metafísica” en el cristianismo que se contraponen a las visiones de la realidad presentes tanto en el paganismo como en el gnosticismo. Las principales obras donde podemos encontrar este postulado son: *Études de métaphysique biblique ; L'activité métaphysique de l'intelligence et la théologie, La finalité de la Création, le salut et le risque de perte ; La Métaphysique du christianisme et la Crise du XIIIe siècle ; La Métaphysique du christianisme et la Naissance de la philosophie chrétienne ; La prédestination et la liberté humaine : Cahiers de métaphysique et de théologie ; Les Idées maîtresses de la métaphysique chrétienne ; Les Métaphysiques principales : essai de typologie ; Les Origines de la philosophie chrétienne ; L'Opposition métaphysique au monothéisme hébreu : de Spinoza à Heidegger, Problèmes du christianisme.*

Tresmontant también plantea que frente a la metafísica cristiana hay una persistencia de las concepciones gnósticas de la metafísica. Otro de los autores que recupera la tesis de Tresmontant es Julio Meinvielle en *De la Cábala al Progresismo*, donde a través de la revisión histórica ubica la relación entre la gnosis cabalística y la filosofía y teología occidental. Mientras Tresmontant enfatiza el contraste entre el cristianismo y la filosofía griega, así como su elemento gnóstico, Augusto Del Noce y Meinvielle destacan que los elementos gnósticos pueden estar también



presentes en el judaísmo. La obra de Meinvielle llega hasta el análisis de la influencia gnóstica en filósofos y teólogos de finales del siglo pasado. Aquí se destaca la influencia gnóstica no sólo en Spinoza sino en diversos filósofos modernos desde Descartes hasta Heidegger, pero no analiza —pues fueron posteriores al momento de la obra— el pensamiento de autores como Derrida, Foucault o Rorty que ya eran más o menos notorios en la época, pero no habían alcanzado el nivel de influencia que vino unos años después. En una línea similar, Henri De Lubac en *La Posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, traza la genealogía del pensamiento filosófico moderno con la filosofía del religioso heterodoxo que propagó una visión de la historia con una gran carga de gnosticismo. También De Lubac en *El drama del humanismo ateo* considerará al pensamiento filosófico del siglo XIX caracterizado como humanismo con un giro antropocéntrico que implica tanto una secularización como una hostilidad hacia el cristianismo. John Milbank, un autor más reciente que los anteriores, coincide en el análisis de De Lubac sobre el humanismo ateo; en *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, analiza la génesis de la razón secular —de Platón a Deleuze— y señala que la autonomía secular encubre una referencia constante al cristianismo donde las teorías sociales “científicas” son en realidad teologías o antiteologías encubiertas.

Massimo Borghesi, en *Posmodernidad y Cristianismo: ¿Una radical mutación antropológica?* y en *Secularización y nihilismo: Cristianismo y cultura contemporánea*, analiza a través de diversos ensayos las relaciones entre la posmodernidad (histórica y filosófica), así como el pensamiento filosófico de la modernidad con relación a la fe cristiana, desde una perspectiva que tiene presente el gnosticismo como fase del proceso de secularización y antítesis de la cosmovisión cristiana. Guido Preparata en *The Ideology of Tyranny. The Use of Neo-Gnostic Myth in American Politics*, compara textos y perspectivas gnósticas con la de teóricos como Michel Foucault.



En *Más allá de la Posmodernidad*, Houston Smith señala cómo las propuestas de la filosofía posmoderna, en su rechazo a la metafísica con la desconfianza por la realidad y la capacidad de conocerla, parecieran ser las mismas que las de los “místicos orientales” y realiza una crítica al proceso de deconstrucción y el abandono de la metafísica, asumiendo también el rechazo a la visión reduccionista de la modernidad. Es importante señalar aquí la obra de Juan Arnau sobre las convergencias entre el pensamiento de las religiones y filosofías de Oriente y la filosofía occidental, centrándose especialmente en la posmoderna: *Nāgārjuna: fin de la discusión*; *Arte de probar: Ironía y lógica en India antigua* y *La palabra frente al vacío Filosofía de Nāgārjuna*. Otros autores que han destacado las coincidencias entre la filosofía oriental y la posmodernidad son Harold Coward en *Derrida and Indian Philosophy*, y en la compilación *Derrida and Negative Theology* en coedición con Foshay; Andrew Tuck en *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship. On the Western interpretation of Nāgārjuna*; en tanto, Jin Park compila artículos de varios autores que analizan estas similitudes en *Buddhism and Deconstruction*.

### ***B.1.2. Cristianismo y posmodernidad***

En cuanto a las relaciones entre la filosofía posmoderna y el cristianismo, la mayoría de las obras que analizan esta relación son de la autoría de apologistas cristianos contemporáneos que consideran el pensamiento posmoderno como contrario al cristianismo. Existen otros enfoques como el de *Reteniendo lo bueno: saqueando los tesoros del Posmodernismo* de Jorge Ostos y Saúl Sarabia, que destaca elementos de la filosofía posmoderna que consideran aprovechables para los cristianos y proponen desvincular el cristianismo de los paradigmas de la modernidad. La última posición señalada es la que se encuentra en la obra de Jhon Milbank y los otros autores de la “ortodoxia radical”, que encuentran en las propuestas de la filosofía posmoderna canales de purificación del cristianismo respecto a los paradigmas de la modernidad.



Por otro lado, existen autores que hacen una crítica al cristianismo institucional y ortodoxo a la luz de los autores posmodernos para proponer un cristianismo depurado y “más auténtico”<sup>2</sup> Destaca especialmente *El amor es el límite: Reflexiones sobre el cristianismo hermenéutico de G. Vattimo y sus consecuencias teológico-políticas* de Jesús Lozano Pino, que se encuentra junto a obras de teólogos y teólogas liberales y/o posmodernos que se alejan del cristianismo ortodoxo, para proponer una depuración del mismo a partir de las premisas posmodernas.

Como antecedentes de la presente investigación podemos señalar *Its Dangerous to Believe* de Mary Eberstadt, *The Kierkegaard-Girard option* de Charles K. Bellinger, y *The Benedict Option: A Strategy for Christian in a Post-Christian Nation* de Rod Dreher, y *The Cost of My Faith* de Jack Philips. Estos libros coinciden en la tesis de que el cristianismo ha perdido la batalla cultural (“lost the culture wars”) de forma que aparece como un pensamiento herético frente al status quo, además de ser visto como reaccionario y represivo al tener una ética que contrasta con temas bioéticos, culturales y sociales respaldados por las leyes como derechos (aborto, matrimonio homosexual, leyes transexuales y transgénero, eutanasia).

Esta nueva ética asentada en nuevos paradigmas culturales y jurídicos no sólo implica el respaldo de acciones contrarias a la ética cristiana para aquellos que son ajenos al cristianismo sino también la proscripción del ethos cristiano que dificulta a cristianos comprometidos con el cristianismo ortodoxo poder vivir libremente su fe y transmitirla a nuevas generaciones sin acarrear por ello represalias sociales y sanciones jurídicas. *So Many Christians, So Few Lions: Is There Christianophobia in the United States?* de George Yancey y David A. Williamson es un estudio sociológico sobre la hostilidad hacia el cristianismo conservador en Estados Unidos que se encuentra en la misma línea *Il libro nero della condizione dei cristiani nel mondo* de Di Falco, Radcliffe

---

<sup>2</sup> Hablar de autenticidad desde una posición posmoderna es un contrasentido.



y Ricardi documenta la persecución y hostilidad hacia el cristianismo en todo el mundo; *Censored* de Paul Coleman analiza jurídicamente las leyes contra los “discursos de odio” que considera una censura maquillada hacia aquéllos que se oponen a la ortodoxia política-cultural, y callar así voces disidentes: parte de estas disidencias se encuentran en la moral sexual cristiana; Coleman considera que estas leyes han sido redactadas de forma imprecisa, con una fuerte carga de subjetividad, de manera que solo protegen a ciertos grupos en tanto se aplican de forma arbitraria contra los disidentes del discurso hegemónico de la posmodernidad.

## B.2. Marco teórico

Por la naturaleza de la investigación, esta no se basa en un solo autor, aunque asume las tesis de la existencia de dos grandes visiones metafísicas (la del judeocristianismo y la del paganismo-gnosticismo) de Claude Tresmontant. La primer gran tesis de este autor que recupera la presente investigación, es la existencia de una metafísica implícita en el cristianismo, en *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* Tresmontant postula que

questiones universalmente reconocidas como pertenecientes al dominio metafísico, relativas al ser increado y al ser creado, el uno y lo múltiple, el devenir, la temporalidad, la materia y lo sensible, el alma y el cuerpo, el conocimiento, la libertad, el mal, etc., el cristianismo aporta ciertas respuestas que le son propias (como con el judaísmo), originales, y que lo definen, lo constituyen a nivel metafísico. (14 traducción propia)<sup>3</sup>

El sustrato metafísico del cristianismo es también postulado por Matthew Levering en *Scripture and Metaphysics: Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology*, donde, a partir de análisis bíblicos,

---

<sup>3</sup> “...questions universellement reconnues comme relevant du domaine métaphysique, concernant l’être increé et l’être créé, l’un et le multiple, le devenir, la temporalité, la matière et le sensible, l’âme et le corps, la connaissance, la liberté, le mal, etc., le christianisme apporte certaines réponses qui lui sont propres (encore que comme avec le judaïsme), originales, et qui le définissent, le constituent au plan métaphysique” (14)



defiende la validez del análisis metafísico de Santo Tomás en relación con el cristianismo frente a las objeciones de teólogos y filósofos contemporáneos de tendencia post o anti metafísica.

Se retoma también la idea de la influencia gnóstica en la filosofía occidental según Julio Meinvielle y Henri De Lubac; el resurgimiento de la gnosis en la posmodernidad que postula Massimo Borghesi.

Otro punto de referencia (ya mencionado en los antecedentes) es la convergencia entre el pensamiento filosófico de la India y los filósofos posmodernos, destacada por Juan Arnau en varias de sus obras; y la designación del cristianismo como chivo expiatorio de la posmodernidad, paralelo al surgimiento de formas de neopaganismo, según las conclusiones de René Girard.<sup>4</sup> . Tales comparaciones y convergencias rebasan el tema de esta tesis, pero serán retomados de forma sumaria para poner de manifiesto el cariz religioso del posmodernismo y la correspondencia con una metafísica de tipo gnóstico, así como la correspondencia en las visiones sobre la realidad, el conocimiento de ésta, la concepción del tiempo y la superación de las categorías de bien y mal (o la pretensión de necesidad y complementariedad de estos polos).

Se dan cita autores cristianos que enfatizaron la subjetividad en el cristianismo o existencialismo cristiano<sup>5</sup>, dado que la subjetividad y la relación subjetiva con la verdad es un tema también presente en la filosofía posmoderna.

---

<sup>4</sup> En el apartado de antecedentes y estado de la cuestión, así como el cuerpo del texto, se especifican las obras de estos autores donde se encuentran tales tesis.

<sup>5</sup> Subjetivismo y existencialismo cristianos indican aquí el compromiso del individuo, su yo (subjetividad), su existencia, la totalidad de su ser comprometido con el cristianismo (existencialismo).



Fig. 2. Flores. El sueño de Chuang Tzu. Acuarelas y tinta china. “La mariposa no se arrastra por el suelo como la oruga, va ‘revoloteando entre los árboles’ impulsada por la *espiritualidad* que busca la trascendencia por encima de la materia: sus alas, o la forma humana que Chouang Chou percibe de sí mismo.”



## Capítulo 1: El sueño de la metafísica

### 1.1. Prolegómenos.

Al iniciar un espectáculo el maestro de ceremonias hace aclaraciones al público precisando elementos destacables del evento que está por iniciar; de manera similar los señalamientos en la carretera advierten sobre las desviaciones y peligros del camino; en algunos procesos judiciales existe, como etapa previa al juicio, una audiencia donde las partes se ponen de acuerdo en los puntos que uno acepta del otro; antes de iniciar un torneo en cualquier deporte los participantes son conminados a seguir las reglas... así también es necesario antes de iniciar un diálogo o poner a consideración una postura (como lo es plantear una tesis) dejar en claro a qué nos estamos refiriendo con las palabras que se suelen dar por hecho. En el mismo tenor vale la pena hacer una advertencia, cuando se habla de la metafísica en las religiones orientales como antitética de la metafísica cristiana no se niegan los posibles puntos de encuentro y diálogo entre religiones; al postular que la metafísica gnóstica y de las filosofías orientales converge con el posmodernismo no se está imputando alguna paternidad o genealogía entre ambas posturas filosóficas sino la convergencia en diversos postulados, sin implicar que haya conformidad en todo o que una implique o abarque la entera visión de la otra.

En el cuerpo de este trabajo estarán presentes constantemente términos como “cristianismo”, “posmodernismo” y “metafísica”, aunque dichos conceptos son por sí mismos susceptibles del desarrollo de una investigación para aclarar su sentido, en este caso se han operativizado estos términos de manera que por ellos se querrá decir lo que a continuación se describe:

***Cristianismo; cristianismo ortodoxo.*** Al hablar de cristianismo o “cristianismo ortodoxo” sigo la estrategia de Dreher en *The Benedict Option. A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*:



“Para evitar confusiones políticas, utilizo la palabra “ortodoxo” —“o” minúscula— para referirme a protestantes, católicos, y cristianos ortodoxos orientales teológicamente tradicionales”<sup>6</sup> (4-5, traducción propia); hago mías las afirmaciones de Lewis en *Mero cristianismo*, cuando constata en las distintas denominaciones cristianas “un cristianismo convenido, común, central: un ‘mero’ cristianismo.” (13) que se encuentra “separado de todas las creencias no-cristianas por un abismo con el cual las peores divisiones dentro del cristianismo no son comparables en absoluto.” (13)

Es el cristianismo cuya doctrina está concentrada en el Credo o Símbolo niceno-constantinopolitano, que acepta como libro revelado la Biblia con sus dos Testamentos. Dicha doctrina implica una ética, un ethos, una metafísica y una cosmovisión. Donde se asume como dogma fundamental del cristianismo la divinidad de Jesús de Nazaret, y se aceptan también como dogmas la unicidad y trinidad de Dios y la creación *ex nihilo*. La omisión de las diferencias entre las distintas denominaciones cristianas es intencionada, porque requieren un trato especializado que supera los objetivos de este trabajo, y —puestas entre paréntesis esas diferencias— se destaca la singularidad del cristianismo en contraste con lo no-cristiano.

Cuando se habla de hostilidad al cristianismo como hecho sociológico debe entenderse de forma literal pero tener presente que los actos de discriminación y otras formas de exclusión o violencia hacia los cristianos en Occidente va dirigida principal (o exclusivamente) a “cristianos conservadores”, es decir, aquellos cristianos (de distintas iglesias y denominaciones) que profesan ser fieles al dogma y la moral cristiana que contrasta y se opone a paradigmas éticos como el relativismo moral o la revolución sexual. Estos cristianos constituirían una minoría entre

---

<sup>6</sup> “To avoid political confusion, I use the word “orthodox”— small “o”— to refer to theologically traditional Protestants, Catholics, and Eastern Orthodox Christians.” (4-5)



los estadística y nominalmente cristianos, de manera análoga en la que Kierkegaard consideraba que eran pocos los auténticos cristianos en la Cristiandad (los que se pretendían cristianos solo por haber nacido en un país cultural o nominalmente cristiano). Estos “cristianos ortodoxos” o “conservadores” se distinguirían en sus prácticas y convicciones religiosas de otros cristianos que abrazan o negocian con principios éticos y de fe que se alejan de esos núcleos moral y doctrinal descritos; algunos de estos cristianos en oposición a los conservadores-ortodoxos, serían los que profesan lo que se conoce como “Deísmo Moralista Terapéutico” que los sociólogos Christian Smith y Melina Lundquist Denton encontraron como la religión de los adolescentes cristianos en Estados Unidos de América.

Deísmo Moralista Terapéutico. Tras las investigaciones sociológicas de Christian Smith y Melina Lundquist Denton, las creencias predominantes de los adolescentes estadounidenses (y posteriormente adultos jóvenes), incluidos aquéllos que se identifican como cristianos. Estas creencias se sintetizan en

- a) Existe un Dios que creó y ordenó el mundo y vela por la vida humana.
- b) Dios quiere que las personas sean buenas, amables y justas, como enseñan la Biblia y la mayoría de las religiones.
- c) El objetivo central de la vida es ser feliz y sentirse bien con uno mismo.
- d) Dios no requiere estar involucrado en la vida de cada persona, a menos que deba resolver un problema individual.
- e) Las personas buenas van al cielo cuando mueren

**Deconstrucción.** Aunque Derrida no delimita, sino que ejecuta el concepto, puede entenderse como la subversión de un texto o concepto, a partir del análisis crítico de las premisas implicadas para *develar* las jerarquías y supuestos inherentes que muestran la inestabilidad de éste; en el caso



de Foucault ocurre un proceso similar para mostrar los “dispositivos de poder” de manera que lo nombrado como real o importante lo es porque el poder así lo ha establecido.

***Filosofía posmoderna; posmodernismo.*** Son considerados entre los filósofos posmodernos más destacados, Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze, Roland Barthes, Jean Baudrillard, Michel Foucault, Félix Guattari, Jacques Derrida, Richard McKay Rorty, Gianni Vattimo, John David Caputo y Judith Butler. La lista no es restrictiva o canónica, y debe aclararse que algunos de estos autores no se identificaron a sí mismos como “posmodernos”. Sin embargo, en este estudio atenderemos a los aportes filosóficos de los autores mencionados. Los elementos comunes de estos autores, en lo que llamamos “filosofía posmoderna” son los siguientes:

- Enunciación del fracaso del proyecto de la Ilustración y rompimiento con la Modernidad.
- Caída de los grandes relatos modernos: del cristianismo, de la historia marxista, del capitalismo, del iluminismo.
- Rechazo de nuevos metarrelatos.
- Rechazo de la metafísica.
- Reivindicación y aparición de los pequeños relatos, que tienen su eje dentro de sí mismos y son análogos a la diversidad de dialectos.
- La verdad es cuestionada como proveniente de un centro de poder que impone qué es lo correcto y/o verdadero (logocentrismo, los postulados de verdad como expresión de poder en la sociedad disciplinaria)
- La verdad es vista como un proceso de construcción, imposición o convenciones; ergo, pueden confluir muchas verdades dispares.
- Es necesario indagar en los orígenes de lo que se concibe como verdadero y bueno para mostrar cómo ha seguido a una lógica impositiva desde centros de poder hegemónicos.



- Hay una centralidad del individuo como sujeto histórico y culturalmente construido, que puede devenir en subjetivismo (individualista frente a las instituciones y comunidades).
- Existe un escepticismo respecto a la posibilidad de generación de conocimiento.
- La filosofía se puede analizar y comprender como se analiza una obra literaria.
- Toda afirmación requiere e implica un proceso hermenéutico que conlleva una multiplicidad de interpretaciones, de manera que no es relevante preguntarse por lo concreto, auténtico, o real.
- El irrelevante hablar de una verdad fáctica, de la verdad de las cosas en sí mismas como si fuera posible conocerlas. En su lugar, por practicidad, se usa un juego de palabras por el cual se habla de los entes como si existieran.
- Olvido de la verdad, superación de la idea de verdad; resulta irrelevante y peligroso preguntarse por la verdad. Se priorizan las verdades particulares en correspondencia a la reivindicación de los pequeños relatos.
- La verdad y la metafísica han sido las fuentes de violencia en la historia de la humanidad.
- Rechazo de la idea de verdad como objetividad.
- Rechazo de la idea de verdad como adecuación.
- Una pretendida superación de la secularización como hostilidad y apertura a lo religioso.
- Operativización de términos de origen teológico y religioso, especialmente en Vattimo.

Es cierto que varios de estos autores rechazaron o se defendieron del mote de “posmodernos”: Derrida dice en varios lugares que ha sido malinterpretado, lo cual es posible, pero también es cierto que varios de sus textos justifican esas interpretaciones y, en coherencia con sus teorías, se puede hacer una “lectura sintomática” que indaga en la estructura interna de los conceptos; Lyotard llega a criticar a los autores “posmodernos” pero en sus trabajos anteriores había realizado una categorización de lo que implicaba ser posmoderno; situaciones



similares se observan en los otros autores. Sin embargo, aunque esta clasificación podría merecer el calificativo de violencia (¿violencia metafísica, logocéntrica?) las constantes señaladas permiten ubicar una corriente de pensamiento susceptible de análisis. En el apartado “Filosofía-ficción” se muestra la convergencia entre estos autores en su concepción de la verdad, la realidad y la indecibilidad de la misma.

**B.2.1.3. Metafísica** En *Lecciones preliminares de filosofía*, Manuel García Morente la define como "la parte de la ontología que contesta al problema de la existencia, de la auténtica y verdadera existencia, de la existencia en sí, o sea de la primera pregunta." (56) Es a este tipo de metafísica u ontología a la que se refiere esta investigación; a este concepto puede objetarse la existencia de diversas escuelas y corrientes metafísicas y una concepción distinta de la metafísica según el autor que hable de ella; sin embargo, se busca explorar los paradigmas o cosmovisiones (forma de ver y estar, aprehender) de la realidad para el cristianismo y para el posmodernismo. Este proceso fue realizado por Tresmontant al analizar (y contrastar con la metafísica cristiana) los postulados metafísicos presentes en filósofos como Spinoza y Heidegger, aquí se pretende hacer algo análogo con los postulados de la filosofía posmoderna.



## 1.2. Réquiem 4'33.

El público acude a apreciar una obra musical de tres tiempos. Se abre el telón y la luz se proyecta sobre el concertista. Se sienta frente al piano. El músico observa la partitura que es clara en la indicación: *Tacet* (¡Silencio!). Pasan cuatro minutos y treinta y tres segundos, el artista saluda y el público aplaude. Es la composición cuatro, treinta y tres (4'33") de John Cage, un concierto sin música. Es el fin del relato, la vacuidad del silencio que se llena con los murmullos de los espectadores: es la posmodernidad. 4'33 es el réquiem por una era, el responso por el eterno descanso de la metafísica.

La posmodernidad cabalga cual jinete del Apocalipsis: “su nombre es muerte”. El galope acompasa la composición en tres movimientos que no puede ser réquiem ni responso porque el posmodernismo no es cristiano, 4'33" es la marcha fúnebre que se convierte en un tango con la muerte porque el pensamiento posmoderno es lúgubre. No es ese jinete de la Revelación, pero lo evoca (“tenía por nombre muerte y el Hades lo seguía”) porque la posmodernidad, cual obra romántica, se desarrolla entre las tumbas de la posguerra, canta loas al suicidio y se asienta sobre la muerte: Muerte de Dios, muerte del hombre, muerte del autor, muerte de los relatos emancipadores, muerte del objeto y el sujeto de esos relatos, muerte de los mitos fundantes...eutanasia de la modernidad, aborto de la verdad, suicidio de la razón.

La posmodernidad como fenómeno filosófico e histórico es importante por ser el contexto del cual partimos. Aunque los autores posmodernos no sean leídos y comentados directamente fuera de los espacios académicos, sus postulados se han popularizado a través de productos culturales y nutren los paradigmas contemporáneos. Como señala Osorio en “El megarelativo posmoderno”, la recepción de los postulados posmodernos no siempre ha sido reflexiva —ni son estos postulados los únicos o mejores para cuestionar el paradigma positivo-empirista o los



paradigmas de la modernidad ilustrada— pero han logrado grandes conquistas en el mundo académico:

En tanto corriente filosófica, el posmodernismo ganó una rápida legitimidad en el campo académico por su corrosiva crítica a fundamentos de la modernidad que considera agotados, tales como la confianza en la ciencia como medio para conocer y organizar la vida social, la historia como un proceso que tiende al progreso material y social, y el sujeto como encarnación de metas trascendentales. (143)

La Posmodernidad es tan líquida que bordear las propuestas filosóficas que de ella emanan a partir del pensamiento de mayo del 68 y los autores identificados como posmodernos, es algo que se torna escurridizo, de manera que pueden plantearse algunas líneas claras del arte posmoderno, pero definir la filosofía posmoderna implica otra serie de dificultades. La mayoría de los autores vinculados con este movimiento rechazaban para sí mismos el mote de posmodernos. Algunos de los filósofos más destacados que se suelen considerar posmodernos son Jean-François Lyotard, Michel Foucault, Jacques Derrida, Richard Rorty y Gianni Vattimo. Todos tienen diferencias entre sí, algunas de matices y acentos, también existen entre ellos puntos de controversia y, aunque se suele ubicar a los autores posmodernos en las últimas décadas del siglo pasado, algunos de sus sucesores intelectuales han desarrollado sus premisas en movimientos particulares que también podrían considerarse posmodernos por su línea genealógica y los principios que postulan.

Es comprensible esta diversidad porque "bajo el nombre de la posmodernidad" se encuentran "las perspectivas más contradictorias que pueden reunirse" como parte de la "dirección anti-mitologizante del nosotros moderno." (Lyotard, *La posmodernidad (Explicada a los niños)*, 48) A pesar de esta heterogeneidad, se pueden destacar algunas constantes. Para efectos



de clasificación en el presente trabajo —y como puntos de encuentro entre diversos autores— estos principios son el rechazo de la metafísica y de la posibilidad de enunciar algo literal y fácticamente verdadero; la negación tanto de una razón universal<sup>7</sup> como de cualquier categoría esencial o universal; la ruptura con la modernidad, la vía *apofática* del conocimiento, el escepticismo, el rechazo a las explicaciones fundantes (metarrelatos), el olvido de la verdad por su irrelevancia, centralidad de lo subjetivo, el constructivismo, y una posición equivocista. Ante todo, es preciso destacar como característico del posmodernismo "la disolución del ideal de verdad como objetividad" (Vattimo, *Más allá de la interpretación*, 98) de modo que “uno de los principales problemas en torno del cual van a girar los debates de este fin de siglo es el del estatuto de la verdad. Si ésta ya no puede ser pensada como la correspondencia entre las ideas y las cosas, ¿qué es, entonces?” (Scavino, *La filosofía actual*, 13-14) Estos elementos y el cariz tanto metafísico como religioso que implican serán analizados en este trabajo. Vásquez Rocca en el artículo “La Posmodernidad. Nuevo régimen de verdad, violencia metafísica y fin de los metarrelatos” perfila la filosofía posmoderna en estos términos:

Lo que se denomina "posmodernidad" aparece como una conjunción ecléctica de teorías. Esta amalgama va desde algunos planteamientos nitzscheanos e intuitivos hasta conceptos tomados del Pragmatismo anglosajón hasta pasar por retazos terminológicos heideggerianos, nitzcheanos y existencialistas. Se trata, pues, de un tipo de pensamiento en el que caben temáticas dispersas y, a menudo, conjuntadas sin un hilo teórico claro.

(64)

---

<sup>7</sup> Una “razón universal” manifiesta la posibilidad de conocer a través de la razón humana, más allá de las diferencias y condicionamientos históricos, culturales, sociales y cognitivos. En las posturas posmodernas la razón es impotente y en vez de hablar de *la razón*, se habla de razones situadas en determinados contextos como “la razón griega”.



Lyotard sostiene que con el título de posmodernidad se pueden reunir las perspectivas más contradictorias como parte de la dirección anti-mitologizante, la superación de la metafísica.

Hasta la modernidad un fantasma recorre la filosofía: el fantasma de la metafísica, *phantasmata*: ideación de fantasías; la filosofía no puede exorcizar este espíritu que engaña a la humanidad erigiendo ídolos como advertirá Marion; es el soplo del poder que establece la normalización según Foucault, la causa de todas las guerras y los males conforme a Vattimo.

La metafísica es la *avidya*<sup>8</sup> persistente en la filosofía de Platón a Heidegger, es el velo de *māyā*<sup>9</sup> y la insidia de Mara<sup>10</sup> que sólo los posmodernos han sabido conjurar como un buda iluminado.

La metafísica es la evocación de la mujer amada en la historia de un amor imposible, el rayo de luna de Manrique en el poema de Bécquer<sup>11</sup>; el ansía de conocer, de poder decir *la verdad* y, conforme al posmodernismo, nunca poder hacerlo. “Durante el sueño, el hombre, en las épocas de civilización y rudimentaria, aprende a conocer un segundo mundo real; tal es el origen de toda metafísica.” (Nietzsche, *Humano, demasiado humano*. 21)

La filosofía había permanecido aletargada en el sueño metafísico: la posmodernidad es su despertar. La modernidad mantenía el sueño de la metafísica, la posmodernidad ha desechado esa fantasía: “La modernidad es la época de la legitimación metafísico-historicista. La posmodernidad es la puesta en cuestión de este modo de legitimación” (Vattimo, *Ética de la interpretación*, 20)

---

<sup>8</sup> Ignorancia en la tradición hindú.

<sup>9</sup> El velo de la realidad aparente en las filosofías de la India.

<sup>10</sup> En el budismo es la ilusión de la realidad, aparece también como el personaje que intentó impedir que Siddharta Guatama alcanzara la iluminación y saliera del Samsara.

<sup>11</sup> “El rayo de luna” que aparece como “leyenda” en *Rimas y Leyendas*.



Esta superación posmoderna de la metafísica entraña la cuestión de que, como advierte Santiesteban, “la superación de la metafísica que esgrimen los filósofos, está determinada por la concepción que aducen de la metafísica” (“Rorty y la Superación de la metafísica”, 72)<sup>12</sup> y los autores posmodernos son elusivos a conceptualizaciones unívocas, no hay un concepto único de lo que es para ellos la metafísica. Sin embargo, este rechazo de la metafísica puede entenderse en el sentido más amplio de rechazo a la pretensión de saber “lo que cada cosa es” (Aristóteles, *Metafísica*, Libro VII), la elusión de la quiddidad: la pregunta “¿Qué es?”; el rechazo a la posibilidad de inteligibilidad de la realidad, a cualquier idea de *logos* que puede ser conocido.

Conforme a Lyotard, la posmodernidad realiza el esfuerzo de Nietzsche por emancipar el pensamiento de la metafísica “que prevalece desde Platón hasta Schopenhauer, y según el cual la única tarea para los seres humanos es descubrir el fundamento que les permita hablar de acuerdo con la verdad y obrar de acuerdo con el bien o lo justo” (“Reescribir la Modernidad” en *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, 37). Esto “porque no hay nada que sea un principio primero u originario, un *Grund*, como puede serlo la idea del Bien en Platón o, en Leibniz, el principio de razón suficiente. Todo discurso, incluido el de la filosofía, es sólo una perspectiva, una *Weltanschauung*” (37).

### 1.3. El sueño de Chuang-Tzu.

El tema de la realidad y su posible inteligibilidad aparece también en la literatura que con soltura plantea en una frase cuestiones que podrían dar pie a un denso tratado filosófico, no sólo en la ciencia ficción o el realismo mágico sino en el tema del sueño y la vigilia. Así en *La vida es un sueño* de Calderón de la Barca el príncipe Segismundo sostiene: “Estamos/en mundo tan singular,

---

<sup>12</sup> Santiesteban, Luis César, “Rorty y la Superación de la Metafísica” en *Analogía Filosófica*, Revista de filosofía. Investigación y difusión. Año 36-Ciudad de México enero-junio 2022 No.1, pp.59-106.



/que el vivir sólo es soñar; y la experiencia me enseña/que el hombre que vive sueña/lo que es hasta despertar.” Tal vez la literatura ha tenido el coraje de plantear el escepticismo (o el temor al mismo) con mayor claridad que la filosofía: “¿qué es el mundo real sino el sueño que soñamos todos; el sueño común?” (Unamuno, *Niebla*,46) En la filosofía, la duda que hace Descartes de las cosas sensibles o imaginables provenía de que “la vigilia no puede distinguirse nunca del sueño con indicios ciertos” (*Meditaciones metafísicas*, 17) porque “diariamente nos parece sentir o imaginar en los sueños innumerables cosas que no están en ninguna parte” (17)

¿Cómo podemos estar seguros de que vivimos la realidad estando despiertos y lo demás es ficción mientras dormimos? Desde la perspectiva de Chuang Chou<sup>13</sup> tal pregunta plantea una falsa dicotomía porque si yo mismo soy el que distingue entre el sueño y la vigilia “¿cómo puedo saber si estoy dormido o despierto?” (Graham, *Chuang-tzu, The Seven Inner Chapters and other writings from the book Chuang-tzu*, 21-22)<sup>14</sup> Derrida también pregunta quién tiene derecho a preguntar por la diferencia entre soñar y creer que se sueña: “¿Es el soñador sumergido en la experiencia de su noche o el soñador que se despierta? ¿Podría un soñador, por otro lado, hablar de su sueño sin despertarse?” (*Acabados*, 13) y responde que un filósofo respondería que no es posible dar una respuesta sin traicionar el sueño sino únicamente responder desde la vigilia, mientras un artista aceptaría la situación excepcional de soñar y estar consciente que se sueña. Según Arnau los vitandines (filósofos ironistas de la India) “que hicieron del sueño el ámbito de la filosofía, no dejaron de oscilar entre el “no” del filósofo y el “sí, quizá, eso pasa a veces” del artista, el sí de un acontecimiento singular en el que el sueño parece más vigilante que la vigilia.” (*Arte de probar*, 116)

---

<sup>13</sup> Maestro Zhuang, Zhuangzi o Zhuang Zhou.

<sup>14</sup> “If I distinguish them, how can I tell whether I am now dreaming or awake?” (21-22)



La respuesta tampoco la podemos encontrar en los densos, y a veces-hilarantes, libros y tratados de la psicología profunda sobre el sueño, aunque todos estos elementos deben integrarse en la reflexión para esbozar una respuesta. La pregunta pertenece a la metafísica más que a la psicología o la neurociencia, el *quid* está en la ontología de la realidad y no en el sueño, la pregunta se refiere a la base epistémica o el enfoque con el que nos aproximamos a la realidad y cómo se concibe esta. A partir de la concepción de la realidad y la posibilidad de conocerla podemos plantear la pregunta sobre la vigilia y el sueño.

La duda o desconfianza respecto a la realidad no es una novedad posmoderna, ni data de la filosofía hecha a martillazos por Nietzsche o la revolución epistemológica de Kant. Si dejamos un abordaje etnocéntrico, si ampliamos el horizonte a *otros nortes* dejando *el Norte* centro europeo Occidental, esta desconfianza y aún el tajante rechazo a la capacidad para conocer la realidad se encuentra ya en los sistemas religioso-filosóficos del Oriente. Machado sostiene<sup>15</sup> que “De toda la memoria, sólo vale/el don preclaro de evocar los sueños” (*Poesía*, 41) y Chuang Chou parece darle la razón porque a partir de un sueño (o en el sueño mismo) hará la pregunta (*la pregunta*) que pretende resolver toda metafísica (aunque no toda metafísica la plantee explícitamente porque su planteamiento en sí mismo indica una posición metafísica).

Hace mucho tiempo Chuang Chou soñó que era una mariposa revoloteando entre los árboles y que hacía lo que le complacía, sin saber en absoluto que Chuang Chou existía. Pero al despertar de pronto, allí estaba Chuang Chou un tanto desconcertado. Chuang Chou se preguntó: “¿He soñado que era una mariposa o soy una mariposa soñando que es Chuang Chou?” Pero entre Chuang Chou y la mariposa deberíamos encontrar algún tipo de

---

<sup>15</sup>Al final del poema “Renacimiento”



diferencia. Esto es lo que se conoce como las Cosas Cambiantes (Sam Hamill y J. P. Seaton, *La sabiduría de Chuang Tse. Textos fundamentales del taoísmo*, 47).

El bello relato del sueño de Chuang Chou no es una ficción kafkiana, no es sólo literatura taoísta, sino emblema del pensamiento filosófico oriental. La pregunta de Chuang Chou no es retórica sino epistémica y metafísica, incluso ontológica. Las enseñanzas del maestro Chuang Tse se encuentran en el contexto del Tao. Chuang Chou que sueña y se pregunta si no es una mariposa soñando, es como los hombres que han permanecido en la caverna que ideó Platón, ellos únicamente ven sombras que la realidad proyecta, hasta que un día salgan de la caverna como Chuang Chou al despertar, o como la iluminación de un Buda que ha superado las asechanzas de māyā. Todas estas son concepciones metafísicas antitéticas de la metafísica cristiana y cercanas a la ininteligibilidad e indecibilidad posmoderna.

Poe, que desconocía a Chuang Chou, planteó la misma situación cuando en 1850 escribió “All that we see or seem/Is but a dream within a dream”: “Cuanto parecemos y vemos/sólo es un sueño dentro de otro sueño”<sup>16</sup> (*El silencio y otros poemas*, 11) Si soy una mariposa soñando que soy un humano eso implica que *tú eres mi sueño*, no a la manera romántica de decir “poesía eres tú”, sino que quien esto lee es el sueño de un insecto, igual que mi *yo* humano. Entonces, como dice Novalis, “el mundo se torna sueño, el sueño se torna mundo”<sup>17</sup> (Si nos acosa la misma duda que a Chuang Chou y no sabemos cómo distinguir entre el sueño y la vigilia, otros comparten nuestra perplejidad, hace siglos los sabios indios reflexionaron sobre los planos de realidad en el

---

<sup>16</sup>Poema “Un sueño dentro de otro sueño”

<sup>17</sup>“Die Welt wird Traum, der Traum wird Welt”, citado por Agustín B. Fernández en *¿Qué es la poesía? Introducción filosófica a la poética*.



mundo onírico y el del despertar. Despiertos o en el sueño, observamos los fenómenos de esas realidades.

¿Cómo puede verse algo con los ojos cerrados?, sólo es posible si experimentamos *la realidad* con una conciencia incorpórea. La mariposa tiene un vuelo ligero porque al dejar la crisálida ya no está aferrada a la rama del árbol que se mueve con el viento y muestra en su follaje el cambio de las estaciones. La mariposa no se arrastra por el suelo como la oruga, va “revoloteando entre los árboles” impulsada por la *espiritualidad* que busca la trascendencia por encima de la materia: sus alas, o la forma humana que Chouang Chou percibe de sí mismo, no le impiden dudar si se es humano o mariposa. La realidad cambiante y perecedera de la vigilia permite el tránsito al mundo de los sueños, el paso de una realidad a otra. Si los fenómenos que experimentamos despiertos son más reales respecto a los que vivimos dormidos, ¿no habrá una realidad superior, una dimensión más profunda y real la de este mundo que cambia y fenece?...

#### **1.4. Misticismo posmoderno.**

En la filosofía posmoderna la teoría de la doble verdad (que existen una “verdad” convencional y, posiblemente, una *verdad verdadera*) se encuentra *más allá* de lo falso y verdadero, y habría que ubicar su paralelo en la doctrina de la doble de verdad del budismo mahāyāna: *satyadvaya*<sup>18</sup>, lo cual no implica imputar parentesco o genealogía, sino ubicar el pensamiento posmoderno en un inconfesado y secreto trasfondo metafísico similar al de los sistemas orientales.<sup>19</sup> El paradigma de doble verdad que prima en la posmodernidad es el de la verdad convencional del juego de palabras, es decir, lo que significa una palabra o el sentido de las cosas dentro de un marco

---

<sup>18</sup> Más adelante se explica la distinción entre varios conceptos dentro de esta escuela budista.

<sup>19</sup> Por el tema de esta investigación y el espacio requerido para la misma, las relaciones entre el pensamiento posmoderno y las filosofías y religiones orientales son un tópico apenas señalado sin entrar aquí en la profundidad de análisis y distinciones que, por su interés, merecen.



conceptual (o área del conocimiento específica), como algo ubicado en ese contexto determinado, pero no como realmente existente y susceptible de verificación. Esta verdad convencional es la del uso para la convivencia social, como quien estando mal responde que está bien cuando al le preguntan por cortesía al saludarlo. Frente a esta verdad de mera convención (*samvtri-satya*) se puede encontrar la verdad real o última (*paramartha-satya*), aunque en la posmodernidad no se puede precisar si acaso existe más allá de su carácter subjetivo; no es una verdad de correspondencia ni evidente o reconocible para todos, es una especie de núcleo de lo verdadero que subyace a las teorías de develación de los mecanismos de poder a través de las genealogías foucaultianas y la deconstrucción derridiana.

El nihilismo posmoderno es diferente del nietzscheano, más caracterizado por la *indiferencia* que por la angustia: una versión secularizada y occidentalizada de la imperturbabilidad del nirvana budista en lugar de la *nipsis*<sup>20</sup> de los anacoretas cristianos. En ambos sistemas monásticos (el budista y el cristiano) se habla de llegar a esta imperturbabilidad, pero con un sentido muy distinto en cuanto a sus medios y fines. El monje cristiano está ante Dios y movido por amor a Dios, a sí y a sus hermanos; el monje budista puede sentir compasión por los otros seres, pero alcanza la imperturbabilidad al dejar de lado todo y a todos los demás, en tanto el asceta hindú y el gnóstico llegarán a esto al ser conscientes de su propia divinidad y la de los otros como emanaciones del mismo principio divino. El posmoderno enfrenta la realidad deconstruyéndola, y en este proceso se deconstruye a sí mismo de manera que se diluye en un *ātman* cultural (todo es parte del todo, todos los relatos valen igual) o queda imperturbable ante la posibilidad de elección pues busca la pluralidad ante todo y puede decir con Vattimo “Soy más amigo de Platón que de la verdad”.

---

<sup>20</sup> Literalmente “sobriedad”.



Ubicar los paralelos entre posmodernismo y filosofías orientales de origen religioso, ayuda a comprender el inconfesado nuevo fundamento posmoderno de destruir toda estabilidad, base o sustancialidad para fundar a partir de ahí la subjetividad, es decir, el compromiso con la empresa deconstructiva y la pluralidad que excluye toda pretensión de autenticidad y verdad (de opciones distintas a éstas). Resaltar los elementos “místicos” o de bordes religiosos en el pensamiento posmoderno y relacionar su metafísica con la de las filosofías orientales, para ponerla después frente a la cristiana, es obtener un color más saturado, un color más vivo que permite un mejor contraste entre la visión cristiana y la posmoderna, como si se tratara de dos colores complementarios, uno frente al otro (rojo y verde, azul y naranja o amarillo y violeta), como si con estos elementos compusiéramos un estudio de contrastes como el de Johannes Itten para el color, pero en nuestro caso para contrastar ideas. Es también mostrar cómo existe una metafísica (no admitida) en el pensamiento posmoderno, como la que está implícita en la sabiduría oriental.

Es claro que las religiones orientales poseen textos sagrados, liturgias, prácticas religiosas, sistemas éticos y ascéticos ajenos al posmodernismo, de manera que ambas filosofías “por su punto de partida y por la dirección que dan previamente a la existencia humana, son fundamentalmente diferentes. Pero parecen confirmarse mutuamente en su relativismo metafísico y religioso.” (Ratzinger. *Fe, Verdad y Tolerancia*,102) Incluso es posible que el posmodernismo se utilice para cuestionar la institucionalidad y prácticas de estas tradiciones en Oriente, así como un sector del laicismo y ateísmo militante han planteado ya sus recelos hacia las religiones orientales. Aunque no haya parentesco o genealogía entre las filosofías orientales y el posmodernismo, “El relativismo arreligioso y pragmático de Europa y América puede tomar prestada de la India una especie de consagración religiosa, que parece conferir a su renuncia al



dogma la dignidad de un respeto superior ante el misterio de Dios y del hombre.” (Ratzinger. *Fe, Verdad y Tolerancia*, 102)

No se puede ubicar una procesión histórica del posmodernismo respecto a las filosofías orientales (budismo, hinduismo, gnosticismo) pero sí de estas en relación a la modernidad y el desarrollo de la filosofía occidental con los paradigmas que gobiernan el pensamiento occidental filosóficamente mayoritario desde la decadencia de la escolástica y el debate sobre los universales como antecedente de la posmodernidad.

### 1.5. El despertar de Arjuna

2,500 años antes de la aparición de la fenomenología en Occidente, los sabios indios mediante estas indagaciones habían formado la brahmavidya (ciencia de lo supremo) donde la mente es el objeto y medio de estudio. Los ashrams descubrieron que, así como se puede ver en el sueño con los ojos cerrados, si en la vigilia se deja de prestar atención a los propios pensamientos, la conciencia continúa. De manera que al desidentificarse con la mente o el cuerpo, queda el “yo” de estar consciente, el *ātman*. También se percataron que en el clímax de la meditación desaparece la propia individualidad: *el yo*, concluyeron, se disuelve en *el todo*. *Ātman* (lo divino inmanente) se diluye para experimentar lo divino trascendente (Brahman). En los *Upaniṣad*, los ashrams consideran los fenómenos de “la realidad”, incluyendo a los dioses, manifestaciones de Brahman que es la realidad última subyacente. Del mismo modo que las olas se producen en el mar, todo lo existente hace presente a Brahman como una emanación de éste. *Ātman* es el átomo de la realidad que se identifica con Brahman. Brahman está bajo el velo del mundo exterior cambiante como núcleo inmutable del mundo fenoménico; es la realidad última, única y eterna, conciencia universal que reduce a sombras y apariencias todo lo que vemos y tocamos. Brahman es lo uno y lo múltiple, más que un dios entre dioses. Es el sustrato básico,



universal y unitario que al conocerlo nos permite conocer la naturaleza de todo lo demás como "al conocer un trozo de barro, conocemos todos las cosas que se hacen del barro se distinguen sólo de nombre y forma" (*Chândogya-upaniṣad*) Esto es metafísica, una metafísica que se encuentra en el extremo opuesto de la metafísica bíblica y cristiana.

El *Bhagavad-gītā* (*bhagavadgītā*, "el canto del Señor") que forma parte de la épica clásica india *Mahābhārata*, relata la batalla entre dos clanes de familias dinásticas (Pandava contra Karauna) y muestra la indecisión del príncipe Arjuna del clan pandava antes de entrar a batalla. El príncipe duda, no quiere causar daños o llevar a la muerte a sus familiares y amigos. Experimenta una profunda angustia ante su misión y las consecuencias que implica. Tal es su desfallecimiento que apenas se puede mantener de pie "mientras que mi mente todo rumbo pierde, extraviada como un vagabundo en la noche oscura. Mi ánimo me avisa de horrendos augurios y temo enteramente a todo lo que vendrá." (Cap. 1) Para resolver este dilema, Arjuna pide ayuda a Krishna. Krishna se manifiesta como una encarnación de Visnú (el señor trascendente de la vida y de la muerte) y le dice a Arjuna que debe combatir a su enemigo porque como guerrero ese es su *dharma* (deber ineludible, el papel que debe cumplir). Krishna hace ver que el conflicto interno del príncipe Arjuna no es un dilema ético sino un problema epistémico y metafísico: "Aquel que es comprobadamente un sabio jamás siente pena alguna por aquellos que están vivos, ni por aquellos que fenecen. La vida y la muerte no ofrecen diferencia alguna entre sí." (Capítulo 1) Arjuna piensa en el mal que puede causar, la destrucción y la muerte que la guerra deja su paso. Krishna le recuerda que el bien y el mal (igual que otros principios opuestos) en los sistemas orientales forman parte de la realidad divina y cada uno es necesario para la existencia del otro: para que haya vida, debe haber muerte; para que exista el bien, debe haber mal; de la misma manera que para Derrida los opuestos son necesarios, como cuando en *Políticas de la amistad* señala la conexión entre *hospis* y *hostis* de forma que el huésped es un enemigo y mantener una



hospitalidad mínima con el enemigo hace perdurar esa enemistad. El problema de Arjuna es epistémico y metafísico porque su indecisión proviene de mirar a los contrarios, su enfoque está atrapado en la confusión de la dualidad, tal como Derrida señalará el error de la filosofía occidental en la reducción del mundo a dicotomías, iniciando en la dicotomía entre lo individual y lo universal como falacia de disyunción exclusiva, y en dicotomías como empírico/ideal, femenino/masculino y animal/humano que el argelino combatirá en toda su obra filosófica, sin los escrúpulos vacilantes del Arjuna identificado con su ego, con la dualidad que divide lo bueno y lo malo y la ilusión de mantenerse del lado correcto. Posicionamiento inútil cuando la única salida está en el despertar de la consciencia, pues de otra forma la rueda de la vida y la muerte (*Samsara*) continúa sin detenerse con la carga de todas las consecuencias de acciones y pensamientos (*karma*). Krishna anima a Arjuna a combatir con firmeza confiado en su enseñanza: “La sabiduría conduce al hombre más allá de lo bueno y lo malo.” (1, 19). El príncipe, al ver el mundo como una multiplicidad de contrarios está atrapado en la ilusión, la sombra de la realidad, que es *māyā*, por la cual miramos el mundo conforme la proyección de nuestras ideas, percepciones y creencias. *Māyā* es el velo del engaño tejido con los tres hilos (*gunas*) *purusha*, *prakriti*. El elemento metafísico del *Bhagavadgītā* aparece en primer plano cuando Krishna, para liberar a Arjuna de sus escrúpulos, enseña: “Lo irreal nunca existió; aquello que es lo Real nunca deja de existir. Ciertamente los genuinos buscadores de la verdad son los únicos hombres que han logrado comprender esta verdad” Paradoja como las presentes en los argumentos de Derrida y Nietzsche postular la no-verdad para hablar de la verdad. Arjuna se encuentra en la ignorancia (*avidya*), de la cual se debe salir para alcanzar la liberación de *samsara*. Superar esa ignorancia es llegar al conocimiento del principio divino del todo (*brahmavidya*) y dejar de identificarse con el ego para encontrarse con el *ātman*: “Una vez que hayas cruzado el profundo océano de *Māyā*” —enseña Krishna a Arjuna— “estarás más allá de lo bueno y lo malo.” (*Bhagavadgītā*, capítulo 2)



### 1.6. Vacuidad posmoderna, verdades budistas

Una postura metafísica similar a la del hinduismo se encuentra en el budismo. Algunos consideran el budismo una herejía hindú, para otros es una respuesta o reforma del príncipe Siddhartha. Para Jean François Revel en *El monje y el filósofo*, el budismo es “una filosofía que contiene una dimensión metafísica particularmente importante” (144) y en tanto metafísica “se inscribe en el ámbito filosófico y no depende de la revelación, aunque comprenda aspectos ritualistas emparentados con la práctica religiosa.” (144) El budismo primitivo rechazó ser especulativo y fue predicado como un camino de liberación a partir de la quietud de la mente y el conocimiento de las cuatro nobles verdades del sufrimiento que permitirían detener el samsara, la rueda de los nacimientos y la expiación del karma en nuevas vidas. En el *Dhammacakkappavattana Sutta* (*Discurso de la puesta en movimiento de la rueda del dharma*) Siddhartha da a conocer las cuatro nobles verdades que constituyen el centro de su mensaje a los compañeros que se habían unido a su búsqueda de la iluminación. En la primera verdad el *dukkha*, generalmente traducido como “sufrimiento”, indica la sensación de insatisfacción ante toda la existencia fenoménica. Walpola Rahula precisa “el término dukkha tiene ciertamente la acepción común de ‘sufrimiento’, pero implica, además, ideas más profundas tales como ‘imperfección’, ‘impermanencia’, ‘vacuidad’, ‘insustancialidad.’” (*Lo que Buddha enseñó*, 37) Los principios de impermanencia e insustancialidad (que pueden ser considerados como dos elementos de un mismo principio) son fundamentales en el budismo y aquí se encuentra la primera coincidencia con la filosofía posmoderna pues tampoco para Derrida existe la sustancia de las cosas, ni algo fijo o eterno. Como las siete nobles verdades, la deconstrucción se presenta como una actividad terapéutica que no nos aparta de la ilusión del yo, sino que desenmascara nuestro apego a la búsqueda de lo permanente. La deconstrucción torna tolerable la escisión



entre lo trascendente y lo inmanente, lo iterable y lo ideal, el pasado y el futuro al someter a su análisis todas las categorías.

El budismo niega el ātman upanisádico, Çâkyamuni habla de *anātman* (*anattā*) para indicar que todo es fluido y relativo sin esencia, surgido por el origen condicionado. Para el budismo la doctrina del ātman, igual que la conceptualización nominal (*vikalpa*) y la especulación intelectual (*drsti*) son signos de permanecer en la ignorancia (*avidya*). Por el contrario, reconocer las cuatro nobles verdades es ser consciente de que el *anattā*<sup>21</sup> con el *dukkha*<sup>22</sup> (y la impermanencia) son las características básicas de la existencia. En la sección cuatro del Sutra del diamante El Buda dijo: “Subhuti, en cualquier sitio donde hay características materiales, hay ilusión; pero el que se da cuenta de que todas las características son de hecho no características, percibe al Tathagata.” (*Lo que el Buddha enseñó*, 61) Esta idea del mundo como una ilusión se encuentra enfatizada en algunas escuelas budistas: en la escuela mahasanghika, se cree que Buda fue más que un simple ser humano que se mostró con la apariencia del Buda histórico; en la escuela madhyamaka la concepción de la realidad empírica como una ilusión se desarrolla con plenitud.

Las escuelas budistas intentan sortear los extremos de la "aniquilación" (*ucchedavada*) y el "eternalismo" (*sasvatavada*), pues ambos extremos serían un error, una herejía respecto a las enseñanzas de Çâkyamuni; de ahí que definan sus enseñanzas como ‘vía media’. Aunque dado el resabio apofático budista —según Luis O. Gómez Rodríguez en “Consideraciones en torno al absoluto de los budistas” — se cae más en el lado aniquilacionista que en el eternalista, de manera que, aunque se afirme la realidad fenoménica “se da en función de un movimiento apofático previo.” (109)

---

<sup>21</sup>Anātman, no-yo, “ausencia”, insustancialidad del alma.

<sup>22</sup> Descontento, desilusión, imperfección, peso existencial inherente a la condición humana, sufrimiento.



En *El budismo Mahāyāna*, Fernando Tola y Carmen Dragonetti destacan que

“los *mādhyamikas* niegan la existencia verdadera de la realidad empírica, de todas sus manifestaciones, de todos los elementos que la conforman, de todas las categorías que en ellas se dan, de todas las características que le son propias, concediendo a todo lo que constituye la realidad empírica una existencia meramente apariencial, fantasmagórica, inconsistente.” (82)

Nāgārjuna, el filósofo y autor más representativo del Mahāyāna, revela como secreto de iniciados las respuestas que Buda estuvo renuente a responder en los sutras con la explicación de que resolver esas cuestiones sobre el mundo no sirve para aquietar la mente. Uno de los énfasis del Mahāyāna está en el principio budista de la vacuidad (*śūnyata*) que Nāgārjuna expone al decir “Los victoriosos han anunciado que la vacuidad es el abandono de todas las conjeturas. Aquellos que caen presos de la conjetura de la vacuidad y se obsesionan con ella, éstos son incurables.” (*Mūlamadhyamakakārikā* [Fundamentos de la vía media]119) Arnau en el glosario que incorpora a su traducción de *Fundamentos de la vía media de Nāgārjuna*, aclara que el *śūnyata* de la tradición mahāyāna describe “aspecto del pensamiento de sopesar, ponderar, escoger dualidades, nociones que nutren el apego, el odio y la duda. Fabricación mental, confusión mental” (215), un término negativo donde el discurso mental aparece “como cortina de humo que no nos permite ver la realidad. Candrakīrti lo define como el lenguaje (*parapañcavāc*) con capacidades tanto encubridoras como reveladoras” (215) La *śūnyatā* en Nāgārjuna corresponde a la *différance* en Derrida. Aquellos que caen presos de la conjetura de la vacuidad y se obsesionan con ella, éstos son incurables.” (*Mūlamadhyamakakārikā* [Fundamentos de la vía media]119)

Esto lleva a plantear la relevancia y límites del lenguaje como construcción mental (*vikalpa*) y elucubración (*prapañca*), esta concepción es como la radicalización del giro lingüístico



que se da en la filosofía posmoderna. Como para Derrida el mundo vital está siempre atravesado por elementos performativos y no meramente constatativos, por lo que el lenguaje ordinario y el filosófico crea (no descubre) con el lenguaje; nunca llegamos a la realidad *real*, nuestro mundo está formado por representaciones: presentaciones duplicadas, series indefinidas de entidades iterables (que se repiten y por tanto permanecen), de ahí que la metafísica sea una tentación permanente porque nunca cumple su cometido de hacernos conocer *la realidad*, por ello la metafísica será tan obsesionante como irrealizable en la filosofía. Nāgārjuna enseña que la gente común “dominada por la codicia, el odio y la ofuscación, se engaña a sí misma y ve las cosas en términos de existencia o inexistencia.” (*Yuktiṣaṣṭika-Kārikā*[*Sesenta versos de razonamiento*]: 24-25) En cambio, “aquellos que conocen la realidad ven que las cosas carecen de naturaleza propia y que son vacías, vanas, fraudulentas e impermanentes” (24-25), ellos ven que las cosas “no tienen una realidad que exista por sí misma ni una sustancia, que carecen de medio como tronco del árbol del banano (kadali), que son como un espejismo (la ciudad de los gandharva) y una ilusión mágica” (27) No se niega la realidad sino la existencia, devenir o naturaleza propia (svabhava) y la posibilidad de asir la realidad o que ésta tenga un carácter fijo y sustancial pues el absoluto que se busca “es a la vez la negación de estas propiedades esenciales de la sustancia y la ausencia de toda posibilidad de hincadura o asidero.”(Arnau, *Fundamentos de la vía media*, 120) Se rechaza no solo la posibilidad de un fenómeno inmutable y apropiable, sino que además el absoluto se define también por estas negaciones. Como parte de esta comprensión de la realidad, destaca en la obra de Nāgārjuna la doctrina de las dos verdades (*satyadvaya*), según la cual hay una verdad convencional (*samvrti-satya*) y una verdad última (paramartha-satya). “La primera verdad es la verdad que descansa en el acuerdo común, en la humana convención” (Arnau, *La Palabra frente al vacío*, 288), la verdad “dependería entonces del lenguaje y sus reglas, ya sean reglas de



juego o axiomas (premisas). La verdad es así un juicio o una proposición que no se puede negar racionalmente, es decir, dentro del juego del lenguaje.” (288-289)

Detenerse en las filosofías orientales cuando se trata de analizar las relaciones entre las metafísicas cristiana y posmoderna, no es una distracción de este fin sino una ayuda para realzar el cariz “místico” del posmodernismo y la antítesis con la metafísica cristiana por encontrarse esta última en el extremo opuesto de la metafísica oriental con la que la filosofía posmoderna comparte, de forma impresionante, muchas premisas y conclusiones, sin pasar por la vía contemplativa de la ascética y el control mental. Arnu, en “lo que para la reflexión moderna sobre el lenguaje (Saussure, Wittgenstein, Quine, Derrida) ha llegado a ser algo evidente, en el pensamiento de Nāgārjuna (siglo II) se convierte en un auténtico hallazgo” (*La Palabra frente al vacío*, 174) La verdad de convención no es irrealidad sino falsedad en función de la verdad última.

El absoluto, a su vez, si es concebido como realidad independiente es una ficción igual que pensar en una realidad no vacua; siendo la vacuidad “el surgir condicionalmente” en términos de Nāgārjuna, es decir, valerse de una construcción conceptual. Luis O. Gómez Rodríguez, en “Consideraciones en torno al absoluto de los budistas”, explica la "verdad de convención" como “el bregar con el mundo como si éste fuera tal cual se nos presenta” (123), en tanto la "verdad absoluta" es “el hecho de que este mismo mundo es vacuo, carece totalmente de subsistencia propia. Si no fuera porque el mundo carece de subsistencia no podría ser mudo, es decir, no se caracterizaría por el cambio, el acto, el bien, el mal, etc.” (123) En este contexto el absoluto “no sería nada a no ser por la evanescencia del mundo fenoménico. El absoluto como tal, concebido como realidad independiente, es una mera ficción, como lo es el mundo concebido como realidad no vacua.” (123-124) La “verdad absoluta” o “última” es liberación y reposo inefable ante el cual hay silencio. La doctrina de las dos verdades implica que una se apoya en la otra y es



esta una enseñanza fundamental en esta vía de salvación pues, como indica Nāgārjuna en el capítulo que le dedica a las Cuatro Verdades Nobles: “Sin apoyarse en la verdad convencional no se puede enseñar el objeto último. Sin penetrar en el objeto último, no se alcanza el nirvana.” (24,10.) Pero “La vacuidad [misma] lleva a la ruina cuando los necios la perciben mal, como una víbora cuando no se la agarra bien, o como la magia mal usada.” (24,11) La idea de la doble verdad tiene su correspondencia con la concepción de la realidad:

No existe una realidad prístina, virgen, pura. No existe un modelo original de la realidad, sino que toda realidad es versión de una realidad anterior, toda realidad es una transformación y una recreación efectuadas sobre la base de otras realidades dadas. Lo real es, por un lado, algo ya dado; y por el otro algo que está por hacer. (Arnau, *La palabra frente al vacío*, 299)

Esta síntesis de la filosofía de Nāgārjuna podría servir para explicar la deconstrucción derridiana, conforme a la cual todo lo que es posible es necesario, lo aparentemente accidental es contingente o está al margen, pero lo normal existe como represión de esto parasitario y marginal; lo irónico y paródico tiene el mismo valor lingüístico que lo honesto, auténtico, lo ingenuo y lo acrítico. Es imposible salir de nosotros mismos y por eso permanecemos dentro de estructuras de injusticia y metafísica, aunque la razón sueña con la justicia y anhela lo indeconstruible verdadero como el Mesías ideal siempre por llegar y jamás presente. De esta manera Derrida coincide con la Vía Media en el rechazo a lo pretendidamente auténtico o totalmente puro; pero no abraza plenamente la disolución del yo por la cual el otro no es sino otra forma de lo mismo que yo soy. Sin embargo hay un “yo” atacado por Derrida, el yo de la filosofía que siendo mortal pretende la inmortalidad con la pretensión de verdad y la ciencia que no es sino una repetición indefinida y fundamento que define al propio sujeto en tanto las



condiciones positivas de la existencia son las condiciones negativas porque toda presencia plena siempre es presencia ideal y simultáneamente forma de su ausencia; el origen, el ideal y el medio (en tanto signo) son la postergación de una caducidad y presencia plena que nunca se da; lo empírico y contingente tanto es empírico y contingente a la luz de entidades trascendentales y necesarias, de manera que se reconocen en el momento en que aparecen aquellas que las superan, porque las oposiciones están entrecruzadas.

Finalmente, respecto a la visión budista de la verdad y la realidad, cabe mencionar la posición Yogocara que, a diferencia de la vía media, “busca retener alguna formulación positiva de la naturaleza del absoluto” (Gómez, “Consideraciones en torno al absoluto de los budistas”,131) Así “se propone descubrir el absoluto primero en la consciencia como fundamento del mundo fenoménico, el cual no es sino un cúmulo de imágenes ilusorias”(131) y “cree encontrar la figura del absoluto en la vacuidad misma vista en sentido positivo en *cuanto asidad* de todas las cosas.”(131) Esta imposibilidad de asir la realidad y el buscar librarse del compromiso con la misma, de entenderla, el superar la imposibilidad valiéndose de un lenguaje en tanto que es útil aunque no corresponda con aquello que designa como “realidad” sino como lo que queda de la realidad si acaso existe, es impresionantemente similar a decir que no importa si las montañas existen o no: la cita donde Richard Rorty explicaba su perspectiva junto a la de Derrida y Kuhn, para indicar los juegos del lenguaje más allá de la realidad o no de lo que enuncian.

### 1.6. Catalepsia del yo

Si a la manera posmoderna confundimos filosofía con literatura, pero en lugar de considerar toda filosofía literatura concebimos toda literatura como filosofía, la versión del despertar en Kafka es menos halagüeña que la del maestro Chuang, pues si no estamos seguros de nuestra existencia puede ser que creyéndonos despiertos estemos dormidos y un día nos ocurra como a



Guillermo Samsa cuando una mañana, “luego de un sueño agitado, se encontró en su cama convertido en un insecto monstruoso.” Tal vez, además de algunos estudiantes de filosofía, haya quien pueda confesar igual que Augusto a Víctor en *Niebla* como uno de sus mayores miedos “quedarme mirándome al espejo, a solas, cuando nadie me ve. Acabo por dudar de mi propia existencia e imaginarme, viéndome como otro, que soy un sueño, un ente de ficción” (Unamuno, *Niebla*, 89) Pero, fuera de la ficción literaria y estados excepcionales de alteración psicológica o neurofisiológica, ¿en verdad podemos dudar de nosotros mismos, de nuestra mismidad, de nuestro “yo”?

La mística y filosofía orientales afirman la necesidad de negar la realidad del yo, la duda de sí mismo sería el principio de la sabiduría, pero para entrar en ella están los largos caminos de la ascética y la disciplina mental en el yoga hindú (jnana yoga, bhakti yoga, karma yoga, raja yoga) y la meditación budista; ahorrando esos largos procesos, también en el posmodernismo está presente la preocupación por desmontar el “yo”. Occidente no desarrolló una brahmavidya pero sí pretendió en la modernidad y posteriormente en la posmodernidad analizar la mente desde la mente misma, ser la mirada que observa y al mismo tiempo observarse mirando. Foucault al hablar del sujeto de la literatura llega a la misma conclusión de los sabios hindúes sobre la anulación del yo. Conforme a Foucault el sujeto de la literatura, es decir, el que habla y del que se habla en ella “no sería tanto el lenguaje en su positividad, cuanto el vacío en que se encuentra su espacio cuando se enuncia en la desnudez del ‘hablo’” (*El pensamiento de afuera*, 14), este “espacio neutro”, según Foucault, es el de la ficción occidental actual y por ello no es mitología ni retórica; la necesidad actual de pensar esta ficción frente al pasado interés en la verdad “es que el ‘hablo’ funciona como a contrapelo del ‘pienso’” y esto conducía “a la certidumbre indudable del Yo y de su existencia; aquél, por el contrario, aleja, dispersa, borra esta existencia y no



conserva de ella más que su desplazamiento vacío.” (14) El pensamiento del pensamiento, tradición más antigua que la filosofía, conducía a la más profunda interioridad

La palabra de la palabra nos conduce, por la literatura, pero quizá también por otros caminos, a ese afuera donde desaparece el sujeto que habla. Sin duda es por esta razón por lo que la reflexión occidental no se ha decidido durante tanto tiempo a pensar el ser del lenguaje: como si presintiera el peligro que haría correr a la evidencia del “existo” la experiencia desnuda del lenguaje. (14)

Paradójicamente, Derrida criticará el sentido de alteridad tanto en Foucault<sup>23</sup> como en Lévinas; no es posible describir la locura desde un punto de vista endógeno (como pretenderá Foucault) ese elogio es en verdad racionalizarla; el *otro* de la ética y la locura como alteridad implican una exterioridad a todo esquema conceptual que Derrida objeta pues considera que es imposible esta pretensión de superación de la metafísica dado que no podemos acceder a nada exterior a nuestra racionalidad ni ubicarnos en el lugar del otro sin convertir a ese otro en una forma del yo. Ubicarse a priori desde el escepticismo, plantear la posibilidad de la no-existencia y el autoengaño es una confirmación inversa de la existencia:

no hay motivo para temer argumento alguno de los académicos, aunque digan: ¿qué, si te engañas? Porque si me engaño ya soy; pues el que realmente no es, tampoco puede engañarse, y, por consiguiente, ya soy si me engaño. Y si existo porque me engaño, ¿cómo me engaño que soy, siendo cierto que soy, si me engaño? Y pues existiría si me engañase aun cuando me engañase, sin duda en lo que conozco que soy no me engaño,

---

<sup>23</sup> Derrida critica la forma de Foucault de hablar de la locura, su “arqueología” del silencio impuesta a la locura, y a la “metafísica de la presencia” porque para Derrida el lenguaje modela nuestras percepciones y refuerza las estructuras de poder, de manera que los sistemas de pensamiento como la metafísica crean fronteras y jerarquías que definen al “otro” por negación.



siguiéndose, por consecuencia, que también en lo que conozco que me engaño no me engaño; porque, así como me conozco que soy, así conozco igualmente esto mismo: que me conozco”. (San Agustín, *Civitate Dei*, Lib. XI, cap. XXVI)

San Agustín, ha opuesto al escepticismo la realidad de la propia existencia, como lo hizo también Kierkegaard ante el idealismo de Hegel; aunque el argumento de San Agustín guarda un gran parecido con Descartes, pero en dirección distinta en su intención y conclusiones:

Los hombres han dudado si la facultad de vivir, recordar, entender, querer, pensar, saber y juzgar provenía del aire, del fuego, del cerebro, de la sangre, de los átomos...Sin embargo, ¿quién duda que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga?; pues que si duda, vive; (...) si duda, piensa. (San Agustín, *De Trinitate*, Lib. X, cap. X)

La posibilidad de enunciar *la verdad* implica poder decir algo acerca de *la realidad* de las cosas en sí tal como existen, aún con los límites de nuestras posibilidades de conocer. La otra manera de encarar la realidad es la que sostiene que no podemos conocer o decir nada acerca de la realidad, dado que lo que percibimos como real puede ser un engaño, una ilusión o simplemente nuestras capacidades son tan limitadas que no podemos con certeza afirmar algo sobre cualquier cosa.

Esta última posición es la de la posmodernidad. Foucault, con el principio de especificidad para aproximarse al discurso que enuncia en *El orden del discurso*, da como principio “no imaginarse que el mundo vuelve hacia nosotros una cara legible que no tendríamos más que descifrar” (53). Derrida con el famoso *il n’y a pas de hors-texte*, “no hay fuera-del-texto” (*De la gramatología*, 202), parece ubicarse en un idealismo lingüístico; sus defensores dirán que no es así pues Derrida simplemente recuerda que todo conocimiento está mediado por una interpretación. El problema con esto es que, desde la teoría derridiana, no puede decirse que una interpretación



sea mejor que otra, auténtica o verdadera frente a otra errada o espuria. En el enfoque de Derrida todo es leído como un texto pues todo está sujeto a interpretación: actitud de *epoché* reservándose el pronunciarse sobre la realidad de las cosas. Y la desconfianza hacia nuestras capacidades intelectuales y sensoriales para conocer la realidad están presentes en las filosofías de las religiones orientales como el hinduismo, budismo y taoísmo.

El yo es quien soy, no algo, sino alguien. No solamente mi conciencia, la conciencia de sí mismo, de tener un yo, de lo interno y lo externo a mí mismo. Tampoco soy solo un cuerpo, o meramente el producto de dispositivos culturales operando a través de la historia gracias a diversos centros de poder (discursos falologocéntricos) que me condicionarían de manera fatal como postulan los autores posmodernos. El yo no es solo el cúmulo de experiencias vitales o la construcción derivada de las percepciones de los otros con quienes interactúo. “Yo soy el que por la memoria recuerda; yo soy el que por el pensamiento piensa; yo soy el que por amor ama. Es decir, yo no soy la memoria, no soy el entendimiento, no soy el amor, sino que los poseo a los tres.” (San Agustín, *De Trinitate*, Lib. XV,22) El cristianismo ha destacado el carácter único de cada ser humano, su individualidad y llamado a la comunidad en el amor, como algo constitutivo de su ser. La relación con Dios es una relación personal, aunque se encuentre mediada por la *Ekklesia*. El ser humano es un yo ante el Yo de Dios, dotado de una libertad que puede sentirse como un fardo pesado o hacer temblar dado el eco eterno que tienen nuestras decisiones. Es cierto que existen condicionamientos sociales, paradigmas históricos y culturales en los que estamos inmersos y de los cuales no siempre somos conscientes, pero conocer la existencia de estos implica que en alguna medida podemos sustraernos de los mismos, esa es, en parte, el rechazo evangélico a la mundanidad (un sistema contrario a los principios cristianos en el que el cristiano se encuentra inmerso) y la dura frase del “deja que los muertos entierren a sus muertos” como una advertencia respecto a la sobre identificación con nuestros grupos de



manera que puedan alejarnos del llamado a ser auténticos en conformidad a Dios, a la verdad con la que el creador ha hecho al ser humano y en su providencia nos ha situado en una situación histórica y cultural determinadas.

### 1.7. “Poesía eres tú” (θ)

La reivindicación de lo subjetivo frente a lo objetivo y de los microrrelatos para sustituir los megarelatos son una de las características de la filosofía posmoderna, y el viso nominalista señalado donde los conceptos y palabras son *flatus vocis*. Otro de sus elementos es el énfasis en el texto, la interpretación y lo literario: varios autores asumen una forma literaria para desarrollar su filosofía, citan a numerosos literatos y a partir de ahí desarrollan sus reflexiones y plantean teorías literarias que proponen lo que se podría considerar una hermenéutica radical. En este sentido, una de las máximas más famosas es que “no hay nada fuera del texto”, todo es interpretable y todo puede ser leído como un texto, nosotros mismos somos las letras de un verso, los párrafos de una novela y no es poesía ni alusión a Bécquer concluir que “poesía eres tú”. Pero esto es solo una forma de decirlo, Derrida no es Rilke amonestando al joven poeta por no ser “lo bastante poeta” para lograr descubrir y atraerse por las riquezas del diario vivir, y Foucault prefiere a autores como al marqués de Sade.

No, la propuesta de la filosofía posmoderna no es estética sino, paradójicamente, metafísica en el momento mismo en que pretende superar la metafísica pues la posición anti-metafísica es una posición metafísica en sí misma; no se trata de vivir la vida como en un poema, ni de extraer la filosofía de los textos literarios, tampoco de dejar los tratados y los manuales para hablar de filosofía en una prosa que es un deleite literario mientras propone una cuestión filosófica. El paradigma de la filosofía posmoderna es que todo es interpretación, sin una interpretación auténtica u objetiva que nos libre del laberinto de espejos que constituyen las



ilimitadas posibilidades interpretativas; aunque ciertamente hay variantes entre los autores y las obras de Derrida combaten otras interpretaciones, su famoso “no hay nada fuera del texto” surge al criticar la visión de Rosseau según la cual nos libraríamos de las falsas interpretaciones si viviéramos en el estado del buen salvaje (en alguna ocasión Derrida también arremetió contra la lectura que Foucault hizo de Descartes). Scavino recuerda que para Gadamer y Vattimo las “ciencias del espíritu” son superiores a las “ciencias de la naturaleza” porque las primeras vuelven comprensibles las segundas al develar los presupuestos en que están fundados, es decir: “la hermenéutica nihilista reivindica su superioridad respecto a la ‘ilusión lógico-positivista’[...]El *logos* poético precede, podría decirse, a la *ratio* científica.” (*La filosofía actual*, 52)

También postulan los posmodernos que, entre la literatura y disciplinas con pretensión de verdad, búsqueda y progreso de conocimiento como la ciencia, la filosofía y la teología respecto a la literatura no hay sino una diferencia: la literatura es una ficción intencional, en tanto ciencia, filosofía y teología son literatura que cree en sus propias mentiras. “Para Rorty”, dice respecto a este punto Scavino, “tanto el científico como el filósofo son poetas que se ignoran, que creen encontrar las verdades o descubrirlas cuando en realidad las crean.” (*La filosofía actual*, 59) En palabras de Rorty, "la ruptura de la distinción entre filosofía y literatura es *esencial* para la deconstrucción" y su propia filosofía va "en la dirección de 'una textualidad general indiferenciada'" (Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, 125)

Si, como define Barthes, texto es todo objeto “sometido a la inspección distante de un sujeto sabio” (“Texte [Théorie du]”, *Enciclopedia Universalis*, 370) nada se puede considerar fuera de la escritura. Esta ampliación del concepto texto en la crítica literaria posmoderna (con las implicaciones filosóficas que de ahí derivan) entraña en sí misma el problema que estos autores, como señala Maestro, “han acabado por desembocar en una noción de texto ilimitada, infinita e



indefinida, es decir, han naufragado en el mar de una teología de la escritura.” (*El futuro de la teoría literaria*, 33) Si texto es cualquier enunciado, hablado o escrito, o incluso los acontecimientos son considerados texto, “han dotado al texto de propiedades inconmensurables, trascendentes e indiscriminadas. Es decir, lo han hipostasiado” (33). El texto se convierte así en algo similar al Ser de la metafísica despreciada por los posmodernos. La expresión “teología de la escritura” de Maestro se justifica porque, al ampliar exponencialmente el concepto de “texto” para poder rubricar todo como tal, los autores posmodernos han “otorgado al texto las cualidades de un dios: infinito en sus partes, ilimitado en sus formas, indefinido en su materialidad” (33) hasta desembocar en “una suerte de panteísmo formalista” (33) donde todo es texto y el texto es todo.

