

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**“EL CIELO HABLA, LA TIERRA ESCUCHA:
APROXIMACIONES A UNA GENEALOGÍA
TEOLÓGICO-POLÍTICA DE LA MEDIACIÓN
EN OCCIDENTE”**

INFORME DEL SEMINARIO DE GRADO “PENSAMIENTO MODERNO”,
PARA LA OBTENCIÓN DEL GRADO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA

ALUMNO:

SIMÓN ABDALA M.

PROFESOR GUÍA: ENRIQUE SAEZ

MARZO 2012

Dedicatoria . . .	4
PRÓLOGO . . .	5
INTRODUCCIÓN . . .	6
1° PARTE. LA MENTALIDAD DE UN MEDIADOR . . .	8
CAPÍTULO 1. CUANDO EL CIELO HABLA . . .	8
El “Cielo” de Confucio . . .	9
La igualdad Legista . . .	10
El Equilibrio taoísta . . .	10
Los Vamas . . .	11
CAPÍTULO 2. LA CREENCIA EN LA CREENCIA . . .	13
I. . .	14
II. . .	15
III. . .	17
CAPÍTULO 3. MEDIACIÓN Y TEOLOGÍA: EL PRINCIPIO DEL PRINCIPIO . . .	20
I. LA TEOLOGÍA: CÓMO PIENSA UN MEDIADOR . . .	23
2° PARTE. LA PUGNA POR LA MEDIACIÓN EN OCCIDENTE . . .	25
CAPÍTULO 1. LA RELIGIÓN FILOSÓFICA . . .	25
I. EL NACIMIENTO DE UN REFERENTE CULTURAL . . .	25
II. TEOGONÍA FILOSÓFICA: EL LOGOS . . .	27
III. EL CREDO FILOSÓFICO . . .	29
IV. CONTRA LA HETERODOXIA . . .	31
V. METANOIETE . . .	33
CAPÍTULO 2. FILOSOFÍA CRISTIANA . . .	36
3° PARTE. EL DIOS DE LA FILOSOFÍA . . .	41
CAPÍTULO 1. Del Dios de los cielos al Dios de la probeta . . .	41
CAPÍTULO 2. EL MILAGRO DE LA RAZÓN . . .	44
CAPÍTULO 3. EL DIOS ESTATAL . . .	48
CAPÍTULO 4. LA <i>FILOSOFÍA</i> COMO TIEMPO MÍTICO . . .	50
I. . .	50
II. . .	51
III. . .	52
IV. . .	55
CONCLUSIÓN . . .	58
BIBLIOGRAFÍA . . .	59
ANEXO . . .	62

Dedicatoria

...dedicado al único que guía a toda la verdad Espíritu Santo y al Rey de Reyes y Señor de Señores, Dios de dioses, Que reina por siempre Jesucristo

PRÓLOGO

El siguiente es un trabajo que jamás debe ser leído como un afán de comprobar algún asunto. En ningún momento ha sido la intención de este informe probar, sino sólo describir, y orientar en una determinada dirección dicha descripción (que bien podríamos llamar “interpretación”). Dado el carácter de la dirección misma, hemos tenido que hacer una especie de cronología, la que ha sido nuestro mayor desafío y defecto. Esto porque al dar cuenta de una especie de “historia” de algún asunto, caímos inevitablemente en omitir algunos hechos que sin duda son importantes. Y esto último, sobre todo bajo nuestra condición, que anhela re-interpretar, en algunos aspectos, el papel cultural de la filosofía occidental.

Con una base referencial casi mono-temática la primera parte de nuestro trabajo es más bien el suelo conceptual para introducirse al trabajo mas duro en cuanto a fundamentación filosófica e histórica refiere. Sin embargo, sin la primera se hace de la segunda y tercera parte una hipertrofia de contenido; el sentido y pautas del trabajo se hallan en la primera parte. En ese sentido la segunda y tercera corresponden en todo sentido y momento a una descripción guiada y centrada por el concepto de construcción socio-política en base a la teología explicitada en la filosofía moderna de occidente en contraposición a la fe cristiana. En todo momento nuestra descripción es sólo una aproximación simple y práctica, que cuenta como el esfuerzo y resultado de una intuición más que de una teoría o tesis histórica.

Y dicha intuición la podemos resumir en dos preguntas ¿Por qué la filosofía occidental no puede ser una religión? Y ¿Cuál fue su proceso de construcción de mentalidad cultural en occidente, en contraposición con religiones mas “duras”, como lo es el Cristianismo?

No nos queda más que, aclarado el carácter e intención de la siguiente investigación, dar paso al trabajo, esperando que no se le tome como algo que no pretende ser, ya que dicha actitud (que depende del lector), bien pudiera terminar por hacer de esta experiencia, una desagradable e incoherente reunión de bibliografía.

Simón Strayan Abdala M.

Febrero del 2012, Santiago.

INTRODUCCIÓN

En toda su historia, el hombre ha creído, sin una justificación convincente, que necesita *buscar algo*. Dicha creencia ha alcanzado alturas inimaginables, provocando que el hombre crea que ello es necesario y que tal (búsqueda) le hará dar con una realidad que venga, de alguna manera, a ubicarlo dentro de su existencia.

Ello nos revela una cosa que para nosotros será *fundamental*, el hecho latente, de que el hombre cree que *carece de algo*. Ha sido esta, para nosotros, su función vital más arraigada, la que vemos en el fondo de todo su quehacer. El hecho de que el ser humano tenga que creer en una realidad superior que done de regularidad su existencia en la tierra sólo es una evidencia de su estructura *fundamental*. La humanidad no sólo no ha dejado de creer en dicha estructura, sino que ha sido ésta el centro de todo su quehacer durante siglos. No nos es raro ver que las más grandes civilizaciones hayan construido sus ciudades en torno al templo de su dios, o a la manifestación natural del mismo.

Ahora bien, de dichas realidades entendidas como superiores, no sólo nace un rito, tradición o culto público, sino también una forma de pensar y aprehender la realidad. De hecho, dependiendo de la realidad que se cree carece el hombre, se construirá todo que hacer humano para alcanzar dicha realidad. Se ha creído que en ella habitan los secretos del origen del hombre y las claves o leyes para que tenga una vida plena.

Como sea, a nosotros de momento nos interesa ahondar en el espacio que automáticamente se genera cuando se levanta una realidad que se cree responderá a esa carencia del hombre (recordemos el ser humano busca esa realidad porque antes que todo cree que la necesita o a lo menos que por alguna razón debe encontrarla). El espacio que se genera entre una realidad y otra, en la totalidad de los casos, ha sido administrado por el que llamaremos *Mediador*. Será él quien represente la voz del “Cielo”, y quien determine lo mejor para la sociedad y el hombre en particular; será él quien nos diga y guíe a cómo alcanzar esa otra realidad que creemos necesitar. Ya sea un profeta, chaman, sacerdote o gurú, esta figura simboliza el puente entre el “Cielo” y la “tierra” aunque sin embargo, no sólo representará eso.

El *Mediador* por lo general ha ocupado un papel trascendente dentro de la sociedad que tenga de turno. Un ejemplo es el profeta hebreo Moisés quien a la vez gobernaba al pueblo de Israel¹ o el estatuto del Faraón egipcio quien también era primer sacerdote², vemos también el caso de los emperadores chinos anteriores a la dinastía *Qin*³, quienes eran todos los “primeros hijos del Cielo”, que administraban los “dominios de su Padre-Dios”.

Ser *Mediador* implica conocer los secretos del “Cielo”, por lo que se hará todo lo que provenga de su boca, porque el anhelo por alcanzar esa otra realidad está tan

¹ Leer capítulos desde el 14 al 20 del libro Éxodo del antiguo testamento, en donde está marcado el liderazgo político que llega a su plenitud cuando Jehová revela su ley al pueblo por medio de Moisés.

² “Diccionario de los dioses y mitos del Antiguo del Antiguo Egipto”, Editorial Océano, Barcelona, 2004, ver en acerca de la divinidad del faraón.

³ Más adelante se justificará esta aseveración, ya que tendrá mas sentido citar la referencia en ese otro momento de nuestro trabajo.

arraigado en el pueblo que seguirán todos los pasos que le dicten. Mas allá de si eso sea “bueno” o “malo”, nuestra principal intención será sólo dar cuenta de una, según nuestra opinión, pugna por obtener dicha posición en Occidente. Pugna, porque como podremos habernos percatado quien obtuviera dicho lugar, alcanzaría la mayoría de la estructura de administración que construyen la mentalidad de una sociedad, en otras palabras, quien obtuviera el lugar de *Mediador*, alcanzaba para sí, el derecho de primero: re-presentar esa realidad que el hombre creía necesitar para alcanzar su regularidad y bienestar, segundo: sentar las pautas para alcanzar dicha realidad, y tercero: organizar la mentalidad y percepción de la cultura en pos de llegar a ese fin, lo que terminaría construyendo un determinado patrón socio-político.

Como sea, llegó un momento en la época de occidente en donde la filosofía occidental (nacida en la Grecia del siglo VI a.c. aprox.) comenzó a ser entendida como un nexo hacia los secretos más profundos de la Naturaleza y el hombre, es decir: como un *Mediador*. Sin embargo en su desarrollo y al postularse como tal dentro de la mentalidad del hombre occidental, se enfrentó a otra “forma de pensar” diametralmente opuesta a la de ella: la fe cristiana.

El mismo Jesús llegó a decir “Yo soy el camino, la verdad y la vida, nadie va al Padre si no es por medio de mí”⁴, sentencia que más tarde el apóstol Pablo explicitaría en un lenguaje mucho más directo; “Porque hay un solo Dios, y un solo *mediador* entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre”⁵. Esta no sólo será una lucha de realidades que aseguran llevar al hombre a eso que “ha perdido” y que cree “necesita hallar”, sino formas de pensar la realidad del hombre y el mundo que decantaron en una forma de administrar una sociedad.

La intención práctica de nuestro trabajo, es intentar dar cuenta de esta tensión en una época en donde todo lo griego resurgió deslegitimando tanto la doctrina como las Monarquías cristianas (católicas) -que se habían fundado en el concepto de Soberanía levantado sobre dicha mentalidad- y de cómo esta lucha, se puede rastrear (también) en los textos de algunos de los filósofos modernos.

La nuestra es una sucinta descripción de dos cosas esenciales: la creencia y sus alcances culturales en la construcción de mentalidad de un pueblo y por otro lado, de las expresiones teológico-políticas que se generaron en el espacio entre el “Cielo” y la “tierra”, dentro de una determinada época en occidente.

⁴ Evangelio de Juan 14.6.

⁵ 1° Timoteo 2.5, el énfasis es mió.

1º PARTE. LA MENTALIDAD DE UN MEDIADOR

CAPÍTULO 1. CUANDO EL CIELO HABLA

Si bien es cierto, a diferencia de pueblos como el hebreo o el griego- quienes cuentan con un texto cosmogónico secuencial- el pueblo chino posee diversos y dispersos relatos acerca de la creación del mundo en distintas épocas de su historia. Ahora bien, la mayoría de esos relatos acerca del origen del Universo, coinciden en que todo fue creado desde un enorme huevo⁶. Supuestamente dentro de él existía un caos que albergaba a su vez al gigante *P'an-Ku*, quien al despertar de un largo sueño (otras versiones del mismo dicen que este ser en verdad sólo creció mucho) rompió dicho huevo y dividió el ying y el yang (versión taoísta mayormente aceptada) desatando la creación del Universo. Desde ese momento este dios comenzó a desfragmentarse -en lo que muchos ven una especie de inmolación- creando de su propio cuerpo el sol, las montañas, los ríos y todo lo que refiere a la Naturaleza. Y a pesar de que se dice que el hombre vino de los piojos que tenía *P'an-Ku* en sus barbas, la creación del hombre se vincula también a la que pudiera denominarse diosa de la fertilidad, es decir, *Niu-Kua*. Esta al sentirse sola habría tomado barro y haciendo una figura a su imagen y esta cobrando vida, liberó su soledad. De ahí comenzó a crear estas imágenes en versión hombre y mujer poblando así, la tierra.

Ahora bien -e intentado recrear una secuencia cronológica difusa-, una vez poblada la tierra y tras los muchos abusos opresores de dioses que descendían a la tierra a través de montañas, árboles o grandes cerros, el conocido “Emperador Amarillo”, conocido también como *Huang-ti* cortó la comunicación directa que había entre el cielo y la tierra y los separó para siempre.

Como decaímos al principio, todo indica (al parecer) que la sociedad china no contó con un libro sagrado sino hasta muy entrado su desarrollo, de modo que su mitología popular fue más bien una construcción progresiva. Es en ese construir, que juegan un papel importante las escuelas de pensamientos en las que se enseñaba la filosofía o doctrina de un sabio determinado. Fueron estas enseñanzas las que acoplándose a la mitología popular, dieron una consistencia doctrinaria a la sociedad china, doctrina que más tarde pasó incluso, a conformar religiones que hasta hoy en día se practican. Como sea, dentro de estas escuelas, destacaremos breve y superficialmente las que aportaron un orden moral amparándose en un orden o mandato divino, todo esto, por una razón que a lo largo de este trabajo iremos desarrollando.

Nuestra sucinta revisión comienza en la dinastía *Zhou*, la cual haciéndose del poder en el 1045 a.c. aprox. agregaba una nueva clase a las ya afianzadas por los *Shang* (Aristocracia y Plebeyos): la clase esclava. Controlando la parte norte de China y al expandirse su territorio, comenzaron a perder el control de sus estados, llevando el Imperio a la debilitación cerca del 770 a.c. Sumado a lo último una invasión extranjera hizo que la

⁶ Las versiones más cotejadas hablan de que dicha creencia se habría compilado en el libro de *Xu Zheng*, “*Sanwu Liji*” entre el 230 y 260 d.c.

capital fuera trasladada desde *Zhouzong* hacia *Chengzhou*, en donde comienza la llamada dinastía *Zhou* oriental⁷. Este periodo de inestabilidad para la dinastía *Zhou*, no lo sería tanto para el desarrollo económico e intelectual. Es por los albores del año 700 a.c. que comienza la aparición de un gran número de producción literaria y filosófica, dentro de las cuales destaca la creación (por una parte) y afianzamiento (por otro) de las principales escuelas de pensamiento que venían, de alguna forma, a entregar pautas -principalmente morales- acerca del comportamiento del hombre. Serán dichas pautas las que a la larga fueron justificando la distribución social del hombre chino. Fue la introducción en la sociedad de estos patrones, los que se configuraron como la ruta socio-política del Imperio.

A continuación, una pequeñísima pincelada de las escuelas más destacadas que tuvieron y tienen, una poderosa influencia en la dinámica cultural china.

El “Cielo” de Confucio

El Confucionismo, funda un sistema ético-político que encuentra su razón en la inexorable regularidad del “Cielo”, una especie de orden celestial del cual emana una ley que determina el orden moral, el que se articula, a muy grandes rasgos, de la siguiente forma: el hombre debe adecuar su conducta a las normas (*tian ming*) que proceden del Cielo (*tian*)⁸. En ese sentido, la virtud del hombre consiste pues, en auto-determinarse bajo la introspección y el estudio para así retornar a los ritos⁹, los que le revelarían la voluntad del Cielo en armonía con sus pares, generándole bondad, ciencia y valentía. De esta forma desde Confucio (en sus ‘Cuatro Libros’) se articula una pauta para la jerarquía socio-moral del pueblo chino, como algo ya determinado por el mandato del “Cielo”¹⁰. Debido a ello los ‘hijos del cielo’ (miembros de la familia imperial), quienes además de este título eran reconocidos como los primeros servidores del estado, administraban “por encargo del Cielo”, el Imperio. Se cree que la divinidad estaba demasiado ‘arriba’ para encargarse de la humanidad, por lo que encomendaba a los ‘hijos’ su reinado. En segundo lugar encontramos a los funcionarios estatales, quienes debido a su sabiduría y conocimientos (centradas en el conocimiento de las teorías filosóficas de Confucio) se encargaban de la burocracia imperial. Por último, encontramos al comúnmente llamado ‘pueblo de pelo negro’, campesinos y artesanos que poco conocían de filosofías. Los dos primeros se mueven por la justicia y rectitud, el último, por el interés material.

⁷ Como primera fuente de la historia del Imperio Chino entre el siglo X al II a.c., utilizaremos la Introducción del texto “El libro del tao/Lao Zi”, de Juan Ignacio Preciado, p. 31, editorial Alfaguara, 3° Edición 1983. Desde aquí en adelante para referirnos a la obra, lo haremos con la sigla L.T., más la página citada.

⁸ L.T., p. 32.

⁹ Acerca del propósito de los ritos: “Los oficios y títulos hereditarios se confieren por ley ritual mientras los muros y fosos ofrecen una seguridad. Los ritos y la justicia se aplican para regular la relación entre gobernante y súbdito, para asegurar el afecto entre padre e hijo, la paz entre hermanos y la armonía entre mujer y marido, para asegurar las instituciones sociales, para organizar las granjas y aldeas, para honrar a los valientes y a los sabios y para atribuir méritos a los individuos”. Historia de las creencias y las ideas religiosas, Mircea Eliade, Editorial Ediciones Cristiandad, Volumen IV, 1978, España, en “La era confuciana de la gran unidad”, p.584. Desde aquí H.C.R., mas la página citada.

¹⁰ Destacamos a este respecto: El confucionismo no creó dicha distribución social, pero sí fue utilizado para justificarla.

En definitiva: se debe respetar estrictamente la ley del “Cielo”, y para ello estaba la figura del Emperador, quien se encargaba de “no hacerlo enojar”, por medio de la promoción de los ritos¹¹.

La igualdad Legista

En el otro extremo y como respuesta al Confucionismo, surgida en el reinado de *Qin* (quien intentó suprimir el confucionismo y todo lo que no fuera pensamiento legista en la famosa quema de libros del 213 a.c.) los Legistas -pensamiento originado en base a las reflexiones del filósofo *Xun-zi*- proponen la supremacía de la *ley* en vez de los *ritos*. La idea es abolir el (para ellos) régimen que proviene del “Cielo” y realizar una especie de burocratización de los derechos y deberes de los hombres, eliminando de paso la aristocracia hereditaria. Se entiende en este sentido que el hombre es superior al “Cielo”, en el sentido de que la naturaleza del ser humano queda determinada por su propia administración más que por la afiliación a determinados ritos. Como la naturaleza del hombre es originalmente mala, necesita de las leyes para componer y reparar su conducta, de ahí su necesidad. Los Legistas rechazaban las tradiciones y ritos confucionistas aduciendo a que su llamada “virtud” (*ren*) generaba a la larga el desorden social; por eso su Estado (para muchos autoritario) está centrado en el ordenamiento jurídico de corte utilitarista. Cerca del siglo IV a.c. conocida era la frase “El hombre vence al Cielo”, como un llamado desesperado de los terratenientes a que respetaran la autonomía de sus tierras expropiadas-en su mayoría- en “servicio del Cielo” confuciano¹².

El Equilibrio taoísta

Se cree que al margen de esta confrontación ya teológico-política, piensan taoístas, quienes a ese respecto abogaban por autoridades que tuvieran algo más que una virtud “provista desde el Cielo”. En esta escuela se condenan las guerras y se pregona un *amor universal* como el único remedio definitivo. Existe un dios Universal y personal personificado como “Cielo”(distinto del Confucionista), que enseña el amor universal y la justicia a un hombre

¹¹ Para ilustrar esta situación, quizás sea bueno tener en cuenta el siguiente texto: “Las criaturas del Cielo y de la Tierra muestran en ocasiones cambios desacostumbrados a los que se llama portentos. Los menores se consideran prodigios ominosos. Muchas veces se presentan primero los prodigios y luego vienen los portentos. Los prodigios son advertencias del Cielo, mientras que los portentos son amenazas del Cielo. El Cielo envía primero los prodigios, y si no se presta atención a éstos, trata de infundir temor por medio de los portentos. Esto es lo que da a entender el *Libro de las Odas* cuando dice: «¡Temblamos ante el terror y el espanto del Cielo!». La génesis de todos estos prodigios y portentos es el resultado directo de los errores del Estado. Cuando en el Estado comienzan a manifestarse los primeros indicios del error, el Cielo envía prodigios ominosos y calamidades para advertir a los hombres y poner de manifiesto el hecho. Si, a pesar de estas advertencias y anuncios, los hombres no caen en la cuenta de su error, entonces el Cielo envía portentos y espantos para aterrorizarlos. Si, después de estos terrores, los hombres aún no sienten temor o espanto, cae sobre ellos la desgracia y la calamidad. Por todo esto podemos entender que la voluntad del Cielo es benévola, pues no es su deseo poner trampas a la humanidad o engañarla. Si examinamos cuidadosamente estos prodigios y portentos, acertaremos a discernir la voluntad del Cielo. La voluntad del Cielo es que hagamos determinadas cosas y que no hagamos otras. En cuanto a las cosas que el Cielo desea o no desea, si un hombre busca en su interior, seguro que encontrará advertencias al respecto en su corazón, y si observa a su alrededor en los negocios diarios, hallará en el Estado una verificación de tales advertencias. Podemos, por consiguiente, discernir la voluntad del cielo en estos prodigios y portentos. No hemos de odiar tales signos, sino guardar el temor ante ellos, considerando que el Cielo quiere reparar nuestras faltas y salvarnos de nuestros errores. En consecuencia, elige este modo de advertirnos”. H.C.R., p. 256-257.

¹² L.T., p.34.

por esencia egoísta; en este sentido el hombre es el propio responsable de su destino, ya que puede hacer caso o no a dichas enseñanzas. Con una mayoría campesina y obligados a trabajar su propia tierra, el taoísmo se fue trasladando hacia la clase popular, haciéndola parte de su cosmovisión lo que se tradujo en un alejamiento “societal” y una mimesis con la naturaleza. Como representantes de este movimiento o *taoísmo puro* se sindicaron a *Lao Dan* y *Yang Zhu*¹³, el segundo, puesto como discípulo del primero (también se dice que Confucio fue un estudioso de las enseñanzas del primero). Como sea, la doctrina de *Yang Zhu* se caracterizaba, a grandes rasgos, por un desprecio de las cosas materiales y un aprecio al propio cuerpo, estimando la vida sobre cualquier bien material; “el hombre se realiza a través de sí mismo en la naturaleza y no por medio de las cosas materiales, incluyendo los hombres, dirá un maestro”¹⁴.

Como vemos, tras esta sucinta mirada a la China Imperial de los siglos VII-II a.c., las rutas morales expelían casi exclusivamente de las escuelas de pensamiento (llamado también desde occidente “pensamiento filosófico”), las que al proponer pautas para el comportamiento humano, ordenaban al mismo tiempo socio-políticamente la civilización. Pues era desde unos breves principios morales y teológicos, que se articulaba toda una cultura entorno a respetar dicho patrón sagrado. Así pues y, si bien es cierto no es nuestra intención ahondar en dichas escuelas, si las sindicaremos provisionalmente como la mayor fuente de verdades que articularon la sociedad China. Dichas verdades eran usadas por los Imperios para justificar sus propias doctrinas políticas (y quien sabe quizás fueron creadas con ese fin). Y es que más que pensamiento ‘puro’ dichas escuelas sentaron (con intención o no) a la postre, como sagrada e intocable una dinámica que perpetuaba el poder de turno, el que, promoviendo dicha doctrina no hacía otra cosa mas que promoverse y validarse a si mismo. Del ‘cómo’ era tal distribución y gobierno dependa quizás de un análisis histórico, que sin desmerecerlo por supuesto, no nos pone frente al *fundamento* que justifique el *por qué* una escuela de pensamiento al generar una forma de aprehender la realidad (puede ser utilizada y) está justificando al mismo tiempo una determinada manera de ordenar el espacio vital ya sea de un país, imperio o cultura; y *por qué* la gente percibe dicho gobierno como salido de la boca del mismísimo Creador de todo, percepción que en este caso, terminó por convertir a dichas escuelas en las religiones mas populares de la gran China¹⁵. Es por esto que para intentar acercarnos un poco más a este *por qué* echaremos un pequeño vistazo a otro ejemplo

Los Vamas

Dentro de lo que se llama filosofía o teología hindú (*darsana* y *anviksiki*), se suele hacer la división entre dos grandes sectores dentro de ella: por un lado los *astika*, que se sujetan

¹³ En torno al origen del Tao: “Por Tao se entiende el modo en que han de comportarse los que aspiran a «realizar sin actuar». Pero no es tan sólo un medio, una doctrina o un principio. Es también la realidad suprema en que vienen a unificarse todos los atributos, «es pesado como una piedra, ligero como una pluma»; es la unidad subyacente a la misma unidad. «Es aquello que al perderlo hace que mueran los hombres y que vivan al conseguirlo. Fracasa cuanto sin él se haga y tiene éxito todo lo que se haga aplicándolo. No tiene ni raíz ni tallo, ni hoja ni flor. Pero de él dependen la generación y el crecimiento de las diez mil cosas, cada cual conforme a su especie» (Kuan Tzu, 49). No sabemos ni es probable que lleguemos a saber nunca quién escribió el «Tao Te King». Sin embargo, desde hace dos mil años se viene relacionando con este libro el nombre de Lao Tan, o «Maestro Lao» (Laotzé)”. H.R.C., p. 611.