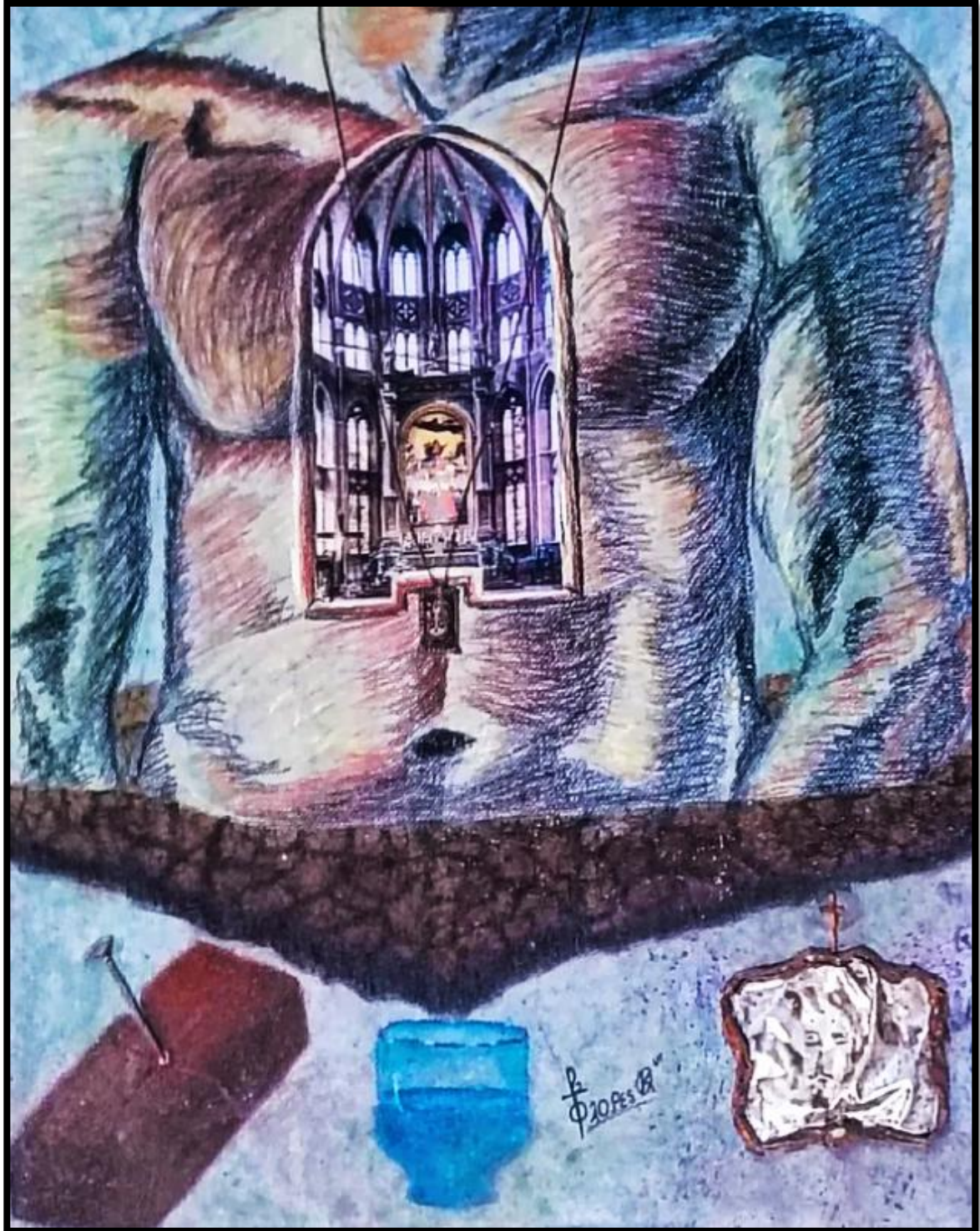


Fig. 3. Flores. El cuerpo. Pastel y collage: “La concepción cristiana del cuerpo era un gran escándalo para los sabios de tradición grecolatina. Por ello Celso llamó a los cristianos *philosomaton genos*, un ‘grupo amante de la carne’”



## Capítulo 2: Cordura mística

Como ha notado Chesterton, cuando se piensa que cristianismo y budismo son parecidos desconcierta la evidente oposición entre las esculturas e iconografía budista y cristiana. Las esculturas de los iluminados en un templo budista tienen los ojos cerrados en grácil quietud meditativa, los santos cristianos de una catedral tienen los ojos abiertos interpelándonos con la mirada porque “el budista, con peculiar intensidad, mira hacia dentro” mientras el cristiano “tiene la mirada fija hacia afuera con una intensidad peculiar” (*Ortodoxia*, 114), Chesterton afirma que si se siguen esas pistas llegaremos a descubrimientos interesantes. Para tomarle la palabra se debe establecer primero que es “una tesis racional que todos estamos en un sueño”(Chesterton, *Heretics*,305) como lo plantean las filosofías orientales y de modo más o menos metafórico comparten la conclusión y el sentido de realidad fenoménica-sueño las tesis idealistas y el posmodernismo, en tanto desde el cristianismo “será una cordura mística decir que estamos todos despiertos” (305)<sup>24</sup> La anterior alusión a los textos sagrados del hinduismo y el budismo pueden parecer una digresión ociosa en relación con los temas de la verdad, el cristianismo y la posmodernidad si no se tiene en cuenta, como Tresmontant, que, así como existe una doctrina del Absoluto “según el Upanishad, el Vendata, según Platón, Plotino, Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel y otros. También hay una doctrina cristiana del Absoluto, que es diferente de la historia de la filosofía, o, mejor, de la historia de la metafísica.” (*La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*,14)<sup>25</sup> En contraste, mientras que en “las religiones del antiguo Oriente, en las diversas regiones primitivas en general, el carácter divino se atribuye a las cosas,

---

<sup>24</sup>Traducción propia: “It is a rational thesis that we are all in a dream; it will be a mystical sanity to say that we are all awake.”

<sup>25</sup> “Il existe une doctrine de l’Absolu selon les Upanishad, le Vendanta, selon Platon, Plotin, Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel et d’autres, Il existe aussi une doctrine chrétienne de l’Absolu, qui est différente de l’histoire de la philosophie, ou, mieux, de l’histoire des métaphysiques.”



a los seres, que pertenecen al mundo sensible” (29)<sup>26</sup>, en el cristianismo “el Absoluto no es el mundo ni nada de lo que constituye el mundo” (34)<sup>27</sup> Esta doctrina cristiana del Absoluto es “en parte, y desde cierto ángulo, metafísica.” (14)<sup>28</sup>. Así, la metafísica cristiana “es la continuación de la metafísica de la tradición bíblica hebrea” (27)<sup>29</sup> y procede “enteramente de una cierta concepción del Absoluto, que a su vez implica e incluye una cierta idea de la relación entre el Absoluto y el mundo.” (27)<sup>30</sup> La metafísica hebrea y la hindú son las dos posiciones metafísicas más influyentes en el mundo y las más opuestas entre sí. Para un cristiano o un judío en tiempos de Jesús, un hombre que afirma la divinidad de sí mismo está blasfemando, un hindú que afirma esto ha alcanzado la iluminación por la vía mística, en tanto el otro rechaza la Revelación al autoproclamarse divino. Judaísmo e hinduismo “se elevaron por encima del paganismo al saber que Dios lo sabía todo y, por lo tanto, nunca se podía escapar, engañar, engañar o sobornar como los dioses del paganismo.” (Kreeft, *The philosophy of Jesus*,13) Pero esa diferencia obedecía a una razón distinta: “La razón judía era que Dios lo sabía todo porque había *creado* el universo: la razón hindú era que Dios estaba *soñando* el universo.”<sup>31</sup>(13)

---

<sup>26</sup> “Dans les religions de l’Orient ancien, dans les diverses religions primitives en général, le caractère divin est attribué à des choses, à des êtres, qui appartiennent au monde sensible.” (29)

<sup>27</sup> “l’Absolu n’est pas le monde ni rien de ce qui constitue le monde.” (34)

<sup>28</sup> “La doctrine chrétienne de l’Absolu relève, pour une part, et sous un certain angle, de la métaphysique.” (14)

<sup>29</sup> “la métaphysique du christianisme est la continuation de la métaphysique de la tradition hébraïque biblique.” (27)

<sup>30</sup> “La métaphysique du christianisme est fondée tout entière sur une certaine conception de l’Absolu. Elle procède tout entière d’une certaine conception de l’Absolu, qui à son tour implique et comporte une certaine idée des rapports entre l’Absolu et le monde.”

<sup>31</sup> “Both religions rose above paganism by knowing that God was all-knowing, and therefore could never be escaped, tricked, conned, or bribed like the gods of paganism. But the Jewish reason for this belief was different from the Hindu reason. The Jewish reason was that God knew all because He had *created* the universe: the Hindu reason was that God was *dreaming* the universe.”



## 2.1. Sin metafísica realista ‘vana es nuestra fe’

Si el sueño de Chuang Chou permitió hacer la pregunta metafísica sobre el sueño y la vigilia y mostrarnos la metafísica subyacente en las religiones orientales, como introducción a algunos elementos cristianos (con implicaciones teológicas y filosóficas en metafísica, antropología y ética) me permito citar el “Acorde” con el que Anti-Climacus inicia la segunda parte de *Ejercitación del Cristianismo*.

Sí, dichoso aquel que no se escandaliza de Él, dichoso aquel que cree que Jesucristo **ha vivido aquí en la tierra** y que **era lo que dijo ser: el hombre insignificante** y, no obstante, **Dios, el Unigénito del Padre**; dichoso aquel que no sabe recurrir a otro, sino que en todo sabe recurrir a Él. Y sea cual fuere la situación de un hombre en la vida, aunque tenga que vivir en pobreza y desgracias: dichoso el que no se escandaliza y cree que **Él alimentó a cinco mil hombres con cinco panes y dos pececillos**, dichoso el que no se escandaliza, sino que cree que esto sucedió, ni tampoco se escandaliza porque esto no suceda ahora, pero cree que sucedió. Y sea cual fuere el destino de un hombre en el mundo, como quiera que las tormentas de la vida se encrespen contra él, dichoso el que no se escandaliza, sino que cree que **Él imperó a las aguas y éstas se tranquilizaron**; cree con fe firme y segura que Pedro se hundía única y exclusivamente porque no creyó con fe plena y firme. Y sean cualesquiera que fueren las culpas de un hombre, aunque su culpa fuera tan horrible que no solamente él, sino toda la humanidad dudase de que pudiera ser perdonada, dichoso el que no se escandaliza y cree que **Él dijo al paralítico: “Tus pecados te son perdonados”, y que decir esto era tan fácil para Él como decir al paralítico: “Toma tu camilla, levántate y anda”**; dichoso el que no se escandaliza sino que cree en el perdón de los pecados, aunque no haya sido ayudado a creer con la seguridad de la curación como el paralítico. Y sea cual fuere el modo de la muerte de un hombre, dichoso el que en la presencia



de su última hora no se escandaliza como aquellos contemporáneos cuando **Él dijo: “La muchacha no está muerta, duerme”**; dichoso el que no se escandaliza, sino que cree, y dice (como el niño a quien se le han enseñado ciertas palabras para que musitándolas se duerma): “Yo creo en Él”, y así, duerme; sí, dichoso él, no está muerto, sino que duerme. (SKS 12, 87)

El resaltado es propio y no del texto original, esta no es la transcripción completa del “Acorde”. La cita es extensa pero se justifica para manifestar que el pseudónimo alaba a quien admite por fe la verdad de los contenidos de los Evangelios que serían expurgados por Renan, Strauss y Bultman; pero estas afirmaciones sobrenaturales que desafían a la razón y salen del estado normal de las cosas, son un reconocimiento de una *persona* y *hechos* concretos con carácter histórico: la enunciación de verdades *objetivas* que pueden ser rechazadas por el escándalo o relacionarse subjetivamente con estas realidades y esta Persona mediante la fe. El Acorde es el eco de las palabras de San Juan en su primera Epístola donde sostiene “Nosotros **lo hemos visto** y damos testimonio” de aquello que “hemos **oído**, lo que hemos **visto** con nuestros ojos, lo que hemos **contemplado** y han **palpado** nuestras manos”<sup>32</sup> (1 Juan 1-2), la realidad material que para el cristianismo no es un engaño sino que permite dar fe de lo que se ha visto, escuchado y palpado “a propósito del *Logos* de la vida, pues la vida se ha manifestado: Nosotros la hemos visto y damos testimonio” (1 Juan, 1-2) Alimentar a cinco mil, calmar la tempestad para que la barca no sucumbiera, curar milagrosamente al paralítico de forma que pueda tomar su camilla y andar por su propio pie y devolver la vida a una niña que había muerto, todas estas acciones milagrosas implican bienes realizados en favor de los cuerpos materiales, de la “carne” humana, y en esto se nota también una nota distintiva de la metafísica cristiana para la cual la materia es

---

<sup>32</sup>Resaltado propio.



buena y el cuerpo no es prisión del alma sino una parte constitutiva del ser humano, pues, como pregunta San Justino, “Si el Salvador no anunciara la vida eterna más que para el alma, ¿qué nos aportaría de nuevo con relación a Pitágoras, Platón y otros?” (*De la resurrección*, 10, Holl 109)

Con temor y temblor, procedo a glosar el Acorde de Anti-Climacus para un análisis en un sentido distinto al espiritual en que es planteado. “Dichoso aquel que cree que Jesucristo ha vivido aquí en la tierra y que era lo que dijo ser: el hombre insignificante y, no obstante, Dios, el Unigénito del Padre.” Es decir, un Dios que interviene en la historia. “Aquí en la tierra”, en un espacio geográfico y un tiempo concreto; “era lo que dijo ser”, porque las palabras son capaces de transmitir mensajes asimilables por todos y pueden captar de modo analógico la realidad, hay a su vez afirmaciones precisas y unívocas como decirse Dios, anterior a Abraham, capaz de perdonar pecados y de disponer de su propia vida y entregarla en el momento en que decida, afirmaciones que nos dejan sólo ante la posibilidad de las declaraciones de un loco, un blasfemo (escándalo), o un Dios hecho hombre (fe). Jesucristo, aparece en la historia como *el hombre insignificante*, no transfigurado de gloria ni poderoso o influyente entre los reyes, caudillos y sabios del mundo. El mismo que la fe cristiana confiesa como “Dios, el Unigénito del Padre”. No es el contexto de esta investigación realizar una labor apologética sobre la historicidad de los evangelios o la posibilidad de los milagros, pues aquí se intenta destacar sobre todo el carácter metafísico detrás de las acciones “vivir en la tierra”, “ser un hombre insignificante”, “imperar sobre las aguas”, “decir a un paralítico que está perdonado”, “decir que duerme a una niña a la que se le ha devuelto la vida”. Resucitar los muertos, alimentar a cinco mil con dos peces y cinco panes, ser Dios, aunque se sea un “hombre insignificante” o imperar sobre la bravura de las aguas son hechos que no pertenecen al curso natural o normal de la realidad, pero suponen tanto la constatación de la realidad (vivir, alimentar, padecer enfermedad, morir) por sí mismo y por



otros; como una cierta *normalidad* que se ve superada en estas acciones. Estas acciones implican también la otredad y la posibilidad de elegir *subjetivamente* ante ellas, pues la razón puede negarlas por ser una disrupción al curso normal de los acontecimientos o buscar explicaciones alternas para ellas, aunque reconozca que no haya explicaciones certeras que no impliquen otra forma de recurrir al *milagro*. Ahí está la disyuntiva de la fe o el escándalo, la fe implica que las explicaciones racionales han terminado y para mantenerse racional hay que superar la razón misma con la fe o plantear alternativas como explicar el milagro como obra demoniaca o producto de la imaginación de los evangelistas o los copistas (escándalo).

Algunos autores cristianos consideran que los aportes posmodernos de Derrida sobre la interpretación son compatibles con el cristianismo pues el Evangelio describe cómo un mismo evento fue interpretado de formas distintas: cuando Jesús expulsa un demonio hace que algunos reconozcan en él la autoridad divina, en tanto las autoridades religiosas judías atribuyen eso a la obra del demonio; estos autores cristianos que pretenden concordar la propuesta hermenéutica posmoderna con el cristianismo dejan de lado que el hecho mismo que el Evangelio anuncia estaría en cuestión y que, desde esta posición posmoderna, no es posible acudir a ciencias auxiliares. En otras palabras, desde una perspectiva deconstructiva no se puede afirmar la veracidad del relato evangélico, ni se puede acudir a fuentes extraevangélicas para el discernimiento porque a su vez esto supone una serie interminable de interpretaciones; la interpretación no está en las actitudes frente al hecho milagroso sino frente al milagro mismo, afirmaciones como la de la resurrección de Cristo, desde una lectura deconstructiva podrían llevarnos a concluir algo distinto a la letra del testimonio de los apóstoles y evangelistas y la propia fijación del texto, desde una perspectiva derridiana, sería ya un equívoco que induce a engaño y no la preservación de una tradición celosamente transmitida y custodiada. En este sentido cobra realce el realismo filosófico para la dogmática cristiana pues incluso la



fenomenología con giro teológico implica una barrera entre el entendimiento y lo que se confiesa por fe; sin el realismo lo que se afirma por fe no sería algo que verdaderamente se cree sino que simplemente aparece propuesto sin asumirse como tal: Jesús calmando la tormenta sería la idea de los apóstoles, la perspectiva de ellos por su contexto cultural e histórico, la interpretación de la comunidad cristiana primitiva, etc. pero no *la verdad*: de esta forma los teólogos (pos) modernos pueden evadir la fe ante el escándalo y decir “creo” aunque eso signifique literalmente no creer. Es así como, yendo más allá de la fe, obran el milagro por el cual nos convidan a beber agua salada (que aumenta la sed) de los odres que en tiempos de la fe estaban llenos de vino.

Antes de poder ser abrazadas por la fe todas las afirmaciones del *Acorde* requieren ser asumidas por la razón desde una perspectiva realista (que implicará la superación de la razón misma y la entrada en la fe). Un enfoque fenomenológico no alcanza para la afirmación “resucitó” entendida como una vuelta gloriosa a la vida. Para poder decidir entre la fe o el escándalo, debo saber (por la razón) qué es aquello que aceptaré con fe o rechazaré con escándalo. Este discernimiento es un asunto metafísico por estar vinculado a la realidad (ontología) y la posibilidad de enunciarla y conocerla (gnoseología). Para poder hablar de la metafísica cristiana es necesario recurrir a la teología, metodología que puede levantar sospechas, aunque la filosofía tenga una familiaridad que oscila entre amistosa u hostil. Si se levantan sospechas en torno a lo religioso no es sólo relacionado con la adhesión o no a los postulados teológicos, pues este rechazo podría indicar una animadversión no fundada en el análisis racional de un hecho cultural o de una cosmovisión y la capacidad de obtener información a partir de recurrir a sus enseñanzas. Las sospechas previsibles al plantear el recurso a la teología en el ámbito académico no aparecen al recurrir a otras áreas del conocimiento y productos culturales como la literatura, diversas corrientes de psicología, historias de vida o las experiencias de las



personas en el desarrollo de su profesión; es con esa misma apertura y respeto que se justifica tal aproximación. En *De Kierkegord a Santo Tomás*, Leonardo Castellani explica cómo se ha llevado tradicionalmente la relación entre teología y filosofía

el filósofo puede tomar uno de dos caminos: o usar de su filosofía para defender, esclarecer y trabar entre sí los “hechos” dogmáticos, como hace Tomás de Aquino; o usar los hechos dogmáticos para profundizar el enigma del hombre, como hace Kierkegord.<sup>33</sup> En el primer caso tenemos una teología filosófica, como la SUMMA; en el segundo una filosofía religiosa, como la POSTDATA. En el primer caso, la filosofía sin perder su natura ni su libertad es “fámula” de la teología; en el segundo, la religión es colaboradora de la especulación racional. Son dos polos de un mismo eje; y el polo kierkegardiano responde a la tendencia “antropocéntrica” del mundo moderno. (15)

Adicionalmente puede plantearse una tercera opción entre ambas: reconocer, describir y analizar el sustrato filosófico del cristianismo. Frente al *olvido de la verdad* posmoderno, el cristianismo (además de dar una fundamentación teológica), al afirmar como hechos reales los contenidos de la fe revelada, supone la existencia de la verdad objetiva o correspondencia de lo enunciado con la realidad. Sostiene Sayés en *Cristianismo y Filosofía*:

El cristianismo no es una filosofía. No se presenta como una filosofía más en el mercado del pensamiento. El cristianismo es, ante todo, la intervención histórica de Dios Padre en su Hijo Cristo, por medio del Espíritu Santo, para salvar al hombre de la esclavitud del pecado

---

<sup>33</sup> Castellani acostumbraba a castellanizar los nombres y designarlos conforme a la pronunciación figurada, de ahí que en el texto hable de “Kierkegord” al referirse a Kierkegaard.



y de la muerte y elevarlo a la condición de hijo de Dios. Antes que una doctrina, es un hecho salvador que se perpetúa en el seno de la Iglesia (11).

Esta es la concepción que el cristianismo tiene de sí mismo, una definición desde la fe, que reviste otro interés si se encara desde la filosofía: dado que la fe consiste en creer y confiar en *alguien* y lo que se predica respecto al mismo, el cristianismo “por múltiples razones implica una filosofía”(11) al mismo tiempo que “depura y abre horizontes insospechados, de tal modo que eso que se llama filosofía cristiana, o mejor, filosofía de inspiración cristiana, debe más al calor y la luz de la fe que a cualquier otra fuente de inspiración” (11) En este sentido, como afirma Tresmonstant, “existe una filosofía cristiana, y hay una sola” (*Les idées maitresses de la métaphysiques chrétienne*,11)<sup>34</sup> Es decir, la dogmática y teología cristianas “contienen en sí mismos una infraestructura metafísica, un cuerpo de tesis propiamente metafísicas, muy precisas, muy bien definidas, aunque el pensamiento cristiano sólo tome conciencia de ellas con el tiempo, en el curso de su historia.”<sup>35</sup> Precisiones que se irán realizando principalmente como respuesta a negaciones y polémicas. Como dice Chesterton, con una especial actualidad frente al posmodernismo, los cristianos “nunca nos dimos cuenta del gran sentido común filosófico inherente al misterio cristiano hasta que los escritores anticristianos nos lo señalaron<sup>36</sup>.”(*Heretics*, 305) Este “sentido común filosófico” o filosofía cristiana está presente desde el momento en que el cristianismo “aporta ciertas respuestas que le son propias (como con el judaísmo), originales, y que lo definen, lo constituyen a nivel metafísico”(La *métaphysique du Christianisme et*

---

<sup>34</sup> Traducción propia: “qu’il y a *une* philosophie chrétienne, et une seule”.

<sup>35</sup> Traducción propia: “la théologie chrétienne, la dogmatique chrétienne, contiennent en elles une infrastructure métaphysique, un ensemble de thèses proprement métaphysiques, très précises, très déterminées, encore que la pensée chrétienne n’en prenne conscience que progressivement au cours du temps, au cours de son histoire.” (11)

<sup>36</sup> Traducción propia: “We who are Christians never knew the great philosophic common sense which inheres in that mystery until the anti-Christian writers pointed it out to us.”



*la naissance de la philosophie chrétienne*, 14)<sup>37</sup> frente a planteamientos propios del dominio metafísico, “relativas al ser increado y al ser creado, el uno y lo múltiple, el devenir, la temporalidad, la materia y lo sensible, el alma y el cuerpo, el conocimiento, la libertad, el mal, etc. (14)<sup>38</sup> En el cristianismo una “dialéctica interna de lo Uno y lo múltiple informa la concepción bíblica del ser y de los seres, una concepción original y radicalmente distinta de la que se encuentra en otras tradiciones de pensamiento”<sup>39</sup>(Tresmontant, *Lees idées maitresses de la métaphysiques chrétienne*, 61); le es también inherente al cristianismo una “concepción de la material, de lo sensible, del devenir [...] de la libertad humana, libertad creada llamada a la libertad increada del Dios vivo”<sup>40</sup> (61-62) presente de forma original y esencial en la teología bíblica. Esto no implica que exista una sola escuela de filosofía cristiana o inspirada por el cristianismo ni que el cristianismo sea principal o únicamente una filosofía, sino que el cristianismo en sí mismo plantea una serie de tesis filosóficas, especialmente un núcleo metafísico incompatible con filosofías que plantean una metafísica distinta.

Volviendo al sueño del Ātman que concibe al mundo como subjetividad, “ilusión, espectralidad, engaño”<sup>41</sup>(Bulgakov, *The Tragedy of Philosophy*, 25), Bulgakov lo encuentra presente en Grecia durante “la época de la desintegración individualista, el escepticismo de los sofistas, con su relativismo subjetivista (el protagonista: ‘el hombre es la medida de todas las cosas’)”<sup>42</sup>(*The Tragedy of Philosophy*, 25) y otro tanto podría decirse de los autores posmodernos que han

---

<sup>37</sup> Traducción propia: “le christianisme apporte certaines réponses qui lui sont propres (encore que commes avec le judaïsme), originales, et qui le définissent, le constituant au plan métaphysique” (14)

<sup>38</sup> Traducción propia: “concernant l’être increé et l’être créé, l’un et le multiple, le devenir, la temporalité, la matière et le sensible, l’âme et le corps, le connaissance, la liberté, le mal, etc.” (14)

<sup>39</sup> Traducción propia: « Une dialectique interne de l’Un et du multiple informe la conception biblique de l’être et des êtres, conception originale et radicalement distincte de la conception que l’on trouve dans d’autres traditions de pensée.»

<sup>40</sup> Traducción propia: “concepción de la matière, du sensible, du devenir, une conception de la durée [...] Une conception de la liberté humaine, liberté crée appelée à la liberté increée du Dieu vivant.” (61-62)

<sup>41</sup> Traducción propia: “...as illusoriness, spectrality, deceptiveness.”

<sup>42</sup> Traducción propia: “in the epoch of individualistic disintegration, in the skepticism of the sophists, with their subjectivistic relativism (the Protagorean ‘man is the measure of all things’)”



rehabilitado a los sofistas y los cínicos, identificándose en más de una proposición con los primeros. Esta visión fue en la India el producto de la contemplación “y significa una apelación y una profundización de las raíces oscuras, invisibles e inefables del ser, un *stirb und werde* [“morir y devenir”] creativo, una esperanza le inmersión en la nada universal”<sup>43</sup> (25), en tanto en Grecia aparece como “síntoma de decadencia, de una relación superficial con la vida que se ha convertido en regla”<sup>44</sup> (25), *mutatis mutandis* ocurre con el posmodernismo.

Más allá de la pretensión de verdad que toda religión reclama, incluso dejando de lado la necesidad de un realismo metafísico para asumir como ciertos los hechos de los Evangelios y la historia sagrada, el cristianismo en sí mismo implica una serie de postulados metafísicos: concepciones sobre la realidad, sobre Dios y las criaturas: El Absoluto y lo contingente, la creación, el tiempo, etcétera. El mismo discurso teológico “para su pretensión de verdad, necesita de la relación con el pensamiento metafísico, pues el discurso acerca de Dios debe referirse a un concepto de mundo que sólo se pueda asegurar mediante la reflexión metafísica.” (13, Pannenberg, *Metafísica e idea de Dios.*)

## 2.2. El Absoluto

Precisamente en la concepción del Absoluto se encuentra una de las notas distintivas del cristianismo. El Absoluto es otro distinto del particular, las criaturas no son emanaciones o parte de él sino una creación del mismo. Tresmontant enfatiza la diferencia radical entre los sistemas gnósticos y panteístas respecto al cristianismo en esta concepción del absoluto; también se encuentra en oposición a las doctrinas filosóficas de Plotino, Spinoza, Hegel y Heidegger.

---

<sup>43</sup>Traducción propia: “signifies an appeal to and a deepening of the dark, unconscious, invisible, and unutterable roots of being, a creative *stirb und werde* [‘die and become’], a hopeful immersion in the universal nothing”

<sup>44</sup> Traducción propia: “symptom of decadence, of a superficial relationship to life which has become a rule.”



Antes de darse el olvido del ser, se da el vaciamiento del ser. Para los autores posmodernos la metafísica engendra la violencia e impone la “dictadura de lo Mismo” que suprime la diferencia. La solución es realizar un “movimiento que se dirige hacia ‘el ser en cuanto no-ser’, es decir en cuanto *devenir*.” (32, Pardo, *El cuerpo sin órganos*)

Según Deleuze, la filosofía platónica buscaba “distinguir la esencia y la apariencia, lo inteligible y lo sensible, la Idea y la imagen, el original y la copia, el modelo y el simulacro.”(304, *Lógica del sentido*), en este contexto “los *simulacros* están, como los falsos pretendientes, construidas sobre una disimilitud y poseen una perversión y una desviación esenciales”(304) que constituyen “una imagen sin semejanza” (299) en “una subversión, ‘contra el padre’ y sin pasar por la Idea”(298, *Lógica del sentido*). El simulacro es entonces la concreción de la diferencia que jamás será igual a sí mismo u a otra cosa, es la vía para poner al ser en fuga pues “Cuando la identidad de las cosas se disuelve, el ser se escapa, alcanza la univocidad y se pone a girar en torno de lo diferente” (115, *Diferencia y repetición*) la liberación de la pretendida violencia metafísica será únicamente a través de la violencia pues ahora “la cosa está reducida a la diferencia que la descuartiza y a todas las diferencias implicadas en esta, por las cuales pasa” (115, *Diferencia y repetición*): muerte a la cosa para que la diferencia viva. La interpretación auténtica, la cosa en sí del texto y el significado fijo desaparecen para dar paso a las interpretaciones múltiples, en tanto “las cosas y los seres que se distinguen en lo diferente padecen de manera correspondiente una destrucción radical de su *identidad*.” (114, *Diferencia y repetición*) Si con Foucault desaparece el autor, con Deleuze el intérprete debe morir porque el simulacro no requiere interpretación, el ser se va por el simulacro y no quedan “Ni particularidades empíricas, ni universal abstracto: Cogito para un yo disuelto.” (18, *Diferencia y repetición*) Este paso atrás del sujeto “es lo mismo que traspasar la pared de significantes, salir del agujero negro de la subjetividad.” (192, Deleuze y Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*)



### 2.3. La creación como principio metafísico

La búsqueda del ἀρχή (origen, fuente o principio) y la razón primordial (ἐξ' ἀρχῆς λόγος) fue la principal preocupación de la filosofía presocrática, fue *la pregunta* de la filosofía occidental en sus orígenes. Preguntarse por el origen fue superar las visiones míticas del origen de lo existente. La conclusión de Parménides de que “lo que es no puede provenir de lo que no es” incentivó la indagación filosófica. La metafísica avanzó hasta alcanzar una gran cumbre en Platón y Aristóteles, que posteriormente alcanzaría un gran impulso hacia cimas apenas atisbadas, cuando la filosofía griega y el cristianismo se encontraron.

La idea de creación no existe en Aristóteles ni en Platón, es original de la metafísica derivada de la Revelación. Para Platón el verdadero ser son las ideas, entidades perfectas y tipos ejemplares que provienen de una realidad ultraterrena, en el plano presente todo es copia y sombra de esas ideas infinitas que tienen un orden jerárquico precedido por la Idea del Bien; Platón no explica el origen del mundo que es copia del mundo ideal, cuerpo y alma son sustancias independientes, el alma está apresada en el cuerpo debido a un tipo de “pecado original”, la materia es eterna y comparada con las ideas arquetípicas y ultraterrenas son el no-ser; el Demiurgo, crea el alma del mundo (Tím. 34b), puso la materia en movimiento y moldeó todos los seres imitando las ideas arquetípicas pero el Demiurgo no es creador pues da forma a la materia preexistente aunque la idea del Demiurgo es cercana a la de un dios único por concentrarse en él la ideación y no sólo la “copia” de lo que pasa a la existencia, y los primeros cristianos de origen griego vieron en Platón la idea de creación, aunque no fuera de la nada. Aristóteles rechaza el idealismo platónico y reafirma la importancia de la materia, pero para él el mayor problema filosófico estriba en explicar el movimiento, el Dios del que habla Aristóteles no es creador sino primer motor que permite explicar la cadena de movimiento; en este punto, a Foster le resulta significativo que cuando Aristóteles plantea la prueba de un Dios trascendente



se basa “en la necesidad de explicar la transmisión del movimiento por medio de causas eficientes en la naturaleza” (“La doctrina cristiana de la creación y el surgimiento de la ciencia natural moderna” en *Ciencia y Creación*, 64), porque de esta forma Aristóteles se aproxima a la doctrina cristiana de Dios “en el mismo punto en el que su concepción de la naturaleza se aproxima más cercanamente a la de la física moderna” (65-66) pero el Dios de Aristóteles, fuera de originar el movimiento, no tiene ninguna intervención o poder en la naturaleza, aunque para Santo Tomás y para algunos expertos contemporáneos, este primer motor no sólo puede preveer lo que origina ese primer movimiento sino que puede ser considerado por ello tanto creador como providente. Es comprensible que Platón y Aristóteles no llegaran a la idea de creación porque no es una idea que aparece de forma inmediata ante la contemplación de las maravillas de la creación, también porque así como existían la *teomaquia* y cosmogonía de las mitologías babilónicas y otras del paganismo oriental, la idea del dios Demiurgo satisfacía el pensamiento helénico para el que el universo era eterno, sólido, invariable, fiel e idéntico a sí mismo pero sumergido en el caos y constituido de forma dualista donde la materia era concebida como eterna.

Frente a esto, el credo niceno-constantinopolitano, predica en primer lugar de Dios su carácter de “creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible e invisible”, este principio se fundamenta en el Génesis que empieza con esa declaración según la cual *en el principio Dios creó los cielos y la tierra* (בְּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ:)

La palabra hebrea בְּרָא (*bará*) es, probablemente, la palabra de mayor relevancia metafísica en todas las escrituras sagradas cristianas y judías. El Génesis usa el verbo “creó” (*bará*), no “hacer” (*basad*). Este crear no es modelar, fabricar o procrear; *bará* es “una acción de carácter absoluto que excluye una materia preexistente a partir de la cual Dios modele las criaturas. Nunca



la criatura aparece como sujeto de este verbo.” (Sayés, *Teología de la Creación*, 34) La Septuaginta vertió el primer versículo del Génesis “Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν” donde “creó” no es *demiurgen* (la acción modeladora del demiurgo), sino ἐποίησεν (hizo, realizó, produjo).

El dogma de la creación implica que hay un logos en todo lo que existe, una razón, un orden; la materia no es producto de una caída, no es obra de un dios maligno, tampoco es el producto de un combate cósmico, la creación es buena por sí misma y no está dominada por el encanto de dioses vengativos que mantienen a raya la curiosidad humana hacia lo creado. “Desde el primer versículo del Génesis —‘en el principio creó Dios el cielo y la tierra...’— la Biblia se desvincula de toda metafísica explícita o inmanente en las mitologías del Antiguo Oriente.”<sup>45</sup> (Tresmontant, *Les idées de la métaphysique chrétienne*, 40) A partir de ahora el mundo “no es una pelea de demonios, sino que proviene de la razón de Dios y en su palabra se mantiene” (Ratzinger, *En el principio creó Dios*, 27), esto es una liberación y un paradigma nuevo en las relaciones entre el hombre y la creación, la humanidad como parte de la creación. “Significa la entrega libre del mundo a la razón, al conocimiento de su razonabilidad y libertad” (27) que tiene su correspondencia al mantener “a la razón humana prendida de la profundidad de la razón creadora de Dios, para retenerla así en la verdad y en el amor, sin que la ilustración se extralimite y se torne, en fin de cuentas, necia.”(27) La tendencia antimítica es especialmente clara cuando describe “Dijo Dios: ‘Haya luceros en el firmamento celeste, para apartar el día de la noche, y valgan de señales para solemnidades, días y años; y valgan de luceros en el firmamento celeste para alumbrar sobre la tierra’. Y así fue” (Gn. 1,14-15) porque al describir la creación de los astros se aleja del pensamiento mítico que veía en los actos seres divinos; cuando el Génesis

---

<sup>45</sup> Traducción propia: “Desde el primer versículo del Génesis —‘en el principio creó Dios el cielo y la tierra...’— la Biblia se desvincula de toda metafísica explícita o inmanente en las mitologías del Antiguo Oriente.”



separa la creación de la luz (Gn.1,3) de la de los astros deja también de lado la visión de los astros como dispensadores de luz y vida. Cuando, conforme al cristianismo, Santo Tomás escribió su tratado sobre los cuerpos celestes matiza y en cierta medida contradice a Aristóteles y la cosmología griega según la cual los astros eran divinidades y el universo (por lo cual la física se dividía entre física terrestre y física celeste) Aristóteles llama “dioses” a los motores inmóviles del cielo, en tanto para Santo Tomás serían en todo caso ángeles agente de la divinidad. La no divinidad de los astros abolió la distinción entre física celeste y terrena, lo que posteriormente dio paso a la física moderna.

El Génesis dice que en el principio “la tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo” (Gn. 1, 2) ¿no implica esto la existencia de algo preexistente a partir de lo que Dios crea? No, esto significa “la nada” que como abstracción es ajena al pensamiento hebreo para el cual “este caos despojado de toda virtualidad” (Ruíz de la Peña, *Teología de la creación*, 40) es justamente “la representación plástica de la vaciedad inoperante, es decir la nada”(40) en el mismo sentido en que “los dioses de los gentiles son *thou*, vaciedad inoperante, es decir nada” (40), es decir “entre la voluntad divina de crear y la primera palabra creadora se intercala un vacío que es equivalente cifrado del no ser” (40) Así la creación ex nihilo (“de la nada”) que el cristianismo siempre ha afirmado implica que esa “nada”, no es una conversión del no ser en ser o la nada en sustancia, la “nada” no es una causa material preexistente pues, como sostiene Santo Tomás, el no ser jamás será causa del ser. Como dice San Agustín: "Cuando afirmamos que el mundo no ha sido hecho de la sustancia de Dios, sino de la nada, no pretendemos atribuir a esta nada ser alguno, naturaleza alguna: nos limitamos a distinguir la naturaleza del grande Artífice, de la naturaleza de las obras ejecutadas por Él."<sup>46</sup> (San Agustín, Ope. Imperf. Cont. Julian) La

---

<sup>46</sup>"Cum dicimus quia de nihilo factum est, non de Deo; non nihilo damus ullam naturam; sed naturam Factoris a natura eorum, que sunt facta, discernimus." (Ope. Imperf. Cont. Julian)



creación de la nada estará presente en el texto bíblico hasta la aparición griega del segundo libro de los Macabeos donde la madre de los exhorta al matrimonio a creer en Dios salvador que hizo todo de la nada “Te ruego, hijo, que mires al cielo y a la tierra y, al ver todo lo que hay en ellos, sepas que a partir de la nada (*ouk ek onton*) lo hizo Dios y que también el género humano ha llegado así a la existencia.” (2Mac 7, 28).

Creación, dice Santo Tomás, “es la producción de algo en toda su sustancia sin presuponer nada increado o creado por alguien.” (*S.Th.*, 1a, q.65, art. 3, c.) El constante “dijo Dios”, la creación de Dios por la palabra señala la omnipotencia divina y expresa “no hay nada que ofrezca resistencia a la acción de Dios.” (Ladaria, *Antropología teológica*, 58) Como denota *bará* sólo Dios puede crear, únicamente un ser personal puede hacerlo porque crear es “llamar a la existencia en virtud de su propia voluntad” (Stein, *Ser finito y ser eterno*, 359) El dogma de la creación implica que Dios crea por una voluntad libre, no por necesidad, ni por imposición de otro ser o tras la pelea con un dios inferior, ni como una emanación de la sustancia divina. En términos metafísicos “la acción de la *causa primera* no puede ser concebida más que como *actividad libre*, puesto que todo acto que no es acto libre es causado y, por consiguiente, no es asimilable a la acción primera” (359) Mientras que para el cristianismo la creación implica un orden racional y la finalidad del mundo, inversa pero no tautológicamente, racionalmente estos principios remiten “a una persona en cuanto autor” (359) pues un orden racional no podría ser introducido sino por un ser racional, “una esencia que conoce y quiere puede poner fines y ordenar los medios a esos fines”(359) Sólo un *alguien* y no *algo* puede crear pues “la razón y la libertad son las características esenciales de la persona.”(359) No hay dos principios creadores, el cristianismo rechaza la idea de un Dios bueno y otro malo (como en el maniqueísmo); Dios es uno solo y actúa solo en la creación, no se vale de algo preexistente para crear (como el demiurgo); sino que Dios solo es creador “de todo lo visible e invisible”. Dios crea libremente, no por necesidad



(como en la necesaria y eterna procesión que suponen Plotino y Spinoza) sino por amor. En el cristianismo “Cosmogonía no es teogonía” (Tresmontant). Dios no necesita de lo creado para “despertar” y hacerse presente, no requiere de algo o alguien que lo genere, realice o complete (como en los sistemas gnósticos y teosóficos, como el Dios de la *fenomenología del Espíritu* de Hegel). Dios no es un fabricante como en el deísmo, sino un creador: la creación es original, y ex nihilo (de la nada) pues no existe materia alguna de la cual Dios pueda valerse pues de haber una materia preexistente habría dos principios eternos contrario al monoteísmo. Targum “es una traducción de la Biblia hebrea a lengua aramea para uso litúrgico de la sinagoga” (Díez Macho, *El Targum*, 6), y es precisamente el Targum Palestino que estuvo en uso en la Judea de Jesucristo el que pone de manifiesto el amor divino en la creación. El capítulo 1 del Génesis, conforme al Targum Palestino dice

Desde el principio el Hijo de Yahweh con sabiduría terminó los cielos y la tierra/ Y la tierra estaba vacía y caótica y deshabitada de hombres y bestias y vacía de todo cultivo de plantas y de árboles y la oscuridad se extendía sobre la faz del abismo y un espíritu de amor de delante de Yahweh soplabla sobre sobre la faz de las aguas / Y dijo Yahweh: Haya luz, y hubo luz según la orden de delante de su Verbo. Génesis 1, 1-3 (Díez Macho, *Neophyti Targum Palestinense. T.1 Génesis*, 2)

El “Espíritu de Dios” que conforme al texto masorético “se movía sobre las aguas” para denotar la existencia de Dios antes de la existencia de cualquier cosa (fuera del tiempo del inicio) es en el texto del targum un “espíritu de amor”; amor a la creación que aparece en el Génesis con la reiteración “y vio Dios que todo era bueno”, y con la manifestación de la Providencia divina que aparece de inicio a fin en las sagradas escrituras. Siendo el amor de Dios el motivo de la creación y del sostenimiento de esta, puede parecer contradictorio que en la visión bíblica Dios



que crea también puede destruir y la destrucción de lo creado está presente en las profecías, situación que puede ser vista desde determinadas exégesis como una explicación para los desastres naturales, aunque aparezcan en la biblia montes que estallan cuando los volcanes eran ajenos a los paisajes de Judea o Egipto. El que Dios pueda destruir la creación implica que lo creado tiene un carácter temporal, esta creación que ha tenido un inicio tendrá un fin al imperio de la voz de Dios. Como dice Tresmontant, al Génesis corresponden los Apocalipsis “no de manera fortuita, sino por razones intrínsecas que se deben a la lógica interna de la metafísica bíblica”<sup>47</sup>(*Les Idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*,47), una destrucción de lo creado que se entenderá como “consumación del mundo en un paroxismo donde será transformado, renovado: ‘He aquí que estoy creando nuevos cielos y una nueva tierra’ (Is. 65,17<sup>48</sup>)” (47) que también aparece en otros libros de la biblia de manera que el fin del mundo “es la culminación de la creación” (47)

Como cuestión metafísica, la doctrina de la creación no está “tan interesada por el origen temporal cuanto, por el origen ontológico, se formula como respuesta a la pregunta de por qué existen las cosas, no como respuesta a la pregunta de cómo empezó todo.” (Polkinghorne, *Ciencia y teología*,117) de manera que “Dios sigue siendo hoy tan Creador hoy como en el instante del Big Bang, hace quince millones de años.” (Polkinghorne, *Ciencia y teología*,117). Desde la perspectiva cristiana, a Dios le corresponde no únicamente “iniciar, sino también el de sustentar, el de sostener el universo en el ser durante toda su historia, ya sea esta finita o infinita.” (117) Santo Tomás de Aquino no encontraba contradicción entre el universo creado y el universo eterno pues un universo de este tipo sería dependiente de Dios dado que la creación es “la dependencia

---

<sup>47</sup> Traducción propia : « A la Genèse correspondent les Apocalypses, non pas d'une manière fortuite, mais pour des raisons intrinsèques qui tiennent à la logique interne de la métaphysique biblique »

<sup>48</sup> Ver también Apoc. 21 y 1, 1;2 Pe, 3,13.



del ser creado respecto al principio que la origina” de manera que la creación “es una especie de relación” (*Suma contra los gentiles*, Libro III, c.18,2) por la cual la creatura es sostenida en el ser por el Creador. El aquinate asentía por fe al universo creado con un origen, pero pensaba que este origen del universo conocido por la Revelación no era algo que se pudiera saber por la sola razón. San Buenaventura disenta de Santo Tomás en este punto. Desde la perspectiva de Santo Tomás, las teorías del origen del universo, como el Big Bang (asumida como argumento por varios autores teístas que identifican *comienzo* y *creación*), o la teoría de Hawking donde los efectos cuánticos impiden rastrear *el origen*, son importantes para el debate científico pero irrelevantes frente al aserto teológico de creación (aunque puedan inspirar importantes reflexiones). El escritor sagrado al decir “en el principio” está diciendo “al inicio, en el principio de las cosas, antes de todo, a saber: era antes de las cosas que voy a narrar, el instante en que Dios comenzó su obra.”<sup>49</sup>(Boyer, *De Deo creante et elevante*, 26-27) La reflexión metafísica debe estar abierta a los aportes de las ciencias y en este sentido “la cosmología actual ha vuelto sumamente difícil sostener la idea de la eternidad del mundo, pero no es necesario recurrir a la cosmología para refutar esa idea.” (Iglesias, *Todo lo hiciste con sabiduría*, 22) Si por un lado Dios como causa eficiente queda presente en la explicación de Santo Tomás sobre un posible universo infinito compatible con la creación, un tiempo pasado infinito es inimaginable y ha sido descartado por autores como el matemático Poincaré. Varios modelos cosmológicos se han alzado desde las ciencias tratando de crear alternativas a un origen del universo, como la “cosmología inflacionaria” que otros autores (Borge, Guth y Vilenkin) han mostrado como insuficiente para eludir la necesidad de un inicio en el tiempo del universo; ya en el 110 Al-Ghazali, retomando a Juan Filipón, planteó la cuestión de forma silogística “Todo lo que ha comenzado a existir tiene una causa. Es así que el

---

<sup>49</sup>“initio, in principio rerum, ante omnia, nempe: antequam essent a quorum ortum sum narraturus, in eo instanti in quo Deus incepit opus suum.”(26-27)



universo ha comenzado a existir. Por lo tanto, el universo tiene una causa.” (citado por Iglesias, *Todo lo hiciste con sabiduría*, 29), este argumento aparece de forma renovada y apelando a los descubrimientos actuales de la ciencia bajo el nombre de “argumento Kalam”. En todo caso, Santo Tomás pudo haber fallado como filósofo al no encontrar la contradicción entre universo eterno y universo creado (lo cual requeriría un trato especial para ubicar la falla influida por la visión de la ciencia aristotélica de su época) pero no lo hizo como teólogo al afirmar la creación, igualmente como filósofo, su sistema metafísico en el cual identificará a Dios con el Ser y a las criaturas como seres contingentes que participan (son sostenidos en el ser) del ser divino, es una metafísica que recuperando elementos de Platón y Aristóteles va más allá hacia una síntesis que incorpora la doctrina cristiana de la creación.

La creencia cristiana de la creación supone que lo material existe, es cognoscible y “bueno”, en el sentido de que su aproximación no contamina al ser humano ni lo aleja de su fin, ni lo material no es pecaminoso por sí mismo. La idea de creación supone una cierta racionalidad y orden en lo creado que es el trasfondo de la búsqueda de *leyes* del funcionamiento de la naturaleza. Esta idea de naturaleza como creación fue necesaria para el desarrollo de la ciencia pues el método de las ciencias naturales depende de las concepciones sobre la naturaleza “y las presuposiciones acerca de la naturaleza dependen, a su vez, de la doctrina de Dios” (Foster, “La doctrina cristiana de la creación” en *Ciencia y Religión*, 75) La creación es la premisa de fondo (inconfesada) que posibilita la existencia de la ciencia porque “se funda en que el cosmos es algo ordenado y dotado de unas leyes propias que la ciencia descubre” (Sayés, *Teología de la creación*, 47), la pretensión científica de encontrar constantes supone la existencia de las mismas en la naturaleza. La ciencia, para poder enunciar conocimiento verdadero de lo creado, requiere que el universo sea racional debe ser obra de un ser racional y conocido también por el hombre como ser dotado de razón en tanto imagen de Dios, la metafísica en el fondo de la ciencia es la



confesión de que “en el principio era el *Logos*”. Para los griegos el universo eterno permanecía fijo y determinado, la fe cristiana en la creación al sostener la contingencia del mundo y las leyes naturales liberó el pensamiento de una visión determinista de la naturaleza. “La doctrina de la creación implica que para conocer los detalles de la naturaleza no basta la deducción lógica a partir de los primeros principios (como pensaban los filósofos de la antigua Grecia) sino que se requiere la observación y la experimentación”<sup>50</sup> de ahí que ocurra la paradoja de que el abandono de la filosofía escolástica recuperara para el desarrollo de la ciencia la metafísica cristiana de la creación en un occidente que se secularizaba, es decir, al dejar la referencia de Aristóteles y el helenismo como ciencia a partir de la deducción lógica o aminorar su influencia en el ámbito de la ciencia, lo cual fue posible “solo cuando la concepción cristiana de Dios desplazó a la pagana, como el objeto no simplemente de la creencia irrazonable, sino) de la comprensión sistemática” (Foster, 76), de ahí que, como han explicado los historiadores de la ciencia Pierre Duhem, Stanley Jaki y Mariano Artigas (entre otros), escuelas monásticas, catedralicias y universidades medievales gestaron la ciencia moderna. La doctrina de la creación “nos libró de concebir a la naturaleza como la encarnación atemporal de formas eternas que se dan a partir de una relación necesaria con Dios”, visión que no permite distinguir entre Dios y naturaleza tornando a esta última; también superó la concepción que mantenía separadas forma y materia, pues el concepto de creación concibe a ambas “igualmente creada a partir de la nada e igualmente real en la unidad indisoluble entre ellas como parte del orden racional omnipresente del universo contingente bajo Dios.” (Torrance, “Divine and Contingent Order” en *The Sciences and Theology in the Twentieth Century*, 84-85)

---

<sup>50</sup> Sin embargo, los griegos no se conformaban con la deducción a partir de principios a priori, ejemplo de ello es cuando Parménides explicó la causa de los eclipses. Es el mismo principio de considerar los fenómenos en Aristóteles, aunque la experiencia parezca tener certezas. En cierta medida toda ciencia tiene una dosis de deducción (o inducción) y especulación, al menos en diversas fases.



Si el cristianismo comparte con la ciencia la convicción de la contingente inteligibilidad del cosmos, la posmodernidad asumirá la ciencia (como antes se ha mencionado) como una creación poética que desconoce serlo, un juego de palabras que no describe, sino que inventa realidades a partir de sus categorías o desde un centro de poder impone un sentido de normalidad. Con esa visión como paradigma respecto a la ciencia, es que Sokal pudo publicar “Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity” (“Transgredir las fronteras: hacia una hermenéutica transformativa de la gravedad cuántica”) en el número 46/47 de la revista *Social Text*, donde afirmaba: “se ha demostrado cada vez más que la ‘realidad’ física, lo mismo que la ‘realidad’ social, es fundamentalmente una construcción lingüística y social” (Sokal y Bricmont, 219) El artículo era parte de una planificada ironía de Sokal para mostrar lo que él consideraba poca seriedad en las revistas influenciadas por el pensamiento posmoderno; posteriormente él mismo, en coautoría con Bricmont publicaron en Francia *Impostures Intellectuelles* en 1997, que apareció en Estados Unidos de América con el título *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectual’s Abuse of Science*. (*Sinsentidos de moda: El abuso de la ciencia por parte de los intelectuales posmodernos*). Cabe mencionar que Sokal y Bricmont no tienen el cuidado de distinguir entre la variedad de las posiciones entre los autores que citan y también entre respecto a la poca claridad del lenguaje que esto mismo podría objetarse del lenguaje científico para un neófito, pero de fondo en la polémica de Sokal y Bricmont contra la filosofía posmoderna no es, como muchos lo interpretaron, la pugna entre ciencia y filosofía sino entre dos visiones de la realidad, Sokal y Bricmont apelan a un realismo que algunos designarían de “ingenuo”, una metafísica realista que busca en la ciencia la *adequatio rei intellecto* a través del método científico que choca frontalmente con el movimiento deconstructivista. Posteriormente a Sokal y Bricmont, entre 2017 y 2018 este enfrentamiento tuvo un nuevo capítulo en el evento denominado “Sokal al cuadrado” o “asunto de los estudios reivindicativos” (The Grivance



Studies affair) cuando los investigadores James A. Lindsay, Peter Boghossian y Helen Pulckrose crearon falsos estudios que fueron publicados en revistas académicas especializadas en cultura, perspectiva queer, raza y estudios de género.<sup>51</sup> Estos campos de estudio recientes no pertenecen a la filosofía de los autores posmodernos que hemos analizado, pero fueron ellos los que sentaron las bases en los marcos teóricos de las mismas. Igual que Sokal, los académicos de diversas áreas científicas, a través de estas publicaciones, pretendían señalar con ironía que “el emperador va desnudo”. La publicación de estos artículos, efectivamente, sirve como muestra del poco discernimiento de las ciencias sociales al incorporar la filosofía posmoderna en sus marcos teóricos, y de nuevo plantean la divergencia no sólo entre diferentes disciplinas sino respecto a visiones de fondo respecto a la realidad y el conocimiento.

#### 2.4. Tiempo e Historia

En el *Rosario de sonetos líricos* de Miguel de Unamuno, el soneto XXXIX titulado “oración del ateo”, dice en sus dos últimas estrofas: “¡Qué grande eres, mi Dios! Eres tan grande/ Que eres si no Idea, es muy angosta/La realidad por mucho que espande<sup>52</sup>/Para abarcarte. Sufro yo a tu costa, /Dios no existente, pues si Tú existieras/existiría yo también de veras. “(89) Glosando el último verso, en *Del sentimiento trágico de la vida*, el mismo Unamuno escribió: “Sí, si existiera el Dios garantizador de nuestra inmortalidad personal, entonces existiríamos nosotros de veras. ¡Y si no, no!” (113) En relación con esto Spaemann sostiene que “sólo podemos poner juntas estas dos cosas: la fe en Dios y la afirmación de nosotros mismos como personas, es decir como seres capaces de verdad” (“Benedicto XVI y la luz de la razón”, en *Dios salve la razón*, 178). Según este

---

<sup>51</sup> La colección de estos artículos, así como los comentarios de los revisores y el plan de los investigadores al realizar estos artículos está compilado en la carpeta de Google Drive del siguiente link: [https://drive.google.com/drive/folders/19tBy\\_fVIYIHTxxjuVMFhx4pqLHM\\_en18](https://drive.google.com/drive/folders/19tBy_fVIYIHTxxjuVMFhx4pqLHM_en18)

<sup>52</sup> “Espande” así aparece en el texto citado.



autor esto es así porque al negar a Dios “con la realidad de Dios se pone en duda la realidad misma” (178) dado que “afirmar algo como real significa afirmar tal realidad como verdad eterna. Si ahora siento dolores, será verdad eterna que he sentido dolores.” Spaemann extrae de ahí la siguiente consecuencia: “Si Dios, como el lugar en el que todo lo que ha sido, es cancelado para siempre, entonces el pasado como lo que ha sido dejará de existir. Y justamente esto no lo podemos pensar sin quitar realidad también al presente” (178).

La afirmación temporal de la existencia está implicada la realidad misma pues “Si tuviésemos que pensar que el pasado, una vez desaparecidas sus huellas y cancelado todo recuerdo humano, no ha *existido* nunca, significaría que la realidad no es real ni siquiera ahora, tal como enseña el budismo. El futuro anterior pertenece indisolublemente al pasado.” (178) y unido a esta cuestión de la existencia está también la concepción cristiana de la realidad, la inteligibilidad —aunque limitada— de nosotros mismos y lo que nos rodea, la diferencia entre creador y creatura, entre temporalidad y eternidad: metafísica cristiana entendida como la explicación de la realidad última. La concepción cristiana del tiempo es una implicación metafísica derivada del dogma de la creación. ¿Qué había antes de Dios? Para el cristianismo no hay un antes ni después de Dios, sino que Dios al crear da origen al tiempo. En la concepción cristiana del tiempo el tiempo es sucesivo. Mircea Eliade explica cómo la visión pagana del tiempo se encontraba ritualizada como un eterno retorno en base a los ciclos vitales que se observan en la naturaleza: nacimiento, crecimiento, muerte y nuevo comienzo: la “resurrección” de la naturaleza en la primavera tras la muerte del invierno. En el judaísmo son los Profetas los que hablan de la Providencia divina y a partir de ahí interpretan todos los sucesos, en ese sentido incluso aquello que puede constituir una tragedia se ve como un llamado de atención de Dios a su pueblo para que vuelva a ser fiel, no ciclos de muerte y renacimiento sino una sucesión hacia la nueva era que vendrá con el Mesías, en tanto en el nuevo Testamento la esperanza está puesta



en el retorno de Cristo en la Parusía. Así los acontecimientos estaban dotados de sentido y “develaban su coherencia íntima, afirmándose como la expresión concreta de una misma, *única*, voluntad divina.” (*El mito del eterno retorno*, 64) Por primera vez los profetas, al valorar la historia, superan la concepción del ciclo que implicaba una eterna repetición y descubren un sentido del tiempo único, diferente al de los otros pueblos. Los hechos históricos serán valiosos en sí mismos dado que están determinados por la voluntad divina del Dios de los judíos que “no es una divinidad oriental creadora de hazañas arquetípicas sino *una personalidad* que interviene sin cesar en la *historia*, que revela su voluntad a través de los acontecimientos (invasiones, asedios, batallas, etcétera)” (65); de esta forma los acontecimientos sitúan al hombre frente a Dios y los acontecimientos adquieren un valor religioso. “Por eso es posible afirmar que los hebreos fueron los primeros en descubrir la significación de la historia como epifanía de Dios, y esta concepción, como era de esperar, fue seguida y ampliada por el cristianismo.” (65) Mientras en las otras tradiciones religiosas todo acontece en un instante extra-temporal del inicio, un tiempo mítico, donde “*Todo* ocurrió y fue revelado *en ese momento* [...]”: la creación del mundo, y la del hombre, y su establecimiento en la situación prevista para él en el Cosmos, hasta en sus menores detalles (fisiología, sociología, cultural, etcétera)” (65), en la visión bíblica los acontecimientos están acotados a un determinado lugar y una fecha concreta, aunque los hechos del Antiguo Testamento constituyan para los cristianos un *typos* de lo que se desarrollará en el Nuevo Testamento, los acontecimientos han tenido verificación en un momento determinado de manera que las teofanías (como cuando Moisés recibe las tablas de la Ley en el Sinaí) adquieren una dimensión también novedosa respecto a otras concepciones del tiempo “en la medida en *que ya no es reversible*, en que es un *acontecimiento histórico*.” (65) Esta concepción, además de ser vista con sospecha como equivalente al modelo desarrollista y neoliberal que propone una parusía (plenitud) inmanente, será rebatida por varias corrientes filosóficas como la recreación



que Nietzsche hace del “eterno retorno pagano” y también será cuestionada de diversas formas por los autores posmodernos.

La concepción de la historia también cambia en el posmodernismo. Primero la forma de abordarla, ya no se buscan (especialmente en Foucault) las constantes sino los quiebres. Hay además un gran cambio al hablar de historia, con la caída de los metarrelatos ya no será posible hablar de Historia pues, acertadamente destacan que el trabajo del historiador será siempre una aproximación a los hechos que irá en mayor o menor medida permeada por los contextos del investigador. Sin embargo, la caída de los metarrelatos implica también que no hay hechos sino narraciones del pasado, hay interpretaciones (no hechos objetivos) y micro-historias de los que lo vivieron siendo todas igualmente validas y con el mismo nivel de importancia; esto conlleva el riesgo de sustituir History por Story, *la Historia* por historias. El historiador no podrá afirmar *qué pasó* sino *qué se dice* que pasó. Esta afirmación parece gratuita cuando se considera la obra de Foucault, con algunos libros cargados de referencias, y cuando es conocido su trabajo en archivos. En la visión de Vattimo el devenir histórico implica un progreso desde una metafísica y pensamiento fuerte que genera violencia, a una era postmetafísica de una ontología débil que se hace “efectivamente hermenéutica” donde “los conceptos metafísicos de sujeto y objeto y también de realidad y de verdad-fundamento pierden peso” (*El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*) el filósofo italiano sigue el pensamiento gnóstico del abad Joaquín de Fiore (como la siguieron otros filósofos, siendo Hegel el más destacado entre ellos) para el que la historia está dividida en tres edades que Vattimo entenderá como el avance del proceso de secularización hasta llegar a la plenitud en la época posmoderna, secularización en la que Dios se vacía de sí mismo, la religión abandona todo sentido metafísico y se instaura una era de amor, un amor cristiano sui generis, una *cháritas sine veritate*, un amor sin verdad que cristianamente no se podría considerar amor de verdad. En Lyotard y Foucault existe la visión



de un fin-superación del hombre y la aparición de una nueva humanidad. Entre las concepciones posmodernas del tiempo contrapuestas a la relevancia de tiempo e historicidad presentes en el cristianismo, la propuesta de Deleuze destaca por su singularidad.

Dentro de la crítica al concepto de verdad y en la empresa de liberación del “ser en cuanto ser” en la que Deleuze pone al simulacro en el centro para llevar a cabo la inversión del platonismo, la concepción del tiempo también se altera. Deleuze recupera y opone los conceptos del tiempo Aión y Cronos. En Cronos “sólo existe el presente en el tiempo, el pasado y el futuro son dos dimensiones relativas al presente en el tiempo” (*Lógica del sentido*, 197), lo cual se vive como la feroz opresión del tiempo que condiciona y determina; en la temporalidad de Cronos, los cuerpos se relacionan con otros y se afectan recíprocamente en el movimiento. En Cronos se encuentran sucesiones de causas donde persiste una causa que todo lo relaciona; lo que ocurre es previsible porque refiere siempre al pasado y el futuro se hace constantemente presente. Este presente “más grande, el presente divino, es la gran mezcla, la unidad de las causas corporales entre sí.” (197) El pasado y el futuro son reabsorbidos en tal presente y su relatividad respecto al presente implica “una relatividad de los presentes mismos unos respecto de otros” (197)

Siguiendo el análisis de Deleuze, Cronos es un dios que “vive como presente lo que es futuro o pasado para mí, que vivo en presentes más limitados. Un encajonamiento, un enrollamiento de presentes relativos, con Dios como círculo extremo o envoltura exterior, éste es Cronos.” (*Lógica del sentido*, 197) Cronos es el tiempo circular “en el sentido de que engloba todo presente, vuelve a comenzar y mide un nuevo período cósmico según el precedente, idéntico al precedente.” (198) Cronos es tiempo infinito pero limitado pues el presente es el límite o “medida de la acción de los cuerpos, aunque sea el mayor de los cuerpos o la unidad de todas las causas (Cronos)” (197-198) Cada presente queda remitido a un presente mayor de un



“movimiento absoluto propio al más vasto presente, que se contrae y se dilata en profundidad para absorber o restituir en el juego de los períodos cósmicos los presentes relativos que abarca (abrazar-abrasar)” (198). Cronos mantiene la nada (el no-ser) recluido en la caverna, y el sistema funciona bien cuando la estructura no tiene ninguna alteración. Cronos es el “presente aterrador, desmesurado, que esquiva y subvierte al otro” (199) porque “la subversión interna del presente en el tiempo” únicamente puede expresarse a través del presente “precisamente porque es interna y profunda” (199) Cronos quiere morir, pero para hacerlo debe pasar a ora lectura del tiempo: Aión. Aión está formado por pasado y futuros ilimitados, no es círculo sino una línea por la que fluyen el devenir y la potencia de lo posible que permiten superar la dictadura del presente y liberarse de la opresión de Cronos. Aión se convierte en “la verdad eterna del tiempo: *pura forma vacía del tiempo*, que se ha liberado de su contenido corporal presente, y, con ello, ha desarrollado su círculo, se extiende en una recta, quizá tanto más peligrosa, más laberíntica, más tortuosa por esta razón” (200, Deleuze, *Lógica del sentido*) Aion es el tiempo posterior a la muerte de Dios (y con él a la metafísica), donde carecen de sentido las ideas referentes al movimiento, a las direcciones hacia arriba, abajo, adelante o atrás: no hay modelo para el presente, sentido y sinsentido fluyen en la misma línea recta y los acontecimientos han reemplazado a las ideas.

Los estoicos distinguían entre los acontecimientos y los cuerpos “con sus tensiones, sus cualidades físicas, sus relaciones, sus acciones y pasiones, y los ‘estados de cosas correspondientes” (Deleuze, *Lógica del sentido*, 30), de ahí que los cuerpos resultaran causas unos para otros en la relación entre ellos, estas causas no son “cualidad y propiedades físicas, sino atributos lógicos y dialécticos. No son cosas o estados de cosas, sino acontecimientos” (30), son “verbos”; no son “presentes vivos, sino infinitivos: Aión ilimitado, devenir que se divide hasta el infinito en pasado y futuro esquivando siempre el presente.” (30) Los cuerpos pueden friccionar entre sí, pero esto nunca ocurre (ni es necesario) en el presente, sino que permanece



como posibilidad perpetua, como “acontecimiento.” Cada acontecimiento es adecuado al Aión entero, en tanto comunica con todos los otros acontecimientos pues “todos forman un solo y mismo Acontecimiento, acontecimiento del Aión donde tienen una verdad eterna. Éste es el secreto del acontecimiento: que está sobre el Aión y, sin embargo, no lo satura.” (95.) Aion y acontecimiento son la morada de la posibilidad cuando “el pasado y el futuro como fuerzas desencadenadas se toman la revancha, en un solo y mismo abismo que amenaza al presente, y a todo lo que existe” (199) El devenir emerge a la superficie como “efectos que se manifiestan y juegan en su lugar” (34) en vez de seguir como simulacros olvidados en el fondo: “lo que se sustraía a la Idea ha subido a la superficie, límite incorporal, y representa ahora toda la *idealidad* posible, destituida ahora de su eficacia causal y espiritual” (34) , ahora “los acontecimientos son *signos*.”(34) El Aión es infinitivo porque el acontecimiento “es que nunca muere nadie, sino que siempre acaba de morir y siempre va a morir, en el presente vacío del Aión eternidad” (94.) Puede pensarse que el Aión carecería de presente dada la incesante división del instante en futuro y pasado, pero “sólo es una apariencia” (203) puesto que el presente del Aión dividido incesantemente en futuro y pasado es el instante “como elemento paradójico o casi-causa que recorre toda la línea recta.”

Podría prolongarse más el análisis de la concepción del tiempo en Deleuze, pero lo referido basta para destacar la oposición de este autor posmoderno a la concepción occidental del tiempo. Influidos por Nietzsche, otros autores (Deleuze va en ese sentido) recuperan la idea del eterno retorno. La concepción del tiempo como eterno retorno es propia de las culturas y religiones no cristianas con una metafísica de carácter panteísta o animista. Los acontecimientos se repiten constantemente, el ciclo del tiempo marcha en una especie de espiral. La concepción alternativa del tiempo que propone Deleuze tiene varios inconvenientes: el primero de ellos es su desconexión con cualquier referencia empírica, el segundo es que, aunque recupera elementos de la filosofía estoica, su sistema está hecho con el objetivo de invertir el platonismo, destruir la metafísica, de manera que su concepción del tiempo es una herramienta hecha para dinamitar a Cronos. Pero aquí Deleuze está creando una nueva metafísica como Hegel cuando desarrolló su



fenomenología del Espíritu. Sin embargo, el mayor problema es que Deleuze, como es característico en los autores posmodernos, esquivo la precisión de cómo debemos tomar sus palabras pues dirá por un lado que cuando habla de cuestiones científicas lo hace como metáforas, pero su sistema es propuesto como alternativa. Si tomamos su propuesta con seriedad, como lo han hecho varios de sus seguidores (especialmente filosofía sobre el Arte y la estética) o como una metáfora (¿de qué?), subsiste una concepción del tiempo antiética a la concepción del tiempo derivada del cristianismo.

### 2.5. **Kénosis: Una ousía, tres hipóstasis.**

Según Bueno, Aristóteles es el fundador del monoteísmo filosófico y la teología natural que se verá subvertida por el cristianismo “porque el Dios de los cristianos ya no es una ‘Sublime soledad’, sino una Trinidad de tres Personas Divinas, la Segunda de las cuales, además, se une hipostáticamente con el hombre a través de Cristo” (71)

Acto Puro, que “se entiende a sí mismo, puesto que es lo más excelso, y su intelección es intelección de intelección” (*Metafísica*, XII, 1074 b 30), “Acto Puro que desconoce al universo y a los hombres y, menos aún, desde su distancia infinita (fuera de toda proporción), puede amar o ser amado por ellos (*Ética a Nicómaco*, VIII, 1159a 1-10). La divinidad no tiene necesidad de amigos (*Ética a Eudemo*, VII, 12, 1245b, 14-19) El Acto Puro, el Dios aristotélico, carece según esto, para los hombres, de significación religiosa, al menos si entendemos la religión como una relación con el Dios del amor, con el *Deus caritas est* de san Juan... (Bueno, *Dios salve la razón*, 70)” Aunque, contrario a la lectura que aquí hace Bueno de Aristóteles, hay una línea de expertos



que enfatizan un tipo de Providencia divina presente en las obras de Aristóteles, un Acto Puro y causa eficiente con un amor por la humanidad que se vincula con la ética de la justicia natural.<sup>53</sup>

Pero, aun si el dios de Aristóteles permaneciera ajeno al destino humano ¿Esto contradice con la identificación que Santo Tomás haría de Dios con el Ser? No, pues ya se advirtió que la luz de la fe iluminará la vía en la que la razón nos ha ingresado; la revelación profundizará el entendimiento (en la medida de lo humanamente posible) sobre Dios y lo divino. En este sentido el Dios de Aristóteles es el Dios cristiano en cuanto es Dios no, pero no es exactamente el Dios cristiano en el sentido de que hay diferencias profundas derivadas de las características que la Revelación le imprime. Bueno supone que el Dios de Aristóteles, Dios de la teología natural, influyó más sobre el judaísmo y el islamismo que sobre el cristianismo (posicionados desde la aceptación de la revelación habría que decir que coincide más o menos *respecto a*), de ahí que “el cristianismo representa una auténtica subversión de la Teología natural aristotélica, porque el Dios de los cristianos ya no es una ‘Sublime soledad’, sino una Trinidad de tres Personas Divinas, la Segunda de las cuales, además, se une hipostáticamente con el hombre a través de Cristo” (Bueno, *Dios salve la razón*, 71)

La filosofía en relación con la fe puede permitir una profundización en el misterio que permanece siempre inefable. La especulación teológica a partir de la filosofía, y la filosofía que tiene en cuenta la revelación, al menos como hipótesis de posibilidad, son gafas oscuras del intelecto para ver el sol, es un abrir los ojos y poder caminar sin tropezarse gracias a las formas y dimensiones que la luz solar perfila en los objetos, aunque no podamos ver directamente el sol sin quedar cegados. La filosofía metafísica ayuda a los creyentes para no usurpar el lugar de Dios:

---

<sup>53</sup> Así varios artículos de David Torrijos (p.ej. “Dios en la ética de Aristóteles”. *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 68,255) quien recupera los análisis de expertos como Berti, Bradshaw, Broadie, Juson, Kahn, Koninck y Verdenius.



“conocedores del bien y del mal” con una fe perfilada por la subjetividad, es decir como creadores de la realidad y legisladores de lo bueno y lo malo. Pannenberg considera que el rechazo de la metafísica de parte de muchos teólogos “proviene del hecho de que, sin el enfrentamiento con una metafísica, la doctrina teológica acerca de Dios deviene subjetivismo kerigmático o desmitologización, y a menudo ambas cosas a un tiempo.” (13, *Metafísica e idea de Dios*)

El desarrollo de los estadios que referiremos en el capítulo cinco, en torno a las relaciones entre la fe y la razón<sup>54</sup>, y el carácter suprarracional de la fe, han quedado especialmente manifiestos en el uso que el cristianismo hizo del término *ὁμοούσιος* para explicar la unidad de sustancia en la unidad trihipostática del Dios cristiano Uno y Trino. Esta incorporación y asimilación del término con sus profundas cargas filosóficas, y con los grandes debates que supuso en los primeros siglos del cristianismo, ha sido objeto de un especial análisis de los filósofos-teólogos rusos Pável Florenski y Bulgakov para destacarlos como piedra de toque de la revelación frente a la razón natural que pasa a estar iluminada, elevada por la revelación; ha sido también el objeto de reflexión de estos autores en relación con la filosofía y la cuestión de la verdad, y es vista por Florenski como la única posibilidad de salir de la *ἐποχή*, pues la *Trinidad consubstancial e indivisible, unidad trihipostática y coeterna* del dogma cristiano “Es el único esquema que no habría sido fundido por el fuego del pirronismo, si éste lo hubiera encontrado realizado *en la experiencia*. Si en general puede existir la Verdad, entonces esta es la vía que conduce a ella, y además la única.” (75), la cual no es afirmación fideísta, sino que en Florenski es la conclusión de la Trinidad como *la Idea de las ideas* platónicas, a través de un recorrido por la lógica matemática, la geometría no euclidiana y la teoría de la relatividad.

---

<sup>54</sup> 1) Preambula fidei, 2) Credo quia absurdum, 3) Credo et intellego, 4) Intellego ut credam.



Esta afirmación es pertinente frente al nihilismo en que pueden desembocar diversos principios posmodernos, al menos como itinerario de búsqueda o esperanza de encuentro. El rechazo de la metafísica, de la verdad entendida como adecuación a la verdad, la reducción de toda afirmación o pretensión de saber a una interpretación entre otras dentro de una serie de códigos propios de cada disciplina (juegos del lenguaje), la muerte del autor y la pluralidad de pequeños relatos en plano de igualdad, implican situarse en una *ἐποχή* del conocimiento. La explicitación de la doctrina trinitaria muestra no sólo la importancia de la metafísica para la ortodoxia cristiana, sino también el error (su carácter incompatible) en la apropiación que han realizado autores como Vattimo al hablar de *Kenosis*.

Respecto a la auto-revelación que Dios hace al decir a Moisés su nombre, y la relación de esto con la metafísica, Edith Stein realiza una observación importante:

“Yo soy el que soy”. Me parece muy significativo que no encontremos aquí la expresión precedente de la manera siguiente: "Yo soy *el ser*" o "Yo soy *el ente*", sino "Yo soy el que soy". Uno casi no se atreve a interpretar estos términos por otras palabras. Pero si la interpretación agustiniana es justa, se puede interpretar la expresión precedente de la manera siguiente: Aquel cuyo nombre es "Yo soy" es el *ser en persona*. (*Ser finito y ser eterno*, 395)

Este ser persona implica la posibilidad de diálogo, la apertura del ser humano ante Dios y la manifestación de Dios al ser humano. En cuanto a la teología cristiana implicaba también una serie de dificultades para la comprensión del misterio de la Trinidad y la persistencia en la confesión de que Dios es uno. La explicitación dogmática se auxilió de la filosofía para precisar el entendimiento de Dios como una sola sustancia divina de la que participan tres personas



distintas, la cuestión, como queda de manifiesto en su mera enunciación, es eminentemente metafísica.

El concepto de sustancia se expresa con el término  $\delta\mu\sigma\upsilon\beta\iota\omicron\varsigma$  y es precisamente en torno a este término que se dieron los debates trinitarios. Hasta el concilio de Nicea no existía una distinción entre  $\sigma\upsilon\beta\iota\omicron\alpha$  e  $\upsilon\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$  en la literatura eclesiástica o profana, Florenski recuerda esta falta de precisión y supone que en el primer concilio ecuménico no hacían distinción entre  $\sigma\upsilon\beta\iota\omicron\alpha$  e hipóstasis y cita a San Atanasio (que define la hipóstasis como esencia que significa sustancia) y una carta de san Jerónimo al Papa Dámaso donde refiere que entre los paganos hipóstasis significa sustancia (usian). Posteriormente, Santo Tomás de Aquino y otros autores latinos usarán dos términos para distinguir y evitar la confusión entre ambas, pero antes de eso la distinción dogmática entre hipóstasis y  $\sigma\upsilon\beta\iota\omicron\alpha$  había supuesto un giro y ruptura respecto a la tradición filosófica.

La kénosis, por la cual la segunda persona de la Trinidad se encarna, se hace hombre, se “anonada”, va a tener su versión posmoderna, conforme a Vattimo la kénosis de Dios debe interpretarse como “signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época posmetafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación de debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana” (*Creer que se cree*, 38-39) Esta kénosis continúa “en términos cada vez más claros, al seguir la obra de educación del hombre hacia la superación de la originaria esencia violenta de lo sagrado y de la misma vida social” (*Creer que se cree*, 52) De esta visión deriva el ideal de un cristiano postmetafísico que es similar a un “anarquista no violento” y un “destructor irónico” respecto a todo orden que quiera ser único, el santo posmoderno según los cánones de Vattimo.



En apariencia únicamente la caridad queda fuera de la secularización, pero es una caridad también distinta a como el cristianismo la había entendido. Prevalece ahora el “ama y haz lo quequieras” (“dilige, et quod vis fac”) agustiniano para indicar que “el único criterio en base al cual se debe haber de secularización” (*Creer que se cree*, 52), entendido en un sentido distinto e incluso opuesto al de San Agustín.

### 2.6. Santo Tomás, el idólatra.

Cuando Nietzsche anunció la muerte de Dios y denunció su asesinato, lo hizo en el tono de un profeta para evidenciar el nihilismo que se perfilaba en la Europa aburguesada, en lo que Kierkegaard llamaría “el engaño de la Cristiandad” que es el pretender ser cristiano solo por haber nacido en un lugar de tradición cristiana y haber sido bautizado siendo niño aunque no hubiera ningún compromiso con esa fe en la edad adulta (ser solo nominalmente cristiano). Nietzsche también indicaba con esto el fin del sustento metafísico y se adelantaba a la proclamación posmoderna del fin de los grandes relatos unido a la irrelevancia de la pretensión de verdad, de forma que el mundo *real* y *verdadero* deviene en fábula en *El ocaso de los ídolos*. En la posmodernidad, como explica Vattimo en “Destinación de la metafísica, destinación de la violencia” (*Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía*, Córdoba, 1987)

la vida es de ahora en adelante, al menos en principio, más segura; el reaseguro extremo, y de tipo mágico que consistía en creer en una estructura estable del mundo (la verdad de los principios metafísicos, Dios, o así mismo la verdad de las leyes científicas), esa estructura tampoco es necesaria, se revela funcional en una forma de existencia que tampoco es actual. (415)

Yepes Muñoz sostiene: “Ha muerto el Dios de la metafísica, el Dios de la escolástica, ha entrado en la noche, ha dejado de iluminar el horizonte sobre el cual los hombres equipararon



su *donación* con la *aletebia* del ser parmenídeo que pasó a ser en Platón el *éidos*; en Aristóteles, la sustancia y en Santo Tomás, la identidad Ser-Dios.” (“El hombre sin el ser: ampliación antropológica del pensamiento de Jean-Luc Marion”, 187) Yepes remata su epígrafe con la siguiente aclaración, que es también una sentencia lapidaria: “Pero esa muerte es la muerte de Dios como ser, es decir, de Dios como ídolo.” (187) Idólatras entonces Parménides, Platón, Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, ¿Podremos incluir al evangelista San Juan, el profeta Isaías y a Moisés entre los idolatras? ¿A los Padres conciliares de Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia por hacer uso de la metafísica, aunque no identifiquen a Dios con el Ser?

Estos autores no sólo serían idolatras sino los fautores de violencia pues, según Vattimo, “La violencia se infiltra en el cristianismo cuando se alía con la metafísica como ciencia del ser en cuanto ser, es decir, como conocimiento de los primeros principios.” (123, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*) En otro momento regresaremos a esta acusación de Vattimo sobre la violencia y la proeza del pensamiento débil para hacer señalamientos tan fuertes, baste referir la causa que esgrime del contubernio cristianismo-metafísica, antes que la cualidad de la violencia que les imputa: “Las razones y circunstancias son múltiples. Se puede comenzar por la responsabilidad que la Iglesia debe heredar por ser el único poder temporal en un mundo devastado por la disolución del Imperio Romano”. (123, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*) Si *El Bautista* fue detenido por denunciar la relación adúltera del rey Herodes, Vattimo asume (como Marion respecto a la idolatría) la voz de un profeta para denunciar el amorío entre el cristianismo y la filosofía:

Pero también existe, y más profundamente, la identificación de la existencia cristiana con la existencia filosófica concebida a la manera clásica; al elevarse hasta el conocimiento



del primer principio, al asimilarlo (en la línea Platón-Plotino), el hombre realmente se da cuenta de su propia humanidad. (123)

A los griegos la razón los llevó a concluir la existencia de un dios distinto a los dioses de la religión oficial (de ahí la acusación de ateísmo). Un dios que coincide con el Dios trascendente de la revelación bíblica que se revela a través de sus obras como creador y tiene pretensión de universalidad: *Señor de los cielos*. Por eso el cristianismo entró en diálogo con las filosofías y no con las religiones de Grecia y Roma. Uno de los puntos de encuentro entre la filosofía y la teología, y entre la filosofía y la fe cristiana fue el ubicar dentro de la reflexión metafísica el nombre de Dios vinculado al ser, tal como el Dios cristiano se había revelado a Moisés en la era veterotestamentaria al proclamarse “Yo soy el que soy.” En este punto confluyen la labor teológica y filosófica de Santo Tomás de Aquino, quien había argumentado desde la metafísica que éste era el nombre más propio de Dios y lo veía ratificado por la revelación. Ahora procedamos de forma inversa, a partir de la revelación.

Contestó Moisés a Dios: “Si voy a los israelitas y les digo: ‘El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros’; cuando me pregunten: ‘¿Cuál es su nombre?’, ¿qué les responderé?”

Dijo Dios a Moisés: “Yo soy el que soy”. Y añadió: “Así dirás a los israelitas: ‘Yo Soy’ me ha enviado a vosotros” (Éxodo 3, 12-14)

En *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Ratzinger realiza importantes comentarios sobre la traducción de este capítulo:

La Biblia hebrea parafrasea y aclara este nombre con las palabras: "*aejjaeh asaer aehjae*":

Yo soy el que soy; los LXX pone, en lugar de la doble forma activa, en el segundo caso,



el participio: Εγώ Είμι ὁ ὢν (Ex 3,14); del yo soy se llega así al que es. Con lo cual se tomaba una decisión de imprevisible alcance, puesto que con esta traducción se proporcionaba un punto de partida decisivo para la síntesis de la imagen griega y bíblica de Dios. (17)

Εγώ Είμι ὁ ὢν: *Yo soy el que es*, ὢν participio presente del verbo ser, así este nombre designa tanto a “El que es” como al “ente”, ente en cuanto tal como está presente en los filósofos griegos a partir de Aristóteles. Es por ello que para los exégetas durante los primeros siglos del cristianismo y la Edad Media “estaba claro que Dios se llama aquí el que es, y con ello revela su esencia metafísica, que consiste en que es *ens a se*, en el que esencia y existencia coinciden en unidad.” (*El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, 17) Algunos teólogos rechazan la concepción metafísica partiendo de la revelación que Dios hace de su propio nombre, lo consideran un abuso a partir de la traducción de la Septuaginta (y en su caso, posteriormente, de la Vulgata), pero traducir es también interpretar y así fue recibida (e interpretada) esa revelación por los cristianos durante los grandes períodos de la patrística y la escolástica, es decir, durante más de la mitad de la historia del cristianismo. Frente a esto, Nichols en *Discovering Aquinas* encuentra justificada la exégesis escolástica que aparecía entre el elenco de las idolatrías, pues “Aunque una erudición bíblica más en sintonía con los matices del hebreo original querría más en la revelación del nombre divino que simplemente metafísica, es difícil negar que el autor bíblico está haciendo algún tipo de declaración sobre el Dios de los Padres como un referente único en el lenguaje del ser.” (43)<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Traducción propia: “Although a biblical scholarship more attuned to the nuances of the Hebrew original would want to find more in the revelation of the divine name than simply metaphysics, it is hard to deny that the biblical author is making some kind of statement about the God of the Fathers as a unique referent of the language of being” (43)



Fishbane, autor judío, sostiene que antes de la revelación del nombre YHWH a Moisés como el nombre del Dios de los Patriarcas, se da un “juego midrásico”<sup>56</sup> de gran interés teológico “ya que sirve para caracterizar a este Dios a través de su nombre”<sup>57</sup>. Conforme al texto bíblico “Dios le dice a Moisés que Él es ‘ehyeh’ asher ‘ehyeh, “Yo seré lo que seré”, y que él (Moisés) debería decirle al pueblo, “‘ehyeh (seré) me ha enviado a ti” (v.14) Parece que no se le puede atribuir a Dios más que eso. Él es el Incondicionado que será como Él será.”<sup>58</sup> (*Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Text*,67)

La teología filosófica de los griegos, separada de la mitología y la religión griega, había llegado a una serie de conclusiones sobre la existencia de un dios trascendente, y San Pablo había predicado a los griegos al Dios desconocido; en el versículo 14 del capítulo 3 del Éxodo “lo que es el concepto supremo de la ontología y el concepto concluyente de la doctrina filosófica de Dios aparece aquí como declaración central del Dios bíblico sobre sí mismo.” (*El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, 17) Dios presentándose a sí mismo como “El que es” implicaba que la revelación judeocristiana y la filosofía quedarían desposadas en la reflexión y comentarios de este pasaje del Éxodo. “Esta palabra garantiza así la unidad de la Escritura y la filosofía, y es una de las abrazaderas más importantes que unen ambas. El nombre de Yahvé es concebido como declaración de la esencia, en el que Dios descubre el originario fondo metafísico de su ser.” (Ratzinger, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, 17)

El Dios de Aristóteles y el Dios bíblico tienen cualidades distintas pero los puntos de coincidencia son especialmente importantes; el Dios bíblico se va revelando de una forma íntima,

---

<sup>56</sup> “midrashic play” (67)

<sup>57</sup> “Since it serves to characterize this God through His name” (67)

<sup>58</sup> “God says to Moses that He is ‘ehyeh ‘asher ‘ehyeh, “I shall be that which I shall be,” and that he (Moses) should tell the people, “‘ehyeh (I shall be) has sent me to you” (v.14). No more, we seem to be cautioned, may be ascribed to God than that. He is the Unconditioned one who shall be as He shall be. (67)



Dios habla a través de los profetas hasta su manifestación en Jesucristo, en cambio para los griegos, Dios se ha revelado a través de la creación y es a partir de la reflexión de la razón que los filósofos tomaron consciencia de su existencia y algunas de sus cualidades. La distinción es de niveles de profundidad:

La fe cristiana en Dios acepta en sí la doctrina filosófica de Dios y la consume. Dicho brevemente: el Dios de Aristóteles y el Dios de Jesucristo es uno y el mismo; Aristóteles ha conocido al verdadero Dios, que nosotros podemos aprehender en la fe más honda y puramente, así como nosotros en la visión de Dios al lado de allá aprehenderemos un día más íntimamente y más de cerca la esencia divina. Se podría tal vez decir sin violencia del estado de cosas: la fe cristiana es, al conocimiento filosófico de Dios, algo así como la visión del fin de los tiempos es a la fe. Se trata de tres grados de un camino entero unitario." (Ratzinger. *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, 13)

La disyuntiva entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos se da entre la reducción de Dios en la filosofía matemática de Descartes, entre el acercamiento vivo a Dios desde la fe y el especulativo desde una razón fría y casi desencarnada. Ante el “Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, No Dios de los Filósofos y de los sabios”, que aparece en el “Memorial” de Pascal, Florenski comenta “La Verdad es una Persona que se manifiesta a si misma históricamente, y no un principio abstracto; con otras palabras, la Verdad no tienen carácter de cosa, sino que es personal.” (*Columna y fundamento de la verdad*, 492) Esta afirmación no contradice a la cita que enfatiza la armonía entre fe y filosofía en este punto pues la dicotomía desaparece como oposición y se comprende como un llamado a la profundización, a pesar de la razón natural a la fe.



Sólo la demolición de la metafísica especulativa, hecha por Kant, y el traslado de lo religioso al espacio extrarracional y así también extrametafísico del sentimiento, por Schleiermacher, hizo irrumpir definitivamente el pensamiento pascaliano y condujo, sólo entonces, al aguzamiento radical del problema: por primera vez es ahora la fosa insalvable entre metafísica y religión. Metafísica, es decir, razón teórica, no tiene acceso alguno a Dios. Religión no tiene ningún asiento en el espacio de la *ratio*." (Ratzinger. *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, 9)

En filosofía, Heidegger en *La constitución ontoteológica de la metafísica* concibe a la metafísica como la historia de la objetivación del ente: la metafísica al concentrarse en estudiar el ente en cuanto tal se convierte en una teoría que olvida al ser para aprehender conceptualmente al ente que puede ser manipulable. En ese contexto, la metafísica busca a un dios que sea causa primera de todos los entes, un súper-ente como el que aparece en la teología tradicional, desde la Patrística y continúa en la escolástica. Esta manera de entender a Dios, sería una forma objetivante que lo reduce a un ente entre otros entes. De esta manera, la metafísica realmente no conducía a Dios sino a un ser objetivado. Este dios, entendido como Causa Primera del Ser, no es el dios de la experiencia religiosa al que se le puede orar, hacer sacrificios, danzar, no es el de la experiencia religiosa. Así, en la visión de Heidegger, la metafísica no tiene relación con el dios de la experiencia religiosa, y la teología con sustento metafísico habría sido una fase importante en la historia del olvido del Ser.

Dentro del cristianismo las objeciones a esta posición vinieron sobre todo de autores protestantes que consideraron esta lectura metafísica como una helenización; recientemente la objeción viene de filósofos y teólogos que abominan de la tradición metafísica y se aproximan a la cuestión desde enfoques filosóficos distintos como el llamado "tomismo trascendental", la



fenomenología en su giro teológico, y el pensamiento débil. Autores de tendencia antimetafísica creyeron que interpretar la revelación del nombre de Dios en clave metafísica conduciría a una cierta idolatría. En la misma línea, Jean Luc Marion plantea en *Dios sin el ser* que la metafísica es idolatría. En la cita al inicio de este apartado aparecía Santo Tomás entre los idolatras que creyeron en ese Dios metafísico, no es está la visión de Marion pues en ese texto y en trabajos posteriores trata de desvincular a Santo Tomás de la teología metafísica. Según Marion

el *esse* asignado a Dios se exceptúa del ser común y creado, es decir, de aquello que *nosotros* comprendemos y conocemos con el nombre de ser. Por ello Dios sin el ser (al menos sin *ese* ser) podrá convertirse en una tesis tomista. Y para pasar al *esse* cuyo acto Dios realiza, habría que pensarlo sin categorías ontológicas según determinaciones de hecho teológicas: como, por ejemplo, la de ‘...ser intensivo’. (*Dios sin el ser*, 302)

En la lectura de Marion, cuando Santo Tomás afirma que “Dios es el que es”, quiere indicar con ello que Dios está más allá de nuestra comprensión y que nada de lo que digamos acerca de él tiene que ver con Dios, dado que Dios carecería de esencia, de forma que cualquier cosa dicha de Dios nada tiene que ver con él, puesto que lo que creemos entender de él lo entendemos por la esencia. Así Santo Tomás estaría en realidad liberando a Dios de toda esencia, de todo modo de ser particular, puesto que nosotros no entendemos lo Dios es.

ninguna esencia (*o quiddidad*) puede convenir al *esse* de Dios, el cual queda entonces absoluta y formalmente sin esencia. Sin embargo, si admitimos que le corresponde por definición (Aristóteles) a la metafísica redirigir la interrogación sobre qué es el ente a la pregunta por la esencia, (...) ¿cómo no interpretar la deficiencia de la esencia en Dios como una nueva confirmación de que Dios no se dice y no puede decirse según el ser tal



y como la metafísica lo entiende? Un *esse* irreductible a toda esencia significa, de hecho, un *esse* irreductible a la metafísica del ser — tal y como se despliega onto-teo-lógicamente.

(*Dios sin el ser*, 304)

Efectivamente, cuando afirmamos que Dios “es” sin añadir nada más, este modo de ser resulta indeterminado, distinto y por sobre todos los modos particulares y finitos de ser. Santo Tomás, en su *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* — cuando argumenta por qué *El Que Es* es el nombre más adecuado para designar a Dios — da como segunda razón un argumento tomado de San Juan Damasceno “que dice que *el que es* significa el ser indeterminadamente, y no ‘lo que es’.” (*Super Sent.* lib. 1, d. 8q.1a 1co.) Este carácter indeterminado en *El Que Es*, resulta lo más universal que se puede decir de Dios, una expresión de carácter trascendente e inefable. “Y dado que en el estado de viadores sólo conocemos de Él ‘que es’, y no ‘qué es’, a no ser por mediación, y no podemos nombrarlo más que de acuerdo con lo que conocemos, por eso lo nombramos de manera sumamente apropiada como ‘el que es’”. (Santo Tomás, *Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 1ª 1 co.)

Como nos está vedado conocer la esencia divina “en el estado de viadores”, es decir en *esta* vida, conocemos a Dios por sus efectos, sabemos que Dios existe (es) pero no podemos acceder desde nuestra inteligencia a la comprensión de su naturaleza, de ahí que limitarse a decir que Dios es, resulta lo más adecuado. Santo Tomás insiste en esto también en la *Suma Teológica*. Apela a la universalidad de *El Que Es* respecto a otros nombres de Dios que “o bien son menos comunes, o bien, se convierten con éste, le añaden algo según la razón, con lo cual de algún modo lo informan o determinan.” (*S. Th.*, 1ª q. 13 a 11 co.) Enseguida enfatiza la incapacidad del intelecto humano para conocer qué es Dios: “Ahora bien, nuestro intelecto no puede conocer la misma esencia de Dios en estado de viador según lo que es en sí, sino que de cualquier modo



que se determine acerca de aquello que entiende sobre Dios, [esto] cae por debajo del modo en que Dios es en sí mismo.” (*S. Th.*, 1ª q. 13 a 11 co.), por esto los nombres dados a Dios, son más propios para predicarse de él en cuanto sean menos determinados, más comunes y absolutos.

Por lo cual también [Juan] Damasceno dice que el más principal de todos los nombres que se dicen de Dios es “el que es”, pues al comprender todo en sí mismo, tiene el ser mismo como cierto piélago de substancia infinito e indeterminado. En efecto, cualquier otro nombre determina de algún modo la substancia de la cosa, pero este nombre “el que es” no determina ningún modo de ser, sino que se relaciona indeterminadamente con todos, y por eso nombra al mismo piélago de substancia infinita. (*S. Th.*, 1ª q. 13 a 11 co.)

Las citas anteriores de Santo Tomás para argumentar que cualquier otro nombre que no sea *El Que Es*, sería una forma particular de designar a Dios o alguna de las perfecciones trascendentales que acompañan al ser (unidad, bondad, belleza, etc.) que no pueden añadir nada, son argumentos que parecen apoyar la lectura que Marion hace de Santo Tomás. Pero en esta argumentación Santo Tomás ha atribuido el *Esse (Ser)* a Dios. Es cierto que no conocemos la esencia de Dios, y nuestra comprensión del Ser es limitada, adecuada al ser participado que encontramos en las criaturas, y no al ser mismo. Si esto último se entiende por ser, entonces Dios no es el ser. Pero no es a este tipo de ser al que se refieren la metafísica, Marion, ni Santo Tomás. Contrario a las conclusiones y advertencias de Marion, Santo Tomás argumenta que el nombre más propio de Dios es “El Que Es”, y en este tema se observa una síntesis armoniosa entre filosofía y fe en Santo Tomás. En la *Summa Contra Gentiles* Santo Tomás sostiene que:



Esta verdad sublime ha sido enseñada por el Señor a Moisés quien preguntó al Señor en éxodo 3: “Si los hijos de Israel me preguntaran ¿cuál es su nombre? ¿Qué he de decirles?” El Señor le respondió: “Yo soy el soy” [*ego sum qui sum*]. Así dirás a los hijos de Israel: “*El que es me ha enviado a vosotros*”, mostrando que su nombre propio es “el que es”. (C.G., I, 22, n.10)

En el mismo lugar, como conclusión derivada de la cita anterior, Santo Tomás contradice la lectura que Marion hace de él: “Ahora bien, todo nombre es instituido para significar la naturaleza o la esencia de alguna cosa. Por cual queda claro que el mismo ser divino es su esencia o su naturaleza.” (C.G., I, 22, n.10) Aunque no podamos comprender las implicaciones de esta afirmación, el nombre de Dios describe su esencia. Podemos decir que Dios es el que es no sólo por la revelación divina a Moisés, sino también porque Dios es *el Ser* por esencia, aunque nosotros no podamos entender esa esencia. También en el *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, Santo Tomás defiende “*el que es* es máximamente el nombre propio de Dios entre otros nombres” (*Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1<sup>a</sup> 1 co.*), y entre las cuatro razones que da para sostener esta afirmación:

La primera se toma de las palabras de la carta de Jerónimo según la perfección del ser divino. En efecto, es perfecto aquello que no tiene nada fuera de sí. Ahora bien, nuestro ser tiene algo fuera de sí, pues carece de algo que ya es pasado con respecto a él mismo, y [carece de algo que] es futuro. En cambio, en el ser divino, nada es pasado ni futuro. Y por eso posee todo su ser perfecto, a causa de lo cual respecto de los otros [nombres] le conviene propiamente ser. (*Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1<sup>a</sup> 1 co.*)

Dios “es” significa que no tiene nada fuera de sí mismo, no tiene un pasado que ha dejado atrás, ni un futuro que espera: Dios es. Por eso no le falta nada de algo que sea pasado,



ni aguarda nada que sea futuro, como sí ocurre con nosotros. *Dios es* significa la eternidad divina, pues *Dios es* fuera del tiempo. La eternidad, según Boecio, es una vida sin término, total, simultánea y perfecta, que sólo corresponde propiamente a Dios, que no fue, ni será: Es. *El Que Es* “significa ser en presente, y esto se dice de Dios propia y máximamente cuyo ser no conoce pasado ni futuro, como dice san Agustín en el libro V *Sobre la Trinidad*”. (*S. Th.*, 1<sup>a</sup> q. 13 a. 11 co.)

Otro de los argumentos de Santo Tomás sobre la excelencia del nombre *El Que Es*, como el más propio de Dios, consiste en entender el ser como perfección puesto que toda otra cualidad estaría contenida o participando en el ser. En el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* desarrolla este argumento a partir del Pseudo Dionisio, para quien “entre todas las otras participaciones de la bondad divina como el vivir, el entender y cosas por el estilo, el ser es la primera, y es como el principio de todas las otras, pues contiene en sí todas las cosas mencionadas, unidas de algún modo. Así, del mismo modo, Dios es el principio divino, y todas las cosas son una en Él.” (*Super Sent.* lib. 1d. 8q.1<sup>a</sup> 1co.) Para comprender esta identificación de Santo Tomás del Ser con la perfección, es preciso puntualizar la diferencia entre Ser y existir. El ser no es el mero existir, *ser* es un acto, el acto de todo acto y la perfección de toda perfección, pues gracias al ser el ente es ente y por él tiene todas las perfecciones y determinaciones que posee. Según Santo Tomás, todas las perfecciones se comunican por el *acto de ser*, y es el ser mismo la primera y fundamental perfección. Conocemos a Dios a través de las perfecciones participadas por las criaturas, empezando por el ser. En el comentario a *Los nombres de Dios* de Dionisio Aeropagita, Santo Tomás vuelve a este argumento:

“ente” dicho de Dios señala el proceso de los existentes desde Dios; y muestra que este nombre, “ente”, o “el que es”, se predica de Dios de manera sumamente conveniente.



Muestra esto mediante dos razones, de las cuales la segunda empieza donde dice *y pues preexiste etcétera*. La primera razón es esta: si alguna causa se nombra a partir de su efecto, se nombra de modo sumamente conveniente a partir del principal y más digno de sus efectos. Ahora bien, el mismo ser es el principal y más digno entre todos los efectos de Dios. Por consiguiente, a Dios, a quien no podemos nombrar más que a partir de sus efectos, se le llama “ente” de modo sumamente conveniente. (*In De divinis nominibus*, cap.5, I.1)

La explicación y apología tomasiana<sup>59</sup> de *El Que Es* como la forma más perfecta de llamar a Dios (que viene confirmada por la revelación), se nota el equívoco de Marion al atribuir a Santo Tomás una desconfianza ante la metafísica como la suya. En la argumentación de Santo Tomás también queda claro que identificar a Dios con el Ser no implica aprehender intelectualmente a Dios sino reconocer los límites de nuestro intelecto para saber qué es Dios. Como señala Torrijos:

Con todo, aquel Dios misterioso atisbado por algún griego como Aristóteles, se parece más al de la religión judeocristiana, un Dios indisponible al que hay que aguardar y a quien no se puede dominar. La concisión del conocimiento de Dios reconocido al poder de la razón natural por Aristóteles y santo Tomás indica sobre todo la enorme distancia que nos separa de Él y nos pone en situación de 'debilidad' frente a Él: nos es imposible apropiárnoslo, ni siquiera cognoscitivamente. (“¿Dios con o sin el ser? Apuntes de onto-teo-logía”, 83)

---

<sup>59</sup> Tomasiana y no “tomista” para distinguir entre la escuela de los estudiosos de Santo Tomás y la propuesta del autor.



Moisés tiene la misión de apartar al pueblo judío de la idolatría del paganismo, la liberación física y espiritual comandada por él será posible precisamente porque la misión divina se le ha encomendado en el momento en que Dios se ha revelado a sí mismo para que lo dé a conocer a su pueblo como “El Que Es”: ‘El Que Es te ha enviado’. Con esto Dios no queda aprehendido en ningún concepto pues los supera todos, conocer a Dios como el “ser” puro e infinito “destruye todas las idolatrías conceptuales que buscan colocar a Dios *dentro* de una categoría finita de criaturas”<sup>60</sup>. (Levering, *Scripture and Metaphysics*, 67). Contrario a las prevenciones de teólogos y filósofos antimetafísicos, no se puede identificar a este Dios-Ser-El Que Es con un ídolo, no sólo por el texto del éxodo sino porque hay una contradicción interna en su argumento pues por un lado dicen que a *este Dios* no se le puede rezar ni asumir una actitud religiosa ante él, pero luego le imputan el carácter de ídolo y describen elementos que parecen justificar tal título; sin embargo, el ídolo usurpa el lugar de Dios, es adorado de la forma que corresponde solo al Dios verdadero, se reza ante el ídolo, se danza y se le ofrecen sacrificios de una manera que no pasa con *el dios de la metafísica*.

Para varios teólogos el trato metafísico de Dios es un impedimento para la vida espiritual, *este Dios* les parece frío y lejano en su trascendencia. Pero además de la participación del Ser que implicaría que “En Dios somos, nos movemos y existimos” (Hechos, 17:28), la consideración de estos elementos filosóficos y teológicos no son obstáculo sino impulso para una vida de fe. Esto lo encontramos en hagiografías y escritos místicos. Raimundo de Pacua narra en la biografía de Santa Catalina de Siena (1347-1380) que entre las primeras visiones que tuvo de Jesucristo éste le habría dicho:

---

<sup>60</sup> Traducción propia: “destroys all conceptual idolatries that seek to place God *within* a finite creaturely category.” (Levering, *Scripture and Metaphysics*,67)



¿Sabes, hija, quién eres tú y quién soy yo? Si llegas a saber estas dos cosas, serás bienaventurada. **Tú eres la que no es; yo en cambio soy el que soy**<sup>61</sup>. Si tienes en el alma un conocimiento como éste, el enemigo no podrá engañarte y huirás de sus insidias; no consentirás jamás en nada contrario a mis mandamientos y adquirirás sin dificultad toda la gracia, toda la verdad y toda la luz. (Diálogo X)

El Que Es, El Que Soy, es otro, el absolutamente otro, es un alguien y no un algo, de manera que la metafísica y la reflexión filosófica no son siempre frías abstracciones. En este punto también es pertinente señalar la conexión de este tema con el corpus de esta investigación dado que se ha postulado que existe una metafísica (implícita) en el cristianismo que han desarrollado autores como Santo Tomás, cabe distinguir que si bien reconocer esos elementos para ser cristiano, no hace falta para ello ser tomista, pero en Santo Tomás se encuentra un desarrollo de estos temas de una forma que no se encuentra en otros autores. También es importante mencionar que la metafísica del cristianismo implica tanto la trascendencia de Dios como el acto de la creación y esto también se encuentra conectado con el nombre “El Que Es”.

El entendimiento de la verdad como *adequatio intellecto rei*, cobra especial sentido en el cristianismo por la creación ex nihilo y la participación del Ser en las criaturas que es entendida por el cristianismo de una forma distinta a la de los sistemas panteístas; es este poder nombrar a Dios y saber de él que es El Que Es, está conectado con la *decibilidad* de la realidad interior y exterior del individuo, desde la perspectiva cristiana podemos nombrar a las criaturas porque conocemos el nombre de Dios, es decir, lo que existe es por estar sostenido en el ser por Dios. De cara al nihilismo, Dios como El Que Es implica también el rechazo a la búsqueda de la auto-aniquilación. Sostener que Dios es el Ser en sí mismo y que Dios es, no sólo es la explicación

---

<sup>61</sup> El destacado es nuestro.



filosófica de la revelación veterotestamentaria: la relación de Dios con el ser es el vínculo de la proclamación de fe “Creo en Dios” con la metafísica, la verdad y el logos.

En la historia de la filosofía el concepto de “Ser” se irá vaciando de significado hasta quedar reducido en una abstracción carente de sentido de manera que el ser y la nada se equiparan. Precisamente el no-ser aunado al ser es una de las características de los sistemas gnósticos. Para Santo Tomás decir que Dios es el Ser es como decir que es el Absoluto.

### 2.7. El escándalo de la carne

Los temas de bioética ocupan el centro de la discusión entre las sociedades secularizadas de Occidente y las iglesias cristianas. El ethos derivado del cristianismo como moral heterónoma revelada en el decálogo y el evangelio de Jesucristo choca con las premisas y reclamos de una moral autónoma y sin ninguna referencia a lo trascendente o la esencia de lo humano. Concretamente temas como el aborto, la eutanasia, la transexualidad, la teoría de género, y las prácticas sexuales entendidas como fuente de placer sin referencia a límites morales heterónomos, son reivindicados contra la moral cristiana bajo proclamas como “¡Yo decido sobre mi cuerpo!”. Estas consignas no son únicamente el refrendo de una ética autónoma y secular: implican un trasfondo metafísico y antropológico que suele escapar a los análisis de estos conflictos.

Para quienes reivindican estas consignas, aquellos que se oponen a ellas con premisas religiosas son seres enajenados por el poder de la religión reclamando la soberanía de un ser que parece tan arbitrario como imaginario, proyección de los miedos humanos y herramienta del sistema para mantener el *status quo*. Pero desde esta posición donde se rechaza la injerencia de la religión en el debate público, la ley y la política, y se exige a los cristianos que hagan un lado sus convicciones éticas para ser buenos ciudadanos, desde esta posición también se encuentra



referencia a un algo o alguien distinto de quien reclama. Afirmar “Yo decido sobre mi cuerpo” implica la concepción del cuerpo como algo que *yo* poseo. Pero ¿quién es ese *yo* que posee *este* cuerpo? Esta es la pregunta que lanza José María Vaquero en *Entanasia: de la buena muerte y sus aristas*, donde el autor examina, desde una perspectiva del materialismo filosófico buenista, cómo al proclamarnos dueños de nuestro cuerpo estamos realizando una disociación de nuestra integridad personal.

La pregunta permanece ¿Quién es dueño de *este* cuerpo? ¿Quién es el yo que decide sobre *mi* cuerpo? ¿Acaso el alma? ¿Hay lugar para pensar en el alma en una sociedad secularizada, se puede hablar de ese principio vital infundido por Dios en el mismo momento en que rechaza la creencia en Dios?

Si se deja de lado la cuestión del alma ¿Se está haciendo referencia a la “conciencia”? Y esta conciencia ¿qué es si ya no es el juicio de la razón práctica para discernir entre el bien y mal moral conforme a una ley natural? ¿Esta conciencia es una fuerza que decide sobre el bien y el mal conforme a lo que uno siente bajo la premisa de que lo que siento es verdadero?

Si esta conciencia se guía por un criterio de verdad emotivista donde *mi realidad* está determinada por lo que vivo y siento, si esta conciencia está determinada por la subjetividad ¿Dónde está su libertad? La pregunta subsiste si se quiere evadir la tautología pues ¿Quién es el que decide y quién es el que crea esa subjetividad?, ¿Quién es el que vive y siente esa realidad?, ¿Quién es el que decide para actuar de conformidad consigo mismo? ¿Quién es ese “uno mismo”?

Ante estas preguntas, José María Vaquero en la obra citada sostiene que la conciencia no puede ser una entidad flotante en el vacío y sin conexión a las circunstancias históricas concretas (realidad) pues —según este autor— son las circunstancias las que determinan nuestro actuar y



no una supuesta conciencia libre de cualquier referencia a ley universal alguna. En este sentido la libertad de decidir implicaría necesariamente la existencia de otras opciones distinta a *la libertad de decidir*, la libertad de elegir requiere opciones de valoración distintas a una posibilidad única, la libertad de elección necesita de análisis racionales y comparativos; y para realmente poder decidir libremente es necesario que las condiciones sean distintas a las de una situación de vida donde el dolor —u otro sentimiento— puede estar como referencia única y determinante del actuar.

¿Cuál es la relación de esto con la posmodernidad? La desustanciación de lo humano y el desprecio del cuerpo propio del gnosticismo presente en los autores posmodernos. Los diversos volúmenes de la historia de la sexualidad de Foucault parecen alzarse contra esta concepción, pero en este autor es donde aparece más claro el desprecio de la realidad corporal (su irrelevancia fuera de ser objeto o vehículo para experimentar placeres, sometimiento, control o el medio para ejercer la crueldad). En una entrevista Foucault expresa con claridad este menosprecio del cuerpo como algo a lo que está condenado, de lo que añora liberarse pues el propio cuerpo es, según este filósofo, lo más contrario a una utopía

Pero cada mañana, la misma presencia, la misma herida; ante mis ojos toma forma la inevitable imagen que impone el espejo: rostro delgado, hombros encorvados, mirada miope, sin más cabello, realmente no hermoso. Y es en este feo caparazón de mi cabeza, en esta jaula que no me gusta, que voy a tener que mostrarme y caminar; a través de esta rejilla que será necesario hablar, mirar, ser mirado; bajo esta piel, a pudrirse. Mi cuerpo es el lugar sin reproche al que estoy condenado. Pienso, después de todo, que fue contra él y para borrarlo que dimos a luz todas estas utopías.<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup>Traducción propia : « Mais tous les matins, même présence, même blessure ; sous mes yeux se dessine l'inévitable image qu'impose le miroir : visage maigre, épaules voutées, regard myope, plus de cheveux, vraiment pas beau. Et c'est dans cette vilaine coquille de ma tête, dans cette cage que je n'aime pas, qu'il va falloir me montrer et me



Foucault continúa analizando las utopías y el lugar donde estas se encuentran en relación a la propia existencia, así llega a la siguiente conclusión:

Pero quizás la más obstinada, la más poderosa de estas utopías por las que borramos la triste topología del cuerpo, es el gran mito del alma que nos la proporciona desde lo más profundo de la historia occidental. El alma funciona en mi cuerpo de una manera muy maravillosa. Ella vive allí, por supuesto, pero sabe escapar de él: se escapa de él para ver cosas, a través de las ventanas de mis ojos, se escapa de él para soñar cuando duermo, para sobrevivir cuando muero.<sup>63</sup>

Esta alma cautiva en el cuerpo que escapa dormir y escapará al morir, y es aquí donde se muestra el talante gnóstico contrario a la corporalidad del autor de *Historia de la Sexualidad*

Es hermosa, alma mía, es pura, es blanca; y si mi cuerpo fangoso —en todo caso no muy limpio— llega a ensuciarlo, habrá una virtud, habrá un poder, habrá mil gestos sagrados que lo devolverán a su pureza original. Mucho tiempo durará, alma mía, y más que mucho tiempo, cuando mi viejo cuerpo se pudra. ¡Viva mi alma! Es mi cuerpo luminoso, purificado, virtuoso, ágil, móvil, cálido, fresco; es mi cuerpo terso, castrado, redondeado como una pompa de jabón.<sup>64</sup>

---

promener ; à travers cette grille qu'il faudra parler, regarder, être regardé ; sous cette peau, croupir. Mon corps, c'est le lieu sans recours auquel je suis condamné. Je pense, après tout, que c'est contre lui et pour l'effacer qu'on a fait naître toutes ces utopies. » (*Le Corps Utopique, Les Hétérotopies*, 7)

<sup>63</sup>Traducción propia « Mais peut-être la plus obstinée, la plus puissante de ces utopies par lesquelles nous effaçons la triste topologie du corps, c'est le grand mythe de l'âme qui nous la fournit depuis le fond de l'histoire occidentale. L'âme fonctionne dans mon corps d'une façon bien merveilleuse. Elle y loge, bien sûr, mais elle sait bien s'en écarter : elle s'en échappe pour voir les choses, à travers les fenêtres de mes yeux, elle s'en échappe pour rêver quand je dors, pour survivre quand je meurs. » (*Le Corps Utopique, Les Hétérotopies*, 9)

<sup>64</sup>Traducción propia : « Elle est belle, mon âme, elle est pure, elle est blanche ; et si mon corps boueux —en tout cas pas très propre— vient à la salir, il y aura bien une vertu, il y aura bien une puissance, il y aura bien mille gestes sacrés qui la rétabliront dans sa pureté première. Elle durera longtemps, mon âme, et plus que longtemps, quand



Aquí también se contraponen posmodernismo y cristianismo pues para este último “el hombre no es sólo alma, sino algo compuesto a partir del alma y del cuerpo.” (*S.Th.* q.75, a.4, 2). También san Agustín, contra las ideas de Platón a quien tanto admiraba, se ciñe a la doctrina cristiana cuando enseña que la “unión del cuerpo del cuerpo con el alma, para que un hombre sea entero y pleno, lo conocemos por testimonio de nuestra misma naturaleza (*Civ. Dei*, X, XXXIX); no hay dualismo ni monismo en San Agustín o el cristianismo sino unión sustancial del cuerpo y el alma como constitutivo de lo humano pues “El hombre no es el cuerpo solo ni el alma sola, sino compuesto de alma y cuerpo.” (*Civ. Dei*, XIII, XXIV), pues tanto “por el alma como por la carne, que son partes del hombre, puede significarse el todo que es el hombre” (*Civitate Dei*, XIV, IV, 2) Contrario a las concepciones gnósticas y platónicas, el cuerpo no es algo que se tenga, es “algo más que un simple adorno o un instrumento” (*Civ. Dei*. I, XIII) Generalmente los códigos morales son una ética que corresponde a una metafísica, a una ontología. Para los cristianos el cuerpo no es algo que les pertenece, es algo que se es: yo no tengo un cuerpo, yo soy un cuerpo animado en esta vida por un alma espiritual, racional, libre y eterna como principio vital infundido por Dios desde el momento de la concepción. Esta es la visión de la ortodoxia cristiana. Santo Tomás llega a afirmar que, al darse la separación entre el cuerpo y el alma con la muerte, las almas de los santos en tanto desprendidas de sus cuerpos son incompletas como humanos. Es aquí donde entra otro de los dogmas cristianos que a su vez informa la teología eschatológica, la antropología y la ética de los creyentes: el dogma de la encarnación por el cual Dios mismo tiene (es) en la segunda persona de la Santísima Trinidad un cuerpo humano (carne como la nuestra, el Logos hecho carne) y el dogma de la resurrección

---

mon vieux corps ira pourrir. Vive mon âme ! C'est mon corps lumineux, purifié, vertueux, agile, mobile, tiède, frais ; c'est mon corps lisse, châtré, arrondi comme une bulle de savon. »



universal. El dogma de la encarnación es el núcleo del cristianismo y significa, con la divinidad de Jesús, no sólo la redención sino la divinización de un cuerpo humano; en tanto conforme al dogma de la resurrección la glorificación del cuerpo humano en Jesús aparece como “primicia” de la resurrección universal.

El dogma remate del Credo cristiano sobre la resurrección de la carne (“ἀνάστασιν νεκρῶν<sup>65</sup>”, *Credo in... carnis resurrectionem*<sup>66</sup>) implica que los cuerpos de los difuntos son puestos en la tierra como semilla para la resurrección pues —conforme al dogma cristianismo— hacia el fin de los tiempos, en la metahistoria, Cristo retornará en gloria y majestad y las almas de quienes han muerto retornarán a su (mismo) cuerpo entonces transfigurado, libre del dolor y la muerte. Tal confesión de fe implica una metafísica realista que no desprecia a la materia, y una antropología que cree en la dignidad de la carne humana para poder afirmar, como dice el XI Concilio de Toledo del 675, que “resucitaremos no en una carne aérea o de cualquier otro tipo, como algunos deliran, sino en esta en la que vivimos, subsistimos y obramos” (Dz 287)

### ***2.7.1. Cristianismo no es platonismo***

La concepción cristiana de la corporalidad deriva del dogma de la creación según el cual todo lo hecho por Dios estuvo bien hecho. La visión del cuerpo es parte de la antropología cristiana, formada en su mayor parte por la herencia hebrea presente en el texto masorético del Antiguo Testamento donde conserva con unidad conceptual a través de la diversidad de libros, autores y tiempos en que aparece. En los pasajes del Génesis sobre la creación de la humanidad se encuentra una idea de lo humano cimbrada en “tres términos antropológicos clave: *basar, nefes, ruah*” (Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 20) sin equivalencia en los

---

<sup>65</sup> *Anástasis necrón*, resurrección de los muertos.

<sup>66</sup> Resurrección de la carne.



idiomas actuales, “lo cual ilustra ya la distancia que media entre la concepción del hombre en ellos contendida y la actualmente vigente.” (20) *Basar* originalmente designa la carne de cualquier ser vivo, animado (animal), sea hombre o animal (Is 22, 13; 44, 16; Lv 4, 11; 26, 29) y amplía su significación al “ser viviente en su totalidad, en cuanto visiblemente emplazado en el campo de percepción sensible de los demás seres.” (20) La carne (*basar*) es la manifestación exterior de la vitalidad orgánica, en este sentido *basar* equivale a “cuerpo” en los idiomas actuales y así aparece en diversos textos bíblicos (Nm 8, 7; Jb 4, 15; 1R 21, 27) *Basar* significa también el “hombre entero: Sal 56, 5.12 (la *carne* del v. 5 pasa a ser el *hombre* del v.12)” y así aparece en Jb 34, 15 y Jr 17, 5 donde carne y hombre son sinónimos. *Basar* también designa a los animales “al menos un tercio de las veces que aparece” (21) con lo cual se subraya el sustrato biológico. Para la antropología bíblica, como para Aristóteles, el ser humano es un ser social, de ahí que *basar* designa parentesco donde el otro (padre, madre, hermanos, pariente) es “carne de mi carne”, los lazos humanos se dan en la carne al punto que los cónyuges forman “una sola carne” y “toda carne” (*kol basar*) indica a todos los individuos de la especie humana y a todos los vivientes. La carne bíblica (*basar*) “connota solidaridad o socialidad” (21) en tanto el *sóma* griego destaca lo individual. *Nefes*, noción central en la antropología bíblica, significa aliento, principio vital o vida (común a animales y humanos) y también “puede significar lo que hoy llamaríamos la *personalidad* o la idiosincrasia de tal o cual ser humano” (22) *Nefes* no es un concepto opuesto a *basar* como alma contrapuesta a carne, *nefes* no es la *psyché* platónica, aunque la septuaginta usa esa palabra en su lugar, pues “la *nefes* está afectada por un permanente coeficiente de corporeidad; cuando el ser humano siente hambre, su *nefes* está «seca» (Nm 11, 6); la *nefes* disfruta con los buenos manjares (Is 55, 2)” (22), y *basar* y *nefes* se usan como sinónimos para designar al ser humano completo. Finalmente, *Ruah* que es brisa o viento, significa respiración y vitalidad, pero “en la mayoría de los casos se usa para denotar el espíritu de Yahvé; en algunos casos menos, la



comunicación que de ese espíritu hace Yahvé al hombre." (24), designa "una fuerza creadora o de un don divino específico" (24) como en Jb 33, 4; 34, 14-15; Sal 33, 6; 51, 12-13; 104, 29-30; Is 31, 3. Desde una concepción cristiana, donde alma y cuerpo en conjunto forman lo humano, a manera de síntesis:

Podríamos decir entonces que mi yo es cuerpo y que mi yo es alma, pero mi alma no es cuerpo ni mi cuerpo es alma. Podríamos decir que mi yo recibe su ser tanto del alma como del cuerpo, que radica en ambos siendo sujeto de ambos. No cabría entonces decir que mi yo tiene un cuerpo o un alma, sino que es cuerpo y que es alma, sin ser la suma de los dos. Es distinto de ellos, pues en ellos radica y a través de ellos obra. (234)

El cristianismo asume la antropología veterotestamentaria pero agrega un énfasis superior en la carne porque ahora el cuerpo además de creación divina, es un templo llamado a ser habitado por Dios mismo; en la revelación cristiana no hay duda en que al separarse el alma del cuerpo con la muerte hay una realidad extraterrena para el alma, donde el ser humano no está completo, como los justos bajo el altar en la visión del Apocalipsis que esperan el momento de la resurrección; la resurrección es más que una revivificación e implica una valoración distinta del cuerpo, la unidad de alma y cuerpo es la que constituye el yo individual del que hay la esperanza de la resurrección; pero sobre todo el cristianismo implica una revolución en la valoración de la realidad corpórea por el dogma de la encarnación.

Al encontrarse con la filosofía griega, el cristianismo resultó escandaloso para esta precisamente por el cuerpo, el cristianismo era lo más contrario que se podía concebir al platonismo al proclamar a un Dios creador, la bondad de esa creación, la dignidad del cuerpo, la resurrección del cuerpo, y de forma insoportable para cualquiera que conservara un vivo aprecio por la concepción de trascendencia del idealismo platónico: el dogma de la Encarnación del Logos divino que había nacido, padecido y resucitado. La concepción cristiana del cuerpo era



un gran escándalo para los sabios de tradición grecolatina. Por ello Celso llamó a los cristianos “*philosomaton genos*”, un “grupo amante de la carne” (ap. Orígenes, *Contra Celsum*, V, 14 y VII, 36), él mismo consideraba la creencia en “la resurrección de la carne” como propia de un gusano por resultarle ridícula. Mientras los griegos veían en la muerte la liberación del alma al entregar el cuerpo a la pudrición de la tierra, los cristianos morían con la esperanza de la resurrección de ese mismo cuerpo que consideraban llamado a ser templo del Espíritu Santo. La resurrección de los muertos era una novedad cristiana conforme a la cual “no perecemos cuando morimos, sino que, habiendo sido sembrados, resucitamos” (San Atanasio, *De Incarnatione*, 21)., en palabras de San Pablo, al poner el cuerpo en la tumba “se siembra corrupción, resucita incorrupción” (1 Cor. XV, 42).

Plotino se ubica en la antítesis de la creencia en la resurrección. Para él el despertar verdadero “es la verdadera resurrección desde el cuerpo, no con el cuerpo”(III *Enéada* 6, 6).pues resucitar con el cuerpo “sería simplemente un pasaje de un sueño a otro, a alguna otra morada” dado que el verdadero despertar “es la huida de todos los cuerpos, ya que son por naturaleza opuestos a la naturaleza del alma” (III *Enéada* 6, 6) como, a juicio del filósofo, lo mostraban tanto “el origen, la vida y el deterioro de los cuerpos” (III *Enéada* 6, 6), lo cual no correspondería a la naturaleza de las almas. San Juan Crisóstomo, consciente de las implicaciones del dogma cristiano de la resurrección decía que éste “Asesta aquí un golpe mortal a aquellos que desprecian la naturaleza física e injurian nuestra carne. No es la carne, como diría él, de lo que nos despojamos, sino la corrupción. El cuerpo es una cosa, la corrupción es otra. Ni es el cuerpo corrupción, ni la corrupción es cuerpo.” (*De resurrectionem mortuorum*, 6) Porque, continúa el santo, aunque el cuerpo se corrompa “no es corrupción”, aunque muera “no es la muerte” sino que el “cuerpo es obra de Dios, pero la muerte y la corrupción entraron por el pecado” (6), de ahí que al despojarse de lo que le es ajeno “aquello ajeno no es el cuerpo, sino la corrupción” pues la



vida futura que promete el cristianismo “destruye y suprime no el cuerpo, sino lo que está adherido a él, la corrupción y la muerte” (*De resurrectionem mortuorum*, 6).

### **2.7.2. El escándalo del sexo**

Hablar del escándalo que implica el sexo, no para el cristianismo sino contra el cristianismo puede resultar tan desconcertante como el tener presente el consejo de Santo Tomás en la *Suma Teológica* cuando dice que los hombres casados deben cesar los ayunos si ello deriva en impotencia sexual, o si se considera que la primera persona en hablar sobre el orgasmo femenino fue una monja genio (escritora de diversos temas, organizadora de reformas monacales, concedora de botánica y anatomía, compositora musical, pintora, etc.) considerada doctora de la Iglesia: Santa Hildegarda de Bingen. Es verdad que constantemente el cristianismo se ha visto acechado por una visión espiritualista que rechaza tanto a la carne como al sexo, pero la respuesta de la Iglesia ha sido constante. Una de las cuestiones que ilustran esto es el caso de Orígenes, prolífico autor cristiano contemporáneo a los Padres de la Iglesia, que pese a su erudición y labor apologética no se considera uno de ellos pues fue censurado por la (auto) castración; su caso no fue único pues un evento similar se narra en las sentencias de los padres del desierto donde dos monjes llegan hasta el Papa para pedir perdón por haber realizado esa mutilación; este ascetismo espiritualista que se escandalizaba de la carne llevó a la condenación oficial de la auto castración por el Concilio de Nicea en el 325. No es casual que Orígenes se encontrara fuertemente imbuido en el neoplatonismo, situación similar a la de muchos de los Padres de la Iglesia que encontraron en Platón un prelude del Evangelio, la intuición de la verdad revelada pero como mostró el debate de los universales y la deriva nominalista, el neoplatonismo cristianizado entraña algunos peligros cuando no se ha depurado de aquellos principios que son contrarios a la metafísica y antropología derivada de la Revelación.



Ante la cuestión de la dualidad sexual, la respuesta de Platón está en el mito andrógino donde una parte busca a la otra; la división sexual entre hombre y mujer también es pretendidamente superada en la filosofía posmoderna cuando Derrida se alza contra las dicotomías y propugna la anulación de los opuestos masculino/femenino, hombre/mujer como categorías determinantes. El caso de Foucault no es distinto, pareciera que Foucault otorga una gran importancia al tema sexual y en efecto los actos sexuales son un tópico constante en sus obras y consideraba que por el actual despliegue de la sexualidad, “el sexo” (las relaciones sexuales) es algo por lo que “vale la pena morir”<sup>67</sup> (*La volonté de savoir*, 206), es decir “intercambiar la vida entera por el sexo, por la verdad y la soberanía del sexo” (206); pero para Foucault el sexo como conjunto de deseos psicológicos, impulsos relacionados con órganos sexuales, el *sexe* francés “cuyas connotaciones fuertemente genitales no son tan categóricas en castellano” (Miller, *La Pasión de Michel Foucault*, 369) es “un punto imaginario fijado por el sistema de la sexualidad”<sup>68</sup>, el producto histórico contingente del “abrazo del poder en los cuerpos y su materialidad, en sus fuerzas, energías, sensaciones y placeres” (Foucault, *La volonté de savoir*, 205)

En el cristianismo la visión es distinta, Jesús dice “¿No han leído —replicó Jesús— que en el principio el Creador “los hizo hombre y mujer (...)?” (Mateo 19:4); el carácter sexual es un atributo esencial al ser humano que es íntegramente humano como ser sexuado, hombre o mujer. Para el cristianismo la humanidad no se compone por personas con distintas prácticas o identidades sexuales o por individuos andróginos sino por humanos esencialmente sexuados, esencialmente hombres o mujeres, aunque iguales en dignidad; de manera que el cristianismo no propone jamás “trascender la diferencia sexual y, en últimas, la carne en la cual estamos presos, y convertirnos en espíritu puro, asexual e incorpóreo.” (Patterson, *La bondad del sexo*, 86)

---

<sup>67</sup> « Le sexe vaut bien la mort. »

<sup>68</sup> « point imaginaire fixé par le dispositif de sexualité »



La posmodernidad parece suponer un retorno al mito andrógino satirizado en los *Diálogos de Platón*, porque al reemplazar la primacía del *sexo* por la del *género*, se pretende haber superado a la carne como prisión del alma. La posmodernidad se libera de la pretendida opresión del sexo biológico (“discursos biologicistas”) gracias a la teoría queer de la performatividad sexual de Judith Butler, tras las huellas de Foucault y Derrida, de manera que la fluidización de las identidades sexuales —como ha señalado Žižek— desemboca en la abolición del sexo; pues la obra maestra de Butler “*El género en disputa*, en todo cuanto dice acerca del sexo, elimina el sexo mismo” (Copjec, *El sexo y la eutanasia de la razón*, 33)

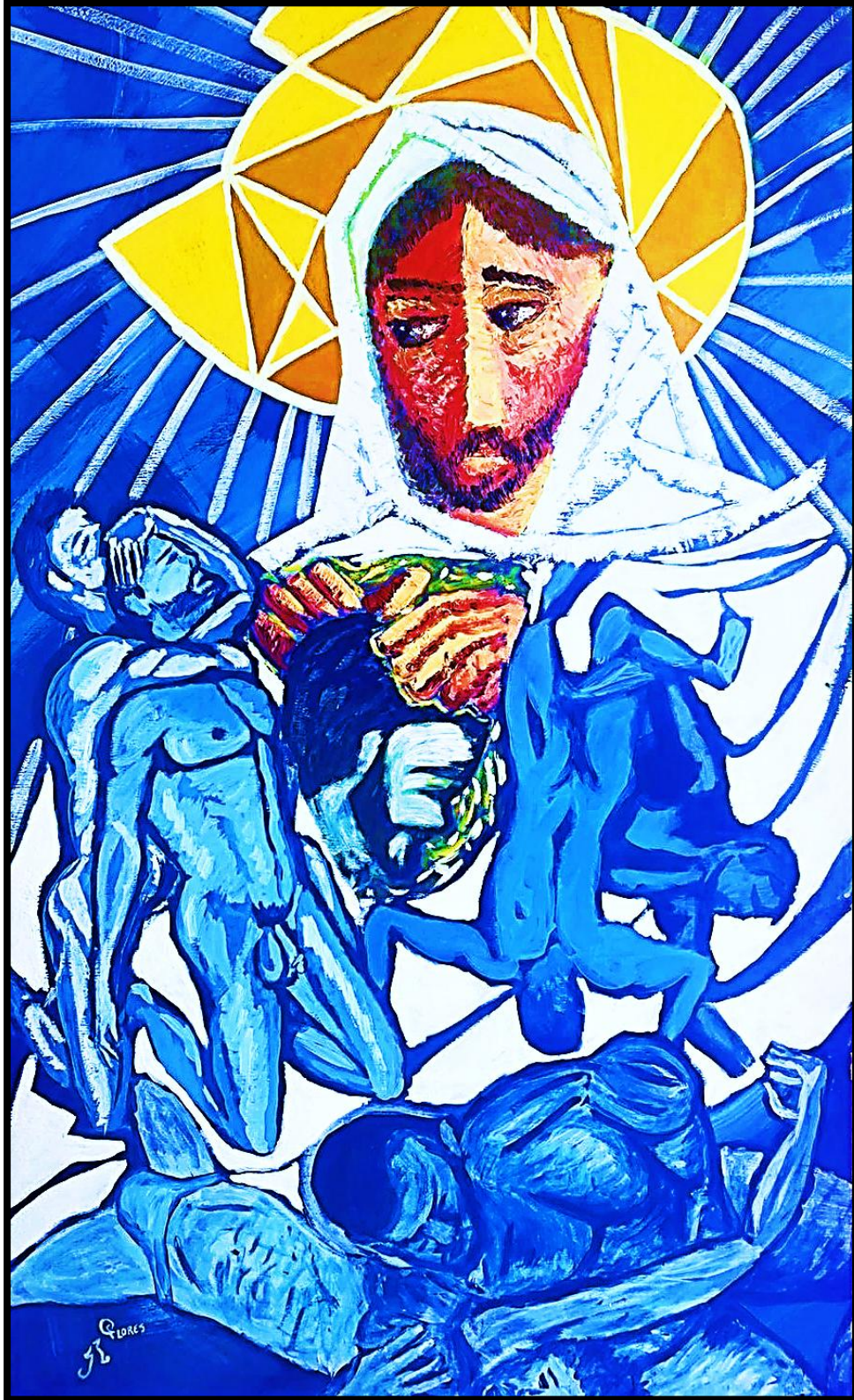


Fig. 4. Flores. La batalla de Jacob. Acrílico sobre madera. “es permanecer como Jacob peleando toda la noche con Dios, hasta confesar al intelecto como impotente para aprehender a Dios, pero capaz de aproximarnos a él.”



### Capítulo 3. Credo, la dislocación de Jacob.

Es importante dilucidar en estos momentos las relaciones entre fe y razón una vez que hemos analizado los postulados metafísicos, la ontología, antropología y ética implícitos en el cristianismo, para poder considerar enseguida el proceso de secularización en relación con la filosofía y a la configuración del mecanismo del chivo expiatorio en referencia al cristianismo. La relación entre la fe y la razón es la discusión de fondo en la teoría de la doble verdad que veremos a continuación y es la cuestión que está latente en la historia de la filosofía, paralela al desarrollo de la secularización en Occidente.

Crear es asumir proposiciones que pueden parecer absurdas; pero ¿están en una situación tan lejana el que cree y el que no cree? El que cree y el que no cree se encuentran en uno u otro lado de la apuesta pascaliana de la vida, donde se juega la eternidad; el que no cree “puede sentirse seguro en su inseguridad” pero la posibilidad de estar equivocado, el *quizá*, “es siempre tentación ineludible a la que uno no puede sustraerse; al rechazarla, se da uno cuenta de que la fe no puede rechazarse.” (Ratzinger, *Introducción al Cristianismo*, 28) de manera que quien no cree *tiene fe* en su incredulidad. Ambos caminan sobre una cuerda floja, sin poder librarse de la encrucijada de la fe: “Para uno la fe estará presente **a pesar** de la duda, para el otro **mediante** la duda o **en forma de** duda.” (28)<sup>69</sup>

Al asumir la responsabilidad de la propia vida, y querer conocer nuestra situación ante la existencia, cuando las preguntas trascendentales aparecen, la disyuntiva es ineludible, como en la apuesta de Pascal. Ratzinger sostiene que el ser humano encuentra “lo decisivo de su existencia en la perpetua rivalidad entre la duda y la fe” (*Introducción al Cristianismo*, 28) y precisamente la duda enlaza al que no cree con el creyente: “para uno es participar en el destino del no creyente;

---

<sup>69</sup> El resaltado aparece así en el texto del autor.



para el otro la duda es la forma en la que la fe, a pesar de todo, subsiste en él como exigencia.” (28)

*Credo* (creo), es la confesión de que se acepta aquello que se nos propone como verdadero. Lo que la fe propone como revelado y la gracia nos mueve a aceptar, requiere de nuestra voluntad para confesar ese “Creo”. Un Dios que se manifiesta, una fe que se nos convida como la invitación a un banquete, y la aceptación voluntaria son los elementos de este primer momento en la vida de la fe. Es la emoción del converso que no siempre puede decir por qué cree, pero su fe es para él una certeza distinta a cualquier otra, aunque se vea acosado por la duda o posea una certeza distinta a la del saber humano que tiene pruebas y confirmaciones, por lo cual su fe sea algo incomprensible para aquellos que no la poseen.

### 3.1. *Lux rationis*

La falsa dicotomía entre la fe y la razón del enfoque de la doble verdad surge en gran medida como herencia o resabio del primado que la modernidad concedió a *la Razón*, gran parte de la confusión en cuanto al aparente rechazo de la razón por autores cristianos como Kierkegaard deriva de la resistencia ante una razón absoluta y despótica frente a otras formas de saber y operaciones humanas. Este papel preponderante de la razón implicó un cambio de paradigma que posteriormente pretenderá revertir la filosofía posmoderna al hacer descender a la razón del pedestal para colocarla en el banco de los acusados.

Esta razón autónoma (característica de la Modernidad) se había independizado del sentimiento, el bien y la religión. La razón desligada se vuelve absoluta, totalitaria y sufre — dentro de la misma tradición de la razón secularizada— las críticas de la posmodernidad que la concebirá de una manera tan débil que casi llegue a anularla o permita a algunos hablar de una etapa post-razional, en coincidencia con la era pretendidamente post-secular y post-cristiana. La



razón moderna cayó como un ídolo ante la tragedia de la Gran Guerra, y posteriormente de la Segunda Guerra Mundial. Los abusos y horrores de los campos de concentración (*konzentrationslager*, *Gulag*, *Interment Camps*) y la desolación de la bomba atómica dinamitaron la confianza en la razón. Prades en “Un testigo eficaz: Benedicto XVI”, que aparece como presentación del libro *Dios salve la razón*, describe la evolución de la razón en la modernidad y posmodernidad como paralela al proceso de secularización. Sostiene que, durante la Modernidad, en un primer momento la razón se desliga de la experiencia sensible, la esfera afectiva y la libertad, de manera que “La razón se absolutizaba [...] porque se llega a concebir como el horizonte total y completo de todo acceso a la realidad.” (9) Como consecuencia, la razón desvinculada de la religión “podía por fin explicarse en sí y por sí. Podía pues ofrecer un saber universal tanto en el campo de las ciencias naturales y sociales como en el de la ética e incluso el de la religión, dentro de los límites de la razón.”(9) A partir de esa primera separación se sigue un itinerario donde progresivamente aumenta la dificultad para “percibir desde dentro del dinamismo de la razón una procedencia (de dónde) y una remisión (hacia dónde) más allá de sí misma.” (9) De ahí se obtiene un saber absoluto fundado sobre sí mismo “en cuanto que se separa de su relación intencional con la realidad (sensible, racional y afectiva) y en cuanto que no admite ninguna instancia superior, ninguna autoridad, señaladamente la de Dios.” (9) El divorcio de la razón con la fe se da en un proceso gradual pues en un primer momento se acepta la existencia de Dios condicionada a que éste “no intervenga en la historia, y que quede, lo mismo que la metafísica, fuera del ámbito de lo estrictamente racional, que es la ciencia.” (9)

En esto ocurre la paradoja de que los filósofos que proclamaban una razón autónoma debían la alta estima a la razón y el desarrollo conceptual de la misma al cristianismo, de manera que, como sostiene Foster, “lo que ellos llamaban ‘sentido común’ o ‘luz natural’ era solamente una revelación interna de lo que antes había sido revelado externamente por la fe” (“La doctrina



cristiana de la razón” en *Ciencia y creación*, 53) pues “una facultad natural desprovista de la iluminación de la revelación cristiana, no hubiera podido descubrir ninguna verdad que no hubiera sido descubierta ya por los griegos” (*Ciencia y creación*, 53) que sentó las bases de la ciencia moderna. “El engaño de los filósofos modernos tempranos de que su filosofía estaba basada totalmente en la razón (si eran racionalistas) o en la experiencia si eran empiristas) les impidió ir más allá en la búsqueda de la fuente de sus doctrinas” (*Ciencia y creación*, 53), de manera que en esta proclama de autonomía, fueron incapaces de reconocer la deuda de la razón con el cristianismo, pues ni los razonamientos ni la experiencia sensible daban ese marco de certeza que estaba como fondo al desarrollo de sus reflexiones.

El cristianismo, y la metafísica inherente al mismo, rechazan estas posturas que suelen englobarse bajo el término de “racionalismo” o “naturalismo” para significar el paradigma según el cual la razón humana sería la única fuente legítima de conocimiento y por ello mismo no podría darse cuenta de lo sobrenatural. Esta visión que absolutiza a la razón ignora que “La razón humana no tiene derecho a rechazar como imposible algo que aún no conoce, a rechazar *a priori* esta manifestación de gracia de Dios al hombre” (Tresmontat, *Les idées maitresses de la métaphysiques chrétienne*, 100)<sup>70</sup>, no hay un fundamento racional para tal negativa: “Rechazar la *posibilidad* de lo sobrenatural en nombre de la naturaleza dada es de hecho un paralogismo.” (Tresmontat, *Les idées maitresses de la métaphysiques chrétienne*, 100)<sup>71</sup> Negar lo sobrenatural es negar la posibilidad de que Dios exista, se manifieste al ser humano y el ser humano sea capaz de relacionarse con Dios, la negación obstinada y apriorística de lo sobrenatural se sitúa fuera del ámbito de la razón al rechazar la posibilidad de realidades que la superen: “La razón humana no

---

<sup>70</sup> Traducción propia : « La raison humaine n'a aucun titre pour refuser comme impossible une chose qu'elle ne connaît pas encore, pour rejeter *a priori* cette manifestation gracieuse de Dieu à l'homme »

<sup>71</sup> Traducción propia : « Refuser la *possibilité* du surnaturel au nom de la nature donnée en fait, c'est un paralogisme. »



tiene jurisdicción sobre lo posible.” (Tresmontat, *Les idées maitresses de la métaphysiques chrétienne*, 100)

Retomando el análisis de Prades, la razón “pura” que era la gran herramienta especulativa para identificar lo racional con lo real, “acaba por menguar hasta una simple racionalidad instrumental” (“Un testigo eficaz: Benedicto XVI”, 12) debido al proceso de autonomía y absolutización de la razón pues una razón de este tipo se acaba reduciendo a un mero hecho aleatorio y vano, si nadie puede atestiguar su necesidad y garantizar su poder de alcanzar la verdad. Degradada de su condición divina, hoy es cada vez más habitual reducir la razón a un puro *factum*, a un dato neurobiológico, al modo de un sofisticado mecanismo cibernético, o considerarla como un puro hecho sociológico, resultado de la autorregulación impersonal de las estructuras sociales. (11) Según Prades, es en ese contexto que ya la razón “no podría asegurarse a partir de sí misma un sentido propio” (11), ni puede tener su asimiento únicamente en la contingencia experimental. Conforme a este análisis la transformación de la razón de la exaltación en la modernidad a la desconfianza en la posmodernidad se explica porque “la razón (pos) moderna se concibe de tal manera que no puede dar razón de su sentido. No puede afirmar su sentido a partir de las premisas que ella misma establece” (11), es así como la actividad racional queda reducida a “la mirada inmóvil de una cosa, de un ‘sujeto’ (¿u objeto?) que se ignora a sí mismo.”(11) Esta caída de la razón moderna la evidenció como incapaz de confirmar su superioridad respecto a la fundamentación heterónoma de épocas premodernas, aunque no renunció a su autonomía pues —señala Prades— “Quizá el único punto —decisivo al fin y al cabo— en el que la (pos)modernidad no renuncia a su matriz moderna es precisamente el de la reivindicación del carácter absoluto de su capacidad deconstructiva, lo que algunos llaman el carácter "deponente" de la racionalidad posmoderna” (*Dios salve la razón*, 10-11)



Mercier y Sperber, en *The Enigma of Reason*, creen que “Si la razón fuese llevada a juicio, tanto la defensa como el acusador podrían presentar un caso extraordinario. La defensa podría argumentar, citando a Descartes, Aristóteles, Kant o Popper, que los humanos erramos por no razonar lo suficiente. El acusador argumentaría, citando a Lutero, Hume, Kierkegaard, o Foucault, que erramos por razonar demasiado.” (17) Mercier y Sperber parecen perder de vista que el acusador plantea esas objeciones *desde* la razón y *mediante* razonamientos. En efecto, nuestro “aparato cognitivo” funciona de tal forma que también es responsable de sesgos cognitivos, pero no podríamos haber conocido esos sesgos sin un uso de la razón. Las ciencias cognitivas podrían ser utilizadas para argumentar en contra de la razón al plantear sus límites. Estas ciencias realizan estudios para describir cómo razonamos y los mecanismos y procesos psicológicos del razonamiento (estudios descriptivos); las reglas de un razonamiento correcto (estudios normativos) y el valor del razonamiento en relación con estas reglas (estudios evaluativos). Los objetores de la razón podrían hacer uso de argumentos de las ciencias cognitivas para demostrar los límites de la razón —aunque eso implicaría transgredir las premisas de las que algunos de ellos parten—, y de nuevo se podría plantear la misma objeción. Estudiar y reconocer las limitaciones y los errores que son el resultado de los contextos (históricos, sociales, culturales y limitaciones sensoriales y cognitivas) al momento de acercarnos a la realidad, saber cómo podemos ser engañados por nuestras percepciones o manipulados por el exterior, es interesante y necesario; rechazar la posibilidad de conocimiento porque *a partir de lo que conocemos* sabemos de estas limitaciones, es una piedra en el zapato de los enfoques epistémicos y gnoseológicos que en ocasiones se tornará en una aporía.

La relación de la fe religiosa con la razón no es de oposición y rechazo, ni de una exagerada exaltación, pues apostatar de la razón es negar parte de lo humano: el rechazo a la Revelación del Génesis, según la cual cuando Dios creó al ser humano “vio que era bueno



sobremanera” (Gn. 1:31). Rechazar la razón es una rebelión al mandato de amar a Dios con la integridad de nuestro ser, también con “toda tu mente” (Dt.4:29; Dt. 10:12; 2Ry 23:25; Mt. 22: 37; Mc. 12:30; Lc. 10:27) El cristianismo cree en la razón, una razón humana como característica dada y querida por Dios, de manera que la irracionalidad fideísta no es cristiana.

También una razón soberbia y autónoma que se cierra sobre sí misma al punto de negar aun la posibilidad de lo sobrenatural es rechazada por el cristianismo dado que implica hacer al ser humano, y su capacidad finita de conocimiento, la medida de todo como si fuera la mente o una chispa divinas. Desde el cristianismo, dado que el ser humano es una creatura, tiene la posibilidad de comunicarse con el Absoluto, del que es distinto.

En el itinerario de la mente a Dios, la luz de la razón dura lo que un día para ingresar a la oscuridad de la noche. La noche puede estar iluminada por el reflejo del sol en la luna (*preambula fidei*), pero la luna puede eclipsar y el movimiento de la tierra nos muestra sus fases como si disminuyera, estos ciclos hacen posibles las mareas y la sabiduría de los viejos dice que afecta los procesos de siembra y cosecha. Así la luz de la razón es como la luz del día: puede ayudarnos hasta cierto punto, a veces puede ser un claro de luna de manera que se tendría que abjurar de la razón para despreciar la fe pues ésta parece la conclusión evidente (*credo ut intellego*).

Otras veces la luz de la razón estará menguada, oculta por las nubes o eclipsada, suspendida para dar paso a la oscuridad que fuerza a los ojos a ver de otra manera para no tropezarse: es la fe que rebasa la razón, que la supera y hasta parece opuesta a ella, es la fe sin asimientos del que suelta la muleta y camina con pequeños saltos, la fe pura y radical de la noche oscura de la mística sanjuanina (El *credo quia absurdum*, en el sentido que aquí le hemos dado en el apartado anterior). Después viene la alborada, la noche es una cortina que se levanta, la luz de



nuevo dibuja los contornos, el sol es el mismo pero el día es nuevo, es la razón transfigurada del que cree para entender y entiende porque cree (*intellego ut credam*).

Si en los preámbulos de la fe la luz de la razón es como el sol del ocaso e ingresar a la fe es el inicio de la noche donde la luz del sol está disponible solo con la luna que asume distintas fases, la actitud fideísta que precisa el repudio de la razón para abrazar la fe es ponerse una venda en los ojos o sacarse los ojos con las manos en un arrebato para no querer ver y pretender ingresar así en la oscuridad del misterio. Asumir de forma literal el “Credo quia absurdum” no es solo el rechazo a la razón en nombre de la fe como expresión del fideísmo, es apostatar de la propia razón y un negarse no sólo a sí mismo, sino a lo que uno es en cuanto humano, un renegar del carácter de criatura, porque supone que lo que Dios ha puesto y hecho en el hombre (cuando se asume que se es una criatura de Dios) es malo, tiene una falla en el diseño o ha sucumbido totalmente y se mantiene irredento después del pecado original.

Como explica Tresmontant, el pensamiento cristiano tiene una doctrina sobre la razón en coherencia con toda la metafísica cristiana: “La existencia misma de Dios es cognoscible con certeza por la razón natural, pero Dios puede comunicar al hombre, si lo desea, verdades que el hombre, por la sola razón, era completamente incapaz de descubrir”. Esta posibilidad de alcanzar algunas verdades como la existencia de Dios por la sola razón, implica elementos de la visión cristiana no sólo teológicos sino antropológicos, al hombre como abierto hacia Dios y con una razón que le sirve de brújula moral e intelectual.

El aprecio cristiano por la razón humana se manifestó en la Patrística cuando varios Padres interpretaron a la razón como el atributo a “imagen de Dios”. También durante el período patrístico, los apologistas apelaban a la razón y, desde ese lugar común con sus interlocutores, podían establecer el diálogo o debate. La filosofía posmoderna ha enfatizado las



fallas de la razón durante la modernidad, la razón racionalista, positivista, etc. También se ha hablado de la razón como inseparable del contexto histórico y cultural, como si cada matiz de la comprensión del uso de la razón fuera una especie de idioma que solo puede comunicarse entre los hablantes de este. En la dinámica de los microrrelatos y la exaltación de la pluralidad, se ha perdido de vista la razón humana, una razón universal como atributo humano, una facultad a la que se puede apelar en el otro y en sí mismo para abrir canales de diálogo.

### 3.2. Preámbula fidei

La fe supera los límites de la razón, pero la razón puede aproximarnos a la fe como una vereda al extremo de un acantilado donde no hay puente para cruzar hacia el otro lado, de manera que hará falta saltar y ser sostenido por una fuerza superior para no caer; la otra opción es quedarse en ese extremo, emprender el camino de regreso o caer al precipicio desafiando a la gravedad y esperar caer de pie, pues “escrito está: el enviará a sus ángeles para que tu pie no tropiece.” (Salmo 91) La última actitud es la del fideísmo, un creer no a pesar sino decididamente contra la razón: la posición de la doble verdad.

La postura de la fe en comunión con la razón, fe-razón es correr a través del camino para tomar impulso antes de dar el salto y confiar en el auxilio divino. Es también un arrojarse, pero no es un suicidio, aunque Camus consideraba a la fe el suicidio de la razón. Correr ayuda a saltar, pero no es suficiente. El que salta debe saber moverse en el aire y acomodarse de una forma determinada para caer sin lastimarse. Al camino de la razón que aproxima a la fe se le denomina “preámbula fidei”; son los preámbulos de la fe, no son la fe misma. No son pruebas de la fe en el sentido contemporáneo de una prueba como las que se esgrimen en un asunto legal o para una comprobación científica, son indicios. El indicio señala la meta, no es el destino. Estos preámbulos de la fe son las cosas relativas a la fe que podemos conocer por la sola razón. Entre



ellos la existencia de Dios, la constatación de un orden en el cosmos o la necesidad de una ética objetiva.

Los preámbulos de la fe son los indicios en torno a lo divino que se pueden descubrir con la razón, el fundamento de la teología natural o filosófica que puede deducir la existencia de Dios y otros postulados teístas. Santo Tomás explica que a este tipo de conocimiento se llega no sin mucha dedicación y trabajos, y con errores derivados de la finitud y el carácter falible de nuestro entendimiento.

Varios autores rechazan la posibilidad de la existencia de “pruebas” de la existencia de Dios: indicios de la razón como las famosas, y no siempre entendidas, cinco vías de Santo Tomás de Aquino. Rorty se encuentra entre los autores que objetan esta posibilidad de la razón para llegar a conclusiones sobre temas relacionados con la religión como la existencia de Dios; para él “ni los que afirman ni los que niegan la existencia de Dios pueden reclamar, de forma plausible, tener pruebas de su parte” (“Anticlericalismo y ateísmo” en la compilación de Zabala: *El futuro de la religión*, 52), de lo cual Rorty considera que sí se puede deducir la necesidad de sacar la religión de la esfera intelectual.

En tanto para Derrida la razón tampoco tiene relación con la fe, que surge en “lo mesiánico, o la mesiandad sin mesianismo” (“Fe y saber. Las dos fuentes de la ‘religión’ en los límites de la mera razón” en *La religión*, editado por Vattimo y Trias, 29) y la khôra que es *revelabilidad* de la revelación. Derrida piensa la religión “sin volver a ser una ‘religión natural’, sea efectivamente universal y que, para ello, no se atenga ya al paradigma cristiano ni siquiera abrámico” (24). La fe, según Derrida, se manifiesta en dos experiencias religiosas. En ambas la razón queda fuera. La primera experiencia es la “de la creencia, por una parte (el creer o el crédito, lo fiduciario o lo fiable en el acto de fe, la fidelidad, la llamada a la confianza ciega, lo



testimonial siempre más allá de la prueba, de la razón demostrativa, de la intuición)” (53) y en segundo lugar “la experiencia de lo indemne, de la sacralidad o de la santidad, por otra parte.” (53) , estas experiencias matrices son “las dos fuentes en torno a cada una de las dos ‘lógicas’, si se quiere, o de los ‘recursos’ distintos de lo que Occidente denomina en latín ‘religión’” (92) de manera que el lugar que queda para Dios es el no-lugar de la khôra, “el lugar de la exterioridad absoluta” (32) donde al parecer Dios es y no es, está y no está, y si está permanece alejado hasta que un juramento realiza la obra de “producirlo, invocarlo o convocarlo como estando ya ahí, siendo por lo tanto inengendrado e inengendrable antes del ser mismo: improducible.”(44)

Entendida en términos absolutos el rechazo de la razón como preámbulo de la fe es un error que contradice las afirmaciones de la Sagrada Escritura, sin embargo, para Kierkegaard la fe es inaccesible por la razón y requiere sobre todo un elemento de la voluntad, además del elemento sobrenatural que supone. Para Santo Tomás la razón puede ayudar con preámbulos de la fe “Pero la causa principal y propia de la fe es la moción interior al asentimiento.” (*S. Th.* II-II, q.6, a.1, ad1) Para el filósofo medieval una prueba suministrada a la razón “induce exteriormente, como el milagro presenciado o la persuasión del hombre que induce la fe. Pero ninguno de estos motivos es causa suficiente, pues entre quienes ven un mismo milagro y oyen la misma predicación, unos creen y otros no.” (*S.Th.*, II-II, q.6, a.1, inc) En este último punto, al destacar como “unos creen y otros no” (II-II, q.6, a.1, inc), aparece de nuevo la concordancia entre los dos autores respecto a la disposición necesaria para aceptar el don de la fe: *querer creer*. Este es el rumbo del discurso edificante *En la espera de la fe*, donde Kierkegaard enfatiza cómo una persona no puede transmitir la fe a otra, y es el sentido también del rechazo a las pruebas de la existencia de Dios en el *Postscriptum*. Florenski también rechaza “la fe que se denomina



‘racional’, es decir, provista de ‘las pruebas de la razón’ **negando todo carácter sobrenatural**<sup>72</sup>” (85) El llamado *Leonardo ruso* es más claro que Kierkegaard al señalar que el error de esa pretensión sobrenatural está en negar el carácter sobrenatural, queriendo mantener la fe en los límites de la razón “según la fórmula de Tolstoi: ‘Quiero comprender de tal modo que todo elemento inexplicable se me presente como una necesidad de la razón’” (85) Según Florenski esta concepción de la fe es el peor tipo de ateísmo, “una fe así es un tumor maligno, endurecido, despiadado, petrificado, que crece en el corazón impidiéndole acceder a Dios; es una rebeldía contra Dios, un producto monstruoso del egoísmo humano que desea someter a sí mismo incluso a Dios.”(85)

Florenski afirma con vehemencia que “La “fe racional” es el principio del orgullo satánico, el deseo de no acoger en sí mismo a Dios, sino de hacerse pasar a sí mismo por Dios, una impostura y una usurpación. La repulsa en nombre de Dios, del monismo del pensamiento es lo que constituye el principio de la fe.” (86) Una fe que se suponga evidente para todos, igual que el rechazar a Dios por no manifestarse clara y directamente, es una falsificación de la fe porque “además de no reconocer el objeto de la fe (“las cosas invisibles”, Heb. 11, 1), está basada en la hipocresía, pues admite a Dios para rechazar su misma esencia, que es la “invisibilidad”, es decir, aquello que supera el entendimiento.” (85-86) Para una fe auténtica hará falta, en palabras de Kierkegaard, “abrazar el absurdo” en el sentido de reconocer los límites de la razón, lo que implica una renuncia a sí mismo, reconocer los límites del propio entendimiento y de los métodos que empleamos para conocer como la ciencia. Una fe racional, a la que Florenski no duda en calificar de engaño y orgullo satánico, es la fe del “Dios de los filósofos” (expresión que abusivamente se citará como máxima sacada de su contexto) a la que Pascal opondrá el “Dios

---

<sup>72</sup> Resaltado propio, no del original.



de la fe”, tal como la que expresa en Descartes en sus meditaciones metafísicas cuando sostiene que “todas aquellas cosas que se puedan saber de Dios se pueden conocer con razones que no hay que sacar de otro sitio más que de nuestra propia inteligencia.”<sup>73</sup> (*Med. AT*, VII, 2), una razón que pretende aprehender a Dios.

En *La síntesis teológica de Santo Tomás de Aquino*, Mauricio Beuchot precisa el concepto tomasiano de fe: “Fe es el firme asentimiento a una verdad, no por su evidencia intrínseca, como en la ciencia, sino por un testimonio, de cuya ciencia y veracidad consta. Por la gracia nos hace aceptar lo que Dios revela.” (86) A lo que añade, como características subjetivas del acto de fe: “Es un acto de entendimiento (es su sujeto: q.4 a.2), que presta su asentimiento a la verdad divina por el imperio de la voluntad, movida por la gracia. Son los tres principios subjetivos de la fe: el entendimiento, la voluntad y la gracia.” (86) En la *Suma Teológica* Santo Tomás postula que creer “es un acto del entendimiento movido por la voluntad a asentir” (II-II, a.1; q.2 a.1 a. 3; a.2 y 9), pues asentir, igual que consentir “corresponden a la voluntad” y no al entendimiento (II-II, q.1; I-II q.15 a.1), de manera que creer “es un acto que procede de la voluntad y del entendimiento, perfeccionados una y otro por sus hábitos correspondientes” (II-II, q. 50 a.4 y 5).