¹⁴ L.T., p.38.

¹⁵ El número de taoístas y confucionista se estima entre unos 500 y 800 millones en todo el mundo. Fuente: www.wikipedia.com

a la autoridad del Veda (*sruti*; revelación) y por otro lado los *nastika*, es decir, opiniones heterodoxas que muchas veces se alejan del Veda¹⁶.

El Veda es considerado por algunos hindúes como una revelación atemporal que contiene todos los conocimientos, mientras que otros lo consideran como una revelación de

Dios a los sabios antiguos (*rsi*), y que fue compilado por el sabio Vyasa¹⁷. Este conjunto de textos a su vez ha sido clasificado y ordenado en una primera instancia en cuatro momentos o *funciones*:

El Rig-veda (el recitar poético) El Yájur-veda (uso del sacrificio) El Sama-veda (cánticos rituales) Atharva-Veda (fórmulas mágicas)

El conjunto de estos nos ayudaría, según la creencia popular, a cómo comunicarnos óptimamente con la divinidad. Dentro de los cuatro, el más antiguo sería el *Rig-veda*, datado hacia el 1200 a.c aprox.¹⁸, y consistiría básicamente en una especie de llamado a los dioses para participar en las ceremonias humanas. Como sea, el *Rig-veda* fue el primero en hacer referencia a los *vamas* ó “cuatro grandes clases” y ello, específicamente, en el *Purusha-sukta*. Según la creencia, este capítulo (*Purusha-sukta*) cuenta cómo es que desde el sacrificio propio del Ser supremo *Purusha* (ser masculino), se crearon todos los seres, incluyendo los seres humanos y el mismo Veda, de manera que dependiendo de la parte del cuerpo del gigante cósmico que se proviniera, resultaría una especie o casta (grupo de personas socialmente estratificada de acuerdo a una supuesta ascendencia racial).

De esta forma la clase superior sacerdotal, los *brahmanes*, procede de su boca porque es la voz de la sociedad; en segundo lugar la clase guerrera; *rajanya*, más tarde llamada *ksatriya*, que en tanto fuerza de la sociedad, proviene de los brazos; el pueblo llano (*vaisya*), procede de sus muslos, porque son el soporte de la sociedad; y los siervos, los pies, sobre los que la sociedad se pone de pie. Cabe destacar que dicho orden sindicado a la sociedad aria- recordemos las migraciones arias al norte de la India alrededor del 2000 a.c.¹⁹ - ejercería una increíble influencia dentro de toda la sociedad india posterior. Fue así como surgieron las cuatro grandes castas (*varna*), las que fueron reafirmadas y legitimadas por las Leyes de Manu (según distintas lecturas su origen data entre el siglo I a.c. y el I d.c. aprox.), quien dictaminó “institucionalmente”, en palabras simples, que dicho orden es sagrado y que nadie puede aspirar a pasar a otra casta en el transcurso de su vida. En palabras del profesor de Cambridge, Galvin Flood:

“De las cuatro clases de la sociedad aria, las tres más altas son conocidas por el nombre de ‘nacido dos veces’ (dvija) porque los hombres de estas clases han pasado por una iniciación (upanayana), un rito de paso que les permite convertirse en miembros plenos de la sociedad, que pueden casarse y perpetuar las tradiciones rituales. Este rito separa a los dos veces nacidos del cuarto estado, los ‘siervos’ (sudra), y claramente marca el límite entre los que tienen acceso a la tradición védica y los que no la tienen”²⁰.

¹⁶ Como fuente de la historia del pensamiento hindú, utilizaremos el texto “El Hinduismo” de Galvin Flood, p. 243, Editorial Cambridge University Press, c1998, Madrid. Edición española y revisión a cargo de Francisco Diez de Velasco. Desde ahora E.H., mas la página citada.

¹⁷ E.H., ed. cit., p.49.

¹⁸ E.H., ed. cit., p.52.

¹⁹ E.H., ed. cit., p. 48.

²⁰ E.H., ed. cit., p. 65.

Como vemos, el caso indio, al contar con un texto sagrado, hace mucho más palpable la expresión socio-política de su cosmogonía, eliminando de paso cualquier discusión teológica por desarticular su doctrina (como lo fue el caso chino), ya que ésta asume la categoría de inmutable. Llegados a este punto cabe preguntarnos: ¿Cómo y por qué las civilizaciones china e india necesitaron construir su cultura bajo un relato sagrado? ¿Por qué existe este relato y cómo es que desde él se construye a la vez que justifica un esquema socio-político? ¿Por qué el hombre cree tales relatos y los asume como inconmovibles? ¿Por qué toda la cultura antigua se construyó en torno a este tipo de relatos?

Con estas interrogantes y estos dos ejemplos a modo de introducción, damos inicio a la primera parte de nuestro trabajo, la que intentará enfocarse en este *fundamento y creencia*, que hace que la gente asuma como una dimensión totalmente real e intocable el espacio sagrado que le plantean, y cómo es que esa *creencia* se volvió una condición necesaria para la construcción de toda civilización popularmente conocida.

CAPÍTULO 2. LA CREENCIA EN LA CREENCIA

Los ejemplos anteriores nos daban cuenta de la capacidad “crediticia” que el ser humano tiene, y ello porque el hombre asume que dichos relatos ordenan su realidad. A estos los llamaremos de momento *doctrinas reparadoras*, ya que viene a complementar, suturar o posicionar al hombre dentro de su existencia en el mundo. Ahora bien, toda *doctrina reparadora* del hombre y su mundo, depende del nombre. No un nombre particular sino el nombre del hombre, de los hombres.

Tradicionalmente la ciencia moderna ha clasificado todo orden de cosas de acuerdo a sus funciones, es en base a esta manera de proceder que suponemos se calificó a los pájaros como los que volaban y a los peces como los que nadaban. Nunca ha sido la tendencia agrupar seres u ordenes de cosas que sean distintas entre sí. Toda esta especificación dio como resultado un mundo ordenado para el hombre, pero el mismo (método) no resultó, al parecer, para ordenar al hombre. En otras palabras, el hombre pudo dar nombre a todas las cosas menos a sí mismo. Es por esta razón que el ser humano ha pasado de ser un *zoon politikon* a un animal con lenguaje, o con humor o razón, etc....; distintos nombres para un mismo ser. Bajo esta lógica, el hombre (podría caricaturizarse) ha pasado de pájaro a pez, de pez a caballo y de caballo a gacela sin haber hallado su propio nombre. Por todo esto, pensar quizás que pueda dársele sea un error, pero entonces, ¿por qué seguir haciéndolo? Y ¿Por qué no?

De cualquier forma, toda vez que el hombre ha intentado darse un nombre, ha presupuesto antes que todo y naturalmente que *necesita* uno. Y esto es interesante ya que si el nombre lo posiciona dentro de un escenario, ello quiere decir, que él *percibe* que necesita ubicarse, y ello lo pone inmediatamente como algo des-ubicado, es decir, algo que busca su posición o definición dentro de un espacio determinado. Ahora bien, esta des-ubicación históricamente registrada del hombre puede tener, a muy grandes rasgos, dos causas: (1) O al hombre hay algo que realmente le falta o (2) simplemente desconoce algo que tiene, y es ese desconocimiento el que lo tiene un poco des-orientado. Independiente de la alternativa que escojamos y para materializar dichas causas, el hombre *siempre* se ha asumido en una u otra. Al ser humano usted *siempre* lo encontrará en busca de algo fuera de sí o dentro de sí. Mas esta dinámica ya corriente en él, se debe únicamente porque puede creer tal cosa. Ya que ¿qué cosa es lo que hace al hombre asumir una condición

que necesite de *principios reparadores* de su existencia que lo posicionen si no la creencia de que los *necesita*?

No vemos, por ahora, otra manera de que el hombre asuma una determinada posición de si mismo sin que primero crea que la *necesita*. En torno a esto y provisionalmente, tomaremos a la *creencia* en la búsqueda de un nombre como una primera expresión del *fundamento* desde cual el hombre funciona tanto existencial como cognoscitivamente. Repetimos (sólo de momento y con fines meramente prácticos) esta primera expresión del *fundamento* desde el cual se fundan y han fundado las sociedades y el hombre mismo en su mayoría es: creer que *necesita buscar algo*.

Pero ¿qué es esta fuerza que mueve al hombre en toda su vitalidad? ¿De dónde surge esta creencia y la creencia en general?

Explorar esta primera expresión del *fundamento*, será la determinación que tomaremos en esta parte de nuestro trabajo. Y para abordar tal cuestión, revisaremos brevemente la concepción que tiene, quizás el aporte contemporáneo más próximo en este asunto; nos referimos al *Ideas y Creencias*²¹ de José Ortega y Gasset.

I.

Para Ortega el motor vital del hombre es su hacer por algo y para algo, y en torno a ello estaría el conocer. Y conocer “es lo que el hombre hace porque ha caído en la duda sobre algo, y conoce para llegar a estar en lo cierto sobre ello”²². En otras palabras, el hombre hace algo, y en ese hacer llega al conocer y dentro de este conocer se haya en un estado de privación o carencia que el filósofo español llama duda. En una frase: el hacer-conocer del hombre es debido a la duda.

Mas si existe la duda -como un estado incierto de algún asunto- “conocer es una creencia precisa”²³, ya que el hombre antes de ponerse a conocer, cree que lo que *hay*, la *realidad*, se encuentra en un estado de certeza e inmutabilidad. No hablamos de cosas específicas (de si esto es “verdad” o “real”) si no del supuesto que más se repite al conocer: la regularidad de todo lo que conocemos. Tal como dice Feyerabend: “*El hecho* de la irregularidad sólo existe porque hay una expectativa de regularidad”²⁴. En otras palabras, la duda existe sólo porque hay una expectativa de certeza previa al conocer. Y dicha expectativa nosotros la catalogaremos como otra expresión del *fundamento*. Es decir, primero: el hombre *crea que necesita buscar algo* y segundo, todo ese buscar irá precedido por una *expectativa de certidumbre o regularidad*. Al carecer de esa regularidad, el hombre duda y al dudar, el hombre busca regularizar dicha realidad por distintos medios.

Ahora, volviendo a la creencia y a nuestro intento por desentrañarla dice Ortega: “No llegamos a ellas tras una faena del entendimiento, sino que operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo”²⁵. No se da cuenta de ella, sino que simplemente se está en ella.

²¹ Utilizaremos, en esta oportunidad, la edición que incluye los manuscritos inéditos del autor, Editorial Alianza, Madrid, 1986. Desde aquí I.C. mas la página citada.

²² I.C., p.14.

²³ I.C., p.17.

²⁴ *Contra el Método*, Paul K. Feyerabend, p. 106, editorial Ariel, S.A., 1974, Barcelona, España.

²⁵ I.C., ed. cit., p.25.

La creencia aparece como el piso o base para toda actividad existencial e intelectual, es el supuesto sobre el cual nos movemos, pensamos e incluso dudamos. Siempre tendremos esa expectativa en nosotros y siempre la hemos tenido. Un claro ejemplo de ello podrían ser perfectamente las religiones, la filosofía e incluso la ciencia, una respuesta a la creencia de la regularidad de la realidad. Quizás sea muy impulsivo intentar responder en este momento cómo es que llegó la creencia a nuestras manos o cómo se hizo parte de nuestro *fundamento*. Lo que sí abordaremos será su relación en torno a la duda y a su estructura interna. En pocas palabras, qué es la creencia y cómo es que de ella pasamos a la duda.

II.

Como veíamos, el sujeto parte dentro de un escenario en donde aparece como el personaje que *Cree que necesita buscar algo*, y ello lo posiciona siempre de antemano en una especie de carencia. Bajo esa lógica funcionó Kant al presentarnos su “Metafísica de las Costumbres” o Marx su “Capital”; en donde el hombre carece de algo para alcanzar su mundo y su si mismo regular. Fue la misma lógica de Hesiodo: dar un sentido regular a los sucesos de la naturaleza y la sociedad; el hombre lo necesitaba de ese modo porque su creencia así lo exigía. Cuando el hombre *Cree que necesita buscar algo* se plantea, como decíamos, des-orientado y esta des-orientación se ha traducido en una carencia. No es que al hombre le “sobre algo”, tradicionalmente hemos entendido que le *falta* algo.

Bajo esta lógica la existencia humana bajo su primer escenario, no comenzaría dudando sino creyendo, porque la duda es el efecto de creer que la realidad es regular y constante. La duda²⁶ es quizás, la primera expresión de creer que la realidad es regular; es la primera evidencia de nuestra expectativa, si no *no habría* duda. En palabras de Ortega: “La duda es un modo de la creencia, la duda conserva el carácter de la creencia en el que se está (...) ambas nos arrojan a algo, pero la duda es bicéfala, mientras que la creencia tiene una dirección”²⁷ .

Siguiendo la línea del filósofo español la duda aparece como el espacio intermedio entre dos o más creencias; pero ese espacio es a la vez creer en muchas cosas al mismo tiempo, sin tomar parte por una en particular. La duda señala más de una dirección y plantea al “dudante” frente a alternativas de regularidad. Por ejemplo, alguien que duda si Dios existe cree al mismo tiempo que hay un Dios y que no lo hay; sólo falta que escoja (según sus experiencias, conocimientos, etc...) una de las dos, y en base a su decisión, éste creará y se moverá (si es consecuente), según lo que ello implique en la regularidad que le donará²⁸ aquello que *Cree que necesita buscar* .

La decisión juega en este punto un rol fundamental: nos saca de la duda y nos lleva a ella. El hombre siempre está creyendo, mas la dirección de su creencia depende siempre de su decisión; uno puede decidir dudar o creer en una dirección. Ahora bien, una vez dentro de la duda, ¿qué es lo hace el sujeto? Justamente a este respecto nos habla el académico español: “Las ideas son, pues, las ‘cosas’ que nosotros de manera consciente construimos, precisamente porque no creemos en ellas”²⁹. La idea es ese momento del

²⁶ En una definición tentativa podríamos poner a la duda como la *creencia en la regularidad del mundo*.

²⁷ I.C., p.36.

²⁸ Dichas realidades siempre ubicarán al “carente” en una relación de dependencia constante; ninguna religión tiene solamente un encuentro con su devoto. Siempre se estará necesitando de la regularidad.

²⁹ I.C., p.40.

hombre que se alimenta de la duda, porque se dejó de creer mono-direccionalmente, es decir, se dejó de decidir salir de la duda. La duda nos lleva a la creencia mono-direccional porque precisamente no lo es.

Las ideas son “alternativas de regularidad” presentadas al sujeto cuando este está dudando. Por ejemplo, en el momento de la duda, una idea podría ser el capitalismo cuando el hombre duda acerca de cómo es que puede funcionar su economía, o el Islam al dudar acerca de su existencia después de la muerte. Cuando el sujeto decide por una alternativa, el hombre entra a la creencia mono-direccional.

En este sentido, ¿Es acaso el hombre más *ser humano* cuando duda o cuando decide creer en una sola dirección? Depende del nombre (naturaleza) que le achaguemos al hombre. Lo que es claro para nosotros en este punto es que dudar, no es no-creer, si no, no estar decidiendo por una idea. Una vez que decida, dicha idea o mundo regulativo pasará a ser una creencia.

Un ejemplo. Los seguidores de Jesús, decidieron creer que algo así como la salvación del alma existe, y en base a esa decisión escogieron una realidad regular y se mueven en el mundo según ella. De forma que la mayoría de las cosas que hacen tienen que ver- en teoría y práctica- con resguardar, nutrir o compartir dicho estado futuro que ellos asumieron real en sus vidas. Dicha creencia le da al creyente la respuesta a eso que creía necesitar buscar, y de paso le ofrece la certeza de moverse en el mundo según esa creencia. La creencia les otorga certeza para moverse en el mundo.

Pues bien, si pensamos la creencia en este sentido ¿Cómo podríamos describir el comportamiento histórico del hombre occidental? ¿Ha estado más tiempo en la duda o en la creencia mono-direccional?

Se podría decir que el comportamiento del hombre occidental ha sido variado. Y esto es en planos generales, ya que un hombre es su época, y es la generación de esa época la que en definitiva decide si creer o dudar (creer en varias direcciones sin decidirse por una). Creer que el hombre es definido sino por su sola creencia sea un afán regulador de este trabajo, sin embargo a lo largo de la historia hemos presenciado unas (creencias), más destacadas que otras, mas lo que sí es claro es que ellas han definido el mundo y la mentalidad de las épocas.

Ahora bien, comúnmente se ha entendido esta regularidad -que se *crea que existe* y que por eso se busca-, representa lo que se denomina como certeza. Alguien obtiene la certeza de un cálculo matemático, por ejemplo, cuando sus resultados coinciden con una ley previamente establecida por la ciencia matemática. Sin embargo, la certeza ¿sólo es eso? ¿Una coincidencia pre-establecida?

Sin estar seguros de ello, se nos presentan dudas como ¿se puede estar seguro de que se está dudando?³⁰ ¿Se puede estar seguro de la propia incertidumbre?³¹ Sin duda puedo elegir dudar o sea pasar de la creencia a la duda, pero una vez en la duda, ¿Cómo me doy cuenta de que realmente voy en una dirección y no dos? En ese sentido ¿Se puede acaso dudar de que se esté dudando? ¿Se puede estar seguro de que se está seguro? ¿Qué es en realidad la certeza? ¿Es acaso un estado puramente cognoscitivo o también puede ser existencial? ¿Cómo es que el hombre llegó a buscarla como su mayor tesoro?

³⁰ No nos referimos a la validez de lo que se está dudando, sino al ejercicio mismo de dudar.

³¹ A este respecto y en ese momento es que Descartes introduce a Dios, como la fuente infinita y certera, que le otorga validez y seguridad a su duda. Revisar entre la segunda y tercera meditación de las Meditaciones Metafísicas.

Intentaremos abordar aquello, brevemente, bajo la lupa de Ludwig Wittgenstein en su libro “Sobre la Certidumbre”³².

III.

Dice Wittgenstein: “Cuando alguien se ha asegurado de algo, dice: ‘Sí, el cálculo es correcto’, pero no infirió eso de su condición de certeza. No se infiere cómo son las cosas a partir de la propia certeza. La certeza es, *por así decirlo*, un tono de voz en el cual se declara cómo son las cosas, pero no se infiere del tono de voz que se esté justificado”³³.

El hombre en general ha asociado esa *realidad regular que cree que necesita buscar*, como el espacio en donde existe y desarrolla la certidumbre. En otras palabras, ha emparentado la regularidad a la certidumbre. Esa “otra realidad” deposita en el sujeto ciertos patrones o leyes de conducta, los que al ser cumplidos acercan a la persona a eso que cree necesita buscar. Por ejemplo, cuando el pueblo judío sacrificaba un cordero (un mandato para ellos), estaban seguros de que eso agradaba a su Dios, por lo que podían vivir con la certeza de que habían agradado a su Dios³⁴. Esta certeza se traducían en bienestar existencial para el penitente porque “estaban más cerca de su Dios”. Lo mismo sucedía con los sacrificios humanos en el monte Huixachtépetl, el pueblo tolteca estaba seguro de que si ofrendaba sangre y corazones humanos al Dios Tezcatlipoca, el sol seguiría alumbrando cada mañana. Ello les producía la certeza de que las criaturas de la noche no dominaran su mundo³⁵.

Como sea, veamos otro ejemplo acerca de la certeza, según Wittgenstein: “A continuación de ‘Sé que aquí está mi mano’ puede seguir la pregunta ‘¿Cómo lo sabes?’, y la respuesta presupone que *esto* puede ser conocido de esa manera. Así, en lugar de ‘Sé que aquí está mi mano’, uno podría decir ‘Aquí está mi mano’, y después agregar *cómo* lo sabe”³⁶. Bajo esta lógica uno podría decir: ‘Sé que Dios no existe’, pero lo que esa persona me estaría diciendo en realidad sería: ‘Sé cómo Dios no existe’, su certeza no descansa en su sola afirmación si no en un método que le proporciona, su supuesta certeza. Ahora bien, si alguien dice ‘Sé que Dios no existe’, ¿no es lo mismo a decir: “Creo basado en un método- o creyendo en un método- que Dios no existe”? Y a su vez, ¿no es lo mismo a decir: “dudo que Dios exista”?

³² Sobre la certidumbre, Ludwig Wittgenstein, Editorial Tiempo nuevo (Ed. Bilingüe), Caracas, 1972. Desde aquí S.C., más la página citada.

³³ S.C., p.23.

³⁴ Esto se extrae de su ley, reflejada en el siguiente pasaje: “Esto es lo que ofrecerás sobre el altar: dos corderos de un año cada día, continuamente. Ofrecerás uno de los corderos por la mañana, y el otro cordero ofrecerás a la caída de la tarde. Además, con cada cordero una décima parte de un efa de flor de harina amasada con la cuarta parte de un hin de aceite de olivas machacadas; y para la libación, la cuarta parte de un hin de vino. Y ofrecerás el otro cordero a la caída de la tarde, haciendo conforme a la ofrenda de la mañana, y conforme a su libación, en olor grato; ofrenda encendida a Jehová. Esto será el holocausto continuo por vuestras generaciones, a la puerta del tabernáculo de reunión, delante de Jehová, en el cual me reuniré con vosotros, para hablaros allí. Allí me reuniré con los hijos de Israel; y el lugar será santificado con mi gloria. Y santificaré el tabernáculo de reunión y el altar; santificaré asimismo a Aarón y a sus hijos, para que sean mis sacerdotes. Y habitaré entre los hijos de Israel, y seré su Dios. Y conocerán que yo soy Jehová su Dios, que los saqué de la tierra de Egipto, para habitar en medio de ellos. Yo Jehová su Dios”. Éxodo 29.38-46

³⁵ En “Historia y religión de los Mayas”, J.Eric S. Thompson, Traducción de Félix Blanco, Editorial Siglo Veintiuno, 2° Edición, México 1977.

³⁶ S.C., p. 25.

Veamos si lo que dice nuestro filósofo austriaco nos arroja alguna luz al respecto: “Es posible decir ‘Él lo cree, pero no es así’ ¿Arraiga esto en la diferencia entre dos estados mentales de creencia y de conocimiento? No”³⁷. Un ejemplo más:

“¿Qué clase de proposición es ésta: ‘No podemos haber calculado mal en $12 \times 12 = 144$ ’? Debe ser una proposición de lógica. Pero ahora, ¿no es lo mismo, o no arriba a lo mismo, como *afirmación* $12 \times 12 = 144$? Si pides una regla de la cual se siga que no puede haber habido un mal cálculo aquí, la respuesta es que no aprendimos esto a través de una regla sino mediante el aprendizaje del cálculo. Tuvimos que conocer la *naturaleza* del cálculo aprendiendo a calcular. Pero entonces ¿no es posible describir cómo nos cercioramos de la legitimidad de un cálculo? ¡Oh sí! Sin embargo, no emerge regla alguna cuando lo hacemos. Pero lo más importante es: La regla no se necesita. Nada hace falta. Calculamos de acuerdo con una regla y eso es suficiente (...) Pero recuerda: aun cuando el cálculo sea algo determinado para mí, ésta es sólo una decisión para un propósito práctico”³⁸.

En otras palabras, decir que ‘sé algo’ que (muchas veces) se iguala a decir ‘estoy seguro de algo’, respondería mas bien al aprendizaje de una regularidad determinada para un propósito práctico, más que a haber encontrado alguna regularidad o certidumbre independiente en un método particular. Que yo sepa algo no significa que esté justificado, que yo crea algo tampoco, pero la certeza en ambos casos no depende de que esté justificada mi afirmación, sino del *tono de voz* en cómo la diga. El problema muchas veces está en que creemos que estamos seguros de algo porque “sabemos que ello es seguro”. Por ejemplo: la causa de la certidumbre que tiene un “extremista islámico”, que cree que si se explota en un centro comercial, llegará a una “zona del cielo privilegiada”, sólo descansa en la regularidad (o distorsión de ella) que le ofrece su visión de la *jihad*. Él está seguro de eso, porque la regularidad ofrecida condiciona toda acción práctica que tome.

La certeza, en última instancia, no emerge como una regla que rige al hombre, sino como una “decisión basada en la supuesta regularidad de una creencia para un propósito práctico”. Yo elijo estar seguro; la certeza no es *de las cosas* mismas, sino que se deposita *en ellas*, y en todo orden de cosas. Yo decido hacer válido un método para mí por la regularidad que ofrece, y cuando lo hago creo que todo lo que arroje tal método me impartirá certeza³⁹. Yo decido hacer certeras las cosas para mí. Dice Wittgenstein: “Hago aserciones acerca de la realidad, aserciones que tienen diferentes grados de seguridad. ¿Cómo se revela el grado de seguridad? ¿Qué consecuencias tiene? Podemos estar operando, por ejemplo, con la certeza de la memoria, o de la percepción. Puedo estar seguro de algo, pero todavía saber que la verificación podría convencerme de un error. Estoy seguro completamente de la fecha de una batalla, pero si encontrara una fecha diferente en un importante trabajo de historia, modificaría mi opinión, y esto no significaría que pierdo toda la confianza en mi juicio”⁴⁰. Puedo estar seguro de algo aunque sea falso, la verdad o falsedad

³⁷ S.C., p. 26.

³⁸ S.C., p.27.