Contrario al enfoque romántico, moderno y posmoderno que concibe la fe como un sentimiento, tanto para santo Tomás como para Kierkegaard la fe es un acto del intelecto, aunque éste último la considere también una “gran pasión”. Un acto que, como aparece en las citas de Santo Tomás se da en el entendimiento, es un acto intelectual que rebasa la razón, que la trasciende, de ahí que sea “la paradoja” para Kierkegaard, el “absurdo”. De manera que la fe es absoluta paradoja y un abrazarse a “lo absurdo” porque es un conocimiento distinto y supremo

---

<sup>73</sup>“Ea omnia que de Deo sciri possunt, rationibus non aliunde petitis qa'm ab ipsament nostra mente posse ostenti.”



al de la razón natural. De ahí que Kierkegaard hable de ese colapso de la razón y sus comentaristas enfatizan la necesidad de dar un salto hacia la fe, un riesgo al no tener la certeza que se tiene con las evidencias. Aunque santo Tomás admite los preámbulos de la fe que serían como resortes o parapetos para ese salto, no deja de ser la fe un vuelo hacia lo alto también para el aquinate, pues “La fe no convence o argumenta a la mente por la evidencia de la cosa sino por la inclinación de la voluntad” (*De Veritate*, 14, 2, 14) Lo mismo sostiene Kierkegaard, propiamente Climacus, en el *Postscriptum definitivo y no científico a ‘Migajas filosóficas’*, cuando señala respecto al acto de voluntad y el conocimiento:

La distinción entre conocer lo que es el cristianismo (lo más fácil) y ser un cristiano (lo más difícil) no conviene a lo bello ni a la *doctrina* sobre lo bello. Si el diálogo de *Hippias* hubiese mostrado lo que es lo bello, nada habría quedado para hacerlo difícil y el diálogo no tendría nada que correspondiese a la duplicidad de nuestra empresa, misma que esclarece lo que es el cristianismo, pero hace más difícil el hacerse cristiano. (*SKS 7*, 333)

También, en la misma obra cuando se refiere a las demostraciones de la fe, Climacus sentencia respecto a quien aceptó la fe como una evidencia: “...porque si él lo aceptó por virtud de una demostración, él estaría a punto de abandonar la fe.” (*SKS 7*, 19) y en el mismo lugar:

¿Por beneficio de quién es que se formula una demostración? No es la fe quien la pide, sino que, por el contrario, debe considerarla como enemiga. No obstante, cuando la fe comienza a avergonzarse de sí misma, y cual una jovencita enamorada, que no estando satisfecha con su amor, experimenta una secreta vergüenza a causa de su amado y, por tanto, siente la urgencia de que se demuestre que éste es alguien excepcional, es así cuando la fe comienza a perder pasión, ahí es, cuando la fe comienza a dejar de ser fe, y



la demostración vuélvese necesaria a fin de gozar de la general estima de la incredulidad. (*SKS* 7,19)

Conforme a Climacus la fe tiene su propio “pathos”: querer creer. Para Santo Tomás estas demostraciones no serían enemigas de la fe, pero tampoco serían la causa total y final de la fe que es una operación de la gracia de Dios y la voluntad humana de recibirla. Para santo Tomás “la fe está entre la opinión y la ciencia” (*S. Th.*, II-II, q. I, a.5, obj. 4.), entendiendo por ciencia el conocimiento de la evidencia, pues “se dice que la fe es superior a la razón, no porque no haya ningún acto de razón en la fe, sino porque la razón no puede proseguir hasta ver las cosas que son de fe” (*De veritate*, 14,2, 9) Para el mismo Santo Tomás: “En lo que se admite por fe, la certeza misma que implica induce a pensar imposible que pueda ser de otra manera” (*S. Th.*, II-II, Q.1, a.5, ad4). De forma similar al absurdo que plantea en *Temor y temblor* Johannes de silentio, absurdo que se verá superado —como el escándalo— por la fe en las obras del Anti Climacus y Kierkegaard (sin pseudonimia), aunque mantenga algo del Abraham de *Temor y temblor* que espera “contra toda esperanza”; pues la fe consistirá también en mantenerse firmes en la posibilidad de llegar a ser “lo que el Poder ha querido que seamos” como enseña Anti-Climacus. Pues, como dice en el mismo tenor el aquinate: “El hombre está más cierto de lo que oye de Dios, que no puede engañarse, que de lo que ve con su propia razón, que sí puede engañarse.” (*S. Th.*, II-II, Q.4, a.8, ad2) Este tipo de convicciones es lo que parece absurdo y es una paradoja a la razón natural, especialmente a una razón con pretensiones omniabarcantes y totalitarias.

El pathos de la fe es más que un sentimiento, implica la decisión, una voluntad abierta a la gracia que pone delante de nosotros la posibilidad de creer si asumimos, como Ratzinger, que “La fe siempre tiene algo de ruptura arriesgada y de salto, porque en todo tiempo implica la osadía de ver en lo que no se ve lo auténticamente real, lo auténticamente básico.” (*Introducción*



*al cristianismo*, 8) Una vez dado el sí, asumida la fe por la correspondencia a la gracia, la persona asiente con su intelecto y voluntad pues “la fe, siendo un acto del intelecto, es también parejamente un sentimiento, parecido al del amor, o a la confianza que tenemos en una persona.” (Castellani, *El Evangelio de Jesucristo*.373) Y como alguien que ama, habrá veces que su amor se exprese no el abrazo o la risa grata, sino también en permanecer, aun en situaciones de dolor, al lado de quien se ama. Francis Thompson en su poema “El lebrél de Dios” describe la parte correspondiente a la gracia en la fe, la intervención sobrenatural, Dios que se revela, que busca y “acecha”. Esa invitación requiere la respuesta de quien se arriesga al salto y ruptura del que habla Ratzinger, la fe es una lucha con Dios mismo como destaca Johanés de silencio (pseudónimo kierkegaardiano autor de *Temor y Temblor*<sup>74</sup>), pues “Hubo quien confió en sí mismo y venció a todo, hubo quien seguro de sus fuerzas lo sacrificó todo, pero aquel que creyó en Dios fue más grande que todos” (*SKS 4*, 113) pues “cada uno fue grande en función de la medida de aquello con lo que *luchó*” (*SKS 4*,113). “Uno se hizo grande esperando lo posible, otro, esperando lo eterno, pero aquel que esperó lo imposible se hizo más grande que todos” (*SKS 4*, 113).

---

### 3.3. Credo quia absurdum.

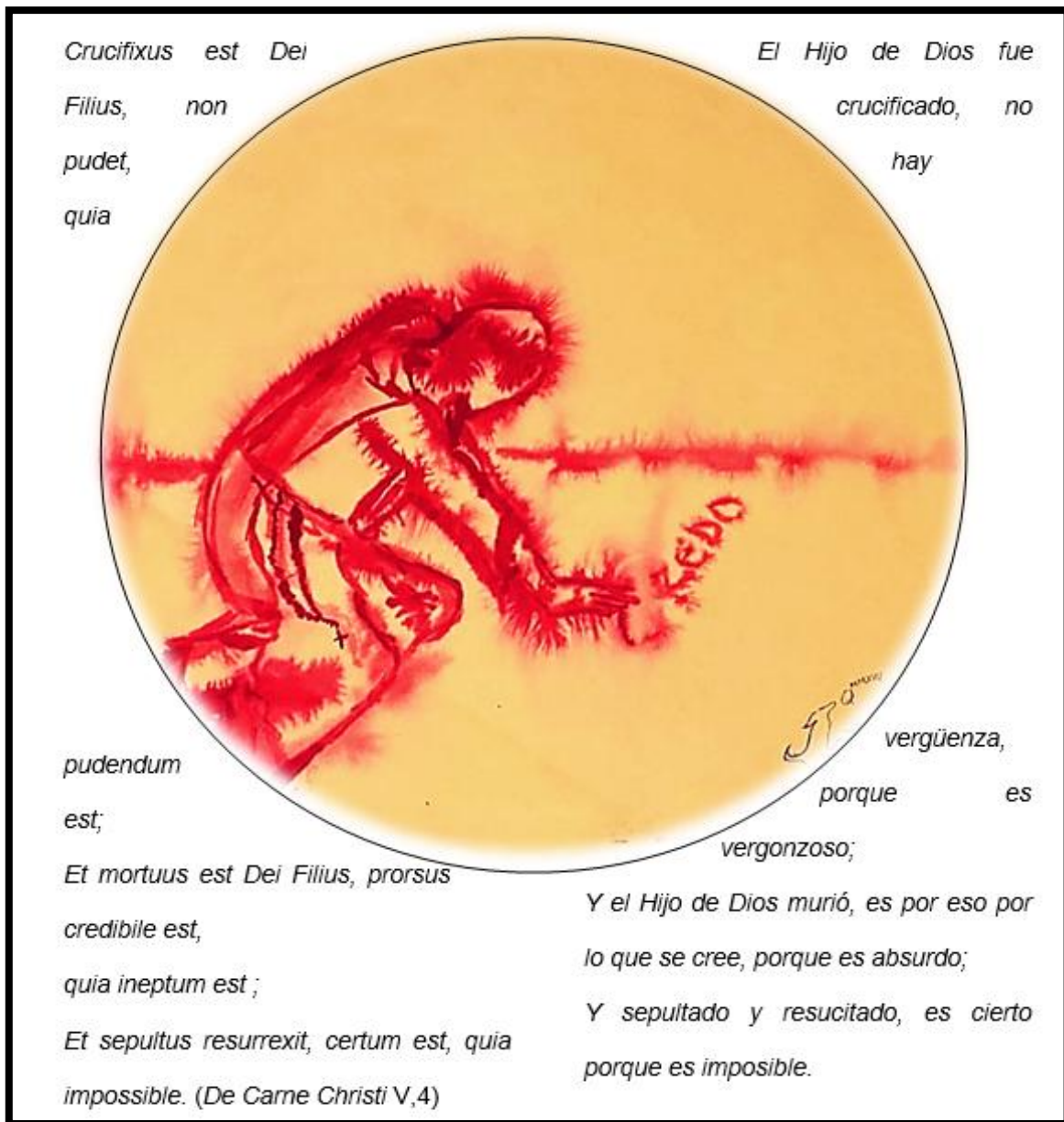


Fig. 5. Flores. Credo de San Pedro de Verona, tinta china.

La expresión “Credo quia absurdum” es la paráfrasis a un enunciado de Tertuliano en la apología *De Carne Christi* (Sobre la carne de Cristo) contra los docetistas. (ver Fig. 5) Esta expresión se asocia con el fideísmo pues literalmente implica que se cree precisamente a causa del absurdo de aquello en lo que se cree; es una expresión paradójica que puede entenderse como una hipérbole



en un sentido ortodoxo para significar que “lo que para el mundo es necio, lo escogió Dios para avergonzar a los sabios” (1 Cor. 1, 27) o que las cuestiones de la fe quedan ocultas “a sabios e inteligentes” y han sido reveladas “a los sencillos” (Mt. 11, 25)

En sentido literal, *credo quia absurdum* (creer precisamente porque algo es absurdo) no expresa la doctrina cristiana sobre la fe ni sobre la razón pues el fideísmo fue rechazado constantemente por la ortodoxia cristiana pues implica una visión pesimista frente a la humanidad-creación de Dios y una incomunicabilidad de Dios fuera de la Revelación.

Florenski en *Columna y fundamento de la verdad* sostiene que “Esta fase indispensable de la evolución *personal* está representada en la historia de la Iglesia por el siglo II, y espontáneamente es puesta en relación con el nombre de Tertuliano, quien con toda su ardiente personalidad expresó lípidamente el primer grado de la fe: *Credo quia absurdum.*” (83) La afirmación “creo porque es absurdo” puede entenderse como la síntesis del fideísmo, pero puede ser también entendida como el primer peldaño en la aceptación de la fe, la voluntad libre de un *querer creer*.

*Creo* a pesar de los gemidos del entendimiento, creo precisamente porque en su misma hostilidad hacia mi fe veo la garantía de algo nuevo, de algo inaudito y superior. No voy a descender a las sinuosidades del entendimiento, cualesquiera sean los terrores con que me amenaza. Yo he constatado ya que, permaneciendo en el dominio del entendimiento inferior, pereceré en la *ἐποχή*; ahora quiero ser *irrazonable*. Y ante sus protestas lisonjeras, clamaré: “¡Mientes!, ¡lo he escuchado ya mil veces!”, y que silbe entonces el látigo inmisericorde. (83)

El *credo quia absurdum* es la fe definida como “paradoja” en los pseudónimos kierkegaardianos y la fe compuesta por antinomias en Pavel Florenski. Es una fe que, sin sostener una cosa y su



contrario, sí afirma un principio y otro que parecen contradecirse en una dialéctica existencial que no llega a una síntesis de ambas, ni destruye cada una de sus partes; en expresión de Chesterton: “tener dos colores puros sin ser mezclados”. Entender este *credo quia absurdum* de una forma no-literal, sino como la afirmación del carácter suprracional de la fe, se encuentra también en la explicación de Santo Tomás sobre la fe.<sup>75</sup> Para Santo Tomás la fe radica en el entendimiento dado que “el creer es inmediatamente acto del entendimiento, pues su objeto es la verdad, acto propio de aquél” (*S.Th.* II-II, q.4, a.2) Sin embargo, el acto de fe “es acto de la potencia cognitiva, que pertenece a la parte sensible” (*S.Th.* II-II, q. 78, a.4) pero “la fe no reside en la razón” (*S.Th.* II-II, q.4, a.2). Si bien es cierto que para Santo Tomás hay preámbulos para la fe en la razón, argumentos que pueden ayudar a aproximarse a la fe, la fe implica la superación de la razón: “Hay, ciertamente, una fe engendrada y nutrida mediante la persuasión exterior que produce la ciencia. Pero la causa principal y propia de la fe es la moción interior al asentimiento.” (*S.Th.* II-II, q.6, a.1, ad1)

En Santo Tomás y en Kierkegaard la fe es un asentimiento del intelecto que implica un compromiso existencial. Para ambos la fe demarca los límites de la razón: en Santo Tomás el mérito de la fe está en asumir esa creencia por encima de la razón; la razón no se anula, sino que queda elevada. En Kierkegaard la razón colapsa ante la fe en el sentido también de una superación, de manera que, ante el objeto de la fe, por ejemplo, en la divinidad de Cristo, sólo quedan las opciones del escándalo o la fe. El escándalo es precisamente un rechazo de la fe por implicar una superación de la razón, por aparecer (*prima facie*, aparentemente) a la razón como un “absurdo”. Florenski en *Columna y Fundamento de la Verdad*, plantea este colapso de la

---

<sup>75</sup> Este punto es muy importante frente a la acusación de racionalismo que algunos hacen a Santo Tomás de Aquino, debido a un desconocimiento del autor, muchas veces conocido a través de la escolástica decadente o mediante una apologética frente al fideísmo, que al destacar el carácter racional del contenido de la fe olvida los límites de la racionalidad misma. Es además importante por el prejuicio cultural que tienen algunos fieles y teólogos de tradiciones orientales contra el santo medieval, a quien acusan de haber reducido la fe a la razón.



razón cuando considera que las normas constitutivas del funcionamiento lógico del entendimiento “*o bien* es completamente absurdo, demente hasta la médula de su más fina estructura, al estar compuesto de elementos indemostrados y por ello enteramente fortuitos, *o bien* posee como fundamento algo que sobrepasa la lógica.”<sup>76</sup>(85) Quedan dos opciones excluyentes: o “admitir en principio la contingencia de las leyes de la lógica” (85), o “es inevitable el reconocimiento del fundamento translógico de estas normas, fundamento que es, desde el punto de vista del mismo entendimiento, necesario como postulado, y por eso adopta para el entendimiento un temple antinómico.”(85) Ambas posiciones marcan los límites del entendimiento, el colapso de la razón. La primera opción dinamita el entendimiento “desgarrando la conciencia en una agonía perpetua y enajenadora” (85), mientras la segunda lo afirma y fortalece ascéticamente mediante la superación del intelecto mismo, por la cruz “que no consiste para el entendimiento más que una absurda renuncia de sí mismo. La fe mediante la cual nos salvamos es el principio y el fin de la cruz y de nuestra con-crucifixión con Cristo.” (85) En ese sentido la fe es abrazar “el absurdo” y así salva al mismo tiempo el entendimiento de una manera distinta pero no opuesta a la que Bueno sostenía que la fe salva la razón.<sup>77</sup>

Lo más difícil al estar en la orilla del barranco es el decidirse a dar el salto. Este *credo quia absurdum* en este caso enfatiza la voluntad de creer (*querer creer*) y perfila también los límites de la razón, el colapso de esta, como una vereda que termina en un precipicio o, con una imagen más cercana, que continúa en un puente colgante. El querer creer no debe entenderse como un capricho arbitrario, como desear que las cosas sean de tal manera y no de otra sino como disposición y apertura, como cuando alguien tiene convicciones distintas a su interlocutor en un

---

<sup>76</sup> Esta observación de Florenski también es realizada por la filosofía posmoderna al cuestionar la razón y la lógica, pero las conclusiones son distintas; otros planteamientos filosóficos que sostienen estas cuestiones, y el mismo Florenski, se limitan a constatar las leyes de la lógica como descubrimientos válidos, similares a los descubrimientos de las ciencias y las matemáticas.

<sup>77</sup> Ver el apartado “Averroísmo contemporáneo.”



diálogo, pero está abierto a reconocer la verdad que el interlocutor enuncie y mover su propia posición. Este creer es la aceptación de que la fe es algo que nos rebasa, que está por encima de nosotros, que implica una cierta crucifixión de la razón, porque le muestra que no es omnipotente sino muy limitada, pone delante de ella misterios que pueden parecer absurdos pero que tienen una coherencia interna relacionados entre ellos y que a su vez no pueden ser agotados por el discurrir del intelecto.

El punto de partida es un acto de confianza plena y una victoria completa *de la voluntad* sobre la atracción de la carne, sobre las vacilaciones que impiden el ascenso hacia lo alto, que retardan la decisión de someter cautivo el entendimiento a la obediencia de la fe. Aunque me cueste derramar sangre, diré, manteniendo la tensión: "*Credo, quia absurdum est*. Nada, no quiero nada de lo que es mío, no quiero ni siquiera mi razonamiento. Únicamente tú, sólo tú. *Dic animae mae: salus tua Ego sum!* Por tanto, no se haga mi voluntad, sino la tuya. ¡Trinidad-Unidad, ten misericordia de mí!" (Florenski, *La columna y fundamento de la verdad*,83)

Con el fin de entender el carácter suprarracional de la fe cristiana, detengámonos un poco más en la expresión *Credo quia absurdum*, recuperada por Kierkegaard, que frecuentemente es interpretada como una proclama fideísta del autor danés y una invitación al irracionalismo. Debemos tener presente que hay tres conceptos básicos enlazados a la cuestión de la fe en Kierkegaard:

1. El escándalo, que se encuentra en el punto contrario de la fe, de manera que o se cree o se escandaliza.
2. La paradoja, que sitúa los límites de la razón, y
3. El movimiento hacia la fe.



Estos puntos son tratados en las obras seudónimas y algunos discursos edificantes. El escándalo es desarrollado en un capítulo de *Ejercitación del cristianismo*, pero aparece en varios discursos edificantes, además de encontrarse también en *Migajas filosóficas* y *Postscriptum no científico y definitivo a 'Migajas filosóficas'*. El movimiento de la fe y la paradoja aparecen, además de en las obras mencionadas, en *Temor y temblor*. *Migajas filosóficas*, como sintetiza Castellani en *De Kierkegord a Santo Tomás* (sic), “Es en el fondo un análisis de la FE apasionado y excéntrico. Kierkegord cumple aquí su misión y su deber de mostrar el cristianismo verdadero en contraposición al cristianismo naturalizado y racionalizado de los hegelianos daneses — “desmitificado” dicen hoy bárbaramente los hegelianos (o modernistas) nuestros.” (10) En esta obra, Climacus (pseudónimo kierkegaardiano) postula que “el hombre antes de llegar a saber algo en verdad sobre lo desconocido (Dios), debe saber que es diferente de él, absolutamente diferente de él.” (SKS 4, 239-240) Para llegar a este conocimiento, por sus propias fuerzas “la razón no puede llegar a saberlo” (SKS 4, 240). Como no puede saberlo directamente, para que se vea que uno es diferente del otro, la diferencia absoluta ha de ser responsabilidad del hombre y se encuentra en el pecado: la no-verdad. Esta no verdad que la razón no alcanza se conoce por “el instante” que es la revelación de lo divino, el cual se da con la venida de Cristo. A partir de aquí surgen el escándalo y la paradoja. Así explica Kierkegaard cómo colapsa la razón ante la fe en el sentido también de una superación, de manera que ante el objeto de la fe, por ejemplo la divinidad de Cristo, sólo quedan las opciones del escándalo o la fe. El escándalo es precisamente un rechazo de la fe por implicar una superación de la razón, por aparecer a la razón como un “absurdo”. En *Migajas filosóficas*, Johannes Climacus explica que

Si la paradoja y la razón se chocan en la común comprensión de su diferencia, el choque será tan feliz como la comprensión del amor, feliz en la pasión a la que todavía no hemos dado nombre alguno, aunque más tarde vamos a dárselo. Si el choque no se realiza en la



comprensión, entonces la relación es infeliz y —si puedo atreverme a decirlo— a este amor infeliz de la razón (amor que, notémoslo, es como ese amor infeliz que tiene su fundamento en el amor propio mal entendido; la analogía no llega más allá porque la fuerza del azar aquí no cuenta nada), podemos llamarlo: *escándalo*. (SKS 4, 242)

Este escándalo se clasifica en esa obra en pasivo y activo, pero está relacionado con la noción de escándalo en el corpus kierkegaardiano, especialmente con el de *Ejercitación del Cristianismo*. En esta obra Anti Climacus (seudónimo kierkegaardiano) considera que el escándalo es una categoría eminentemente cristiana tal como la fe. El escándalo está unido con la necesidad vital de posicionarse: “La posibilidad del escándalo es la encrucijada, o como estar plantado en la encrucijada. De la posibilidad del escándalo se parte o hacia el escándalo o hacia la fe; pero jamás se llega a la fe sin pasar por la posibilidad del escándalo” (SKS 12, 91) Rasgo que puede vincularse con el propósito de Kierkegaard, expuesto en *Mi punto de vista*, de poner a sus lectores ante las opciones que tienen, de manera que sean ellos los que juzguen y tomen una decisión. Si se tiene presente que en *Migajas filosóficas* “el instante” se refiere a la manifestación divina con la divinidad de Cristo, se puede apreciar la continuidad el desarrollo del concepto en las distintas obras. Así, en *Migajas filosóficas*, dice Climacus:

La expresión del escándalo es que el instante es locura, que la paradoja es locura, con lo cual la exigencia de la paradoja consiste en que la razón sea un absurdo, aunque ahora suena como un eco del escándalo. O bien el instante ha de venir siempre, por eso se le *considera* y el instante debe ser lo *considerado*, pero como la paradoja ha reducido la razón al absurdo, entonces la consideración de la razón no es signo alguno. (SKS 4, 245)

Climacus explica que esta paradoja es tal debido a su carácter “absurdo”, a la inverosimilitud de lo que propone:



El escándalo queda por tanto fuera de la paradoja y el motivo es *quia absurdum*. Sin embargo, la razón no lo ha descubierto; al contrario, ha sido la paradoja quien lo ha descubierto y quien ahora testimonia el escándalo. La razón dice que la paradoja es el absurdo, pero no es más que una parodia, puesto que la paradoja es ciertamente paradoja *quia absurdum*. El escándalo queda fuera de la paradoja y conserva la verosimilitud, mientras que la paradoja es lo más inverosímil. (*SKS 4*, 245)

Para Climacus, esto tampoco ha sido un descubrimiento de la razón. Aquí se muestra cómo la paradoja es algo que delimita las fronteras de la razón, establece los límites de la comprensión, de lo que puede ser aprehendido. Finalmente, también en *Migajas filosóficas*, Climacus explica este colapso de la razón ante la paradoja:

Cuando la razón no puede meter la paradoja en su cabeza, no es ella quien la ha descubierto sino la paradoja misma que es lo suficientemente paradójica como para no avergonzarse de calificar a la razón como necia y torpe, siendo capaz en sumo grado de decir sí y no a lo mismo, lo que no es una buena teología. Lo mismo acontece con el escándalo. Todo lo que dice de la paradoja lo ha aprendido de ella, aunque pretenda haberlo hallado por sí mismo sirviéndose de una ilusión acústica. (*SKS 4*, 246)

Teniendo presentes estos textos, se puede observar el vínculo entre fe, paradoja, escándalo y absurdo. El concepto de escándalo es importante porque precisamente plantea cuál es la opción opuesta a la fe, y cómo aceptar la fe implica la posibilidad del escándalo de la razón. De aquí que, para Kierkegaard, especialmente en su obra seudónima, la fe sea descrita como “la paradoja” o hable de creer en virtud de “abrazarse a lo absurdo”. La fuerza narrativa y las expresiones usadas constantemente por Kierkegaard para mostrar este choque entre la razón y la fe, al señalar esta última los límites de la razón, son constantemente expresiones de gran fuerza



dramática para destacar esa tensión, y son precisamente las que han contribuido a la generación de una lectura de Kierkegaard como un autor fideísta e irracionalista<sup>78</sup>. Evans en *Kierkegaard on Faith and the Self* señala que han emergido dos escuelas de interpretación respecto a las expresiones y explicación de la relación fe-razón en Kierkegaard, particularmente a su definición de la fe como paradoja. La paradoja ha sido interpretada “como una contradicción lógica” por “supuestos amigos de Kierkegaard como Alastair Hannay” y “críticos rabiosos, como Brand Blanshard”, según esto “cuando Kierkegaard pide fe en la paradoja, demanda al lector que abandone las reglas de la lógica y abrace algo que es falso, incluso imposible. (118)<sup>79</sup> En tanto otros autores como David Sweson, y comentaristas entre los que se encuentran Alastair MacKinon, Cornelio Fabrio y N. H. Sør, “han afirmado que Kierkegaard no es realmente un irracionalista, porque la paradoja no es una contradicción lógica formal” (118), conforme a estos autores “Kierkegaard está afirmando que el cristianismo está por encima de la razón, no en contra de la razón.” (118) Evans suscribe esta tesis basándose en diversos textos del corpus kierkegaardiano. Otra clave hermenéutica para adherirse a esta postura es situarse en el contexto del autor, pues la obra de Kierkegaard está en polémica con la filosofía hegeliana y la influencia que había ejercido sobre la teología danesa con el riesgo de reducir la religión a filosofía. En *Temor y Temblor*, Johanes de Silentio (seudónimo de Kierkegaard) une las definiciones de fe y absurdo: “Lo absurdo no corresponde a las diferencias presentes dentro del ámbito propio del entendimiento. No se identifica con lo improbable, lo inesperado, lo imprevisto” (SKS 4, 138) este absurdo es supra-racional y no irracional porque el caballero de la fe en el momento en que

---

<sup>78</sup> Christopher Ben Simpson en *The Truth is the Way: Kierkegaard's Theologia Viatorum* señala que en un versión inédita, de *Temor y temblor*, el mismo Kierkegaard (a través de su seudónimo) aclara que la fe no es absurda en el sentido preciso de la palabra.

<sup>79</sup> Paráfrasis y traducción propia: “Other writers, both purported friends of Kierkegaard as Alastair Hannay, as well as rabid critics, such as Brand Blanshard, have interpreted the paradox as a logical contradiction. For these writers, when Kierkegaard asks for faith in the paradox, he is asking the respondent to abandon the laws of logic and to embrace something which he knows is false, even impossible.” (118)



se resignó “se convenció de la imposibilidad; humanamente hablando, este fue el resultado del entendimiento, y tuvo energía suficiente para pensarlo” mientras que

En sentido infinito, por el contrario, era posible, es decir, al resignarse; pero esta posesión es también una renuncia, y no obstante esta posesión no es ninguna absurdidad para el entendimiento, pues el entendimiento siguió teniendo razón en que el mundo de la miseria, en el que él gobierna, fue y será una imposibilidad. (SKS 4, 138)

El caballero de la fe dice es plenamente consciente de ello

lo único que, en consecuencia, puede salvarlo es el absurdo, y este lo capta él en la fe. Reconoce, por tanto, la imposibilidad, y en el mismo instante cree lo absurdo, pues si pretende reconocer la imposibilidad y figurarse que tiene fe sin toda la pasión de su alma y todo su corazón, entonces se engaña a sí mismo, y su testimonio no tiene lugar en ninguna parte, ya que ni tan siquiera ha llegado a la resignación infinita. (SKS 4, 138)

Bajo el pseudónimo de Johanes Climacus, en el *Postscriptum definitivo y no científico a 'Migajas filosóficas'* (SKS 6I), Kierkegaard explicita cómo el absurdo y la paradoja, o sea el asumir la fe, no implica una renuncia a la razón:

el creyente cristiano tiene uso y posesión de entendimiento, respeta lo universalmente humano, y no explica la negativa de alguien para hacerse cristiano aludiendo a su falta de entendimiento, sino que, en su relación con el cristianismo, él cree en contra del entendimiento, y en esto utiliza el entendimiento — a fin de procurar y mantener su creencia en contra del entendimiento. Por ende, no es que crea sinsentidos en contra del entendimiento, lo cual sería de temer, pues entonces el entendimiento notará penetrantemente que se trata de un absurdo y, en consecuencia, le impedirá creer en tal



cosa; por el contrario, él usa a tal grado su entendimiento que, gracias a él, se hace consciente de la incomprendibilidad, y entonces se relaciona con él de manera que puede creer en contra del entendimiento. (*SKS 6I*, 495)

Es importante, especialmente al comparar la posición de Kierkegaard con la de Santo Tomás, que en el *Postscriptum definitivo y no científico a 'Migajas filosóficas'* se encuentra una distinción innominada entre el acto de la fe (lo que en otros lugares serán los movimientos hacia la fe, la forma de existencia de quien ha llegado a ser cristiano) y el contenido u objeto de la fe (la doctrina). Climacus insiste en que el cristianismo no es una doctrina, pues se puede conocer la doctrina del cristianismo sin ser Cristiano; se puede “creer” de una forma “objetiva”, es decir, sin ninguna relación personal (“subjetiva”, “existencial”) con aquello que se cree: “La pregunta de si uno puede conocer lo que es el cristianismo sin ser uno mismo cristiano debe, por consiguiente, ser respondida afirmativamente. La pregunta de si uno puede conocer lo que es ser cristiano sin serlo es ya otra cosa, y debe ser respondida negativamente.” (*SKS 6I*, 322) El pathos de la fe es más que un mero sentimiento (aunque lo implica) es una pasión total como la del enamorado o la del soldado en combate, pero aun siendo algo que se “padece” no es una imposición fatal de la divinidad sino la lucha interna entre la fe y la increencia de quien ha abierto la puerta de su ser a lo divino. Abraham, padre de los creyentes — conforme al autor de *Temor y Temblor*— no se hizo grande por su fuerza, sabiduría, esperanza y amor, sino que “fue más grande que todos, grande por el poder cuya fuerza es impotencia, grande por la sabiduría cuyo secreto es necesidad, grande por la esperanza cuya forma es locura, grande por el amor que es odio a sí mismo” (*SKS 4*, 113): Credo quia absurdum, reconocimiento de los límites del intelecto, ascensis de la mente y del corazón, un sí a Dios con los riesgos que pudiera implicar, un asentimiento del intelecto a lo que se le propone como verdad revelada y que involucrará la totalidad de su ser, un tomar la propia cruz: “Aquel que luchó con el mundo se hizo grande venciendo el mundo, y



aquel que luchó consigo mismo se hizo grande venciendo a sí mismo, pero aquel que luchó con Dios se hizo más grande que todos.” (SKS 4,113) Jacob peleó con el ángel toda la noche y desde entonces fue llamado Israel y ese será el nombre de su pueblo: el que luchó con Dios cuerpo a cuerpo, con el que Dios selló su alianza.

La fe con el intelecto crucificado, el “credo quia absurdum” como aquí lo hemos entendido, puede ser la afirmación de la fe también con el sentimiento crucificado pues “La fe nunca fue una actitud que por sí misma tenga que ver con lo que agrada a la existencia humana. La fe siempre fue una decisión que afectaba a la profundidad de la existencia, un cambio continuo del ser humano al que sólo se puede llegar mediante una resolución firme.” (Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 8) La fe puede ser un escándalo para la razón y/o para el sentimiento, de manera que el cristiano debe asumir el riesgo de que su sí a la fe implique un intelecto coronado de espinas y un corazón traspasado como el de su Dios y Maestro. Se puede creer sin sentir, sostenidos por la gracia (realidad sobrenatural que nos hace saltar de la filosofía a la teología) y con una voluntad resuelta. Santa Teresa de Lessieux es un ejemplo pues poseía “una fe tan viva, tan clara, que el pensamiento del cielo constituía toda mi felicidad.” Una fe tal que “No podía creer que hubiera impíos sin fe. Me parecía que hablaban en contradicción con sus convicciones íntimas al negar la existencia del cielo” (*Obras completas*, F. 5vº, 246) y de esta fe gozosa en la que tenía su deleite pasó a una aridez donde esa confianza se disipaba y las dudas la acosaban fieramente, frente a esto creyó sin sentir, resueltamente se refugió en el Dios que se escondía de su presencia y sostenida en la gracia enfrentó la prueba de fe con una voluntad férrea: Credo quia absurdum.<sup>80</sup> En sus palabras:

---

<sup>80</sup> La paradoja de este ejemplo es que “lo absurdo” de la fe estaba en la no correspondencia del sentimiento y se abrazaba a la fe como acto de voluntad y asentimiento de la razón; el creer aferrado a la razón (contra el absurdo) pero que sigue pareciendo “absurdo” o repugnante a la voluntad, el sentimiento o una parte de la razón pero concluyente en la lógica) aparece en el testimonio de personas de ciencia al aceptar el teísmo o la fe revelada, y



Cuando canto la felicidad del cielo, la eterna posesión de Dios, no experimento alegría ninguna, porque canto simplemente lo que QUIERO CREER.<sup>81</sup> Algunas veces, es verdad, un pequeño rayito de sol viene a esclarecer mis tinieblas; entonces la prueba cesa por *un instante*. Pero luego, el recuerdo de este rayo de luz, en lugar de causarme gozo, hace más densas mis tinieblas. (Teresa de Lisieux, *Obras Completas*, F. 7vº, 250)

### 3.4. Credo ut intellego

Si consideramos la fe como una escalera, tal como en el sueño de Jacob (*Génesis*, 18, 10-17), su primer peldaño es este *credo quia absurdum* no fideísta: una noche oscura del entendimiento donde se avanza hacia el oasis, sediento, en medio del desierto, armado solo de una vela que sostenemos en una mano, mientras cubrimos con la otra su tintineante luz amenazada por el viento. *Credo qui absurdum*, como lo hemos asumido aquí, es el primer paso en la aceptación voluntaria de la fe, recibida como “don que viene de lo alto”; asentimiento bajo el impulso de la gracia que invita a creer. No es un rechazo de la razón, ni esta voluntad de creer es tozudez o fideísmo. Es reconocer y permitir a Dios que tome la iniciativa, honrarlo con la mente al ver los límites de la razón; es permanecer como Jacob peleando toda la noche con Dios, hasta confesar al intelecto como impotente para aprehender a Dios, pero capaz de aproximarnos a él. En palabras de San Agustín:

En vano oiríamos predicar cosas verdaderas si la fe no revistiese de piedad nuestro corazón antes de que la razón crítica nos haga ver que son falsas esas ficciones que

---

puede ser el salto o la introducción directa al *credo ut intellego* o el *intellego ut credam*, aunque desde una perspectiva filosófica la diferencia cualitativa entre la santa y los otros ejemplos es la fe natural y la fe revelada que se acepta, y teológicamente entre la fe como don de la gracia y la aceptación racional de las verdades naturales de la revelación. Un ejemplo es la conversión teísta de C.S. Lewis cuando dice de sí mismo que era el creyente más renegado de toda Inglaterra.

<sup>81</sup> Las mayúsculas se encuentran en la traducción citada que busca ser fiel al original: las mayúsculas son de la autora citada.



abrigamos. La razón nos avisa desde fuera, mientras la verdad nos ilumina interiormente. La fe desempeña el papel que a ella le toca, y, gracias a esa preparación la razón subsiguiente encuentra las verdades que buscaba. (*Cartas* 120, 2.8)

En esto se ve también la posibilidad de la fe para dar respuestas, y plantear más preguntas, otra vía de aproximación a la verdad y un punto a considerar en su búsqueda (aunque el no creyente puede tomar los contenidos de la fe como mera hipótesis o posibilidad).

El *credo quia absurdum* en el pórtico de la fe implica el combate y la rendición, una impotencia que asume el misterio que permanece. Con un pie en el primer escalón y el otro dirigido hacia el segundo, San Agustín traza este itinerario: “Luego, a la razón falsa hay que interponerle, sin duda, no sólo la razón verdadera, que nos hace entender lo que creemos, sino también la fe que tenemos en lo que no entendemos. Mejor es creer lo que es verdadero, aunque todavía no lo veas, que pensar lo que es verdadero cuando es falso.” (*Cartas* 120, 2.8)

La mirada de fe “ve en cierto modo que es verdadero lo que todavía no ve” y “ve con certidumbre que todavía no ve lo que cree.” (*Cartas* 120,2.8) de forma que se debe anteponer “quien a través de la verdadera razón comprende lo que tan solo creía” frente a aquel que insiste en “comprender lo que cree.” Pero esta resignación no es el punto final pues la fe está más cercana a una paradoja que a una aporía. Soloviev en *Teohumanidad* dice que se oye constantemente “¿Para qué filosofar sobre los objetos divinos? ¿No es suficiente creer en ellos y sentirlos?” (55), lo cual “equivaldría a decir: ¿No basta con creer que el sol existe y deleitarse con su luz y calor? ¿Para qué sirven las teorías físicas y astronómicas sobre el sol y el sistema solar?” (55), y efectivamente esto puede bastar para quienes no tienen un interés científico

Pero ¿con qué fundamento hacer de las limitaciones de algunos una ley para todos? Si el hombre cree en los objetos divinos y si, además, tiene la capacidad y aun la necesidad de



reflexionar, entonces, necesariamente, debe reflexionar sobre los objetos de su fe y, obviamente, es de desear que lo haga de forma exacta y sistemática, esto es, que su reflexión sea filosofía de la religión. (55)

San Agustín coincide con Soloviev en la necesidad de reflexionar sobre la fe que se asume pues “quien ni siquiera desea entender y opina que basta creer las cosas que debemos entender, no sabe aún para qué sirve la fe” porque “la fe piadosa no quiere estar sin la esperanza y sin la caridad. El creyente debe creer lo que todavía no ve, pero esperando y amando la futura visión.” (*Cartas* 120, 2.8) Quien no razona su fe es que carece de ella porque la fe requiere una adhesión voluntaria y la libertad no puede ejercerse sin discernimiento.

Recapitulando, el *credo quia absurdum*, como lo hemos entendido aquí, implica el acto de la voluntad del querer creer, pero no se puede descartar el empuje (como el impulso derivado del correr del atleta que se prepara para saltar) de la gracia y de los preámbulos de la fe (los indicios aportados a la razón). La razón que se ve limitada ante la fe, que parece haber sucumbido, resurge iluminada por esa fe. Florenski describe el siguiente paso en el ascenso de la escala:

Acto seguido, avanzando un nuevo grado, asegurándome de la imposibilidad de deslizarme resbalando al terreno de los razonamientos, me digo a mí mismo: "Ahora yo creo, y espero llegar a comprender aquello en lo que creo. *A partir de ahora* no voy a reducir lo infinito y eterno a lo finito y temporal, la unidad superior no se va a descomponer ya en mí en elementos incompatibles. *Ahora* veo que mi fe es la fuente de una actividad superior de la razón y que en ella el entendimiento discursivo encuentra su profundidad". Y descansando de las dificultades por las que he atravesado repito serenamente con Anselmo de Canterbury: *Credo ut intellegam*. Al principio me parecía que



"sabía" algo; después de la crisis he comenzado a "creer". Ahora, en fin, "sé porque creo". (*Columna y fundamento de la verdad*, 84)

La filosofía se enriqueció con la visión cristiana, pues se incorporaron a ella diversos elementos que a su vez nutrieron las bases de paradigmas que dieron origen a la ciencia. Los dogmas de la creación y la encarnación supusieron una depuración del idealismo en el neoplatonismo cristiano; categorías de la filosofía griega como alma, e incluso la idea misma de lo que es una persona humana, se vieron renovadas con el cristianismo. “El hombre que ha aceptado razonablemente la Revelación divina, entra en posesión de una cantidad de hechos ciertos, que ingresan así necesariamente en el campo de su especulación racional, no al mismo título de “realidades” que los hechos recibidos por sus sentidos, sino de realidades “mediatas”, como explica Kierkegaard en las NONADAS<sup>82</sup>”(15), sostiene Castellani en *De Kierkegaard a Santo Tomás*. El filósofo que se ha hecho cristiano (como fueron los casos de san Justino y Edith Stein), o el cristiano que se sumerge en la reflexión filosófica

puede tomar uno de dos caminos: o usar de su filosofía para defender, esclarecer y trabar entre sí los “hechos” dogmáticos, como hace Tomás de Aquino: o usar los “hechos” dogmáticos para profundizar el enigma del hombre, como hace Kierkegaard. En el primer caso tenemos una teología filosófica, como la SUMMA; en el segundo una filosofía religiosa, como la POSTDATA. En el primer caso, la filosofía sin perder su natura ni su libertad es “fámula” de la teología; en el segundo, la religión es colaboradora de la especulación racional. Son dos polos de un mismo eje; y el polo kierkegardiano responde

---

<sup>82</sup> Se refiere a *Migajas filosóficas*.



a la tendencia “antropocéntrica” del mundo moderno. (Castellani, *De Kierkegaard a Santo Tomás*, 15)

¿Esto implica un aislamiento de aquél que ha abrazado el cristianismo respecto al no creyente? ¿Cómo es posible que haya caminos de diálogo entre quien cree y quien no cree? Precisamente la idea de armonía entre fe y razón, y la convicción de que la verdad es una y no se contradicen, ni es una la verdad de la fe y otra la de la razón, la filosofía o la ciencia (como postula la doctrina de las dos verdades), es lo que permite el diálogo entre el creyente y el no creyente. El que no cree puede aproximarse al creyente asumiendo como hipótesis la posibilidad de que el creyente tenga razón en los puntos iluminados por su credo; el creyente puede aproximarse al no creyente desde el campo común de la razón.

La distinción de Santo Tomás entre filosofía y teología ilumina este punto pues su obra filosófica (aunque nunca deje de ser creyente, ni se avergüence u oculte esta convicción) construye sus argumentos *desde* la razón y les aplica correctivamente las afirmaciones de la fe. Este modo de proceder se aplica en torno al tema de la eternidad del universo; él creía que esta era una posibilidad razonable tal como la había sostenido Aristóteles (“El filósofo”, como lo llama en sus textos), pero lo rechaza porque la revelación indica la creación y por tanto el inicio del universo. ¿Es esto fideísmo tomasino? ¿Es la fe crucificada de un filósofo, el suicidio de la razón del que hablará Camus, el *credo quia absurdum*? No, para Santo Tomás no hay dos verdades ni afirmar una cuestión en fe implica cerrar los ojos ante los aportes de las ciencias y la razón; implica que hace falta indagar más, buscar; no para forzar la evidencia y hacerla embonar con la fe revelada, sino que si existe un error este no está en la fe revelada por Dios que no puede engañarse ni engañar, sino en nuestro limitado entendimiento en las ciencias humanas, la filosofía, el ejercicio de la razón, o incluso en nuestra comprensión de determinadas cuestiones



de la fe revelada. Si se puede saltar del *credo quia absurdum* al *credo ut intellego* es porque la primera proposición no puede ser tomada en forma natural pues anularía la fe en el momento que rechaza la razón. Como señala Tresmontant en *Christian Metaphysics*:

La fe no es una pasión soportada. No es la consecuencia de un allanamiento, de una violenta intrusión sobrenatural en nosotros. La fe es un acto libre y razonable, fundado en la razón sobrenatural, pero con la cooperación de todas las potencias naturales del hombre. La fe, tanto sobrenatural como racional, es obra conjunta de la gracia de Dios y la libertad humana como lo es la justificación. (122)<sup>83</sup>

### 3.5. Intellego ut credam

El creer para entender es un paso que tiene como su último peldaño en el *credo ut intellego* de San Anselmo que retoma el *crede ut intellegas* de San Agustín. Según Florenski, “Le hicieron falta nueve siglos a la humanidad para alcanzar este estadio.” (*Columna y fundamento de la verdad*, 84) Creer para entender es el penúltimo peldaño en un itinerario de la fe que va del *credo quia absurdum* al “salto de fe” en la noche oscura y avanza hacia el *intellego ut credam*. Ahora, siguiendo a San Anselmo de Canterbury “no busco entender para poder creer, sino que creo para poder entender”<sup>84</sup> (*Proslogion*, 1). La escalera es un medio, la meta es la visión beatífica donde todo lo anterior aparecerá como paja, tal como le pareció a Santo Tomás todo lo que había escrito a la luz de una visión sobrenatural. Mientras tanto, en el *intellego ut credam*, explica Florenski, “Yo comprendo mi fe. Yo veo que la fe no es otra cosa que la adoración del “Dios Conocido”, en quien no sólo creo, sino a quien también conozco.” El mismo autor describe este estadio como aquel en el

---

<sup>83</sup> Traducción propia: “Faith is not a passion endured. It is not the consequence of a breaking in, of a violent supernatural intrusion upon us. Faith is a free and reasonable act, grounded in supernatural reason, but with the cooperation of all the natural powers of man. Faith, both supernatural and rational is the joint work of the grace of God and human freedom as is justification.”

<sup>84</sup> “Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam”



cual las “fronteras entre el saber y la fe se fusionan. Se derriten y fluyen los tabiques del razonamiento; todo el entendimiento se transforma en un nuevo ser.” (84) En esta transfiguración, ser y permanecer en Dios, es el auténtico ενθουσιασμός<sup>85</sup>

Y yo, lleno de alegría, exclamo: "*Intellego ut credam*. ¡Gloria a Dios por todo!". "Ahora nosotros vemos como si fuera a través de un espejo deslucido, en enigma, mientras que entonces veremos cara a cara; ahora conozco de modo parcial, pero entonces conoceré *de modo semejante a como yo me conozco a mí mismo*" (I Cor 13, 12). La humanidad necesitó otros nueve siglos para elevarse hasta este grado. (84)

Según Florenski en *Columna y fundamento de la verdad*, la fe tiene estos tres estadios “tanto en la filogénesis como en la ontogénesis” (84):

1. Credo quia absurdum. (Creo porque es absurdo)
2. Credo ut intellego. (Credo y entiendo)
3. Intellego ut credam. (Entiendo y creo)

Estos estadios pueden converger en el tiempo e involucran la verdad divina revelada, el asentimiento a esta verdad como un acto de entendimiento por el imperio de la voluntad, movida por la gracia (los elementos que, según Santo Tomás integran la fe). Según Florenski “La obra ascética de la fe consiste en pasar de la verdad del mundo, asertórica y dada, a la Verdad del dogma, apodíctica pero aún no dada” (84), un preferir la posesión del *allí* “ya cierto aunque todavía no actual” (84), respecto al *aquí* “dudoso, pero a pesar de todo presente” (84). De manera que

---

<sup>85</sup>Enthousiasmos, es decir, éxtasis, arrebató, posesión divina.



Por la obra ascética (*pódvigom*) de la fe es superada, vencida y derrotada la "necedad" del dogma para el entendimiento. Nos hemos percatado de que el dogma se halla la fuente del conocimiento. Pero el fin último que perseguimos es que el dogma se encuentre también como algo efectivamente *dado*. En las condiciones de la vida terrena, este carácter de dato es accesible para *dos* grados de conocimiento: el conocimiento simbólico y el conocimiento inmediato, aunque aún no integral. (84)

Ahora se trata de una mirada transfigurada que no es excluyente. Para el creyente será una mirada correctiva y una brújula en su qué hacer intelectual y moral. Esta referencia ha mostrado su apertura y capacidad de dialogar con diferentes corrientes de pensamiento y hacer aportes a áreas del conocimiento distintas a lo estrictamente religioso o teológico, autores como Santo Tomás de Aquino o Kierkegaard tendrán un especial cuidado en distinguir entre teología y filosofía.

La fe está integrada en la vida de estos creyentes de manera que ellos mismos son como una lámpara encendida que está en lo alto para iluminar y no debe ser sofocada su luz cubriendo esa lámpara con un baúl (Mt. 5, 13-16) La perspectiva de la doble verdad apuesta por apagar esa luz y hacer una disgregación en las personas entre su creer y su ser-actuar-pensar como si la fe y la cosmovisión que ella implica pudiera dejarse de lado igual que alguien que cuelga el abrigo en el perchero de la entrada; cuando se pide a los creyentes que no opinen o que lo hagan sin tomar en nada su fe como referencia, se les está pidiendo que anulen una parte de sí mismos, que dejen de lado sus convicciones, que piensen de una forma no disgregada; esto no quiere decir que un cristiano deba responder con el dogma cuestiones que implican diversas áreas de competencia para su respuesta, la fidelidad a su fe implica una honestidad intelectual en las diversas áreas del saber y la búsqueda del bien común sobre el individual; la integridad de la fe, implica para el



creyente también el no confundir lo natural con lo sobrenatural,<sup>86</sup> ni el grado de adherencia que reclaman los dogmas, verdades, reflexiones y opiniones sustentadas en la fe frente a otro tipo de saberes:

no se debe afirmar nada que se oponga a la fe, al dogma. Mas tampoco se debe poner como verdad de fe todo lo que se tiene por verdadero y justo, pero que no es dogma (...) Pues la verdad de nuestra fe se hace objeto de mofa para los incrédulos cuando un católico desprovisto de los conocimientos científicos necesarios da como dogma alguna cosa que en realidad no lo es y que se demuestra errónea a la luz de una severa crítica científica. (Santo Tomás de Aquino, *Questiones Disputatae. De Potentia*, q.4, a. 1, in c.)

El diálogo y la apertura son posibles aun para con quien rechaza esta fe que ahora está consolidada y que encuentra en las otras áreas del conocimiento un motivo para el agradecimiento y la glorificación de Dios. La posibilidad de comunicación entre la fe cristiana y las distintas disciplinas del conocimiento está supuesto en la epistemología que implica la visión cristiana: la verdad es una y no puede contradecirse, las oposiciones entre la fe y otras áreas del saber son aparentes o implican la insuficiencia de conocimiento o reflexión de uno u otro, o entre uno y otro. El ejemplo paradigmático es cómo la metafísica cristiana ha sido la base para el desarrollo de las ciencias, también el desarrollo de la literatura, y algunos de sus principios han sido incorporados (en armonía y en oposición con la doctrina cristiana) en la filosofía.

---

<sup>86</sup> La oposición a la vacunación y reservas en torno a la pandemia de Covid de parte de sectores religiosos, se deben en gran medida a esta confusión entre lo natural y lo sobrenatural, aunado a medidas con un viso de infravaloración a las actividades y culto religioso de parte de las medidas de diversos Estados, o situaciones y argumentos (no religiosos) que algunos consideran objeciones validas.



### 3.6. Semina Verbi

Contrario al paradigma de la doble verdad en el secularismo, según el cual la fe asume creer lo que la razón o la ciencia niega, la cuestión de la existencia de Dios y otros relacionados con la religión cristiana han sido tradicionalmente un asunto de la razón y no sólo de la fe. A los griegos la razón los llevó a concluir la existencia de un dios distinto a los dioses de la religión oficial (de ahí la acusación de ateísmo). Un dios que coincide con el Dios trascendente de la revelación bíblica que se revela a través de sus obras como creador y tiene pretensión de universalidad: *Señor de los cielos*. Por eso el cristianismo entró en diálogo con las filosofías y no con las religiones de Grecia y Roma. Es en esta línea que el cristianismo encontró semillas del logos divino cristiano en la filosofía griega, de manera que mientras el pueblo de Israel había tenido a los profetas para preparar la venida de Cristo —según esta visión de la patrística cristiana— los griegos habían tenido la filosofía para hacerlos receptivos al mensaje cristiano.

Entre los cristianos que destacan este entendimiento entre el cristianismo y la filosofía, está san Justino, uno de los llamados Padres Apologistas. Justino era un filósofo antes de convertirse al cristianismo y decía haber encontrado en el cristianismo las respuestas que no encontró en la filosofía, fue él el que acuñó el término que se traduce como “semillas del Verbo”: λόγος σπερματικός. Altaner en su *Patrología*, explica este concepto que Justino desarrolló en sus *Apologías*:

Con su teoría del λόγος σπερματικός [logos spermatikos], Justino echa un puente entre la antigua filosofía y el cristianismo. El Logos divino apareció en Cristo en toda su plenitud; sin embargo, todo hombre lleva en su razón un germen (σπέρμα) del Logos. Esta participación del Logos, y consiguientemente la disposición para conocer la verdad,



en algunos sabios fue particularmente grande; así, por ejemplo, los profetas del judaísmo, y entre los griegos, Heráclito y Sócrates. (70)

Altaner expone la forma en que san Justino intentó explicar los elementos de verdad que constataba tanto en la filosofía griega como en la revelación veterotestamentaria, que alcanzaría su plenitud con la aparición del cristianismo: Opina Justino que muchos elementos de la verdad pasaron de la antigua literatura judaica a los poetas y filósofos griegos, ya que Moisés fue el más antiguo de los escritores. Por consiguiente, los filósofos que ajustaron su vida y enseñanza a los dictámenes de la razón fueron, en cierto sentido, cristianos antes de la venida de Cristo. Pero sólo después de esta venida los cristianos entraron en poder de la verdad total, segura y exenta de todo error (I Apol. 46; II Apol. 8, 13). El pensamiento teológico de San Justino está grandemente influido por la filosofía estoica y platónica” (70-71).

En esto este punto se encuentra de nuevo el enlace no sólo entre la fe y filosofía, sino entre la concepción cristiana y su visión tanto positiva de la razón como de la posibilidad de inteligibilidad de la realidad, que serán puntos resignificados en la secularización de la modernidad iluminista y de oposición radical en la filosofía posmoderna. Para ponderar esto es importante tener presente el término *Logos* con el que el evangelista san Juan llama a Cristo. “Logos” es una palabra de una fuerte resonancia filosófica en la tradición helénica y en el cristianismo tiene una profundidad mayor que la concepción de Jesucristo como Palabra o Verbo del Padre. También vale decir, sin entrar por ahora en detalle, cómo el desprecio posmoderno del “logos” en el sentido de la filosofía griega, implica a su vez indirectamente y por esos enlaces, un desprecio por el Logos divino de la revelación cristiana y el cerrar la vía de la razón como germen para desarrollar la fe.

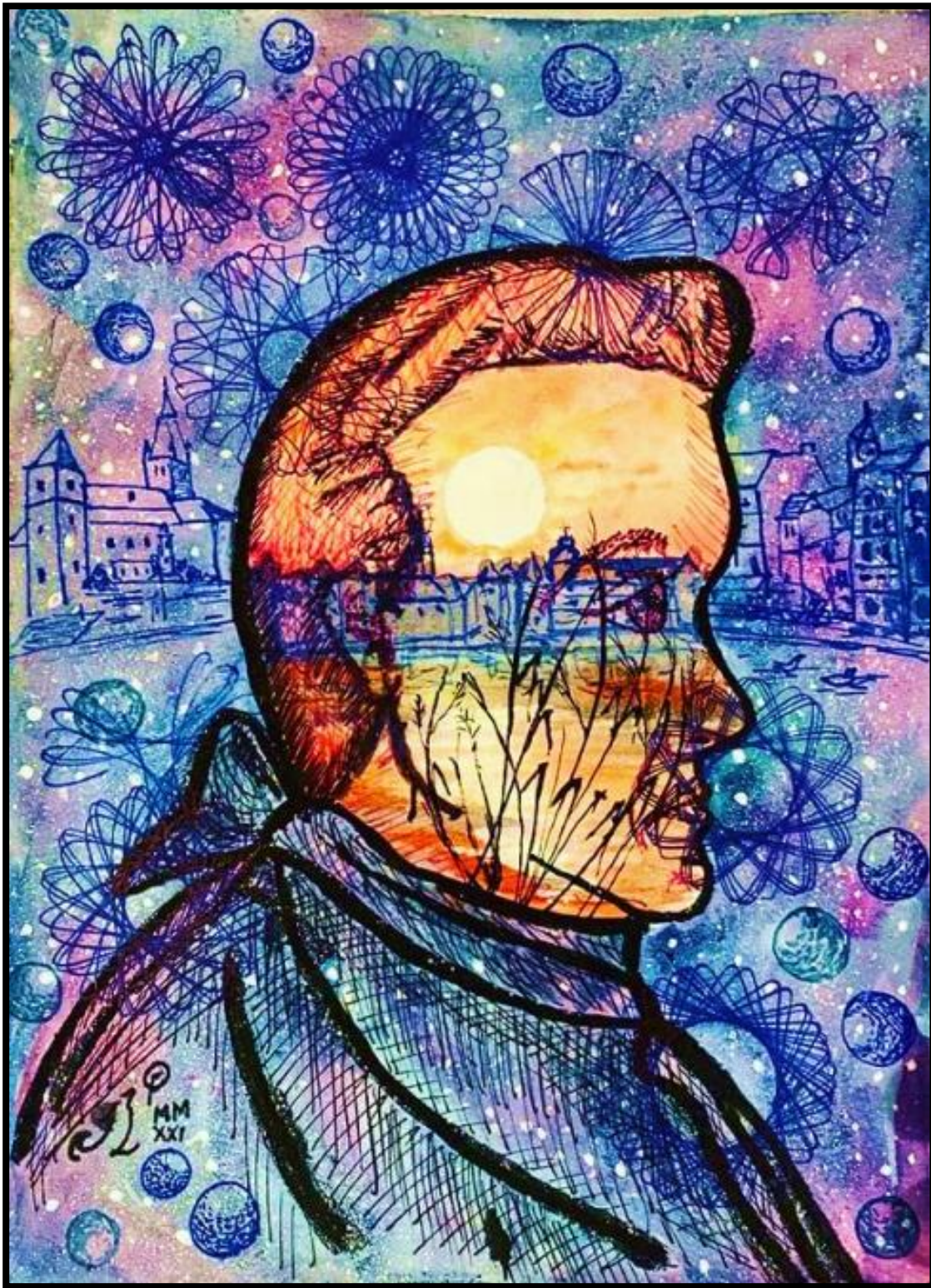


Fig. 6. Flores. Idealismo kantiano. Acuarela y tinta china. “La vida es una incertidumbre porque no hay certeza de que yo mismo, Dios y el mundo —objetos de la metafísica— existan más allá de una conveniente ilusión de la que no podemos sustraernos.”



### Capítulo 4: El Quid

¿Han sido los filósofos posmodernos émulos de Moisés que nos han liberado del yugo del mito y la ensoñación metafísica? La *desmitologización* posmoderna sería una victoria incuestionable (posiblemente un nuevo metarrelato) si olvidamos preguntar qué sentido tiene haber perdido todo principio primero. En efecto, ¿Cuál es la importancia de la metafísica fuera de las discusiones medievales? ¿Qué sentido “práctico” tiene *para mí*, para cada uno de nosotros, esa *theoria*? En *El mito de Sísifo*, Albert Camus sostiene que: “No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida vale o no vale la pena de vivirla es responder a la pregunta fundamental de la filosofía” (15). Es verdad que Camus considera que basta asumir el “absurdo”, pero antes de ello nota cómo unos dan la vida por verdades distintas a las de las matemáticas, cómo hay quién está dispuesto a morir por una fe.

En *Lecciones preliminares de filosofía*, Manuel García Morente define la metafísica como "la parte de la ontología que contesta al problema de la existencia, de la auténtica y verdadera existencia, de la existencia en sí, o sea de la primera pregunta." (56) Al ocuparse la metafísica del ser en sí mismo, y de la realidad última, se puede situar en ella la cuestión de la propia existencia y el sentido de ésta, más allá de las implicaciones éticas que de ahí deriven: ¿Por qué existe algo en lugar de nada?, ¿por qué existo yo? ¿es real aquello que conozco sobre mí, sobre lo exterior a mí, sobre lo interior a mí? Este tipo de proposiciones a su vez implican una consideración metafísica. Todo carece de sentido si no hay verdad, o lo único que tendrá sentido será una incertidumbre que como nube de gas tóxico infestará el intelecto sin permitir el alivio del aire puro del saber que hay algo cierto y verdadero.

La cuestión de la verdad está indisolublemente unida a la de la realidad, esto aparece en la definición que Aristóteles da de verdad donde “Falso es, en efecto, decir que lo que es, no es,



y que lo que no es, es; verdadero, que lo que es, es, y lo que no es, no es” (*Metafísica*, IV, 1011b, 25) Para algunas escuelas filosóficas la cuestión es si existe “algo que sea” de lo cual pueda decirse “que es” con verdad o “que no es” con falsedad; o, si acaso, el intelecto puede aprehender ese algo *que es o no es*. Los autores posmodernos consideran irrelevante preguntar si existe *una realidad* que nos permita decir que estamos en *la verdad*, y con ello destacan su veta voluntarista-nominalista como un rechazo a buscar la verdad y una determinación de no saber.

Tradicionalmente, desde la Grecia clásica hasta Kant, se solían ubicar las preguntas fundamentales de la filosofía en la metafísica, entendida esta como la filosofía primera. Con la modernidad la filosofía da un giro antropocéntrico y en cuanto a la metafísica<sup>87</sup>, desde Kant, es un área de la filosofía que parece carecer de sentido en relación con los problemas vitales como “juzgar si la vida vale o no vale la pena de vivirla”.

Uno de los aspectos relevantes en la filosofía posmoderna es su rechazo a la metafísica, de ahí que Ferraris considera a Kant padre del posmodernismo y Houston en *Más allá del posmodernismo* lo ubique entre los autores que integran y desarrollaron el pensamiento deconstructivista (entendido esto en un sentido amplio como rechazo de la metafísica y el pensamiento objetivo). Estas afirmaciones pueden resultar escandalosas, pero Kant es un padre fundador revolucionario en metafísica, epistemología y ética. Para Rorty “en su rechazo de la idea de que la verdad está ‘ahí afuera’ Kant y Hegel se quedaron a mitad del camino” (*Contingencia, ironía y solidaridad*, 24) pues “lo que los idealistas no fueron capaces de concebir fue el rechazo de la idea misma de que algo —mente o materia, yo o mundo— tuviese una naturaleza intrínseca que pudiera ser expresada o representada.” (25) Como sostiene Foucault, en el siglo dieciocho

---

<sup>87</sup> Aquí y en todo el trabajo, a excepción de alguna aclaración contraria, se usa el término “metafísica” en su contexto más tradicional y amplio, como el estudio del Ser en sí mismo, incluyendo las “cuestiones primeras y últimas”, lo concerniente a la realidad, la verdad y la ontología.



“por primera vez se puso en tela de juicio el pensamiento racional, no sólo en cuanto a su historia y su geografía; sino en cuanto a su pasado inmediato y a su realidad presente, en cuanto a su tiempo y lugar”.<sup>88</sup> (En la introducción de *The Normal and the Pathological* de Georges Canguilhem, 9)

Entonces: ¿Qué importancia tiene la metafísica si desde Kant se viene considerando como una serie de abstracciones artificiosas e irrelevantes? ¿Por qué preocuparse por la cuestión metafísica? La sorprendente respuesta es que la cuestión metafísica tiene una importancia central en la filosofía y, explícita o no, existe una metafísica en toda cosmovisión, y aun en todo sentido de existencia. La relación de sí mismo con la existencia y entre este *yo* (como quiera que se conciba, incluso como un no-yo) y los otros entes que existen, se ubica en el campo de la metafísica.

#### 4.1. El suicidio de Kleist

Dado que el enfoque de la posmodernidad está en volcarse hacia los pequeños relatos, y puesto que la reflexión metafísica es concebida como abstracciones ociosas, relatar el caso de la muerte del poeta romántico Heinrich von Kleist puede ilustrar la relevancia de la metafísica más allá de las preocupaciones teóricas. El encuentro de Kleist con la filosofía kantiana tuvo en él un efecto devastador. Moisés Mendelsohn llamó a Kant “el demoledor de todo” (*alleszermaler*) y así resultó ser la obra del filósofo de Königsberg para el escritor y poeta, quien consideró que no valía la pena vivir si la realidad era como Kant la describía al poner la razón a examen. El 22 de marzo de 1801, Kleist escribió una carta a su prometida Wilhelmine von Zenge donde le comunicó que experimentaba una gran conmoción intelectual y anímica. Al siguiente día, escribe a su media

---

<sup>88</sup> Traducción propia: “for the first time rational thought was put in question not only as to its history and its geography; as to its immediate past and present reality; as to its time and its place.”



hermana Ulrike para referirle la misma situación que ha demolido “mi única, mi suprema meta” (Kleist, 22.03.1801 [SWB4 205]).

El punto absolutamente vital de esta conmoción existencial deriva de que al asumir las tesis de Kant “No podemos decidir si lo que llamamos verdad es de veras verdad o si solo nos parece serlo. Si es esto último, entonces la verdad que reunimos aquí ya no *es* más después de la muerte —y todo esfuerzo por adquirir una posesión que nos acompaña al sepulcro es en vano—” (Kleist, 22.11.1801[SWB4 634]) [1]

La vida es una incertidumbre porque no hay certeza de que yo mismo, Dios y el mundo —objetos de la metafísica— existan más allá de una conveniente ilusión de la que no podemos sustraernos. “Kleist —acota Pablo Oryazún— asume como resultado de la crítica kantiana la *indecidibilidad* de la verdad misma”. El mismo Oryazún señala lo anterior en “Suceso y teleología. Un indicio sobre la 'lectura' de Kant en Kleist” (*Ideas y Valores*, 66.163, 2017:299-309), donde además explica la prodigalidad con que Kleist manifiesta la conmoción que la crítica kantiana le ha provocado de una manera que puede sugerir una lectura simplificada de Kleist a Kant, aunque: “De hecho, cabría decir que la crisis que el encuentro con la filosofía kantiana provoca en Kleist —la llamada *Kantkrise*— está inscrita programáticamente en la crítica kantiana: es la crisis del dogmatismo, solo que aquel no parece poder distinguirla de una consecuencia escéptica radical.” El poeta contempla la secuencia hasta el extremo de la tesis kantiana:

Kleist asume como resultado de la crítica kantiana la *indecidibilidad* de la verdad misma: “[n]o podemos decidir si lo que llamamos verdad es de veras verdad [*wahrhaft Wahrheit*] o si solo nos parece serlo” (SWB4 634). La palabra que determina específicamente este resultado indica una capacidad de decidir (*entscheiden*) que se nos sustrae, a consecuencia del enunciado crítico según el cual lo que conocemos está condicionado por nuestra



estructura de conocimiento, de modo que no podemos decidir si lo que conocemos son “las cosas tal como son”, es decir, las cosas en sí mismas. (Orzayún)

Oryazún recuerda que lo que está en cuestión es “la cosa en sí” que Kleist confronta con una ilusión, de ahí que pueda argumentarse una incompreensión al planteamiento de Kant al omitir “la diferencia entre apariencia (*Erscheinung*, ‘fenómeno’) y mero parecer, ilusión (*Schein*)”, diferencia que distingue “entre un grado cero de la verdad (precisamente, la imposibilidad de decidir, que si se la desconoce, conduce necesariamente al error dogmático), y una verdad inmanente al orden de lo condicionado por la estructura de las facultades, es decir, una verdad de lo fenoménico, que, en su estatuto garantizado, es la verdad de las ciencias.”

Sin embargo —destaca el mismo Oryazún— *lo que llamamos verdad* pertenece precisamente al orden de lo condicionado por nuestras facultades, y por eso se distingue de las meras apariencias, aunque su estatus es indecible en cuanto a ser “de veras verdad”. Este no es un pleonasma, ni un énfasis retórico. Aquello que es *verdaderamente verdad*, además de ser el lugar —inaccesible— desde el cual la decisión es actual, es también el modo de ser de aquello que, sin ser mera nada o presunción superflua, es eficaz con respecto a la configuración del conocimiento y de la misma verdad inmanente e inherente al orden constituido, precisamente en cuanto se le sustrae: es lo *in* de lo decible. Y este “in” es condición de determinación del conocimiento.

Spaemann en “Benedicto XVI y la luz de la razón” dentro del libro *Dios salve la razón*, confirma esta lectura Kleistiana de Kant: “Si existe sólo el espacio interior de la conciencia, en efecto, no se puede saber y decir que no se es capaz de verdad, puesto que uno debe haber trascendido ya el espacio interior para poderlo entender como ‘puro espacio interior’” (171). En el mismo lugar, Spaemann comenta el fatal desenlace del encuentro de Kleist con la filosofía kantiana:



Uno de los más grandes poetas alemanes, Heinrich von Kleist, se mató porque había comprendido a Kant en este sentido, y le había creído: el hombre está prisionero de sí mismo, no puede acceder a la realidad verdadera. Pero mientras es hombre no puede renunciar a tal acceso. Sin eso no vale la pena vivir, pensaba Kleist. (171)

El impacto de la crítica de Kant en la vida y muerte de Kleist permite plantear la relevancia de la metafísica y cómo las concepciones en torno a la realidad van pautando nuestras determinaciones por la relación entre las ideas y la vida misma: “la pregunta fundamental de la filosofía”.

Un suicidio parece más un hecho para una investigación policiaca que para una indagación filosófica, pero —con sus muchas diferencias— tanto en la investigación criminal como en la filosófica, nos enfrentamos a preguntas importantes en la búsqueda de la verdad. No podemos llamar a Kleist o Kant al estrado, pero a partir del hecho citado sí podemos considerar las relaciones entre razones para vivir, la verdad y la realidad.

Precisamente, la palabra latina para designar la verdad es “*veritas*” y proviene de un sentido jurídico, como quien da su testimonio en los tribunales. Ser testigo en un tribunal implica no sólo la solemnidad del testigo sino la presión y la advertencia del castigo al perjurio y la falsedad del testimonio. No es muy lejana esta experiencia de la de enunciar la verdad bajo la presión o amenaza de coacción del Estado, algo o alguien externo, o la propia conciencia. De hecho, parte de la renuncia posmoderna a la pretensión de designar *lo verdadero*, es la idea de que con este *adiós a la verdad*<sup>89</sup> se genera la libertad frente a la coacción. Este es uno de los aspectos del escándalo y olvido posmoderno de la verdad pues en la filosofía posmoderna se prefiere

---

<sup>89</sup> Alusión al título de un libro de Gianni Vattimo: *Adiós a la verita*



dejar de lado la cuestión de la verdad: pretender decir lo que es “verdaderamente verdad” es pecado, herejía y la causa de todos los males para la filosofía posmoderna.<sup>90</sup>

Tanto el testigo en una audiencia judicial como cualquier otro que se sienta presionado para “decir la verdad”, debe reconocer antes la existencia de la verdad y la posibilidad de enunciarla; sabe que se requiere de él que enuncie la constatación que ha tenido de determinados hechos y no meras palabras producto de una ficción. Así, Julian Baggini en *Breve historia de la verdad* dice que en determinadas circunstancias el más posmoderno está dispuesto a admitir la verdad. Para Baggini, la definición de verdad de Aristóteles no sólo será difícilmente superada, sino que sigue vigente, aunque se hable de *posverdad*. De manera que, en circunstancias extraacadémicas y en el plano fáctico, se olvida “el olvido de la verdad”<sup>91</sup>, pues como señala Julian Baggini en su *Breve historia de la verdad*:

La verdad se ha vuelto menos pura y simple, pero no veo ningún indicio de que la gente deje de creer en ella. La gente sigue indignándose ante las mentiras como siempre, lo que no tendría sentido si no creyeran que no son ciertas. Acuse falsamente al más ferviente defensor de la postmodernidad de haber cometido un crimen y no se encogerá de hombros y aceptará la versión de los hechos que usted le plantea como una narrativa más, como una construcción de la realidad tan legítima como cualquier otra. Puede que se oponga al lenguaje de la verdad en los seminarios y aulas, pero en un tribunal ese postmodernista se morderá la lengua y para defenderse jurará

---

<sup>90</sup> Esto, que parece exagerado se desarrolla en otros apartados. El logocentrismo en Derrida, la creación de la verdad desde el poder en Foucault y la violencia de la metafísica en Rorty, son los postulados que confluyen en lo que constituye el escándalo posmoderno de la verdad.

<sup>91</sup> El olvido de la verdad posmoderno puede entenderse como la enunciación de los filósofos posmodernos de una indiferencia ante la verdad en el momento presente, pero también puede entenderse como la posición de indecibilidad de la verdad que los mismos autores postulan.



decir la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad, sabiendo muy bien qué significa eso y por qué es importante (14-15).

Pero, desde Kant hablar de “verdad” ya no equivale a la “verdad verdadera” de una realidad ontológica (metafísica) como algo que “está ahí”, de una *realidad real*; de Kant a Husserl enunciar la verdad se queda en hablar acerca del fenómeno, no del nómeno o la cosa en sí<sup>92</sup>; de Nietzsche a Vattimo, pasando por Heidegger y Gadamer, no existen hechos sino sólo interpretaciones.<sup>93</sup> Para Kant sólo se puede conocer el fenómeno, como la cosa aparece en la mente, para los filósofos posmodernos no es relevante la pregunta de si acaso se puede conocer, sólo se usa por convencionalismos y en esto son más cercanos a Kant que a Aristóteles.<sup>94</sup>

Aunque desde el paradigma del “giro lingüístico” y el “juego de palabras” se puede entender la distinción de lo que se espera que una persona diga o enuncie según el ámbito o contexto que se encuentre, esta posibilidad asumida por el posmodernismo se potencia de manera que permite afirmar cosas contradictorias en sí mismas enunciadas en diversos contextos<sup>95</sup> Richard Rorty contradice la afirmación de Baggini, pues un posmoderno puede declarar ante un tribunal “la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad” sin traicionar sus convicciones de posverdad, sospecha de la verdad o más precisamente vacío de realidad de *la verdad*. En “Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions?” Rorty aclara: “Lo que gente como

---

<sup>92</sup> Husserl parecía dar un retorno al ser, a la realidad y el realismo. Desde la fenomenología algunos reivindican un cierto realismo que se separa del idealismo alemán de Kant a Hegel, pero la posición fenomenológica, con su *epoché*, se queda en el fenómeno. Al rechazar la cuestión de las esencias, la fenomenología es un realismo sui generis muy autolimitado, en la misma línea de los límites y cuestionamientos de Kant a la metafísica y la posibilidad de conocer la realidad.

<sup>93</sup> La frase se encuentra textualmente en Nietzsche, pero no (necesariamente) como una afirmación que el filósofo asuma, aunque sí se encuentra en su filosofía la idea de que la pretensión de verdad y la metafísica son una farsa impuesta.

<sup>94</sup> Vale la pena señalar desde este momento que este abandono de la metafísica y sospecha de la realidad en la filosofía posmoderna tiene una fuerte carga de voluntarismo posiblemente superior a la de nominalismo o escepticismo moderno sobre la posibilidad de conocer la realidad.

<sup>95</sup> Es la teoría de la multiplicidad de pequeños relatos o la analogía entre la variedad de dialectos y la diversidad de proposiciones o verdades particulares.



Kuhn, Derrida, y yo creemos es que no tiene sentido preguntarse si realmente hay montañas o si simplemente es conveniente para nosotros hablar acerca de las montañas”<sup>96</sup> (Menand, *The Future of Academic Freedom*, 29, traducción propia).

En el mismo lugar, el filósofo citado ahonda en la explicación de su perspectiva, que podemos considerar la perspectiva posmoderna respecto a la verdad y la realidad:

También pensamos que no tiene sentido preguntar, por ejemplo, si los neutrinos son entidades reales o meramente útiles ficciones heurísticas. Esto es lo que queremos decir cuando decimos que no tiene sentido preguntar si la realidad es independiente de nuestras formas de hablar sobre ella. Dado que existen beneficios al hablar de las montañas, como ciertamente los hay, una de las verdades obvias acerca de las montañas es que ellas estaban aquí antes de que habláramos de ellas. Si usted no cree esto, probablemente no sepa cómo jugar los juegos del lenguaje habituales que emplean la palabra “montaña”. Pero la utilidad de esos juegos de lenguaje no tiene nada que ver con la cuestión de si La Realidad Es Tal Como Es En Sí Misma, al margen de, si como les resulta útil a los seres humanos describirla, contiene montañas (29-30, traducción personal<sup>97</sup>)

Así, un posmoderno puede aceptar la verdad en los tribunales, pero no podría aceptar la validez de la definición que hace Aristóteles de la verdad pues el estagirita parte de una visión de

---

<sup>96</sup> “What people like Kuhn, Derrida, and I believe is that it is pointless to ask whether there really are mountains or whether it is merely convenient for us to talk about mountains.” (29)

<sup>97</sup> “We also think it pointless to ask, for example, whether neutrinos are real entities or merely useful heuristic fictions. This is the sort of thing we mean by saying that it is pointless to ask whether reality is independent of our ways of talking about it. Given that it pays to talk about mountains, as it certainly does, one of the obvious truths about mountains is that they were here before we talked about them. If you do not believe that, you probably do not know how to play the usual language-games that employ the word “mountain”. But the utility of those language-games has nothing to do with the question of whether Reality as It Is In Itself, apart from the way it is handy for human beings to describe it, has mountains in it.” (29-30)



la realidad, las posibilidades de conocerla y enunciarla, distinta a la que poseen los posmodernos y de la que tenía la filosofía moderna.

De tal forma que un proceso judicial es una piedra de toque frente al pensamiento posmoderno que rechaza la pretensión de objetividad como un mito de la modernidad<sup>98</sup>, pues no solo enfatiza que toda afirmación supone una interpretación, sino que se vuelve irrelevante e infundado afirmar que alguna de esas lecturas deba primar sobre otra. En este sentido, cuando se discuten los hechos que son materia de controversia en un proceso penal, el juez (o jurado, según el sistema de justicia) debe conocer cuáles fueron los hechos: reconstruir de forma análoga y aproximada la historia de estos a partir del contraste con los testimonios, los indicios y las pruebas periciales cuya certeza se sustenta en el proceso científico que las respalda. El proceso judicial supone entonces que la realidad de los hechos se puede conocer, que se puede conocer la historia más allá de los múltiples relatos de los testigos y participantes, y que a partir de estos testimonios se puede recrear (de forma aproximada) la historia *real*. La seguridad jurídica se basa en la posibilidad de la aplicación de estas pruebas y la evaluación de las mismas en un contexto donde el juzgador debe poner en pausa sus prejuicios y sentimientos para decidir conforme al ordenamiento legal. Si se toman las premisas posmodernas hasta sus últimas consecuencias, el proceso penal sería únicamente la performática del poder de Estado a partir de los discursos hegemónicos de normalidad, que castigan la disidencia a ese centro de poder.

Pensemos de nuevo en el suicidio de Kleist: tenemos un temperamento apasionado, la era del romanticismo y la filosofía cuestionando la posibilidad de conocer la verdad. Este hecho nos pone frente a varios temas de nuestra investigación: la importancia de la metafísica, la

---

<sup>98</sup> Efectivamente toda investigación está mediada por las perspectivas y premisas del investigador que éste debe hacerlas conscientes para sí mismo y explicitar al momento de desarrollar su trabajo y conclusiones.



relación personal con la verdad, la ética de las acciones humanas, la centralidad de Kant en la filosofía occidental, el parteaguas de la *Crítica de la razón pura* en la historia del pensamiento y como antecedente del posmodernismo, el sentido de la vida y “un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio.” Si se preguntara el parecer de los autores posmodernos sobre el suicidio de Kleist, Foucault y Braudillard podrían cantar loas al suicidio en una poética de la muerte y la violencia: con una prosa excelente podrían transmitir una fascinación morbosa por la sangre y enlazar esto con la filosofía y la pretensión de verdad; rechazarían el reproche ético al suicidio pues, como Derrida ha dicho, “la ética mata” diariamente. Si el suicidio de Kleist apareciera en los titulares, y se preguntara a Foucault su opinión, éste podría reafirmar su compromiso por defender la posibilidad de preparar el suicidio para aprovechar “la forma informe del placer, absolutamente simple”<sup>99</sup> (“Un plaisir si simple”,<sup>10</sup>) “el derecho de todo el mundo a matarse” y decir que, gracias al encuentro con Kant, Kleist y su novia han gozado “el más simple de los placeres”<sup>100</sup> al suicidarse.