³⁹ Ahora cuando una mayoría decide (o es llevado a decidir) por una creencia, podríamos decir que esa época entró en una determinada reparación regulativa del hombre, desde la cual emerge la certeza. Todo lo que se haga en torno a esa realidad regulativa, dona certeza a quien participa en ella. Así por ejemplo, vemos el tabernáculo de Moisés, como el lugar en donde el hombre se comunicaba con Jehová (deidad judía); todo aquel que participara de dicho espacio, era tocado por la regularidad en todos sus ámbitos; recibía la dirección socio-política del pueblo, patrones conductuales personales, etc.... Para más información acerca de esto ver el libro de Éxodo capítulos 36 al 40, presente en el Antiguo Testamento de la Biblia, en donde se describe la construcción, significado e impacto en el pueblo hebreo.

⁴⁰ S.C., p.33.

no eliminarán mi certeza, sino que la encausarán, según el método o idea regulativa que se use, hacia otra dirección. El hombre europeo ilustrado del siglo XVII-XVIII no dejó de creer por haber “rechazado” la fe cristiana, simplemente trasladó su creencia hacia otra realidad regulativa. El hombre *siempre* seguirá donando de regularidad y certeza aquello que *Cree que necesita buscar*, sólo necesita un patrón existencial en donde se articule y desarrolle su expectativa, si la halla, hallará certeza.

Yendo un poco más lejos diríamos que el grado de certidumbre no descansa en los sacrificios al Dios o en las leyes científicas ni afirmaciones filosóficas, sino exclusivamente en el creyente, porque él decide en qué deposita su expectativa, dentro de una reparación de su existencia él siempre *Cree que está seguro*.

Se puede estar seguro de que se está dudando porque la duda es precisamente una manifestación de la creencia, pero en ningún caso, es lo más certero o seguro que hay. Vale decir: la duda es la certidumbre en la incertidumbre, la certidumbre en ella misma sin ponerse bajo ella misma. Dudar es poner todo en cuestión (la capacidad de poder creer en muchas cosas hasta el momento en que se decida dar una dirección a la creencia), excepto al dudar mismo⁴¹. En este sentido, el hombre filósofo *Cree tanto como el religioso*, y, a pesar de que el primero dependa de la duda para justificarse a sí mismo, ambos asumen que deben buscar una realidad que los done de regularidad para moverse con certeza en su desarrollo vital. Distinta es, y por alguna razón que desconocemos, la relación que ambos tienen con la duda, y en torno a esto nos ayuda José Oretga y Gasset: “tanto la filosofía como la ciencia son certidumbres que se hacen a si misma constantemente en superación de la duda, por lo tanto la conservan, ya que sin la duda no se pueden afirmar a si mismas, en donde se utiliza la prueba como superación de la duda”⁴².

Al parecer el “hombre filósofo” no elimina del todo la duda, ya que si lo hiciera, tendría que, al parecer, cambiar de oficio; todo es puesto en cuestión para responderlo todo, y exhalar la certeza desde de sí mismo. Esto es muy diferente a la visión del “hombre religioso”, quien inhala la certeza desde “afuera”. Y ese ejercicio respiratorio, sería al parecer, la tónica de los cultos antiguos y religiones populares. Difícil es encontrar a un Emperador chino de la dinastía Zhou dudando acerca de su poder donado por el “Cielo”.

En una síntesis preliminar: el hombre se ha encontrado históricamente creyendo que necesita buscar algo, siendo esta una manifestación de su *fundamento* mismo. Segundo, ha creído que *debe* buscar algo “dentro” o “fuera” suyo, además de creer que eso que encontrará es algo así como una respuesta a eso que *Cree necesita*. Tercero, no sólo cree que esa respuesta existe si no que aquello o aquel le donará, progresivamente, regularidad a todos los aspectos de su vida por medio de determinados patrones, rutas o enseñanzas, las que al cumplir lo llenarán de certeza. Cuarto, durante su búsqueda se encuentra con la duda, una especie de creencia, y en ese espacio se posiciona entre la decisión y la no-decisión. En la primera cree y decide practicar su creencia mono-direccionalmente, en la segunda cree y duda, lo que lo lleva a suspenderse a sí mismo para estar constantemente construyéndose y destruyéndose en ideas, hasta decidirse por una y constituirla como su creencia.

⁴¹ Así como el Monarca funda el derecho pero escapa a la regulación del mismo constituyéndose en Soberano y poseedor de la soberanía, la duda funcionaría bajo la misma figura: se funda a si misma (su método), pero se escapa de él. ¿Y qué ocurriría si juzgáramos al Monarca bajo las leyes que él mismo inventó? Si se pone en cuestión la duda, no es que se esté dudando también, sino sólo se está examinando el carácter de la duda.

⁴² I.C., ed. cit., p.60.

Llegados a este punto volvemos a plantearnos las siguientes preguntas: ¿cuales han sido las principales formas que han tomado las ideas regulativas en occidente? En palabras simples: ¿Qué es lo que ha creído el hombre occidental? Y en torno a eso ¿Qué se entiende por religión? ¿Cómo desde aquella se ha construido nuestra realidad socio-política? Y ¿Quién ha sido nuestro *Mediador* y guía hacia esa realidad que creemos necesitar buscar? No es nuestro objetivo responder todo esto, sino simplemente revisar la coherencia de cada una.

CAPÍTULO 3. MEDIACIÓN Y TEOLOGÍA: EL PRINCIPIO DEL PRINCIPIO

La mayoría de las civilizaciones de las que se tenga un registro sistemático en la historia ordinaria, se articulo y conformó desde, en y para el culto a una ‘divinidad’; es bastante difícil encontrar una que no se desarrolló sobre la creencia en una “realidad superior”. Ahora bien, no supondremos de antemano que lo que llamamos “divinidad” es lo mismo que decir “dios”, o lo mismo que decir “realidad superior”; de ninguna manera. Tales relaciones se hacen muchas veces con apuro y desgano no teniendo nada que ver entre sí, por lo que no partiremos de ellas.

Si bien es cierto a toda manifestación cultural en torno al rito se le ha aparejado el título de ‘dios’- de forma que hoy lleguemos a decir cosas como: ‘el dios de los egipcios’ o ‘el dios de los caldeos’-, no nos parece una asimilación pulcra. Decir ‘dios’ hoy en día, implica muchas más cosas que lo que la palabra misma significa, esto porque, la palabra se ha ido construyendo y definido a lo largo de la historia, alcanzando cientos de atributos. Mas, no es nuestra intención atribuir cualidad alguna al nombre de dios, ya que sólo nos interesa de momento abordarlo más como fenómeno que aparece como eje cultural de las sociedades⁴³. Salvado (de momento) este punto, intentaremos explorar la dinámica de una religión para luego revisar los alcances socio-políticos de un culto a un dios.

Comenzaremos por distinguir ciertos conceptos que suelen aparejarse, sin ningún fundamento cuando hablamos de ‘dios’. Lo primero, es el prejuicio que se tiene al hablar de religión: se cree de inmediato que, o se es católico o musulmán, cosa bastante alejada de la realidad. Ya el término mismo ‘religión’ es bastante confuso, siendo muy difícil determinar qué es religión y qué no lo es. Como sabemos *religare* –la etimología más citada- refiere a ‘ligar’ o ‘atar’⁴⁴, de modo que la religión es algo que nos une o conecta con algo. Sin embargo ese *algo* no tiene porque ser necesariamente un ser que venga con un juicio sobre la tierra, ya que una religión (entendida como ‘ligar’) nos puede *unir* perfectamente con una verdad científica, filosófica o esotérica (y de hecho lo hace). En este sentido la religión actúa como el puente entre *una* realidad y *otra*; ser religioso es estar *ligado* a una realidad que persigue como fin superior y último, no sólo ir a misa o rezar cinco veces al día, sino conectarse con un patrón de conducta que me revele cuál es mi posición en el mundo. La religión⁴⁵

⁴³ En este sentido sea quizás más funcional la definición hebrea, raíz que no utiliza en ningún momento la palabra Dios, sino el tetragrama YHWH, que se podría traducir desde la tercera persona del imperfecto singular del verbo ser, esto es: él es, tal como se define en texto sagrado judío como “Yo soy el que soy” (Éxodo 3.14).

⁴⁴ Diccionario de Filosofía, José Ferrater Mora, v.4, p.558. Ed. Alianza, Madrid, 1990. Desde ahora F.M., más la página citada.

⁴⁵ Existen diversas definiciones acerca de lo que es la religión, sin embargo debido a lo extenso del tema, sólo las referiremos aquí brevemente. La visión del antropólogo estadounidense Clifford Geertz. Toda religión cuenta con tres elementos principales: (1)

como institución es una construcción que obedece a una manifestación particular de este *ligar*, pero en ningún caso responde como regla para toda expresión religiosa. Por ejemplo, existen religiones reconocidas hoy en día, como lo es la cientología⁴⁶, que no tiene un culto a una divinidad sagrada personificada como la del catolicismo, otro caso es el budismo⁴⁷, que no tiene “un dios”, pero que sin embargo, todas ellas nos guían a la *unión* con alguna realidad o estado superior y mejorado del ser humano, y nos otorgan, por medio de rutas conductuales, la certeza de la regularidad que el hombre *Cree que necesita buscar*.

En este sentido y para ejemplificar la virginidad de la palabra “religión”, homologaremos, desde ahora, el término “dios”, con el de “Cielo”.

Bajo esta lógica, el hombre antes que todo busca el “Cielo”. No necesariamente ese “Cielo” como “vida después de la muerte”, ni tampoco como un lugar ideal al que van a parar las personas que “hicieron buenos actos”; sino que hablo de ese estado en el que no estamos y que queremos alcanzar; me refiero a esa reflexión que no tenemos y que anhelamos obtener, quiero decir por último a esa realidad de las cosas y de mi mismo que no tengo, y que por ese básico “hecho”-que sin demostración con fuerza asumimos (el de no tenerlo)- me hago consciente de que deseo alcanzarlo. El “Cielo” es algo más que un móvil religioso cristiano católico, el “Cielo” opera dentro de todas las funciones básicas según las cuales *creo firmemente*, mientras conozco, que algo debo aún conocer, cambiar, manipular, remediar, alcanzar, conquistar, descubrir, etc. El “Cielo” es la respuesta al *fundamento* del hombre; responde tanto a (1) la creencia de que hay que buscar algo, como a la creencia de que esa realidad (2) otorgará una regularidad y certeza que dote de sentido tanto al hombre como a la sociedad.

En este sentido y ya inmersos dentro de la dinámica “Cielo-tierra”⁴⁸, toda civilización cuenta con un culto al “Cielo”, es decir, a ese estado de la realidad que pone al ser humano en busca de una dimensión distinta de la que vive ordinariamente y que le dará regularidad y certeza. Este fenómeno se debe principalmente a porque supone que *otra* realidad existe, y esta suposición se debe a su vez porque asume que existe una separación entre la realidad *de la tierra* (“de las cosas que se ven”), y *la del Cielo* (“las cosas que no se ven”).

Bajo esta lógica, el culto es precisamente el intento progresivo de suturar o relacionarse con esa *otra* realidad, no siendo necesario que dicho culto sea una ceremonia religiosa con sacrificios y ofrendas, sino el intento sistemático de entrar en esa *otra* realidad⁴⁹.

La existencia de seres sobrehumanos, (2) estos seres sobrehumanos influyen sobre asuntos humanos y (3) existe la posibilidad del hombre de entrar en contacto con ellos. Bajo su interpretación simbólica de la sociedad la define como: “Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un y las motivaciones parezcan un realismo único”. En “La interpretación de las culturas”, Ed. Gedisa, Barcelona 2005, p.89. Otra interesante es la visión de Mircea Eliade, para quien la religión es el espacio en donde lo sagrado se manifiesta; en donde lo sagrado aparece como el lugar en donde la hierofanía acontece, es decir, la manifestación de la divinidad. De este sentido se extrae que lo sacro supone que (1) Existen seres inverificables empíricamente, (2) en ellos residen poderes más que humanos, y (3) la posibilidad de poder obtener beneficios que tienen los humanos por medio de invocaciones. Por el momento, nos quedaremos sólo con estas.

⁴⁶ Según su propia página cuentan con más de 8.600 iglesias y millones de miembros en más de 165 países. Fuente: <http://www.scientology.org>. Cifras menos oficiales hablan de 600.000 miembros en todo el mundo.

⁴⁷ Según cifras extraoficiales sus miembros estarían entre los 200 a 600 millones en todo el mundo. Fuente: <http://es.wikipedia.org/wiki/Budismo>

⁴⁸ La “tierra” será históricamente todo lo que no es el “Cielo”.

⁴⁹ Lo primero es preguntarnos ¿por qué asumimos, que nuestra realidad o condición se haya separada de alguna otra realidad? ¿Acaso es posible demostrar tal cosa? Como segundo punto ¿Por qué asumir que tal realidad nos pertenece como algo que debemos

En torno a esto según Mircea Eliade⁵⁰, para el hombre religioso “el espacio no es homogéneo, es decir, la realidad presenta una ruptura que actúa como una ‘fundación del mundo’, y dicha separación cuenta como antecedente primero antes que cualquier especulación”⁵¹. Sería sobre dicha separación que operaría el supuesto de que existe una realidad “verdadera” o “absoluta” que es distinta a la que percibimos inmediatamente. Es esta concepción *dislocada* de la realidad del ser humano la génesis de toda función metafísica del hombre. Esta concepción separatista de la realidad es el fundamento de toda religión, la que se pone como puente a esa realidad de la cual “fuimos separados”.

Ahora bien, por lo pronto revisemos un aspecto práctico del asunto: toda versión del “Cielo” ha sido traída por alguien que ocupará las veces de intérprete, de codificador, profeta y/o sintéticamente hablando, un *Mediador*: alguien o algo que conecte dos espacios que por las diferencias *irreconciliables* de sus sustancias no se puedan articular y/o comunicar por vía directa, sino solamente a través de un mecanismo, conocimiento o persona. Toda expresión religiosa (registrada en la historia ordinaria) ha tenido un *Mediador*. Si existe un “Cielo”, existe un *Mediador*, si hay un *Mediador*, debe existir un “Cielo”.

No ha habido grupo humano que no cuente con la figura del sacerdote, profeta, vidente, pitonisa, pastor, gurú, oráculo, líder o simplemente alguien que guíe al pueblo, y que además de contar con ellos, estos ocupen, por lo general, un cargo social influyente o por lo menos importante dentro de la articulación del desarrollo mismo del grupo humano o civilización.

Todo lo que el *Mediador* diga viene directamente del “Cielo”, el *Mediador* primeramente *sabe* que la tierra necesita *algo* y también conoce ese *algo* que necesita. El *Mediador* discierne lo que hay que hacer para “obtener el favor del Cielo” porque se mueve entre las dos esferas; si no se procede como lo habla el “Cielo” por medio del *Mediador*, se procede en *contra* de lo que el “Cielo” está hablando y eso llevaría a la humanidad, a perder la oportunidad de alcanzar eso que *crea* no-tener.

El *Mediador* se pone sobre toda realidad “humana” o “natural” y se conecta con la realidad “superior”, para traer el *cosmos* a la tierra, y venir a unir, suplementar o reparar la naturaleza (se supone) carente del hombre. De forma que el *Mediador* ya sea por sus dotes carismáticos (liderato construido, expresión tardía) o por herencia (sistema de casta sacerdotal o familia real, expresión temprana), tiene tanto del “Cielo” como de la “tierra” en sí mismo, y será quien trate de jalar el primero hacia el segundo. Ahora bien, lo que no es tan evidente es que desde la boca del *Mediador*, surja desde el diseño político ideal hasta el gobierno del propio individuo.

Al moldear una determinada mentalidad y conducta para “guiar al pueblo a Cielo”, el *Mediador* se hace directamente o indirectamente cargo tanto de la administración (en la

alcanzar para suplementar nuestra realidad? ¿Se puede demostrar tamaña afirmación? ¿Acaso el hombre busca explicación porque fue la única explicación que se pudo dar para asumir su conducta? ¿Podría hallarse a un hombre que no *crea* que pueda alcanzar “algo” que se encuentra en una realidad distinta y *mejor* a la que vive en el momento en que se pregunta si (tal realidad) existe? ¿Por qué el hombre puede llegar a asumir tal condición, y ser precisamente esa suposición la que articule la totalidad de las civilizaciones? ¿Son estos cuestionamientos realmente válidos?

⁵⁰ Citas extraídas de su libro: *Lo sagrado y lo profano*, Editorial Paidós, Barcelona, 1999. Desde Aquí L.P., mas la página citada.

⁵¹ L.P., p.22.

mayoría de los casos) socio-política de su pueblo. De esta forma surgen dos principios⁵² que, según nuestra opinión, articulan la construcción cultural de un pueblo:

(1) La realidad en la que nos movemos no es más que un derrame de apariencias; la verdadera realidad del mundo, de la verdad y del ser humano, se halla en el “Cielo” y siempre se llega a él por medio del Mediador. (2) Quien ocupa el lugar de Mediador entre el “Cielo y la Tierra”, controla la mayoría de las estructuras de administración de las que juegan parte los seres humanos, en palabras simples: Quien obtiene el lugar de Mediador, obtiene un lugar preponderante dentro Gobierno de la sociedad.

Sobre estos ejes funciona la mayoría de las maquetas socio-culturales de un pueblo. Puede que entorno a la figura del Mediador, haya algunas excepciones como por ejemplo la situación de los profetas judíos, quienes eran perseguidos por traer la voz de Dios⁵³. De todas formas, y a pesar de ciertas excepciones (que no son pocas), no es nuestra intención dar cuenta de todas las expresiones mediadoras a lo largo de la historia, ni comprobar algún asunto, sino intentar dar luces de los ejes en común que provocan el surgimiento de tales posiciones sociales, pero sobre todo cómo es que se fundamentan en el tiempo tales papeles.

I. LA TEOLOGÍA: CÓMO PIENSA UN MEDIADOR

Una teología no es, un *sermo Dei* solamente del dios católico o musulmán, sino un discurso sistemático acerca del “Cielo” que (supuestamente) el hombre “nació para alcanzar”; es un relato planteado de tal forma que el hombre mismo pueda acceder, por medio de la información que reporta el *Mediador* a tal realidad. Un *teo-logos* aparece como el discurso o mejor dicho, la proporción registrada (escrita u oralmente) de la realidad que tenemos que tomar en cuenta para llegar al camino de la iluminación, superación o reparación. La mentalidad de una teología funciona en conjunto con el *Mediador*, de hecho, la teología es un dispositivo heredado de *Mediador a Mediador*. La teología es el espacio en donde se da cuenta de por qué se justifica la legitimidad celestial del *Mediador*, al tiempo de por qué se debe respetar y obedecer⁵⁴.

Antes de continuar, recapitulemos un poco lo hasta ahora avanzado. La religión es el espacio en donde se desarrolla el intento sistemático de entrar en alguna otra realidad que el hombre (cree que lo necesita y debe) persigue para suturar su naturaleza, al mundo o ambos. La religión como unión o ligadura, supone de antemano que el hombre fue separado de tal realidad, y esta suposición se articula fundamentada en la naturaleza creyente, a simple vista, innata del ser humano. Naturaleza que siempre lo hace *estar dentro* de una creencia, es decir, de estar siempre decidiendo por una interpretación de la realidad de sí mismo. Cuando no está decidiendo, se introduce en el escenario de la duda, la que lo sumerge en una multi-creencia y lo guía constantemente a la decisión, pero sin entrar en

⁵² Estos se siguen a su vez, de las primeras expresiones del *fundamento*: el ser humano cree que necesita buscar algo; cree que ese algo se encuentra dentro o fuera de sí; y cree que ese algo le otorgará regularidad a todas las expresiones vitales de su existencia en un universo plagado de certidumbres. De ahí se siguen los siguientes principios.

⁵³ Se justifica en general tal actitud, debido a que lo que traían del cielo estos profetas era generalmente una reprensión o comunicación de un juicio de Dios para corregir a su pueblo. Ver el ministerio del profeta Elías (1° Reyes, 2° Reyes) o las diversas pruebas del profeta Jeremías (ver libro de Jeremías)

⁵⁴ Dos ejemplos en el primer capítulo de este libro.

ella. Bajo las ideas filosóficas o científicas, el hombre no puede eliminar la duda, ya que dichos escenarios ideales propuestos por dichas doctrinas o formas de pensar, se validan y sustentan gracias a la duda, de modo que si ésta desaparece, ellas también.

Dentro de ese espacio de reparación surge la figura del *Mediador*, persona, método o conocimiento que nos conecta y nos guía a esa otra realidad de la cual carecemos, dicho *Mediador*, como expresión inmediata del “cielo” en la “tierra”, obtiene naturalmente la mayoría de las estructuras de poder sobre el pueblo a quien guía hacia la realidad faltante y desconocida. Dicho poder se fundamenta generalmente en una teología, que es la proporción registrada (escrita u oralmente) de la “realidad del Cielo” que tenemos que tomar en cuenta para llegar al camino de la iluminación, superación o reparación. De esta forma si hacemos lo que el *Mediador* dice llegaremos al final del escenario ideal que nos propone, si no, nos hundiremos en un eterno devenir en la “realidad natural”. Este incalculado poder del *Mediador*, lo pone por lo general, en una posición en la que aspira a una administración absoluta de lo que es el hombre y su mundo. El *modus operandi* del *Mediador* es, por lo general, instalar dentro de su teología una manera de pensar para llegar a la reparación del hombre; esta manera de pensar sugiere la implementación de ciertas actividades o modos de actuar en el hombre, que le asegurarán la “ascensión”. Es clásico ver pugnas por el lugar del *Mediador*, y estas no se dan necesariamente en guerras físicas solamente, sino que muchas veces por medio de doctrinas meditativas y que a larga se transforman en modos de pensar o mentalidades. Es de esta forma que hay teologías que reclaman exclusividad de devoción, como lo hay otras que no.

Sin embargo, ha existido una religión en el mundo que nunca ha sido tenida por tal dentro de las grandes (Cristianismo, Islam, Hinduismo), porque ha sabido quizás desmarcarse de tal título. A pesar de ello, esta religión (1) sí ha exigido una exclusividad por parte de las conciencias de sus devotos, (2) sí ha articulado una forma de aprehender la realidad basándose en la dislocación de la misma, (3) sí propone una realidad superior o última en torno a la naturaleza del ser humano, por lo que (4) sí supone que de algún modo ésta se perdió. En palabras simples; (5) sí cuenta con un “Cielo”, por lo tanto (6) sí cuenta con un *Mediador*. Nos referimos sin más a la filosofía occidental.

Pero ¿Acaso la filosofía no es lo opuesto de la religión? Claro que no, no hay fundamentos para aseverar ello. Bajo este escenario ¿Por qué no ha sido entendida como una religión, si de igual manera nos une a un ideal que “nos falta”, demanda cierta exclusividad, propone naturalezas y actúa como *Mediador* articulando el desarrollo del hombre dentro de la sociedad?

La segunda parte de nuestro trabajo se propone develar dicha pregunta, y dar cuenta (en lo posible y sintéticamente) del papel de la filosofía occidental como una de las religiones más influyentes de nuestra civilización occidental.

2° PARTE. LA PUGNA POR LA MEDIACIÓN EN OCCIDENTE

CAPÍTULO 1. LA RELIGIÓN FILOSÓFICA

Nota de título ⁵⁵

¿Cómo es eso de que la filosofía occidental también es una religión? Si esa (para muchos) blasfemia pudiera justificarse ¿Cuál sería el “Cielo” de la filosofía? ¿Cuál sería su teología? ¿Cuál sería su *Mediador*?

Por lo pronto diremos que no es nuestra intención responder tales preguntas, sino sólo aproximarnos a esclarecer dichos asuntos. Y dado lo amplio del término filosofía occidental, comenzaremos por acotar un poco este concepto, y para ello daremos nuestra visión acerca de la construcción social del mismo, es decir: no lo que la filosofía es en sí misma, sino lo que fue siendo dentro del desarrollo cultural de occidente. Repito, esto es sólo una aproximación, y esta enfocado en la revisión de lo que fue la filosofía para el desarrollo común de una sociedad. Aclaradas (pero no por eso justificadas) nuestras limitaciones, comenzaremos dando una breve reseña de la construcción del concepto de filosofía.

I. EL NACIMIENTO DE UN REFERENTE CULTURAL

El *mitos politeísta* ⁵⁶ en la Grecia clásica del siglo V aprox., comenzaba a sufrir serios ataques por parte del más comprometido amor del que se tenga memoria: “la amistad con la sabiduría”. Si el “Cielo” en la Grecia clásica hablaba en formas diversas no podemos negar que preponderantemente la vida común se entendía bajo un politeísmo que se alineaba bastante bien con la tónica sagrada que se venía dando en las grandes civilizaciones antiguas⁵⁷. La relación con el dios pasaba por tanto como por un conflicto de intereses, y un respeto devoto que se articulaba (en la mayoría ordinaria y cotidiana) en torno a la oferta y demanda de favores. Como sea, el “Cielo” en occidente (y me refiero a los fundamentos de la sociedad occidental hallados, en opinión de circulación académica, en la Grecia clásica⁵⁸),

⁵⁵ Se recomienda tener a la vista ciertos conceptos del libro I, ya que se utilizarán para ofrecer una mayor claridad argumentativa y propedéutica.