#### 4.2. Filosofía-ficción

Supongamos que el profesor posmoderno al que se refiere Baggini declara en un juicio “la verdad”, sabiendo a qué se refiere tal exigencia jurídica. Sin embargo —con los esquemas de pensamiento de la filosofía posmoderna— dicho profesor dirá “la verdad” que la convención jurídica le exige, pero al narrar a sus alumnos su anécdota podrá estar escéptico respecto a si ha dicho la verdad, e incluso manifestar que tal cosa es imposible, aunque al mismo tiempo sostenga que no ha mentado. Para entender el fallo de Baggini respecto a la posmodernidad<sup>101</sup>, como

---

<sup>99</sup> “elle aurait la forme sans forme du plaisir, absolument simple. »

<sup>100</sup> “Un plaisir si simple”

<sup>101</sup> En el sentido de que un posmoderno deja de serlo al comparecer en un tribunal, pues no es así si se tiene presentes que el hipotético profesor en el ejemplo de Baggini puede entender por “decir la verdad” en un juzgado como un juego de palabras para enunciar la “verdad legal” que se le pide, aunque a él mismo le resulte imposible enunciar una verdad con correspondencia a la realidad.



destaca Ignacio Anderegeen, el lenguaje cerrado de la posmodernidad: cómo fuera de los esquemas posmodernos de pensamiento es difícil no sólo llegar a un acuerdo, sino establecer un verdadero diálogo, como si se hablaran idiomas distintos dado que la lógica queda ahí superada pues la filosofía posmoderna implica una lógica distinta. Anderegeen propone el siguiente ejercicio:

Hagamos un ejercicio de filosofía-ficción. ¿Qué sucedería (o más probablemente: qué sucedió) en la mente de Foucault o Baudrillard si los enfrentásemos con todo el arsenal conceptual de la *filosofía* tomista? Simplemente que, según ellos —lo cual para el caso es lo que interesa—, les haríamos un precioso favor. Mostraríamos nítidamente "la ley" que hace aparecer "lo impensado", la inversión [dialéctica] que sostiene el método de *creación en cuanto caída*, en cuanto ser atraídos por la muerte. ("Psicología posmoderna y mística", 76)

Anderegeen sostiene que este intento de diálogo y debate con los autores posmodernos sería aprovechado por nuestros interlocutores para robustecer sus postulados teóricos. El que discutirá con un posmoderno debe estar prevenido de que todo lo que diga puede ser usado en su contra:

Más aún, haríamos posible "el rumor", la exterioridad del afuera (Foucault), la perpetua refutación que no concluye en nada, que tiende hacia la nada.

Y todavía, demostraríamos experimentalmente "la transubstanciación" de Baudrillard, el hombre que es mujer, a partir de la superioridad falocrática tomista del hombre sobre la mujer, que estaría en el fondo del dogma de la transubstanciación (como

---



razón de todo pensamiento determinado), y que no podría resolverse realmente sino en el travestismo como resumen de la "reversibilidad" de los signos. (76)

Aanderegen concluye ese ejercicio de filosofía-ficción con una invitación a pensar en la seriedad del posmodernismo en cuanto estructurado de forma infranqueable, con una piel gruesa para las flechas de otros argumentos filosóficos. El autor propone que el origen de esta confusión de las lenguas filosóficas y la posibilidad de superar este *impasse*, se encuentra en una dimensión espiritual y práctica. Con esta propuesta —en la parte final de la siguiente cita y con las distancias respectivas— paradójicamente Aanderegen se acerca a las alternativas dadas por Foucault en *Historia de la sexualidad* a los movimientos liberacionistas, cuando plantea que es en la práctica individual donde puede haber una superación del control del poder normativo. Aanderegen señala:

Naturalmente, o preternaturalmente, se trata de un efecto diabólico, de la sujeción de la creación divina al Príncipe de este mundo permitida por la debilidad humana. "¡En pecado me generó mi madre!"

Es que debemos tomar en serio la afirmación de Largeault —sin aceptarla—: el nominalismo (como actitud de vida a la que *sigue* una filosofía) es irrefutable especulativamente. Es refutable prácticamente, en la lucha agustiniano-tomista entre los dos amores que construyeron dos ciudades. (76)

Aceptemos el desafío de Aanderegen con el que explicábamos la falla de Baggini: realicemos un ejercicio de filosofía-ficción. Para ello quedémonos con la imagen del juicio, tengamos presente que lo que diga un testigo, aunque sea cierto, siempre será una aproximación.



Para asumir el reto de Andereggen dejemos por el momento el tema del suicidio. En nuestro ejercicio filosófico-literario llamemos a juicio a la posibilidad de conocer la verdad en el sentido más clásico, la famosa *adequatio rei* aristotélica pero reinterpretada por Santo Tomás. Hagamos comparecer a sus detractores y podríamos también llamar a sus defensores; exponamos los alegatos de la filosofía moderna y posmoderna, y escuchemos también a los abogados de la posibilidad de conocer la verdad como adecuación, aunque sea en distinta medida, de manera que la [proposición] acusada podría no ser condenada pero sí someterse a las condiciones de un trato con sus contrapartes según el consejo de sus abogados.

Lo que está en cuestión es la posibilidad de conocer y decir la verdad, entendida como decir lo que es de lo que es, como una adecuación del intelecto a la cosa.

Ensayemos entonces un pequeño episodio de filosofía-novela negra, filosofía-*noir*/*hard-boiled* o filosofía ficción-criminal; ejercicio literario que es una forma de hacer filosofía desde la antigüedad griega, y se puede realizar sin asumir la premisa posmoderna que no distingue entre filosofía y literatura. Para no prolongar esa digresión en el presente análisis, habrá que ceñirse a la parte acusadora posmoderna.



α

Entre los denunciadores está el grupo de los filósofos posmodernos. Foucault se adelanta a objetar que la verdad no es sino una categoría del poder. Su intervención llama la atención de los otros participantes y uno de ellos pregunta quién es el que ha hablado. Foucault responde “No me preguntes quién soy ni me pidas que permanezca inmutable. (*Arqueología del saber*, 30)



A esto Derrida agrega: “nombrar desnombra, el nombre propio despoja, desapropia, expropia en lo que se llamará finalmente abismo de lo propio o de lo único”. (Derrida, Jacques y Bennington, Geoffrey, *Jacques Derrida*, 19) El fiscal toma nota y agrega “el autor es una localización porque no puede dominar el texto, ¿estoy traicionando ahora el sentido de lo que me dicen?, ¿Este texto se rebelará contra lo que he querido fijar?”

—¿Usted se refiere a lo escrito?

—Respecto a la obra, el escritor es a la vez todo y nada (*La escritura y la diferencia*)

Enseguida Foucault expone el por qué no es conveniente participar de un movimiento de objetores a la *decibilidad* de la verdad, pues la verdad no existe fuera de los discursos que pretenden establecerla. Alzarse contra ella es caer en el juego del sistema, identificarse como liberacionista es asumir una identidad, y las identidades forman el engranaje del poder, de forma que los discursos de liberación sólo fortalecen —al confirmarlos mediante la oposición— los mecanismos de control que se combaten.

—Pero... — pregunta el fiscal— en qué sentido hablar de verdad es un acto de poder o violencia.

—Desde luego, si uno se sitúa en el nivel de una proposición, en el interior de un discurso, la separación entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria, ni modificable, ni institucional, ni violenta. Pero si uno se sitúa en otra escala, si se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces, quizá,



cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo). (*El orden del discurso*, 19)

Se hace un silencio en la oficina del fiscal donde aguardan los otros participantes para externar sus reclamos. El fiscal manifiesta haber quedado conmovido, aunque duda que esos argumentos lo ayuden a formar un alegato contra la posibilidad de hablar de “la verdad”.

A esto responde Foucault, que la solución no está en las resoluciones de una corte, los planteamientos de una ciencia o los axiomas de la filosofía pues estos, al rechazar la disidencia imponen lo normativo, y de nuevo quedamos atrapados en los dispositivos de poder. Foucault aboga entonces por la “estética de la existencia” pues es ahí, en la praxis individual, donde todo se define. No basta, entonces, con “analizar los límites que se nos imponen”, es necesario “realizar el experimento de ir más allá de esos límites” (*Historia de la sexualidad*)

El fiscal no puede desistir de su intención de someter a examen el concepto tradicional de verdad, pero conocer estos argumentos ha marcado un parteaguas en su vida, siente como si hasta entonces hubiera estado ciego y apenas ahora empezara a ver la luz que define, aun borrosamente, los contornos. Con gran entusiasmo, externa su admiración por el filósofo:

—¡Es fascinante!, me encanta su forma de pensar.

Foucault sonríe y responde:

—Lo que he dicho aquí no es “lo que pienso”, sino más bien lo que me pregunto si es posible pensarse.

Cuando el fiscal creía haber encontrado sus argumentos en el posmodernismo foucaultiano, observa que Foucault está por abandonar la sala. Desconcertado, el fiscal le pregunta



por qué está abandonando el lugar, por qué abandonar el juicio antes de que empiece. Foucault lo mira con conmiseración y le sonrío de una forma que el fiscal no sabe si expresa empatía o altanería:

—No tiene sentido hablar en nombre de, o en contra de, la razón, la verdad o el conocimiento. (*Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault*. October 25th, 1982)

—Pensé que lo entendía, me imaginé que juntos podríamos cuestionar la idea tradicional de verdad. Comprendo lo que dice, se va porque considera que este juicio no lleva a ningún lado, que todo serían alegatos sin sentido, que no es un tema que merezca siquiera nuestra consideración porque es imposible...Al menos eso entiendo, tal vez me equivoqué, pero... ¿por qué dice que no tiene sentido hablar de “la verdad”, “la razón” o “el conocimiento”? ¿Cómo puedo presentar una moción en el tribunal para que el caso no sea desestimado, pero se entienda que la parte contraria falla desde que pretende hablar de verdad?

—Todos mis análisis son contrarios a la idea de las necesidades universales en la existencia humana (*Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault*. October 25th, 1982)

—Sin embargo: ¿No son sus análisis un ejercicio de la razón, no son sus resultados un conocimiento? Y decirlo, negar de esta forma la verdad, suponer que toda verdad es equivocista ¿No nos convierte en univocistas? ¿No es esa la violencia de la metafísica y la pretensión de verdad? Es decir, cuando señalamos de forma tajante que no hay verdad, ¿no estamos afirmando con ello una verdad incluso absoluta?



—“¿todo esto no es una historia, la historia de un error que lleva por nombre verdad? La verdad y su reino originario han tenido su historia en la historia.” (“Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica del poder*, 11)

— ¿Es todo una ficción? ¿Lo son sus trabajos?

— “En cuanto al problema de la ficción, es para mí un problema muy importante; me doy cuenta de que no he escrito más que ficciones. No quiero, sin embargo, decir que esté fuera de verdad. Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad; de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad sucite, ‘fabrique’ algo que no existe todavía, es decir, ‘ficcione’.” (“Las relaciones de poder penetran en los cuerpos” en *Microfísica del poder*, 162)

— ¿Cómo es eso?

— “Se ‘ficcione’ una política que no existe todavía a partir de una realidad histórica.” (162)

—Entonces la ficción es un “régimen de verdad” inscrito en lo real que produce lo que no existe como algo previamente dado. ¡Wow! ¡Maravilloso!... Aunque no estoy seguro de entender bien lo que eso implica.

—No seguiré alimentando el poder, ¡Qué se joda! La verdad, como dije en *Poder, Saber y Subjetivación*, “es producida por el poder en el interior de él y circula gracias a él.”

Foucault abandonó la sala, tras él lo hicieron los otros miembros de la comitiva posmoderna, pero Jacques Derrida se detuvo para hacer algunas precisiones al fiscal que se encontraba desconcertado. Derrida habló en secreto con el fiscal aunque todos estaban en la sala, el fiscal escuchó bien lo que Derrida le expuso de una forma casi sigilosa, como si le develara



un misterio sagrado, pero igual que si se tratara de tal asunto misterioso, el fiscal no entendió a Derrida, lo que decía sonaba interesante y profundo pero no quiso preguntar para no exponerse como ignorante, creyó haber captado algunas ideas e hizo algunas notas mentales que luego pasó al papel aunque dudó en hacerlo porque parte de lo que sí había entendido de Derrida era que al escribir se cambiaba el sentido de lo dicho, según muchos filósofos, que siempre debe preferirse la voz porque el texto engaña. Cuando Derrida abandonó el lugar el fiscal externó una de sus preocupaciones, sobre un asunto que también había consultado con el filósofo ahora ausente.

—Uno de los argumentos que he pensado es el que proviene de las ciencias cognitivas, podemos enfatizar los sesgos cognitivos, podríamos hablar también de la física sobre la cuestión de “lo real”. Sé que algunos de Ustedes han hecho referencias a distintas ciencias, a las matemáticas con lo del teorema de Pitágoras y la decibilidad, pero incluso sé de referencias a la física, también supe de la reacción que esto provocó en gente como los físicos Alan Sokal y Jean Bricmont...aunque creo que ellos no entendieron bien lo que Ustedes proponían...

El fiscal no lo dijo, pero pensó que entendía a Sokal y Bricmont en ese punto, rio para sus adentros, externó una risa socarrona que intentó disimular, suspiró profundo y continuó:

—En fin— rascó su cabeza— quería preguntarles qué les parece si cito esas referencias que hacen de la ciencia para robustecer nuestro argumento...aunque también sé de las objeciones que algunos de Ustedes han realizado al estamento científico.

Los concurrentes permanecieron callados. Entonces el fiscal dirigió su mirada a Félix Guattari, quien estuvo en silencio hasta entonces y que respondió de la misma manera que había respondido en una entrevista publicada por la revista *d'Inter* decía en su defensa:



—En mi elaboración teórica, no hablo como una referencia científica. Cuando tomo material de la ciencia, yo lo tomo como un poeta toma sus fragmentos. Yo no hablo de la teoría del caos tal como ella ha sido desarrollada en termodinámica y en todo tipo de dominios. En mi caso, lo que me interesa de esto es la historia de los *attracteurs étranges* [lugares donde se pueden fijar coordenadas de un evento] (8)

 $\beta$ 

Algunos esperaban que Søren Kierkegaard colaborara con la parte acusadora, fue por eso que el fiscal lo mandó llamar. Kierkegaard solicitó al fiscal que lo atendiera a él cuando hubiera despachado al resto de los participantes. La petición de exclusividad era porque el filósofo danés no quería aparecer frente al fiscal hablando solo por sí mismo, sino también a través de sus personajes como si estos tuvieran vida propia y que fueran ellos quienes presentaran las ideas que aparecen en sus textos. El fiscal le pidió que se sentara, le extendió el escrito donde estaban transcritas las declaraciones de los denunciados. El filósofo cambió su postura y su aspecto, podría decirse que se había transformado, la modulación y el timbre de su voz fue distinto y así el fiscal supo que estaba frente al esteta A del “Diapsálmata” en *O lo uno o lo otro: Un fragmento de vida. I*. El esteta miró los papeles, luego dirigió la mirada al fiscal y dejó el legajo sobre el escritorio para decir como si suspirara:

—Lo que dicen los filósofos acerca de la realidad es a menudo tan decepcionante como cuando uno lee en casa de un mercader un letrado que dice: aquí se plancha. Si uno se dirige allí con su ropa para que se la planchen, se sentirá enfadado, pues el letrado está simplemente en venta. (*SKS* 1, 41)

—Me sorprende mucho —dijo el fiscal— escuchar esto de Usted. Había oído que el Magister Kierkegaard decía que la verdad es subjetiva, que había que abandonarse a la fe



sin atender a la razón, y que se debe rechazar la pretensión de objetividad. Por eso mismo, aunque entiendo que el esteta es un personaje distinto de su creador, tenía la expectativa de escuchar algo similar a lo que sabía de Usted. Pensaba que, en ese sentido, usted se identificaría —como me dijeron algunos que lo conocían— como un neokantiano respecto a la realidad.

El entrevistado retomó la compostura con la cual se había presentado al ingresar en la oficina del fiscal. Sin asentir, ni hacer alguna mueca, sus ojos decían que comprendía lo que su interlocutor le decía pero que disentía de él.

—Verá —dijo Kierkegaard— en su momento puse mi esperanza en Schelling cuando tomé clases con él. La palabra *realidad*, para mí, tenía sentido en los labios de este filósofo. Yo esperaba que su distinción entre *quid sit* (“lo que es”) y *quod sit* (“que es”) lo llevara a establecer la prioridad existencial de la cosa que *siendo* trasciende cualquier denominación apriorística, esencial, de su ser.

El fiscal lo miraba con atención.

—Mire —continuó el danés— puedo explicar esto con una cita de mis apuntes de esas clases, ahora pienso que fui un iluso entonces: “Estoy muy contento de haber escuchado la segunda lección de Schelling, indescriptiblemente contento. Tanto tiempo lo esperábamos yo y mis pensamientos en mí. Cuando él, hablando de la relación entre filosofía y realidad, nombró la palabra *realidad*, el fruto de mi pensamiento se estremeció de alegría como el seno de Isabel (Lc. 1, 44). He puesto toda mi esperanza en Schelling...” (*Papirer*, III A 179. *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F.W. Schelling 1941-1942.*, 47.)



γ

El fiscal estuvo pensando lo complejo que era el asunto y que no debía excluir a ninguna de las partes. Si bien, la posmodernidad era clara en su posición contra la pretensión de verdad del realismo, “Roma no se hizo en un día” y se podían encontrar puntos en común entre estos filósofos y sus colegas de otras escuelas. Tal vez —pensó— en las otras corrientes encontraría argumentos que apoyaran su posición. Por esto pidió a su asistente que citara a representantes del idealismo, racionalismo, nihilismo, la fenomenología y la hermenéutica, o que al menos encontrara los puntos fuertes para atacar al realismo ingenuo.

El fiscal pensaba en Kleist y cómo la lectura de Kant había sido el detonante para su suicidio. En la facultad de Derecho el fiscal había leído a Kant, sus obras completas ¿pero lo había entendido? ¿Lo entendió Kleist? ¿Fue Kant de verdad un detonante o el pretexto? El fiscal hizo memoria: con Kant la razón quedó purificada de la intromisión del intelecto en áreas que están fuera de su alcance, donde no hay una prueba de la experiencia pues no hay datos sensibles que suministren tal experiencia. Aquí la diferencia entre conocer y pensar es fundamental: el conocer es propio de la ciencia, lo real puede ser pensado, pero solo si hay evidencia empírica puede ser conocido. El fiscal no quiso perderse en las discusiones sobre “la cosa en sí”, ya estaba lo suficientemente agotado mentalmente para ese momento. Justo cuando se entretenía con estos pensamientos, entró su asistente a la oficina para informarle que en la sala lo esperaba Friedrich Nietzsche. El fiscal recobró sus fuerzas dada la emoción que la visita le causaba. Una vez frente a su visitante, hecha una breve descripción del estado actual de la investigación.

—Maestro, quisiera saber, ¿Cuál es su opinión en torno a este asunto de “la verdad”? Sabe, antes de que Usted llegara estaba tratando de recordar la postura de Kant al respecto. Pensaba en cómo para el Kant moralista mentir era algo que se debía evitar a toda costa, eso me parece algo



exagerado, pero también un gran indicador de la pretensión de verdad, de una verdad que ya no es la del realismo ingenuo porque Kant marca un antes y un después (el famoso “giro copernicano”) cuando cuestiona cómo se creía que se podían conocer las cosas y... Bueno, ¿acaso no mentimos con naturalidad? ¿Pero acaso en realidad mentimos o simplemente presentamos una lectura distinta de la “realidad”?

—Con vistas a la conservación del individuo, el intelecto ejerce su fuerza principal en el acto de fingir, pues este es el medio que tienen los individuos más débiles y menos fuertes para sobrevivir, ya que no disponen de cuernos ni de dientes afilados [...] Este arte de fingir llega en el hombre a su punto culminante; en él el disimulo, la adulación, la mentira, el fraude, la calumnia, el engaño, la aprobación de brillos ajenos, el disfraz, el convencionalismo encubridor, la representación de un papel ante sí mismo y ante los demás, en suma, el revoloteo constante alrededor de la llama de la vanidad es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada más incomprensible como que el hombre tienda sinceramente a la verdad pura. (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 228)<sup>102</sup>

—Aunque no nos gusta que nos mientan ¿nos gustan las mentiras? Entonces ¿no es cierto que todo hombre busca siempre la verdad?

—Por el contrario, se halla profundamente inmerso en ilusiones y ensueños; su mirada resbala por la superficie de las cosas de las que solo percibe "formas"; su sensibilidad no le lleva en modo

---

<sup>102</sup> Conforme a la traducción de Enrique López Castellón, que aparece como segundo apéndice (227-238) en Moraleja, Alfonso (coord.), *Cuaderno Gris. Época III, 5 (Nietzsche y la “gran política”: Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano)*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2001



alguno a la verdad, sino que se limita a recibir estímulos como si jugara a palpar el dorso de las cosas. (228)

—Y respecto al conocimiento de la realidad, ¿conocemos sólo los fenómenos o...?

—La palabra "fenómeno" implica muchas seducciones, por lo que procuro evitarla, habida cuenta de que no es cierto que el ser de las cosas "se manifieste" en el mundo empírico. Un pintor sin manos que quisiera expresar cantando el cuadro que ha concebido podría revelarnos, en este tránsito de una esfera a otra, mucho más que el mundo empírico sobre el ser de las cosas. (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 233)

La conversación se ubicó en distintos momentos históricos, retrocediendo hasta la Grecia antigua con Sócrates y Platón (el racionalismo socrático-platónico) y Aristóteles, el fundador de la metafísica unida a la lógica. El filósofo explicó al fiscal cómo las teorías sobre la verdad forman la historia de una pretensión equivocada e inalcanzable, una quimera. La ilusión de la verdad sirvió como argamasa en la Grecia del hombre que se hace gregario tanto por necesidad como por hastío, que requiere acuerdos de paz para evitar un estado de guerra de todos contra todos. Realmente habrá un acuerdo para mentir acerca de la verdad.

—Este tratado de paz implica una cosa que parece ser el primer paso en la satisfacción de ese misterioso impulso hacia la verdad. En ese momento se determina lo que a partir de entonces ha de considerarse "verdadero", es decir, se inventa una forma uniformemente válida y obligada de designar las cosas, y el código lingüístico<sup>103</sup> suministra así mismo las primeras leyes de la verdad, pues en este terreno aparece por primera vez la oposición entre verdad y mentira. Mentiroso es quien utiliza esas designaciones válidas que son las palabras para hacer pasar por

---

<sup>103</sup> En otras traducciones consultadas se usa la expresión "poder legislativo del lenguaje"



real lo que no lo es; dice, por ejemplo, “soy rico”, cuando la designación correcta de su estado sería “soy pobre”; de este modo, atenta contra las convenciones asumidas introduciendo sustituciones arbitrarias, cuando no invirtiendo palabras (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 228-229)

—¿No es contradictorio, o al menos paradójico, que si la verdad es una convención se desprecie al mentiroso?

—Los hombres rehúyen al mentiroso, no tanto por su engaño cuanto por el perjuicio que éste pueda ocasionarles; en este sentido, no detestan realmente el engaño, sino las consecuencias nefastas y nocivas de cierto tipo de mentiras. Asimismo, no desea la verdad sino en el siguiente sentido restringido: busca las consecuencias favorables de la verdad, en la medida en que contribuyan a conservar su vida; frente al conocimiento puro, que no tiene consecuencias para la vida, se muestra indiferente, llegando incluso a manifestarse hostil ante verdades que pueden tener para él efectos perjudiciales y destructivos. (229)

—¿Entonces finalmente sí hay “verdad”?

—¿Son, entonces, estas convenciones lingüísticas productos del conocimiento y del sentido de la verdad? ¿Responden las designaciones a las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de toda la realidad? Sólo mediante el olvido puede el hombre llegar a pensar alguna vez que posee una verdad en el sentido que acabo de reseñar. A menos que se contente con meras tautologías, esto es, con cáscaras vacías de contenido, estará constantemente tomando ilusiones por verdades. ¿Qué es una palabra? La transcripción en sonidos de una excitación nerviosa. (229)

El fiscal había leído muy poco a Nietzsche, inició alguno de sus libros cuando era adolescente, y había leído y compartido frases que otros comparten en las redes sociales del mundo virtual pero no lo había estudiado a profundidad. Le parecía que Nietzsche abogaba por



el subjetivismo, pero a momentos se preguntaba si lo entendía bien pues parecía criticar esas posturas. Cuando el filósofo austríaco criticó la Ilustración y el paradigma del "hombre como medida de todas las cosas"; en relación con la verdad esto suponía que la búsqueda de la verdad era una farsa porque se decía encontrar algo que había sido colocado para ser hallado, como cuando a alguien le siembran evidencia en una investigación criminal. La verdad que se supone que estaban buscando y encontraban no cierta, todo era una puesta en escena de un mundo hecho a medida porque la realidad implicaba esfuerzo y lucha que no todos querían enfrentar.

—Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral y luego la busca en ese sitio y la encuentra, su descubrimiento no le da motivo para vanagloriarse demasiado; sin embargo, esto es precisamente lo que supone buscar y descubrir la “verdad” dentro del ámbito de la razón [...] En última instancia, quien busca tales verdades sólo trata de humanizar el mundo, de comprenderlo en términos humanos, y en el mejor de los casos, consigue el sentimiento de una asimilación. Lo mismo que el astrólogo que observa las estrellas creyendo que están al servicio de los hombres y que guardan una relación con su felicidad y su desdicha (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 232-233)

El fiscal pensaba en casos que había conocido, donde la investigación criminal se había realizado de maneras espurias, esos eran buenos ejemplos de lo que decía Nietzsche. También era cierto que es difícil mirarse al espejo de frente, detenerse a mirar cómo va la propia vida:

—Es cierto, Maestro. Si nuestra vida no es como quisiéramos que fuera, si no corresponde con aquello que deseamos ser, si no queremos sumirnos en la más profunda depresión y angustia por eso es mejor ignorar esa situación y, en ese sentido, montar una verdad para nosotros que nos satisfaga. Si mi equipo va perdiendo el partido, me conviene pensar que es culpa del árbitro que favorece al equipo contrario, si...



—Solo mediante el olvido puede el hombre llegar a pensar alguna vez que posee una verdad [...] A menos que se contente con meras tautologías, esto es, con cáscaras vacías de contenido, estará constantemente tomando ilusiones por verdades. ¿Qué es una palabra? La transcripción en sonidos de una excitación nerviosa. (229)

—Algunos filósofos que conversaron hoy conmigo son asiduos lectores suyos, ellos se inspiraron en su obra para plantear varios cuestionamientos a lo que antes se daba por sentado, por ejemplo, que las palabras sirven para expresar la realidad. Maestro, Usted es filólogo, dígame qué piensa al respecto.

—Si comparamos entre sí los diferentes idiomas obtendremos la evidencia de que las palabras no alcanzan nunca la verdad ni la expresión adecuada, pues, de lo contrario, no existirían tantos lenguajes.

—¿Pero no son los idiomas funcionales al contexto local de sus hablantes? Y, por otro lado, aunque los idiomas reflejan una visión del mundo (como se nota en los dichos populares intraducibles y también en las denominaciones del parentesco donde encontramos lugares donde no existe “padre” sino “el hermano de la madre” que es el que realiza esa función de paternidad) también, ya que habla de la traducción, la posibilidad de traducir (¡Sus obras se han traducido a muchísimos idiomas!) ¿no lleva implícita tanto la posibilidad de comunicarnos entre nosotros, sino que también en cierta medida podemos aprehender algo de la realidad, aunque algunos aspectos de ella sean inefables?

Nietzsche quedó en silencio como si no lo hubiera escuchado y esperando a que el fiscal hablara, o en su caso a que hiciera un comentario o pregunta digna de alguna respuesta.

—Bueno, volvamos al asunto de la verdad, le decía al principio de nuestra entrevista que estaba pensando en Kant, y bueno, los debates del empirismo, racionalismo e idealismo van todos por



la búsqueda de cómo dar con la “cosa en sí”, finalmente todos van, de alguna manera, a la caza de la verdad y consideran ingenuamente errados a sus antecesores.

—La "cosa en sí" (que sería precisamente la verdad pura y sin consecuencias) resulta totalmente inaccesible, aunque tampoco lo desea quien crea un idioma, pues éste se limita a designar las relaciones que guardan las cosas con los hombres y a expresarlas mediante las metáforas más audaces. (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 229)

El fiscal veía al filósofo fijamente, había algo de duda en su mirada por lo que Nietzsche amplió su explicación

—¿Recuerda lo que hablábamos de *la verdad* como una obra orquestada, como la música que sigue una partitura para que las personas no encaren lo mísero de su existencia?

—Sí.

—Bien, mantenga eso presente. Voy a decirle algo más al respecto.

—Por favor, continúe...

—Para hacer verosímil ese engaño, hay unos pases mágicos de la humanidad mentirosa: “traspone una excitación nerviosa a una imagen (primera metáfora); y convierte a su vez esa imagen en un sonido (segunda metáfora); y en cada caso salta de una esfera a otra diferente.”

(*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 229-230) Ahí tiene Usted *la verdad* y las palabras *diciendo la verdad*.

—¿Qué es entonces la verdad?

—Un dinámico tropel de metáforas, metonimias y antropomorfismos; en suma, de relaciones humanas que, realzadas, plasmadas y adornadas por la poesía y la retórica, y tras un largo uso, un pueblo considera sólidas, canónicas y obligatorias; las verdades son ilusiones cuyo carácter ficticio ha sido olvidado; son metáforas cuya fuerza ha ido desapareciendo con el uso; monedas





propias mentiras? ¿Nos deleitamos en contar mentiras como el charlatán en crear historias? ¿Cómo los cuentos para dormir de los padres, con los que se arrullan los niños? ...Pero ¡Es que no podemos dejar de engañarnos!

—Eso no cesa, la humanidad olvida que es creadora de las mentiras en las que permanece cautiva, crea ilusiones en su mente, palabras, conceptos y después “Busca un nuevo ámbito y otro cauce para su actividad, y lo encuentra en el mito y, en suma, en el arte.” (235)

—Comprendo que el arte entraña cierto engaño. ¿Fuera del arte y el mito el ser humano sigue mintiendo?

—De continuo confunde los títulos y las celdas de los conceptos, introduciendo nuevas transcripciones, metáforas y metonimias; constantemente muestra su deseo de dar al mundo que se ofrece a los ojos del hombre despierto una forma tan abigarradamente irregular, inconexa, sugestiva y siempre nueva, que se parece al mundo de los sueños.” (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 235)

—¿La realidad se confunde con el sueño?

—De suyo, el hombre en estado de vigilia sólo tiene efectivamente conciencia de que está despierto gracias al entramado rígido y regular de los conceptos; por eso, cuando alguna vez el arte desgarrá repentinamente ese entramado de conceptos, llega a creer que está soñando.” (235)

—Disculpe que insista, entonces por qué mentimos.

—El intelecto, maestro del arte de fingir, se siente libre y descargado de su habitual esclavitud cuando puede engañar sin hacer daño alguno; entonces celebra sus saturnales y nunca resulta tan exuberante, tan rico, tan soberbio, tan ágil y audaz. Embebido por el placer de crear, lanza desordenadamente metáforas y desplaza los límites de la abstracción hasta el extremo de designar



al río como un camino en movimiento que lleva al hombre adonde habitualmente se dirige.

(*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 236)

Así terminó la entrevista con Nietzsche. El fiscal llevó las manos a su cabeza, hundió los dedos en su cabello, caminó hacia la cafetera que estaba en la oficina del coordinador de su unidad para tomar el café con el que cerraría su jornada: después de un litro o más de café cargado durante las entrevistas de este caso.

### δ

Camino al checador para marcar su salida se encontró con Richard Rorty, intercambiaron algunas palabras, pero el filósofo no quiso entretener más al investigador, de manera que no pasó a su oficina. En ese encuentro el fiscal externó algunas de sus impresiones:

—Ha sido muy impresionante todo esto, y esto que me acaba de decir Usted, referente a cómo el énfasis de los románticos en la imaginación y el sentimiento, las utopías políticas de la Revolución Francesa y el idealismo alemán se quedaron a medio camino de las conclusiones que he oído en sus colegas. Pero...

Hizo una pausa, tocó su barbilla y posteriormente hizo un masaje sobre su cuello que revelaba un cierto temor reverencial ante el filósofo norteamericano. El fiscal miró a Rorty buscando su reacción, éste asintió e hizo un gesto que indicaba que continuara.

—Quiero decir...mmm...Tengo la impresión de que hay una contradicción interna en todo esto, además de un tanto egocéntrico (como citarse a sí mismo: *a veces contra uno mismo*). Me explico: Cuando hablé con Nietzsche, me dijo que "la verdad no es cuestión de correspondencia con la realidad" pues "lo que llamamos 'verdades' son sólo mentiras útiles" pero ¿entonces en qué quedamos? ¿No es eso como decir 'no existe la verdad, a menos que yo la diga'?



—La dificultad que afronta un filósofo que, como yo, simpatiza con esa idea — y que se concibe a sí mismo asistente del poeta antes que del físico —, es la de evitar la insinuación de que aquella idea capta algo que es correcto, que una filosofía como la mía corresponde a la forma de ser realmente de las cosas. (*Contingencia, ironía y solidaridad*, 28)

—Comprendo. Aunque creo que esto podría objetarse mediante una reducción al absurdo donde no tiene sentido decir nada que no se puede afirmar o negar, incluso podría decirse que estas afirmaciones no solo son un juego de palabras en el sentido de la filosofía del lenguaje sino realmente un entretenimiento lúdico para intelectuales. Como le decía, en ese punto el argumento de Nietzsche me pareció contradictorio. Pero lo que Usted me acaba de decir me plantea otras dificultades, ¿Por qué no dar un argumento más conciso?

—Porque hablar de correspondencia significa volver a la idea de la que un filósofo así desea desembarazarse: la idea de que el mundo o el yo tienen una naturaleza intrínseca. (*Contingencia, ironía y solidaridad*, 28) En otras palabras: Decir, que debiéramos excluir la idea de que la verdad está ahí afuera esperando a ser descubierta no es decir que hemos descubierto que, ahí afuera, no hay una verdad. (28)

Más confiado, y reflexivo, el fiscal continuó:

—¡Buen punto! Respecto a la impresión que tuve con Nietzsche en esto, algo similar me sucedió con Derrida cuando dijo "no existe una realidad como la que los metafísicos han tenido la esperanza de descubrir", pero enseguida sentenció con una certeza mayor que la de cualquier metafísico: "lo que llamamos *real* no es en realidad real".

—Efectivamente —confirmó Rorty— “Con tales confusiones Nietzsche y Derrida se exponen a la objeción de inconsistencia autorreferencial, es decir, de que declaran conocer



lo que ellos mismos declaran que no es posible conocer.” (*Contingencia, ironía y solidaridad*, nota no. 2 al pie de página, 28)

La plática continuó un poco más, pero Rorty fue renuente en concretar una cita para después.

—No insistiré más. Agradezco mucho su tiempo y sus reflexiones. Me ha dado mucho que pensar y eso siempre se agradece. Siéntase con la confianza de regresar si cambia de opinión. Me gustaría saber, si no le molesta, ¿Cuál es la causa de su rechazo para sumarse a esta iniciativa?

—De acuerdo con la concepción de estos temas que estoy presentando, no se les debiera solicitar a los filósofos argumentos contra —por ejemplo— la teoría de la verdad como correspondencia o contra la idea de la "naturaleza intrínseca de la realidad". (*Contingencia, ironía y solidaridad*, 28)

—Pero ¿por qué?

—La dificultad se asocia a los argumentos en contra del empleo de un léxico familiar y consagrado por el tiempo, es que se espera que se los formule en ese mismo léxico. (*Contingencia, ironía y solidaridad*, 28-29)

—Podría desarrollar un poco más ese punto, por favor.

Rorty asintió:

—Se tiene la expectativa de que muestren que los elementos centrales de ese léxico son "inconsistentes en sus propios términos" o que "se destruyen a sí mismos". Pero *nunca* puede demostrarse eso.



—Entonces estamos ante una aporía: ¡Un verdadero callejón sin salida! ¿Qué puede decirse entonces, qué se puede saber? ¿Acaso nos queda volvernó indiferentes e imperturbables mediante la ataraxia, o buscar el nirvana y deshacernos de cualquier pretensión de conocer algo? ¿Por qué dice que eso *NUNCA* se puede demostrar?

—Estoy convencido de que es imposible por esto: Todo argumento según el cual el uso que corrientemente hacemos de un término corriente es vacío, o incoherente, o confuso, o vago, o "meramente metafórico", es forzosamente estéril e involucra una petición de principio. Porque un uso así es, después de todo, el paradigma de un habla coherente, significativa, literal. Tales argumentos dependen de afirmaciones según las cuales se dispone de léxicos mejores, o son una abreviatura de afirmaciones así. (*Contingencia, ironía y solidaridad*, 29)

—Entonces, ¿cómo podemos decir que es un error o engaño la metafísica o que no podemos decir que algo es verdad sin proponer esas afirmaciones como *verdad*? ¿Cómo se puede negar y afirmar al mismo tiempo? ¿Es que mi pensamiento es demasiado binario todavía? Concretamente, ¿cómo puede atacarse la pretensión de decir la verdad sin afirmar algo como verdad?

—¿Conoce la ironía?

—¿Qué sentido tiene entonces recordar lo que otros han dicho sobre la verdad?

—Si recojo lo que algunos filósofos han dicho sobre la verdad, es con la esperanza de desalentar a que se siga prestando atención a este tema más bien estéril (*Verdad y progreso*, 23)



## ε

Este fue un día largo para el fiscal, su horario había concluido horas atrás. Después de despedir a Rorty, tomó algunos de sus apuntes, cerró con llave la oficina y checó su hora de salida. Ahora todo estaba vacío en esa área, aunque quedaban compañeros de guardia en otras unidades. Se sentía cansado de una manera que no podía explicar; se sintió algo hilarante cuando se descubrió riéndose solo, burlándose de haber pensado — ¿acaso lo dijo en voz alta? — que estaba exhausto por haber pensado demasiado. Camino a casa no podía dejar de pensar en todo lo que había escuchado, incluso empezaba a redactar mentalmente el argumento de la querrela y se imaginaba presentando sus alegatos en el juicio. Cuando llegó anhelaba el descanso: dejar de pensar, si eso fuera posible. Encendió la televisión y exploró las series y películas de las plataformas *on streaming*, pero únicamente oía el ruido de fondo sin entender lo que decían y sin mirar la sucesión de imágenes. Apagó su televisión inteligente, dejó de lado su teléfono móvil (también *inteligente*) y fue hacia su biblioteca.

Tenía presente que para muchos de sus interlocutores filosofía, ciencia y teología eran otra forma de literatura, recordaba también la atrapante prosa de Foucault que leyó en sus días de estudiante, y los escritos perturbadores de Baudrillard que alguna vez leyó por morbo; pero seguía pensando en la literatura de una forma más tradicional, aunque ya había incorporado la idea de que ciencia, filosofía y religión son literatura que cree en sus propias ficciones. Buscó un libro de literatura, algo que lo sacara de esa maraña de pensamientos de la que quería escapar, sin tener que entrar para ello en el castillo de los asesinatos del que había oído hablar a Foucault en los pasillos de la Fiscalía con algunos fiscales y policías, a los que el filósofo francés mantenía hechizados. El fiscal echó una mirada al librero que tenía enfrente y en breve encontró su libro favorito de la adolescencia: *Las aventuras de Alicia en el país de las maravillas*. Nuestro protagonista se alegró igual que quien encuentra a un viejo amigo, incluso abrazó el libro para hojearlo



enseguida. Sin embargo, lo que leyó no logró sacarlo de la madeja de pensamientos de los que intentaba huir pues le fue imposible no recordar las declaraciones recabadas durante el día:

Cuando yo uso una palabra—insistió Humpty Dumpty con un tono de voz más bien desdeñoso— quiere decir lo que yo quiero que diga...ni más ni menos.

—La cuestión —insistió Alicia— es si se puede hacer que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes.

—La cuestión —zanjó Humpty Dumpty— es saber quién es el que manda..., eso es todo. (88)



Pongamos fin a este ejercicio literario, abandonemos la filosofía-ficción que ha servido para mostrar cómo el problema de la verdad implica la cuestión de la realidad: una postura metafísica.

### 4.3. Negar es afirmar

Precisamente porque tal postura es metafísica, uno de los rasgos de la posmodernidad es la acentuación del rechazo metafísico que se había establecido desde la modernidad a partir de Kant y que tomó nuevos bríos con Nietzsche para converger en las propuestas posmodernas. Este rechazo a la metafísica es la claudicación ante la búsqueda y el anhelo por asir lo real y verdadero. De una manera casi posmoderna podríamos decir que el abandono de la metafísica es la permanencia de la misma: rechazar una postura metafísica implica haber asumido otra. Pero, como plantea Smith en *Más allá de la Postmodernidad*, estas objeciones a la metafísica hacen surgir una pregunta que conecta con el tema de toda nuestra investigación (y la del fiscal ficticio)



¿Estuvo justificado dicho asalto de la metafísica? No es seguro que hubiera podido enrolar en sus filas a gigantes de la talla de Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein y Derrida — y de manera importante antes que ellos Kierkegaard y Kant, por nombrar sólo a los representantes a los que haré referencia— si no hubiera algo correcto en las polémicas abiertas por dichos asaltantes. La cuestión es si también hay algo erróneo en ellas. ¿Son los cargos que se le han imputado a la metafísica a lo largo de los dos últimos siglos importantes verdades a medias o son, en conjunto, ¿toda la verdad? ¿Significan una advertencia o una sentencia de muerte? ¿Le ha llegado la hora a la filosofía de cerrar sus libros sobre el empeño metafísico? (40)

Esto fue posible, según Smith, gracias a las reticencias éticas de Kierkegaard y Derrida, y las objeciones epistemológicas iniciadas con Kant. Smith ubica a “estos gigantes” de su cita anterior como posmodernos o precursores de la filosofía posmoderna por haberse embarcado en un movimiento “deconstructivo” entendido en un sentido amplio (y no solo en el sentido derridiano) como el proyecto de deconstrucción de la metafísica. La tesis de Smith es que la modernidad al enfatizar la razón y la ciencia en contra de otras formas de conocimiento como la religión, volvió a la razón y especialmente a la ciencia (en un movimiento contrario a la ciencia y la razón mismas) en vías únicas del saber, de manera que pasaron a ser una especie de gobierno tiránico y totalitario, de ahí que el desprecio posmoderno por el conocimiento objetivo como una reacción contra la reducción científicista:

lo conocido ha sido reducido, a efectos prácticos, a una realidad empírica, y la objetividad a conocimiento. La vida humana no puede ser reducida a esta dimensión, y los deconstruccionistas, abanderados en parte del existencialismo de Kierkegaard y Nietzsche, lo ven con claridad. Luchando desesperadamente por los derechos de lo



humano, el *sujeto* humano, y pretenden dar forma a un tipo de verdad distinta para tratar con él. Kierkegaard llegó incluso a llamarla “verdad en cuanto subjetividad.” (63)

Para Smith esta reacción implicaría un segundo reduccionismo, de manera que habría un rechazo de lo objetivo sin distinguir entre el alcance limitado de la ciencia y la posibilidad de conocer algo “objetivo”.

suponen equivocadamente que el conocimiento sufre cuando le pedimos que sea *objetivo*, cuando de hecho sólo sufre si le pedimos que, para ser conocimiento, en el sentido pleno de la frase, debe ser objetivo *de acuerdo a las reglas de la ciencia*, incluyendo la demostrabilidad. Ese pequeño paso en falso abrió las compuertas al subjetivismo y a su asociado, el relativismo, y las “ciencias humanas” se han hundido en sus aguas desde entonces. (64)

Al establecer una genealogía de la posmodernidad, Smith sostiene dos vías de ataque a la metafísica (y el conocimiento objetivo), las objeciones epistémicas y las impugnaciones éticas: “Kant articuló la primera mitad de este ataque dual, y Kierkegaard, la segunda. Nietzsche se alineó con ambos, y la mayoría de los deconstruccionistas a partir de él han insistido en ambas mitades.” (46) Es comprensible que Smith considere entre los precursores de la posmodernidad a Kierkegaard pues a eso pueden inducir lecturas parciales de la obra del autor danés, y así lo han hecho aparecer diversos autores. La oposición de Kierkegaard al conocimiento objetivo no es un rechazo total sino el reproche por el olvido de lo subjetivo, en el sentido de apropiación e interioridad frente a la pretensión totalizante de la objetividad.<sup>104</sup> Smith acierta al precisar estas

---



objeciones de Kierkegaard, pero conviene tener presente que no es un rechazo tajante a lo objetivo sino la advertencia al olvido de la singularidad e interioridad frente a lo objetivo:

Kierkegaard señaló la complacencia (a través de la falsa seguridad) que pueden engendrar las visiones o concepciones del mundo. Al pretender revelar la realidad, las concepciones del mundo pueden oscurecer todo lo que continúa siendo un aterrador misterio, lo oscuras que son las cubre de la ignorancia que nos envuelven. De igual manera, al permanecer estables, las concepciones del mundo oscurecen la precariedad o contingencia de la vida, la manera en que colgamos de hilos que desconocemos. También apartan la atención de lo que hacemos llevándonos a suponer que estamos salvados gracias a lo que creemos. (43)

Cabe destacar que la subjetividad, entendida por Kierkegaard como interioridad, es distinta a las otras formas de subjetividad que el mismo Smith señala como pasos en el movimiento deconstructivo: “Kant, con su subjetividad humana; de Nietzsche y su subjetividad histórica; de Heidegger y Wittgenstein con sus subjetividades social y culturolingüística encerradas en sí mismas” (Smith, *Más allá de la mente posmoderna*, 63)

La genealogía del pensamiento posmoderno que Smith y Ferraris sitúan en Kant, pueden ubicarse en los debates teológicos y filosóficos de la Edad Media y el devenir de una gran parte de la filosofía en la Modernidad, de manera que la posmodernidad, como Quiroz y otros autores han postulado, serían los principios filosóficos de la Modernidad llevados al límite: hipermodernidad. Parte de las propuestas posmodernas pueden retroceder en la historia aún antes del advenimiento de la Modernidad.

De una forma esquemática se puede decir que existen dos grandes visiones sobre la realidad (con variedad de matices dentro de cada una). La primera postula la posibilidad de inteligibilidad



(más o menos limitada) de la realidad propia, de lo que nos rodea, y lo que existe. Esta fue la visión de la Grecia clásica (el idealismo platónico llega al realismo aunque *esta* realidad sea, por decirlo de alguna manera, *menos real* que la del arquetipo de la Idea que representa y está tras ella), del cristianismo y también la de la modernidad, aunque en esta última fase las posibilidades de inteligibilidad tuvieron dos vertientes opuestas entre sí y a las fases anteriores: por un lado, se creyó que mediante la razón autónoma o la ciencia se podía conocer todo a profundidad y completamente, por otro lado las posibilidades de conocer la realidad se fueron limitando cada vez desde distintos postulados teóricos.

La inteligibilidad (más o menos limitada) de la realidad como razón capaz de percibir el orden e indagar en el por qué y el origen de lo existente (aunque no alcance la totalidad de su cometido) es la visión metafísica implícita en el cristianismo: un orden (logos) presente como huella del Logos divino “por quien todo fue hecho”. Esta visión entra en tensión con el posmodernismo, al afirmar uno y rechazar el otro la existencia de orden, fundamento, finalidad, y la posibilidad de conocer en cierta medida lo bueno, bello y verdadero. Frente a la posibilidad de inteligibilidad de la realidad, está la visión de que la realidad es totalmente incomprensible y no podemos si quiera saber si existe algo que sea *real*. En un extremo de esta postura no podemos estar seguros ni siquiera de nuestra existencia que puede ser un sueño, tampoco de si acaso somos —como planteó un profesor universitario de filosofía a sus alumnos— un cerebro en una cubeta funcionando artificialmente en una simulación de la realidad como plantea Jonathan Darcy en su *Introducción a la Epistemología Contemporánea*. El profesor no era original, la idea está filosóficamente planteada en los cerebros en la cubeta de Hilary Putnam, la hipótesis cartesiana del genio maligno y el hombre flotante de Avicena; tales condiciones de existencia y conciencia



son como aquéllos que están en la caverna de Platón; estas posibilidades se vieron plasmadas en la literatura antes de llegar al cine y la cultura popular: *Welcome to the Matrix!*<sup>105</sup>

La referencia a la película Matrix es un indicador de la presencia de una visión metafísica en una era post-metafísica. Para comprender las implicaciones de las dos grandes posiciones metafísicas, respecto a la decibilidad o no de la realidad, los próximos capítulos exploran la visión de la realidad indecible en las filosofías orientales que convergen con el posmodernismo, y la visión cristiana que contrasta con esos paradigmas.

Pensemos qué pasaría si el fiscal (de la narración que cierra el primer capítulo) al final del día hubiera leído *El nombre de la rosa* de Umberto Eco, si quedara embebido en su lectura hasta el amanecer no sólo habría encontrado reforzados los prejuicios respecto al pretendido oscurantismo medieval y cristiano en un excelente thriller, también habría llamado su atención una frase pronunciada por Adso de Merk: “stat rosa pristina nomine, nomina nuda tememus” (“De la primigenia rosa está el nombre, solo conservamos nombres desnudos”) Esta frase le serviría para relacionarla con lo que escuchó ese día. Si nuestro protagonista de la sección anterior es conocedor de temas medievales o la novela lo incita a esa curiosidad intelectual, tal vez recordaría el *De contemptu mundi* del monje poeta y satírico Bernardo De Cluny donde aparece la frase “Nunc ubi Regulus aut ibi Romulus aut ubi Remus?/Stat Roma pristina nomine, nomina nuda tenemos” (¿Dónde está hoy Régulo y dónde Rómulo y Remo?, Esa Roma de los orígenes sólo existe por su nombre y sólo conservamos nombres vacíos”)

---

<sup>105</sup> Referencia a la película *The Matrix* (1999) de los productores Andy y Larry Wachowsky, donde en un mundo hipertecnificado la “realidad” es una construcción de códigos binarios de manera que la distopia en la que la humanidad vive es producto de las máquinas, en tanto la realidad física del ser humano está encapsulada como nutriente eléctrico del dominio mecánico.



#### 4.4. Verdad, belleza y bondad

Este “de la rosa queda el nombre desnudo” y Jorge de Burgos, el bibliotecario ciego de *El nombre de la rosa*, le habrían recordado a Jorge Luis Borges (probablemente ese día también Derrida o Foucault le habrían recomendado leer a Borges). Si el fiscal hubiera ido a la primera página de “El Gólem”, ahí habría encontrado este verso: “Si (como afirma el griego en el Crátilo) /el nombre es arquetipo de la cosa/en las letras de “rosa” está la rosa/y todo el Nilo en la palabra Nilo.” *Crátilo*, aludido por Borges, es el título de uno de los diálogos de Platón donde éste y Crátilo hablan sobre el lenguaje. Crátilo sostiene que todo tiene un término preciso para designarlo pues las palabras son construidas con una carga significativa que vincula de forma precisa, adecuada y natural el sonido con aquello que vincula: “Nombrar, entonces, consiste en imitar la esencia de las cosas mediante la voz. Un nombre es la imagen de lo que nombra, es la expresión natural de la esencia de una cosa” (Mateos, *La filosofía en la obra de Jorge Luis Borges*, 103) En *Crátilo*, Hermógenes presenta la otra concepción del lenguaje que atribuye a Demócrito, en esta concepción el lenguaje es convencional, no natural: “La precisión de un nombre depende del uso y es producto de un acuerdo entre los hombres [...] Más cercana a ésta es la posición de Borges”, en tanto la de Crátilo ha sido genialmente expuesta en los versos que dan inicio a ‘El Gólem’”. (103)

Desde Platón el problema de los universales es uno de los tópicos constantes en la filosofía, aunque no sea desarrollado de forma explícita por los diversos filósofos. Manuel Velázquez Mejía en la presentación de *El problema de los universales* explica que hay pensadores como Apel y Habermas que "defendían la posibilidad de universalizar de una manera bastante kantiana, a través de los consensos y con un *a priori* trascendental de la comunicación” (16) en tanto otros han sido “críticos muy ásperos de la capacidad que tenemos de universalizar, como Derrida y Rorty, junto con otros teóricos de la llamada tardomernidad o posmodernidad.” (16)



Zulma Mateos en *La filosofía en la obra de Jorge Luis Borges* sintetiza las posturas en el debate sobre la relación entre los universales y la realidad que pretenden designar:

- Los universales son realidades con existencia independiente de lo sensible (realismo).
- Los universales son nociones abstraídas con fundamento *in re* (conceptualismo)
- Entre signo y cosa no existe ningún tipo de entidad y las palabras son *flatus vocis*, palabras vacías (nominalismo extremo de Guillermo de Occam)
- Entre signo y cosa no existe algo denominado noción abstraída o universal. La relación signo-cosa está dada por la convención y el uso, así como la generalidad de un término está otorgada también por el uso (nominalismo de George Berkeley). (101)

Beuchot, siguiendo a Bergmann, ofrece una esquematización similar a la de Zuñiga, considerando la clasificación clásica de "las respuestas al problema del *status* ontológico de los universales en tres posturas: realismo extremo o platónico, realismo moderado, y nominalismo." (Beuchot, *El problema de los universales*, 34)

- i. La postura realista extrema, llamada también "platonismo", consiste en la aceptación de entidades independientes de los individuos, estableciendo esas entidades separadas como universales. (*El problema de los universales*, 35)
- ii. La postura realista moderada consiste en postular los universales como entidades mentales que corresponden a propiedades inherentes a las cosas"
- iii. La postura nominalista consiste en aceptar sólo entidades individuales, y, en caso de aceptar algunas entidades no individuales, aceptar las menos posibles, o que se puedan reducir, en todo caso, a individuos."(35)



Beuchot identifica como origen de estas corrientes de pensamiento a Platón en el realismo extremo, Epicuro en el nominalismo y Aristóteles en el realismo moderado. Siguiendo esta clasificación ubica en estas posiciones a algunos de los filósofos más influyentes en la historia de Occidente, esa clasificación es la que aparece en la siguiente tabla 2.

Tabla 2. Nominalismo, realismo extremo y realismo moderado en filosofía.

<b>Nominalismo.</b>	Epicuro, Roscelin, Abelardo, Ockham, Descartes, Berkeley, Locke, Hume, Kant, Comte, Mill, Marx, Wittgenstein, Austin, Strawson, Orman, Quine, Goodman.
<b>Realismo extremo.</b>	Platón, San Agustín, Escuela de Chartres, San Buenaventura. Malbranche, Leibniz, Hegel, Schopenhauer, Bolzano, Husserl, Peirce, Frege, Moore, Russell, Carnap.
<b>Realismo moderado.</b>	Aristóteles, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Duns Escoto, Tomás Vío, Cayetano, Domingo de Soto, Francisco de Araújo, Juan de Santo Tomás, Zeferino González, Tomás Zigliara, Mercier, Quinton, Bergmam, Chisholm, Armstrong.

En el contexto medieval, la escolástica agustiniana se decantaba por un realismo exagerado de origen platónico que tuvo en Erigena su representante máximo, donde los universales existen en la realidad tal como están en la mente. Para el realismo exagerado o platonismo de la escolástica agustiniana los universales existen “antes de las cosas”. Posteriormente, el nominalismo negó el valor de la realidad al establecer que sólo existe *a parte rei* lo individual en tanto que individual. En este debate para el conceptualismo sólo existía el intelecto “después de la cosa” como construcción mental, y en el nominalismo extremo de Roscelino y Ockham los universales no son más que palabras; mientras que para Tomás de Aquino la realidad está “en las cosas”.

El debate medieval de los universales está presente en las filosofías del siglo XX y XXI bajo las influencias del giro lingüístico, el estructuralismo, el existencialismo, la hermenéutica y el posmodernismo. En la presentación de *El problema de los universales*, Velazquez destaca la vigencia del problema de los universales pues "si en la modernidad la razón llegó a constituirse en una



especie de tótem, y fue la adoración de lo claro y lo distinto, por consiguiente, de lo universal y necesario; ahora se pone de relieve más bien lo particular y contingente” (11), ahora frente al posmodernismo la ciencia y la filosofía, sin el respaldo de la razón exaltada de la modernidad y ante el énfasis posmoderno en lo particular y la diferencia, “necesitan ciertos parámetros que posibiliten lograr alguna universalización y abstracción y, a pesar de que ahora se haya acentuado mucho la presencia de la razón práctica, requerimos de la teorización, para sostenerla.” (11) El rechazo de la metafísica de los autores posmodernos implica también un rechazo de toda esencias, sustancia o naturaleza. Esto equivale a considerar que las cosas no son por o en sí mismas, lo cual posiciona estas posturas en una impresionante cercanía con el nominalismo, de forma que es posible encontrar ahí la genealogía del pensamiento posmoderno.

El lenguaje es el puente entre la realidad y el pensamiento; las diversas posturas en torno al problema de los universales implican una diferencia en la distancia y calidad de dicho puente, si es la distancia de un paso o un kilómetro, si es un puente colgante rudimentario de sogas y tablas o una estructura de acero o piedra. El posmodernismo es un nominalismo llevado a los extremos que proclama la caída de cualquier puente que conectara el lenguaje y los conceptos con la realidad. El nominalismo extremo posmoderno es un rechazo de los universales, de la posibilidad de razón universal, que a su vez (paradójica e inconfesadamente) se muestra como una crítica y propuesta de pretensión universal pues su rechazo de la metafísica (que permite la posibilidad de conocimiento y enunciación de la realidad) se realiza en términos totales en el pensamiento débil de Vattimo, la búsqueda del ser en lo relativo de Rorty, la reducción de los universales Ser, Verdad, Razón, Ciencia a relatos superados en Lyotard. La Verdad, la Belleza y el Bien son sustituidos por el juego de palabras, la diferencia y las experiencias-límite (Foucault).



Uno de los elementos más destacados en la filosofía posmoderna, fue la adopción y radicalización del llamado “giro lingüístico”, es decir, la concepción del lenguaje como el que moldea la realidad y la reducción de las pretensiones de realidad a interpretaciones: “una suerte de constructivismo radical, doctrina según la cual las teorías científicas o los discursos metafísicos no descubren la realidad sino que la crean.” (Scavino, *La filosofía actual*, 13) Siguiendo la clasificación de Beuchot tal vez a habría que ubicar a estos autores en el realismo exagerado como ha ubicado a Hegel para el que la realidad es aquello que puede pensarse, en tanto para estos lo real es lo que puede decirse; en este punto se nota un retorno al pensamiento mágico pues las palabras son las que crean realidades como los conjuros realizan los prodigios de la hechicería o el chamanismo. ¿No ocurre lo mismo en el pensamiento sacramental del cristianismo? ¿No es esa formación de la realidad por el lenguaje una mera constatación y análisis de hechos como Austin y Sear ya lo habían hecho?

Crear la realidad con las palabras es hacerse Dios, o tornarse demiurgo, es magia que con palabras puede manipular la realidad a partir de las acciones de los espíritus.

Para Bataille el mundo es parodia. Según Rorty los científicos y los filósofos son poetas desconociendo que lo son: crean verdades, no las encuentran.

En el posmodernismo convergen el nominalismo y el voluntarismo llevados a sus extremos; nominalismo donde de la rosa solo queda el nombre; voluntarismo donde “rosa” quiere decir lo que yo quiero.

#### **4.5. Nominalismo posmoderno**

La posmodernidad es la prolongación de las líneas principales de la modernidad. Néstor Martínez, en “Santo Tomás y la Postmodernidad”, explica cómo el pensamiento moderno, producto del nominalismo medieval, pone como punto de partida el principio de inmanencia de



Descartes. La posmodernidad conserva esta y otras premisas de la filosofía moderna con mayor coherencia al mismo tiempo que abandona las pretensiones de conocimiento objetivo que perduraban en la modernidad. La crítica de los posmodernos a los modernos derivaría de que “compartiendo los principios (léase: el nominalismo, el ‘principio de inmanencia’, etc.) no comparten las conclusiones a las que los modernos querían llegar, y que los postmodernos ven, con razón a nuestro juicio, como inalcanzables desde esos principios.” (130) Para superar la modernidad, los posmodernos cuestionan la razón y sus alcances para dar paso al relativismo y nihilismo. La filosofía posmoderna nos ubica “en un ‘mundo contingente’ en el que se convive con el *cambio* sin ocuparse de él: un Platón sin *Eidos*, un Aristóteles sin *substancia* o un Nietzsche sin *voluntad de poder*.” Un mundo carente de *seriedad*, porque el filósofo sigue a Platón en la enseñanza de que lo serio no se escribe, aunque la tradición lo haya tomado en serio. La Posmodernidad es “una superación por la negación, la amputación a la modernidad de todo aquel intento fundante. Es decir, un corte dialéctico de lo más tradicional.” (Martínez Sanz, *Lenguaje, verdad y hermenéutica posmoderna en H.G. Gadamer y G. Vattimo*, Capítulo 3, Posición 1291)

Ello permite a Martínez Sanz cuestionar las formas de interpretar la posmodernidad:

De esta forma, ¿hay que entender la postmodernidad como una modernidad descafeinada? ¿Está definiéndose la filosofía como resignación a la ignorancia, a la insinceridad del escrito y la palabra, a la impotencia e invitación al relativismo de la nada? Después de que Platón nos hiciera soñar con una salida de la caverna, con la posibilidad de una huida, ¿nos quedamos presos mirando sombras y opinando sobre estas? (Capítulo 3, Posición 1291)

Aunque los herederos y divulgadores del pensamiento posmoderno que se irá concretando en movimientos identitarios y de lucha política, social y cultural, serán activistas militantes, los filósofos posmodernos están más cercanos en su propuesta a la ataraxia estoica como



renunciación ante la realidad o más precisamente a la *epojé* (ἐποχή) del escéptico, pero —como se verá más adelante— su propuesta de deconstrucción y cambio sin liberación evidente, sino más como resignación y develación de cómo funcionan los mecanismos de poder y violencia, parecen coincidir muchas veces con las propuestas místicas de las religiones orientales como el budismo, el hinduismo y el gnosticismo.

La cuestión de sentido y finalidad es también un elemento pretendidamente superado por la posmodernidad anclada en un presente sin pasado ni futuro, pero paradójicamente siempre disperso. Para el cristianismo hay una finalidad, un sentido de la vida y de la existencia del hombre no sólo en el cosmos sino respecto a la propia vida, en tanto para la posmodernidad no hay sentido ni finalidad. En este plano existencial, la posmodernidad se caracteriza por la indecisión al eludir todo lo definitivo, permanente y sustancial. La indecisión posmoderna y la carencia de fundamento desembocan en el *vacío existencial*. Ya Nietzsche —en *La gaya ciencia*— había planteado el vacío existencial como resultado de abandonar el cristianismo, que era una de esas creencias fundantes de las que la modernidad pretende haberse liberado más allá de la secularización de siglos pasados: “tan pronto como rechazamos lejos de nosotros la interpretación cristiana y consideramos su ‘significado’ como moneda falsa, nos asalta la pregunta de Schopenhauer de la muerte más terrible: ¿tiene la existencia algún sentido? Cuestión que necesitará varios siglos para ser percibida en toda su profundidad.” (151, aforismo 357)

La indecisión y el vacío existencial se sirven con una copa de nihilismo, o quizá el nihilismo sea la fase en que se congelan esas aguas: “Dios ha muerto, las grandes finalidades se apagan, pero a nadie le importa un bledo” (Lipovetsky, *La era del vacío*, 36) Ante esto hay una tranquilidad aparente, apatía, indiferencia ante el vacío existencial similar la tranquilidad de quienes se instalan en la negación como la primera etapa de un duelo, serenidad ante el vacío que emula la del asceta



oriental o el estoico romano pues esta crisis noógena y “el hundimiento de los ideales no han llevado, como cabía esperar, a más angustia, más absurdo, más pesimismo” (36)

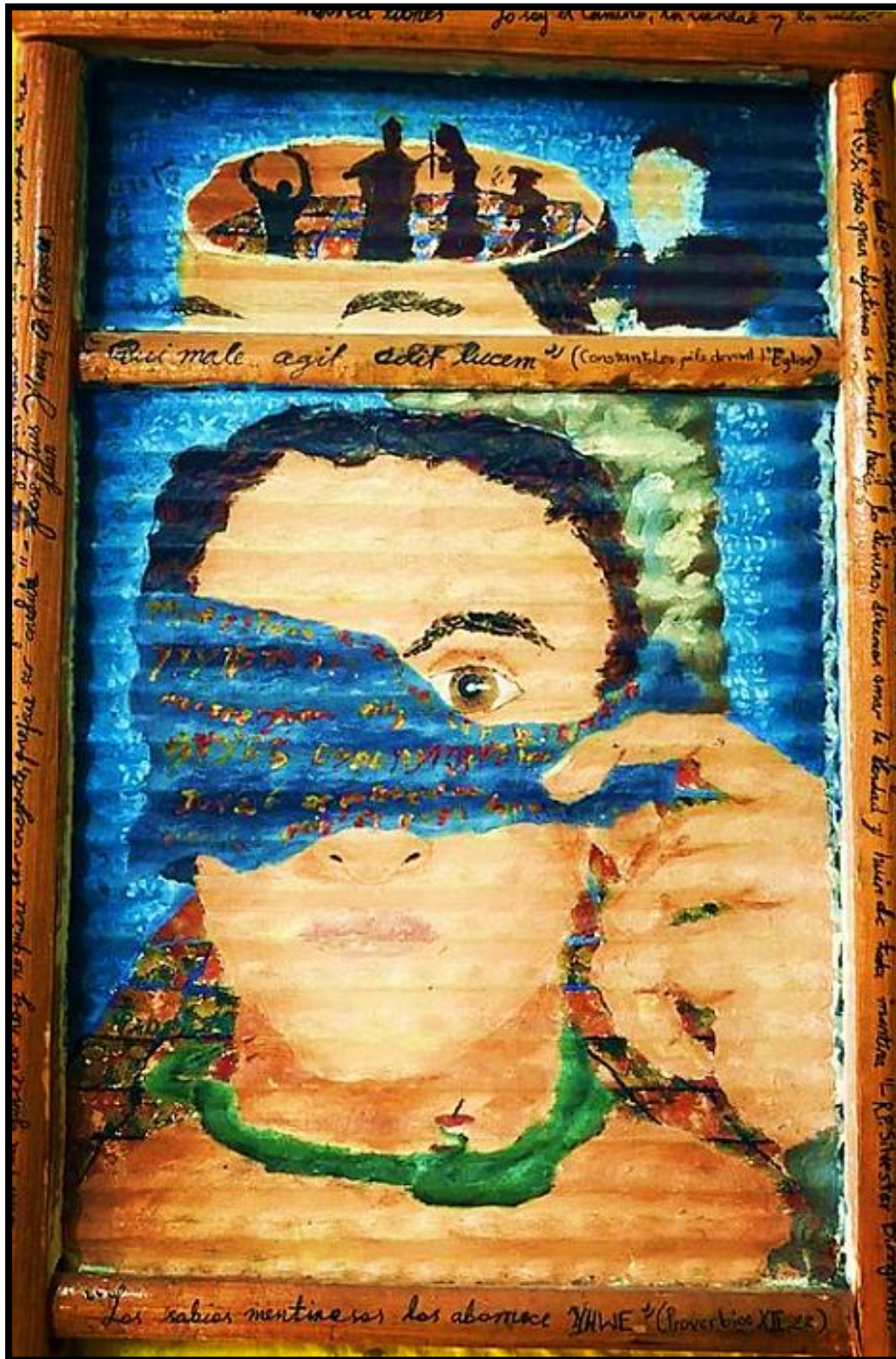


Fig. 7. Flores. Influencia. Óleo sobre tallador. “Esta época de desencanto rompe con aquello que había dado sentido a la sociedad en la modernidad. Se consideró a la razón incapaz de dar cuenta de la realidad, para dar paso al irracionalismo epistémico. Al cuestionarlo todo, el relativismo y nihilismo se volvieron incuestionables.”



### Capítulo 5: Metarrelatos y doble verdad

La gestación y primera difusión de la filosofía posmoderna se sitúa en el contexto de posguerra. Tras la segunda guerra mundial se generalizó un sentido de desilusión: En contra de los ideales modernos, la ciencia había desarrollado tecnología utilizada para la destrucción; los máximos representantes económicos no lograron cumplir sus promesas, la URSS no era un paraíso socialista y, junto con el nazismo alemán, fue causa de genocidios atroces; la economía de mercado no había derramado el bienestar para todos; el cristianismo institucional —como el resto de las religiones— parecía desgastado, y creer frente a los horrores de la guerra implicaba un gran salto de fe que no todos estaban dispuestos a dar tras sus agotadas fuerzas. En *La condición posmoderna* Lyotard definió la posmodernidad como una prolongación de la modernidad diferenciada de ésta por “la incredulidad respecto a los grandes relatos” (11). Los metarrelatos han muerto y con ellos la esperanza, estos metarrelatos son: “la emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (fuente del valor de alineación en el capitalismo), enriquecimiento de la tecnociencia capitalista, e incluso en el cristianismo moderno, con el amor al martirio.” (31) La nueva emancipación, la única posible, es “hacer el duelo de la emancipación universal, prometida por la modernidad” (44) la cual consiste en trabajar tanto la pérdida del objeto como la “del sujeto en el cual este horizonte estaba prometido, no se trata solamente que reconozcamos nuestra finitud, sino que nosotros elaboremos el estado de nosotros, la cuestión del sujeto.”(44) En este marco, la filosofía se transforma e imperan en ella preocupaciones que habían sido marginales en épocas anteriores, conforme a Dardo Scavino son tres los problemas dominantes en la filosofía actual:

la crítica de la verdad objetiva, universal y necesaria, en favor de múltiples interpretaciones; la crítica del totalitarismo, y de las políticas revolucionarias que habrían desembocado en tales desastres, en favor de las democracias consensuales; la crítica de un concepto universal de Bien



que aplaste la pluralidad de opiniones y formas de vida, en favor de ciertos criterios éticos de convivencia pacífica. (*La filosofía actual: pensar sin certezas*, 18)

En *La posmodernidad (Explicada a los niños)*, Lyotard describe cómo esta época de desencanto rompe con los metarrelatos que habían dado sentido a la sociedad moderna. Lyotard define ahí los metarrelatos como “narraciones que tienen función legitimante o legitimadora” (31), es decir:

Esos relatos no son mitos en el sentido de fábulas (incluso el relato cristiano). Ciertamente como los mitos, tienen como fin legitimar instituciones y las prácticas sociales y políticas, las legislaciones, las éticas, las maneras de pensar. Pero a diferencia de los mitos estos relatos no buscan la legitimidad en un acto original fundado, sino en un futuro a hacer venir, es decir, a la idea de realizar estas ideas libertarias como legitimantes por el hecho de ser universales. (32)

Lyotard aclara que el rechazo a los metarrelatos “no quiere decir que no haya relato que no pueda ser ya creíble.” (*La posmodernidad explicada a los niños*, 31) pues su decadencia “no impide que existan millones de historias, pequeñas o no tan pequeñas, que continúen tramando el tejido de la vida cotidiana” (31) Según Rorty los metarrelatos son:

narrativas que describen o preceden la actividad de entidades semejantes al yo númerico, al Espíritu Absoluto o al proletariado. Estas metanarrativas son relatos que pretenden justificar la lealtad hacia, o la ruptura con, determinadas comunidades actuales, pero que no son ni narrativas históricas sobre lo que éstas u otras comunidades han hecho en el pasado ni un escenario sobre lo que pueden hacer en el futuro. (269, “Liberalismo burgués posmoderno”, en *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*)

Esta época de desencanto rompe con aquello que había dado sentido a la sociedad en la modernidad. Se consideró a la razón incapaz de dar cuenta de la realidad, para dar paso al



irracionalismo epistémico. Al cuestionarlo todo, el relativismo y nihilismo se volvieron incuestionables. Este constante fluir permitió la fijeza de nuevos dogmas y el cuestionamiento de la autoridad hizo emerger como autoridades a Nietzsche, Foucault, Derrida y diversos neomarxismos en distintas presentaciones. Esto produce el *metarrelato* de la liberación de relatos anteriores y verdades provisionales ante la desconfianza de una verdad absoluta de cualquier tipo pues “La crítica a los grandes relatos significaba en los hechos reclamar la centralidad de un nuevo metarrelato” (Osorio, “El megarelato posmoderno”, 146). En *Nibilismo e hipermodernidad*, Quiroz Arraigada comparte esa conclusión pues “la idea de que el fin de los metarrelatos caracteriza la actitud de una época entera ante la realidad, significa, en últimas instancias, que existe un discurso hegemónico y consensuado en la postmodernidad, por lo tanto, este se manifiesta por medio de un metarrelato identitario” (31). De manera que el pretendido fin de los metarrelatos, “el fin de las ideologías, es en realidad, nuestra ideología y nuestro metarrelato” (31) Bauman sostenía en *Modernidad Líquida* que debemos ignorar los obituarios que hablan de la muerte de la modernidad, no ha muerto, se ha transformado. Si la modernidad ha muerto en muchos discursos, en realidad ha sido enterrada viva y ha emergido desde la tumba después del ataque de catalepsia por el que algunas de sus características cesaron. Bauman no expide el certificado de muerte de la modernidad, pues se considera superada “sólo una de las formas que la versátil y proteica sociedad moderna puede tomar” (34) La modernidad continúa con nuevas formas:

La sociedad que ingresa al siglo XXI, no es menos “moderna” que la que ingresó al siglo XX, a lo sumo, se puede decir que es moderna de manera diferente. Lo que la hace tan moderna como la de un siglo atrás es lo que diferencia a la modernidad de cualquier otra forma histórica de cohabitación humana: la compulsiva, obsesiva, continua, irrefrenable y eternamente incompleta *modernización*; la sobrecogedora, inextirpable e inextinguible sed de creación destructiva (34)



Este afán rupturista, característico de la modernidad, que Bauman identifica en la sociedad de la *modernidad líquida*, se acentúa en el posmodernismo filosófico con el movimiento deconstructivista:

el subversivo y rebelde trabajo rebelde de deconstrucción tiene por meta la destrucción de jerarquías categoriales que subrepticamente lograron implantarse, el derrocamiento de plexos de fundamentación y de relaciones conceptuales de dominio como son, por ejemplo, las existentes entre el habla y la escritura, entre lo inteligible y lo sensible, entre la naturaleza y la cultura, entre lo interior y lo exterior, entre el espíritu y la materia, entre el hombre y la mujer. Uno de estos pares conceptuales es el que constituyen la lógica y la retórica. Derrida tiene un particular interés en poner cabeza abajo la primacía, canonizada ya por Aristóteles, de la lógica sobre la retórica. (Habermas, *El discurso de la modernidad*, 227)

### 5.1. Averroísmo contemporáneo

La modernidad terminó, la Posmodernidad echó por tierra varias de sus premisas y la confianza en la razón; sin embargo, la desconfianza ante la posibilidad de que la religión pueda decir algo acerca de la realidad continúa revestida de un estatus de racionalidad: ¿Qué relación puede haber entre la verdad y la religión si la religión apela a la existencia de realidades que se sustraen a los métodos de verificación de la realidad que tiene la razón?...

El discurso religioso puede tener una explicación racional en los esquemas de la lógica, pero ¿qué puede decir la religión acerca de la realidad?... Antes de prolongar la cuestión cabe preguntar si acaso no estaríamos ya postulando una premisa cuando asumimos que la religión no puede decir nada al ser humano sobre la realidad. ¿No estaríamos asimilando los usos de la razón a una religión al esperar que toda explicación de la realidad venga validada por los métodos racionales?...



Y si existe un Dios creador y puso en el ser humano la facultad del intelecto con la posibilidad de razonar ¿no querría que ésta se ejercitara? Este tipo de preguntas pertenecen a los planteamientos de las relaciones entre la fe y la razón, la fe y la ciencia, pero también la religión y la esfera pública, así como la religión y la vida privada.

Estos planteamientos no han sido superados ni obedecen a una especulación sin sentido o una reflexión intrascendente. La posmodernidad terminó con la pretensión de inteligibilidad del mundo, la misma que permitió el desarrollo de las ciencias e incentivó la reflexión filosófica como “búsqueda de la verdad”. Esta posibilidad de conocer la realidad —con sus respectivos límites— era una convicción compartida por los períodos clásico, cristiano y moderno de la filosofía en Occidente, aunque contara con detractores internos y tuviera variados matices en su explicación. Esto es lo que Houston Smith plantea en *Más allá de la mente Postmoderna*, cuando traza la división entre modernidad y posmodernidad:

el rasgo característico de la mente contemporánea —como evidencia el pensamiento fronterizo en ciencia, filosofía, teología y artes— es su aceptación de la realidad como algo no organizado de ninguna manera objetiva que la mente humana pueda discernir. Esta aceptación separa la mente postmoderna tanto de la mente moderna, que asumió que la realidad está objetivamente ordenada, como de la mente cristiana, que asumió que estaba regulada por una voluntad inescrutable pero benéfica. (37)

Este hecho manifiesta la relación entre las concepciones religiosas y de la realidad, así como en la posibilidad de que la religión tenga un aporte racional a diversas áreas del conocimiento como la ciencia y la filosofía. De la idea de que la realidad está ordenada o regulada se desprenden no sólo la posibilidad de las ciencias y la reflexión filosófica, sino también la posibilidad de la autocomprensión del ser humano y las valoraciones éticas de lo bueno y lo justo, que están siempre relacionadas con lo



verdadero y lo bello, pues son las premisas de orden e inteligibilidad las que hacen que hablar de estos universales (verdad, bien, belleza) tenga sentido y sean más que la imposición arbitraria de uno sobre otro (“mi verdad”, “mi sentido de justicia y bondad”, “mi idea de belleza”).

Sin embargo, la modernidad sostuvo esta inteligibilidad como una realidad objetivamente ordenada a la que se podía no sólo conocer sino también —y en estos abusos estuvo su falla— controlar a capricho. La autonomía de la razón se debió a su engolosinamiento ante los nuevos descubrimientos y el deseo de conocer y explicarlo todo hasta sus últimos detalles como si no existieran límites. Es en este tenor que crece la desconfianza ante los datos no verificables por los instrumentos humanos (la lógica y la ciencia moderna). Esta fue una de las características principales de la modernidad racionalista y positivista.

Aunque el positivismo y el racionalismo han terminado, la desconfianza a lo religioso permanece como herencia. El escepticismo ante la posibilidad de que la religión pudiera decirnos algo acerca de la realidad, constituye un postulado en sí mismo que nos lleva a adoptar otras premisas que surgen como ramificaciones de dicha afirmación, de la misma manera que las enredaderas pueden crecer hasta cubrir por completo un muro de forma que no podamos ver las rocas con las que fue construido y concluamos ahora que ése es un muro de hiedra, es decir, que nos lleve a afirmar que las cosas han sido siempre así y todos han visto y deben ver lo que tenemos ante los ojos.

Suponer a priori que el conocimiento religioso no tiene nada que decir sobre la realidad es tomar posición frente al conocimiento religioso sin haberlo escudriñado con los instrumentos de la razón por los que pretendemos desdeñar este tipo de saberes. Siguiendo esa línea de pensamiento podríamos reducir la cuestión religiosa a “mitos compartidos” o “narrativa común”, como lo hace Harari en *Sapiens: De animales a dioses*, pero— aunque muy pocos lo notan— la pretendida ficción de lo religioso va enlazada a demeritar el estatus de realidad a otras áreas hasta afirmar como Harari: “No



hay dioses en el universo, no hay naciones, no hay dinero, ni derechos humanos, ni leyes, ni justicia fuera de la imaginación común de los seres humanos”. (41)

Bajo la premisa de que la religión no puede aportarnos ningún conocimiento relativo a la realidad, podemos reconocer en ella una utilidad a la religión, aunque la consideremos producto de la sociedad y el Estado como *conciencia subvertida* para un mundo subvertido: “la interpretación general de este mundo, su resumen enciclopédico, su lógica en forma popular, su *point d’honneur* espiritualista, su exaltación, su sanción moral, su solmene complemento, su calvconsuelo y justificación universal. Es la *realización* fantástica del ser humano, porque el *ser humano* no tiene una verdadera realidad.” (*Filosofía del Derecho*, “Introducción”, 7)<sup>106</sup> Y podríamos agregar que la religión es “el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real del mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíritu”, pero tendríamos que afirmar con Marx, autor de la cita anterior, que “la religión es el opio del pueblo” (7) y que “la eliminación de la religión como *ilusoria* felicidad del pueblo, es la condición para su felicidad *real*.” (7-8)

En otro cauce de pensamiento, la afirmación de que el conocimiento religioso no tiene relación con la realidad desemboca en la actitud de relegar las verdades religiosas a verdades de segundo orden, confinadas a la subjetividad individual como en la visión del liberalismo decimonónico. Todorov ilustra la vigencia de este paradigma en el pensamiento occidental, cuando en *El Espíritu de la Ilustración* propone refundar la Ilustración sometiéndola a revisión crítica (25), para lo cual en el apartado concerniente a la verdad cita la sentencia de Voltaire —según el cual “las religiones son muchas mientras el algebra no tiene sectas”— queriendo decir que “Para circunscribir mejor el lugar de la autonomía puede ser cómodo partir de la diferencia entre dos tipos de acción, y por tanto también de discurso: el que tiene por objetivo promover el bien, y el que aspira a establecer la verdad” (71) En la

---

<sup>106</sup> Este texto aparece en la introducción para la *Crítica de la Filosofía del Derecho* de Hegel.



misma obra, Todorov plantea —siguiendo la opinión de Condorcet en sus *Memorias*— asumir el principio de las dos verdades para afirmar la autonomía, pues “Por un lado están las religiones, o en un sentido más amplio las opiniones o los valores, que dependen todos de la creencia o de la voluntad del individuo; por el otro, los objetos de conocimiento, actividad cuyo horizonte último ya no es el bien sino la verdad.” (72)

En la misma línea Baggini, en *Breve historia de la verdad*, sostiene que “La religión no solo promueve verdades distintas, sino que propugna distintos *fundamentos de verdad*. La verdad de la religión es algo que muchos creyentes sienten de forma visceral. Está unido a su yo, a su identidad y a su sentido de pertenencia. Es casi tanto, o más, *sentida que pensada*” (23), de forma que las verdades religiosas “puede que no sean más que meras ficciones, pero no pertenecen a la lista de hechos objetivos del mundo” (24).

Savater es de la misma opinión en “Las trampas de la fe”, entrevista publicada el 9 de junio de 2009 en *El País*, donde el filósofo sostiene que “el laicismo es imprescindible para la democracia”. Laicismo que implica concebir que “Las leyendas y mitos religiosos nos ayudan a buscar un significado simbólico al mundo y a la vida, mientras que la ciencia nos aclara su funcionamiento natural”.

Estos autores no son representantes de la filosofía posmoderna, pero los filósofos posmodernos consideran que ellos han superado los debates en torno a la secularización y la relación fe-razón, al haber debilitado la razón y vuelto irrelevante la pregunta por lo verdadero. Algunos de ellos, como Vattimo, se muestran abiertos a la fe, pero una fe bajo los parámetros que ellos mismos establecen y en la forma que tienen de entenderla de manera que concuerda con sus premisas (en este caso el cristianismo kenótico y secularizante de Vattimo va de la mano de la verdad y razón débil que defiende el autor)



Al pretender haber superado la modernidad, la exaltación de la razón y a la razón misma, la posmodernidad abandona el falso dilema fe-razón pero sin optar por una u otra, ni armonizando ambas, sino con una indiferencia ante las dos. La filosofía posmoderna se supone a sí misma como una superación del secularismo moderno, porque afirmar o negar, fe o incredulidad, son categorías que no caben en su paradigma post-metafísico y post-racional. En *Credere di Credere*, Gianni Vattimo lo explica así: “dejando atrás las pretensiones de objetividad de la metafísica, hoy nadie debería poder decir que ‘Dios no existe’; ni, por otra parte, que su existencia y su naturaleza están racionalmente establecidas de una vez por todas” (66, traducción propia).<sup>107</sup>

Desde el paradigma posmoderno no habría una fe auténtica o verdadera, ni *una* verdad que deba ser conciliada con las creencias religiosas. La posmodernidad se sitúa como postsecular, pero la idea de la doble verdad sigue vigente entre estos autores, incluso multiplicada al pretender la convivencia caleidoscópica de distintas afirmaciones religiosas y seculares donde todas y ninguna es *verdadera*.

En la filosofía posmoderna la teoría de la doble verdad no es como la enunciada por los autores señalados, sino que se encuentra *más allá* de lo falso y verdadero. La posmodernidad permanece vinculada a esta teoría de la doble verdad, de manera que puede considerarse una potenciación de esta, pues sostiene la convivencia de multiplicidad de discursos (“verdades”), superando el principio de no contradicción para dar la primacía a un principio de convención cultural. Como señala Borghesi, para la filosofía posmoderna “el resultado de la secularización moderna es la eliminación del límite entre lo real y lo imaginario, la abolición de la verdad como *adequatio*. A ello conducen tanto la tecnología, con

---

<sup>107</sup> “lasciate alle spalle le pretese di oggettività della metafisica, oggi nessuno dovrebbe poter dire che ‘Dio non esiste’; né, d’altra parte, che la sua esistenza e la sua natura sono razionalmente stabilite una volta per tutte.”



su transformación de la ‘naturaleza’, como la hermenéutica post-heideggeriana.” (42, *Secularización y nihilismo.*)

El racionalismo<sup>108</sup>, el positivismo, el cientificismo, el constructivismo, y aún el posmodernismo y el relativismo filosófico, comparten esta visión que relega lo religioso a verdades de segundo orden y lo reduce a producto de la imaginación y las emociones. Esta convicción aparece también en varios productos culturales y estratos no académicos como un paradigma cultural. Esta visión no siempre ha sido la forma de abordar la cuestión del conocimiento y la comprensión del cosmos y de sí mismo, porque la concepción religiosa está siempre vinculada a la aproximación con la realidad como afirma Buber. Esta posición se ubica dentro de la era secular que Taylor define como “el paso de una sociedad en que la fe en Dios era incuestionable y, en verdad, estaba lejos de ser problemática a una sociedad en la que se considera que esa fe es una opción entre otras, y con frecuencia no la más fácil de adoptar.”

(*La era secular*, 23)

Tal visión no fue producto de la modernidad, “el humanismo exclusivo se instaló sigilosamente entre nosotros a través de una forma intermedia, el deísmo providencial, y tanto el deísmo como el humanismo fueron posibles gracias a los desarrollos anteriores dentro del cristianismo ortodoxo.” (Taylor, *La era secular*, 46-47) Aunque según diversos autores la teoría de las dos verdades puede rastrearse hasta la Edad Media con los averroístas latinos. Como aclara Beuchot en *Historia de la filosofía medieval*, en referencia a Averroes: “La teoría de la doble verdad, esto es, que se puede sostener una cosa por la razón y otra completamente opuesta por la fe, no es suya, sino producto de una mala comprensión de los averroístas latinos.” (55)

---

<sup>108</sup> El sistema de pensamiento que considera a la razón la única fuente de conocimiento auténtico.



También se le ha atribuido, injustamente, la teoría de las dos verdades a Sigerio de Brabante, pero como aclara Beuchot, éste sostenía que cuando la razón parece contradecir a la fe, la verdad está en la fe. Es probable que le atribuyeran a él la teoría de la doble verdad no sólo por ubicarse entre los averroístas latinos, sino también porque en una de sus obras dedica la casi totalidad del libro a tratar las explicaciones de los filósofos sobre el origen del universo que contradicen al dogma de la creación, que él considera como la verdadera, pero a la cual dedica una parte ínfima. Boecio de Dacia es quien, al parecer, postula la solución de las dos verdades. Beuchot, en la obra citada, dice al respecto de *De la eternidad del mundo* de Dacia: “en esta última obra intenta demostrar que hay acuerdo entre la fe y la razón en cuanto a ese problema; en efecto, la filosofía no puede probar que el mundo no haya sido eterno, o que haya comenzado; pero, por una causa superior, el cristiano admite que el mundo fue creado, con lo cual, al colocarse en un orden distinto, no hay desacuerdo entre la filosofía y la teología.” (158) Sin embargo, Boecio de Dacia y otros autores medievales sostienen que las conclusiones de Aristóteles que contradicen a la fe son verdaderas en tanto se parte de las premisas naturalistas del filósofo, pero las verdaderas de la fe llegan a la conclusión acertada porque incluyen las premisas sobrenaturales que Aristóteles no había considerado; es decir, no que haya dos verdades contradictorias sino que hay conclusiones distintas por la variedad en las premisas, por lo que la contradicción es aparente y en su caso debe optarse por la fe. En todo caso, fueron las condenas al averroísmo latino las que asentaron la idea de que se defendía la creencia de una verdad en la fe y otra en la filosofía: doble verdad; no es sino hasta la modernidad-postmodernidad en que puede postularse un pacífico acuerdo entre tener fe o no tenerla y creer algo contradictorio con la fe cuando se tiene una.

El mayor opositor a la idea de las dos verdades en el averroísmo latino fue Santo Tomás de Aquino, para quien hay concordancia entre fe y razón y no pueden contradecir una a la otra, aunque la razón no sea capaz de conocer por sí misma aquello que ha sido revelado y que se puede conocer



por fe. Esto es así porque la razón y la fe abordan planos distintos de una misma realidad, la primera con los límites de su propio alcance, la segunda elevada supra-racionalmente por la revelación, que es asimilada de forma analógica por el límite de la finitud humana. En *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*, Santo Tomás objeta la posición averroísta apropiada por algunos cristianos según la cual el intelecto era una sustancia separada de la unidad sustancial cuerpo-alma: una interpretación de Aristóteles según la cual el intelecto humano era una participación del intelecto universal (que guarda un cierto parecido con lo que luego postularía Hegel). El Aquinate reprocha a los cristianos el haber asumido estas teorías desde una postura fideísta que afirmaba una cosa para la fe y otra desde la filosofía y/o la ciencia<sup>109</sup>.

§123. Pero es aún más grave lo que después dice: “concluyo necesariamente por la razón que el intelecto es uno en número; aunque sostengo lo opuesto firmemente por la fe”. Por lo tanto considera que la fe es sobre algunas cosas sobre las cuales se puede concluir con necesidad en contra. Pero como se puede concluir con necesidad salvo cuando se trata de una verdad necesaria, cuya opuesta es una falsedad imposible, se sigue según sus palabras que la fe es sobre lo falso o imposible, lo que ni Dios puede hacer ni los oídos de los fieles pueden soportar. (*Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*)

Nótese cómo recalca Santo Tomás que sostener una realidad recibida de la fe como contraria a la de otras fuentes de conocimiento implica “que la fe es sobre lo falso e imposible” y que tal cuestión “ni Dios puede hacer, ni los oídos fieles soportar”. Llegar a la misma conclusión por vías distintas no implica anular un área del saber sometiéndola a otra, pues precisamente Santo Tomás reiteró constantemente en sus obras la diferencia entre la filosofía y la teología, y concebía que “la diversa

---

<sup>109</sup> “Para él, ‘ciencia’ significaba cierto conocimiento que se posee en virtud de la aplicación de principios evidentes de suyo o conocidos como ciertos a la luz de una ciencia superior.” (Copleston, *El pensamiento de Santo Tomás*, 77-78)



razón de lo cognoscible lleva a la diversidad de las ciencias.” (*S.Th.* I, q.1., a.1, ad. 2), es decir, la necesidad de áreas del conocimiento que podían llegar a la misma verdad mediante sus propios métodos: “En efecto, la misma conclusión demuestra el astrónomo y el [filósofo] natural, como, por ejemplo, que la tierra es redonda; pero el astrónomo por medio de la matemática, a saber, por la materia abstracta, y en cambio el filósofo natural, por medio de la consideración de la materia.” (*S.Th.* I, q.1., a.1, ad.2)

Cuando aparentemente existe una contradicción entre la ciencia y la fe, “tal apariencia es un indicio de una inadecuada comprensión de la fe o una concepción errónea de la ciencia, o ambas cosas.” (“Creación y ciencia: ¿Ha eliminado la ciencia a Dios?”, *Ciencia y Religión*, 270) Las verdades de la ciencia y la fe no se contraponen “porque el mismo Dios que reveló las verdades de la fe es también quien creó el universo, en el cual las verdades de la ciencia tienen su propia fundamentación.” (270) Desde la perspectiva cristiana Dios “creó a los seres humanos con la capacidad para conocer cómo es el mundo, de modo que la Verdad no puede contradecir la verdad” (270) La verdad es una, la contradicción será aparente; aunque en lo referente a la fe la “teología natural” que comprende realidades como la existencia de Dios alcanzable por la razón, es (dentro de la filosofía) lo máximo a lo que puede llegar el intelecto sin la revelación:

Porque la verdad sobre Dios fue descubierta por pocos por medio de la razón, y por largo tiempo y con mezcla de numerosos errores se mostró al hombre, y, sin embargo, del conocimiento de dicha verdad depende toda la salvación del hombre que está en Dios. Por ello, para que la salvación llegara a los hombres de modo más conveniente y seguro, fue necesario que se instruyeran sobre las cosas divinas por la divina revelación. Y por ello fue necesario que, además de las disciplinas filosóficas, descubiertas por la razón, hubiera por revelación una sagrada doctrina. (*S.Th.* I, q.1, a.1, co.)



La teoría de la verdad doble (o dos verdades), explica Beuchot, fue retomada por los nominalistas y posteriormente, entrando al Renacimiento, por Juan de Hardun en el siglo XIV<sup>110</sup> y por Pietro Pomponazzi y otros autores renacentistas. Estos pensadores se enfilan ya en un proceso de secularización del pensamiento que se analiza dentro de este capítulo.

\*\*\*

La teoría de la doble verdad, el averroísmo latino que pervive en el *status quo* de los pensadores citados y el pensamiento secularista de Occidente, que no asume las premisas posmodernas sino que mantiene la pretensión de una realidad inteligible, merece ser examinada, porque presenta los distintos matices entre un desprecio cortés de lo religioso o la reducción de esta opción a un tema privado referente al gusto y al sentimiento, hasta el espectro del ateísmo militante y la confrontación con lo religioso planteado en las dicotomías de la razón contra la fe, o la ciencia contra la fe. Dilemas que estuvieron presentes desde Ilustración y que, como vimos, siguen vigentes en la mente de muchos como un *establishment* intelectual alternativo al posmodernismo en la posmodernidad como era secular.

En la Ilustración la razón autónoma fue magnificada, al punto del performance del 10 de noviembre de 1793, cuando la convención revolucionaria francesa proclamó a la diosa razón, personificada por la esposa del impresor Antoine François Momoro. El altar mayor de la catedral de Notre Dame fue profanado al consagrarse para el culto de la diosa razón, mientras se suspendía el culto católico como parte de la sangrienta persecución al cristianismo que implicó la Revolución Francesa. Es cierto que no todos los pensadores Ilustrados y modernos asumirían esa posición extrema, porque precisamente la teoría de la doble verdad hace esas componendas pacíficas; pero es

---

<sup>110</sup> Según otros autores tampoco Juan de Hardún sostiene realmente la existencia de dos verdades sino el optar finalmente por lo que enseña la fe.



significativo cómo la apuesta del positivismo de Comte era sustituir la religión por la ciencia, en tanto el afán de Durkheim fue buscar una moral desligada del fundamento religioso.

En la versión actual de la teoría de las dos verdades surgen paradojas asentadas en una serie de reduccionismos. La dicotomía fe-razón (o fe-ciencia) parte de una suma de equívocos. El primero es no reconocer los verdaderos alcances de la ciencia y los límites de la razón. Es un mérito de la filosofía posmoderna el poner en la mira los alcances de ambas: labor necesaria, que en estos autores llegó al menosprecio de la ciencia y la razón mismas. La ciencia describe algunos aspectos concretos de la realidad, pero siempre será una aproximación cuyas conclusiones pueden cambiar, en el momento en que haya nuevos descubrimientos con resultados más sólidos que los anteriores. Al dejar *una verdad* (la de la ciencia) para *lo real* y reservar la otra a una creencia similar a creer en los duendes o las predicciones del horóscopo en el periódico del día, la teoría de la doble verdad ha mostrado que también reduce y limita la posibilidad de comprender las realidades físicas y a nosotros mismos. Esta dicotomía y reduccionismo puede encontrarse ya en Kant.

Nagel —un autor al que no se puede acusar de religioso— ha puesto de manifiesto la insuficiencia del paradigma secular que se opone constantemente como el epítome de la ciencia y la razón contra la fe. En la introducción de *La mente y el cosmos* señala la existencia de grandes huecos en la investigación científica, a partir de los cuales se pueden plantear dudas legítimas “sobre una explicación completamente mecanicista del origen y la evolución de la vida, dependiente solamente de las leyes de la química y la física” (33), mismos que, unidos al fracaso del reduccionismo psicofísico en torno al pensamiento y la conciencia humana; pueden llevar a “sugerir que hay principios de un tipo diferente que están operando en la historia de la naturaleza, principios de crecimiento del orden que son, en su forma lógica, teleológicos más que mecanicistas”(33). Sugerencia que puede parecer exagerada o extravagante porque “casi todos en nuestra cultura laica han sido compelidos a considerar



como sacrosanto el programa de investigación reduccionista con el argumento de que cualquier otro no sería ciencia.”

El mismo Nagel, en el capítulo dedicado al naturalismo y el miedo a la religión dentro de *La última palabra*, señala que el racionalismo “siempre ha tenido un sabor más religioso que el empirismo”, por implicar una correspondencia entre las verdades más profundas de la naturaleza y la mente humana, que ha creado “una concepción de la realidad cada vez más y más verdadera, nos hace sentir más cómodos en el universo de lo que nos resulta secularmente”(143), aun cuando esta visión no considera a Dios. Pero esta idea de la realidad inteligible, a la que se oponen los autores posmodernos, o la relación entre la mente y el mundo—como Nagel expresa esta inteligibilidad— incomoda hoy a mucha gente. En esta incomodidad Nagel ve “una manifestación del miedo a la religión que tiene grandes, y a menudo perniciosas consecuencias para la vida intelectual moderna.” (144)

Este “miedo a la religión” del que habla Nagel no es un miedo a los abusos en nombre de la religión sino a la religión misma:

Hablo desde mi experiencia, ya que yo mismo padezco fuertemente este temor: Quiero que el ateísmo sea verdadero y me incomoda que algunas de las personas más inteligentes y bien informadas que conozco sean creyentes religiosos. No es sólo que no creo en Dios y, que, naturalmente espero estar en lo correcto en mi creencia. ¡Es que ansío que no exista ningún Dios! No quiero que exista un Dios; no quiero que el universo sea así. (144)

El diagnóstico de Nagel no se queda en su propia experiencia, sino que conjetura que “este problema de autoridad no es una condición extraña y es responsable de mucho del científicismo y del reduccionismo de nuestra época” (144). Este reduccionismo es fruto, en parte, de la teoría de la doble verdad y de un trato religioso a la ciencia y la falta de distinción entre una filosofía o especulaciones



amparadas con el nombre de ciencia, y la ciencia con las limitaciones y alcances propios. La referencia a Nagel puede contrastarse con los autores que parecen contraponer el conocimiento de la ciencia, moderna y empírica, a las concepciones de la fe religiosa. Pero además hay un punto que Nagel no señala, aunque reconoce el daño que las visiones reduccionistas hacen a la ciencia. El hecho que los adeptos de la teoría de la doble verdad ignoran es que la ciencia empírica desarrollada en Occidente no se habría podido producir sin la aceptación implícita de algunos dogmas cristianos que sirvieron de marco a la posibilidad del desarrollo de esta ciencia. Tales afirmaciones parecen extremas, pero son justas.

Contrario a la visión contemporánea que idealiza el trato y relación con la naturaleza de los pueblos antiguos y no occidentales (“primitivos”), antes del cristianismo en muchas culturas el entorno natural estaba poblado de dioses vengativos que reclamaban diversidad de tributos, incluidas la vida y sangre humana. La relación con lo trascendente en estas concepciones paganas estaba pautada por el miedo; las divinidades y espíritus que poblaban la Tierra y el cosmos a menudo eran caracterizadas como terribles, vengativas e indiferentes al bien de la humanidad. Tales características marcaban distancia e imponían una relación no sólo de respeto o reverencia hacia la naturaleza, sino de verdadero miedo a desatar la furia<sup>111</sup> de estos seres y un velo en torno a la investigación respecto a las realidades que rodeaban al hombre. Como explícita Florenski en la carta novena de *La columna y fundamento de la verdad*, al tratar sobre “La criatura”:

---

<sup>111</sup> Esto se puede encontrar no sólo en el temor a los desastres naturales sino en las creencias de seres custodios de entornos como cuerpos de agua o bosques (que he podido observar en trabajo de campo en comunidades indígenas para otras investigaciones), lo cual puede ser funcional en cierta medida, pero establece límites no sólo de respeto sino de distancia hacia la naturaleza, contrario a la idea de comunión que se supone cuando se idealizan las visiones no cristianas sobre la naturaleza. Al tiempo, sería importante destacar cómo en los primeros cristianos existe una visión de la naturaleza y las criaturas no humanas de mayor respeto que al que suele atribuirse al cristianismo, pero este punto será retomado al tratar de cómo algunos movimientos contemporáneos, retomando principios filosóficos posmodernos, atacan al cristianismo por su visión que divide lo humano y lo no humano.



“Mejor no mirar”, esta es la divisa de la cultura antigua, que buscaba el olvido de todo bajo la máscara del “optimismo”, un optimismo como el del consumidor de opio o de hachís. La ciencia en estas condiciones asumía el carácter más formal posible: la geometría, en parte la astronomía, etc. Pero una ciencia real era imposible, pues, ¿cómo estudiar el caos, y quién se habría atrevido a penetrarlo con su mirada escrutadora? La audacia del hombre irrita e inquieta a los demonios, ellos no confían en su curiosidad y les disgusta que el hombre intente descubrir lo que han ocultado ante su mirada bajo un manto de belleza tejido con hilo de oro. (259)

Efectivamente, la idea del caos está presente en la mitología antigua, los rituales buscan conjurar, pacificar o retener ese caos para que en la vorágine en que se manifiesta no arrase con la humanidad. Esta idea de caos es un freno ante las indagaciones para la comprensión humana de la naturaleza y sus fenómenos, mientras por otro lado las concepciones orientales como el budismo o el hinduismo pondrán otro velo sobre lo existente al considerarlo apariencia e ilusión; todo ello a pesar de los aportes en medicina, nutrición, astronomía, sustentabilidad, etcétera, que aparecen sin justificar o entremezclados con mitos y ritos antiguos, al lado de afirmaciones de difícil asimilación para la ciencia como la conocemos; a pesar de que parte de estos aportes hayan contribuido o contribuyan actualmente al desarrollo de la ciencia moderna.

Frente a esto, y contrario a la teoría de las dos verdades, aunque el cristianismo tenga afirmaciones que no pueden ser asumidas —ni afirmadas, ni negadas— por la ciencia moderna, el cristianismo permitió el desarrollo de esta ciencia gracias a su visión de la realidad. Es por ello también que el posmodernismo filosófico ataca por igual a la razón, la ciencia y el cristianismo, pues de fondo está el asunto de la inteligibilidad o no de la realidad, aun en una medida limitada. El mismo Florenski, en la obra citada, sostiene:



Para que fuera posible el nacimiento de la ciencia, eran necesarios dos sentimientos, dos ideas, dos presupuestos: en primer lugar, el sentimiento y la idea que tenían como contenido de *la unidad de las leyes de la creación* (en contraposición con el capricho arbitrario de los demonios<sup>112</sup>, que lo llenaban “todo” con su presencia); en segundo lugar, el sentimiento y la idea que afirmaban *la realidad auténtica de la creación* en cuanto tal. Sólo ellas podían ofrecer la posibilidad de penetrar con una mirada directa y ya sin miedo en las profundidades de la creación, para introducirse en serio en su seno con firme confianza, pudiendo finalmente amarla con alegría.

(259)

Tresmontant ubica de manera esquemática dos grandes enfoques frente a la realidad que han contribuido u obstaculizado el desarrollo de las ciencias positivas. Al primer paradigma lo llama “alejandrino” porque encuentra su culmen en el neoplatonismo: “separación entre el alma y el cuerpo, entre lo sensible y lo inteligible, huida del alma lejos del mundo, la huida del alma lejos del mundo de lo múltiple, de la introversión.” (*Études de métaphysique biblique*, 31)<sup>113</sup>. Partiendo de esas premisas “La verdad hay que buscarla en el interior, mediante una ‘conversión’ que aparta el alma de las cosas exteriores para volverla hacia adentro, y de allí al mundo superior. El conocimiento es reminiscencia” de forma que la “búsqueda de la ciencia es nostalgia.” (31) Frente a esta postura se encuentra la actitud que se dio en la consolidación de las ciencias positivas: “apertura al mundo sensible, apasionada curiosidad por la multiplicidad de los seres, fundamental optimismo frente a este sobreabundante florecimiento de la existencia”, aquí “el conocimiento ya no es reminiscencia, sino conquista progresiva y laboriosa, a través de un inventario amoroso de la diversidad del mundo sensible” (31) Precisamente este es el enfoque del cristianismo que está ya presente en el pensamiento hebreo “amor

---

<sup>112</sup> Florenski llama demonios a las deidades antiguas, no sólo conforme a la afirmación bíblica de que los dioses paganos son demonios; sino también conforme a la palabra “daimon” y la descripción emic de estas divinidades, de manera para el autor considerar demonios a estos espíritus no es únicamente una atribución posterior dada por el cristianismo.

<sup>113</sup> « ...séparation entre l’âme et le corps, entre le sensible et l’intelligible, fuite de l’âme loin du monde du multiple, introversion » (31)



a la creación sensible y múltiple, optimismo frente a la fecundidad del ser” (31), precisamente por eso la metafísica cristiana resulta “más disponible que la filosofía griega para un descubrimiento positivo del mundo, y que no haya interpuesto entre el espíritu y lo real aquellos conceptos que impiden el conocimiento real.”(32)

Los enfoques cientificistas del neopositivismo y el naturalismo consideran que la ciencia puede explicarse a sí misma y que solo la ciencia puede dar explicaciones de la realidad, lo cual es una afirmación sin sustento científico; son estas posturas extremas y no la ciencia por sí misma las que plantean la oposición ciencia-fe y olvidan que las ciencias parten de supuestos generales anteriores a las mismas: como la inteligibilidad de la realidad (aunque se entienda esta como más o menos limitada).

La ciencia moderna supone un punto de partida para el desarrollo de la indagación científica. Como explica Wittgenstein, “Cualquier prueba, cualquier confirmación y refutación de una hipótesis, ya tiene lugar en el seno de un sistema” (*Sobre la certeza*, 105) y este sistema “no es el punto de partida, sino el elemento vital de los argumentos.” (105) Husserl, Polanyi, Heidegger y Wittgenstein enfatizan que la ciencia también depende de las perspectivas o paradigmas previas que dan sentido a esa forma de conocer.

La ciencia moderna se desarrolló en el Occidente de tradición cristiana gracias al sustrato metafísico del cristianismo como “horizonte de sentido”, es decir, el marco de referencia a partir del cual se percibe e intenta aprehender la realidad. La doctrina cristiana de la creación del mundo por Dios “contribuyó en la formación de la imagen de la naturaleza que la ciencia moderna requiere como condición de posibilidad para sus métodos y formas de investigación, los cuales la diferencian de otros tipos de ciencia” (Múnera, Meléndez y Gómez, *Ciencia y creación*, 21) como la que provenía de la Grecia o las tradiciones orientales. A su vez, el cristianismo ve la ciencia como indagación en la naturaleza



que permite un conocimiento natural de Dios<sup>114</sup> “gracias a la conformidad que guardan la racionalidad que posee el ser humano, en cuanto que, creado a la imagen y semejanza de Dios, y la racionalidad de la naturaleza, también dependiente de su carácter de criatura.” (Múnera, Meléndez y Gómez, “La doctrina de la creación como espacio para el diálogo entre las ciencias y el cristianismo”, en *Ciencia y creación*, 17)

Mientras el secularismo considera a la religión en el mismo nivel que la superstición, la superstición (igual que el fanatismo) es una distorsión de esta, extremos viciosos en un enfoque aristotélico de la virtud. Aunque la visión de las dos verdades que caracteriza el secularismo moderno y contemporáneo opone la razón a la fe, la religión cristiana ha sido un baluarte de la razón universal y lo es en los momentos en que la razón es cuestionada por el posmodernismo, como lo fue ante las relaciones paganas y supersticiosas de lo divino y lo espiritual, pues (como dice Bueno en “Dios salve la razón”): “Frente a los ardides de los Genios malignos capaces de aterrorizar a los hombres, el Dios cristiano ofrecía una garantía de economía, de sobriedad y de seguridad entonces inexpugnable.” (84)

Aunado a esto habría que señalar cómo la fe llevó también a los avances de la ciencia, por la importancia que el cristianismo otorgó al estudio de la realidad concebida como creación bajo la providencia de Dios, contrario al limitado enfoque moderno, que aparece ya en el *Discurso del método* de Descartes, de comprender la naturaleza mejor para su dominio.

Bueno, en el texto citado, destaca que “ninguna religión del libro, y particularmente el Islam, puede ofrecer una relación de figuras de primera línea que fueron decisivas en las revoluciones de la ciencia moderna y actual, sin dejar de ser cristianas, más aún, siendo cristianas, y por serlo”(86, *Dios*

---

<sup>114</sup> Esta idea del conocimiento natural de Dios está presente no sólo en la llamada “teología natural”, sino que también aparece en las Sagradas Escrituras, especialmente en el libro de la Sabiduría (13, 1-9) y en la carta de San Pablo a los Romanos (1, 18-21) que puede sintetizarse en la convicción de que “lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad” (Rm. 1, 19-20).



*salve la razón*), en este contexto “No puede olvidarse que la Revolución copernicana, con la que se abre habitualmente la ciencia astronómica moderna, fue obra de un clérigo católico, el que le dio nombre, Nicolás Copérnico”, señala también cómo la condena a Galileo es actualmente cuestión discutida y que tiene que ver más con su atomismo “que ponía en peligro la teología eucarística de la transustanciación”(87) y que también “obstaculizó la constitución de la Química, cuyo desarrollo, tras el descubrimiento de los isótopos, obligó precisamente a retirar la doctrina de los átomos indivisibles”; destaca también “la figura del padre Saccheri, el precursor de las grandes revoluciones representadas por las geometrías no euclidianas” (87), Gregorio Mendel, “en la revolución genética”, y al abate Lamaitre “en el proceso de la ‘revolución cosmológica’ representada por la teoría del *big bang*”(87, *Dios salve la razón*) En el elenco anterior habría que sumar el nombre de la religiosa dominica Miriam Michael Stimson, la segunda mujer invitada a la Sorbona a dar una conferencia; Stimson descubrió la estructura del ADN a partir del uso del bromuro de potasio y su análisis por espectroscopia infrarroja, pero igual que Rosalind Franklin su nombre y contribución fueron ignominiosamente relegados para dar paso al reconocimiento de Watson y Crick cuando recibieron el Nobel en 1962.<sup>115</sup>

Bueno señala que el cristianismo estableció un canon racionalista conforme a la filosofía griega, sobre todo en las batallas teológicas de los autores cristianos contra el gnosticismo, que desembocó en los grandes sistemas de san Basilio, san Agustín y santo Tomás de Aquino, de forma que “representó la victoria del canon racionalista trinitario, y no precisamente en el sentido de una mera recuperación de la filosofía griega.”(86), pues san Agustín y Santo Tomás son más que repetidores de la filosofía de Platón y Aristóteles, respectivamente. Aquí es donde se ve no sólo el error de la teoría

---

<sup>115</sup> Tsuji documenta el desarrollo de la genética, la relevancia de los descubrimientos de Stimson en esta área y la falta de reconocimiento a la religiosa en *The Soul of DNA: The True Story of a Catholic Sister and Her Greatest Scientific Discovery of the Twentieth Century*. El libro trata sobre la historia de la elucidación de la doble hélice del ADN a través de la vida y la obra de la hermana Miriam Michael Stimson.



de la doble verdad que vertebra el proceso de secularización de Occidente, sino también las conexiones entre cristianismo, razón y realismo metafísico frente al irracionalismo, el paganismo, la superstición, el idealismo filosófico y la posmodernidad. Contraria a la dicotomía fe-razón que realiza la teoría moderna de la doble verdad (y la posmodernidad pretende superarla al volverla insustancial), la relación fe-razón en el cristianismo es armoniosa, en palabras de Bueno en *Dios salve la razón*

Porque la teología católica, precisamente en su proyecto de exploración de los dogmas revelados por el Verbo divino mediante “la razón” —es decir, mediante el canon racionalista establecido por los grandes filósofos griegos— logró transformar muchas de las ideas griegas en otras ideas que fueron precursoras de algunas de las ideas modernas más señaladas, pongamos por caso, la Idea de la Sustancia material con locación no circunscriptiva, es decir, incorpórea, implicada en la teoría de la transustanciación eucarística, y precursora de principios de la teoría electromagnética o de la física cuántica. (86)

La reflexión filosófica, siempre en constante expansión en la búsqueda de *la verdad*, la comprensión del sí mismo de quien filosofa y de las realidades que lo rodean, no estará completa si se cierra a la posibilidad de otras fuentes de conocimiento, si no examina lo que se ha dicho en los diversos tiempos, pueblos y culturas, si no indaga en las creencias de la humanidad que le precedió, así considere las convicciones sagradas como meros mitos. Contra este sentido de inclusión (al menos como hipótesis) de la verdad revelada, Kant plantea ya la exclusión de una frente a la otra en el prólogo de su *Crítica de la razón pura*, donde afirma “Tuve pues que anular el saber, para reservar un sitio a la fe” (9). Heidegger y Jaspers también asumieron una posición excluyente. Esta postura pone la disyuntiva para elegir entre filosofía y religión, que se inscribe en el falso dilema fe-razón, sin llegar a la síntesis de la paz pactada de la teoría de la doble verdad, donde en un ámbito se puede creer en una cosa y en el otro lo que sea incoherente o incluso contrario, manteniéndose como ámbitos separados;



esta tesis no dista mucho de la atribuida a los averroístas latinos. Esta objeción a la fe es una posición constante en la historia del pensamiento occidental que tiene su contraparte (como gemelos enemigos o el anverso de la misma moneda) en una visión utilitaria y reduccionista de la filosofía desde la religión. Castellani en *De Kierkegaard a Santo Tomás*, sintetiza y responde a esta aproximación en la relación filosofía-religión/religión-filosofía:

Hay dos posiciones falsas extremas de la filosofía con respecto a la religión: una es creer que hay que elegir entre una fe irrazonada en Cristo y una filosofía separada y hostil, que no sería sino una panoplia de argumentos de la incredulidad; otra que sujeta brutalmente la filosofía a la fe haciéndola una simple suministradora de utilería dogmática, animada de una vida extranjera a ella misma. (...) Contra esto está que la Verdad es una; y cualquiera sea el canal por donde ella atinge al hombre, una vez realizada no puede reñir con ella misma. (15)

Heidegger se enfila más en la teoría de la doble verdad pues da como principio a quien acepte como cierta la creación por Dios de toda realidad, que éste debe rechazar su fe para filosofar, puesto que se creería ya poseedor de la respuesta respecto a por qué existe algo (hay ente) en vez de nada:

Quien se halla en el terreno de esta fe, ciertamente puede seguirnos y realizar con nosotros, en cierta manera, el preguntar de nuestra pregunta, pero no puede preguntar de una manera auténtica sin renunciar a su posición de creyente, con todas las consecuencias de este paso. Sólo puede actuar como si... Pero, por otro lado, aquella fe que no se expone constantemente a la posibilidad de la incredulidad, no es tal fe sino una comodidad y un compromiso consigo mismo de atenerse en lo venidero a la doctrina como a algo en cierto modo legado por la tradición. (*Introducción a la metafísica*, 16)



Para Heidegger la pregunta de “¿por qué es el ente y no más bien la nada?” hecha por un creyente carecería de sentido, pues tal pregunta “para la fe es una necesidad. En esta necesidad consiste la filosofía. Una ‘filosofía cristiana’ es un hierro de madera y un malentendido” (17). En la sentencia final de la cita es donde aparece con claridad el dilema o la necesidad de elegir entre una cuestión y la otra. Heidegger sostiene que una reflexión informada por la fe es teología, pero no se percata que su afirmación anterior “para la fe es una necesidad” es una afirmación teológica, como es también una afirmación teológica cuando sostiene que una persona con fe no puede hacerse preguntas auténticamente; en el mismo apartado afirma que “Para la fe cristiana originaria, la filosofía es una necesidad.” (*Introducción a la metafísica*, 17), prejuicio que no se sostiene con la evidencia histórica. La objeción de Heidegger puede ser legítima como advertencia ante el sesgo de confirmación, por el cual se amoldarían los hechos y la evidencia a los marcos conceptuales a los que estamos aferrados, tal como el *idola tribu* del que advertía Bacon<sup>116</sup>. En este caso el riesgo para el creyente sería el ajustar todo para confirmar o validar su fe, pero eso iría contra la honestidad a la que está llamado el cristiano. El punto fundamental que escapa a la objeción de Heidegger es que esa apelación a la revelación no resuelve todas las preguntas; aún si el creyente ha respondido *desde la fe* al “qué”, faltan muchas preguntas respecto al “cómo”; de ser cierta la objeción de Heidegger la teología especulativa no existiría.

A esta objeción se puede responder recordando que creer no es tener todas las respuestas sino atisbar una respuesta, haberla escuchado como en un susurro, pues lo que se conoce por revelación en el cristianismo es ínfimo en relación con lo que se desconoce. Aquello que por revelación es

---

<sup>116</sup> “...el intelecto humano, cuando se complace en una cosa (ya porque sea generalmente admitida y creída, o porque cause deleite), obliga a todas las otras cosas a ser confirmadas y estar de acuerdo con ella; y por más grande que sea la fuerza y el número de las pruebas en contrario, o bien no las observa, o las desprecia, o las quita de en medio y rechaza valiéndose de un distingo cualquiera y ello no sin grande y pernicioso perjuicio, con tal de que sus primeras conclusiones permanezcan invioladas.” (Francis Bacon, *Novum organum*, I, 49.)



conocido no es aprehendido en su totalidad por el intelecto, de forma que su aproximación, aun en los hechos dogmáticos asumidos como tales por el creyente, no disipa un halo de misterio que supone cierto grado de desconocimiento, incompreensión y asombro con un amplio margen para el planteo de preguntas legítimas y con la posibilidad de la reflexión filosófica y la indagación en la primera pregunta.

Si al “por qué existe algo en lugar de nada” se responde porque Dios así quiso y lo hizo (posición del voluntarismo teológico que influyó en la filosofía occidental), cabe preguntar aún el por qué Dios lo habría hecho o querido, pero en medio de esta pregunta hay un sinnúmero de cuestionamientos auténticos que no son un acto de simulación a manera de una pregunta retórica o una duda metódica. La teología no es la enunciación de ocurrencias, pues, explica Simone Weil, “Quienes creen que lo sobrenatural, por definición, opera de forma arbitraria y al margen del estudio, lo conocen mal, igual que quienes niegan su realidad. Los místicos auténticos como san Juan de la Cruz describen la operación de la gracia con una precisión de químico o de geólogo.” (*Oppresion et liberté*, 219)<sup>117</sup>

Por su parte, Jaspers postula la dicotomía religión-filosofía, pues considera que “Nadie puede escapar honestamente a esta decisión entre religión y filosofía” (*Philosophie*, 258)<sup>118</sup>, lo que para él implica renunciar a la autonomía o a la revelación, pues la religión implica la fe, y la fe es ser sostenido por otro: abandonarse a Dios. Pero aceptar la revelación no implica dejar de hacerse preguntas, como se ha señalado. Tampoco implica (iría contra el sentido de honestidad y amor a la verdad que la religión prescribe) forzar los hechos o hacer una lectura acomodaticia de la realidad para que embone con los presupuestos religiosos. Jaspers y Heidegger han olvidado aquí el consejo de Platón en el Teeteto,

---

<sup>117</sup> “Ceux qui croient que le surnaturel, par définition, opère d’une manière arbitraire et qui échappe à toute étude le méconnaissent comme ceux qui en nient la réalité. Les mystiques authentiques, comme saint Jean de la Croix, décrivent l’opération de la grâce sur l’âme avec une précision de chimiste ou de géologue.” (219)

<sup>118</sup> « Dieser Entscheidung zwischen Religion und Philosophie kann sich Redlich kein Mensch entziehen » (258)



cuando dice que hay que tomar en cuenta los mitos de los dioses. De ser cierta la dicotomía planteada por Jaspers y Heidegger, habría que dejar de reconocer como filósofos a gran cantidad de pensadores occidentales que se asumían como cristianos y que a su vez contribuyeron con su reflexión filosófica en puntos que en su momento fueron retomados por los autores que plantean la necesidad de opción entre religión y filosofía.

No existe un argumento racional para rechazar la posibilidad de que Dios exista, se manifieste al hombre y las realidades de la fe sean verdaderas; rechazar esa sucesión de posibilidades es un *a priori* sin sustento racional. Como argumenta Tresmontant “Desde el punto de vista filosófico en el que estamos situados aquí, hay que decirlo: esta pretensión de negar la *posibilidad* de una revelación, la *posibilidad* de negar lo sobrenatural es propiamente exorbitante.” (*Les idées maitresses de la métaphysiques chrétienne*, 100)<sup>119</sup> La teoría de las dos verdades, que se pretende salvaguarda de la razón y la tolerancia, muestra en este prejuicio su contradicción interna pues “Desde el punto de vista racional, nada justifica *a priori* esta negativa, como nada justificaría la aceptación ciega de esta manifestación de Dios al hombre sin criterios racionales” (Tresmontant, *Les idées maitresses de la métaphysiques chrétienne*, 100)<sup>120</sup>

Todo esto pone de manifiesto que la teoría de las dos verdades, que en realidad deja solo en pie una, es equívoca, irracional, limitada y limitante; es una salida sencilla y diplomática donde en apariencia todos quedan conformes. Pero la conformidad sólo puede darse siempre que se quiera vivir en una ficción, en tanto se pueda creer una cosa y su contrario al mismo tiempo. Sin embargo, el paradigma de la doble verdad no es el único entre las actitudes frente a lo religioso, sino que actualmente prima sobre todo la indiferencia, pero la indiferencia puede ser un componente de la doble verdad al relegar lo religioso a algo privado e indiferente pues —conforme a Searle en *Mente*,

---

<sup>119</sup> “Du point de vue philosophique où nous sommes placés ici, il faut le dire : cette prétention à refuser la *possibilité* d’une révélation, la *possibilité* du surnaturel, est proprement exorbitante.”

<sup>120</sup> “Du point de vue rationnel, rien ne justifie ce refus *a priori*, de même que rien ne justifierait l’acceptation aveugle de cette manifestation de Dieu à l’homme, sans critères rationnels.”



*lenguaje y sociedad*— “Hoy nadie se toma la molestia, y se considera de ligero mal gusto plantear siquiera la cuestión de la existencia de Dios. Las cuestiones de religión son como las de preferencia sexual: no son para discutir en público, e incluso las abstractas no son discutidas más que por pelmazos” (41)

Antes de concluir, cabe destacar que el posmodernismo podría dar la impresión de haber superado esta teoría de la doble verdad al dar el mismo estatus veritativo (y por tanto el mismo estatus de mito, falsedad o posibilidad) a todos los discursos ante la caída de los metarrelatos. Según Vattimo, “dado el debilitamiento de las estructuras fuertes del pensamiento” (33, *Creer que se cree*), actualmente “no hay razones fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión” (22) porque “tanto la creencia en la verdad ‘objetiva’ de las ciencias experimentales, como la fe en el progreso de la razón hacia su pleno esclarecimiento aparecen precisamente como creencias superadas” (22) Poner a la creencia religiosa en el mismo plano que cualquier otra creencia es ya estar en el plano de la doble verdad; sin embargo, la posición de Rorty está más claramente enclavada en este paradigma. Rorty se congratula por “la tentativa de Vattimo de sacar la religión del campo epistémico, un campo en que está sujeta al reto de la ciencia natural” (54, “Anticlericalismo y ateísmo”, en *El futuro de la religión*) pues para él la “arena epistémica” es un espacio público “del cual la religión debe y puede retirarse” (57) dado que, en su opinión, las instituciones eclesiásticas “son peligrosas para la salud de las sociedades democráticas” (57). Dejar a la fe fuera de la esfera pública, incluida la epistémica, no basta: “la religión no sólo debe retirarse de la vida pública, sino también de la vida intelectual” (58)

Como última consideración se debe añadir que es importante tener presente el tema religioso como objeto de análisis del pensamiento, incluso en la forma más precisa de una filosofía de la religión, pues este tipo de reflexión es necesaria “para todos los hombres que piensan, creyentes o no” (*Teohumanidad*, 55), como dice Soloviev, pues los primeros deben saber en qué creen, y los que no creen



“deben saber qué es lo que rechazan” dado que “en muchos casos, el rechazo procede del desconocimiento; con lo cual los creyentes que no lo son por la razón, y que pretenden hacer de la verdad religiosa un asunto de fe ciega y de sentimiento ciego, favorecen claramente el rechazo.” (55) Hasta aquí se ha visto la relación de la razón con la fe religiosa, al mostrar cómo la teoría de la doble verdad es hacer malabares con dos formas de conocimiento opuestas por una falsa dicotomía. Queda por ver la relación de la fe con razón y las cuestiones metafísicas que ya se han ido perfilando.

## 5.2. Vías de secularización

La secularización es el proceso en que se desarrolla el abandono de la cosmovisión cristiana (con las premisas filosóficas que implica) y el vaciamiento del mensaje religioso trascendente para dar paso a la mistificación de las realidades profanas y conferir el sentido de lo sagrado a lo meramente humano inmanente, de manera que la filosofía, la ciencia, la técnica, el arte, la política, o cualquier obrar humano puedan ser vividos como una experiencia religiosa. Bueno de la Fuente en *La dignidad de creer*, explica el desarrollo de la secularización como concepto que “Inicialmente hizo su aparición en el ámbito del derecho canónico para designar el retorno *al siglo*, al mundo, a lo profano, la *salida* fuera de las estructuras reguladas eclesialmente. *Saeculum* designa *siglo*, y en este contexto aparece ya contrapuesto al ámbito eclesial.” (12). El término fue retomado durante el siglo XIX cuando los estados nacionales expropiaron bienes eclesiásticos para dejarlos en uso de particulares o el Estado. El sentido jurídico y político de secularización implica la separación del Estado respecto a las estructuras eclesiales y el abandono de la confesionalidad. Este proceso de autonomía se va también acentuando en las esferas sociales.

Progresivamente se va ampliando su significado al campo de la filosofía, de la ética, de la sociología: el pensamiento tiene que actuar libremente sin cortapisas dogmáticas o doctrinales, la ética debe juzgar y valorar con mayor libertad saliéndose de los condicionantes de la moral



dictada por la teología, el conjunto de las formas sociales de comportamiento puede prescindir de las motivaciones religiosas. La secularización, que avanza en campos y niveles distintos, va configurando progresivamente una nueva autoconciencia de la humanidad y un modo nuevo de experiencia histórica. (12)

En el plano intelectual, la obra de Weber sobre *La ética protestante en el espíritu del capitalismo*, y su afirmación de que el mundo se había desencantado al carecer de relevancia las visiones religiosas, dieron origen a una profundización en los análisis y posturas en torno al concepto e historia de la secularización, con una fuerte tradición de estudios en la sociología e importantes reflexiones en un sentido filosófico.

Dentro de las investigaciones en torno a la secularización, uno de los referentes es Berger; sus obras rastrean y analizan los procesos de ruptura, reestructuración y adaptación de los modelos religiosos tradicionales en su interacción con la esfera pública, social y cultural. Gran parte de su obra se centra en la ausencia y presencia de lo religioso en la esfera pública (por ejemplo, en el discurso político) sin dejar de lado lo privado. De su vasta obra se pueden destacar aportes singulares entre otros teóricos de la secularización. En *A rumor of angels*, Berger identifica a Simone Weil con el paradigma “yo solitario” (103) del creyente en la situación religiosa moderna, y analiza la construcción social de esta vivencia religiosa. Inspirado en la obra de Weil, Berger habla en el libro citado sobre la *vocación dogmática* y la *vocación anatémica*; en la primera hay una permanencia en la comunidad de origen, aunque resulte poco atractiva y en la segunda se vive de forma independiente y solitaria la fe religiosa (190). En *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, busca identificar los mecanismos para resolver las crisis de sentido modernas, en el contexto en el cual había analizado los procesos de secularización pública y política. Posteriormente, en *Questions of faith*, centra su atención en la forma en que actualmente se vive el hecho religioso: la *teologización de la conciencia*,



Para Berger la secularización se ha extendido juntamente con la modernización y occidentalización (el Occidente moderno ya secularizado propuesto como modelo), de manera que la secularización resulta ser un proceso masificado más que una secularización de la conciencia. Esta postura es asumida también por Carrier en *Psicología de la pertenencia religiosa* y Allport en *El individuo y su religión*. Sin embargo, en *Religious America, Secular Europe?* (obra de Berger, Davie y Fokas) tratan de responder por qué los Estados Unidos de América son —a su parecer— tan religiosos y Europa tan secular, para lo cual plantean las diferencias históricas, de perspectivas intelectuales y las institucionales. Mediante estos análisis Berger, Davie y Fokas destacan la particularidad de los procesos de secularización y enfatizan que el modelo europeo no es necesariamente el paradigma hacia el cual converge la humanidad, pues incluso es necesario diferenciar por países y regiones el proceso de secularización en esa parte del mundo.

En *La era secular*, Taylor señala la ambigüedad con que suele hablarse de “secularización” y distingue tres principales enfoques o líneas de análisis. En el primero de ellos “la secularidad puede ser entendida en términos de los espacios públicos” (21), es decir, en las diferentes esferas de actividad:

las normas y principios que seguimos, las deliberaciones en las que participamos, por lo general no nos remiten a Dios ni a ninguna creencia religiosa: las consideraciones de acuerdo a las cuales actuamos son inherentes a la “racionalidad” de cada esfera —la máxima ganancia dentro de la economía, el mayor beneficio para el mayor número en el ámbito político, y demás—. (21)

En este sentido Ferry habla de “excomuniación política” y propone la creación de nuevos espacios en una sociedad postsecular en “*La Religión in foro público*” ( En *Religiones en el espacio público*). Este autor también ha señalado el vacío metafísico y la promesa salvífica de los proyectos políticos. Reflexiones de este y otros autores al respecto de esta forma de secularización en el contexto actual,



se encuentran en *Religiones en el espacio público: Puentes para el entendimiento en una sociedad plural*, compilado por Romerales y Zazo. El segundo sentido de secularidad, para Taylor, “consiste en el declive de la creencia y las prácticas religiosas, en el alejamiento de Dios por parte de la gente y en la no concurrencia a la iglesia.” (22) El tercer enfoque, que es en el que el autor centra su análisis, “consiste, entre otras cosas, en el paso de una sociedad en la que la fe en Dios era incuestionable y, en verdad, estaba lejos de ser problemática, a una sociedad en la que se considera que esa fe es una opción entre otras, y con frecuencia no la más fácil de adoptar” (22). Aquí la secularidad se ubica “en virtud del estado de la experiencia y la búsqueda de lo espiritual.” (23)

En concordancia con estos análisis, Poulat en *L'ère postchrétienne: Un monde sorti de Dieu*, habla del momento histórico en que la sociedad se organiza al margen de toda referencia trascendente: la era postcristiana donde el cristianismo queda excluido como criterio para interpretar la realidad, relegado a fenómeno del pasado. En esta obra Poulant también habla de la tensión y conflicto entre el otro concepto de secularización, fundamental en la presente investigación<sup>121</sup>, es el que hace referencia a la transposición de modelos de comportamiento y creencias que salen de la esfera religiosa para insertarse en la secular, tal como lo propone Marramao en *Cielo y tierra: Genealogía de la secularización*. De manera similar Tschannen en *Les théories de la sécularisation* habla de la *generalización* por la cual símbolos, valores, normas, modelos de comportamiento e interacción, o tipos de organización de origen religioso (después de una desacralización superficial) se disuelven en la esfera secular. Tschannen, como Taylor, destaca la disparidad en los enfoques, conceptos y análisis respecto a la secularización. (65) Esta forma de entender la secularización a partir de la inmanentización de la trascendencia religiosa, es la tesis de Carl Schmitt (*Teología política*), y de autores cristianos como Hilare

---



Bello, Gilbert K. Chesterton, Jacques Maritain (especialmente en *Tres reformadores*) y Alfredo Sáenz (*La Cristiandad y su cosmovisión*), entre otros.

Hervieu-Lèger en *Catholicisme, la fin d'un monde*, destaca cómo se produce una ruptura cultural cuando las nuevas generaciones no reciben la formación religiosa, pero también en sus obras de *exculturación* para designar estos procesos. En sintonía con el análisis de Taylor, en *Religion pour mémoire* afirma que la modernidad destruyó los sistemas tradicionales de la creencia, pero no la creencia que se expresa de forma “individualizada, dispersa y por medio de la multiplicidad de significaciones” al margen del control institucional religioso (109). La misma investigadora, en coautoría con Champion, define la secularización como “el proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente incapaz de cumplir o llenar las expectativas que necesita suscitar para existir como tal.” (*Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, 227)

En este tipo de secularización, como advierte Taylor, las estadísticas de quienes se asumen como adeptos de una religión o la frecuencia con la que asiste a los lugares de culto, pueden inducir a conclusiones equívocas. Es decir, lo relevante aquí es cómo el sentido y la realización de la propia vida, el por qué y para qué de la vida, las preguntas trascendentes sobre la realidad ya no están ligadas a cuestiones religiosas. Nietzsche tuvo presente esta forma de secularización con la emergencia del científicismo como un nuevo tipo de religión, pero sobre todo al hablar de *la muerte de Dios*, que implica cómo lo religioso ha perdido la centralidad; aunado a cuando en *La Gaya Ciencia* indica que el abandono del cristianismo ha quedado un gran vacío de sentido que no se sabe cómo llenar. Un ejemplo de esta secularización es cómo se ha vivido la pandemia de COVID 19, la ausencia de una lectura religiosa de la misma, la esperanza centrada en los avances de la medicina, la investigación científica, las determinaciones estatales y el autocuidado. Esta secularización del sentido y la metafísica, tiene su correspondencia con la primer forma de secularización (la secularización de las esferas públicas) donde



áreas como la política, economía, etc., no tienen ninguna referencia religiosa ni están gobernadas o limitadas por esos principios sino sólo por la racionalidad interna de estas áreas, así (el ejemplo es también de Taylor) la economía no está limitada por la consideración de la usura como pecado sino que se busca sólo la mayor ganancia.

Conforme a Taylor hay tres niveles o tipos de secularización: “como aquello que se retira del espacio público (1), como un tipo de creencia y práctica que puede estar o no en retroceso (2), y como cierto tipo de creencia o compromiso cuyo estado en esta era está bajo examen (3)” (*La era secular*, 40). La tercera forma de secularización se da en la posmodernidad histórica como herencia de la modernidad, es la aparición de una sociedad “desencantada” en palabras de Weber, una sociedad donde la creencia religiosa es una posibilidad entre otras, un contexto inmanente despoblado de ángeles y demonios, donde creer no es algo dado (“ingenuo”), y el no creer es el a priori, un mundo “que pone fin al reconocimiento ingenuo de lo trascendente, o de los objetivos o las afirmaciones que van más allá de la bienaventuranza humana.” (49) Esta sociedad de un humanismo naturalista-inmanente pareciera contradecir al pensamiento posmoderno, pero éste es el rostro fatalista y cínico de una humanidad desencantada incluso de sí misma.

Una lectura adicional de la secularización —que vertebra esta investigación—consiste en ver este proceso como conflicto de cosmovisiones, la pugna entre los sentidos de trascendencia e inmanencia y la colisión entre sustratos metafísicos no siempre explícitos que derivan o convergen con lo religioso. La secularización también ha contribuido a la conformación de las identidades y subjetividades a través de las generaciones hasta nuestros días. Es el itinerario del menosprecio a la hostilidad hacia el cristianismo, con potenciales o fácticas manifestaciones de violencia. Algunos autores han teorizado sobre posibilidades de una secularización pacífica, un laicismo sano o neutral, pero la historia muestra una realidad distinta. Sin embargo, ese paso de separación a hostilidad no



debía darse de forma necesaria e ineludible; incluso el primer paso no es un hecho ineluctable. Esto se puede dilucidar sólo a partir de la integración de diversas disciplinas que amplían el panorama.

Como fenómeno histórico, la secularización de las instituciones y el pensamiento no se dio de una manera neutra o desapasionada. *Ad intra*, la Iglesia había separado las dimensiones de lo sobrenatural y lo profano tanto en los debates teológicos como en la práctica<sup>122</sup>. Pero la confusión entre lo natural y sobrenatural estuvo siempre latente en sectores heterodoxos y cristalizó en el movimiento protestante. La Reforma, fue también un hecho importante para el proceso de secularización porque implicó la separación de varios príncipes europeos de la influencia de la Iglesia Católica y su sede romana, aunque no hubo un rompimiento con el cristianismo, sino la emergencia de nuevas formas de ser cristiano que implican un fuerte acento en el individuo y la interioridad, en detrimento de la vivencia y la visión religiosa en las esferas eclesial-comunitaria, pública, política, económica, social. Aunado a esto, y vinculado a la secularización en el nivel individual o de sentido, dentro del cristianismo la disonancia entre la creencia y la vida causó la repulsión de algunos hacia las instituciones o figuras religiosas y a partir de ahí al cristianismo mismo. La Ilustración fue otro gran momento en la historia secular; aquí también se encuentra documentado cómo el viraje ideológico estuvo acompañado de persecución religiosa e intolerancia a la disidencia que se prolongó hasta la época del terror.

Debe destacarse, sobre todo, que las distintas fases de secularización, desde la secularización del espacio público hasta la hostilidad que lleva a signar el cristianismo como chivo expiatorio<sup>123</sup>, no son hechos aislados sino unidos y que se retroalimentan mutua y simultáneamente. Las ideas

---

<sup>122</sup> La guerra de las investiduras y paradójicamente el caso de Galileo es muestra de ello, pues la censura de la autoridad eclesiástica vino de que el físico pretendía fundamentar sus afirmaciones en las Sagradas Escrituras.

<sup>123</sup> Esto es analizado en el apartado “Del escándalo al chivo expiatorio”



acompañan o generan movimientos políticos y sociales, el poder político alienta o reprende cierta visión de la realidad. Las posturas filosóficas reemplazan o marginan como explicaciones de la realidad y del sentido de la vida a la verdad religiosa.

Finalmente, las pretensiones seculares tienen importantes puntos de contacto con una visión pagana y gnóstica que implica una metafísica, una ética y una antropología distintas a la cristiana, sucedánea de lo religioso, oscilando entre el nihilismo y la adoración de sí mismo o la humanidad como algo divino. Así, ese proceso de desvinculación hasta llegar a la hostilidad puede rastrearse en la historia de las ideas y el análisis de la cultura como un choque de cosmovisiones. Con ello, los escritos de los romanos paganos contra los cristianos, la respuesta de los Padres apologistas cristianos y la tesis de *De Civitate Dei* de San Agustín adquieren una nueva relevancia; no como documentos de un pasado lejano sino de un acontecer que se renueva. De esta forma parece confirmar, como planteó Søren Kierkegaard en toda su obra, que el *escándalo* es un elemento esencial del cristianismo. Una afirmación poco explorada como categoría filosófica, que constituye a su vez un *locus* teológico digno de ser investigado.

### 5.3. Metamorfosis y autonomía

En *Secularización y nihilismo: Cristianismo y cultura contemporánea*, Borghesi señala que en el concepto de secularización convergen dos significados derivados de dos momentos de la modernidad: el primero, la segunda mitad del siglo XVIII, es «el proceso de *privatización* de la fe, de *autonomía* de la moral respecto de la religión» (13) por la cual la moral «ya no se funda en la Revelación, sino en la razón y, sin embargo, sigue siendo “cristiana” en su contenido» (13), este primer momento se da en un contexto cristiano. En esta línea, Schneewind dedica su obra *La invención de la autonomía: Una historia de la filosofía moral moderna*, a la tarea de analizar el desarrollo de la autonomía de la moral, partiendo de la concepción



de la ley natural<sup>124</sup>, hasta llegar a la revolución de la filosofía moral en Kant, que tuvo como consecuencia la conformación de una concepción distinta de la subjetividad. Taylor también trata esta cuestión, aunque centrado en los procesos de identidad y subjetividad en *Las fuentes del yo*. De ese primer momento de secularización también Derrida en el ensayo “Fe y saber: Las dos fuentes de la ‘religión’ en los límites de la mera razón” (*La religión*, Derrida y Vattimo) sostiene que tanto la *Aufklärung* como las *Lumières* tenían esencia cristiana, de manera que la modernidad fue una secularización del pensamiento cristiano. (24)

El segundo momento de secularización en la modernidad “indica el traspaso de la noción escatológica (judeocristiana) de ‘Reino de Dios’ a un contexto inmanente, ‘secular’, que se carga de significado ‘religioso’” (*Secularización y nihilismo*, 13). Varios autores han postulado la existencia de esta forma de secularización, entre ellos Taubes, que en *Escatología occidental* defendía el fundamento y origen teológico de los conceptos de la Modernidad, especialmente conceptos políticos y filosóficos; éstos últimos como una reelaboración de la teología de la historia. La misma posición se encuentra en *El sentido de la historia* de Löwith y también en *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, así como en el resto de su obra. El mismo Löwith, en *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX*, destaca cómo en la izquierda hegeliana ninguna postura era demasiado radical y se acusaban unos teóricos a otros de mostrar residuos de cristianismo y cristiandad en sus obras. *El dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*, de Frank, destaca cómo en el *Aufklärung* del Romanticismo alemán, Novalis y Schlegel pretenden fundar una nueva mitología y una

---

<sup>124</sup> La noción de Ley Natural no es exclusiva del cristianismo, aunque aparece en los Evangelios (Jn. I, 14; Lc. XII, 57) y de forma más explícita en San Pablo en la *Carta a los Romanos* (especialmente en II, 14-15) Fue especialmente desarrollada por Aristóteles y luego por Santo Tomás en el cristianismo, aunque también la habían tratado los juristas romanos antes del cristianismo. Lewis aborda la cuestión con un enfoque de una ética transcultural y la llama “ley del Tao”; dedica los primeros capítulos de *Mero Cristianismo* a ella y también está el tema en *La abolición del hombre*. Lewis argumenta que estos principios son comunes a todos los hombres más allá de las diferencias culturales, sociales o históricas. El Derecho Natural en la tradición cristiana ha sido estudiado, entre otros por Matthew Lavering en *Biblical Natural Law* y David VanDrunen en *A Biblical Case for Natural Law*.



nueva religión, y cómo en Hölderlin hacían otro tanto el idealismo, la visión casi mística de Schopenhauer, Feuerbach y la izquierda hegeliana. Es decir, se sacraliza lo profano en el momento de secularizar lo sagrado.

El principio de autonomía, sostiene Borghesi, deshace el sustrato cristiano subyacente y a partir de aquí surgen otras dos vertientes de secularización. La primera “está representada por el filón del pesimismo europeo, nihilista-religiosa, que va desde Schopenhauer, Leopardi, Eduard von Hartmann, Martinetti, hasta Eugenio Montale.” (*Secularización y nihilismo*,13). La segunda vía:

consiste en la inmanentización del *eschaton*, en la que la forma cristiana se transforma en *gnosis* salvífica. La redención-divinización pasa en este modelo a través de la *kenosis*, la muerte, el mal, la pérdida del yo: lo positivo mediante lo *negativo*. De este modo el nihilismo se convierte en el momento que sirve de “medio” en el paso hacia la plenitud: el apocalipsis, la revolución, la medianoche de los dioses huidos, preceden a la llegada del Reino. El nihilismo se vuelve “activo”, portador de luz y plenitud. De Hegel a Marx, Nietzsche o Heidegger, hasta las revoluciones del siglo XX, la nueva gnosis se nutre del nihilismo. (13-14)

#### **5.4. Gnosticismo y paganismo posmoderno**

En los modelos de secularización de Borghesi, que hemos citado, el primero distingue entre cristianismo y cultura laica, el segundo “realiza una *metamorfosis* del cristianismo que reactualiza, de una forma nueva, aspectos de la gnosis antigua” (14) y sería el modelo durante los años 70-80 del siglo XX. Esta es la visión que plantea Lenoir en *La metamorfosis de Dios: La nueva espiritualidad occidental*. Esta perspectiva que identifica algunos momentos de la secularización con formas de gnosticismo o neopaganismo es interesante, no sólo por la nota cultural o para el estudio de religiones comparadas, sino que puede ampliar la perspectiva como quien amplía el lente de una cámara, para abarcar dentro de la mirada panorámica elementos que hasta entonces habían quedado fuera. De esta forma, puede



integrarse en este panorama la perspectiva de *El futuro de la religión* de Gianni Vattimo, donde postula, en coincidencia con otros autores, que la religión no ha terminado, sino que emergen nuevas formas de religiosidad y se pasa a una práctica menos institucionalizada, pero que también implica la adecuación de la creencia religiosas. La secularización actual supone una adaptación de la fe, no su fin.

Para Vattimo:

La secularización como hecho positivo significa que la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, el paso de una ética de la autonomía, la laicidad del estado, una literalidad menos rígida en la interpretación de los dogmas y los preceptos, no debe entenderse como una caída o un adiós al cristianismo, sino como un cumplimiento más completo de su verdad, que es —recordémoslo— la *kenosis*, el abajamiento de Dios, desmentir los rasgos ‘naturales’ de la divinidad. (*Creer que se cree*, 40-41)

En la propuesta de Vattimo cristianismo y secularización están enlazados armoniosamente. Esta premisa aparece en varias de sus obras como *El fin de la modernidad*, *La sociedad transparente*, *Después de la cristiandad*, el debate con Rene Girard titulado *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre el cristianismo y el relativismo, Nihilismo y emancipación* y en *Metafísica, violencia y secularización*.

La tesis de Vattimo ha sido asumida por varios filósofos posmodernos; algunos de ellos escribieron con él respecto al tema. Así por ejemplo el libro *El futuro de la religión* de Rorty en coautoría con Vattimo, donde Rorty postula que la laicidad como parte del proceso de secularización es uno de los aspectos facilitados por el cristianismo, igual que el libre mercado, la democracia, los derechos civiles y la libertad individual, entre otros. Caputo es otro de los autores con un enfoque en la línea de Vattimo. Caputo con Vattimo en *Después de la muerte de Dios: Conversaciones sobre religión, política y cultura*, describe cómo se pasó del escepticismo religioso moderno al resurgir de la religión en la posmodernidad. Caputo postula el retorno de lo religioso señalando la posibilidad de la “religión sin



religión”, en su libro *Sobre la religión* documenta este proceso citando ejemplos de la cultura popular y la filosofía, y plantea cuestiones como el significado de hacer algo en nombre de Dios o la pretensión de amar a Dios.

Otro autor en la línea de Vattimo que celebra el proceso de secularización, viendo en ésta la plenitud del cristianismo, es Lozano Pino, quien en *El amor es el límite: Reflexiones sobre el cristianismo hermenéutico de G. Vattimo y sus consecuencias teológico-políticas*, retoma las propuestas de Vattimo, Caputo y Oñate, para unirlas a enseñanzas del concilio Vaticano II, del Papa Francisco y de la teología de la liberación, como una propuesta de espiritualidad para superar los problemas actuales que enfrenta el mundo posmoderno. También en armonía con la tesis de Vattimo se puede citar a Gauchet, pues con la pretensión de actualizar la obra de Max Weber escribió *Una historia política de la religión*, donde considera que la secularización es un producto del cristianismo, dado que es la religión “de la salida de la religión”.

Es importante destacar cómo los análisis que enfatizan los puntos de encuentro entre los procesos de secularización y la gnosis están presentes en autores cristianos como Meinvielle, De Lubac, Del Noche y Borghesi, pero se ven confirmados en autores que se han desvinculado del cristianismo o la religión en general como Rorty, o que suponen un cristianismo débil, vaciado del núcleo duro de la fe como en Vattimo; un cristianismo que no plantea ya un escándalo para la razón como lo veía Søren Kierkegaard, ni implica un compromiso existencial con la verdad revelada como defendió este autor.

En *Viento de lo absoluto ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?*, Haas postula que existen asuntos filosófico-teológicos e incluso místicos en la obra de filósofos posmodernos. Estos asuntos filosófico-teológicos, según Hass, son:



... la inefabilidad de lo absoluto (principalmente en la reflexión de Wittgenstein); la continuidad del escepticismo de la Antigüedad y de las religiones orientales en relación con el lenguaje; la nueva y sorprendente ponderación de la teología negativa en el trato con lo inefable [desde los puntos de vista cristiano, budista y estético]; la forma de existencia de acuerdo con Pablo, 1 Cor 7, 29-32, que en los últimos tiempos está resultando cada vez más atractiva; el fenómeno, sobre todo estético de una producción articuladora de la presencia incontrovertible e ininterpretable, principalmente la presencia de lo divino (17).

En la misma obra, Haas describe el “lenguaje místico” que puede encontrarse también en filósofos posmodernos. Según este autor “lo inefable apenas puede ser expresión de una lógica cualquiera: lo que no puede decirse se sustrae a su denominación lingüística y por tanto también a todo *logos* en el sentido amplio de la palabra.” (19), esto ocurre en la filosofía posmoderna y su misión contra el llamado logocentrismo (Derrida), la denuncia del poder en el orden del discurso que establece la normalidad y a partir de ahí define y excluye arbitrariamente lo anormal (Foucault)

La indecibilidad que se sustrae al *logos*, implica que “lo inefable transgrede las dimensiones de una lógica fraseológica predeterminedada y quizá sólo alcanza una resolución lingüística en el contexto de especiales manipulaciones retóricas” (Haas. *Viento de lo absoluto*, 19), con lo cual se ingresaría en el giro lingüístico con un uso vacuo y pragmático del lenguaje en el *juego de palabras*. La asunción del juego de palabras como un uso práctico del lenguaje despreocupado del estatus de realidad de aquello que las palabras describen (Rorty), y comprometido con una razón débil que evita la violencia de la metafísica (Vattimo), según Haas, “lo supieron de manera implícita los místicos cuando hablaban en su lenguaje particular, de su *modus loquendi* especial, y esto fue también lo que siempre adujeron en defensa propia contra un dogmatismo deudor de una lógica fraseológica. El *modus loquendi* místico gusta de utilizar modos de hablar antilógicos, de manera incluso abusiva” (Haas. *Viento de lo absoluto*, 19).



A pesar de la heterogeneidad de los autores posmodernos, los puntos de contacto permiten hablar de hipermodernidad entendida como “la consecuencia más lógica de ciertos filones de la filosofía moderna [...] los directamente anticristianos” (Anderegeen, “Psicología posmoderna y mística”, 65), con elementos que pueden constituir una suplantación de lo religioso distinta a los mesianismos de la modernidad que aborrece. El discurso de las filosofías posmodernas operan así algunas veces como sucedáneo de lo religioso manifestado una superación o sublimación casi mística de las preocupaciones tradicionales de la filosofía, donde el conocimiento ha alcanzado sus límites y la ética queda suspendida; en otras su nihilismo aparente vitaliza causas de movimientos que construyen identidades a partir de elementos de la filosofía posmoderna y se torna anti-nihilista al ser asumido como una fe religiosa (en ocasiones contra la fe religiosa) Sin embargo, en la hipermodernidad opera un mesianismo apoyado en filosofías posmodernas, este mesianismo suigéneris es el que retira el carácter de la víctima sagrada de Jesús de Nazaret, para reconocer como tal a colectivos o grupos, a partir no sólo de hechos concretos donde pueden existir casos reales de victimización o injusticia, sino sobre todo desde discursos de diferencia frente a una pretendida hegemonía (aunque los discursos posmodernos sean los realmente hegemónicos); en ese nuevo mesianismo las filosofías posmodernas aportan elementos que son asumidos como verdades reveladas y liberadoras, la causa de la deconstrucción aparece como una redención frente a los pecados del pasado que estuvo bajo la influencia cristiana.



Fig. 8. Flores. El beso de Salomé. Tintas. “Es llamativa la existencia de esta constante por la cual lo religioso, y en particular lo cristiano, suele estar en el banquillo de los acusados en civilizaciones cuya conformación histórica está estrechamente unida a la aparición y difusión del cristianismo.”



### Capítulo 6. Del escándalo al chivo expiatorio

El acorde de Anti-Climacus en *Ejercitación del cristianismo* llama dichoso a “aquel que cree que Jesucristo ha vivido aquí en la tierra y que era lo que dijo ser: el hombre insignificante y, no obstante, Dios, el Unigénito del Padre.” (SKS 12, 87). Esta bienaventuranza fue proferida por Jesús, en respuesta al Bautista (Mt. 11:6) El escándalo (σκανδαλισμός), como ha advertido Anti-Climacus, es una categoría cristiana, Cristo habla de sí mismo como ocasión de escándalo “Cuando se dan razones para σκανδαλιζεσθαι, la referencia es a Jesús (Mt. 26:31, 33; 13:57)”, este “escandalizarse ante Jesús es lo opuesto de la fe en él.” (Kittel y Friedrich, *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*, 1016) Al ser presentado en el templo, Simeón había profetizado “Este está puesto para caída y elevación de muchos en Israel, y para señal de contradicción”, es decir como sujeto de fe o de escándalo, “a fin de que queden al descubierto las intenciones de muchos corazones” (Lc. 2, 34-35)

Los habitantes de Nazaret “al encontrar una contradicción entre su origen y su obra, se escandalizan y rehúsan creer (Mt. 13:53ss)” (1016), este escándalo (como ocurrirá posteriormente con el cristianismo) no es una indiferencia neutra y al no avanzar hacia la fe se convierte en persecución como en el caso de los nazarenos cuya “falta de fe se convierte en odio mortal (Lc. 4:28–29)” (1016) Los nazarenos se escandalizan de que este hombre en apariencia ordinario sea Dios. “Pero también puede acontecer lo contrario: que se escandalicen de que Dios fuera el hijo del carpintero y con toda esa familia. La dirección del escándalo es aquí ambivalente, y así lo es también en expresiones como en *Juan* 7, 27 y 48.” (Anticlimacus, SKS 12, 111) Como dice Castellani, la vida de Cristo puede resumirse en “Luchó contra los fariseos” (*Cristo y los fariseos*, 11) de ahí que al denunciar la corrupción religiosa y revelarse a sí mismo como persona divina se hiciera “escándalo para los judíos, necedad para los gentiles” (1 Cor. 1, 23). Ese escándalo que es falta de fe y desprecio de los nazarenos hacia Jesús estará también presente con



los fariseos que no sólo se sienten heridos ante los ataques de Jesús (Mt. 15:12), sino que rechazan su enseñanza, y al hacerlo muestran que no son una planta sembrada por Dios, sino ciegos que guían a los ciegos, e. d. incrédulos. Las ocasiones de tropiezo son la irritación ante la libertad de Jesús, el enojo ante la distinción que él hace entre ley y tradición, y la confusión ante su persona aun cuando, como en el caso del tributo (Mt. 17:27), él renuncia a su propia libertad (cf. Ro. 14:13) a fin de no provocar oposición. (Kittel y Friedrich, *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*, 1016,3, b.)

En el caso de los fariseos ocurre algo distinto a lo que pasó con los nazarenos, ahora el escándalo recae “sobre que Dios sea este hombre (“¡mira qué hombre!”), bien sea que se esté realmente en el trance de creer que Él era Dios o que se considere de una manera puramente contemplativamente esta infinita contradicción interna: que Dios tenía que ser un tal hombre.” (SKS 12, 111)

En el apartado precedente, quien estaba en trance de escandalizarse, parado junto a la posibilidad de escándalo, decía: un hombre individual como nosotros pretende ser Dios. Ahora, quien está parado junto a la posibilidad del escándalo, dice: suponiendo por un momento que eres Dios, ¡qué perversidad y desatino que entonces seas este hombre insignificante, pobre, impotente!