⁵⁶ Dado lo amplio el tema, ofrecemos un anexo en donde el maestro Don Walter F. Otto, nos ofrece una magistral descripción de la religión griega de Homero. Sólo aspiramos a describir el contexto en el cual surge la filosofía griega.

⁵⁷ Ver Anexo “Los dioses de Grecia”.

⁵⁸ Nos alineamos a la visión de la génesis occidental de Werner Jaeger: “No se trata sólo del sentimiento de un parentesco racial, por muy importante que este factor se para la íntima inteligencia de otro pueblo. Cuando decimos que nuestra historia comienza en Grecia, es preciso que alcancemos clara conciencia del sentido en que en este caso empleamos la palabra “historia”. Historia significa, por ejemplo, la exploración de mundos extraños, singulares y misteriosos. Así la concibe Heródoto. (...) Sólo en esta clase de historia se da una íntima inteligencia y un contacto creador entre unos y otros. Sólo en ella existe una comunidad de ideales y formas sociales y espirituales que se desarrollan y crecen independientemente de las múltiples interrupciones y variaciones (...) Sin la idea griega de la cultura no hubiera existido la “Antigüedad” como unidad histórica ni “el mundo de la cultura” occidental”. “Paideai:

fue perdiendo ese gusto al destino impugnable y taxativo de la tragedia griega para que, con ayuda de filósofos y médicos⁵⁹, poco a poco el *mitos* fuera abriendo paso al *logos*⁶⁰. Y a pesar de contar con el mito en algunos de sus escritos fundamentales⁶¹ (Parménides, diosa de la justicia *Diké*, Heráclito a *Zeus*, etc...), la sabiduría “pathos-logica” (de un camino basado en el *logos*) del pueblo griego comenzó a perfilarse como nuestra mayor referencia espiritual hasta nuestros días. Dice, uno de sus estudiosos, Werner Jaeger: “El mundo griego no es sólo el espejo que refleja el mundo moderno en su dimensión cultural e histórico o un símbolo de su autoconciencia racional. El misterio y la maravilla de lo originario rodea a la primera creación de alicientes y estímulos eternamente renovados (...)” Este mundo, no sólo fue un sistema de creencias para aprehender de cierta manera el mundo, si no que toda la estructura de su desarrollo cultural fue heredado. Dentro de las muchas razones que den cuenta del éxito de dicha herencia, nosotros destacaremos entre ellas el rol de su educación. En torno a esto dice Jaeger: “La posición específica del helenismo en la historia de la educación humana depende de la misma peculiaridad de su íntima organización, de la aspiración a la forma que domina no sólo las empresas artísticas, sino también todas las cosas de la vida, y además, de su sentido filosófico de lo universal, de su percepción de las leyes profundas que gobiernan la naturaleza humana y de las cuales derivan las normas que rigen la conducta individual y la estructura de la sociedad”⁶². En otras palabras, le educación griega no sólo legó al hombre occidental una manera de moldear a un individuo o aprender ciertos conocimientos, si no que significa la entera cosmovisión de su sociedad. Como sea, alejados ya del mito, lo que se produce aquí y en este pueblo es un cambio en su idea regulativa. Los griegos pasaron de fundar su certeza desde “afuera” hacia “dentro”. Si antes la marea rabiosa se explicaba, se creía y afirmaba, por un enojo de Poseidón por dar un ejemplo, ahora dicho espacio lo ocupaba una explicación que venía desde “dentro” del hombre mismo. Se alzaba una nueva forma de aprehender el mundo, una nueva forma de “darse cuenta de” uno mismo. Esta nueva mentalidad producto de una nueva concepción del hombre, fue en definitiva una nueva doctrina que *unía* al hombre con una realidad a la cual el *creía que necesitaba buscar*. Como vemos, el hombre griego no dejó de creer sino sólo re-direccionó esa creencia, para seguir buscando la certeza de una realidad que le diría cuál era su posición en el mundo. Recalcamos: el hombre griego sólo cambió su “Cielo”.

los ideales de la cultura griega”, Ed. Fondo de cultura económica, México, 1967 (primera reimpresión en un solo volumen), p. 5. De aquí en adelante P., más la página citada.

⁵⁹ El más destacado de ellos sea quizás Hipócrates. “Considerado el Padre de la medicina y más celebrado físico de la antigüedad, nacido en la isla de Cos cerca del 460 a.c. Fue instruido en la ciencia médica por su padre (Heraclides) y por Herodicus; también se dice que fue discípulo de Gorgias de Leontini”. *New Classical dictionary of biography, mythology, and geography*, Smith, William, p.323, Ed. Spottiswoodes and Shaw, Londres, 1850. Su doctrina resumida en este párrafo: “Pero su fundamento natural y causa natural lo consideraron los hombres como una cosa divina por su ignorancia y su asombro, ya que en nada se asemeja a las demás. Pero si por su incapacidad de comprenderla le conservan ese carácter divino, por la banalidad del método de curación con el que la tratan vienen a negarlo. Porque la tratan por medio de purificaciones y conjuros”. *Tratados hipocráticos* (v.1: Sobre la enfermedad sagrada), Hipócrates, p.399, Editorial Gredos, Madrid, 1983.

⁶⁰ Destacamos: No es nuestra intención hacer una genealogía de la filosofía occidental, sino intentar rastrear el efecto en la conciencia del hombre (entendida como un ‘darse cuenta de’) que tuvo el método filosófico como el puente a un estado acabado del hombre.

⁶¹ “A este rival y mortal enemigo se le querría siempre explicar, forzar y dar la vuelta, pero siempre permanece; se le querría derribar para que surgiera el pensamiento y el saber libre; pero la ruptura con él sólo se pudo realizar despacio, y nunca completamente”. *Historia de la cultura griega*, Jacob Burckhardt, Editorial Iberia, Madrid, tomo III, p.402. Desde aquí, H.G., más la página citada.

⁶² P., p. 10.

Ahora bien, volviendo a la construcción social del concepto de filosofía, difícil es plantear de plano una sola filosofía occidental (desde ahora *La Filosofía*) sabiendo que como lo dice su nombre literal, no apela a ninguna *sabiduría* en particular, si no un “simple y puro” amor o amistad hacia ella. Sin embargo recabamos y nos consta que desde temprano *La Filosofía* no sería cualquier cosa y no remitiría a cualquier tipo de unión con algún dios conocido.

Fue así como el asentamiento del Veda hindú, o el pentateuco hebreo, el pensamiento griego, como doctrina reparadora del hombre, sentó el origen del mismo, por supuesto, en sí mismo. Al respecto Jaeger: “su descubrimiento del hombre no es el descubrimiento del yo objetivo, sino la conciencia paulatina de las leyes generales que determinan la esencia humana. El principio espiritual de los griegos no es el individualismo, si no el “humanismo” (...) Humanismo viene de *humanitas*. Esta palabra tuvo, por lo menos desde el tiempo de Varrón y de Cicerón (...) significó la educación del hombre de acuerdo con la verdadera forma humana, con su auténtico ser (...) A ella aspiraron los educadores griegos, así como los poetas, artistas y filósofos”⁶³.

Según lo último, notamos dos cuestiones importantes. La primera es que el hombre griego bajo esta nueva idea regulativa (o reparadora de su existencia) no abandonó la creencia de encontrar la definición de sí mismo. Ello implica que el hombre griego seguía sin saber cuál era su “verdadera naturaleza y posición dentro del mundo” y mayor aún: “seguía creyendo que algo como ese conocimiento existía”. En otras palabras, el hombre griego, persistió en *creer* que necesitaba buscar un conocimiento que le donara una certeza regular a su existencia, y esto sin poder comprobarlo. El hombre griego de la era filosófica no ofreció evidencia alguna de por qué necesitaba encontrarse un nombre o hallar una realidad regular que reparara su supuesta existencia carente⁶⁴. Como sea, esta nueva perspectiva de la realidad, que si bien es cierto seguía contando con el *fundamento*, se trasladaba desde “afuera” (el mundo de los dioses) hacia “dentro” (la razón del ser humano). Dar cuenta de este tránsito, pero por sobre todo intentar sondear brevemente el estatuto de la razón dentro de esta nueva regularidad, será nuestro propósito a continuación.

II. TEOGONÍA FILOSÓFICA: EL LOGOS

Según G.S. Kirk⁶⁵ antes de Heráclito esta palabra tenía sólo dos acepciones: por un lado significaba *palabra o discurso y por otro medida y proporción*. A pesar de ello y a pesar de que el diccionario moderno⁶⁶ concuerda con Kirk si seguimos leyendo, nos encontramos ya con significados totalmente distintos tales como “razón, razonamiento, buen sentido, razón de las cosas, causa, etc...”⁶⁷. Es claro ver aquí, un notable cambio entre uno y otro. Según algunos intérpretes⁶⁸ esto se debió principalmente a la filosofía del devoto de Diana

⁶³ P.,p.12.

⁶⁴ En este sentido las cosmo y teogonías, vienen a responder esa creencia de necesitar buscar algo en el orden del mundo o sí mismo, pero no dan cuenta de por qué el hombre debe hacer eso mismo, esto es: darse explicación por medio de relatos literarios, acerca de su lugar y funciones en el mundo. Son versiones de hombre y mundo, pero no descubren el *fundamento*.

⁶⁵ En “Heraclitus, Cosm. Frag.”. Cambridge 1954 y “Logos...” en Revista de filosofía 1957, Cambridge.

⁶⁶ Diccionario manual griego-español Vox, p.371, Ed. Bibliograf, decimoséptima edición, Barcelona, 1995. Desde aquí, D.V., más la página citada.

⁶⁷ D.V., p. 371.

⁶⁸ Nos referimos a G.S. Kirk en “Heraclitus, The Cosmic Fragments” (1954).

de los Efesios: Heráclito “El Oscuro”. Y es que su cosmología apuntaba a un conocimiento que, en completa armonía entre el sujeto y la verdad del Universo se hacía Uno bajo el *Logos*: “Una sola cosa, pues, es lo sabio: conocer al *Logos*, por el que todas las cosas son gobernadas por medio de todas”⁶⁹. Para Heráclito el *logos* ya no es un simple discurso sino algo así como *El Discurso* del Universo, que pasa a ser una especie de *Inteligencia* que nos comprende a todos, que nos pertenece a la vez que nos gobierna⁷⁰. Si bien es cierto se hace difícil definir y limitar qué es el *Logos* para Heráclito, lo que es seguro es que desde su interpretación este vocablo cambiará para siempre su aprehensión en la mentalidad del hombre occidental. Si desde Homero a Heráclito era, el mismo *epos* como “cántico, palabra o discurso”, superior a *logos* en consideración tanto poética como intelectual, esto desde el siglo V a.c. ello cambiaría drásticamente.

Dice Rodolfo Mondolfo: “Para Heráclito el *Logos* es como el criterio de la verdad presente en todo sujeto “consciente” en cuanto el *Logos* divino es inmanente en todo contenido de conciencia”⁷¹. Es desde Heráclito que existe un estatuto por el cual por medio de *la* razón, entendida como un *logos*, accedo a una verdad Universal de la que soy parte y dentro de la cual estoy comprendido, dice el “Oscuro”: “El comprender la suprema perfección, y la verdadera sabiduría es hablar y obrar según la naturaleza, estando atentos”⁷². La idea es entrar en sintonía a través de nuestra razón encontrando “la razón Universal” que es la Sabiduría universal que gobierna todas las cosas. Por decirlo de alguna manera Heráclito hizo de su discurso (*logos*) una razón (*logos*), la que existe y tiene validez únicamente si está incrustada con el *Logos* Universal. Se confunde su discurso con su doctrina, haciendo imposible hablar, para la filosofía occidental posterior, de otra cosa sino de la razón cuando se habla de *logos*, por eso, según nuestra opinión, tal definición en nuestro diccionario⁷³.

Bajo esta lógica, la verdad y el conocimiento de todas las cosas se encontrará en cierta manera en nosotros mismos a la vez que en la Naturaleza entera; la verdad gobernará nuestro entendimiento toda vez que seamos capaces de hallar esa sabiduría oculta que se haya en la naturaleza; esta razón será ley y criterio del intelecto humano y gobernante irrevocable del pensamiento del hombre. Complementa W. Jaeger diciendo: “Lo que se hallaba ya en germen en la concepción de Anaximandro se desarrolla en la conciencia de Heráclito en la concepción de un *logos* que se conoce a sí mismo y conoce su acción y

⁶⁹ Textos de los grandes filósofos: edad antigua, Roger Verneaux, Ed. Herder, Barcelona, 1988. Páginas desde la 6 hasta la 15 aprox., según el fragmento que corresponda. Desde aquí en adelante F., se citará por fragmento. Frag. 41.

⁷⁰ Anteriormente el mito, que refiere relato, ponía su cosmología metafísica en una posición menos monopolizante en relación con el sujeto y él mismo (mito): está era la versión de las cosas, todos las creen porque es la tradición, no por un talento personal determinado. Desde Heráclito, la comprensión cosmológica del Universo y realidad “entitaria” viene aparejada con una habilidad personal, a modo de don divino, que le separa del resto, habilidad que le lleva a la verdadera “realidad”. Dice Jaeger: “El *logos* de Heráclito es el espíritu, como órgano del sentido del cosmos”. P., p. 178.

⁷¹ En “Heráclito: textos y problemas de su interpretación”, Editorial Siglo Veintiuno, México D.F., 1989, p.163.

⁷² F., frag. 112

⁷³ A este respecto dice Heidegger: “Ser se esencia como *Logos* en el sentido de fundamento, del dejar estar adelante. El mismo *Logos* como reunión, es lo uniente, lo “*En*. Sin embargo, este “*En* es doble: Por un lado, el uno uniente, en el sentido de lo primero por sobre todo, y así, lo más universal y, a la par, lo uniente en el sentido del más alto (Zeus). El *Logos* reúne fundamentando todo en lo universal y reúne fundando todo desde el único. Señalemos de pasada que el mismo *Logos* alberga en sí, además la procedencia esencial de la acuñación de la esencia del habla y determina así el modo de decir algo lógico, en el más amplio sentido”. En “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en Revista de Filosofía de la Universidad de Chile, año 1966, volumen XIII, p.110-111. Desde aquí, O.T.L., mas la página citada.

su puesto en el orden del mundo. En él vive y piensa el mismo “fuego” que impregna y penetra el cosmos como vida y pensamiento. Por su origen divino se halla en condiciones de penetrar en la intimidad divina de la naturaleza de la cual procede (...) Para vivir como tal es preciso orientar la vida como tal, es preciso que se conozcan y sigan las leyes y las normas cósmicas. Heráclito funda su aspiración a la supremacía en el hecho de que su doctrina enseña al hombre a seguir, en sus palabras y en sus acciones, la verdad de la naturaleza y sus leyes divinas”⁷⁴.

El *logos* en Heráclito adquiere así una triple categoría; abarcando el ámbito lingüístico como palabra, el lógico como verdad y el ontológico como ser. Es interesante notar cómo avanzando el término *logos* fue abandonando su significado “original” pasando a ser sino razón y razón puramente filosófica. Es claro ver, en este punto, el dispositivo teológico que encadena al creyente con un método específico, método que tendrá que utilizarse cada vez que se quiera conocer “la verdad de la naturaleza y sus leyes divinas”.

Resumiendo un poco, diremos (corriendo el consciente riesgo de ser superficiales) que *logos* desde Homero fue aprehendido más en torno a su verbo (*lego*⁷⁵), esto es ‘recoger’, ‘reunir’, como contar algo perteneciente a una clase de objetos viendo a la razón humana como un dispositivo o canasta en la cual reunimos toda la sabiduría o verdades de las leyes universales.

Bajo esta lógica la palabra *logos* se usaba con “mayor sentido” si iba en pos de la dilucidación de la apariencia, lo que equivale a decir: existe algo así como una realidad “verdadera” que tiene que ser descubierta ya que lo aparente no se constituye como la verdad esencial de las cosas, por lo que se hace infructuoso utilizarlas como medios para llegar a descubrir esa realidad que “tiene que ser” develada. A esa realidad no se llega sino a través de algo así como su extensión; algo que pertenece a ella misma, algo que tiene algo de ella que está en nosotros; lo que de ella hay en nosotros nos llevará a unirnos nuevamente hacia ella. Y esta realidad no se expresa sino en la naturaleza de las cosas; estas nos hablan (si vemos y oímos bien) de una dinámica eterna a la que todo está sujeto, y lo que nos unirá a ese Todo será el *logos*. En base a esto último (y sólo en una primera instancia), la razón como *logos* amarró a sí misma la exclusividad de su significación además de transformarse en el término eje de la filosofía occidental, que por cierto manifestará todo su esplendor en el siglo IV a.c.

El enfocar una palabra en una dirección y no en otra, fue lo que a simple vista, delimitó el campo de acción del dispositivo de la filosofía occidental; en la cual, cada vez que la utilizaba, aceptaba detrás un sin fin de principios y supuestos a los que mi conciencia supuestamente le eran naturales. Utilizar *logos* como *razón*, implicó creer en que existe una realidad que debe ser develada racionalmente; implicó darle una connotación totalmente esencial al uso de esta. Ahora bien, ¿Cómo es que la filosofía occidental llegó a ser una realidad totalmente independiente?

III. EL CREDO FILOSÓFICO

Diremos, quizá apresuradamente, que desde ese momento la filosofía occidental empezó a transformarse en *La Filosofía* y que ésta comenzó a jugar un rol más que institucional dentro

⁷⁴ P., p.177.

⁷⁵ Dentro de sus significados mas referidos hallamos: “recoger, reunir, juntar, computar y ordenar”. En su segundo uso mas referido se haya: “hablar, exhortar, contar y referir”. F.M., p.365

de la cultura de un pueblo; ya no solo sería el complemento a un politeísmo transversal, tampoco sería sólo una aspirante a donar una (otra) cosmovisión del Universo, sino que se presentaría como la *vía de liberación* del hombre; “la salida desde la ignorancia”, el “despertar”, el “liberarse de las cadenas” que me *atan a la caverna*. En este sentido Jaeger: “Heráclito funda el dominio de la sabiduría cósmica, superior a la inteligencia ordinaria de los hombres...”⁷⁶. No se trata de estudiar filosofía porque quiero instruirme en alguna materia sino que ahora, se trata de inmiscuirse en el *proyecto de la humanidad*. Continúa el filósofo alemán: “En Heráclito la lucha se convierte simplemente en “el padre de todas las cosas”, sólo en la lucha aparece *diké*. La nueva idea pitagórica de la armonía sirve ahora para conferir sentido al punto de vista de Anaximandro. Sólo lo que se contraponen se une; de lo distinto surge la más bella armonía (...) Dentro de los filósofos primitivos se, aparece la doctrina de Heráclito como la primera antropología filosófica”⁷⁷.

De momento contamos ya con los elementos necesarios para erigir una doctrina reparadora, una teología, un *sermo Deo*, un discurso de las leyes divinas, que no tienen ninguna diferencia con la posición del hombre que entrega el Purusha-sukta del Veda o el Génesis de Moisés. Hay un orden superior de las cosas que “debe” ser alcanzado, dicha realidad es supuesta al mismo tiempo que se postula su constitución, su aparición a los “mortales”, y lo más importante la “forma” de acceder a ella. Diremos con cierta soltura a esta altura, ¿Por qué *La Filosofía* no puede ser tenida como una religión más?

Veamos lo que nos dice Jaeger: “Rodean al círculo antropológico el cosmológico y el teológico (...) en modo alguno es posible concebir el antropológico independientemente del cosmológico y del teológico. El hombre de Heráclito es una parte del cosmos (...) como tal se halla sometido a las leyes del cosmos como el resto de sus partes. Pero cuando adquiere conciencia de que lleva en su propio espíritu la ley eterna de la vida del todo, adquiere la capacidad de participar en la más alta sabiduría, cuyos decretos proceden de la ley divina”⁷⁸. Heráclito inserta su cosmología a la vida cotidiana del hombre dándole la libertad cuando precisamente se sometiera a la *polis* y sus leyes, no se puede pensar en un hombre desligado de la ciudad, de su comunidad, porque allí se expresa su universalidad a la vez que su individualidad. A este respecto Jaeger: “La filosofía natural más antigua no se había planteado, de un modo expreso, el problema religioso. Su concepción del mundo ofrecía una visión del ser separada de lo humano (...) la religión órfica llenaba este vacío, que mantenía la creencia en el carácter divino del alma. Mediante el concepto del alma de Heráclito la religión órfica se elevó a un estadio más alto (...) Así, la oposición entre el pensamiento cosmológico y el pensamiento religioso del siglo VI, aparece en la síntesis de Heráclito, superada y reducida a unidad. Hemos observado ya que la idea del cosmos de los milesos era mejor una norma del mundo que una ley de la naturaleza en el sentido moderno. Heráclito eleva este su carácter, mediante su ‘*nomos* divino’ a la categoría de una religión cósmica, y funda en la norma del mundo la norma de vida del hombre filosófico”⁷⁹.

Como sea, intentaremos responder dicha interrogante más tarde, de momento diremos que de aquí en mas, *La Filosofía* comenzaría a ser depurada y trabajada con un sustrato distinto de las escuelas de pensamiento hindú y taoísta, que decantaron con pensamiento

⁷⁶ P., p.178.

⁷⁷ P., p.179.

⁷⁸ P., p.180.

⁷⁹ P., p.180.

práctico⁸⁰, el filósofo comenzó de a poco a constituirse como una figura del *Mediador* del que era parte y profeta primero, alcanzando independencia, a la vez que prestigio. *La Filosofía* entraba de a poco a satisfacer esta creencia de necesitar buscar algo y si bien es cierto el mundo cambiaba su concepción de hombre, el *fundamento* seguía permaneciendo.

IV. CONTRA LA HETERODOXIA

Inmersa ya en el escenario cultural y social *La Filosofía* comenzó a distinguirse de otras ideas regulativas del hombre y es en ese encuentro en donde comenzamos a verla como *Mediador* entre el “Cielo” y la tierra, ya que comenzaría a defender su exclusividad.

Cuando mezclamos agua y aceite, al tiempo que nos damos cuenta de que son compuestos químicos disímiles, aprendemos observando qué es lo que es aceite gracias a ver lo que no es aceite, esto es, el agua. Lo mismo ocurrió con *La Filosofía*. Supimos qué era y cuál era su doctrina, cuando empezamos a ver qué no era su doctrina, y esto fue posible (en un primer momento), gracias a los Sofistas. En torno a ellos Jaeger: “Es natural para nosotros considerar a los sofistas con mirada retrospectiva desde el punto de vista escéptico de Platón, para el cual la duda socrática sobre la ‘posibilidad de enseñar la virtud’ es el comienzo de todo conocimiento filosófico”⁸¹.

Los Sofistas se movían, a grandes rasgos, dentro de la transmisión de un saber enciclopédico y la formación del espíritu en sus diversos campos, ambos totalmente distintos. Sumado a la formación puramente formal del entendimiento, se daba una estructuración de la totalidad de las fuerzas espirituales^{82 83}. Como sea y para acotar esta breve reseña, dentro de la cual destacamos a Protágoras⁸⁴, se enfrentan Sofistas y Filósofos.

La moralidad y el Estado no aparecían dentro de la formación filosófica como meros conceptos a tratar: todo aquello debía fundarse en una investigación seria y en un pensamiento filosófico riguroso, el que buscaba la verdad por sí misma. La Sofística formaba al hombre virtuoso, *La Filosofía* definía la virtud. La primera insertaba al hombre en

⁸⁰ En ambos casos, la introducción del Yoga como práctica meditativa.

⁸¹ P., p.276.

⁸² P., p.268.

⁸³ “Al lado de la gramática, de la retórica y de la dialéctica, consideraba ante todo a la poesía y la música como fuerzas formadoras del alma...Se distingue de la formal y de la enciclopédica porque no considera ya al hombre abstractamente, sino como un miembro de la sociedad. Mediante ello pone a la educación en sólida relación con el mundo de los valores e inserta la formación espiritual en la totalidad de la *areté* humana. También en esta forma es educación espiritual, sólo que el espíritu no es considerado desde el punto de vista puramente intelectual, formal o de contenido, sino en relación con sus condiciones sociales”. P., p.269.

⁸⁴ Principio general del *homo mensura* de Protágoras: “el hombre es medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son” (Sexto empírico, 1973, 22). Doctrina que se basa en reconocer a la experiencia sensible como único medio de conocimiento posible, siendo el hombre criterio de los entes, de modo que la *verdad* terminará siendo lo que a cada uno le parezca. Si una persona siente frío con una ráfaga de viento y otra persona (con el mismo viento) siente calor, ambas estarían en lo correcto; la misma cosa puede ser y no ser al mismo tiempo, pero siempre para cada individuo. Se relativiza el concepto de verdad, dejándolo a criterio de cada individuo. Quien posee la *verdad* no se vuelve más sabio ni alcanza al dios del olimpo, sino que posee simplemente algo útil. Dicha utilidad Protágoras la remite principalmente al beneficio de la polis, la cual bajo la democracia sustenta la existencia humana, de modo que la verdad que es útil y objetiva es la que nos ayuda a conservar la existencia del hombre dentro de la ciudad; “Llamo a lo que ustedes llaman mas verdadero, mejor”, de modo que “lo verdadero pasa a ser lo subjetivo, lo útil; lo objetivo” (Cappelletti, 1987, 40)

la política, la segunda ofrecía la fuente de revelación primera de todos estos conceptos, o por lo menos la instauración de un método para ello. No podía haber otra fuente de verdad más que *La Filosofía*, en ese sentir, dirá Aristóteles:

“La Sofística, desde luego, es sabiduría solamente en apariencia (...) En efecto, la Sofística y la Dialéctica discuten acerca del mismo género que la Filosofía, pero ésta se distingue de la una por el alcance de su capacidad y de la otra por el tipo de vida elegido: y es que la Dialéctica es tentativa y refutadora, sobre aquellas cosas que la filosofía conoce realmente, y la Sofística, aparente ser sabiduría, pero no lo es”⁸⁵. Ya no cualquier cosa puede ser sabiduría, porque ya no se trata de sabiduría solamente como una forma de conocer la naturaleza del hombre y del mundo, sino como una teología que, al parecer no puede convivir, en pos del lugar de *Mediador*, con otras ideas regulativas. No queremos decir con ello afirmar que el pueblo griego abandonó sus dioses para tomar a *La filosofía* como el único camino a eso que creían necesitaban buscar. Pero lo que sí es cierto, que todo *Mediador* se defenderá de quien desarticule su doctrina, y esa era la posición de lo Sofistas, sobre todo de Protágoras. Para él, el conocimiento racional era un servidor de la política, de modo que no sumaba a favor del estatuto que le daba *La Filosofía*. Sólo en ese sentido a esta última no le convenía tener en el escenario una doctrina que deslegitimara su concepción de razón, de hombre, de su propósito, y por sobre todo del lugar al que ella misma aspiraba tener.

En síntesis a este punto Bajo la chapa de ser ella la única que encuentra lo “real y verdadero” de esa realidad que nos falta y que nos arrojaría las leyes universales para la plenitud del hombre y el mundo, *La Filosofía*, se catapultó como una idea regulativa del hombre y su mundo, que bien pudiéramos llamar religión.

Como sea, *La Filosofía*, quiérase o no, entraba como *Mediador* a disputarse la creencia de los hombres. Como toda teología debía pasar de un campo puramente intelectual o especulativo a uno más práctico y hasta político, ya que esa era la única forma en que una teología podía articularse como *Mediador*: entrar a la vida cotidiana, administrando sutil y gradualmente cada espacio vital de la sociedad en forma de una cultura. Aquel paso será lo que, a nuestro modo de ver, catapultará a la teología de una religión. Para ello ofreció, como veíamos, una nueva lectura de todos los aspectos más importantes de una sociedad. Esta re-configuración del mundo volvió a definirlo, porque “era el hombre quien volvía a re-definirse”. La *razón* nos uniría con eso que el hombre había *perdido*: la comprensión racional e intelectual de sí mismo y del mundo, alcanzando cada esfera de sí mismo, lo que daría como resultado el conocimiento “real” de su “verdadera” naturaleza. En palabras de Hegel⁸⁶: “La meta última y el interés supremo de la filosofía consisten en conciliar el pensamiento, el concepto, con la realidad.”⁸⁷. En donde conciliar se entiende que por medio de *La Filosofía* el hombre es vuelto a su origen, al secreto de su carácter en el mundo, a su naturaleza, mas eso ahora, no sería por medio de un ritual con sangre de animales, o una ofrenda de adoración continua u horas en meditación en busca del éxtasis o catarsis; el hombre “volvía a lo que fue”, por medio de una aprehensión *cuasi* conceptual del mundo, en donde *la razón* actuaba como el juez que aprobaría lo que era “propio” del hombre y que no. Dirá Hegel: “La filosofía es, de este modo, la verdadera teodicea frente a la religión,

⁸⁵ Metafísica, Aristóteles, Editorial Gredos (traducción de Tomás Calvo M.), 1994, Madrid, España. Libro IV, p.169. Desde aquí M., mas la página citada.

⁸⁶ Lecciones sobre historia de la filosofía, G.W.F. Hegel, Fondo de cultura económica, México, 1985. Desde aquí L.F.H. mas la página citada.

⁸⁷ L.F.H., p. 512.

al arte y a sus sensaciones: la conciliación del espíritu y concretamente de aquel espíritu que ha sabido captarse en su libertad y en la riqueza de su realidad⁸⁸. *La Filosofía*, en ese sentido, sí cuenta con los aspectos más básicos de una religión común según Eliade⁸⁹: (1) el universo dislocado que genera que hayan dos realidades, “el cielo y la tierra” (2) la creencia en que en esa otra realidad se haya el origen y secretos del hombre y (3) que obtenido ese conocimiento el hombre alcanzará certidumbre y regularidad, ya sea en un aspecto puntual (como petición específica) o en toda su existencia (como participante de la voluntad de esa otra realidad), haciendo de ese conocimiento o espacio, algo sagrado y por lo tanto como la manifestación del “Cielo” en la tierra (hierofanía, la manifestación de lo sagrado). ¿Cabe alguna otra duda? Por lo pronto, no nos atreveremos a aseverarlo. De momento volvamos al camino filosófico.

Recordemos: no hablamos de la filosofía como un intento desinteresado por conocer al hombre y su mundo, sino que hablamos de una doctrina con aspiraciones de reparar y unir la realidad actual del hombre con ese espacio del cual carece.

Según Hegel, “la primera actividad formal del pensamiento se abrió paso por medio de Aristóteles, quien es el primero que dice que el *nous* es el pensamiento del pensamiento. El *resultado* del pensamiento que es consigo y que, en ello, al mismo tiempo abarca el universo y lo convierte en un mundo inteligente”.⁹⁰ El *nous* como pensamiento abstracto sería junto con el *logos* y *fronesis* los dispositivos⁹¹ de este Mediador. Si el hombre y el mundo se aprendían de esa forma, si de esa forma alcanzaríamos “la verdad” de nosotros mismos, y de los secretos últimos del hombre, su origen, su devenir, su propósito en el mundo, todo otro *Mediador* no contaba como algo “real”, sino que mera apariencia. Esta era su promesa al mundo. Y su promesa debía hacerse carne dentro del mundo y gobernar la mentalidad del hombre. Como sea, instalada en el inconsciente colectivo de los rudimentos occidentales, ahora romanos, *La Filosofía* se perfilaba para perpetuarse en la sociedad del Imperio, sin embargo se encontraría como *Mediador*, con una confrontación de las más feroces que haya tenido.

V. METANOIETE

‘*Apó tóte erzato ó ‘lesous kepússein kaí légein: metanoeite eggiken gár e Basileía tón*
*óupanón*⁹². Literalmente: Desde entonces comenzó Jesús a predicar y decir: Arrepentíos; pues se ha acercado el Reino de los cielos.

⁸⁸ L.F.H., p. 513.

⁸⁹ Ver pie página número 40.

⁹⁰ L.F.H., p.513.

⁹¹ “Si hablamos de la última nos avocaremos hacia una orientación de la razón que subraya sobre todo la acción misma del pensar, pero pensar razonable, según una sabiduría, de modo de poder entender las cosas para quedar debidamente situado frente a ellas” F.M., p.525. Si nos movemos hacia el primero “parece que atenderemos principalmente a la razón como facultad pensante y sagaz de la cual se elimina todo lo que sea absurdo e *irrazonable*. Quien posee el *nous* es el ser inteligente que obra según “designio” donado anteriormente por el *noein* o visión mental que me ofrece una comprensión de una realidad a la vez que un sentido de la misma. La razón como *logos* vendrá a ser (como proveniente del *legein*) el decir, “el decir inteligible dentro del cual se aloja el concepto en tanto que voz significativa” F.M., p. 525.

⁹² Mateo 4.17, nuevo testamento interlineado griego-español (texto griego de Nestle), Francisco Lacueva, ed. Clie, Barcelona, 1984. p.11. Desde aquí N.T., mas la página citada.

Por lo general se escucha decir que Jesús vino a dar de comer a los pobres o a morir por la humanidad solamente, pero a la luz de este pasaje, vemos algunas cosas más. No era sólo un mensaje de un judío aprobado como *rabí*, sino la mayor confrontación teológica que había tenido *La Filosofía*. No queremos decir con esto, que Jesús vino a predicar en contra *La Filosofía*, pero sí que su mensaje proponía una forma de llegar a esa otra realidad carente en el hombre, por un medio totalmente opuesto al del *Mediador* de Platón y Aristóteles. La palabra arrepentíos se compone de *meta* y *nous* (en el texto aparece en tercera persona plural), es decir más allá del *nous*, más allá del entendimiento. Si *La Filosofía* proponía precisamente al *nous* como el receptáculo del *logos* para llegar al “Cielo”, este judío de Galilea, proponía una superación del mismo.

Fundada su doctrina reparadora, el mensaje de Jesús (el del “reino”) venía a sentarse como el único mensaje que llevaría al hombre a su verdadera naturaleza, plenitud y realidad. Esto se hizo se más patente cuando unos 60 años más tarde Pablo escribía a su discípulo Timoteo: “Porque hay un solo Dios, y un solo mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre”⁹³. Si sólo Jesús nos llevaba con eso que perdimos ¿cuál sería el estado futuro de *La Filosofía* como *Mediador*? Esta amenaza se incrementaría, cuando se articula a la fe como el boleto de ingreso a este “reino de los cielos”; amenaza porque la fe es: “la base segura de lo que se espera, la prueba convincente de las realidades que no se ven. Porque con esta fueron acreditados los antiguos. Por fe entendemos haber sido perfectamente ajustados las edades con una palabra de Dios, de modo que lo que se ve ha sido hecho de las cosas que no se dejan ver”⁹⁴. ¿No es esto opuesto a la teología filosófica de la razón?

Echemos un vistazo. Si por *La Filosofía* debíamos utilizar el entendimiento para acceder a la verdad de las realidades últimas, en la doctrina de Jesús, necesitábamos algo que fuera más allá del entendimiento, esto es: la fe. Y la fe era la confianza de lo que se espera, la convicción no de la prueba, no de lo matemáticamente demostrable, no de lo lógicamente probable, sino la convicción de lo que no se ve. ¿Se articulaba de esta manera, una pugna por la *Mediación* de Occidente?

Dos formas de pensar, dos métodos para llegar al “Cielo”, dos *Mediadores*, pero al parecer un solo trono. Si en una el hombre debía esforzarse por alcanzar sabiduría, tras el estudio asiduo de distintas materias (lógica, gramática, matemática, física), en la otra el hombre para alcanzar la verdad de sí mismo sólo debía tener fe en Jesús, nada más. Por un lado el esfuerzo por alcanzar esa realidad de la que carecía, por otro lado un don de fe⁹⁵ que venía por gracia divina. Si por un lado Aristóteles decía en su *Metafísica*:

“Y no es posible que lo mismo sea y no sea (...) realmente (...) y es posible que la misma cosa sea, a la vez, algo que es y algo que no es, pero en el mismo sentido. Pues la misma cosa puede ser los contrarios en potencia, pero en estado de plena actualización”⁹⁶.

⁹³ 1° Timoteo 2.5

⁹⁴ Hebreos 11.1-3

⁹⁵ “Por que por gracia sois salvos por medio de la fe; y esto no de vosotros, pues es don de Dios; no por obras para que nadie se gloríe”. Efesios 2.8-9. O véase Romanos 5.2, “justificados, pues, por la fe, tenemos paz para con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo; por quien también tenemos entrada por la fe a esta gracia en la cual estamos firmes, y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios”

⁹⁶ M., p. 177 y 188.

Jesús al ver una niña muerta, decía, tranquilos “sólo está dormida”⁹⁷, su lógica era otra, lo que era podía no ser a la vez: las leyes del Universo no eran inconvencibles. Las realidades que vivían eran distintas y hasta cierto punto opuestas. La fe es ese conocimiento del cual precisamente no se puede dar cuenta, no es evidente ni tampoco lógico, y no se ve ni cuenta como evidencia, “porque por fe andamos no por vista”⁹⁸, ni siquiera tenía un culto a una figura o símbolo que representara de manera física esa realidad⁹⁹. Esta mentalidad nacía de un hombre y terminaría por constituirse como una de las más influyentes del Imperio Romano. ¿Cómo podía ser esto? ¿Cómo es que se salvaría *La Filosofía* de su ahora marcado peligro?

El número de seguidores de Jesús aumentaba en miles por día, dentro de un imperio profundamente pagano. Sumado a esto, un fariseo que mataba cristianos se convertía y alzaba como el más grande misionero de los de la fe en Jesucristo. Toda esta locura, toda esta explosión amenazaba por literalmente arrebatar las mentalidades de toda la gente del Imperio. Sin lograr imaginarlo, esta implícita disputa por la vitalidad del individuo cobraría diversas formas a lo largo de la historia de occidente.

Como decíamos anteriormente, la tónica de quien obtenía el puesto de *Mediador*, era que administrara la ciudad entera. Y por decirlo de alguna manera no es que la realidad regulativa luce siempre por sí misma, sino que es utilizada para legitimar el poder de turno. Vimos que eso era a tal grado que incluso civilizaciones enteras se articularon entorno al culto que su *Mediador* los llevara. Y como el agua y el aceite *La Filosofía* y la doctrina de Jesús¹⁰⁰ no podrían unirse ni convivir como lo había hecho con el paganismo, por la simple oposición de sus dispositivos teológico-políticos y por algunas otras muchas razones más.

En la primera era el hombre quien iba hacia la realidad perdida, mientras que en la segunda la realidad perdida iba hacia al hombre como un regalo divino. De esta forma la dirección de la búsqueda por la “reparación del hombre” en el primer caso descansaba en el hombre mismo, mientras que en la segunda en un dios “todopoderoso”. Lo santo para una es lo racional e inteligible, para otra la sangre de Jesús. Una nacida en el seno del ejercicio *demos-crático*, en donde era la voluntad de pueblo la que se colaba a la luz de la razón y el *día-logos*. La otra, a simple vista, fuera de toda aspiración a tomar el poder político de una ciudad, aspiración que sin embargo tomaría otro rumbo.

¿Cuál sería el lugar de *La Filosofía* como *Mediador*, ahora que entraba otro actor al escenario? ¿Cuál sería la reacción de la doctrina reguladora del hombre que ya se perpetuaba en la cultura romana, frente a esta nueva doctrina tan irracional? Dar cuenta de cómo reaccionó *La Filosofía* ante la fe cristiana, será de momento, nuestro objetivo.

⁹⁷ El texto completo: “Mientras él aún hablaba, vinieron de casa del principal de la sinagoga, diciendo: Tu hija ha muerto; ¿para qué molestas más al Maestro? Pero Jesús, luego que oyó lo que se decía, dijo al principal de la sinagoga: No temas, cree solamente. Y no permitió que le siguiese nadie sino Pedro, Jacobo, y Juan hermano de Jacobo. Y vino a casa del principal de la sinagoga, y vio el alboroto y a los que lloraban y lamentaban mucho. Y entrando, les dijo: ¿Por qué alborotáis y lloráis? La niña no está muerta, sino duerme. Y se burlaban de él. Mas él, echando fuera a todos, tomó al padre y a la madre de la niña, y a los que estaban con él, y entró donde estaba la niña. Y tomando la mano de la niña, le dijo: Talita cumi; que traducido es: Niña, a ti te digo, levántate. Y luego la niña se levantó y andaba, pues tenía doce años. Y se espantaron grandemente. Pero él les mandó mucho que nadie lo supiese, y dijo que se le diese de comer”. Marcos 5.35-43

⁹⁸ 2° Corintios 5.7

⁹⁹ Algo que siglos después cambiaría con la introducción católica de los santos, una especie de secularización del paganismo romano.

¹⁰⁰ Nos referimos a la doctrina aunada y compilada en el llamado “Nuevo testamento”.

CAPÍTULO 2. FILOSOFÍA CRISTIANA

El apóstol Pablo ya en la cúspide de su ministerio, nos hablaba de aquellos que pervertían la sana doctrina: “(...) a fin de conocer el misterio de Dios el Padre, y de Cristo, en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento (...) mirad que nadie haya estado a vosotros saqueando mediante la filosofía¹⁰¹ y el engaño vacío conforme a la tradición de los hombres, según los elementos del mundo y no según Cristo. Pues en él habita toda la plenitud de la deidad corporalmente, y estáis en él completos (...)”¹⁰². Luego de tal afirmación ¿quedaba alguna duda acerca del fin como *Mediador* de todo lo que se pareciera a *La Filosofía*¹⁰³ ?

Con la oficialización del Cristianismo como la religión oficial del Imperio (311 d.c.), la doctrina de Jesús, ahora bajo una incipiente institución formal, representada por los concilios, iba a establecerse como *Mediador* entre el “Cielo” y la tierra, entre los hombres y el Dios. ¿Qué consecuencias trajo para *La Filosofía* esta aparición¹⁰⁴?

Según Étienne Gilson¹⁰⁵ la religión cristiana entró en contacto con la filosofía en el siglo II, desde que hubo conversos de cultura griega. Dice el autor francés: “El Cristianismo es una religión; al usar, a veces, ciertos términos filosóficos para expresar su fe, los escritores sagrados cedían a una necesidad humana, pero sustituían el sentido filosófico de estos términos por un sentido religioso nuevo (...) Reducida a lo esencial, la religión cristiana se fundaba, desde sus comienzos, sobre la enseñanza de los Evangelios, es decir, sobre la fe en la persona y en la doctrina de Jesucristo. Los evangelios de Mateo, Lucas y Marcos anuncian al mundo una buena nueva”¹⁰⁶. ¿Cómo es que se encontraron estos dos *Mediadores*? El principal anhelo para esta parte de nuestro trabajo es, ver cómo es que se defiende la utilidad de *La Filosofía* para llegar al “Cielo” si supuestamente “toda la plenitud de la deidad” se halla “corporalmente” en Cristo y para Cristo.

Para comenzar diremos que la entrada del Cristianismo no fue del todo bien recibida por el Imperio, de hecho, su rápida expansión no sólo reunía fieles que estaban dispuestos a morir por reproducir su fe, sino que ésta generaba una progresiva deslegitimación de las ideas reguladoras oficiales del Imperio. Es decir, el hombre cristiano ya creía haber encontrado eso que *creía que necesitaba buscar*, en otras palabras, ya poseía la certeza suficiente de moverse dentro de esa realidad que el creía le llevaría a la plenitud humana. Pero como veíamos dicha teología era tremendamente celosa: sólo Jesús te lleva hacia el “Cielo”. Esta radicalización “*Mediatorial*”, hizo que muchos cristianos se opusieran a la, muchas veces, obligación por parte del Imperio del culto a sus dioses. Independiente de ello, para los cristianos no había otro dios. Si estos seguidores de Jesús, lograban asentar realmente dicha creencia, desarticularían todo el ideario cosmogónico romano, con

¹⁰¹ *Filosofías*, N.T.I. p., 794.

¹⁰² Colosenses 2.2,3, 8-10.

¹⁰³ No hablamos en ningún caso del fin del ejercicio filosófico, sino sólo del fin de *La Filosofía* como un referente cultural para la ascensión al “Cielo”.

¹⁰⁴ Para una comprensión sintética acerca de las causas de la rápida expansión del Cristianismo, revisar los capítulos del 1 al 3, “Christianizing The Roman Empire A.D.100-400, de R. MacMullen, Yale University Press, 1984.

¹⁰⁵ “La Filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV”, Étienne Gilson, Editorial Gredos S.A., versión española de Arsenio Pacios y Salvador Caballero (2° edición), Madrid, 1999. Desde aquí F.E.M., más la página citada

¹⁰⁶ F.E.M., p.11.

lo que toda su construcción cultural se vería expuesta a cuestionamiento y ello incluía la administración política del Imperio. Fue por esta razón, que las persecuciones intermitentes por parte de Nerón y Domiciano durante el siglo I, se convirtieron en la primera advertencia en contra de la que para ellos era, una nueva “secta judía políticamente conflictiva”. Como sea, al avanzar el tiempo las persecuciones cobrarían diversos matices llegando a las del primer cuarto del siglo II, en las que se perdonaba a los cristianos si estos adoraban a los dioses romanos. Recordemos, para estos seguidores de Jesús, sólo había un Dios y un solo *Mediador* entre él y los hombres, y este era Jesucristo hombre. Ello deslegitimaba implícitamente la autoridad tanto del Cesar, como la del espíritu griego. Tanto era el extremo de esta uni-dirección de su creencia que llamaban a Jesús “Señor de señores” y “Rey de reyes”¹⁰⁷. Siguiendo con las persecuciones, se les acusaba de ateísmo y de ser la causa del hambre y la peste en Roma¹⁰⁸, fue este mismo emperador, Séptimo Severo, el que levantó un acta (202) en contra de la conversión al cristianismo, persecución y violencia que no hacía más que fortalecer este movimiento. El escenario era ese, y mientras todo esto pasaba, había otra lucha que se daba en el espíritu intelectual de la época, entre dos *Mediadores* y sus teologías.

Según Gilson el término “filosofía” presenta desde esta época el sentido de “sabiduría pagana”. Dentro de los griegos que se convertían al Cristianismo los habían de dos tipos: los que consideraban al Cristianismo como el punto final y culmine de sus investigaciones filosóficas, es decir, había una total relación entre la filosofía y la doctrina del evangelio. Y otros que por el contrario “adoptaban una actitud resueltamente negativa ante doctrinas que no despertaban en ellos interés alguno”¹⁰⁹.

Como sea, el encuentro de ambos *Mediadores* fue real y latente dentro de un Imperio en donde el espíritu helénico era preponderante y se hacía hostil frente a esta nueva doctrina del Cristo. Frente a esa enemistad, salieron voces a defender la utilidad de la doctrina de Jesús en el lenguaje dominante del Imperio, esto es, la filosofía griega. Fue de esa forma que el cristianismo comenzó a ser traducido al lenguaje “racional” por los padres apologistas quienes veían en su labor una misión divina que salvaría las vidas de la gente que estaba siendo asesinada. En palabras simples, estos apologetas para defender su utilidad, tradujeron la teología cristiana, esto es, su visión del hombre, de dios y del mundo, a un idioma más “académico, alejándose cada vez más del, que creemos era su fundamento, esto es: la “locura de la fe”. En este sentido, la re-velación poco a poco fue perdiendo el carácter inaprensible de la gracia, y de pronto nos vimos con que la “filosofía griega también había sido parte de la revelación del Verbo de Dios” y en esa línea pensaría Atenágoras: “Hemos aprendido que el Verbo ilumina a todo hombre que viene a este mundo, y que, por consiguiente, todo el género humano participa del verbo”¹¹⁰. Existiría, por tanto, bajo esa lógica, una revelación universal del Verbo antes de que este se hiciera carne, idea que reafirmará hacia el 160 d.c. Justino Mártir en su *Segunda Apología*, en la que el verbo de Dios actúa como una “razón seminal” en cada hombre, un germen del cual cada hombre ha recibido una partícula. De esta forma el Cristianismo se hace cargo de la historia, en

¹⁰⁷ Dos referencias. “Pelearán contra el Cordero, y el Cordero los vencerá, porque él es Señor de señores y Rey de reyes; y los que están con él son llamados y elegidos y fieles” Apocalipsis 17.14. Y “(...) que guardes el mandamiento sin mácula ni reprensión, hasta la aparición de nuestro Señor Jesucristo, la cual a su tiempo mostrará el bienaventurado y solo Soberano, Rey de reyes, y Señor de señores”. 1° Timoteo 6.14-15

¹⁰⁸ Séptimo Severo en F.E.M., p. 206-209.

¹⁰⁹ F.E.M., p. 17.

¹¹⁰ Ibid., p.20.

la cual todo lo que se ha hecho mal se ha hecho contra el Verbo y todo lo bueno, se ha hecho por el Verbo, llegando a sentenciar: “cuanto de verdad se ha dicho nos pertenece”. Esta frase justificaba de antemano el uso que los pensadores cristianos de los siglos venideros habrían de hacer de la filosofía griega. Dice Gilson (hablando de Justino): “Según él, Heráclito y los estoicos no son extraños al pensamiento cristiano; Sócrates ha conocido ‘parcialmente’ al Cristo: en efecto, ha descubierto ciertas verdades por el esfuerzo de la razón, la cual es una participación del Verbo, y el Verbo es el Cristo; Sócrates pertenece pues, a los discípulos del Cristo”¹¹¹. En resumen, se puede decir, lo mismo de todos los filósofos paganos que, habiendo obtenido la verdad, han poseído los gérmenes de esta verdad plena que la revelación cristiana nos ofrece en estado perfecto. Confundiéndose así el Cristianismo con la filosofía griega, *La Filosofía* aseguraba una abultada esperanza de vida, la que encontrará asidero y sentido en la “filosofía cristiana” posterior. De esta forma *La Filosofía* terminaría por aceptar la existencia de un solo dios¹¹², e incluso la teoría del Verbo de Dios; la importancia no radicaría tanto en cómo es ese dios que nos ama o esa realidad superior de la que carecemos, sino en cómo accedemos a ella, porque será en ese espacio (el del cómo) en donde se ejercerá la influencia sobre la construcción de mentalidad. Recordemos, el *Mediador* es ese puente a esa otra realidad, no importaba tanto lo que hubiera en el otro lado, ya que dependiendo de la forma en cómo cruzáramos el puente, terminaría siendo el lugar a donde llegaríamos.