Pero Jesús, El Cristo, no resultará escandaloso únicamente para quienes lo vieron con desconfianza y rechazo al inicio de su labor apostólica sino también para sus amigos. Cuando Jesús aparece como el varón de dolores profetizado por Isaías, con aspecto de gusano, “no de hombre, vergüenza del vulgo, asco del pueblo” (Salmo 22, 7) “los discípulos se escandalizan y caen con ocasión de la pasión (Mr. 14:27; Mt. 26:31). Los sufrimientos del Mesías ocasionan pánico a sus seguidores y los dispersan (cf. Zac. 13:7). Pedro cae presa de este *σκάνδαλον* a pesar



de sus protestas de presteza a aceptar para sí el sufrimiento (Mr. 14:29; Mt. 26:33).”  
(*Compendio...*,1016)

Si se deja de lado la fe queda el escándalo. El escándalo es lógico, cuando “uno lo ve clavado en la cruz como un criminal, entonces probablemente se dice que ningún ser humano, humanamente hablando, ha logrado tan poco, y nunca, humanamente hablando, tiene una causa tan perdida como él y su causa en este momento.” (SKS 12, 113)<sup>125</sup> La fe en la divinidad de Jesús es un don sobrenatural que requiere de la apertura de la voluntad humana para asir esa realidad que supera la razón. A partir de ahora no hay sino dos opciones sin un punto medio de comodidad: o fe o escándalo porque la “edad de la salvación es la edad de la decisión. La presencia de Jesús puede producir ya sea la fe o el no acertar a tener fe. A sus palabras va ligada una causa de falta de fe, aun cuando el objetivo es evitar el *σκανδαλισμός*.” (*Compendio...*,1016)

### 6.1. El cristianismo como escándalo

Dentro de la vasta obra del filósofo danés Søren Kierkegaard, se encuentra la categoría de “escándalo”, a la que dedica un capítulo del libro *Ejercitación del Cristianismo* que publicó con la firma seudónima de Anti-Climacus. Para el autor el escándalo, como la fe, es una categoría eminentemente cristiana, pues siempre será un escándalo para la razón el dogma central del cristianismo: la divinidad de la persona de Jesús de Nazaret. Dicho concepto de “escándalo” no ha sido aprovechado para un análisis en el sentido filosófico, ni se ha calado su profundidad teológica; se ha dejado a la consideración devocional, relegando la posibilidad de estudiar esta categoría con repercusiones históricas.

---

<sup>125</sup> Traducción propia: "Naar man seer ham naglet til Korset som en Forbryder, da siger man vel, at aldrig har noget Menneske, menneskelig talt, udrettet saa lidet, og aldrig er, menneskelig talt, nogen Sag saaledes tabt, som han, og hans Sag i det Øieblik." (SKS 12, 113) A excepción de esta cita, las otras son conforme a la traducción de Trotta y otras citadas entre las obras consultadas.



La gran obra de San Agustín, *La Ciudad de Dios*, nació como una respuesta por el escándalo que el cristianismo suponía para los ciudadanos romanos que no habían abrazado la nueva religión y que culpaban al cristianismo de todos los males que habían acaecido sobre el Imperio. También, como predecesores de San Agustín, en el siglo II los Padres Apologistas habían respondido a las objeciones paganas respecto al cristianismo, objeciones fundadas en un escándalo real por lo incomprendible para ellos de esas doctrinas, o ficticio cuando se rechazaba el cristianismo a partir de la formación de un hombre de paja. En el mismo sentido, en el devenir histórico encontramos momentos donde el cristianismo es acusado del retraso social, económico, político, de limitar la libertad y otras acusaciones, algunas de ellas situadas en extremos opuestos pero unidas por el enemigo común. Es llamativa la existencia de esta constante por la cual lo religioso, y en particular lo cristiano, suele estar en el banquillo de los acusados en civilizaciones cuya conformación histórica está estrechamente unida a la aparición y difusión del cristianismo. Como señala Castellani en *El Evangelio de Jesucristo*: “Ese fenómeno histórico de la persecución es una cosa digna de que un filósofo ponga sus ojos en ello y lo considere” (185). Castellani resalta cómo esa hostilidad es anunciada por Jesucristo a sus seguidores como una advertencia “para que no se escandalicen” (Jn. XV, 17-26). De manera que esto podría parecer una visión religiosa de profecía autocumplida o un complejo victimista. Por ello, a partir de las anteriores consideraciones, en este apartado se mostrará cómo investigadores y expertos de diversas disciplinas han observado el paso de la secularización a la hostilidad hacia el cristianismo.

Consideraremos la secularización violenta, donde el cristianismo que aparece como escándalo pasa a estar signado como chivo expiatorio, en un momento histórico que algunos han considerado postsecular. En este punto el eje está en la propuesta de Girard, que explica la relación de la violencia y las religiones arcaicas como un desconocimiento de la víctima inocente



hacia la cual se volcaba la culpa de todos los males padecidos, de forma que quedaba señalada como un chivo expiatorio que se inmolaba para dar paso a la catarsis de la violencia que se había concentrado en un solo objetivo. De manera similar, siguiendo la propuesta del autor, el cristianismo queda marcado como el chivo expiatorio contemporáneo; afirmación con la que coinciden otros autores que lo expresan así explícitamente o lo evidencian en su relación intelectual con el cristianismo.

Este último aspecto respecto de la secularización que plantea Borghesi en *Secularización y nihilismo: Cristianismo y cultura contemporánea*, parte de la situación posterior al derribo de las Torres gemelas el 11 de septiembre del 2001 y la presencia del terrorismo religioso:

La ‘sociedad estética’ vacila por un instante. Solamente puede legitimarse dibujando el escenario como un terreno de lucha entre dos fundamentalismos, entre los dos ‘monoteísmos’: el islámico y el judeocristiano. Ajena a la lucha queda la tolerancia “politeísta”, neopagana, terreno de la metamorfosis de los opuestos (15).

Este punto señala la variación del proceso de secularización como hostilidad *ad crescendo* hacia la religión. La descripción y análisis de este fenómeno aparece en *The New Polytheism* de Leroly Miller y *Psychology: Monotheistic or Polytheistic* de Hillman. También Poulat, en sus análisis sobre la secularización, descubre en ella un elemento descristianizador (*France chrétienne, France laïque*, 113) que emerge de la toma de posición en las tensiones o conflicto y hace ver como excesiva la posición cristiana. El mismo autor en *Église contre Bourgeoisie*, conmina al cristianismo a aceptar que la modernidad ha vencido y que ello la legitima históricamente. En *Où va le christianisme?*, parafraseando la victoria de Cristo sobre el mundo, Poulat sostiene que actualmente asistimos a la revancha del mundo (111).



La evolución de la secularización y postsecularización hacia la hostilidad con el cristianismo ha sido destacada por Remond en varios de sus libros: En *Religion et société en Europe*, lo describe cómo el paso de la secularización política a “una secularización progresiva y popular”<sup>126</sup> (261), gracias a la cual se instauran en la sociedad civil figuras jurídicas y se reivindicán principios contrarios a los religiosos. En *Le christianisme en accusation*, afirma que mientras algunas creencias religiosas como el budismo gozan de un prejuicio social favorable, al cristianismo y concretamente a la Iglesia católica, no se le perdona nada y todos los insultos en su contra están permitidos (25, 31, 32), de ahí que en *Le nouvel anti-christianisme: Entretiens avec Marc Leboucher*, Remond hable de una cultura de hostilidad al cristianismo que conduce al odio hacia el mismo (27-28) e incluye el odio a los cristianos (48). En este tenor, Weiler, en *Una Europa cristiana*, propone los conceptos de cristianofobia o cristofobia como odio a Cristo. Es necesario considerar el proceso histórico de la secularización —dice Jean Pierre Denis en *Pourquoi le christianisme fait scandale?* — para comprender por qué el cristianismo es escandaloso. En este proceso se cruzan movimientos sociales y culturales como los contraculturales de la década de los setenta del siglo pasado, que fueron asumidos en gran medida por la cultura dominante y que tornaron despreciable al cristianismo. Estas asunciones culturales son aprovechadas por *el Mercado*, que sirve como sucedáneo religioso (153).

También Girard vio al cristianismo como un escándalo para la cultura contemporánea. Como se señaló anteriormente, para él la violencia tiene un origen mimético que lleva a condenar víctimas inocentes como culpables de todos los males, y en el momento histórico y cultural contemporáneo el cristianismo queda perfilado como chivo expiatorio. En la entrevista que le realizó Maria Stella Barbieri en *Aquel por el que llega el escándalo*, Girard describe cómo el

---

<sup>126</sup> “Une secularisation rampante” (261): traducción propia.



cristianismo es el elemento aglutinante en el mundo contemporáneo, gracias a los odios que suscita desde distintos frentes:

El cristianismo parece ser en lo sucesivo el único chivo expiatorio posible, y por tanto el factor real de unidad de nuestro mundo. En América, se aprecia claramente con las medidas que toma la Corte Suprema para impedir toda expresión de sentido cristiano. El cristianismo es aludido especialmente en relación con las otras religiones, en la medida en la que su universalismo está más presente. (87)

Girard agrega que la situación continuará en el curso de la violencia, al tiempo que señala en el cristianismo una vía de escape a los ciclos de violencia mimética:

Pienso que esta tendencia va a prolongarse y acentuarse porque los aspectos de la situación, responsables de esta tendencia, se refuerzan. La tentación totalitaria reprochada a la Iglesia se ha invertido. Veo ahí la continuación de lo sacrificial en los tiempos modernos bajo formas menores, pero que se vuelven peligrosas y cada vez más reveladoras. Por otra parte, paradójicamente, no se puede salir de la actual situación de desagregación, de particularización, de multiculturalismo, etc., más que descubriendo, precisamente, la universalidad del cristianismo, el único que puede hacer barrera ahí, inclinándose ante esto. Tengo a veces la impresión de que se trata de la última barrera que, cuando salte, dará lugar al apocalipsis. No veo otras (87).

Esta tesis de Girard ha sido poco destacada entre sus análisis de la cultura, y precisamente su descarte o poca atención parecen confirmar la tesis misma. Aunque es fácil incurrir en una descalificación *ad hominem* o ubicar una parcialidad o conflicto de interés en las afirmaciones del autor, dada su filiación cristiana y las notas apologéticas que imprimió a parte de su obra. Pero de nuevo estamos ante un análisis (una comprensión de la realidad apuntada por alguien con



convicciones cristianas) que coincide con el de otros autores desvinculados del cristianismo o de la creencia religiosa en general, como los autores citados en este apartado. En sintonía con la tesis de Girard (del cristianismo como chivo expiatorio de la posmodernidad), Brughès en “La laïcité à la française est-elle une île?” plantea la cuestión de si, paradójicamente, la libertad y el hecho religiosos pueden ser usados para marginar el cristianismo. (354) También observa que la ley inglesa que impuso la enseñanza de la teoría de género y las leyes presentadas como dispositivos para sancionar la discriminación, podrían terminar en la penalización de la lectura de la Biblia. Esa afirmación —que en apariencia es una falacia de pendiente resbaladiza o efecto dominó— fue un temor que se vio cumplido con denuncias y demandas judiciales contra ministros religiosos (cuando recordaban la postura de la moral cristiana derivados de la visión bíblica en torno a los actos homosexuales) como el caso del Pastor Ake Green en Suecia, el cardenal Gustaaf Ojos en Bélgica, el obispo anglicano Peter Foster en Inglaterra, y el obispo católico Antonio Reig Pla de España, entre otros.

Las conclusiones de Girard y la pregunta de Brughès cobran sentido si se tienen presentes los aportes de Eberstadt en *Cómo el mundo occidental perdió realmente a Dios*, donde postula el vínculo entre fe y familia de manera que el proceso de secularización implica la desacralización de la familia. La misma autora, en *It's Dangerous to Believe*, denuncia la persecución *soft* contra el cristianismo, instaurada por el laicismo que considera intolerable la disidencia a los postulados de la liberación sexual. Esta disidencia se hace acreedora de castigo, mientras el derecho a la objeción de conciencia es marginado, bajo la premisa de garantizar los nuevos derechos creados por leyes progresistas cuyo contenido es contrario al ethos cristiano.

Otros autores hablan de la persecución referida por Eberstadt, pero con dimensiones mayores a las que ella plantea y ubican matices entre la hostilidad hacia el cristianismo y la



persecución con violencia física, que incluye leyes y juicios contra ciudadanos seculares y religiosos por no realizar actos contrarios a la moral cristiana —como ocurrió en Estados Unidos de América especialmente durante la presidencia de Barack Obama—; los ataques a iglesias (como ha ocurrido en Occidente, tanto en Europa como en Canadá y América Latina, concretamente en Argentina, Chile, México y Nicaragua, principalmente), las restricciones y persecución gubernamental (como persiste en China hacia la Iglesia católica y denominaciones cristianas), hasta la perpetración de homicidios y actos terroristas en el Oriente y “el Sur” (Asia y África) sin que sea noticia relevante en los medios de comunicación masiva de Occidente.

Con el mismo tema, pero centrado en el siglo pasado, Riccardi en *El siglo de los mártires*, hace un recuento de cómo los cristianos de todas las denominaciones fueron uno de los grupos más perseguidos en el siglo XX alrededor de todo el orbe. Para la actualización del tema al momento presente se encuentra *Il libro nero della condizione dei cristiani nel mondo*, donde Di Falco, Radcliffe y Riccardi afirman que “no hay duda que hoy en día los cristianos representan la confesión más perseguida de este planeta, y que este fenómeno ha alcanzado dimensiones preocupantes”<sup>127</sup> (20). Pilar Rahola en *S.O.S. cristianos*, también hace una denuncia de la persecución a los cristianos en Oriente y la censura u omisión de ese hecho en Occidente.

Entre la persecución *soft* que describe Eberstadt y otro tipo de persecuciones como las que denuncian Rahola y los autores de *Il libro nero*, existen importantes matices que no se deben perder de vista. Así, Antequera en *Cristianofobia: La persecución de los cristianos en el siglo XXI*, define la persecución a los cristianos como una subespecie de la especie “persecución religiosa”, encuadrada dentro del género “persecución de minorías”, encuadrada dentro del grupo

---

<sup>127</sup> “non ci sono dubbi sul fatto che oggi i cristiani rappresentino la confessione più, e che questo fenomeno abbia raggiunto dimensioni preoccupanti” (Traducción propia)



“persecución”, encuadrada dentro del rango formas destructivas de relación, encuadrada dentro del tema de “relaciones interindividuales” (8-9). Antequera hace la distinción entre intolerancia, persecución, acoso y hostigamiento religioso. De esta clasificación es importante destacar el hostigamiento religioso que es “un tipo de persecución relativamente moderno y frecuente en los países de mayoría cristiana de occidente” (20). Esta situación va en aumento y suele ser “alentada desde la autoridad concebida en un modo amplio: gobiernos, leyes, jueces” (20), e implica “La práctica de un hostigamiento físico desde determinados grupos no estatales y la aprobación de determinadas leyes desde los poderes públicos, en respuesta a supuestas demandas sociales” (20). En la misma obra, Antequera sostiene:

podemos hablar de una situación de hostigamiento producida tanto desde grupos organizados concretos (izquierda radical, *lobbies* feministas o *gays*, *lobbies* ateístas) como desde el estado, cuando hace suyas las consignas de esos grupos hostigadores, aunque difícilmente se puede hablar de ese hostigamiento desde la sociedad en sociedades que, aunque sólo sea desde un punto de vista cultural, y en algunos casos también religioso, son todavía mayoritariamente cristianas. (19)

En esta línea de análisis, Bueno de la Fuente en *¿Cristianofobia? La polémica anticristiana, tan antigua y tan nueva*, analiza la complejidad del tema. Al hablar de cristianofobia u odio al cristianismo, distingue entre varias formas de hostilidad hacia el cristianismo y destaca como particularidad histórica manifestaciones de desprecio por Cristo y no sólo por el cristianismo o una confesión religiosa particular, así como la emergencia de un nuevo paganismo.

Dada la situación descrita, diversos autores cristianos hablan de la derrota del cristianismo en la batalla cultural, a partir no sólo de victorias políticas y jurídicas que garantizan conductas éticamente contrarias al cristianismo, sino por la visión y actitud hostil hacia el



cristianismo que los acompaña. Dreher en *La opción benedictina*, pone al monasticismo como modelo de supervivencia de la cultura cristiana; considera que vivir en comunidades de cristianos les permitirá sobrevivir a la hegemonía liberal. La tesis de Dreher se apoya en que si los hebreos hubieran asumido la cultura de Babilonia habrían perdido su fe, así muchos cristianos temen que su fe no sobreviva una generación más en medio de la cultura de la muerte y en las máximas evangélicas de “estar en el mundo, sin ser del mundo”, para lo cual el ideal de oración y trabajo de San Benito, así como el retiro de la vida agitada, constituyen un baluarte de supervivencia. Bellinger plantea una alternativa distinta en *The Kierkegaard-Girard option*, a partir del análisis de los aportes de Girard y Kierkegaard.

Frente a esa literatura cristiana en una operación de supervivencia o apertura, se dan también posiciones intelectuales polarizadas que ejemplifican la hostilidad hacia el cristianismo. Mosterín, en *Los cristianos: Historia del pensamiento*, ejemplifica posiciones intelectuales de hostilidad hacia el cristianismo como las que los autores antecitados describen, pues considera la fe cristiana un “fallo del aparato cognoscitivo” y “patología mental” (69). En la misma línea del pensamiento se encuentran autores como los del movimiento del *nuevo ateísmo*, provenientes principalmente del entorno anglosajón, representado por Harris, Dennet, Dawkins, Stenger, Hitchens, Krauss, Coyne, Christina, Shermer, Silverman, Waaraq, Pinker y Dillahunty, que representa una fuerte influencia de ateísmo militante y anticristiano, aunque generalmente también opuesto a varias de las premisas del pensamiento posmoderno. Puente Ojeda, en casi la totalidad de su obra, se posicionaba contra el cristianismo exaltando el ateísmo en sintonía con estos autores. Onfray, otro intelectual destacadamente anticristiano, parte de su “conversión pagana” de la que habla en *Cynismes. Portrait du philosophie en chien*, que le devolvió —en referencia a Spinoza— “el poder de existir”, como tituló uno de sus libros (*La puissance d'exister*). De ahí proviene su propuesta de retornar al pasado grecorromano precristiano como lo plantea en



*Politique du rebelle. Traité de résistance et d'insumission.* Para Onfray Dios no ha muerto, ha resultado invicto y es necesario superar el “ateísmo cristiano” para llegar a un “ateísmo ateo”, como se propone lograr en su *Tratado de ateología: Física de la metafísica*. Para ello propone que la ateología debe *deconstruir* los monoteísmos, el cristianismo y la Iglesia. El autor ve una alternativa al cristianismo de San Pablo en el gnosticismo licencioso de los hermanos del Espíritu libre, a quienes considera que tenían “la primera filosofía europea coherente” (11) como señala en *Le christianisme hédoniste*. En *Les vertus de la foudre: Journal hédoniste* —frente a la pasión de Cristo— Onfray propone instaurar la “pasión hedonista”.

## 6.2. El cristianismo como chivo expiatorio

El paso de desvinculación a hostilidad, como ha quedado manifiesto, no es exclusivo de una visión cristiana, ni proviene de algún fundamentalismo, posiciones apologéticas o reivindicativas, al menos no viene exclusivamente de ahí como la consigna de un grupo ideológico, sino que converge con los análisis de autores de diversa envergadura, ajenos, indiferentes e incluso hostiles ellos mismos al cristianismo. Estas expresiones de violencia suelen ser invisibilizadas u omitidas en los discursos contemporáneos académicos, políticos y sociales; han sido tratadas atendiendo sólo al hecho en sí, o a partir de enfoques que oscilan entre la apologética y el activismo, muchas veces sin considerar los postulados filosóficos y teológicos que subyacen a esta confrontación. Tal animadversión puede, en parte, ser explicada como un hecho ineludible en el devenir histórico hacia la “adulterez del pensamiento”, en la superación de los metarrelatos y la trascendencia, o como un choque de cosmovisiones. De ahí que una investigación sea necesaria para analizar sus causas profundas y posibilidades de diálogo o alternativas entre las posturas.



Caben destacar hechos recientes que muestran esta realidad en el mundo, siendo evidente la hostilidad cuando se manifiesta en agresión física con consecuencias fatales, aunque no suelen ser hechos difundidos como relevantes por la prensa. Así, el 2 de abril de 2015, terroristas islámicos atacaron la Universidad de Garrisa (Kenia) y asesinaron 148 cristianos sin que nadie en los medios de comunicación o líderes políticos internacionales condenara tal hecho, mencionase la “cristianofobia” o se posicionara frente el genocidio cristiano en Nigeria. En la Pascua católica del 2019 murieron aproximadamente 253<sup>128</sup> cristianos en Sri Lanka. Según datos de *Ayuda a la Iglesia Necesitada* (Aid to the Church in Need ACN), 2019 es uno de los años más sangrientos contra los cristianos: en año nuevo milicias islámicas *Séléka* atacaron una misión católica en Bangassou (República Centroafricana)<sup>129</sup> con decenas de muertos y 20000 personas huyeron de la violencia; a finales de febrero hubo un atentado islamista contra la catedral de Jolo con 20 muertos y 90 heridos en el sur de Filipinas<sup>130</sup>; a mediados de marzo, aldeas cristianas de Kaduna (Nigeria)<sup>131</sup> fueron atacadas por personas de la tribu Fulani, con más de 130 muertos; a finales de marzo una escuela católica de Tamil Nadu (India) fue agredida por nacionalistas hindúes extremistas. Estos ataques no tienen relación con la filosofía posmoderna, pero la poca difusión de estos hechos en los medios occidentales y la poca atención a los mismos indica ya una visión sesgada.

---

<sup>128</sup>“*se aproxima*’ porque algunos de los restos eran partes del cuerpo, no cuerpos completos”:

<https://cnnespanol.cnn.com/2019/04/25/el-numero-de-muertos-en-ataques-en-sri-lanka-es-menor-dice-el-ministerio-de-salud/>

<sup>129</sup><https://acninternational.org/es/entrevistas/obispo-de-la-republica-centroafricana-denuncia-que-los-depredadores-quieren-hacerse-con-la-riqueza-del-pais/>

<sup>130</sup><https://acninternational.org/es/noticias/los-extremistas-intentan-crear-confusion-y-tension-interreligiosa-en-filipinas/>

<sup>131</sup> <https://acninternational.org/es/entrevistas/modi-quiere-un-estado-hindu/>



### 6.2.1. Ataques a templos

En Occidente, la misma fuente señala su preocupación por la hostilidad política en países como México, Nicaragua y Venezuela. El *informe del 2018 del Observatorio sobre Intolerancia y Discriminación contra los cristianos en Europa*<sup>132</sup>, indica que Francia es el principal país con actos de cristianofobia, con 153 asuntos; seguidos de España con 96, Alemania con 54 y Reino Unido con 53; después de estos países Italia, Bélgica, Austria y Suecia. En Chile, dos iglesias fueron quemadas el mes de octubre<sup>133</sup> del 2020. Durante el 2021, en Canadá, fueron quemadas 21 iglesias (10 quedaron completamente destruidas) en su mayoría católicas y una copta ortodoxa.<sup>134</sup>

Desde mayo del 2020 en Estados Unidos de América, conforme al informe del Comité de Libertad Religiosa de la Conferencia de Obispos Católicos de Estados Unidos (USCCB)<sup>135</sup>, se han registrado 108 ataques a iglesias o fieles en 29 estados y el Distrito de Columbia de ese país: incendios, imágenes de santos decapitadas, e intimidaciones con armas de fuego. En la misma línea, *Alliance Defending Freedom* (ADF)<sup>136</sup> registra los casos judiciales que en Estados Unidos de América han llegado hasta la Corte Suprema, contra leyes o acciones gubernamentales que implican limitaciones a la libertad religiosa de los cristianos al imponerles la realización u omisión de actos contrarios a su ethos; la misma asociación realiza el conteo y defensa frente a limitaciones de la libertad religiosa contra los cristianos en todo el mundo.

En México, la catedral metropolitana de la ciudad de México fue vandalizada con pintas y el intento de encender fuego, el 28 de septiembre del 2019 durante una marcha feminista que

---

<sup>132</sup> <https://www.intoleranceagainstchristians.eu/publications/report-2018/>

<sup>133</sup> <https://elpais.com/internacional/2020-10-19/el-primer-aniversario-de-las-reveltas-en-chile-deja-iglesias-incendiadas-saqueos-y-ataques-al-metro.html>

<sup>134</sup> <https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2021-08/continuan-ataques-iglesias-canada.html>

<sup>135</sup> <https://www.usccb.org/committees/religious-liberty/Backgrounder-Attacks-on-Catholic-Churches-in-US>

<sup>136</sup> <https://adflegal.org/issues/religious-freedom>



tuvo como obstáculo una valla humana formada por seglares católicos<sup>137</sup>; la catedral de Hermosillo (Sonora) fue atacada por una comitiva feminista el 8 de marzo del 2020, mientras había personas (hombres, mujeres, ancianos y niños) en el interior de la catedral cuyas entradas fueron obstruidas con bancas<sup>138</sup>. También en México, la catedral de Xalapa (Veracruz) fue clausurada simbólicamente en un performance realizado por un colectivo lgbt en octubre del 2020<sup>139</sup> para exigir que la Iglesia no opinara en cuestiones de matrimonio homosexual, aborto y legalización de la marihuana; la misma catedral ha sido vandalizada por grupos feministas el 25 de noviembre del 2020<sup>140</sup> y el 20 de julio del 2021<sup>141</sup> y, en el mismo estado de Veracruz, el Seminario menor de Xalapa fue vandalizado durante la marcha feminista 8M<sup>142</sup> en marzo del 2021, ahí mismo habían realizado pintas en cinco iglesias y un convento el 1 de junio del 2020<sup>143</sup>.

El 15 de abril del 2019 fue noticia el incendio de la catedral de Notre Dame en París, que estuvo precedido por una serie de profanaciones<sup>144</sup> como el incendio de la puerta de la catedral de San Suplicio, robos de hostias arrojadas a la basura, una cruz pintada con excrementos y deformaciones a imágenes religiosas, entre otros<sup>145</sup> que no fueron destacados por la prensa.

---

<sup>137</sup><https://laverdadnoticias.com/mexico/Vandalizan-catedral-metropolitana-y-asi-fue-como-actuo-el-Cardenal-20190929-0036.html>

<sup>138</sup> <https://www.eluniversal.com.mx/estados/8-de-marzo-los-ninos-no-se-tocan-vandalizan-catedral-en-sonora>

<sup>139</sup> <https://presencianoticias.com/2020/10/27/clausuran-simbolicamente-catedral-de-veracruz-piden-que-iglesia-no-intervenga-en-temas-del-estado/>

<sup>140</sup> <http://www.catolin.com/vandalizan-la-catedral-de-xalapa,-tras-marcha-feminista.php>

<sup>141</sup> <https://www.catolin.com/feministas-vandalizan-la-catedral-de-xalapa-despues-de-la-aprobacion-de-iniciativa-pro-aborto.php>

<sup>142</sup> <https://www.catolin.com/feministas-se-manifiestan-en-xalapa.php>

<sup>143</sup> <https://www.atiempo.mx/destacadas/sin-motivo-abortistas-atacan-templos-catolicos-en-veracruz/>

<sup>144</sup> <https://www.infobae.com/america/mundo/2019/04/15/una-serie-de-ataques-a-iglesias-siembra-dudas-sobre-el-incendio-de-notre-dame-fue-provocado-o-accidental/>

[http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2019/03/28/01016-20190328ARTFIG00098-les-eglises-victimes-d-un-inquietant-vandalisme.php?redirect\\_premium](http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2019/03/28/01016-20190328ARTFIG00098-les-eglises-victimes-d-un-inquietant-vandalisme.php?redirect_premium)

<sup>145</sup> <https://www.christianophobie.fr/carte/christianophobie-en-france-le-mois-de-mars-pire-que-celui-de-fevrier>



A partir de la trágica noticia de agresiones sexuales en actos pedófilos/efebófilos cometidos por clérigos, algunos medios de comunicación y movimientos sociales han identificado la pedofilia con la figura del sacerdocio, la Iglesia y el cristianismo. Lo cual es colocar un estigma sobre un grupo por la conducta de algunos de sus miembros, aunque tal conducta esté condenada por la ética que el grupo profesa. Otras acusaciones, linchamientos mediáticos, agresiones o actos vandálicos provienen de grupos identitarios que reivindican su estatus de minoría o disidencia, señalando al cristianismo como causa de todo aquello que consideran males: padre del patriarcado y la normatividad sexual, de la superioridad humana frente a los animales, de “enemigo del comercio” que canoniza el pobrismo<sup>146</sup> o de sostén del supra capitalismo. Estas manifestaciones tienen sus antecedentes en los movimientos contestatarios de la década del 60 y siguientes en Estados Unidos de América, y han adquirido un carácter mundial en ascenso exponencial desde el inicio del nuevo milenio. Eventos como la marcha feminista que termina con intentos de toma de la catedral de Buenos Aires y otras catedrales en Argentina, se renuevan cada año y tienen las características de la violencia mimética como una lapidación o un linchamiento.

### ***5.2.2. Performance y manifestaciones artísticas***

En Argentina (Tucumán) fue célebre el performance feminista que representaba el aborto de Jesús por la Virgen María<sup>147</sup>, lo cual constituye un acto de provocación, además de estar dentro de una narrativa religiosa hostil. Durante el “Paro Internacional de Mujeres del 8 de marzo” del 2017 una mujer vestida como la Virgen María enfrente de la catedral de Tucumán (Argentina) se

---

<sup>146</sup> Antonio Escotado considera así al cristianismo en *Los enemigos del comercio I: Antes de Marx*.

<sup>147</sup>[https://www.clarin.com/sociedad/tucuman-polemica-performance-artistica-marcha-mujeres\\_0\\_BkohNllox.html](https://www.clarin.com/sociedad/tucuman-polemica-performance-artistica-marcha-mujeres_0_BkohNllox.html)



encontraba rodeada de otras y frente a ella una maestra de ceremonias con un megáfono<sup>148</sup>, quien fungió como narradora del performance: “Ella fue violada del Espíritu Santo y le dijimos que por supuesto la íbamos a acompañar y ahora está abortando el casamiento: Institución opresora, misógina, horrenda. Está abortando los rosarios que tenía en los ovarios, ¡Está abortando! ¡Está abortando!” (0.6 al 0.33 minutos)<sup>149</sup> Las mujeres de alrededor gritaban emocionadas y arengaban: “¡Saquen los rosarios de nuestros ovarios, y sus medallitas de nuestras conchitas!” La mujer del megáfono continuó: “Y la Virgen está abortando la Constitución Nacional porque el Estado no se preocupa de nuestros derechos: Nos importa una mierda, abortamos igual. Diga lo que diga el Estado, la Iglesia, el gobernador y el Espíritu Santo.” (0.47 al 1.02 minutos) Las otras mujeres repitieron monosílabos similares a un canto tribal. La narradora continuó: “Vamos a la Catedral, María a terminar este aborto, porque no va a ser un aborto incompleto, porque las socorristas te están acompañando, María.” (1.09 al 1.17 min.) La noticia fue difundida gracias a capturas de pantalla por medios de comunicación y otros usuarios de redes sociales. Socorro Rosa, la asociación que organizó el performance publicó y eliminó de sus redes sociales la noticia, describió el evento de la siguiente manera:

En Tucumán la virgen abortó en la catedral del patriarcado, la heterosexualidad obligatoria y a los mandatos de esta sociedad represora y exigió a todos los misóginos de esta provincia medieval que saquen su imagen de las maternidades, que no prohíban más abortos en su nombre, que ella, tirando este aborto en la cara de monseñor Zecca, ese feto podrido, engendrado únicamente x el sistema [sic]<sup>150</sup> violador que nos obliga a la

---

<sup>148</sup> [https://www.youtube.com/watch?v=y4imfn9UJ9c&ab\\_channel=JuanAntonioCarrizo](https://www.youtube.com/watch?v=y4imfn9UJ9c&ab_channel=JuanAntonioCarrizo)

<sup>149</sup> La secuencia es la del vídeo de la liga anterior.

<sup>150</sup> Se conserva la ortografía del texto original conforme a la referencia que cita Aguirre en “Arte y declaración política. Una performance sobre el aborto.”

maternidad forzosa renuncia a todos los altares y todas las estampitas y se une a las aborteras terroristas para gestar de ahora en más solo abortos cuidados. Ameu! #8M.



Fig. 9. “Virgen abortera”. [www.avanzada.art.com](http://www.avanzada.art.com). 29/03/2024. <https://www.avanzada.art/el-8m-y-las-performance>. Al parecer original de La Gaceta. Visto el 29/23/2024



Ante esto, la apología académica del evento aparece en “Arte y declaración política. Una performance sobre el aborto” donde Aguirre explica:

La performance posibilita dar presencia al cuerpo ausente; de modo tal que, si trasladamos el popular enunciado de Jacques Derrida (1989) a propósito de la literatura, podremos decir que el arte es la institución que le permite a uno *decirlo todo*. ¿Pero hasta dónde llega esa autorización de poder decirlo todo? DE ahí la polémica. De ahí el escándalo. Eso que la sociedad quiere borrar, eso que el Estado no concibe dentro de sus parámetros, el arte lo convierte en acontecimiento. (4)

En el mismo texto la autora postula:

La Virgen es la representación patriarcal por excelencia de la mujer que permite poner bajo la etiqueta “mujer” los rasgos de mujer-madre, mujer-sumisa, mujer-santa, mujer-hogar, mujer-piadosa, mujer-obediente. Pero es, sobre todo, el dispositivo teológico que opera históricamente sobre las mujeres, que limita la construcción de su identidad con distintas formas de violencia. (2) Entonces, la polémica deviene de los sentidos que abre la performance: en pleno siglo XXI, el aborto sigue siendo una práctica que acontece en un espacio de ilegalidad, por fuera del Estado. (2-3)

Además de caer en tópicos comunes de los prejuicios anticristianos respecto a la mujer y de denostar en su descripción a las mujeres que no compiten en el mercado laboral, las madres y las religiosas junto a la mujer sumisa y obediente, Aguirre toma elementos que justifica el acto como reivindicación y se sirve de una metáfora a partir de Derrida. Sería simplista y equívoco atribuir el marco teórico de estos grupos y performáticas a los autores posmodernos, pero puede establecerse la conexión entre una visión y otra, así queda claro en el panfleto *Foucault para encapuchadas*, por poner un ejemplo entre los textos que circulan en el feminismo de género



activista. Dentro de la misma línea, pueden encontrarse otros performances como el de “la Virgen María aborta la Navidad”<sup>151</sup>. Entre los hechos más recientes se cuenta el desfile con la imagen en andas de la “Virgen Abortera” en la librería del Centro Cultural Arnoldo Conti en Buenos Aires, y hace algunos años (en mayo del 2014) la “Procesión del Santísimo Coño Insumiso” en Sevilla, España. En esta serie de acontecimientos resulta heurística la *manifestación laica M15*<sup>152</sup> contra la visita del Papa Benedicto XVI a Madrid en el 2011, donde se unieron con otros activistas los que protestaban por el uso de recursos públicos en la visita papal, y volcaron su inconformidad contra los peregrinos cristianos que fueron atacados verbalmente y hostigados a su paso<sup>153</sup>, al punto que la policía tuvo que intervenir. Escenas como la de Madrid se dieron en Copa Cabana<sup>154</sup> (Brasil) durante la visita papal donde grupos feministas destruyeron imágenes religiosas y usaron otras para cubrir sus genitales.<sup>155</sup>

Otras manifestaciones de hostilidad al cristianismo se presentan como productos culturales en manifestaciones artísticas con referencia clara y blasfema al cristianismo. El 1 de junio del 2016 en Suiza, durante la inauguración del túnel de San Gotardo, las referencias satíricas hacia el cristianismo estuvieron presentes en el performance, unidos por un surrealismo oscuro digno de un cuadro de Goya o El Bosco. Ejemplos precisos de manifestaciones de hostilidad al cristianismo mediante el arte son: “Maculadas sin remedio” del colectivo Woman Art Space donde “deconstruían” la imagen de la Inmaculada; el performance de Abel Azcona al escribir

---

<sup>151</sup> [https://www.youtube.com/watch?v=yarquKUOpFQM&ab\\_channel=Alternatiba](https://www.youtube.com/watch?v=yarquKUOpFQM&ab_channel=Alternatiba)

<sup>152</sup> [https://elpais.com/diario/2011/08/18/madrid/1313666654\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2011/08/18/madrid/1313666654_850215.html)

<sup>153</sup> [https://elpais.com/elpais/2011/08/17/album/1313569017\\_910215.html#foto\\_gal\\_20](https://elpais.com/elpais/2011/08/17/album/1313569017_910215.html#foto_gal_20)

<sup>154</sup> [https://www.lainformacion.com/asuntos-sociales/marcha-feminista-parte-de-las-playas-de-copacabana-antes-de-vigilia-papal-de-jmj\\_Mhq4D28EyeYAAhWn6ZWRr6/](https://www.lainformacion.com/asuntos-sociales/marcha-feminista-parte-de-las-playas-de-copacabana-antes-de-vigilia-papal-de-jmj_Mhq4D28EyeYAAhWn6ZWRr6/)

<sup>155</sup> [https://www.lainformacion.com/asuntos-sociales/marcha-feminista-parte-de-las-playas-de-copacabana-antes-de-vigilia-papal-de-jmj\\_Mhq4D28EyeYAAhWn6ZWRr6/](https://www.lainformacion.com/asuntos-sociales/marcha-feminista-parte-de-las-playas-de-copacabana-antes-de-vigilia-papal-de-jmj_Mhq4D28EyeYAAhWn6ZWRr6/)



sobre el suelo la palabra “pederastia” con hostias consagradas, para lo cual —según escribió en su Twitter el 2 de agosto del 2015 —“Asistí a 242 eucaristías y con las hostias consagradas formé la palabra”; las premiadas presentaciones durante los días de Semana Santa en 2017 y 2018 de los performances de “Gala Drag Queen” y Drag Sethalas en las Islas Canarias; el afiche en una parada de autobús en Roma, exhibido durante el 30 de junio y 1 de julio del 2017 con el título “Ecce Homo Erectus” que representaba a un niño arrodillado en actitud de comulgar frente al pene erecto de un hombre que a su vez colocaba su mano sobre la cabeza del niño, dicho hombre corresponde a la iconografía con la que es representado Jesucristo en el occidente cristiano; la polémica escultura “Sincretismo” en la ciudad de Guadalajara, Jalisco que amalgama la representación de imagen de la Virgen de Guadalupe con la de la diosa Tonatzin; o lugares como el “Bar la Purísima” de la ciudad de México que se publicita y caracteriza por la decoración que toma iconografía cristiana con una temática homoerótica.

### ***6.2.3. Estado, control y objeción de conciencia***

Aliance Defending Freedom, una asociación de abogados que defienden la libertad religiosa. Los casos de la captura se presentaron en Estados Unidos y llegaron hasta la Corte Suprema de Justicia. Han sido varios los casos similares donde instituciones, grupos o particulares cristianos se ven vulnerados en el ejercicio de su práctica religiosa o la manifestación pública de estas convicciones por las leyes de su país. La mayoría de estos casos (fuera de las dictaduras) se concentran en Estados Unidos de América y los países miembros de la Unión Europea. Existen algunos casos de interés también en México y América Latina pero los casos de Estados Unidos tienen la ventaja, para el investigador, de encontrarse documentados por diversos medios de comunicación, además de estar disponibles a través de internet los expedientes de los casos vertidos en la corte suprema. Adicionalmente, los movimientos políticos, las reformas y



actuación jurídica, así como las políticas de Estado de ese país son siempre referencia para los países latinoamericanos.

Gran parte de estos casos se presentaron durante la administración de Obama, con algunos casos muy emblemáticos y singulares como el de las Hermanitas de los Pobres, religiosas católicas que se resistieron a participar en el reparto de anticonceptivos y recomendar el aborto entre las personas que atendían en su ministerio. Las religiosas recibieron un fallo en su contra el 14 de julio del 2015 cuando el 10° Circuito del Tribunal de Apelaciones de Estados Unidos determinó que no podían acogerse a la exención del mandato abortista que prevé el Departamento de Salud para las instituciones religiosas pues éste no se extendía a los prestadores de servicios sociales, aunque se tratara de una congregación religiosa. Es especialmente significativo que, al iniciar su resistencia a participar en estas actividades, alegando que de hacerlo estarían cooperando con el mal, de una manera que su religión lo prohíbe; ante esto la respuesta de la Administración Obama y de los jueces del 10° Circuito fue que ellas no podían alegar tal complicidad como reparo moral. Esto es especialmente interesante porque el gobierno de los Estados Unidos y el poder judicial estaban ejerciendo ahí el papel de teólogos al decir a las religiosas que no estarían faltando a sus deberes como ellas argüían, ante esto 67 teólogos firmaron un informe para apoyar el argumento de las Hermanitas de los Pobres.

También es de destacar, como señaló su asesor jurídico, que “resulta algo embarazoso que el gobierno del país más poderoso de la tierra pretenda que no puede lograr el objetivo de distribuir anticonceptivos sin la ayuda de las Hermanitas de los Pobres” justo cuando “millones de personas se las arreglan para conseguir anticonceptivos sin involucrar en ello a monjas”. Rienzi, el abogado de las religiosas también destacaba el intervencionismo del Estado no sólo en las determinaciones morales de las monjas, sino en la valoración de lo que conforme a su fe ellas



podían o no hacer; aunque el gobierno y el poder judicial fuera experto en teología moral y Derecho Canónico

En una sociedad libre, no es el gobierno quien te dice lo que tu religión te permite o prohíbe. Las Hermanitas dicen que su religión prohíbe el uso de anticonceptivos y que por tanto consideran que firmar para que su plan permita a otros distribuir anticonceptivos supone complicidad en un mal moral. Son las monjas, no los jueces, quienes deben decidir si ese acto les es permitido o prohibido.”<sup>156</sup>

Entre esos casos pueden destacarse asuntos vinculados con pasteleros y pastelerías cristianas que se negaron a la elaboración de pasteles de bodas para parejas homosexuales. Entre ellos el caso más emblemático es el de Jack Philips, maestro pastelero de Colorado. Él, como cristiano comprometido, miembro de la iglesia Bautista, no realiza pasteles con contenido que sea contrario a su fe como mensajes groseros, antipatrióticos o conmemorativos de Halloween. En el año 2012 Charlie Craig y Dave Mullins acudieron para encargarle un pastel para su boda. Philips se negó a realizar ese pastel, no porque estos hombres se identificaron como homosexuales, sino porque el pastel conmemoraría lo que conforme a su fe es un sintagma imposible: el matrimonio entre dos hombres; Philips consideraba que realizar un pastel de ese tipo era enviar un mensaje contrario a las enseñanzas bíblicas. Ante la petición de la pareja, Philips les explicó que en conciencia no podía realizar su pedido porque como cristiano eso iba contra su fe, y les recomendó que fueran con otros pasteleros. En palabras de Philips:

---

<sup>156</sup> “In a free society, the government doesn’t get to tell you what your religion allows and what it forbids. The Little Sisters say that their religion prohibits the use of contraceptives and that therefore they consider signing over their plan to help distribute contraceptives to others to be complicity in a moral evil. It is for the nuns, not the judges, to decide whether that act is permitted or prohibited.”

(<https://www.nationalreview.com/2015/07/little-sisters-of-the-poor-supreme-court-contraception-mandate/>)



Les expliqué que no hacía pasteles para bodas entre personas del mismo sexo, que los dos eran bienvenidos a cualquier otra cosa en mi tienda — pasteles de cumpleaños, pasteles de fiesta, galletas o brownies— pero no podía preparar un pastel de bodas para ellos.

Ese breve intercambio inclinó instantáneamente una larga, larga fila de fichas de dominó que han estado cayendo desde entonces.<sup>157</sup> (*The cost of my Faith*, 2)

A partir de ahí surgió un constante acoso a Philips, recibía correos electrónicos y el teléfono no paraba de sonar, “prácticamente todas las llamadas eran odiosas, profanas o amenazantes”<sup>158</sup> (2). Como consecuencia de esa negativa, Craig y Mullins, apoyados por una asociación lgbt iniciaron una campaña legal y mediática contra Philips, a la que se sumó la Comisión de Derechos Civiles de Colorado. El caso de Philips llegó hasta la Corte Suprema de Justicia de los Estados Unidos de América, luego de que la Corte de Apelaciones de Colorado ratificara el criterio de la comisión de Derechos Civiles de Colorado, desfavorable para Philips. Es importante destacar que conforme a la sentencia de la Corte del 4 de junio del 2018 en el caso *Masterpiece Cakeshop Ltd. vs. Colorado Civil Rights Commission*, la Comisión de Derechos Civiles de Colorado había mostrado “clara e inaceptable hostilidad contra las sinceras creencias religiosas que motivaron su objeción.”

La Comisión de Derechos Civiles de Colorado había establecido que “si alguien quiere hacer negocios en Colorado ha de dejar sus creencias religiosas en la puerta de su negocio.” El criterio de esta Comisión se fundamentaba en la Ley contra la discriminación de Colorado. El

---

<sup>157</sup> Traducción propia: “I explained that I didn’t create cakes for same-sex weddings, that the two of them were welcome to anything else in my shop — birthday cakes, shower cakes, cookies, or brownies— but I couldn’t prepare a wedding cake for them. That brief exchange instantly tipped a long, long line of dominoes that have been falling ever since.”

<sup>158</sup> Traducción propia: “Virtually every call was hateful, profane, or threatening.” (2)



argumento de uno de los miembros de esta Comisión fue considerado por la Corte Suprema como notablemente hostil a la libertad religiosa, este alegato es el siguiente:

La libertad de culto y la religión se han utilizado para justificar todo tipo de discriminación a lo largo de la historia, ya sea la esclavitud, ya sea el Holocausto, ya sea el...Es decir, nosotros, podemos enumerar cientos de situaciones en las que la libertad religiosa ha sido utilizada para justificar la discriminación. Y para mí esta es una de las piezas de retórica más despreciables que la gente puede esgrimir para usar su religión para lastimar a otros.<sup>159</sup> (P20130008X, CR2013-0008, CHARLIE CRAIG y DAVID MULLINS vs MASTERPIECE CAKESHOP, INC, Colorado Civil Rights Commission Meeting, 25 de julio 2014, 11-12)

Este comentario de uno de los miembros de la Comisión, que llamó fuertemente la atención de la Corte Suprema cuyos integrantes mostraron su extrañeza ante la ratificación de la Corte de Apelaciones de Colorado, es similar a la posición de Vattimo respecto a la violencia de la verdad metafísica. En una entrevista realizada por Héctor Pavón en junio del 2011 en Buenos Aires, Vattimo sostenía:

...si llamamos verdad a la intuición inmediata de los principios primeros de los que todo depende, el hecho de no tener más la ilusión de lo que es la verdad, es casi como decir adiós a la violencia. ¿Me comprende? Casi todas las violencias históricas más graves no se limitan a ser reacciones emotivas de uno. [...] Lo que significa que en la violencia

---

<sup>159</sup> Traducción propia: “Freedom of religion and religion has been used to justify all kinds of discrimination throughout history, whether it be slavery, whether it be the holocaust, whether it be the...I mean, we can list hundreds of situations where freedom of religion has been used to justify discrimination. And to me it is one of the most despicable pieces of rhetoric that people can use to use their religion to hurt others. So that's just my personal point of view.”



histórica siempre hay un plus de carga teórica. Empezando por esa frase que se le atribuye a Aristóteles: soy amigo de Platón pero soy más amigo de la verdad. Esa es la historia de la verdad. Eso es lo que la Iglesia siempre dijo cuando quemaba a los herejes [...] <sup>160</sup>

En la misma entrevista Pavón le pregunta: “¿Cómo se coexiste con la verdad de la religión? Esa que se manifiesta contra el divorcio, el aborto, los homosexuales, la fecundación in vitro” A lo que Vattimo responde, entre otras que “Allí donde las religiones se presentan como principios de verdad absoluta son en general religiones autoritarias.” Alguien puede justificar la violencia desde la pretensión de verdad y/o el discurso religioso, pero ello no implica que toda pretensión de verdad y toda religión que hable de verdad absoluta sea por ello generadora de violencia.

La sentencia de la Corte de Apelaciones de Colorado está en sintonía con Vattimo porque cualquier sentido de algo objetivamente bueno, de verdades proclamadas como absolutas, la adherencia a dogmas religiosos y a una moral revelada está en las antípodas de la indeterminación y pluralidad posmodernas, del pensamiento débil y una caridad desvinculada de cualquier sentido estable de bien, la autonomía ética llevada al extremo y el surgimiento de una nueva ética común en la sociedad que topa con la pretensión de verdad y bien moral revelados del cristianismo. Esta sentencia pretendía que Philips viviera su fe fraccionando su vida, como creyente se le tolera que crea en lo que quiera siempre que en su vida no se reflejen esas creencias, que suspenda sus convicciones mientras trabaja, que sea “profesional” actuando de manera autómatas aun cuando en su trabajo se considere a sí mismo un artista como maestro pastelero <sup>161</sup>.

Philips dice:

---

<sup>160</sup> [https://www.clarin.com/tn/ideas/filosofia/Gianni\\_Vattimo\\_en\\_Buenos\\_Aires\\_0\\_B12XCcxpv7e.html](https://www.clarin.com/tn/ideas/filosofia/Gianni_Vattimo_en_Buenos_Aires_0_B12XCcxpv7e.html)

<sup>161</sup> Esta visión no fue exclusiva de los tribunales; incluso cuando compartí esta noticia en una red social los comentarios de un compañero del doctorado fueron que Philips había excluido a personas y que no debía ofrecer su trabajo si no estaba dispuesto a hacer todo para todos, agregando que la ley debía obligar a los cristianos a hacer



Mis creencias no tienen que ser tus creencias. Pero mis creencias son las que me hacen ser quien soy. Mi compromiso con Dios y con la verdad de un libro que creo que es Su santa Palabra es la premisa que define mi vida, el enfoque de mi fe y la directiva que guía mis acciones.<sup>162</sup> (*The Cost of my Faith*, 76)

Philips agrega que si se le pide separar esto “de mi trabajo, de mis decisiones, de mi arte” (76), como lo pedían la corte, la opinión pública y los mismos demandantes, “simplemente no puedo hacer eso. No solo no lo haré, no puedo. Es como pedirle a un contratista que construya un gran edificio, pero primero quite los cimientos”<sup>163</sup> (76) La posmodernidad diversa, multicultural y tolerante no muestra el mismo aprecio y respeto por la autodeterminación de los cristianos como la que está presente en otras formas de vida. Cuando a un cristiano se le pide que viva de una forma distinta a su fe se le está pidiendo que se convierta en un apostata o un hipócrita, que mutile una parte de lo que él es al dejar de lado sus convicciones.

En esta persecución “soft” al cristianismo se observa la emergencia de un Estado que pretende controlar la conciencia de los individuos y dirigir sus acciones aún en contra de sus íntimas convicciones éticas y religiosas esto se observa en casos como de el de las hermanitas siervas de los pobres y el del pastelero que, sin embargo, encontraron un respaldo legal contra tal injusticia en la Corte Suprema de Justicia de los Estados Unidos de América, en el caso de México ha sido precisamente la Suprema Corte de Justicia de la Nación, durante la actual

---

su trabajo sin permitir en ningún caso la objeción de conciencia; mi compañero bloqueó la comunicación y me eliminó de sus contactos en esa red, el diálogo había sido cordial de mi parte pero la anécdota sirve de muestra sobre cuáles son los paradigmas que están en nuestra sociedad respecto al ethos cristiano en casos como el del maestro pastelero; mi compañero se sintió atacado con la publicación aunque no era sino una la noticia de este hecho que me pareció importante compartir.

<sup>162</sup> Traducción propia: “My beliefs don’t have to be your beliefs. But my beliefs are what make me who I am. My commitment to God and to the truth of a book I believe to be His holy Word is the defining premise of my life, the focus of my faith, and the guiding directive for my actions.”

<sup>163</sup> Traducción propia: “If you ask me to separate all of that from my work, from my decisions, from my art...I simply can’t do that. Not just won’t —can’t. It’s like asking a contractor to build a great building, but first remove the foundation”



administración, la que mediante resoluciones ha violentado la autodeterminación de los ciudadanos. El 21 de septiembre del 2021, en México, como resolución de acción de inconstitucionalidad (AI 54/2018) el Pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) resolvió “La objeción de conciencia no es un derecho ‘ilimitado’ que permita discriminar a mujeres y minorías”, con esto se derogó el artículo 10 Bis de la Ley General de Salud adicionado en 2018. El artículo derogado decía a la letra:

Artículo 10 Bis-El Personal médico y de enfermería que forme parte del Sistema Nacional de Salud, podrán ejercer la objeción de conciencia y excusarse de participar en la prestación de servicios que establece esta Ley.

Cuando se ponga en riesgo la vida del paciente o se trate de una urgencia médica, no podrá invocarse la objeción de conciencia, en caso contrario se incurrirá en una responsabilidad profesional.

En la explicación de la Corte, se reconoce la validez del derecho a la objeción de conciencia, pero enseguida argumentan que esta no es absoluta, sino que está limitada por el derecho a la salud de las personas, el límite estaba presente en el artículo derogado pero lo que los ministros quisieron decir con esto es que no se podía plantear la objeción de conciencia de los médicos en los casos de aborto, siendo que esta ha sido la principal causa de la existencia de tal figura jurídica. La acción de inconstitucionalidad, paradójicamente, había sido presentada por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos con el fin de “garantizar y proteger el derecho de las mujeres a la Interrupción legal del Embarazo (ILE)” Así el “Santo Padre Estado”, como lo llamaba con ironía Dorothy Day, reclama la adhesión de la conciencia de sus súbditos en nombre de la defensa de derechos nuevos fundados sobre la dignidad humana que emerge del vacío ontológico respecto a la naturaleza humana de la que la dignidad y los derechos esenciales



dependen. Resoluciones parecidas a la de la Suprema Corte mexicana han sido las de las cortes supremas de otros países de Latinoamérica. Esta suspensión a la objeción de conciencia ha sido realizada en esos diversos textos legales contra la excepción de médicos respecto a la práctica del aborto, algunas veces con la convicción reflejada en el texto de que no existe una vida distinta a la de la madre gestante.

En este sentido, el Estado nutrido de filosofía posmoderna, neoliberalismo y teoría crítica, al atizar en sí las brasas del secularismo decimonónico se torna no neutra ni solamente anticristiana de una forma más o menos sutil, sino que torna hacia el paganismo que sacralizaba el poder. Por paganismo no se entiende aquí la opción religiosa de cultos neopaganos sin vínculos con el paganismo primitivo como ocurre en grupos racistas europeos o indigenistas en toda América (del norte al sur), sino de ese totalitarismo en el sentido en el que Lévinas hablaba de paganismo. La cultura pagana grecorromana y la oriental sacralizaron el poder, los reyes se hacían a sí mismos dioses, a ellos se debía una obediencia absoluta, total e incuestionable; de ahí que el paganismo pudiera absorber una multiplicidad de cultos y religiones míticas amparadas en una tolerante pax romana, pero el cristianismo con su fuerte pretensión de verdad y universalidad con el reclamo de fidelidad a Dios, no fuera tolerado entre los otros ritos; de ahí también que no ofrecer un grano de incienso al emperador o la negativa a elaborar pasteles conmemorativos de eventos que se consideran pecaminosos, resulten una insensatez y provocación para los no cristianos. La oposición del Estado a la objeción de conciencia que implica que el Estado pueda obligar a los ciudadanos a actuar en contra de sus convicciones cuando ni siquiera media la búsqueda de un bien mayor (como cuando se hacen transfusiones de sangre contra la objeción de conciencia por motivos religiosos, con el fin de salvar la vida como bien superior), estamos dejando en manos del Estado la posibilidad de tratar a sus ciudadanos como piezas en un tablero de ajedrez. He aquí el biopoder en una dimensión que Foucault no podía imaginar y sus



seguidores no quieren ver, la entrega de la conciencia y la libertad al Estado y el reclamo al mismo para que someta a quienes no se alinean con el statu quo en cuestiones concernientes a la moral y la religión que, según los discursos de las sociedades democráticas liberales sería un asunto privado, y conforme a la naturaleza de los mismos requiere de un margen amplio de libertad para el ejercicio de la voluntad, pues para obrar el bien y para tener fe se requiere la posibilidad de elegir ese bien y esa fe.

En nuestros términos puede pensarse como objetores de conciencia a Sócrates y a los mártires; pero ellos eran rebeldes a las leyes, en tanto el objetor pide se reconozca su disidencia dentro del marco jurídico que en este caso concede un reducido (sic) margen para obrar o pensar distinto. objetores de conciencia s los mártires. Para Santo Tomás de Aquino las leyes inicuas, en tanto imposiciones arbitrarias que van contra el bien común y la integridad física-psíquica-espiritual del individuo, serían injustas e incluso apariencia de ley al ser no más que una formalidad que traiciona la finalidad de las leyes humanas. Aunque formalmente no se hable de objeción de conciencia sino hasta tiempos modernos en las consideraciones de los juristas, la resistencia a la injusticia del Estado y el poder político ha estado presente siempre en la reflexión política de filósofos, teólogos y gobernantes, ha sido también causa de luchas, resistencia y martirios heroicos. Queda abierta la cuestión de si esta disidencia contra la ley misma podría ser considerada a su vez “objeción de conciencia”. La aparición del cristianismo la objeción de conciencia adquiere una nueva relevancia. Concebido como imagen de Dios y redimido con la sangre de Cristo, cada individuo singular tiene una dignidad inherente al hecho de ser humano, además de poseer una brújula moral interna (derecho natural) que lo llama hacia el bien y le reprocha el mal, que lo hace reconocer la injusticia, y una moral revelada que pone frente a su intelecto la ley que ha de gobernar su corazón (totalidad de su ser), de forma que cuando Jesucristo “devuelve al hombre el señorío con que fue creado, desacraliza el Estado, obligándolo



a que se limite a coordinar y a acrecentar las virtudes políticas de los ciudadanos”, el estado y el gobernante no son entes divinos sino criaturas, el estado queda “despojando de la función hierocrática que violentaba el señorío del hombre”(Gaona, “De la objeción de conciencia en Francisco de Vitoria” en Bono, *Objeción de conciencia*,58) y ante la ley del Estado que pide al cristiano la realización de un mal o algo contrario a Dios, “los cristianos eligen la ley revelada por Cristo como luz de su conciencia cuando la voluntad del imperio quiere invadir el ámbito de lo sobrenatural.”(58) Ese fue el proceder de los apóstoles San Pedro y San Juan cuando los líderes judíos les exigieron que no anunciaran el Evangelio, su respuesta es tajante: “¿les parece justo delante de Dios que les obedezcamos a ustedes antes que a él? Por nuestra parte, no podemos dejar de proclamar lo que hemos visto y oído” (Hech. 4, 19-20) Ese non possumus se perpetuará como eco en las vidas de los mártires: “la objeción de conciencia que Pedro y Juan aducen no es una rebelión estéril, sino que es una opción por la vida superior que han venido anunciando” (58-59); y también fundados sobre ese “no podemos” será la reflexión de teólogos y filósofos cristianos como Francisco Vittoria o Santo Tomás de Aquino, para este último las leyes que atentan contra el bien humano “son más bien violencias” y respecto a aquellas que se oponen al bien divino “Nunca es lícito observar estas leyes, porque es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres” (*S.Th.* I-II, q.96, a.4) Es aquí donde opera la suspensión teleológica de la ética para los cristianos, como para Abraham ante la difícil petición divina, porque para la ética común Abraham sería un asesino, como para la ética común de la Roma de los primeros siglos cristianos los creyentes eran parias del imperio, para el comunismo y liberalismo decimonónicos traidores, para la ética común posmoderna “fóbicos”.<sup>164</sup>

---

<sup>164</sup> La discriminación y el juzgar a las personas reduciéndolas a un estigma por su hacer contrario a la ética cristiana es contrario al cristianismo mismo, los Padres del desierto enfatizan el principio bíblico de no juzgar, visto como usurpar el lugar de Dios; y la discriminación sería una falta de caridad que manifiesta el orgullo de una pretendida superioridad moral.



### 6.3. Cristianismo, verdad y posmodernidad.

Investigar las posturas filosóficas del cristianismo y la posmodernidad en torno al concepto de verdad y la subjetividad que de ahí surge, supone abreviar de una diversidad de líneas de investigación entre las que pueden distinguirse las relaciones entre el cristianismo y la filosofía posmoderna, la cuestión de *la* verdad, subjetividad, individualismo y los procesos de secularización. En el entramado de estas cuestiones, Ballesteros en la tesis *Richard Rorty y la Secularización de la filosofía*, intenta responder a la cuestión de si “¿Es posible una filosofía sin la noción de verdad? ¿Qué queda de la filosofía después de una secularización completa que afronte el rasgo histórico y evolutivo de la humanidad?” (5) Estos cuestionamientos ponen de manifiesto la estrecha relación entre secularización, filosofía y verdad que justifican este apartado. Ballesteros explica:

Según el relato de Rorty, desde el siglo XIX, se viene gestando una “revolución” que constituye un movimiento de paulatina secularización de la filosofía. Haciendo eco de textos de filósofos tan disímiles como Ludwig Wittgenstein, John Dewey, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger o Donald Davidson. Rorty desarrolla una narración en la que ciertas nociones que se han considerado tradicionalmente propias del quehacer filosófico tales como ‘Realidad’, ‘Ser’ o ‘Razón’ han sido criticadas y dejadas a un lado para dar cabida a las corrientes históricas, naturalistas y pragmáticas del pensamiento de los últimos tiempos. [...] (4)

Dentro del mismo texto, Ballesteros puntualiza que “Las nociones filosóficas que tradicionalmente se han usado para encontrar permanencia y continuidad en medio de la diversidad del mundo son, para Rorty, sustitutas de las nociones de Dios y Pecado, las cuales



han servido al propósito de instaurar metas inalcanzables. Lo mismo ocurre con el desafío del escepticismo.” (4) Si las nociones filosóficas tradicionales suplen las nociones de Dios y pecado, entonces la secularización de la filosofía debe buscarse en un período anterior a la revolución del pensamiento en el siglo XIX, y pueden entenderse como parte de los procesos de secularización en Occidente. Aunque no se asuma íntegramente esta tesis de Rorty, tiene el acierto de señalar la relación entre lo filosófico y lo religioso, así como conectar la historia de la filosofía con el de la secularización de Occidente. En efecto, las grandes ideas que han movido al mundo, el *espíritu de los tiempos*, de cada tiempo, son como un camino cubierto por las hojas en el otoño: el camino sigue ahí debajo de las hojas que pisamos, permanece oculto y callado mientras crujen las hojas a nuestro paso. Así, otros tiempos y otros pueblos, no menos racionales que nosotros, pudieron ver en lo religioso una vía de acceso a la realidad. Es esta cualidad lo que, según Buber, calibra el carácter de cada época. En efecto, en *Eclipse de Dios: Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía* afirma que

La relación entre religión y realidad que priva en una época determinada es el índice más exacto de su verdadero carácter. En algunos períodos, aquello que los hombres “creen” como algo absolutamente independiente de ellos mismos es una realidad con la que se encuentran en relación viviente, aunque bien saben que pueden construir sólo una representación totalmente inadecuada de ella. En otros periodos, por el contrario, reemplaza a esta realidad una representación variable que los hombres “poseen” y que por consiguiente pueden manejar, o bien únicamente un residuo de la representación, un concepto que conserva sólo tenues vestigios de la imagen original. (35)

En esta obra Buber analiza las relaciones entre la religión y la filosofía y sostiene que Dios ha quedado eclipsado del horizonte en las filosofías modernas. Reflexiona a partir de la



relación del hombre con el Absoluto a lo largo de la historia, y constata cómo en su tiempo Dios se había convertido en un ser irreal. En la tesis de Buber esto se debe a la filosofía occidental, que *objetiviza* la realidad generando una relación “yo-ello”, en lugar de una relación dialógica “yo-tú”. Los períodos a los que Buber alude pueden ser comprendidos en la historia de Occidente analizando el proceso de secularización que implica el abandono y menosprecio de lo religioso. Smith en *Más allá de la mente Postmoderna* habla de tres grandes configuraciones del hombre occidental:

La primera constituyó el prisma grecolatino, o clásico, que floreció hasta el siglo IV de nuestra era. Con el triunfo del cristianismo en el Imperio romano, este prisma grecolatino fue sustituido por la visión del mundo cristiana, que dominó Europa hasta el siglo XVIII. El auge de la ciencia moderna inauguró una tercera e importante manera de considerar las cosas, que ha sido resumida en la expresión “la mente moderna”. (24)

El autor considera que la modernidad, con el progreso de la ciencia y la técnica, implicó una reducción en la comprensión del mundo que parecía nítido en la visión cristiana y esta reducción fue creciendo en la posmodernidad. Así:

Mientras la mente moderna asumió que sabía más que sus predecesoras porque las ciencias naturales e históricas la inundaban de nuevos conocimientos acerca de la naturaleza y la historia, la mente postmoderna sostiene (paradójicamente) que sabe más que las otras porque ha descubierto lo poco que la mente humana *puede* llegar a saber. (13)

Es preciso tener presente el primado que la modernidad concedió a *la Razón*, y cómo este papel preponderante implicó un cambio de paradigma que posteriormente pretenderá



revertir la filosofía posmoderna al hacer descender a la razón del pedestal para colocarla en el banco de los acusados.

El posmodernismo, al rechazar la supremacía de la razón autónoma de la modernidad, parece aproximarse a la fe cristiana pero la posición de la posmodernidad está cercana al fideísmo y la no-racionalidad o irracionalidad, en tanto la fe cristiana se concibe a sí misma como supra-racional y no implica un desprecio de la razón que es considerada como un elemento bueno dentro de la concepción de la bondad de la creación, además de considerarse un reflejo de la inteligencia divina como parte de la imagen de Dios impresa, según el cristianismo, en el ser humano. La armonía entre la filosofía posmoderna y el cristianismo es solo una apariencia superflua, de ahí que la era posmoderna (modernidad líquida o hipermodernidad) asuma también el adjetivo de *poscristiana* por ser “la era en donde se consolida la superación, en términos paradigmáticos, del fundamento cristiano mediante el cual se interpretó a la realidad durante dos mil años.” (Quiroz, *Nililismo e Hipermodernidad*, 53)

Respecto al cristianismo, los filósofos posmodernos aseguran haberlo superado junto con el compromiso laicista de hostilidad. En la posmodernidad filosófica el cristianismo fue visto como un metarrelato del que hay que liberarse, junto con otros “relatos” que son parte del cristianismo como la existencia de esencias, realidades objetivas, verdad absoluta, bien objetivo, etc. “Estamos en una nueva era, de la cual, el nacimiento de la modernidad primera en el siglo XV representa un periodo intermedio, de transición que configura el posicionamiento de valores que van a desintegrar, paulatinamente, el fundamento metafísico y teológico de la existencia” (Quiroz, *Nililismo e Hipermodernidad*, 52) La ausencia del fundamento metafísico y la resignación ante el vacío existencial implican el cese en la búsqueda de la verdad y la reticencia a hacer elecciones



existenciales. Se evade la posibilidad de la angustia para no enfrentar la cuestión del Absoluto al suponer su superación.

Pero ¿qué es la verdad para el cristianismo?, ¿qué particularidades reviste? En un sentido trascendente, teológico-ontológico y espiritual Dios mismo es la verdad como Cristo se ha presentado a sí mismo, pero hay otros aspectos de la verdad que son fundamentales para el cristianismo. Florenski define la intención general de su libro *Columna y fundamento de la verdad* en la afirmación de que: “La experiencia religiosa viviente como único medio legítimo para el conocimiento de los dogmas” (35) lo que nos lleva a la verdad existencial, la verdad hecha vida, “encarnada”, o el imperativo cristiano de elegir la verdad. No es que prime la subjetividad o que la verdad se construya a partir del individuo o la experiencia, como en la propuesta de la posmodernidad, sino que la fe implica un conocimiento más allá de la razón que compele a ser vivida y no sólo pensada para acercarse a ella.

Esta verdad para ser vivida es también una verdad vivificante. El escandaloso celo del cristianismo erigiéndose como custodio de la verdad va enlazado a un fin trascendente, como señala Vladimir Lossky en *La teología mística de la Iglesia de Oriente*, cuando en el primer capítulo<sup>165</sup> explica que el fin de la teología cristiana es “una unidad de conocimiento que mantiene un fin que trasciende todo conocimiento”.<sup>166</sup> Aquí quedan de manifiesto la teleología cristiana de la fe y la verdad revelada que supera la razón. Lossky señala el fin trascendente, sobrenatural, que el

---

<sup>165</sup> “Introducción: *Teología y Misticismo en la tradición de la Iglesia de Oriente*”, trad. propia: “Introduction: *Theology and Mysticism in the Tradition of the Eastern Church*.”

<sup>166</sup> “Christian theology is always in the last resort a means: a unity of knowledge subserving an end which transcends all knowledge.”



cristianismo coloca junto a la fe y la verdad: “Este fin último es la unión con Dios o la edificación, la *θεώσις*, de los Padres griegos”.<sup>167</sup>

Estos temas propios de la reflexión teológica son importantes aquí para mostrar la relevancia de la verdad para el cristianismo. En la obra señalada, Lossky da una lectura espiritual y teleológica (trascendente) a las discusiones teológicas “como dominado por la preocupación constante que la Iglesia ha tenido que salvaguardar, en cada momento de su historia. Para todos los cristianos, la posibilidad de alcanzar la plenitud de la unión mística” (Capítulo 1, párrafo 4; traducción propia<sup>168</sup>).

La modernidad asumía de modo secularizado la teología cristiana al predicar el “progreso indefinido” del que la posmodernidad se desencantó. Aunque algunos posicionamientos posmodernos anuncian el advenimiento de una época mejor como la *Cháritas* de Vattimo<sup>169</sup>, que sería un momento de un pleno entendimiento y respeto humanos.

La modernidad también planteaba redenciones y misticismos seculares de los que la posmodernidad no está exenta. Mientras el cristianismo tiene fines trascendentes y la creencia de la citada *theosis*, cristificación, unión mística o perfección en el amor; la posmodernidad no se ha desvinculado del todo del ideal del *Übermensch* nitzscheano con la planificación solipsista del hiperindividualismo y en la época presente —aunque con un enfoque contrapuesto a los postulados posmodernos— parece revivir en propuestas como la del transhumanismo.

---

<sup>167</sup> “This ultimate end is union with God or deification, the *θεώσις* of the Greek Fathers”

<sup>168</sup> “as dominated by the constant preoccupation which the Church has had to safeguard, at each moment of her history, for all Christians, the possibility of attaining to the fullness of the mystical union”.

<sup>169</sup> Vattimo propone la “charitas” en *Ética de la interpretación y Crede di credere*



Dentro del contexto de secularización, el posmodernismo, al abandonar las tesis del progreso indefinido, abandona la esjatología<sup>170</sup> revolucionaria e inmanentizada. En base a la clasificación de la secularización que hace Borghesi en *Secularización y nihilismo*, el modelo metamorfosis del cristianismo que reactualiza la gnosis antigua, entra en crisis con la llegada de la posmodernidad y “se transforma en sublimación estética de los conflictos” (14). En este momento ocurre el retorno a lo religioso “tras la negación del ‘sujeto’ (cristiano-occidental-moderno) que realiza la cultura de los ‘maestros de la sospecha’ (Marx, Nietzsche, Freud)” (14). También aquí surgen, como parte del retorno a lo religioso, los movimientos *New Age* y se cristalizan y amalgaman posturas posmodernas.

Borghesi señala como uno de los puntos de encuentro entre gnosis y posmodernidad la superación de los “dualismos” que se encuentran en el centro de la cultura occidental: espíritu-materia, alma-cuerpo, Dios-hombre, razón-imaginación, *logos-eros*, hombre-mujer, Occidente-Oriente, cristianismo-paganismo, bien-mal. La posmodernidad, según el mismo autor, tiende hacia un *monismo* panteísta, *holístico*, que se obtiene mediante la *metamorfosis de las diferencias*. De este modo se logra conjugar, de una manera singular, *religiosidad y nihilismo*. (*Secularización y nihilismo*, 15).

El constructivismo posmoderno y el olvido de la verdad implican la anulación del hombre, una renuncia a sí mismo, una renuncia *a ser* para autodefinirse, un rechazo al Ser para autodeterminarse. La posverdad, los pequeños relatos y la concepción del hombre como producto de su tiempo y sus concepciones, el desprecio de su materialidad y esencialidad más

---

<sup>170</sup> “Esjatológico: ¿por qué ‘esjatológico’ con jota? Porque así debe ser. Hay dos palabras morfológicamente parecidas en español: “escatológico”, que significa pornográfico —deskatós, termino griego que significa ‘excremento’— y “esjatológico”, que significa ‘noticia de lo último’— de éskhaton, ‘lo último’—las cuales son confundidas hoy día, por descuido o posdescuido o ignorancia o periodismo, incluso en los diccionarios...” (Castellani, *El Apokalypsis de San Juan*, 313) La “escatología” también denominada como coprología, es el estudio de los excrementos y desechos corporales.



allá de las interpretaciones culturales e históricas de *lo humano*, son también una propuesta no confesada que puede desembocar en nihilismo y que raya en el misticismo de los gnósticos y los sistemas religiosos de Oriente como el hinduismo y el budismo<sup>171</sup>: la posmodernidad propone su propio nirvana más allá del bien y mal, más allá de toda dualidad.

En oposición a la desconfianza posmoderna de cualquier pretensión de verdad superadora de los microrrelatos de la subjetividad, el cristianismo cree que existe una verdad en la que se puede confiar (*emet*, verdad heredada de la concepción hebrea) y de la que se puede testificar (*veritas*, de la tradición latina).

Frente al abandono posmoderno de la búsqueda de la verdad y la ausencia de alguna finalidad trascendente, el cristianismo proclama la relación con la verdad (o la verdad subjetiva en el sentido kierkegaardiano de que “subjetividad es verdad”) como *ístina* (término eslavo para verdad que implica aquello que se respira, que tiene vida) y la acepción de *aleteia*, la convergencia con la herencia helénica que ve la verdad como la voluntad de recordar, de retener y evitar el olvido.

El cristianismo cree en la verdad que puede ser develada (*aleteia*, *veritas*), que los hechos pueden ser conocidos y estudiados y encontrar en ellos preámbulos para la fe; también en aquella verdad que viene al encuentro, que es revelada (*emet*) y que sólo puede ser conocida si es “encarnada”, hecha vida (*ístina*).

En el cristianismo la Sabiduría divina se ha encarnado en la persona de Jesucristo, y la revelación que viene como un don sobrenatural es más que un conjunto de abstracciones para creer como se cree en una teoría científica o en la elección de algún tipo de dieta o entrenamiento;

---

<sup>171</sup>Como se ha advertido en la justificación, el tema es distinto al de esta tesis, pero algunos de esos paralelos y diferencias serán tratados de modo sucinto en otro capítulo.



la verdad en la que el cristianismo cree es una verdad para ser vivida, encarnada por cada uno de aquellos individuos singulares que decide seguir al Cristo para unirse con él y en él, a través de él, a la divinidad. Desde el cristianismo, el ethos cristiano es más que una moralidad de elección de imperativos elegidos por el individuo autónomo, o impuesto de manera fatalista por una divinidad arbitraria, el ethos cristiano es la vivencia moral de *la verdad* de la vida humana en el plan de la sabiduría divina.

Así, la posmodernidad permanece atada al cristianismo al mostrarse hostil ante él, aunque se asuma postcristiana y suponga superado el metarrelato cristiano. Dicha hostilidad puede cifrarse en que el cristianismo sostiene el presupuesto de una verdad y la necesidad de elección. En el libro *¿Verdad o Fe débil?* que reúne algunos debates entre Vattimo y Girard, concretamente en el apartado *Hermenéutica, autoridad, tradición*, Girard describe esta situación:

En nuestro mundo políticamente correcto, consideramos la tradición judeocristiana como la única tradición impura, mientras que todas las demás están exentas de cualquier forma de crítica. La religión cristiana ni siquiera puede mencionarse en determinados ambientes, o sólo puede hablarse de ésta para tenerla bajo control, para confinarla, pretendiendo que no hay nada positivo en ella, mejor dicho, afirmando que es la primera y única responsable del horror que está atravesando el mundo (94).

Según Girard, el cristianismo ha revelado la mimesis que vuelca la violencia sobre una víctima inocente o “chivo expiatorio” a la que culpabiliza. El cristianismo —a diferencia de los mitos paganos— ha mostrado que las víctimas son inocentes y devela el proceso del “mecanismo del chivo expiatorio”. Girard observa que el Occidente pretendidamente postcristiano conserva la preocupación por las víctimas y la esgrime contra el cristianismo. A esto llama Girard neopaganismo, además de caracterizar cómo éste se concreta en hostilidad hacia el cristianismo.



La posmodernidad, con su pretensión de libertad y autonomía, se escandaliza contra la posibilidad de que existan verdades no temporales y contingentes que impliquen imperativos éticos a partir de la idea de bien objetivo, tal como lo advirtió Girard en *Veo a Satán caer como el relámpago* cuando equipara la sociedad post-cristiana con la configuración de un neopaganismo nutrido del paradigma hedonista de la sociedad de consumo, donde no hay lugar para lo que Kierkegaard llamaba “las obras del amor” y sí, paradójicamente, una suspensión teleológica de la ética o el salto a una nueva ética bajo coordenadas hedonistas.

Es preciso considerar ambas visiones (la posmoderna y la cristiana) para entender la manera en que entran en conflicto, pues generan o tienen en estado latente la hostilidad, rivalidades, persecución victimaria y violencias. Para este análisis es necesario tener en cuenta la relación histórica de la fe cristiana con la filosofía en occidente y las discusiones inherentes como la relación entre razón y fe, así como el rechazo a la metafísica en tanto se considera que existe una metafísica inherente al cristianismo y la posmodernidad se caracteriza por su rechazo a la metafísica.