Contenido el poder de la fe y la revelación por gracia, la llamada filosofía cristiana, a pesar de estar a cargo de monjes, curas y eruditos con valores cristianos no hicieron sino mantener el espíritu especulativo, que seguía separando las aguas entre un mundo terrenal que debía alcanzar la realidad última de las cosas por medio de la razón. El método de San Anselmo¹¹³, San Buenaventura¹¹⁴ siguiendo a San Agustín, sería tomar la re-revelación del “Hijo de Dios” como guía, pero sólo como eso, y no como ‘toda la plenitud de la deidad’. Fue desde esta lucha de *La Filosofía* por sobrevivir a la “irracionalidad” de la fe, que razón y fe comenzaron a complementarse, pero no esa razón como “medida o proporción de las cosas”, sino esa razón como método para alcanzar verdades y realidades últimas. En torno

¹¹¹ F.E.M.,p.21.

¹¹² Monoteísmo defendido en el 177, por Atenágoras en su “Súplica a favor de los cristianos”, quien igualaba el único Dios cristiano al Dios de los estoicos, Platón y Aristóteles, para justificar lo ‘racional’ del cristianismo y aminorar un poco las persecuciones de sus hermanos.

¹¹³ El hombre caído *perdió la beatitud para la que ha sido hecho, y encontró la miseria para la que no ha sido hecho*. Su proyecto es tratar de demostrar la existencia de Dios a priori: *En efecto, todo lo que difiere de eso es menor que lo que puede ser pensado, es decir, algo que no puede pensarse respecto de ti...* como lo máximo pensable la reflexión anselmiana gira en torno a lo que se puede o no decir de Dios, y en base a ello elucubra deductivamente la existencia de Dios. *Aquello que lo cual nada mayor puede ser pensado*. La existencia de lo máximo pensable, para poder emplear todas sus supuestas determinaciones debe demostrarse en actualidad, no en potencia. Y es aquí, por ejemplo, donde esto último choca, cuando dice: “Luego, Señor, aunque no eres cuerpo, no obstante es cierto que tienes una suprema sensibilidad, del mismo modo que tienes un supremo conocimiento de todo, es decir, de un modo que no conviene al animal, que conoce por medio del sentido corporal.

¹¹⁴ En “Itinerarium mentis ad deum”: De todo esto se colige que las perfecciones invisibles de Dios, desde la creación del mundo se han hecho intelectualmente visibles por las criaturas de este mundo {todas estas} son inexcusables, los que no quieren considerarlas (...) no quieren trasladarse de las tinieblas a la admirable luz divina (p. 499)...Y todas estas cosas son vestigios donde podemos investigar a nuestro Dios(p.493). No es que se excluya la fe, mas existen otros métodos para evangelizar a la gente que no es creyente, contradiciendo la exclusividad del camino a Dios.

a lo mismo dice Gilson¹¹⁵: “Los principios filosóficos de Sto. Tomás son los de Aristóteles, es decir, los de un hombre para quien no existían ni la revelación cristiana, ni aún la judía; si el tomismo precisó, completó, depuró al aristotelismo, nunca lo hizo apelando a la fe, sino deduciendo mas correctamente o mas completamente pero según las consecuencias implicadas en sus propios principios”¹¹⁶. La influencia del Cristianismo sobre la filosofía era clara y marcada, pero no sabemos hasta qué punto logró permear a *La Filosofía*, como una doctrina mediadora del hombre. Como sea y como decíamos, la forma de llegar a Dios, se interpuso como la jugada maestra que salvó a *La Filosofía*, como razón, y la catapultó para, en siglos posteriores, volver auténticamente. En lo que llamamos filosofía medieval, manifiesto es que sus escritos apelaban a un dios al cual no sólo se llegaba por medio de la fe, sino también por medio de la razón, deduciendo o induciendo a sus criaturas. En este punto se confunde el conocimiento natural de dios¹¹⁷, con el conocimiento salvífico del hombre. Se lograba mezclar lo que precisamente según el apóstol que antaño perseguía cristianos, no se debía confundir. La revelación de la salvación por ser revelación (un conocimiento desde lo oculto, pero donado desde “afuera”), no tenía el carácter de ser alcanzada por medio del algún otro medio o recurso, que no fuera por medio la fe en Jesucristo¹¹⁸, y en ello no había lugar a duda. Según el texto sagrado la sabiduría cristiana hallábase en Cristo y en nadie más que él, una figura espiritual y viviente con quien el creyente se podía unir¹¹⁹. Como ya hemos repetido: si se creía que había algo más que la fe, para llegar a la verdad de las cosas, se dejaba de estar en la doctrina de Jesús y se entraba a *La Filosofía cristiana*. Filosofía que nuestro filósofo francés Etienne Gilson define como “toda filosofía que, aún cuando haga la distinción formal de los dos órdenes, considere la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón (...) En uso de su derecho, es capaz, de interesarse en la totalidad de las cuestiones tanto como cualquier otro filósofo; empero, de hecho, se interesa únicamente o sobre todo por aquellos cuya solución importa a la conducta de su vida religiosa”¹²⁰. Para estos filósofos la fe sólo nos entrega (si es que) el conocimiento salvífico, dejándonos en tinieblas en otros aspectos de la vida, es decir: la fe no bastaba como forma o dispositivo, para tener una concepción acabada de la realidad del hombre y su mundo. Dice Gilson: “la fe es quien tomándolo en cierto modo de la mano, lo pone en el buen camino y lo acompaña cuanto tiempo sea menester para protegerlo contra el error”¹²¹, citando a uno de los padres apologistas. Es decir, aunque haya fe en el hombre, este debe seguir utilizando su razón, pero su razón filosófica, siendo esta última de sustancia más grande y consistente que la doctrina que predicaba Jesús. Entre la fe y la duda racional, se daba la pugna; en una se revelaba un mundo totalmente acabado en la persona y conocimiento de Jesucristo, mientras que en la otra, el mundo se debía construir a la luz de la ‘razón’ alejándose de la oscuridad de la “religión” y superstición.

¹¹⁵ En “El espíritu de la Filosofía Medieval”, Ed. Emecé, Trad. De Ricardo Anaya, Buenos Aires, 1952. Desde ahora E.F.M., más la página citada.

¹¹⁶ E.F.M., p.18.

¹¹⁷ A este respecto, y para robustecer el debate en este punto, recomendamos tener en cuenta la lectura “The Espistle to the Romans” de Kart Barth, hallada en Oxford University Press. Oxford, 1980, primera edición en 1933.

¹¹⁸ Dice Pablo, en su carta a los Romanos: “Mas ¿Qué dice? Cerca de ti está la palabra, en tu boca y en tu corazón. Esta es la palabra de fe que predicamos: que si confesares con tu boca que Jesús es el Señor, y creyeres en tu corazón que Dios le levantó de los muertos, serás salvo”. Romanos 10.8-9.

¹¹⁹ “En aquel día vosotros conoceréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí, y yo en vosotros”. Juan 14.20

¹²⁰ E.F.M., p.42

¹²¹ E.F.M., p.45.

Es de esta forma que *creemos*, que el mundo occidental se articuló, ahora con una Iglesia Católica Romana dispuesta a proteger la fe como su dispositivo para administrar cada espacio vital de sus devotos. Como la cara visible entre “Dios y la tierra”, hacía de ese espacio intermedio entre el “Cielo y la tierra”, el escenario perfecto para robustecer su poder en la sociedad, llegando a sentarse al lado de Reyes y Emperadores. Y es que la Iglesia Católica es el mejor ejemplo de una doctrina mediadora: utilizaba esa carencia aceptada del hombre e institucionalizando una teología, se configuraba como una religión, entrando a la cultura como tradición inherente. Así como un día lo fue el ejercicio filosófico en Grecia, *La Iglesia* se hizo parte a la vez que cargo de la sociedad moldeando sus mentalidades. Desde *La Iglesia*, *La Filosofía* no era bien tenida, recordemos: ocupar el lugar de *Mediador* significaba automáticamente obtener la mayoría sino todas las estructuras de administración que existen en una sociedad. Sin embargo, supieron convivir “en paz” durante largos siglos.

Dos doctrinas reparadoras del hombre, traduciéndose en dos teologías opuestas, dos métodos inconexos, dos mentalidades expresadas al fin en dos formas de administrar una sociedad. Fue desde una voz implícita y callada que la especulación se abría paso y por medio de la filosofía de los cristianos causaba molestias al Soberano que debía apagar toda fuente de rebelión frente a él, ya sea explícita en armas o las más peligrosa: la implícita,¹²² directo a la forma de pensar de las personas. Fue así como entre filósofos *fuga mundi*¹²² y *via mundi*¹²³ en 1329 se condena a Meister Eckhart por herejía¹²⁴. Ambas teologías ya no podían convivir mas tiempo; una desarticulaba a la otra, ambas necesitaron de la institución para entrar dentro del que hacer social, para hacerse cotidianos, cercanos y hasta naturales. Ambos ofrecían la verdad de las cosas porque ambos eran la voz del “Cielo” sobre la tierra, por lo que ambos esperaban obtener la administración de la cultura. A esta altura ¿Cómo fue que terminó por desarrollarse esta pugna? Y ¿Cómo es que esta se transformó en una lucha política?

¹²² Dios no se halla en las criaturas, sino en el fondo de nuestra alma o interior, y para hallarlo es necesario renunciar a las banalidades del mundo material y enfocarse en nuestra búsqueda interior de Dios.

¹²³ A Dios se le puede conocer mediante sus creaciones; estas son sus efectos y estos nos remiten a la causa.

¹²⁴ A continuación la Bula de Juan XXII “In agro dominico”, del 27 de marzo de 1329 en la que se condena n a 28 artículos de Meister Eckhart: “Con gran dolor anunciamos, que es estos tiempo, en uno de los países que se dice germánico, un hombre de nombre Eckhart según se dice, doctor y profesor en Sagrada Escritura, de la orden de los hermanos Predicadores, ha querido saber más de lo que necesario y en modo imprudente y sin seguir la medida de la fe, porque girando su oído a la verdad se ha dirigido a las invenciones. Seducido, en efecto, por aquel padre de la mentira, que frecuentemente adopta la figura de un ángel de luz para difundir la oscuridad tenebrosa y odiosa de los sentidos, en lugar de la luz de la verdad, este hombre, conducido en el error contra la verdad esplendorosa de la fe, ha hecho crecer en el campo de la Iglesia espinas y cizaña, esforzándose por producir cardos nocivos y espinos venenosos. Ha enseñado numerosos artículos que oscurecen la verdadera fe en muchos corazones y ha mostrado su doctrina en su predicación ante el vulgo, que asimismo ha expuesto por escrito (...) Para que tales artículos, y su contenido, no puedan continuar corrompiendo el corazón de la gente vulgar a la que han sido predicados, ni obtener crédito entre los otros, Nosotros, bajo el consejo de los hermanos nombrados, condenamos y reprobamos expresamente como heréticos tales artículos” El fruto de la Nada, Edición de Amador Vega Ezquerria, Editorial Siruela, 6° Edición, Madrid, 2008, p.175-178.

3° PARTE. EL DIOS DE LA FILOSOFÍA

CAPÍTULO 1. Del Dios de los cielos al Dios de la probeta

Dentro del proceso de construcción de límites políticos y jurídicos, la concepción metafísica¹²⁵ del mundo juega un rol decisivo. Es más, la articulación de la sociedad depende en un principio del “material” dispuesto por las distintas concepciones de realidad que se tienen en ese momento. La lógica, a este respecto, no ha sido la construcción o distribución social primero y la construcción de imaginarios metafísicos o ideales después, sino lo inverso, siendo esto último el principal motor vital para la construcción de conciencia¹²⁶ en el hombre. Tal como dice Schmitt: “La imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente. La comprobación de esa identidad constituye la sociología del concepto de soberanía”¹²⁷. Quizás esta primera aproximación nos sirva como una definición provisional al tema. Es bajo esta premisa que intentaremos abordar en este capítulo la explicitación implícita que se desarrolló en el encuentro entre la mentalidad o conciencia cristiana y la mentalidad de *La Filosofía*.

Si dentro de la teología cristiana existe un Dios personal, que mediante el don de la fe escapa a todo control e interpretación racional precisa acerca de él, la teología filosófica fue todo lo opuesto a ello. Y esto porque dentro de la construcción de los límites cosmológicos, nunca estuvo como objetivo el que se escaparan asuntos a la comprensión de la razón; por ser esta el lugar en donde el ser humano y la humanidad entera eran representados, es decir, donde el hombre era llevado hacia el “Cielo”. Ahora bien, si comenzamos a observar la génesis de la construcción moderna de la teoría del Estado, la teología que subyace se hará más evidente. En este sentido, no nos interesa tanto, por ahora, dar cuenta de la teoría misma, sino revisar desde dónde y cómo es que se importa la sociología del concepto de soberanía filosófica. A este respecto Schmitt:

“Porque la idea del moderno Estado de derecho se afirmó a la par que el deísmo, como una teología y una metafísica que destierran del mundo el milagro y no admiten la violación con carácter excepcional de las leyes naturales implícita en el concepto del milagro y producido por intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente.”¹²⁸. El mejor escenario social para la teología filosófica, era la afirmación de una realidad llena

¹²⁵ Entendemos a la metafísica como la teología de *La Filosofía*. Igualamos sólo en este sentido ambos conceptos para dar una perspectiva íntegra acerca de lo que se quiere proponer en este capítulo.

¹²⁶ La entendemos provisionalmente como un ‘darse cuenta del mundo, la realidad, de sí mismo’, siendo este mismo ‘darse cuenta’ el que construye la realidad. En otras palabras, el darse cuenta de la realidad es al mismo tiempo construirla. Por ejemplo, si digo que el hombre es un *zoon politikon*, lo asumo como algo que descubrí *del* hombre, pero al mismo tiempo lo llevo a ser parte de una realidad que no conocía, es decir, “me di cuenta de algo que no veía (que era la realidad), pero cuando la descubrí (mejor dicho, la inventé) supe que esa era mi realidad”.

¹²⁷ Teología Política, Carl Schmitt, Editorial Struhart & Cía., 1988, Argentina, p.113. Desde ahora T.P., más la pág. citada.

¹²⁸ T.P., p.96.

de regularidades en donde no existiera lugar para una afirmación que escapara del juicio y constancia de la razón. En otras palabras, si el Soberano medieval investido del poder de lo “alto” tomaba todas las decisiones políticas, representando en su persona, al mismo Estado, no había lugar para otra opinión. Si el dios era todopoderoso y no respondía a ninguna ley, el poder político dominante era traducido como un Soberano capaz de hacer lo que quisiese en el momento y lugar que él estimara conveniente, porque él era una autoridad delegada por la divinidad amparado por su representante en la tierra, La Iglesia Católica. La injustificación de la fe, ese momento y lugar en donde no hay evidencias que avalen una acción, era el mayor subterfugio teológico para un Soberano, y si alguien quería hacerle frente tendría que ser bajo los mismos términos, es decir teológicamente, porque esa era (o es) la forma de hacer política. Fue por esta razón que el racionalismo se vio como la alternativa viable para desarticular un mundo socio-políticamente ya consolidado, aunque para la razón, injustificado. El mundo de la evidencia y la comprobación, el mundo de la razón no eran un intento por conocer los secretos íntimos de la naturaleza del hombre y su mundo solamente, sino un clara y genuina práctica política. Redefinir el mundo, significaba asentar otra reparación metafísica del hombre cambiando con ello la perspectiva de dios, y con ello la sociología del concepto de Soberanía. El occidente moderno se transformaba de a poco en el escenario para una lucha por las mentalidades de los hombres, lucha que ya tenía sus antecedentes¹²⁹. La teología de lo insondable, del espacio para lo indescifrable, contra la regularidad de un Todo inteligible. Fue de esa manera que la teología política de la época fue evolucionando hasta polarizarse entre la excepción y la norma. Si dios es insondable, si eso a lo que aspiramos (nuestro “Cielo”, ideal, aspiración, proyecto de humanidad, el destino del hombre) no puede ser contenido ni clasificado bajo una categoría que podamos manipular, entonces el poder del Soberano es Absoluto. Si dios, o eso que es nuestro proyecto es accesible por medio de la intelección y demostración clara y distinta, no hay lugar para espacios vacíos y el poder político debe ser justificado porque la naturaleza del mundo y el hombre lo son.

En un occidente que sentía esta oposición, comenzarían a levantarse los primeros padres apologetas de la razón filosófica, de *La Filosofía*, y su “Cielo”, su visión de cómo es el hombre, la sociedad y el mundo. Ello significaba poner en duda el “Cielo” cristiano, deslegitimando en lo posible su teología.

En este sentido, el primero en buscar un nuevo centro de todo, alejado de la doctrina cristiana fue sin duda, Descartes. Poniendo *todo* en duda, no sólo comenzaba el largo viaje

¹²⁹ La primera quizás, oposición directa al establecimiento del cristianismo como institución y doctrina tuvo como su mayor referente (a grandes rasgos), a la gnosis. Como conocimiento, la gnosis, tomó la forma de una verdad que no aspira a la homogenización sino la “unión” de diversas expresiones bajo su alero. Como movimiento transversal Hans Jonas (“La religión gnóstica, El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo” Editorial Siruela, 2003, Madrid) lo expone en cuatro dimensiones principales: 1.- Contenido teológico; se caracteriza por su contenido dualista, Dios siempre es trascendente y es de diferente naturaleza a la del universo ya que éste no ha sido creado por Él. El ser humano en ese sentido se halla completamente separado de Dios, quien no ejerce un gobierno sobre el mundo. 2.- Cosmología; arcontes que crearon el mundo y que están lejos de la luz de Dios, lo gobiernan, en donde el universo se extiende como una vasta prisión, donde la tierra es una celda que encierra al espíritu tal como el cuerpo al alma. 3.-Antropología; Será liberada el alma una vez que el hombre alcance el conocimiento que nos remita al lugar original en el cual fuimos concebidos. 4.-Moralidad; Con un mundo perverso la moralidad es diversa, por un lado están los liberales entregados a los placeres del cuerpo ya que siendo el espíritu quien se salva, está demás “salvar el cuerpo”. A diferencia de los ascetas, que ven el contacto con el mundo como una forma de contaminación. Cito como ejemplo al gnosticismo, como una teología que hace imposible una articulación gubernamental inmanente en el mundo. La gnosis en ese sentido no fragua una organización gubernamental que debe adoptarse para alcanzar algún fin salvífico, y si bien es cierto no dicta explícitamente una “política de verdad” se opone por su propio sustrato a toda manifestación inmanente de un gobierno divino trascendente.

del conocimiento de todas las cosas y la “sabiduría racional”, sino que confrontaba a toda teología anterior y de paso al patrón socio-político que se fundamentase en ellas. Fue de esa forma que este filósofo, llegó a la base de que lo más seguro de todo lo que el hombre pueda llegar a ser, es que el hombre piensa. A este respecto Walter Shulz¹³⁰:

“Esta constitución de la conciencia de sí está dirigida claramente contra toda trascendencia imaginable. El que exista un Dios bondadoso, un Dios maligno o que no exista, da lo mismo: la auto-aseguración de mi ser pensante, que debe ser producida en y por medio del acto de mi pensar, no es afectada por la existencia o la inexistencia de un Dios, Descartes afirma: aunque este embaucador me engañe siempre, con todo, se debe asentar como algo indubitable que yo soy”¹³¹. Si el dios cristiano sale del centro del mapa, sale *La Iglesia* y con ella su poder e influencia teológico-política; eso es lo que en nuestra opinión, salta a la vista. A pesar de que dios en Descartes es el que pone la idea de infinitud, que posibilita a su vez, la finitud del hombre y que el “conocerme” del hombre sólo sea posible a partir del conocimiento de dios, sólo será con respecto a la finitud del hombre, que el mismo, se ha demostrado que dios puede ser una realidad plena de sentido para él en cuanto ser pensante, porque la duda no puede asegurar su certeza más allá del momento presente, por eso para asegurar mi incertidumbre se remite al dios certero. En palabras de Shulz: “El Dios de Descartes no es un mero concepto, sino la medida puesta con necesidad interna frente a mí y sobre mí, en la que yo me conozco como finito(...) El Dios cartesiano es el Dios de los filósofos y no el Dios de la revelación, aprehendido en la fe”¹³². ¿Pero, por qué no es el dios de la re-velación?

Como una pequeña tentativa, si revisamos el carácter de la revelación cristiana, vemos que bien poco tiene que hacer allí el pensamiento deductivo o racional. La re-velación se funda en la gracia, y la gracia es un regalo que no requiere esfuerzo ni métodos del individuo. Claramente esta gratuidad no se da en la revelación griega (que creemos se pone en juego en toda la historia de *La Filosofía*). Ello porque la re-velación griega es mas bien de-velación; y ello siempre conlleva el esfuerzo deductivo del individuo, en donde la verdad o la respuesta o aquello por lo que se pregunta es siempre visto como un “premio a nuestro esfuerzo”. En la de-velación es el hombre quien corre el velo y camina hacia la verdad, en la re-velación cristiana en cambio, es el dios quien camina hacia el hombre sólo por gracia. Sea quizás esta independencia de dios lo que caracterizó el momento espiritual de occidente que muchos llamaron “Renacimiento”¹³³.

¹³⁰ El dios de la metafísica moderna, Walter Shulz, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1961. Desde aquí D.M.M., mas la página citada.

¹³¹ D.M.M., p. 34.

¹³² D.M.M., p. 49.

¹³³ En torno al Renacimiento y la Ilustración según Ernst Cassirer en su *Filosofía de la Ilustración*: “Al comienzo de su *Ensayo sobre los elementos de la filosofía* presenta D’Alembert un cuadro del estado general del espíritu humano a mediados del siglo XVIII. Parte de la observación de que en los últimos tres siglos que le preceden, y hacia mediados de ellos, se observa una importante transformación de la vida espiritual. En el siglo XVI se inicia el movimiento literario-espiritual del Renacimiento; en el XVI llega a su ápice la reforma religiosa; en el XVII el triunfo de la filosofía cartesiana cambia por completo toda la imagen del mundo. También en el siglo XVII se puede señalar un movimiento análogo. ¿Y cómo podríamos caracterizar su sentido y su tendencia fundamental? “En cuanto observemos atentamente—prosigue D’Alembert— el siglo en que vivimos, en cuanto nos hagamos presentes los acontecimientos que se desarrollan ante nuestros ojos, las costumbres que perseguimos, las obras que producimos y hasta las conversaciones que mantenemos, no será difícil que nos demos cuenta que ha tenido lugar un cambio notable en todas nuestras ideas, cambio que, debido a su rapidez, promete todavía otra mayor para el futuro. Si con el tiempo será posible determinar exactamente el objeto de este cambio y señalar su naturaleza y sus límites, y la posteridad podrá reconocer sus defectos y sus excelencias mejor que nosotros.

Esta no es una sorpresa, menos un descubrimiento, pero lo que sí llama nuestra atención es que el puesto de la mediación de los hombres estaba peligrando en las manos que la sostenían. Nacía un nuevo mundo, porque el hombre volvía a nacer, o mejor dicho nacía en su completa “autonomía”. En este sentido E. Imaz dice: “Descartes es la encarnación de la autonomía del espíritu fundada en la claridad del pensamiento. Actúa en él una alianza original de la conciencia de la libertad con el sentimiento de poder del pensamiento racional”¹³⁴. Si se abría paso una nueva cosmología, toda concepción del hombre y del mundo se daba por pasadas. No correrá mucho tiempo, para que surgieran filósofos que presentarán una nueva teología para el mundo, dentro de un escenario encendido por el debate político debido al surgimiento de la amenaza hacia los gobiernos Monárquicos. Treinta años después del sujeto cartesiano, surge la que sea quizás la obra más explícita en cuanto a afirmar la inutilidad de la teología cristiana, y el cambio que debe sufrir el mundo para avanzar hacia su supuesta plenitud y responder a eso que el hombre creía que necesitaba buscar.