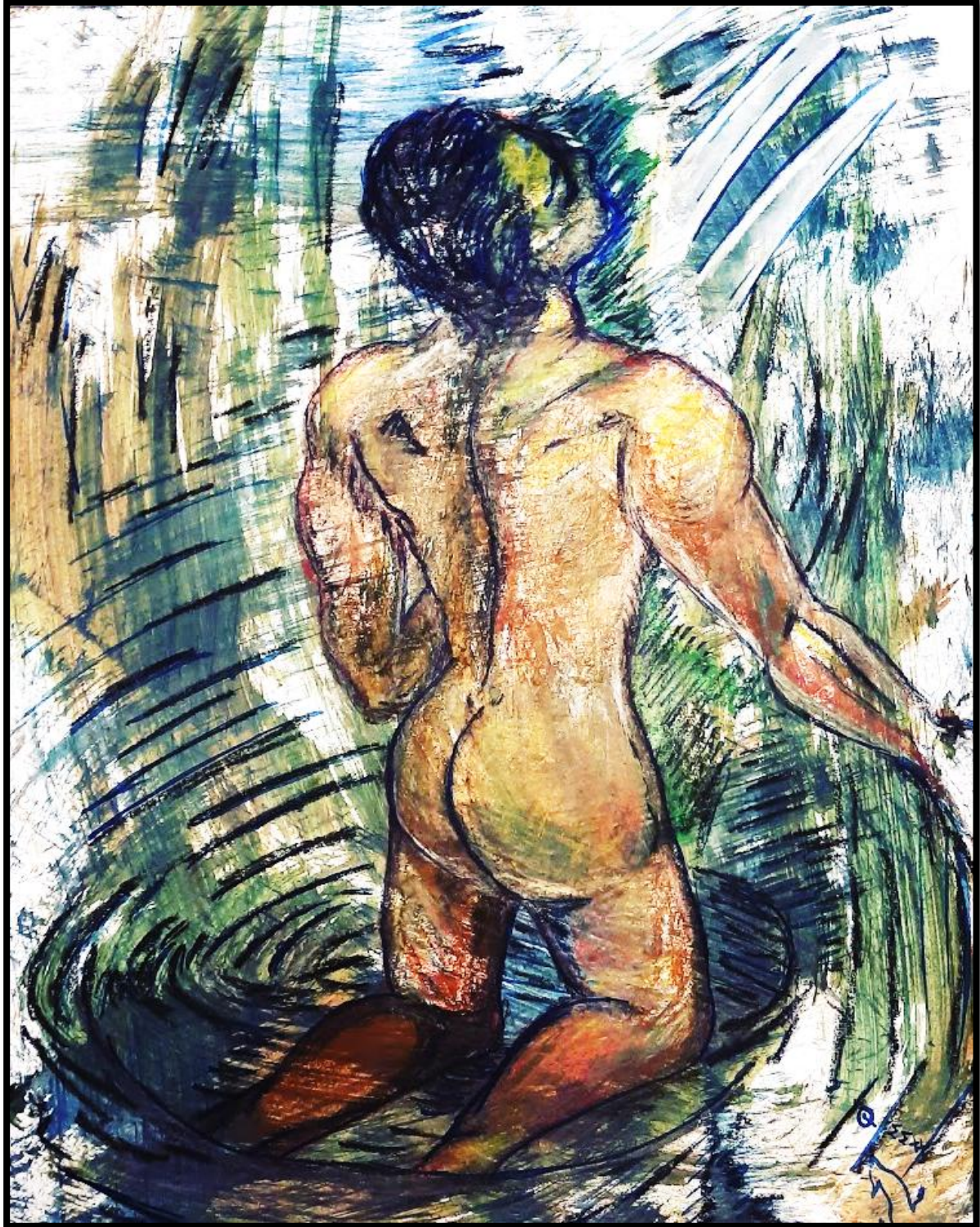


Fig. 10. Flores. Lux. “La filosofía posmoderna causa susto de unos y admiración de otros por la aparición de un lenguaje esotérico, pero igual que otros filósofos, es necesario estar inmerso por un tiempo en sus lecturas para aprender su idioma y saber moverse en la selva de sus conceptos sin terminar perdido en ella.”



## Capítulo 7. Postscriptum...a manera de conclusiones.

Como plantea la justificación de esta investigación, la hostilidad hacia el cristianismo existe y se manifiesta de diferentes maneras, algunas veces de forma violenta y fatídica. Esta afirmación causa escándalo, genera desconfianza, o simplemente es ignorada y queda fuera del ámbito de la discusión académica.

Durante el desarrollo de la tesis, decir que había hostilidad hacia el cristianismo era constantemente puesto en duda o causa de escándalo para comentadores y auditores, compañeros y docentes, aunque se hubieran aportado datos y ejemplos de casos concretos y documentados para fundamentar esas afirmaciones. También hubo algunas personas interesadas, probablemente creyentes, alguno me señaló ejemplos de lo que yo estaba enunciando, pero ni los detractores de lo expuesto ni las personas interesadas permitieron que se diera ese canal de diálogo (a excepción de los seminarios abiertos sobre Girard y Kierkegaard)

La filosofía posmoderna, que algunos consideran una etapa superada de la filosofía o autores que ya no son leídos, sigue teniendo una gran fuerza en el “espíritu de la época” y las ideas de estos autores están presentes en los marcos teóricos de un sinnúmero de investigaciones de diversas áreas. La cuestión es que la apertura académica a la posmodernidad no siempre incluye la discusión de esas premisas posmodernas que han pasado a ser el *stablishmet* académico con lo que las universidades quedan en deuda con su papel de investigación, discusión, debate y análisis. La posibilidad de poner a discusión las propuestas de estos autores ha sido entonces un ejercicio de libertad académica dentro de la vocación universitaria a la discusión académica, lo cual es encomiable y digno de destacarse ante la escasez de réplicas (desde la academia) a la posmodernidad filosófica, al menos mucho menor en proporción a las apologías posmodernas y sus mecanismos de *colonización* en la educación formal.



### 7.1. Posibilidades de diálogo

La filosofía posmoderna causa susto de unos y admiración de otros por la aparición de un lenguaje esotérico, pero igual que otros filósofos, es necesario estar inmerso por un tiempo en sus lecturas para aprender su idioma y saber moverse en la selva de sus conceptos sin terminar perdido en ella. Sin embargo, respecto a las posibilidades de diálogo entre posmodernismo y cristianismo, vale la pena recordar la advertencia de Andereggeen citado en el tercer capítulo, sobre la dificultad de establecer un diálogo con la filosofía posmoderna. Esto es así porque hay una lógica interna que difiere de la estructura de pensamiento que podríamos denominar “occidental”.

También ocurre así no sólo por la milenaria tradición filosófica de no ponerse de acuerdo, sino por el olvido del valor filosófico del diálogo auténtico; pues el diálogo requiere un “idioma común” y un “logos”, una “ratio” universal: una razón humana. Frente a esto, el posmodernismo ha enfatizado la diferencia al punto de hablar de distintas razones, de manera que pareciera incomunicable una idea entre una persona y otra si provienen de distintos contextos, lo cual es una paradoja dada la difusión de las ideas de estos autores. Para que haya diálogo debe haber una “arena común”, compartir la presencia en el mismo foro y esto requiere asumir un mínimo de realidad, y momentos para hablar “seriamente”. Esto último dado que en ocasiones los autores posmodernos son como los ironistas de los que no se puede distinguir cuando hablan con ironía y cuándo no.

Algunos autores cristianos, como los representantes de la ortodoxia radical o los autores de títulos como *Reteniendo lo bueno del posmodernismo*, *Who's afraid Postmodernism*, *Cristianismo y posmodernidad: La rebelión de los santos*, *La economía del deseo: Cristianismo y capitalismo en el mundo postmoderno*, ven en la filosofía posmoderna un aliado del cristianismo para combatir algunas



plagas de la época posmoderna como el consumismo y la banalización, y también como un antídoto frente a los resabios de la modernidad que se esgrimen contra la fe. Esta visión considera que muchos elementos del posmodernismo pueden ser aprovechados por el cristianismo. Precisamente en la crítica posmoderna a la rigidez y los errores de la primera modernidad, a las pretensiones de la razón autónoma, al mito de la adultez de la humanidad, a la rabia secularizadora como otro tipo de celo religioso, al consumismo, etc., son importantes puntos de encuentro y diálogo entre el cristianismo y el posmodernismo. Un posmoderno podría encontrar un respaldo a estas críticas en los autores cristianos, y un cristiano podría aprovechar la precisión de los posmodernos para analizar algunos de los lastres que la modernidad trajo consigo. Sin embargo, el posmodernismo al desustancializar, quebrar el piso del fundamento y dinamitar las murallas de los “mitos” dadores de sentido, dota de pocos elementos para enfrentar los peligros que acertadamente ha criticado de poderes que anulan la libertad de los individuos, ideologías tecnológicas y desarrollistas sin sentido humano, y ante el mercado feroz que hace de las personas mercancías y pide la sumisión del *ser* ante el *tener* en el culto de los fetiches que se erigen como ídolos.

Paradójicamente algunos teólogos, filósofos y líderes religiosos consideran elementos de las ciencias, la filosofía y la teología como contaminaciones de las que se debe depurar el cristianismo (sea el elemento “helénico”, la metafísica, la búsqueda de la objetividad o la validez de saberes como el científico y el histórico), pero recurran con tanta presteza a las herramientas del posmodernismo. Es cierto que para un cristiano “toda verdad, díjala quien la diga, viene del Espíritu Santo” (*Omne verum a quocumque dicatur a Spiritu sancto est*) como gustaba repetir Santo Tomás siguiendo citando a un autor anónimo del siglo IV al que Erasmo llamó Ambrosiater; y como San Agustín decía repitiendo un santo anterior, cuando dice que a se deben tomar los tesoros como al pueblo de Israel le fue permitido tomar los tesoros de Egipto como



reivindicación. El diálogo entre el cristianismo primitivo y la filosofía griega (que ayudó a la formulación dogmática para explicitar la doctrina cristiana) fue precisamente eso. Pero para un cristiano la regla de la fe debe ser lo correctivo respecto a si se asume o no tal o cual posición. No se debe ignorar que la filosofía posmoderna actúa como una fuerza aplicada a la palanca que abre las compuertas del nihilismo y la desesperación de no saber que se está desesperado, como diría Kierkegaard. Asumir la totalidad de los postulados posmodernos, o los más fuertes de ellos es de una difícil (imposible según la dosis ingerida) compatibilidad con el cristianismo. Ello no implica que los aportes de los autores posmodernos deban ser rechazados apriorísticamente y en bloque, sino que deben discernirse y aprovecharse aquellos que tengan la solidez suficiente para ser asumidos e incorporados, aquellos en los que pervive un terreno común (no solo con el cristianismo sino con la razón en sentido de razón universal). En este punto las críticas a la modernidad e incluso a las prácticas religiosas e institucionales pueden servir como amonestación y marco de referencia para un constante auto-examen, sin necesariamente caer en el *mea culpa* posmoderna que derivado del status quo hace asumir un sentido de culpa a quienes no se alinean con las premisas políticamente correctas que están en gran parte nutridas del posmodernismo filosófico... ¿No es esto último precisamente lo que Foucault entendía por dispositivo? He ahí un ejemplo de la posibilidad de diálogo.

La hegemonía del discurso posmoderno, pero también la manera en que se asume religiosamente como identidad, los dispositivos de poder y los medios de modelar la vida, que aparecen en algunos autores posmodernos son puntos de análisis y diálogo pues aquello que se criticaba del orden es parte de un nuevo orden donde la hegemonía cambia, y también el peligro para los cristianos de actuar de una manera reaccionara como revancha, de caer en un antagonismo y hostilidad mimética.



## 7.2. Puertas abiertas y cierre

En este punto de la investigación es difícil recapitular sin repetirse. Se ha planteado al inicio que la historia de la filosofía se podía entender como la historia de la secularización del pensamiento o al menos estudiarse paralelamente a esta. Este abordaje no es nuevo, pero tampoco es la forma habitual de estudiar filosofía y comprender la historia. Se puede hacer una investigación como esta de una forma más especializada, en autores, momentos históricos o áreas del conocimiento.

Por ejemplo, una investigación que recuperara la experiencia y lo subjetivo, como algunos autores posmodernos sugieren para la investigación, llevaría a ver hasta qué punto detrás de algunos postulados filosóficos no se esconden racionalizaciones para justificar formas de vida, evadir miedos, responsabilidades, o, al contrario, como medios para encarar la vida y afrontar lo complejo de las circunstancias. Una investigación así podría aportar elementos interesantes como Vitz ha encontrado en las dinámicas paternas de los filósofos ateos, aunque también implica de incurrir en descalificaciones *ad hominem* de las teorías propuestas, aunque al mismo tiempo la vida de los autores podría explicar muchos elementos de su pensamiento. Quizá hace falta una historia de la locura en la filosofía y una investigación sobre el suicidio (y el deseo de muerte) en los filósofos (especialmente los del siglo XIX, XX y XXI, al compartir varios de ellos finales trágicos). La historia y los análisis de la cultura también podrían hacer valiosos aportes. De hecho, gran parte de este trabajo puede verse como una investigación de antropología al indagar sobre los sentidos, los esquemas de pensamiento, las ideas y teorías que pautan vidas.

En este trabajo, al contrastar la visión cristiana con la posmoderna se ha hecho una apología indirecta al cristianismo, y una vez establecidos los paralelos que permiten subsumir diversos pensamientos metafísicos en dos grandes bloques con matices dentro de los mismos: judeo-helena-cristiano y gnóstico-pagano, es como concluir con Gómez Dávila que “En el



fondo no hay sino dos religiones: la de Dios y la del Hombre, y una infinidad de teologías” (182), pero esta es ya una conclusión teológica. Como pertenece también a la teología el reflexionar sobre la hostilidad al cristianismo respaldada en filosofías que pretenden romper todo fundamento, tal vez este trabajo podría constituir una invitación a la teología para estudiarlo como *fuga Christi*,<sup>172</sup> pues el tiempo presente puede hacer suyas las palabras de los demonios a Jesús “¿Qué tenemos que ver contigo?... ¿Qué quieres de nosotros?... ¡No nos atormentes!” (Mt. 8,28-34; Mc1, 21-28/5,1-20; Lc. 4, 31-37/8, 26-39). Esto queda fuera de los límites del presente trabajo, como dijera Ortega y Gasset “Esta fuga de Cristo supera las esferas de la reflexión filosófica”

*A manera de conclusiones* cabe destacar cómo la presente investigación, al hacer concurrir una diversidad de aristas (sin agotar las posibilidades “infinitas” que quedaron fuera) permite sostener la tesis inicial de que existe una hostilidad hacia el cristianismo en la época posmoderna y que esta hostilidad se manifiesta de diversas formas y deriva, en parte, de la influencia del posmodernismo filosófico, que a su vez puede ser visto como una propuesta no solo filosófica sino con un dejo religioso, con la estructura (anti) metafísica del gnosticismo.

Para poder analizar la oposición metafísica entre el cristianismo y el posmodernismo fue necesario primero enunciar, fundamentar y desarrollar que existe una metafísica inherente al cristianismo. También implicó destacar el posicionamiento antimetafísico de la filosofía posmoderna como una metafísica de polo negativo, como el ateísmo está cautivo en la idea de Dios (tal como señala Onfray) Precisamente Derrida ha reconocido que las aspiraciones metafísicas son “un fantasma que recorre Europa” en la historia de la filosofía, y el mundo entero.

---

<sup>172</sup> Huída de Cristo.



Al seguir los aportes de Tresmontant se ha enfatizado cómo toda religión supone una metafísica y cuáles son algunas de las características particulares del cristianismo pues la revelación bíblica ha significado una revolución en el pensamiento que amerita una investigación propia para mostrarlo. También se ha esbozado el lado anverso de esta cuestión: los elementos de tipo místico y religioso en el posmodernismo.

En el proceso de esta investigación se ha “deconstruido” el posmodernismo haciendo una “genealogía” sui generis que no busca las rupturas como Foucault sino las constantes en el pensamiento filosófico y así se pudo comprobar el adagio según el cual no existe nada nuevo bajo el sol, lo cual no niega la particularidad de las personas, las culturas y los tiempos sino la persistencia de las preocupaciones humanas y de las formas de encararlo.

### **7.3. Escándalo y chivo expiatorio**

Uno de los puntos más importantes que logró ponerse de manifiesto en esta investigación, es la presencia del escándalo como elemento constitutivo del cristianismo sea frente a la razón para llevarla a delimitar sus alcances, sea frente a los individuos como opción opuesta a la fe sin una vía media neutral. Este escándalo se hace presente en la historia, particularmente en el devenir del pensamiento filosófico occidental, esta es una forma particular de entender y analizar el proceso de secularización; una forma “original” que se enclava en la tradición de la filosofía de la historia de San Agustín y en las reflexiones sobre lo que implica “llegar a ser cristiano” en la obra de Kierkegaard.

El señalamiento del cristianismo como chivo expiatorio de la posmodernidad es también otro de los elementos principales que se han podido dilucidar. Este elemento constituye uno de los principales aportes de esta investigación porque su novedad no consiste sólo en retomar una línea de investigación señalada por Girard, que ha caído en el olvido frecuente de quienes



retoman las teorías del antropólogo francés, sino que a esta teoría se ha sumado el análisis de la oposición metafísica entre el cristianismo y la posmodernidad. En esto se ha visto que cómo el intencional seguimiento de autores cristianos de diversas épocas y tradiciones filosóficas-teológicas destaca la presencia de una metafísica propia del cristianismo que se opone a la metafísica subyacente en la filosofía posmoderna que reúne también a los más variados autores.

La signación del cristianismo como chivo expiatorio es un hecho observado no sólo por autores cristianos reivindicando para sí el estatus victimario, sino que lo han señalado autores de diversas tradiciones religiosas y aun sin convicción religiosa alguna.

Durante las presentaciones de avances de esta investigación fue constante y manifiesta la incomodidad que causaba a varios interlocutores (del área académica) la enunciación de esta hostilidad, llegando incluso a negarla a pesar de los datos y argumentos presentados. Los hechos no son materia de fe y, aunque susceptibles de diversas hermenéuticas, no deben ser reducidos a una interpretación más. Sin embargo, es notorio en varios sectores ese no querer ver la realidad de la hostilidad hacia el cristianismo en la época presente y la relación de esta con un *status quo* que supone a su vez una cosmovisión en muchos aspectos difusa, pero con principios dogmáticos y prescripciones morales innegociables que encuentran un obstáculo para su plena y total difusión y/o realización en el cristianismo. La consigna del “dejar hacer” acaba cuando otros quieren hacer algo distinto pero un tigre no puede balar aunque se haya criado entre ovejas y el águila, para ser plena, debe surcar los cielos aunque esté domesticada en un gallinero, así un cristiano no puede ceder ante aquello que atenta contra su ethos porque la traición no es solo contra sí mismo sino un vender al mundo su primogenitura por un plato de lentejas (aunque las lentejas sean la libertad, la integridad o la vida misma), pero aunque el cristiano debe tomar su cruz de cada día eso no da derecho a todos para querer crucificarlo; cuando en nombre de la



tolerancia se le pide al cristiano que se autocensure o que viva su fe de una forma distinta a como está convencido y sabe por la revelación que debe vivirla, entonces se le está pidiendo que atente contra la integridad de su ser, que mutile una parte de sí; con ello se atenta no solo contra la libertad religiosa sino contra la libertad personal y la posibilidad de autenticidad para que se homogenice frente la multitud que ha acogido el nuevo credo y la nueva ética en su integridad. La posmodernidad se presenta, así como una nueva Roma que puede acoger todos los cultos y pondrá un altar para cada deidad, el panteón ira creciendo con armonía porque la fe es algo privado y secundario...pero ante esto el cristiano siempre responderá como aquéllos de los primeros siglos que fueron parte de los espectáculos sangrientos en los circos romanos: ¡Non possumus!, no podemos.

Puede resultar paradójico y plantearse como una objeción que algunos teólogos cristianos se unen al corifeo que acusa al cristianismo en su pretensión de verdad (sobre todo en cuestiones morales pero también respecto a elementos dogmáticos autocensurados por el pudor de teólogos devotos de la tolerancia a ultranza como sobrevivientes del viejo irenismo) o incluso puede constatarse entre algunos cristianos una actitud contestataria y desafiante que puede constituir una incitación a la violencia. Ante esto cabe la distinción entre cristianismo y cristianos en primer lugar; en segundo lugar, aquí hemos hablado del cristianismo ortodoxo entendido como el cristianismo que quiere ser fiel al dogma y moral que proclama y concibe como un tesoro divina y gratuitamente otorgado que la Iglesia tiene la obligación de custodiar y dispensar, en oposición al cristianismo ortodoxo se levantan voces de influyentes teólogos que casualmente suelen coincidir en un menosprecio de la metafísica y una primacía en su forma de hacer teología en autoridades que provienen de filosofías ajenas (o incluso hostiles al cristianismo) sobre el Evangelio como el cristianismo siempre lo ha proclamado, el Evangelio mismo es leído a través de esos nuevos paradigmas, así aparecen autores como James Alison, James Martin, Walter



Kasper y entre sus predecesores Karl Ranher, enunciando legítimos elementos de verdad que no deben ser omitidos, pero trayendo un nuevo evangelio. Estos autores son denominados “progresistas”, algunos podrían ser ubicados en la estela del posmodernismo, pero la vieja teología de la ortodoxia cristiana no tendría empacho en llamarlos herejes, lo cual no es meramente un estigma sino una sanción que es a la vez llamado para volver a la unión en la fe y la caridad del cristianismo o mostrar su verdadero rostro ante el resto de los cristianos respecto a su decisión de fidelidad o no. Respecto a la hostilidad de algunos cristianos no únicamente a las ideas que erróneas o actitudes en tanto pecado, sino que en la práctica juzgan y atacan, estos cristianos deben mantenerse en guardia para que su fe sea conforme a Cristo y no como la fe de los demonios que magistralmente ha descrito Hadjadj, una “fe” que no es tal porque cree pero sin confianza ni amor, una fe que olvida la sentencia de los Padres del desierto cuando enfatizan que el mismo que nos mandó no pecar ha mandado no juzgar; una fe que pretende emular la santa ira de un Bautista hecho todo él una voz que clama en el desierto pero sin haber pasado por la ascesis de quien se sabe mensajero y que uno solo es el Maestro; una fe que no mira el proceder de Cristo que rescata a la mujer adúltera de la lapidación y vergüenza pública cual caballero de romance medieval, que se invita a cenar a la casa del recaudador de impuestos y empieza primero hablando con la mujer del pozo que vivía con uno que no era su marido, que antes de mostrar con fuertes palabras la hipocresía de los fariseos lo había intentado todo y que llora de dolor ante la tozudes y obcecación de los hijos de Israel que han matado a los administradores y fraguarán el homicidio del hijo del dueño del viñedo; un Cristo que, como dice Pascal “está en agonía hasta el fin del mundo”. Han olvidado que si la fe no va acompañada del amor (y el amor implica conocer al otro y esforzarse por entender por qué cree, piensa, siente y actúa como lo hace) no es una fe verdadera, de igual forma que un amor sin verdad (como la Charitas de Vattimo) no es amor de verdad. En este sentido proclamar la verdad y el bien



requiere no solo de celo apostólico sino de amor al prójimo, un re-conocimiento de sí como pecadores redimidos de manera que el pecado del otro no nos escandalice porque no es esa su esencia como persona sino que cual icono el prójimo debe aparecer siempre ante nosotros como *imago Dei*, dar las “razones de nuestra esperanza” no como quien desea hacer gana de su dialéctica o la fuerza de su brazo sino estando su fuerza en Aquél que lo adiestra para la guerra, con la mansedumbre de quien sin abrazar su sombra la reconoce y por eso la mantiene a raya, sabiendo que en cuestión de fe sólo se puede señalar, hacer una indicación porque lo más relevante ocurre en la intimidad de la relación entre Dios y el otro. La obra de Girard es una buena advertencia para estar conscientes de nuestro potencial victimario, pero también para darnos cuenta de lo que la espiritualidad ya había advertido (en la patrística griega) como “envidia del pecado de otro” por el cual terminamos convirtiéndonos en lo que despreciamos, la triangulación del deseo mimético que Girard encontró tan nítidamente planteada en las obras novelescas de autores cristianos.

**Ut in Omnibus Glorificetur Deus**

### Obras consultadas

- Abbinnett, Ross. *Politics of Happiness: Connecting the Philosophical Ideas of Hegel, Nietzsche and Derrida to the Political Ideologies of Happiness*. New York; London; New Delhi; Sidney: Bloomsbury, 2013. Impreso.
- Agustín de Hipona. *La ciudad de Dios*. Versión traducida. México, DF: Porrúa, 2014. Impreso.
- Agustín de Hipona. *La Trinidad*. EE. UU.: Ivory Falls Books, 2017. Electrónico.
- Agustín de Hipona. *Obras de San Agustín en edición bilingüe III: Obras filosóficas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968. Impreso.
- Agustín de Hipona. *Sermones sobre enseñanzas selectas sobre el Nuevo Testamento Tomo I San Mateo, San Marcos, San Lucas*. EE. UU.: Ivory Falls Books, 2017. Electrónico.
- Agustín de Hipona. *Tratados sobre la mentira*. EE. UU.: Ivory Falls Books, 2016. Electrónico.
- Allport, Gordon Willard. *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*. Portland, ME: Macmillan Pub Co. 1967. Impreso.
- Almond, Ian. *Sufism and Deconstruction A comparative study of Derrida and Ibn 'Arabi*. London and New York: Routledge, 2004. Impreso.
- Alston, William P. *A Sensible Metaphysical Realism*. Milwaukee: Marquette University Press, 2001. Impreso.
- Altaner, Berthold. *Patrología*. Genova: Marietti, 1977. Impreso.
- Andrews, Isolde. *Deconstructing Barth A Study of the Complementary Methods in Karl Barth and Jacques Derrida*. Frankfurt: Peter Lang, 1996. Impreso.
- Antoquera, Luis. *Cristianofobia*. Madrid: Digital Reasons, 2015. Impreso.
- Antúnez, Jaime. *Crónica de las ideas En busca del rumbo perdido*. Madrid: Encuentro, 2001. Impreso.
- Appelbaum, David. *Jacques Derrida's Ghost A conjuration*. Albany: State University of New York, 2009. Impreso.

- Aristóteles. *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos. 1994. Impreso.
- Aristóteles. *Protréptico-Metafísica*. Madrid: Gredos, 2014. Impreso.
- Arnau, Juan. *La Palabra frente al vacío Filosofía de Nāgārjuna*. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 2005. Impreso.
- Arnau, Juan. *Arte de probar: ironía y lógica en India antigua*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2008. Impreso.
- Arnau, Juan. *Cosmologías de la Indica: Védica, sām̐khyā y budista*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2012. Impreso.
- Arnau, Juan. *Budismo esencial*. Madrid: Alianza Editorial, 2017. Impreso.
- Arnau, Juan (edición y traducción). *Upanisad: Correspondencias ocultas*. Girona: Atlanta, 2019. Impreso.
- Arnou, R. S.I. *Theologia Naturalis*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1960. Impreso.
- Atanasio, *La encarnación del Verbo*. Traducción de José C. Fernández Sahelices. Madrid: Ciudad Nueva, 2015. Impreso.
- Auer, Johann y Ratzinger, Joseph. *Curso de teología dogmática Tomo IX Escatología: la muerte y la vida eterna*. Barcelona: Herder, 1980. Impreso.
- Bacon, Francisco. *Instauratio Magna Novum Organum; Nueva Atlántida*. México: Porrúa, 2009. Impreso.
- Baggini, Julian. *Breve historia de la verdad*. Traducción de Joan Eloi Roca. Barcelona: Ático de los libros, 2018. Impreso.
- Baudillard, Jean; Crimp, Douglas; Foster, Hal; Frampton, Kenneth; Habermas, Jürgen. *La posmodernidad*. Traducción de Jordi Fibla. Barcelona: Kairós, 2015. Impreso.
- Baudrillard, Jean. *Olvidar a Foucault*. Traducción de José Vázquez. Valencia: Pre-textos, 1994. Impreso.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Fondo de cultura económica, México: 2015. Impreso.

- Bauman, Zygmunt. *La Posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal, 2009. Impreso.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona: Anthropos, 2005. Impreso.
- Bell Jr., Daniel M. *La economía del deseo: Cristianismo y capitalismo en el mundo posmoderno*. EE. UU.: Nuevo Inicio, 2021. Impreso.
- Bellinger, Charles K. *The Kierkegaard-Girard Option*. Macon, Georgia: Mercer University Press, 2019. Impreso.
- Belloc, Hilaire. *Sobrevivientes y recién llegados Los nuevos y los viejos enemigos de la Iglesia Católica*. Traducción de Carlos R Domínguez. Buenos Aires: Pórtico, 2004. Impreso.
- Benedicto XVI. *Encíclicas Deus caritas est, Spe Salvi, Caritas in veritate*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2013. Electrónico.
- Benedicto XVI. *Fe y razón según Benedicto XVI Seis textos fundamentales*. España: Oficina del Opus Dei en España, 2013. Electrónico.
- Benítez, Javier. *Corresponsal de guerra Filosofía y conflicto*. EE. UU.: Ed. Independiente, 2019. Electrónico.
- Bennington, Geoffrey y Derrida, Jacques. *Jacques Derrida*. Traducción al inglés de Geoffrey Bennington. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993. Impreso.
- Berger, Peter (ed). *The Deseccularization of The World Resurgent Religion and World Politics*. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center, 1999. Impreso.
- Berger, Peter L. *Questions of faith: A skeptical affirmation of Christianity*. Oxford: Blackwell, 2004. Impreso.
- Berger, Peter. *Questions of faith: A skeptical affirmation of Christianity*. Nueva Jersey: John Wiley & Sons, 2008. Impreso.
- Berger, Peter ; Davie, Grace; Fokas, Elfie. *Religious America, secular Europe? A theme and variations*. Routledge. 2008.

- Beuchot Puente, Mauricio. *El problema de los universales*. México: Universidad Autónoma del Estado de México, 2007. Impreso.
- Beuchot, Mauricio. *Hechos e interpretaciones: Hacia una hermenéutica analógica*. México: FCE, 2016. Impreso.
- Beuchot, Mauricio. *Historia de la filosofía medieval*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013. Impreso.
- Beuchot, Mauricio. *Kierkegaard y su dialéctica analógica*. México: Quintanilla Ediciones, 2020. Impreso.
- Bhagavad Gita. *Bhagavad Gita (Comentarios Advaita de Śankara)*. Madrid: Trotta, 2005. Impreso.
- Binetti, María, J. *El idealismo de Kierkegaard*. México: Universidad Iberoamericana, 2015. Impreso.
- Borghesi, Massimo. *Posmodernidad y cristianismo*. Traducción de Manuel Oriol. Madrid: Encuentro, 1997. Impreso.
- Borghesi, Massimo. *Secularización y nihilismo: cristianismo y cultura contemporánea*. Madrid: Encuentro, 2007. Impreso.
- Boyer, Carolus, S.I. *De Deo creante et levante*. Buenos Aires : Desclée de Brouwer, 1939. Impreso.
- Braunstein, Jean-François. *La filosofía se ha vuelto loca*. Traducción de Alberto Torrego. Barcelona: Ariel, 2019. Impreso.
- Buber, Martín. *Eclipse de Dios: estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*. Traducción de Luis Fabricant. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. Impreso.
- Buda. *Dhamapada La enseñanza de Buda*. Traducción de Carmen Dragonetti. España: RBA, 2002. Impreso.
- Bueno de la Fuente, Eloy. *La dignidad de creer*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006. Impreso.
- Bueno de la Fuente, Eloy. *¿Cristianofobia?: la polémica anticristiana, tan antigua y tan nueva*. Burgos: Monte Carmelo, 2013. Impreso.

- Bulgakov, Sergij. *The tragedy of Philosophy (Philosophy and Dogma)*. Brooklyn: Angelico Press, 2020. Impreso.
- Calderón, Álvaro. *La lámpara bajo el celemín*. Buenos Aires: Editorial Río Reconquista, 2009. Impreso.
- Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Traducción de Luis Echávarri. Madrid: Alianza Editorial/El libro de Bolsillo, 1995. Impreso.
- Caputo, John D. *Deconstruction in a Nutshell A Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press, 1999. Impreso.
- Caputo, John D. y Vattimo, Gianni. *After the Death of God*. New York: Columbia University Press, 2007. Impreso.
- Caserola, Milena. *Manada de lobxs Foucault para encapuchadas*. Argentina: (Im)pensados, 2014. Impreso.
- Castellani, Leonardo. *De Kierkegord a Santo Tomás*. Buenos Aires: Guadalupe, 1989. Impreso.
- Castellani, Leonardo. *El Evangelio de Jesucristo*. Buenos Aires: Vórtice, 1997. Impreso.
- Chesterton, Gilbert K. *Ortodoxia/El hombre eterno*. Traducciones de M Aberasturi y F de la Milla. México: Porrúa, 2014. Impreso.
- Chomsky, Noam y Foucault, Michel. *The Chomsky-Foucault Debate On Human nature*. New York; London: The New Press, 2006. Impreso.
- Cohen, Richard S. *Beyond Enlightenment Buddhism, religion, modernity*. Abingdon, Oxon: Routledge, 2006. Impreso.
- Coleman, Paul. *Censored: How European "Hate Speech" Laws are Threatening Freedom of Speech*. Viena: Kairos/ ADF International, 2016. Impreso.
- Copjec, Joan, *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia*. Barcelona: Paidós, 2009. Impreso.

- Copleston, Fredrik Charles. *El pensamiento de Santo Tomás*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. México: Fondo de Cultura Económica, 1960. Impreso.
- Copleston, Frederik. *Historia de la filosofía Tomo II: De San Agustín a Escoto*. Barcelona: Ariel, 1994. Impreso.
- Coward, Harold. *Derrida and Indian Philosophy*. Albany: State University of New York, 1990. Impreso.
- Coward, Harold y Foshay, T. (Editores). *Derrida and Negative Theology*. Albany: State University of New York Press, 1992. Impreso.
- Cussiet, François. *French Theory How Foucault, Derrida, Deleuze, & Co Transformed the Intellectual Life of the United States*. Traducción al inglés de Jeff Fort. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2008. Impreso.
- De Haro, Fernando. *Un mundo en transición*. Madrid: Encuentro, 2010. Impreso.
- De Lubac, Henri. *El drama del humanismo ateo*. Traducción de Carlos Castro Cubells. Madrid: Encuentro, 2008. Impreso.
- De Lubac, Henri. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore Vol I*. Traducción de Julio H Martín de Ximeno. Madrid: Encuentro, 2011. Impreso.
- De Lubac, Henri. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore Vol II*. Traducción de Julio H Martín de Ximeno. Madrid: Encuentro, 2011. Impreso.
- Del Noce, Augusto. *Modernidad: interpretación transpolítica de la historia contemporánea*. Traducción de Amparo Lozano. Madrid: Encuentro, 2016. Impreso.
- Del Noce, Augusto. *Rousseau/Il male, la religione, la politica/ Con le ultime lezioni su Rosimini*. Compilación y edición de Salvatore Azzaro. Milán: Scuola, 2016. Impreso.
- Derrida, Jacques. *L'écriture et la différance*. Paris: Éditions du Seuil, 1967. Impreso.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987. Impreso.

- Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*. Traducción de Miguel Morey. Barcelona: Paidós, 1989.
- Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*. Argentina: Amorrortu, 2016.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción de José Vázquez Pérez. España: Pre-Textos, 2020.
- Denis, Jean Pierre. *Pourquoi le christianisme fait scandale?* Paris: Le Seuil, 2010. Impreso.
- Derrida, Jacques. *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*. Traducción de Patricio Peñalver. Santiago, Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1966. Electrónico.
- Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Traducción de Óscar del Barco y Conrado Ceretti. México: Siglo XXI Editores, 1971. Impreso.
- Derrida, Jacques. *Espolones Los estilos de Nietzsche*. Traducción de M. Arranz Lázaro. Valencia: Pre-textos, 1981. Impreso.
- Derrida, Jacques. *Positions*. Traducción al inglés de Alan Bass. United States of America: The University of Chicago Press, 1981. Impreso.
- Derrida, Jacques. *Signéponge Signsponge*. Traducción al inglés de Richard Rand. New York: Columbia University Press, 1984. Impreso.
- Derrida, Jacques. *La voz y el fenómeno: Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Traducción de Francisco Peñalver. Valencia: Pre-textos, 1985. Impreso.
- Derrida, Jacques. *The ear of the Other*. Traducción al inglés de Avital Ronell. New York: Schocken Books, 1985. Impreso.
- Derrida, Jacques. *The Post Card: from Socrates to Freud and Beyond*. Traducción al inglés de Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. Impreso.
- Derrida, Jacques. *Limited Inc*. Traducción al inglés de Samuel Weber y Jeffrey Mehlman. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1988. Impreso.

- Derrida, Jacques. *Edmund Husserl's Origins of Geometry: An Introduction*. Traducción al inglés de John P Leavey, Jr. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1989. Impreso.
- Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Traducción de Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos, 1989. Impreso.
- Derrida, Jacques. *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée, 1990. Impreso.
- Derrida, Jacques. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990. Impreso.
- Derrida, Jacques. *The other heading: reflections on today's Europe*. Traducción al inglés de Pascale Anne Brault y Michael B Naas. United States of America: Indiana University Press, 1992. Impreso.
- Derrida, Jacques. *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*. Paris: Galilée, 1994. Impreso.
- Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Traducción de Carmen González Marín. Madrid: Catedra, 1994. Impreso.
- Derrida, Jacques. *On the Name*. Stanford, California: Stanford University Press, 1995. Impreso.
- Derrida, Jacques. *POINTS...Interviews, 1974-1994*. Traducción al inglés de Peggy Kamuf y otros. Stanford, California: Stanford University Press, 1995. Impreso.
- Derrida, Jacques. *Le monolingüisme de l'autre: ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée, 1996. Impreso.
- Derrida, Jacques y Vattimo, Gianni, *La religión*. Ediciones de la Flor. Buenos Aires: 1997. Impreso.
- Derrida, Jacques. *La diseminación*. Traducción de José Martín Arancibia. Madrid: Fundamentos, 1997. Impreso.
- Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad/El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta, 1998. Impreso.
- Derrida, Jacques y Vattimo, Gianni (editores). *Religion*. Oxford: Polity Press/Blackwell Publishers Ltd, 1998. Impreso.
- Derrida, Jacques. *Donner la mort*. Francia: Galilée, 1999. Impreso.

- Derrida, Jacques. *On Touching—Jean-Luc Nancy*. Traducción al inglés de Chrisine Izarry. Stanford, California: Stanford University Press, 2000. Impreso.
- Derrida, Jacques. *Writing and Difference*. Traducción al inglés de Alan Bass. London and New York: Routledge, 2002. Impreso.
- Derrida, Jacques; Anidjar, Gil (editor). *Acts of Religion*. New York and London: Routledge, 2002. Impreso.
- Derrida, Jacques. *El siglo y el perdón* (Entrevista con Michel Wieviorka); *Fe y Saber*. Traducción de Mirta Segovino; traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Buenos Aires: La Flor, 2003. Impreso.
- Derrida, Jacques. *Acabados/Kant, el judío, el alemán*. Trotta, 2004. Impreso.
- Derrida, Jacques. *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Traducción al inglés de Peggy Kamuf. New York; London: Routledge, 2006. Impreso.
- Derrida, Jacques. *PSYCHE Inventions of the Other, Volume I*. Traducido al inglés por Peggy Kamuf y Elizabeth Rottenberg. Stanford, California: Stanford University Press, 2007. Impreso.
- Derrida, Jacques. *PSYCHE Inventions of the Other, Volume II*. Stanford, California: Stanford University Press, 2008. Impreso.
- Derrida, Jacques. *PSYCHE Inventions of the Other, Volume II*. Stanford, California: Stanford University Press, 2008. Impreso.
- Derrida, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Traducción de Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel. Madrid: Trotta, 2008. Impreso.
- Derrida, J. y Caputo, J.D. *La deconstrucción en una cáscara de nuez*. Buenos Aires: Prometeo, 2009. Impreso.
- Derrida, Jacques. *Acabados*. Traducción de Patricio Peñalver. Madrid: Trotta, 2014.

- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas; Conversación con Burman; Correspondencia con Isabel de Bohemia*. España: Gredos, 2014. Impreso.
- Descartes, René. *Discurso del método*. México: Porrúa, 2004.
- Detienne, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Traducción de Juan José Herrera. México: Sexto Piso, 2004. Impreso.
- Di Falco, Jean-Michel; Radcliffe Timothy; Riccardi, Andrea. *Il libro nero della condizione dei cristiani nel mondo*. Milán: Mondadori, 2014. Impreso.
- Díez Macho, Alejandro. *El Targum Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972. Impreso.
- Díez Macho, Alejandro. *NEOPHYTI 1 Targum Palestinense. MS de la Biblioteca Vaticana. Tomo I Génesis*. Madrid-Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1968. Impreso.
- Donis, Giacomo y Webb, David (editores). *A Taste for the Secret Jacques Derrida and Maurizio Ferraris*. Malden, MA: Polity Press, 2002. Impreso.
- Dotolo, Carmelo. *La teologia fondamentale Davanti alle sfide del "pensiero debole" di G Vattimo*. Roma: Ateneo Salesiano, 1999. Impreso.
- Dreher, Rod. *The Benedict Option A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*. New York: Setinel, 2017. Impreso.
- Duns Escoto, Juan. *Obras del Doctor Sútil Juan Duns Escoto: Cuestiones Cuodlibetales* (Ediciones bilingüe). Introducción, resúmenes y versión de Félix Alluntis, OFM. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968. Impreso.
- Eberstadt, Mary. *Cómo el mundo occidental perdió realmente a Dios: Una nueva teoría de la secularización*. Traducción de Aurora Rice Derqui. Madrid: Rialp, 2014. Impreso.
- Eberstadt, Mary. *It's dangerous to believe*. New York: Harper, 2016. Impreso.

- Eberstadt, Mary. *Primal Screams How the Sexual Revolution created Identity Politics*. EE. UU.: Templeton Press, 2019. Impreso.
- Eberstadt, Mary. Gritos primigenios Cómo la revolución sexual creó las políticas de identidad. Traducción de Marcela Duque. Madrid: Rialp, 2020. Impreso.
- Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas* Volumen II: De Guatama Buda al triunfo del cristianismo. Barcelona: Paidós, 1999. Impreso.
- Eliade, Mircea. Lo sagrado y lo profano. Traducción de Luis Gil. Madrid: Guadarrama/Punto Omega, 1981. Impreso.
- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Traducción de Ricardo Anaya. Buenos Aires: Emecé, 2001. Impreso.
- Fabro, Cornelio. *Selected Works of Cornelio Fabro Volume 9: God, An Introduction to Problems in Theology*. Traducción al inglés de Joseph T Papa. Chillum, MD: IVE Press, 2017. Impreso.
- Farrelly, John M. *The Trinity: Rediscovering the Central Christian Mystery*. EE. UU.: Sheed and Ward, 2004. Impreso.
- Fernández, J. Luis y Soto, Ma. Jesús. *Historia de la filosofía moderna*. España: EUNSA Ediciones Universidad de Navarra, 2006. Impreso.
- Fernández del Valle, Agustín Basave, *¿Qué es la poesía? Introducción filosófica a la poética*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Ferraris, Maurizio. *Manifiesto del nuevo realismo*. Traducción de José Blanco Jiménez. Santiago, Chile: Ariadna, 2012. Impreso.
- Ferraro, Christian. *Para un retorno a la metafísica*. París: Hispánica, 2018. Electrónico.
- Ferro Gay, Federico. *Los presocráticos*. México: UACH/ALDUS, 2006. Impreso.
- Florenski, Pável. *La columna y el fundamento de la verdad Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas*. Traducción de Francisco José López Sáez. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010. Impreso.

- Florensky, Pavel. *The Meaning of Idealism: The Metaphysics of Genus and Countenance*. Traducción al inglés de Boris Jakim. United States of America: Angelico Press, 2020. Impreso.
- Forment, Eudaldo. *Santo Tomás de Aquino El orden del ser: antología filosófica*. Madrid: Tecnos, 2003. Impreso.
- Forment, Eudaldo. *Tomás de Aquino esencial El ente es el objeto propio del intelecto*. España: Intervención Cultural, 2008. Electrónico.
- Foucault, Michel. *Arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 2013. Impreso.
- Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta. 1980. Impreso
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. México: Siglo XXI, 2007. Impreso.
- Foucault, Michel. *Enfermedad mental y personalidad*. Traducción de Emma Kestelbom. Barcelona: Paidós, 1984. Impreso.
- Foucault, Michel. *De lenguaje y literatura*. Traducción de Mario Eskenazi. Barcelona: Paidós, 1996. Impreso.
- Foucault, Michel. *Entre filosofía y literatura: Obras esenciales Volumen I*. Traducción de Miguel Morey. Barcelona: Paidós, 1999. Impreso.
- Foucault, Michel. *Estrategias de poder: Obras esenciales, Volumen II*. Traducción de Fernando Álvarez Uría y Julia Varela. Barcelona: Paidós, 1999. Impreso.
- Foucault, Michel. *Estética, ética y hermenéutica: Obras esenciales Volumen III*. Traducción de Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 1999. Impreso.
- Foucault, Michel. *Abnormal Lectures at the Collège de France 1974-1975*. Traducción al inglés de Graham Burchell. London; New York: Verso, 2003. Impreso.
- Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Traducción de Alberto González Troyano. Buenos Aires: Tusquets, 2005. Impreso.

- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. México: Siglo XXI, 2007. Impreso.
- Foucault, Michel. *La vida de los hombres infames*. La Plata, Argentina: Altamira, 1996. Impreso.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Traducción de Elsa Cecilia Forst. Buenos Aires: Siglo XXI, 1968. Impreso.
- Foucault, Michel. *Las Palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. Buenos Aires: Tusquets, 1968. Impreso.
- Foucault, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de saber: Curso en el Collège de France (1970-1971) El Saber de Edipo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012. Impreso.
- Foucault, Michel. *Los Anormales: Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007. Impreso.
- Foucault, Michel. *Le Corps Utopique, Les Hétérotopies*. Francia : Nouvelles Éditions Lignes, 2009
- Foucault, Michel. *Madness and Civilization A History of Insanity in the Age of Reason*. Traducción al inglés de Richard Howard. New York: Vintage Books, 1998. Impreso.
- Foucault, Michel. *Malade Mentale et personnalité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954. Electrónico.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Traducción de José Vázquez Pérez. España: Pre-textos, 2004. Impreso.
- Foucault, Michel. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2010. Impreso.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002. Impreso.
- Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. España: La Piqueta. 1992.
- Franci, Tommaso. *Vattimo o del Nichilismo Provocazione alla filosofia*. Roma: Armando Editore, 2011. Impreso.

- Frank, Carolis. *Philosophia naturales*. Friburgo: Herder & Co, 1925. Impreso.
- Frank, Semen Liudvigovich. *The Unknowable: An Ontological Introduction to Philosophy of Religion*. Traducido al inglés por Boris Jakim. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1983. Impreso.
- Frank, Manfred. *El dios venidero: Lecciones sobre la nueva mitología*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. España: Ediciones del serbal. 1994. Impreso.
- Frolov, Iván. *Diccionario de Filosofía*. Moscú: Progreso, 1984. Impreso.
- Galván, Valentín (Coord.). *El evangelio del diablo: Foucault y la 'Historia de la locura'*. Traducción de Blanca García Ceballos. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013. Electrónico.
- García Morente, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*. México: Editorial Diana, 1963. Impreso.
- Gauchet, Marcel. *El desencantamiento del mundo: Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta/Universidad de Granada, 2005. Impreso.
- Gianni, Vattimo. *Más allá de la interpretación*. Buenos Aires: Paidós, 1995. Impreso.
- Girard, René. *Aquel por el que llega el escándalo*. Traducción de Ángel J Barahona Plaza. Madrid: CAPARROS, 2006. Impreso.
- Girard, René. *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*. Traducción de Ángel Barahona. Madrid: Encuentro, 1996. Impreso.
- Girard, René. *Des choses cachées depuis la fondation du Monde*. Paris: Bernard Grasset, 1978. Impreso.
- Girard, René. *El chivo expiatorio*. Traducción de Joaquín Jordá. Barcelona: ANAGRAMA, 1986. Impreso.
- Girard, René. *La ruta antigua de los hombres perversos*. Traducción de Francisco Díez del Corral. Barcelona: ANAGRAMA, 1989. Impreso.
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Traducción de Joaquín Jordá. Barcelona: ANAGRAMA, 2005. Impreso.

- Girard, René. *The Scapegoat*. Traducción al inglés de Yvonne Freccero. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986. Impreso.
- Girard, René. *Veo a Satán caer como el relámpago*. Traducción de Francisco Díez del Corral. Barcelona: ANAGRAMA, 2002. Impreso.
- Girard, René y Vattimo, Gianni. *¿Verdad o fe débil?: diálogo sobre cristianismo y relativismo*. Traducción de Rosa Rius Gatell. Barcelona: Paidós, 2011. Impreso.
- Gómez, Carlos Miguel; Múnera, Luis Fernando; Meléndez, Raúl. *Ciencia y creación: la investigación científica de la naturaleza y la visión cristiana de la realidad*. Sal Terrae, 2018.
- Gomila, Guillermo L. *La verdad en la vida de la persona humana, según Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Publicación independiente, 2019. Impreso.
- González, Zeferino. *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás Tomo III*. Manila: Establecimiento tipográfico del Colegio de Santo Tomás, 1864. Electrónico.
- Gregorio Obispo de Nisa, San. *Diálogo sobre el alma y la Resurrección*. EE. UU.: Ivory Falls Books, 2017. Electrónico.
- Guarino, Thomas, G. *Vattimo and Theology*. London and New York: T & T Clark International, 2009. Impreso.
- Guerrero Martínez, Luis. *Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana*. Ciudad de México: Cruz O, SA/Universidad Panamericana/Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos, 1993. Impreso.
- Guerrero, Luis. *La verdad subjetiva: Søren Kierkegaard como escritor*. México: Universidad Iberoamericana, 2004. Impreso.
- Haas, Alois M. *Viento de lo absoluto ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?*. Traducción de Jorge Seca. Madrid: Siruela, 2009. Impreso.

- Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph. *Entre razón y religión: dialéctica de la secularización*. Traducción de Pablo Largo y Isabel Blanco. México: Fondo de Cultura Económica, 2008. Impreso.
- Hadjadj, Fabrice. *La fe de los demonios (o el ateísmo superado)*. Traducción de Sebastián Montiel. Granada: Editorial Nuevo Inicio, 2011. Impreso.
- Hägglund, Martin. *Radical Atheism Derrida and the Time of Life*. Stanford, California: Stanford University Press, 2008. Impreso.
- Harari, Yuval Noah. *De animales a dioses Una breve historia de la humanidad*. Traducción de Joandomènec Ros. Barcelona: Debate, 2014. Impreso.
- Harper, Demetrios. *The Analogy of Love: St Maximus The Confessor and the Foundations of Ethics*. EE. UU.: St Vladimir Seminary Press, 2019. Impreso.
- Hawley, John & Holcomb, Catherine. *Foundations of Modern Cosmology*. New York: Oxford University Press, 1998. Electrónico.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Traducción de Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa, 2001. Impreso.
- Heider, Daniel. *Universals in Second Scholasticism*. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2014. Impreso.
- Helge, Krag. *Entropic Creation: religious contexts of thermodynamics and cosmology*. EE. UU.: Ashgate Publishing, 2008. Electrónico.
- Henedia, Jackson. *Understanding Postmodernism: Explore The Strengths and Weaknesses of Postmodernism*. EE. UU.: Publicación independiente, 2021. Impreso.
- Herráiz Olivia, Pilar. *Dos tratados averroístas sobre la eternidad del mundo: Siger de Brabante y Boecio de Dacia*. Ediciones Universidad de Navarra, 2022.

- Hervieu-Léger, Danièle. *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris: Le Cerf, 1986. Impreso.
- Hervieu-Léger, Danièle. *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard, 2003. Impreso.
- Hervieu-Léger, Danièle. *La religion pour mémoire*. Paris: Le Cerf, 1993. Impreso.
- Hill, Leslie. *Radical Indecision: Barthes, Blanchot, Derrida and the Future of Criticism*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2010. Impreso.
- Hischberger, Johannes. *Historia de la filosofía I*. Barcelona: Herder, 1959. Impreso.
- Horowitz, David. *Dark Agenda The War to Destroy Christian America*. EE. UU.: Humanix Books, 2018. Impreso.
- Howe, Adrian. *Foucault and the 'Man' Question*. Oxon, UK: Routledge, 2008. Impreso.
- Huemer, Michael. *Knowledge, Reality, and Value A Mostly Common Sense Guide to Philosophy*. EE. UU.: Publicación independiente, 2021. Electrónico.
- Huemer, Michael. *Skepticism and the Veil*. EE. UU.: Rowan & Littlefield Publishers, 2001. Impreso.
- Hughes, Glenn. *Transcendence and History: The Search for Ultimacy from Ancient Societies to postmodernity*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2020. Impreso.
- Husserl, Edmund. *L'Origine de la Géométrie*. Traducción al francés de Jacques Derrida. Paris: Presses Universitaires de France, 1962. Impreso.
- Irineo de Lyon, San. *Contra los herejes (Exposición y refutación de la falsa gnosis)*. EE. UU.: Ivory Falls Books, 2015. Electrónico.
- Irineo de Lyon, San. *Demostración de la predicación apostólica (Epidexis)*. EE. UU.: Ivory Falls Books, 2015. Electrónico.
- Jackson-McCabe, Matt A. *Logos and law in the letter of James: the law of nature, the law of Moses and the law of freedom*. Netherlands: Brill, 2001. Impreso.

- Jaspers, Karl. *Philosophie*. Berlin: Springer-Verlag Berlin and Heidelberg, 1984. Impreso.
- Jones, E. Michel. *Logos rising: A history of ultimate reality*. South Bend, Indiana: Fidelity Press, 2020. Impreso.
- Juan Pablo II. *Teología del cuerpo*. Compilación de Dante Gabriel Jiménez Muñoz Ledo. México: La Retama, 2013. Impreso.
- Justino, Mártir. *Apologías*. EE. UU.: Ivory Falls Books, 2018. Electrónico.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Gredos, 2017. Impreso..
- Khun, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*. Traducción de Agustín Contin. México: Fondo de Cultura Económica, 1985. Impreso.
- Kierkegaard, Søren. *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F WJ Schelling (1841-1842)*. Madrid: Trotta, 2014. Impreso.
- Kierkegaard, Søren. *Colección Papeles de Kierkegaard Los primeros diarios Volumen I: 1834-1837*. Traducción de María J Binetti. México: Universidad Iberoamericana, 2011. Impreso.
- Kierkegaard, Søren. *Ejercitación del cristianismo*. Traducción de Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2009. Impreso.
- Kierkegaard, Søren. *En la espera de la fe/ Todo don bueno y toda dádiva perfecta viene de lo alto*. Mexico, DF: Universidad Iberoamericana, 2005. Impreso.
- Kierkegaard, Søren. *Escritos de Søren Kierkegaard Vol 4/1, La repetición; Temor y temblor*. Traducción de Darío González, Óscar Parceró y de la Danish Arts Foundation. Madrid: Trotta, 2019. Impreso.
- Kierkegaard, Søren. *Escritos Søren Kierkegaard Volumen 4/2: Migajas filosóficas; El concepto de la angustia; Prólogos*. Traducción de Darío González y Óscar Parceró. Madrid: Trotta, 2016. Impreso.
- Kierkegaard, Søren. *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta, 2008. Impreso.
- Kierkegaard, Søren. *La época presente*. Traducción de Manfred Svenson. Madrid: Trotta, 2012. Impreso.

- Kierkegaard, Søren. *Las obras del amor: Meditaciones cristianas en forma de discursos*. Salamanca: Sígueme, 2006. Impreso.
- Kierkegaard, Søren. *Los primeros diarios Volumen I 1834-1837*. México, DF: Universidad Iberoamericana, 2011. Impreso.
- Kierkegaard, Søren. *Mi punto de vista*. Traducción de José Miguel Velloso. México: Fontamara, 2016. Impreso.
- Kierkegaard, Søren. *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid: Trotta, 2004. Impreso.
- Kierkegaard, Søren. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. Mexico, DF: Universidad Iberoamericana, 2008. Impreso.
- Kittel, Gerhard y Friedrich, Gerhard eds. *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Michigan: Libros Desafío, 2003. Impreso.
- Levering, Matthew. *Scripture and Metaphysics Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology*. Oxford: Blackwell, 2004. Impreso.
- Lewis, Clive Staple. *La abolición del hombre*. Traducción de SE Telee. Nashville, Tennessee: Harper Collins Publishers, 2016. Impreso.
- Lewis, Clive Staple. *Mero cristianismo*. Traducción de Verónica Fernández Muro. New York: Harper Collins Publishers, 2006. Impreso.
- Lipovetsky, G. *La era del vacío: Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama, 1994. Impreso.
- Llanera, Tracy. *Richard Rorty: Outgrowing Modern Nihilism*. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2020. Electrónico.
- Lonergan, Bernardo. *De Deo Trino II Pars Systematica*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1964. Impreso.

- Longxi, Zhang. *The Tao and the Logos Literary Hermeneutics, East and West*. Durham: Duke University Press, 1992. Impreso.
- Lossky, Vladimir. *The mystical theology of the Eastern Church*. Cambridge: James Clarke & Co, 1973. Electrónico.
- Lotz, J.B. *Ontologia*. Barcelona: Herder, 1962. Impreso.
- Loy, D. *No-dualidad*. Barcelona: Kairòs, 2010. Impreso.
- Lozano Pino, Jesús. *El amor es el límite: reflexiones sobre el cristianismo hermenéutico de G Vattimo y sus consecuencias teológico-políticas*. Madrid: Editorial Dykinson, SL, 2015. Impreso.
- Lucy, Niall. *A Derrida Dictionary*. Oxford: Blackwell, 2004. Impreso.
- Lyotard, Jean-François y Gruber, Eberhard. *The Hyphen Between Judaism and Christianity*. Traducción al inglés de Pascale Anne Brault y Michael B Naas. United States of America: Humanity Press, 1999. Impreso.
- Lyotard, Jean-François. *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias*. Traducción de Mario Eskenazi y Pablo Martín Badosa. Barcelona: Paidós/ ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1989. Impreso.
- Lyotard, Jean-François. *Discurso, figura*. Traducción de Joseph Elías y Carlota Hesse. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1979. Impreso.
- Lyotard, Jean-François. *La condición posmoderna: Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra, 2000. Impreso.
- Lyotard, Jean-François. *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Traducción de Enrique Lynch. Barcelona: Gedisa, 2008. Impreso.
- Lyotard, Jean-François. *L'Entusiasmo. La critica kantiana della storia*. Italia: Guerini e Associati, 1989. Impreso.
- Lyotard, Jean-François. *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*. Buenos Aires: Manantial, 1998. Impreso.

- Lyotard, Jean-François. *Moralidades posmodernas*. Traducción de Agustín Izquierdo. Madrid: Tecnos, 1996. Impreso.
- Lyotard, Jean-François. *The Differend: Phrases in Dispute*. Traducción al inglés de Georges Van Den Abbeele. Manchester: Manchester University Press, 1988. Impreso.
- Lyotard, Jean-François. *The Inhuman Reflections on Time*. Traducción al inglés de Geoffrey Bennington y Rachel Bowlby. Stanford, California: Stanford University Press, 1991. Impreso.
- Machado, Antonio. *Poesía*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello. 1993
- Marion, Jean-Luc. *Dios sin el ser*. Traducción de Bassas, J y Restrepo, C. España: Ellago, 2010. Impreso.
- Marion, Jean-Luc. *El ídolo y la distancia*. Traducción de Pascual, M y Latrille, N. Salamanca: Sígueme, 1999. Impreso.
- Maramba, Giacomo. *Cielo y tierra: genealogía de la secularización*. Barcelona: Paidós, 1998. Impreso.
- Martínez Sanz, Héctor. *Lenguaje, verdad y hermenéutica posmoderna en HG Gadamer y G Vattimo*. Madrid: Retrato literario libros, 2017. Electrónico.
- Matteo, Armando. *Credos posmodernos De Vattimo a Galimberti: los filósofos contemporáneos frente al cristianismo*. Buenos Aires: Marea, 2007. Impreso.
- Meinville, Julio. *De la cábala al progresismo*. Salta: Editora Calchaquí, 1970. Impreso.
- Miller, James. *La pasión de Michel Foucault*. Traducción de Óscar Luis Molina. Santiago, Chile: Tajamar Editores, 2011. Impreso.
- Miyares, Alicia. *Distopías Patriarcales Análisis feminista del "generismo queer"*. Madrid: Cátedra, 2021. Impreso.
- Nāgārjuna. *Abandono de la discusión*. Edición y traducción de Juan Arnau Navarro. Madrid: Siruela, 2006. Impreso.

- Nāgārjuna. *Fundamentos de la vía media*. Edición y traducción de Juan Arnau Navarro. Madrid: Siruela, 2011. Impreso.
- Nāgārjuna. *Versos sobre los fundamentos del camino medio*. Traducción de Abraham Vélez de Cea. Barcelona: Kairós, 2003. Impreso.
- Nagel, Thomas. *La mente y el cosmos Por qué la concepción neo-darwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa*. Traducción de Francisco Rodríguez Valls. Madrid: Biblioteca Nueva, 2014. Impreso.
- Nagel, Thomas. *La última palabra*. Traducción de Paola Bargallo y Marcelo Alegre. Barcelona: Gedisa, 2017. Impreso.
- Nancy, Jean-Luc. *La declosión (Deconstrucción del cristianismo, I)* Traducción de Lucero, G. Buenos Aires: La Cebra, 2008. Impreso.
- Nichols, Aidan. *Discovering Aquinas*. London: Darton, Longman and Tood, 2002. Impreso.
- Nietzsche, Friedrich. *El Anticristo: Maldición contra el cristianismo*. Buenos Aires: Biblos, 2008. Impreso.
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia El caminante y su sombra La ciencia jovial*. España: Gredos, 2014. Impreso.
- Nietzsche, Friedrich. *Obras Maestras: Más allá del bien y del mal. Así hablaba Zaratrustra. Genealogías de la Moral. El Anticristo. Humano, demasiado humano*. Traducción de Esteban Frago. México: Editores Mexicanos Unidos, 2019. Impreso.
- Moraleja, Alfonso (coord.), Nietzsche, Friedrich. *Cuaderno Gris. Época III, 5 (Nietzsche y la “gran política”): Antídotos y venenose del pensamiento nietzscheano; Verdad y mentira en sentido extramoral [traducción de Enrique López Castell]* Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2001
- Onfray, Michel. *Antimanual de filosofía Lecciones socráticas y alternativas*. Traducción de Irache Ganuza Fernández. España: EDALF, 2005. Electrónico.
- Onfray, Michel. *Decadencia Vida y muerte del judeocristianismo*. Buenos Aires: Paidós, 2018. Impreso.

- Onfray, Michel. *Tratado de ateología Física de la metafísica*. Traducción de Luz Freiré. Barcelona: ANAGRAMA, 2006. Impreso.
- Orígenes. *Contra Celso*. Traducción de Daniel Ruíz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015. Impreso.
- Ostos, Jorge y Sarabia, Saúl. *Reteniendo lo bueno Saqueando los tesoros del Posmodernismo*. Salem, Oregon: Kerigma, 2020. Electrónico.
- Pannenberg, Wolfahrt. *Metafísica e idea de Dios*. España: Caparrós Editores, 1999. Electrónico.
- Park, Jin Y. (Editor). *Buddhism and Deconstruction*. EE. UU.: Rowan & Littlefield Publishers, 2006. Impreso.
- Pascal, Blaise. *Pensamientos*. España: Gredos, 2014. Impreso.
- Pérez de Laborda, Alfonso. *Una mirada al ser: pensamientos convergentes*. Madrid: Encuentro, 2013. Impreso.
- Philips, Jack. *The Cost of My Faith How a Decision in My Cake Shop Took Me to the Supreme Court*. EE. UU.: Salem Books, 2021. Impreso.
- Plotino. *Enéadas*. Argentina: Losada. 2005. Impreso.
- Poe, Edgar Allan. *El silencio y otros poemas (Edición bilingüe)*. Traducción de Antonio Rivero Taravillo. Nørdica. 2019.
- Polkinghorne, John. *Ciencia y teología: una introducción*. Traducción de José Manuel Lozano - Gotor Perona. Cantabria: Sal Terrae, 2000. Impreso.
- Poulat, Émile. *Église contre Bourgeoisie: introduction au devenir du catholicisme actuel*. Paris: Casterman, 1997. Impreso.
- Poulat, Émile. *France chrétienne, France laïque Ce qui meurt et ce qui naît Entretiens avec Danièle Masson*. Paris: Desclée de Brouwer, 2008. Impreso.

- Poulat, Émile. *L'ère postchrétienne: Un monde sorti de Dieu*. Paris: Flammarion, 1994. Impreso.
- Poulat, Émile. *Où va le christianisme? à l'aube du III<sup>e</sup> millénaire*. Paris: Plon-Mame, 1996. Impreso.
- Prades López, Javier (compilador). *Dios salve la razón*. Traducción de Lázaro Sanz. Madrid: Encuentro, 2007. Impreso.
- Preparata, Guido Giacomo. *The Ideology of Tyranny: The Use of Neo-Gnostic Myth in American Politics*. New York: Palgrave Macmillan, 2011. Impreso.
- Quiroz Arraigada, Felipe. *Nibilismo e Hipermodernidad*. Chile: Aurea Catena Editores, 2017. Impreso.
- Rahola, Pilar. *SOS cristianos La persecución de cristianos en el mundo de hoy, una realidad silenciada*. Barcelona: Destino, 2018. Impreso.
- Rahula, Walpola. *Lo que Buddha enseñó*. Argentin: Kier, 2004.
- Ratzinger, Joseph. *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Traducción de Jesús Aguirre. Madrid: Encuentro, 2016. Impreso.
- Ratzinger, Joseph. *Fe, Verdad y Tolerancia El cristianismo y las religiones*. Salamanca: Sígueme, 2013. Impreso.
- Ratzinger, Joseph. *Introducción al cristianismo*. Traducción de Domínguez, J. Salamanca: Sígueme, 2013. Impreso.
- Rémond, René. *Le christianisme en accusation*. Paris: Desclée de Brouwer, 2000. Impreso.
- Rémond, René. *Le nouvel anti-christianisme: Entretiens avec Marc Leboucher*. Paris: Desclée de Brouwer, 2015. Impreso.
- Rémond, René. *Religions et Sociétés en Europe: Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles (1789-1998)*. Paris: Média Diffusion, 2015. Impreso.
- Ricardi, Andrea. *El siglo de los mártires Los cristianos en el siglo XX*. Traducción de Fernando Montesinos Pons. Madrid: Encuentro, 2019. Impreso.

- Rorty, Richard (editor). *The Linguistic Turn Essays in Philosophical Method*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967. Impreso.
- Rorty, Richard and Vattimo, Gianni. *The Future of Religion*. New York: Columbia University Press, 2004. Impreso.
- Rorty, Richard M. *Objetividad, relativismo y verdad: Escritos filosóficos, 1*. Traducción de Jorge Vigil Rubio. Barcelona: Paidós, 1996. Impreso.
- Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Traducción de Alfredo Eduardo Sinnot. Barcelona: Paidós, 1991. Impreso.
- Rorty, Richard. *El giro lingüístico Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística. Seguido de "Diez años después" y de un epílogo del autor a la edición castellana*. Barcelona: Paidós/ ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1990. Impreso.
- Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Traducción de Jesús Fernández Zulaica. Madrid: Cátedra, 1989. Impreso.
- Rorty, Richard. *Pragmatismo y política*. Traducción de Rafael del Águila. Barcelona: Paidós, 1998. Impreso.
- Rorty, Richard. *Una ética para laicos*. Traducción de Luciano Padilla López. Barcelona: Katz, 2000. Impreso.
- Rorty, Richard. *Verdad y progreso: Escritos filosóficos, 3*. Traducción de Ángel Manuel Faerna García Bermejo. Barcelona: Paidós, 2000. Impreso.
- Ruíz de la Peña, Juan Luis. *Teología de la creación*. Santander: Sal Terrae, 1987. Impreso.
- Sáenz, Alfredo. *El hombre moderno*. Guadalajara, México: APC, 2005. Impreso.
- Sáenz, Alfredo. *La cristiandad y su cosmovisión*. Guadalajara, México: Editorial APC, 2003. Impreso.

- Sarayana, Josep-Ignasi. *Sobre Duns Escoto y la Continuidad de la Metafísica Con un epílogo de gramática especulativa*. Pamplona: EUNSA Ediciones Universidad de Navarra, 2014. Impreso.
- Sarte, Jean-Paul, et al. *Kierkegaard vivo: una reconsideración*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2005. Impreso.
- Sayés, José Antonio. *Cristianismo y filosofía*. Valencia: EDICEP, 2002. Impreso.
- Sayés, José Antonio. *La esencia del cristianismo: diálogo con K Rahner y H.U. Von Balthasar*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2005. Impreso.
- Sayés, José Antonio. *Teología de la creación*. Madrid: Palabra, 2002. Impreso.
- Sayés, José Antonio. *Teología y relativismo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014. Impreso.
- Schindler, D.C. *Love and the Postmodern Predicament Rediscovering the Real in Beauty, Goodness, and Truth*. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2018. Electrónico.
- Schneewind, J.B. *La invención de la autonomía Una historia de la filosofía moral moderna*. Traducción de Jesús Héctor Ruiz Rivas. México: Fondo de Cultura Económica, 2009. Impreso.
- Simone Weil. *Oppression et liberté*. Paris: Gallimard, 1955. Impreso.
- Smith, Huston. *Más allá de la mente postmoderna*. Traducción de Miguel Portillo. Barcelona: Kairós, 2002. Impreso.
- Smith, James K.A. *Who's afraid of postmodernism? taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church*. Grand Rapids, Michigan: BakerAcademic, 2006. Impreso.
- Soloviev, Vladimir. *Teohumanidad: conferencias sobre filosofía de la religión*. Traducción de Manuel Abella. Salamanca: Sígueme, 2006. Impreso.
- Stein, Edith. *Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser*. Traducción de Alberto Pérez Monroy. México: Fondo de Cultura Económica, 1994. Impreso.
- Taylor, Charles. *La era secular Tomo I*. Traducción de Ricardo García Pérez y María Gabriela Ubaldini. Barcelona: Gedisa, 2015. Impreso.

- Tomás de Aquino. *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo Vol. 1/2*. Dublín: EUNSA Ediciones Universidad de Navarra, 2015. Electrónico.
- Tomás de Aquino. *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo Vol. 2/1 La creación: Ángeles, seres corpóreos, hombre*. Dublín: EUNSA Ediciones Universidad de Navarra, 2015. Electrónico.
- Tomás de Aquino. *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo Vol 2/2 El libre arbitrio y el pecado*. Dublín: EUNSA Ediciones Universidad de Navarra, 2015. Electrónico.
- Tomás de Aquino. *Exposición del "De Trinitate" de Boecio*. Pamplona: EUNSA Ediciones Universidad de Navarra, 1986. Impreso.
- Tomás de Aquino. *Textos selectos: Suma contra gentiles Suma de Teología*. España: Gredos, 2014. Impreso.
- Tomás de Aquino. *Cuestiones disputadas sobre la verdad. Tomo I*. Navarra: EUNSA, 2016. Impreso.
- Tomás de Aquino. *Suma contra los gentiles*. Traducción de Carlos Ignacio González. México: Editorial Porrúa, 1977. Impreso.
- Tomás de Aquino; Siger de Brabante. *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas; Tratado acerca del alma intelectual*. Pamplona: EUNSA Ediciones Universidad de Navarra, 2005. Impreso.
- Torrens, José Montserrat (Introducciones, traducción y notas). *Los Gnósticos I*. Traducción de José Montserrat Torrents. Madrid: Gredos, 1983. Electrónico.
- Torrens, José Montserrat (Introducciones, traducción y notas). *Los Gnósticos II*. Traducción de José Montserrat Torrents. Madrid: Gredos, 1983. Electrónico.
- Tresmontant, Claude. *Christian Metaphysics*. Traducido del inglés por Gerard Slevin. United States of America: Sheed and Ward, 1965. Impreso.
- Tresmontant, Claude. *Enquête sur l'Apocalypse: L'auteur, datation, signification*. Paris: François-Xavier De Guibert, 1994. Impreso.
- Tresmontant, Claude. *Études de métaphysique biblique*. Paris: François-Xavier De Guibert, 1998. Impreso.

- Tresmontant, Claude. *La finalité de la Création, le salut et le risque de perte*. Paris: François-Xavier De Guibert, 1966. Impreso.
- Tresmontant, Claude. *La pensée de l'Église de Rome: Rome et Constantinople*. Paris: François-Xavier De Guibert, 1966. Impreso.
- Tresmontant, Claude. *La prescience de Dieu, la prédestination et la liberté humaine*. Paris: François-Xavier De Guibert, 1996. Impreso.
- Tresmontant, Claude. *Les Idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*. Paris: Seuil, 1962. Impreso.
- Tresmontant, Claude. *Les métaphysiques principales : Essai de typologie*. Paris: François-Xavier De Guibert, 1999. Impreso.
- Tresmontant, Claude. *L'opposition métaphysique au monothéisme hébreu : de Spinoza à Heidegger*. Paris: François-Xavier De Guibert, 1996. Impreso.
- Tresmontant, Claude. *Problèmes du christianisme*. Paris: Seuil, 1980. Impreso.
- Tresmontant, Claude. *The Origins of Christian Philosophy*. EE. UU.: Conroy Bookseller/Hawthorn Books, Inc , 1963. Impreso.
- Tschannen, Oliver. *Les théories de la sécularisation*. Genève : Librairie Droz, 1992. Impreso.
- Tsuji, Jun. *The Soul of DNA: The True Story of a Catholic Sister and Her Greatest Scientific Discovery of the Twentieth Century*. EE. UU.: Aeon Publishing Inc, 2004. Impreso.
- Tuck, Andrew P. *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship On the Western interpretation of Nāgārjuna*. New York: Oxford University Press, 1990. Impreso.
- Unamuno, Miguel de. *Rosario de sonetos líricos*. EE. UU.: Ed. Independiente, 2018. Electrónico.
- Unamuno, Miguel de. *Niebla*. Universidad de Chile-Facultad de Ciencias Sociales/El Autor de la Semana, 2002. Libro electrónico.

- Vaquero Sánchez, José María. Eutanasia. *De la buena muerte y sus aristas*. Madrid: Verbum, 2019. Impreso.
- Vattimo, Gianni y Rovatti, Pier Aldo (coordinadores). *Il pensiero debole*. Italia: Feltrinelli, 1995. Impreso.
- Vattimo, Gianni. *After Christianity*. Traducción al inglés de Luca D'Isanto. New York: Columbia University Press, 2002. Impreso.
- Vattimo, Gianni. *Diálogo con Nietzsche Ensayos 1961-2000*. España: Paidós, 2002. Impreso.
- Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad: Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. España: Gedisa, 1987. Impreso.
- Vattimo, Gianni. *Ética de la interpretación*. Traducción de Teresa Oñate. España: Paidós, 1991. Impreso.
- Vattimo, Gianni. *Il Soggetto e la Maschera Nietzsche e il problema della liberazione*. Milano: Bompiani, 1996. Impreso.
- Vattimo, Gianni. *Introduzione a Heidegger*. Bari: Laterza, 1991. Impreso.
- Vattimo, Gianni. *Introduzione a Nietzsche*. Bari: Laterza & Figli, 1985. Impreso.
- Vattimo, Gianni. *La fine della modernità*. Italia: Garzanti, 1998. Impreso.
- Vattimo, Gianni. *La sociedad transparente*. Traducción de Teresa Oñate. Barcelona: Paidós, 1990. Impreso.
- Vattimo, Gianni. *Las aventuras de la diferencia: Pensar después de Nietzsche y Heidegger. Traducción de Juan Carlos Gentile*. Barcelona: Península, 1986. Impreso.
- Vattimo, Gianni, *Más allá de la interpretación*. Buenos Aires: Paidós, 1995. Impreso.
- Vattimo, Gianni. *Of Reality: The Purposes of Philosophy*. Traducción al inglés de Robert T Valgenti. New York: Columbia University Press, 2016. Impreso.

- Vattimo, Gianni. *The Adventure of Difference Philosophy after Nietzsche and Heidegger*. Traducción al inglés de Cypriam Blamires con la colaboración de Thomas Harrison. Blatimore: The Johns Hopkins University Press, 1993. Impreso.
- Viallaneix, Nelly. *Kierkegaard: El único ante Dios*. Traducción de Juan de Llopis. Barcelona: Herder, 1977. Impreso.
- Vitz, Paul C. *Faith of the Fatherless: The Psychology of Atheism*. San Francisco: Ignatius Press, 2013. Impreso.
- Voegelin, Eric. *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*. Santiago del Estero: Hydra, 2009. Impreso.
- Weiler, J.H.H. *Una Europa cristiana: Ensayo exploratorio*. Traducción de José Miguel Oriol. Madrid: Encuentro, 2003. Impreso.
- White, Thomas Joseph. *El Señor Encarnado Estudio tomista de cristología*. Traducción de Lucas Prieto Sánchez. Huarte, Navarra: Ediciones COR IESU, 2020. Impreso.
- White, Thomas Joseph. *The Incarnate Lord: A Study in Thomistic Christology*. Whashington: The Catholic University of America Press, 2015. Impreso.
- Wittgenstein, Ludwing. *Sobre la certeza*. Traducido por Josep Lluís Prades y Vicent Raga. Madrid: Gredos, 2010. Impreso.
- Yance, George y Williamson, David A. *So Many Christians, So Few Lions: Is There Christianophobia in the United States?*. EE. UU.: Rowan & Littlefield Publishers, 2014. Impreso.
- Zabala, Santiago (Editor). *Debilitando la filosofía Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Traducción de Francisco Javier Martínez Contreras. México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, 2009. Impreso.
- Zanoti, Gabriel, J. *Comentario a la Suma contra gentiles: un puente entre el siglo XIII y el siglo XXI*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Cooperativas, 2015. Impreso.

- Zanotti, Gabriel J. *Hacia una hermenéutica Realista Ensayo sobre una convergencia entre Santo Tomás, Husserl, los horizontes y el lenguaje*. Buenos Aires: Austral, 2005. Impreso.

### Artículos:

- Aguirre, Laura Viviana. “Arte y declaración política. Una performance sobre el aborto.” *Utopías*, año XVIII, n°24, agosto de 2018, pp. 1-6.
- Anderegeen, Ignacio. “Psicología posmoderna y mística”. *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina*, n°61, 1993, pp. 65-78.
- Brughès, Jean-Louis. “La laïcité à la française est-elle une île?” *Artège Presse : Bulletin de littérature ecclésiastique*, vol. 112, n°4, 2011, pp. 351-361.
- Foucault, Michel, « Un plaisir si simple », *Le Gai Pied*, no. 1, 1<sup>er</sup> avril 1979, pp. 1 et 10.
- Gómez Rodríguez, Luis O. “Consideraciones en torno al absoluto de los budistas”. *Estudios de Asia y África*, vol. 10, n.º2, mayo de 1975, pp. 97-154, <https://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/427>.
- Oryazún, Pablo. “Suceso y teleología. Un indicio sobre la 'lectura' de Kant en Kleist”. *Ideas y Valores: Revista colombiana de filosofía*, vol. 66, n.º163, 2017, pp. 299-309.
- Osorio, Jaime. “El megarelato posmoderno.” *Frontera norte*, vol. 21, n.º42, julio-diciembre 2009, pp.193-204.
- Santiesteban, Luis César. “Rorty y la Superación de la Metafísica”. *Analogía Filosófica*, Año 36, n.º.1, enero-junio 2022, pp.59-106.
- Sokal, Alan D. “Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity”. *Social Text*, no. 46/47, Spring-Summer, 1996, pp. 217-252, <https://doi.org/10.2307/466856>.
- Torrijos Castrillejo, David. “¿Dios con o sin el ser? Apuntes acerca de la onto-teo-logía”. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, Año 66, n.º153, enero-junio, 2017, pp. 71-86.

- Vattimo, Gianni. “Destinación de la metafísica, destinación de la violencia.” Rivera R. (Comp.) *Pensamiento italiano contemporáneo*. 1993.
- Yepes Muñoz, Wilfer Alexis. “El hombre sin el ser: ampliación antropológica del pensamiento de Jean-Luc Marion”. *Revista Guillermo de Ockham*, vol.11, n.º2, julio-diciembre 2013, pp.187-95, <https://doi.org/10.2150/22563202.2348>.