CAPÍTULO 2. EL MILAGRO DE LA RAZÓN

A pesar de que las condiciones en las que vivió Spinoza en Holanda, por un tiempo, no pudieron ser mejores, se encontró luego, solo y con su protector Jean de Witt asesinado por una turba de religiosos (calvinistas) enfurecidos, que ahora tomaban el poder. Y es que claro, al verse amenazada *La Iglesia*, su respuesta inmediata fue resguardarse mediante la persecución de aquellos burgueses ilustrados que de a poco se desligaban “teológicamente” de la autoridad divina del “cuerpo de Cristo”¹³⁵. Al intuir todo esto en el ambiente, nuestro autor tomará una trascendental decisión: proponer una reforma de nuestro entendimiento. Hacer esto implicaba que “habíamos estado pensando mal” o que nuestro entendimiento estaba embotado por una conciencia que “no era la que le correspondía al hombre moderno”. Dice nuestro autor: “Pero ante todo será menester excogitar un medio de curar el entendimiento y, hasta donde será posible al comienzo,

Nuestra época gustade llamarse la *época de la filosofía*. De hecho, si examinamos sin prejuicio alguno la situación actual de nuestros conocimientos, no podremos negar que la filosofía ha realizado entre nosotros grandes progresos. La ciencia de la naturaleza adquiere día por día nuevas riquezas; la geometría ensancha sus fronteras y lleva su antorcha a los dominios de la física, que le son más cercanos; se conoce, por fin, el verdadero sistema del mundo, desarrollado y perfeccionado. La ciencia de la naturaleza amplía su visión desde la Tierra a Saturno, desde la historia de los cielos hasta la de los insectos. Y, con ella todas las demás ciencias cobran una nueva forma. El estudio de la naturaleza, considerado en sí mismo, parece un estudio frío y tranquilo, poco adecuado para excitar las pasiones, y la satisfacción que nos proporciona se compaginamás bien con un consentimiento reposado, constante y uniforme. Pero el descubrimiento y el uso de un nuevo método de filosofar despierta, sin embargo, a través del entusiasmo que acompaña a todos los grandes descubrimientos un incremento general de las ideas. Todas estas causas han colaborado en la producción de una efervescencia de los espíritus. Esta efervescencia, que se extiende por todas partes, ataca con violencia a todo lo que se tiene por delante, como una corriente que rompe diques. Todo ha sido discutido, analizado, removido, desde los principios de las ciencias hasta los fundamentos de la religión revelada, desde los problemas de la metafísica hasta los del gusto, desde la música hasta la moral, desde las cuestiones teológicas hasta las de la economía y el comercio, desde la política hasta el derecho de gentes y el civil. Fruto de esta efervescencia general de los espíritus, una nueva luz se vierte sobre muchos objetos y nuevas oscuridades los cubren, como el flujo y reflujo de la marea depositan en la orilla cosas inesperadas y arrastran consigo otras.”

¹³⁴ “Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII”, E. Imaz, Editorial Fondo cultura económica, p. 364.

¹³⁵ Se le denomina en base a, entre otros, este versículo: “(...) y sometió todas las cosas bajo sus pies, y lo dio por cabeza sobre todas las cosas a la iglesia la cual es su cuerpo, la plenitud de Aquel que todo lo llena en todo”. Efesios 1.22-23

purificarlo para que entienda las cosas fácilmente, sin error y de la mejor manera. Desde ya puede verse que quiero dirigir todas las ciencias a un solo fin y objeto, es decir, llegar a la suprema perfección humana (...)”¹³⁶. Siguiendo su línea y como premisas fundamentales para lograr tal proyecto Spinoza se propuso, a grandes rasgos:

- (1) La idea de cambiar la relación del hombre y la naturaleza,
- (2) Una nueva idea de bien y
- (3) Una nueva idea de hombre y Dios.

Lo que en síntesis significará otra manera de entender la realidad y nuestro lugar en ella, es decir, un cambio en nuestra conciencia. Dice el filósofo judío: “La mejor parte de nosotros mismos es el entendimiento. Si queremos saber que realmente más nos conviene, debemos esforzarnos por dar a nuestro entendimiento la mayor perfección posible, puesto que en esta perfección misma consiste el bien supremo. Mas como todo humano conocimiento y toda perfecta certeza dependen exclusivamente del conocimiento de Dios, ya porque sin Dios nada puede existir ni concebirse, ya porque todo puede dudarse en tanto que de Dios no se tenga una idea clara y distinta, síguese claramente que al conocimiento de Dios y sólo a él están unidos nuestro bien y perfección supremos”¹³⁷

El hombre debe conocer la Naturaleza; conociéndola se llega al conocimiento de la voluntad de Dios; “(...) a medida que conocemos mejor las cosas naturales, conocemos

con mayor perfección la esencia de Dios que es causa de todo lo demás”¹³⁸. De forma sucesiva si conocemos los efectos conoceremos la causa de todo, y para ello se precisa una nueva relación con nuestro entorno; una nueva relación de conocimiento racional. En otras palabras lo que se trata de establecer en estas líneas (que vendrán a complementar su Ética) es que a dios puedo llegar por medio de mi entendimiento purificado, porque dios se manifiesta en la naturaleza, es más, se manifiesta en las regularidades de la naturaleza, y en eso consiste el bien supremo, en conocer a dios, es decir, conocer las perfecciones de la Naturaleza, porque dios se manifiesta en *La Naturaleza*. Insiste Spinoza: “De donde se sigue que aquél es el más perfecto, y más completamente participa de la suprema beatitud; que quiere sobre todas las cosas el conocimiento intelectual del ser más perfecto, a saber Dios, y en él se complace prefiriéndolo a todo. Tal es nuestro bien supremo, tal el fondo de nuestra felicidad: el conocimiento y el amor de Dios”¹³⁹. El fin del ser humano es conocer a dios, conocimiento mediante el cual llegamos a su amor; fuente inagotable de la felicidad suprema del ser humano. Y el medio para hacerlo es, sin duda, nuestro entendimiento purificado; ya que si lo tenemos, dice nuestro autor, es porque dios nos la entrego para que pudiéramos llegar a Él. Pero acaso ¿No es el mismo fin que persiguen los cristianos, buscar a dios por sobre todo? Por lo que sabemos si, pero depende mucho del dios que se busque, y más del cómo se llegue a este, ya que del cómo se llegue a él, definirá cómo será él.

Spinoza es quien se engancha, por así decirlo, con los filósofos heleno-cristianos del siglo II, en quienes el conocimiento de Cristo se había revelado incluso antes de su venida,

¹³⁶ Obras completas, volumen IV-Tratado de la Reforma de Entendimiento, Baruch Spinoza, Ed. Buenos aires: Acervo cultural, 1977, p. 27. Desde aquí T.R.E., mas la página citada.

¹³⁷ Obras Completas, Tomo II-Tratado teológico, Ed. Buenos Aires: Acervo cultural, p. 72. Desde aquí, T.T.P., mas la página citada.

¹³⁸ T.T.P., p. 73.

¹³⁹ Ibid. ,p.73.

en donde no es tan necesaria la fe infundada. Dios, tal como Justino Martir¹⁴⁰ lo veía, había depositado en todos los hombres una ‘razón seminal’, y Sócrates había conocido parcialmente a Cristo. Mas ¿Que quiere decir todo esto?

En el afán de volver a establecer una concepción metafísica del mundo, distinta de la conciencia cristiana, *La Filosofía* modifica la concepción de dios y el medio para llegar a él. Sí, existe un solo dios, puede que su nombre sea Jesucristo o Buda (eso no importará mucho), pero él se expresa en la regularidad de *La Naturaleza*, y para conocer su infinito amor que producirá en nosotros la más grande felicidad, debemos purificar nuestro entendimiento y llegar por medio de nuestra razón a sus brazos. Da lo mismo el nombre del dios, lo importante es el medio para acceder a él, si el medio puede justificarse por el entendimiento entonces se pone en cuestión la sacralidad de la fe, y con ello su “Cielo”. Si a dios llego por mi entendimiento purificado, *La Iglesia* no tiene porque entrometerse en mi relación con dios, quedando injustificado tanto poder de la misma.

Como sea, en nuestro autor no es posible separar a dios de *La Naturaleza*, su voluntad se manifiesta, por ejemplo, en las necesidades matemáticas. Negar a estas últimas es negar a dios, lo cual es absurdo. Todo bien verdadero provendrá desde el conocimiento de la unión del espíritu con toda *La Naturaleza*; de hecho, el Bien Supremo será *llegar a un conocimiento de toda la Naturaleza* cualquier medio para ese fin será llamado, bien verdadero. Todo este fenómeno generó la siguiente inversión teológica:

Entendimiento =	Luz divina
Conocimiento de la Naturaleza =	Conocimiento de Dios
Ley natural divina =	La Biblia como revelación profética.
Razón =	Espíritu Santo

De esta forma nuestro filosofo judío, cambia el paradigma para pensar y buscar a dios; transformando así, al mismo tiempo, la gobernabilidad del Estado, quienes deben hacerlo y cómo. Tal fue el cambio que propuso Spinoza que llegó a decir que los milagros conducen al ateísmo, pero ¿Acaso no se suponía que los milagros provienen de Dios? Dice nuestro amigo holandés: “Si, pues en *La Naturaleza* se verificase un fenómeno que no estuviera conforme con sus leyes, debiera necesariamente admitirse que es opuesto a ellas y que altera el orden por Dios establecido en el universo, dándole leyes generales para regularlo eternamente. De donde hay que concluir que la creencia en los milagros lleva a la duda universal y al ateísmo”¹⁴¹. Dios pasaba de una trascendencia “fuera” del mundo y el Universo a una súper-inmanencia casi panteísta. Pero eso no era todo. Si había algo que le daba consistencia y hasta cierto punto coherencia al poder trascendente de *La Iglesia*, era la Biblia; para muchos *la* teología escrita de las verdades de dios al mundo, mas Spinoza nos daría su verdadero significado y sentido:

“Hemos demostrado, efectivamente que este Espíritu, en hebreo, puede significar el alma y los designios del alma; y por eso a la Ley que expresa los designios de Dios se la llama espíritu o alma de Dios. La imaginación de los profetas, en tanto que los designios de Dios se revelaban por ella, podía pues llamarse el alma de Dios, y en este sentido decir que los profetas tenían el alma de Dios. Mas aunque el alma de Dios y sus secretos designios estén grabados también en nuestra alma y percibamos en este sentido el alma de Dios (hablando como la Escritura), sin embargo, como el conocimiento natural es común a todos

¹⁴⁰ Ver “Filosofía Cristiana” de nuestro trabajo.

¹⁴¹ Ibid., p.105.

los hombres, tiene menos valor a sus ojos (...) Finalmente pasaban los profetas por haber tenido el espíritu de Dios, porque los hombres ignorantes de las causas del conocimiento profético tenían gran admiración por él, y atribuyéndolo al mismo Dios como todo lo extraordinario, dándole el nombre de conocimiento divino. Por lo tanto ahora podemos afirmar sin escrúpulos que los profetas no conocían lo que Dios les revelaba sino mediante la imaginación, es decir, mediante palabras o imágenes verdaderas o fantásticas¹⁴². Existe la certeza de que dios se manifiesta en las regularidades del mundo matemático que se cercioran a través de la ciencia, por medio de la razón. Esta es la clave del tránsito teológico que se quiere provocar. Sin milagros, sin profetas y sin las Escrituras, la conciencia cristiana se vuelve absurda y supersticiosa. Por esto llega a afirmar en el que sea quizás, el pasaje más teológico-político que tenga toda su obra: “solo para el vulgo se pone a Dios bajo rasgos de legislador o príncipe (...) pero Dios obra por su sola necesidad de su naturaleza y perfección; sus decretos y voluntades son verdades eternas”¹⁴³. En otras palabras esto era deslegitimar la teología cristiana al tiempo que la organización política que se había extraído de su doctrina y su visión del “Cielo”. Vemos claramente como es que la manera de entender a dios y sus manifestaciones cambia totalmente la forma de administración de un Estado. Si antes el Monarca aliado con *La Iglesia*, era tipo de representante directo dios en la tierra y cual divinidad trascendente que tenía como única inmanencia a *La Iglesia* de Jesucristo, hacía lo que hacía porque el “Dios de los cielos” así lo había dicho, en Spinoza dicha transcendencia muta a una “terrenalización” de dios, “aterrizando” la administración política del mundo.

En este sentido, *La Filosofía* proponía una especie de *meta-pistis*, tal como la *meta-noia* de Jesús, pero inversa; el mundo intelectual de la época clamaba por una vuelta a lo griego. Esta atmósfera generaba de a poco un cambio en la sociología del concepto de Soberanía que a la larga ya se manifestaba en Spinoza. Y si bien es cierto ya Hobbes en su *Leviatán* presentaba un Estado en donde el pacto con Dios era considerado injusto¹⁴⁴, y en donde era el mismo Soberano quien tenía la facultad absoluta de decidir qué era lo que se discutía y publicaba¹⁴⁵, no se alineaba mucho con el espíritu ilustrado, además que el de Hobbes, era un lenguaje muy político y explícito, pobre en teología (por lo menos en la primera parte del *Leviatán*). Y es que si bien es cierto, se aspiraba a una separación Estado-Iglesia, para el autor holandés no era posible “que un hombre abdique su inteligencia y la someta absolutamente a la de otro”¹⁴⁶, por lo que la lógica hobbesiana, con un Estado que subyugaba a *La Iglesia*, pero que a ratos podría hacerse muy autoritario y censurar la libertad de pensamiento en pos de la paz, no se hacía atractivo como para implementarlo en un nuevo mundo. Como sea, la re-configuración teológica trajo consigo un nuevo “Cielo” y por tanto un nuevo concepto de Soberanía y Estado.

Esta nueva sociología del concepto de Soberanía terminó por polarizarse (como ya dijimos) en dos esferas soberanas: la excepción y la norma. En el primero observamos un poder real sujeto a la voluntad de una persona o pequeña asamblea que representan al Estado, mientras que en la segunda el Estado pasa a ser el mismo derecho, en el cual

¹⁴² T.T.P., p. 34-35.

¹⁴³ Ibid., p.80.

¹⁴⁴ “No existe pacto con Dios sino por mediación de alguien que represente a la persona divina (...)”. *Leviatán*, Ed. Fondo de cultura económica, Panuco de México, 1963, pág. 143

¹⁴⁵ “Corresponde, por consiguiente, a quien tiene poder soberano, ser juez o instituir todos los jueces de opiniones y doctrinas como una cosa necesaria para la paz, al objeto de prevenir la discordia y la guerra civil”. *Leviatán*, pág. 146.

¹⁴⁶ T.T.P., p.304.

reside en definitiva todo el ordenamiento de la ciudad. Fue esto lo que vinieron a poner en juego textos como *Del espíritu de las leyes* (1735, Montesquieu) en donde el poder ejecutivo solo ejecuta lo ordenado por los otros dos poderes (Legislativo y Judicial), perdiendo mucho poder de decisión absoluta; como también *El contrato social* (1762, Rousseau) donde el Soberano queda supeditado a la voluntad de los que lo conforman, llamase individuos contratantes o en Rousseau *el pueblo*.

Con todo esto el dios del deísmo terminó diluyéndose en *La Naturaleza* en contraposición con el dios contrarrevolucionario que poseía un carácter más “interventivo y decisionista”, tal como lo define Schmitt: “Soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción”¹⁴⁷. Para este autor alemán de la primera mitad del siglo XX, la técnica moderna acabó por automatizar todas las esferas de la vida del hombre, incluyendo el cómo este debía ser gobernado, sin embargo ¿Qué pasa si sucede algo que no está contemplado por la norma o el derecho? De aquí surge nuestra analogía, a la que nos referiremos brevemente: ¿acabó siendo el orden jurídico exacerbado la expresión política contemporánea de nuestra teología filosófica?

¿Dónde quedaría la autoridad de dios? Dependía de cómo fuese ese dios; si era *La Naturaleza*, su voluntad se aprehendía por la razón, mas si era alguien insondable sólo había que esperar en el silencio de la fe. En definitiva ¿En quién recaería la autoridad provista del concepto de Soberanía? ¿En *La Iglesia* o *La Filosofía*?

CAPÍTULO 3. EL DIOS ESTATAL

Quien, quizás vio esto claramente en su época, fue Carl Schmitt, quien como católico defiende, en cierto modo, la permanencia de la figura del Dios cristiano, ya que esa imagen se expresaría políticamente en un gobierno que sí tendría el derecho de ejercer soberanía fuera de la norma jurídica. En ese sentido nos dice, quien fuera expulsado y perseguido por el partido Nazi alemán¹⁴⁸: “el derecho es siempre derecho de una situación determinada”¹⁴⁹. A partir de eso, es claro su planteamiento: ¿qué ocurre con las situaciones en donde el derecho no previó su necesidad? Como sea, nuestro autor ve en esta automatización del desarrollo político y social del hombre una consecuencia del esquema racionalista, esquema que nosotros vemos fundamentado principal y teológicamente por Descartes, Spinoza y Hegel. Bajo este contexto tecnificado del gobierno de la sociedad el Estado no ejerce soberanía alguna si no sólo media entre los intereses del pueblo y la producción del derecho; sólo administra y vigila el buen funcionamiento de la norma. A este respecto Schmitt: “el racionalismo ilustrado no admite el caso excepcional”¹⁵⁰; tal como el milagro sorpresivamente demonizado por Spinoza, la excepción es mirada como algo que no tiene

¹⁴⁷ T.P., p35.

¹⁴⁸ Carlos Ruiz Miguel, Estudio Preliminar a ‘Catolicismo y forma política’ de Carl Schmitt, Ed. Tecnos, Madrid, 2000, p.XXII: “Como ha documentado Bendersky, Schmitt temió por su integridad física. Ese temor no era infundado: en 1934 los nazis asesinaron a su mentor, el mariscal y ex canciller Von Schleider, a su esposa y a varios colaboradores cercanos; desde 1934 el jurista nazi Otto Köllreuter fustigó la ‘heterodoxia’ de Schmitt como falso nazi y le acusó de cercanía a los judíos: en 1936, el periódico de las SS publicó sendos artículos denunciando a Schmitt como falso nazi y recordando que había sido amigo de judíos y que en sus escritos anteriores a 1933 había ridiculizado el racismo”.

¹⁴⁹ T.P., p.50.

¹⁵⁰ Ibid.,p 96.

fundamento. De esa forma hicieron equivaler las leyes naturales con la legalidad normativa, pasando de la trascendencia de dios a la inmanencia como la identidad política democrática. Lo que se había sembrado teológicamente daba sus primeros brotes, provocándose el efecto quizás más inmediato del traspaso de *Mediación*: la inversión política como resultado de la inversión teológica, que se tradujo en el siguiente esquema:

Gobernantes =	Gobernados por el decreto jurídico
Estado y La Soberanía =	Organismos del Estado
Soberanía =	Orden jurídico

Para Schmitt esto no podría ser peor, la época exigía una decisión. Porque la decisión da forma al ciudadano, una forma que se adecua a los tiempos, que bien pueden cambiar y de hecho cambiaron mucho tras la Primera Guerra Mundial. Fue el pensamiento post-guerra quien desentrañó este descontento por la automatización técnica de la vida del hombre, tal como lo demuestra un párrafo de 1935 de José Ortega y Gasset para quien el hombre ha perdido su realidad más radical, perdiendo de vista su vida propia, el piso que sostiene todas las demás realidades. Y no la perdió como quien pierde un libro, sino que la ha ido perdiendo de a poco, y ha sido él mismo el responsable. Dicha perdida ha sido el resultado de cierta costumbre que inauguró el hombre griego: "el hombre europeo es un heredero del hombre griego, pero una herencia no es sólo un tesoro; es, a la vez una carga y una cadena cerrada en el concepto de naturaleza (...) el eleatismo fue la intelectualización radical del ser y ella constituye el círculo mágico"¹⁵¹. Según Ortega el hombre griego cayó en dos insanas costumbres: la primera, encriptar todo el orden del mundo bajo su intelecto, dando origen a la "fe en la razón", es decir, creencia según la cual todo orden de las cosas "reales", incluyendo el hombre mismo, deben ser aprehensibles según y para el intelecto. Todo orden de fenómenos que no quepa bajo dicha categoría, "no corresponde a la realidad ni del hombre ni del mundo". La creencia (como horizonte vital) en esta etapa del hombre occidental, se orientó como la brújula del hombre según la cual *res* y *natura* eran lo mismo. Es decir, el hombre como una *cosa* era sujeto de poseer una naturaleza y dicha naturaleza lo ataba a un determinado sistema de reglas según la cual se comportan los fenómenos. En otras palabras: el ser humano se movía (como hemos venido diciendo) bajo leyes racionales, y estos movimientos decretaban en definitiva qué significaba *ser* humano. De ahí en más, la razón físico-matemática lo que hizo fue buscar la "naturaleza" del hombre como algo estático e idéntico (como la *physys* eleática), sin embargo, bajo esa manera, según Ortega no la encontró. Dice el filósofo español: "Olvidamos que a la hora de su nacimiento en Grecia y de su renacimiento en el siglo XVI, la razón no era un juego de ideas, sino radical y tremenda convicción de que en los pensamientos astronómicos se palpaba inequívocamente un orden absoluto del cosmos; que a través de la razón física, la naturaleza cósmica disparaba dentro del hombre su formidable secreto trascendente"¹⁵².

Fue de esta forma que la razón físico-matemática, no supo ni ha sabido, según Ortega, responder a lo "realmente humano", porque ha buscado algo que no existe, porque el hombre no tiene naturalezas, no es una cosa estática, sino un drama. No es un *factum*, algo terminado que tiene que llegar a su ideal teleológico; el hombre se va haciendo de a poco, el hombre es un *faciendum*. Bajo esta lógica, "ser libre quiere decir, carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era

¹⁵¹ "Historia como sistema", Ed. Alianza (primera edición en "Obras de José Ortega y Gasset"), Madrid, 1981. Desde aquí H.S., mas la página citada, p.34.

¹⁵² H.S., p.54.

y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. Lo único fijo es la inestabilidad. Luego la vida, no puede pensarse eleáticamente como sustancia (algo fijo), sino al contrario, precisamente su sustancia es el cambio”¹⁵³.

Y precisamente por eso es que Schmitt, en este punto, va en contra de la automatización vital de la sociedad; para él ese espacio de la fe, de la decisión, de reconocer no saber algo, gesta en el individuo su propia identidad, por medio de la diferenciación amigo-enemigo, diferencia y contraste que el orden jurídico uni-formaría, impidiendo, en cierto punto, que surja una realidad política concreta que agrupe a los hombres bajo un comportamiento político genuino.

Como sea, lo importante es recalcar el hecho de cómo es que desde una visión teológica del mundo, se configura la administración socio-política de un pueblo. Lo que nos lleva a pensar que un tratado filosófico no es simplemente eso, sino una mentalidad impresa que quiere ser puesta en el mundo práctico, de ahí nuestra intención de desentrañar el carácter real de *La Filosofía*. Esto, porque es común ver, sobre todo hoy en día, que muchas veces se separa a la filosofía de su tiempo, al autor de su obra, a su pensamiento filosófico de su pensamiento político. Y es allí donde llamamos la atención: los pocos filósofos que citamos se reunieron en pos de desembarcar a la fe del barco de la humanidad, porque ésta la bajaba a aquella. Sin embargo aún nos falta retomar un último punto: la consolidación de la teología filosófica en el mundo moderno. Hablamos del “Cielo” metafísico.

CAPÍTULO 4. LA FILOSOFÍA COMO TIEMPO MÍTICO

Mircea Eliade en su libro “El Mito del eterno Retorno”¹⁵⁴ describe algunas formas primitivas de concebir el espacio sagrado. Recordemos que es la tónica de los pueblos antiguos elevar un culto a una divinidad, la que en todos los casos proviene de una realidad trascendente. De ahí que todo lo que participe en esa realidad, como un símbolo representativo de “ese” mundo, posee un mayor grado de realidad e identidad con lo perfecto. Alejados del concepto de religión, la intención de esta última parte, en primer lugar, es terminar de revisar la estructura teológica de *La Filosofía*. En segundo lugar, dar luces de en qué consiste la realidad superior a la que quiere llevar al individuo y por último cómo es que es esta realidad superior.

Repetiremos lo que hemos dicho hasta el hastío: la filosofía occidental sí es un discurso teológico del hombre, y ese sentido (ahora lo reconocemos) en nada se aleja de las grandes llamadas religiones. Sí liga al hombre con una realidad superior, y se postula como el “camino para el hombre”, independiente de las formas y métodos, existe o existió dicha aspiración.

I.

En toda búsqueda de trascendencia del hombre, existe la disyunción entre un espacio profano y otro santo. El primero es todo lo que no es el segundo, y este último cuenta como el lugar en donde se realiza la conexión con esa realidad superior trascendente. En este sentido Eliade divide estas dos esferas vitales del individuo en el tiempo profano

¹⁵³ Ibid p.43.

¹⁵⁴ Editorial Alianza, sexta reimpresión, Madrid, 1989. Desde aquí M.E.R., mas la página citada.

y el tiempo mítico siendo este último el momento de la unión con la trascendencia, para nosotros el “Cielo”. Ahora bien, según Eliade, el hombre arcaico redime la historia en forma repetitiva, lo que quiere decir que constantemente durante su unión con la divinidad el tiempo vuelve al momento infinito de la trascendencia en donde todo se hace nuevo. Dice el autor rumano: “La abolición del tiempo profano y la proyección del hombre en el tiempo mítico no se producen naturalmente, sino en los intervalos esenciales, es decir, aquellos en que el hombre es *verdaderamente él mismo*: en el momento de los rituales o de los actos importantes. El resto de su vida se pasa en el tiempo profano y desprovisto de significación: en el “devenir”¹⁵⁵. Para ello y con el propósito de guiar al pueblo hacia la trascendencia, es que los “salvadores” del tiempo se erigen como arquetipos a los cuales hay que pretender para entrar en el tiempo mítico. De esa forma se han levantado muchos arquetipos dentro de los cuales, nuestro autor destaca, la figura del héroe, como un puente, por medio de su gloria, a la trascendencia.

Ahora bien, ¿Cuál vendría a ser el tiempo mítico trascendente de *La Filosofía*? ¿Tiene héroes que redimen al hombre y su historia? ¿Cómo es esa realidad trascendente a la que nos quiere llevar?

II.

Entender la historia de la construcción de trascendencia de *La filosofía* sea quizás un trabajo al que sólo unos pocos puedan aspirar tanto por su insondable bibliografía, pero sobre todo por la madurez intelectual que aquel trabajo requiere. Por el momento nos avocaremos en señalar en qué consiste la trascendencia como tiempo mítico. Dice Eliade en torno al rito de construcción: “toda construcción es un principio absoluto, es decir, tiende a restaurar el instante inicial, la plenitud de un presente que no contiene traza alguna de ‘historia’”¹⁵⁶. En este sentido cuando vemos a Descartes inmerso en su duda metódica, no lo vemos sino haciendo uso de un rito de construcción. Lo que intenta es llegar a la “base más segura de todas las cosas”, para desde allí ir construyendo una nueva historia para el hombre. Y eso fue lo que en el fondo hizo. Dice Mircea Eliade: “Lo que importa es que el hombre sintió la necesidad de reproducir la cosmogonía en sus construcciones, fuesen de la especie que fuesen; que esa reproducción lo hacía contemporáneo del momento mítico del principio del Mundo, y que sentía la necesidad de volver con toda frecuencia que fuera posible a ese momento mítico para regenerarse”¹⁵⁷.

Muchas veces me he preguntado sin hallar una respuesta satisfactoria, cómo es que el hombre filosófico cayó en el estado desde el cual la filosofía lo levanta. En palabras simples ¿Cómo es que llegamos a La Caverna? Algunos podrán decir, pues por la ignorancia, la holgazanería, etc....Pero ¿Cómo poder probar tal cosa?

Como sea, volvamos a retomar un ejemplo. Si alguien dijera que la solución a la pérdida de *eso que el hombre cree necesitar* es creer en Jesucristo; lo propone porque asume que el sujeto tuvo una caída inicial en el jardín del Edén, en donde perdió su trascendencia, plenitud o nombre. El ejercicio es bastante simple y claro: algo provocó el estado actual, y esto me llevará a superarlo y volver a conectarme con eso que perdí; muchas religiones funcionan bajo esa lógica. Pero y ¿*La Filosofía*? ¿Cómo es que llegamos

¹⁵⁵ M.E.R., p.2.

¹⁵⁶ M.E.R., p.8.

¹⁵⁷ Ibid., p.8.

a creer que necesitamos conocer todas las cosas para encontrarnos verdaderamente con nuestra esencia y principio?

La Filosofía sí afirma una caída, porque sí presenta un camino para su redención, sin embargo ¿de qué forma se justifica dicha caída? ¿Cómo nos puede probar *La filosofía* que el hombre la necesita para volver a ser en su origen y tiempo mítico? Aristóteles nos dice en el comienzo de su *Metafísica*: “el hombre por naturaleza, tiende al saber”¹⁵⁸. Sólo desde ahí puede justificar el por qué de la búsqueda del hombre; más dicha interrogante sólo fue planteada seriamente a fines del siglo XIX. Pero, volvamos a nuestra interrogante, ¿cómo fue que el sujeto filosófico llegó a perderse, a desconocerse, a desconectarse consigo mismo? ¿Es acaso él mismo su trascendencia? ¿Es acaso el hombre su propio dios? Para intentar responder acaso un poco estas preguntas nos es necesario introducirnos un poco en la metafísica, o lo que es lo mismo, la teología de *La Filosofía*.

III.

En la Introducción de sus Principios de la Filosofía del Derecho Hegel nos dice: “El comportamiento simple del alma ingenua consiste en atenerse, con un convencimiento confinado, a la verdad públicamente reconocida, y edificar a partir de esos sólidos cimientos un modo de actuar y una posición firme en la vida(...) Respecto a la naturaleza se concede que la filosofía debe conocerla tal como es, que la piedra filosofal está oculta en algún lugar, pero siempre en la naturaleza misma, que es en sí misma racional, y que el saber, por lo tanto, debe investigar y aprehender conceptualmente esa razón real presente en ella, que es su esencia y su ley inmanente, es decir, no las configuraciones y contingencias que se muestran en la superficie, sino su armonía eterna”¹⁵⁹.

Lo primero que notamos a la luz de este pasaje es la influencia marcada de Spinoza. Tanto por el papel que juega la filosofía como por el hecho de que el orden del mundo y de las cosas se halle en el mismo y sean parte de una armonía eterna. Lo que destacamos sin embargo no es tanto dicha similitud sino la increíble regularidad de la teología de *La Filosofía*. Notamos que su dios no escapa a una trascendencia sino a una absoluta inmanencia. Ello quiere decir: lo que el hombre perdió, no se halla más allá del hombre mismo, es decir, el hombre sólo se perdió a sí mismo. Esto mismo lo confirma el mismo Hegel, en una obra póstuma: “Hasta aquí ha llegado el Espíritu del Mundo, cada fase ha encontrado su forma propia en el verdadero sistema de la filosofía: nada se ha perdido, todos los principios se han conservado, en cuanto que la última filosofía es la totalidad de las formas. Esta idea concreta es el resultado de los esfuerzos del espíritu a lo largo de casi dos mil quinientos años del más serio de los trabajos, objetivarse a sí mismo, llegar a conocerse: *Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem*”¹⁶⁰,¹⁶¹

La teología de esta época (primera mitad del siglo XIX), ya estaba refinada y tras la revolución francesa el lenguaje era mucho más suelto y directo: “la razón divina se hallaba sólo por medio de *La Filosofía*”. ¿Equivalía esto a decir: no hay nada más allá del hombre?

¹⁵⁸ M., p.69

¹⁵⁹ Principios de la Filosofía del Derecho, G.W.F. Hegel, Ed. Edhasa 1988, Barcelona, p.42-43. Desde aquí P.F.D., mas la página citada.

¹⁶⁰ Una traducción tentativa sería: ‘Tanto trabajo era, a sí mismo conocer la mente’.

¹⁶¹ Lecciones sobre historia de la filosofía, G.W.F. Hegel, Ed. Fondo de cultura económica, México, 1985, p. 513. Desde ahora L.H.F., mas la página citada.

A este respecto Schulz: "Aristóteles determinó a Dios como el ente supremo, la metafísica moderna puso en lugar de Dios al espíritu absoluto y finalmente al hombre"¹⁶². Y es que con el surgimiento del espíritu del mundo, toda la dinámica vital del hombre giraba en torno a esta especie de sustancia superior que se conocía a sí misma por medio de nosotros, descubriéndole así al hombre su destino, de la cual su única voz profética es la filosofía; nuestra *Filosofía*. Dice Hegel: "La filosofía es de este modo, la verdadera teodicea frente a la religión, al arte y a sus sensaciones: la conciliación del espíritu y concretamente de aquel espíritu que ha sabido captarse en su libertad y en la riqueza de su realidad"¹⁶³. Las religiones no nos llevaban a eso de lo que carecemos, ni la ciencia ni el arte, sólo la filosofía; ¿No se parece esto mas bien a una propaganda religiosa que a un tratado de historia de la filosofía? ¿Por qué la filosofía se empeña tanto en desmarcarse de todo otro orden de teologías?

Como sea, como una teología común, la metafísica busca un ente que fundamente a los otros. Y si acaso *La Filosofía* propone uno, ese no es otro que el hombre mismo. Su discurso metafísico cuenta como la instauración de dogmas antropocéntricos que dejan al hombre como único dador de respuestas, por medio de su auto-conocimiento. Como veíamos anteriormente, la época de la justificación de todas las cosas es la época en donde el hombre acaba al mundo y a dios en sí mismo, y no hay alguien, según nuestra opinión, que haya expresado esto mejor que Hegel.

Para este filósofo alemán dios es la Idea, esto es, la realización absoluta, lo único efectivamente real (que es). Dicha idea es sinónimo de lo Racional, ya que "lo que es racional es real, y lo que es real es racional"¹⁶⁴. Esto racional que se expresa como razón se divide a su vez, en el espíritu auto-consciente y realidad presente y aparente. En palabras más simples de Hegel: "La meta última y el interés supremo de la filosofía consisten en conciliar el pensamiento, el concepto, con la realidad"¹⁶⁵. Es decir, la tarea de *La Filosofía* es tomar esa razón real que es la sustancia inmanente que se haya en *La Naturaleza* y conceptualizarla. Dicha unión es el concepto realizado de dios; lo absoluto auto-consciente en su unidad (en el pensamiento), el conocimiento de sí del Espíritu del mundo. Tal como dice Hegel: "Esto es también lo que constituye el sentido concreto de lo que antes se designó de un modo más abstracto como *unidad de la forma y del contenido*, pues la *forma*, en su significado más concreto, es la razón en cuanto conocimiento conceptual, y el *contenido*, la razón en cuanto esencia sustancial tanto de la realidad ética como natural; la unidad consciente de ambas es la idea filosófica"¹⁶⁶. Tras esa conceptualización es que aprehenderemos las leyes racionales, la ley divina o la imagen de dios. Serán esas leyes las que nos llevarán al progreso del hombre y a su verdadero "Cielo".

Dos cosas desprendemos de lo último: que dios se haya en *La Naturaleza*, que dios es *La Naturaleza*, que dios es la razón real que se haya en *La Naturaleza*, y que esa razón real es su esencia y ley inmanente, su *armonía eterna*. Y por otro lado, que sólo *La Filosofía* puede darnos cuenta de esa razón real, tal como lo dice el que catedrático de Heidelberg: "La tarea de la filosofía es concebir *lo que es*, pues *lo que es* es la razón"¹⁶⁷. Esto quiere

¹⁶² D.M.M., p.48.

¹⁶³ L.H.F., p.513.

¹⁶⁴ P.F.D., p51.

¹⁶⁵ L.H.F., p.512.

¹⁶⁶ P.F.D., p.53.

¹⁶⁷ P.F.D., p.52.

decir que lo único efectivamente real se expresa de dos maneras: a través del espíritu auto-consciente y a través de la razón real o sustancia que está en *La Naturaleza*, ahora bien, la razón como espíritu auto-consciente debe encontrar satisfacción en la razón como realidad aparente y presente. En otras palabras, todo se halla en *La Naturaleza*, “la administración de nuestro mundo y de nosotros mismos no viene de un más allá cristiano, sino de un más acá humano”.

Este es el llamado de un adolescente a querer emanciparse y que dice, “no necesito de mis padres”, tal como lo refleja Kant 40 años antes, en su *¿Qué es La Ilustración?*: “La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro(...)La emancipación de los hombres de su merecida tutela, en especial por lo que se refiere a cuestiones de religión, pues en lo que atañe a las ciencias y las artes los que mandan ningún interno tienen en ejercer tutela sobre súbditos y, por otra parte, hay que considerar que esa tutela religiosa es, entre todas, la más funesta y deshonorosa”¹⁶⁸. Este sentimiento de independencia implica muchas más cosas de las que podemos imaginar, mas volveremos sobre esto mas tarde.

Por ahora volvemos sobre una frase que resume, en mi opinión, de forma acabada la teología filosófica: “De lo que se trata entonces, es de reconocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia, que es inmanente, y lo eterno, que es presente”¹⁶⁹. Lo que ha buscado el hombre por siglos está en la naturaleza inmanente y es en ese presente que está su eternidad. En síntesis, lo que pretende Hegel es la Unidad de lo único que efectivamente es, es decir, de la Idea o lo que es lo mismo; lograr la unidad entre la forma y el contenido. Ahora bien, esta Idea Absoluta posee dos ejes: los conceptos puros ‘ser puro’ y ‘nada pura’, es a partir de su auto-movimiento que se genera todo lo que es; no se pueden pensar ni intuir a diferencia de ‘ser’ y ‘nada’, los que sí se pueden pensar. Será desde este traspaso entre *El Ser* y *La Nada* que surge el Devenir (lo traspasado), generando a su vez lo que es. De este modo el *Ser* está en el *Devenir*; en dicha contradicción sólo *La Filosofía* se puede inmiscuir y extraer lo que es. En resumidas cuentas y como lo dice en su *Ciencia de la Lógica*¹⁷⁰: “La Idea representa la realización total, absoluta que tiene su origen en las determinaciones pobres como ser, nada y devenir; mientras estos se van desarrollando, realizándose llegan a un momento de realización plena que es la Idea Absoluta”¹⁷¹.

Todo esto quiere decir: “Dios es una Idea, que se halla en la Naturaleza y si la sabemos aprehender por medio del concepto, extraeremos las Leyes eternas y universales que nos llevarán a conocer y desarrollarnos en nuestra verdadera identidad como seres humanos”¹⁷². La realidad superior que plantea la teología filosófica no es otra que el hombre pensando al mundo desde su razón. Hegel plantea a *La Filosofía*, como el tránsito o camino del dios hasta él mismo, en donde cada filosofía o expresión de sí misma, por muy irrelevante que fuese, ayudó a este progresivo descubrimiento de sí mismo, tal como lo

¹⁶⁸ *¿Qué es la ilustración?*, Ed. fondo de Cultura Económica, quinta reimpresión, México, 1994, p.25-36.

¹⁶⁹ P.F.D., p.51.

¹⁷⁰ *La Ciencia de la Lógica*, G.W.F. Hegel, Ed. Buenos Aires, Buenos aires, 1974.

¹⁷¹ p.23.

¹⁷² Uno de los antecedentes de esta concepción, además de Spinoza, es la de Kant en “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” de 1784, tal como lo refleja su noveno principio: “Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta, y, con este fin, también exteriormente, como el único estado en que aquella puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad”. Ed. fondo de Cultura Económica, quinta reimpresión, México, 1994, p.57.

dice aquí nuestro autor: “Así, pues en primer lugar, no debe menospreciarse lo adquirido por el Espíritu, y concretamente ahora. Debemos honrar lo viejo, comprender su necesidad como un eslabón en esta cadena sagrada, pero un eslabón solamente. Lo más alto, lo más importante de todo, es el presente. En segundo lugar las filosofías determinadas o son precisamente filosofías a la moda, ni son por tanto fortuitas, llamaradas de fuego de paja, erupciones que brotan aquí y allá, sino un progreso espiritual y racional: son necesariamente *una filosofía* que evoluciona, *la revelación* de Dios, *tal y como se sabe a sí mismo*”¹⁷³.

IV.

Si leemos bien a Hegel, entenderemos que la teología que plantea, termina siendo su “ciencia”. A este respecto se pregunta Heidegger: “¿Por qué ‘la ciencia’- desde Fichte éste es el nombre para la Metafísica- por qué la ciencia es Teología?”¹⁷⁴. Y él mismo se responde: “Porque la ciencia es el desarrollo sistemático del saber, como el cual se sabe a sí mismo el Ser de lo ente y así es verdaderamente (...) Ahora bien, la Metafísica occidental desde su iniciación en los griegos e, incluso, desligada de estos títulos, es, a la vez, Ontología y Teología (...) Para quien sepa leer, esto significa: La Metafísica es Onto-Teo-Logía.”¹⁷⁵.

Esto, porque el dios llega a La Metafísica. Sin embargo esto significa en todos los casos, que La Metafísica media entre dios y los hombres, porque recibiendo la imagen de la divinidad le dice a los mortales cómo es que hay que hacer para alcanzarlo. En este sentido el Ser es puesto como *causa sui* y causa de todas las cosas que son. Sin embargo, la diferencia esencial y el aporte de Hegel es que el Ser no puede venir sin el ente, aporte que sigue el primer Heidegger. A este respecto, notablemente dice Schulz:

“Esta historia muestra que el hombre, que siempre proclama un ente supremo al cual se une, está dominado al mismo tiempo por la voluntad de comprender reflexivamente esta unión y aquello a lo que se une. Y por medio de este querer comprender se pone en duda la unión en cuanto fundamento sustentador. Por ejemplo: Aristóteles fundó en Dios a los entes naturales y al hombre; la metafísica posterior intentó comprender esta fundamentación y su ‘fundamento’ (*Woran*). Así transformó al ente supremo en un objeto y lo introdujo en el círculo de su consideración. Si se dice que la historia de la metafísica señala el desplazamiento del centro, de Dios al espíritu absoluto y finalmente al hombre, se muestra precisamente aquí la razón de este desplazamiento: al intentar el hombre hacer comprensible la unión y aquello a lo que él se une, desvaloriza a ambos y se comprende a sí mismo como el autor de ese actuar, esto quiere decir: el hombre que comprende la unión se establece a sí mismo al final como el ente supremo, en cuanto autor y fundamentante de la unión”¹⁷⁶.

He aquí el centro de esta parte de nuestro trabajo: si el nexo entre dios y los hombres era el Jesucristo de la fe irracional, el gobierno se rendía ante la omnipotencia de *La Iglesia*, ya que dicha unión escapaba a toda lógica mediada por el entendimiento racional. Si en cambio, el nexo o *Mediador* entre dios y los hombres era el intento del mismo pensamiento del hombre por aprehender a dios por medio de su razón, él se hacía con el total control de

¹⁷³ L.F.H., p.514.

¹⁷⁴ O.T.L., p.95-113.

¹⁷⁵ O.T.L.,p.102.

¹⁷⁶ D.M.M.,p 51.

la unión, es decir, el hombre se hacía *Mediador*, por lo tanto se hacía dios, por ser la figura representante de la otra realidad a la que el hombre *crea haber perdido*. En otras palabras, si al dios se entraba por la fe en el Cristo, el hombre moderno perdía un considerable control sobre la historia del mundo teológico. Inseguridad que el movimiento ilustrado pretendió y logró (hasta cierto punto) cambiar.

En torno al Ser y como una, podríamos syndicar, directa consecuencia de este movimiento es la concepción de la Nada en Heidegger. En palabras simples y en una primera etapa, la muerte para el que fue director de la Universidad de Friburgo¹⁷⁷, presenta la finitud del hombre, sin embargo esta finitud sólo se piensa desde el *Dasein*, es decir el *Dasein* se sostiene dentro de la nada, porque el *Dasein* siempre está más allá del ente en total, y allí radica su trascendencia. No existe nada fuera del *Dasein* que fundamente y sustente su ‘ser-ahí’, de modo que la nada me revela mi propio no-ser que estoy entregando a mi responsabilidad, de ahí mi angustia. Es desde ahí que el hombre tiene que franqueársele al ente en total; no detenerse ni buscar apoyo en este o aquel ente, sino intentar saber qué es el ente en total y liberarse de buscar la respuesta en los ídolos. Sin embargo será en el “segundo” Heidegger en donde la nada es el ser, donde el hombre se supera a si mismo como sujeto y ya no se presenta como el fundamento sustentante del ente; desaparece la voluntad de comprender provocado por la nada misma. El hombre aparece así sustentado desde siempre por algo que ya no es un ente sino el fundamento innombrable de todo ente, esto es, el Ser mismo. En este sentido añade Schulz: “Esta proposición significa, como ya vimos, que el hombre debe renunciar a la voluntad de fundarse en un ente supremo (...) Por un lado es elevarse sobre lo dado presentemente, pero en este elevarse está siempre incluido un querer comprender aquello a lo que uno se une y en lo que uno se funda. La prueba de la unidad interna de ambas tendencias es la historia de la metafísica misma”¹⁷⁸.

Siempre que exista ese querer comprender racionalmente se estará en frente del aspecto onto-teo-lógico de la Metafísica; querer un dios supremo, que cause todo lo que es y que a la vez pueda ser comprendido lógicamente. Ese es el dios de la Metafísica y allí su teología, opuesta a la cristiana en un solo y trascendental sentido, que ha sido la causa de su disputa: el estatuto de la razón como un medio válido para llegar al dios de la salvación.

Siguiendo con Heidegger, en palabras de Schulz: “El ser mismo-según Heidegger- no es ni tierra ni cielo, ni lo mortal ni lo inmortal, sino que es la ‘cuadratura’ como unidad unificante de estos cuatro prototipos del ente. El ser mismo no es sino esto: el equilibrio del ente en su multiplicidad (...) Dicho más aguda y radicalmente: ¿No demuestra el conjunto de lo expuesto que la metafísica moderna es una teología encubierta? (...) también la metafísica moderna se limita en Dios, pero este Dios está ahí sólo para aquel que ha experimentado, en cuanto pensante, el poder y la impotencia del pensamiento. Mientras Dios sea puesto como un ente determinado y comprensible, sólo se experimentará el poder del pensamiento, el poder del pensamiento que en cuanto pensamiento se apodera también del ente divino y determinado, porque la esencia del pensamiento es justo el ir más allá de todo ente determinado y comprensible. Sólo quien piense hasta sus últimas consecuencias el poder que el pensamiento tiene sobre este ente, está en condiciones de experimentar la impotencia del pensamiento, impotencia que consiste en que el pensar mismo y en cuanto tal no podría existir si no estuviera condicionado y fuera hecho posible por el ser mismo”¹⁷⁹.

¹⁷⁷ Cargo que ejerce desde 1933 hasta la ocupación de los aliados en el 1945.

¹⁷⁸ D.M.M., p.50.

¹⁷⁹ Ibid.,p.54-55.

Este último párrafo nos dice muchas cosas. El dios de la metafísica es el del pensamiento racional, que se alcanza como resultado de consecutivas necesidades lógicas. Como sea, el tiempo mítico de *La Filosofía* fue ofrecido por su Metafísica, su propia teología. Esta supo cómo proponer a un dios como consecuencia de la impotencia del pensamiento, algo que con mucho esfuerzo se logró descubrir. Fue esta “ciencia primera” la que nos llevó del dios de la fe, al dios racional, del personal al desconocido, del trascendente al inmanente.

CONCLUSIÓN

Existe un punto en común entre filosofía, ciencia y religión, que es la creencia. En base a ella pudiéramos calificar como religión a las dos primeras. Todas estas vienen a responder lo que la creencia exige: encontrar algo que se cree que necesita buscarse, y nuestra mayor conclusión es esa: el hombre busca un “Cielo”. Lo busca porque lo ha buscado y lo sigue haciendo. A partir de esto cabe preguntarnos ¿Cuál es el “Cielo” de nuestra época?

¿Una familia, una carrera académica, un mundo justo e igualitario, la entretención, el éxito económico? No nos referimos a los “Cielos personales”, si no al que se oye en las conversaciones de pasillo o lo que se lee en las novelas populares, películas o propaganda política; ese que se expresa en la mentalidad de un pueblo. A raíz de lo último nos hacemos otra pregunta ¿Quién es el *Mediador* de nuestra época? No nos referimos a los más inmediatos, si no a uno más grande y profundo, ese al que acudimos en momentos de desorientación.

No nos referimos a por qué hacemos todo lo que hacemos, si no a ese hacer que se sustenta en la creencia de que para encontrar un nombre dentro del orden del mundo, existe una pauta, una sabiduría que nos llevará a un lugar de plenitud, seguridad y regularidad existencial. Buscar un “Cielo” es hacerlo creyendo que lo vamos a encontrar.

La mentalidad de nuestra civilización depende de lo que creemos que es justo, bueno, admirable, pero sobre todo depende de en quien creamos que sea la fuente de todo eso. La administración y construcción socio-política depende de ello, y quien nos lleve a eso que creemos necesitamos buscar se hará cargo de tal administración.

En definitiva ¿Quién ganó la pugna, *La Filosofía* o la fe cristiana? Bueno, eso dependerá de lo que creamos. Porque somos lo que buscamos, y buscamos eso que creemos, pero sobre todo somos eso que decidimos creer.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Metafísica* Editorial Gredos (traducción de Tomás Calvo M.), 1994, Madrid, España.
- Barth, Karl, "The Epistle to the Romans", en Oxford University Press. Oxford, 1980.
- Biblia Plenitud, versión Reina-Valera 1960, editorial Caribe, 1994, Nashville, EE.UU.
- Burckhardt J., "Del paganismo al Cristianismo", Ed. Fondo Cultura Económica 1963, Pánuco.
- Cappelletti, Ángel J., *Protágoras .Naturaleza y cultura*, Biblioteca de la academia nacional de historia: Estudios monografías y ensayos. Caracas, 1987.
- Descartes, Rene, *Meditaciones Metafísicas*, Ed. Universitaria (1981), Santiago, Chile.
- Diccionario manual griego-español, por José M. Pabón, Ed. Vox, Barcelona, 1999.
- "Diccionario de los dioses y mitos del Antiguo del Antiguo Egipto", Editorial Océano, Barcelona, 2004.
- Eckhart, M, "El fruto de la nada", Ed. siruela, 2008, Madrid.
- El nuevo testamento en griego/español, versión española por el padre Juan José de la Torre, Ed. Branscheid, Berlin, 1909.
- Eliade, Mircea, "Lo sagrado y lo profano", Editorial Paidós, Barcelona, 1999.
- Eliade, Mircea, "Historia de las creencias y las ideas religiosas", Editorial Ediciones Cristiandad, Volumen IV, 1978, España.
- Eriúgena, Juan Escoto Sobre las naturalezas (periphyseon), , editorial Universidad de Navarra (traducción castellana de Pdreo Arias y Lorenzo Velázquez, 2007, Barañáin, España.
- Ferrater Mora J., "Diccionario de filosofía", Ed. Ariel 1999, Barcelona.
- Feyerabend, Paul K. *Contra el Método*, editorial Ariel, S.A., 1974, Barcelona, España.
- Filón de Alejandría, "Obras completas (v. 1)", Ed. Acervo Cultural 1975, Buenos Aires.
- Flood, GalvIn, "El Hinduismo", Editorial Cambridge University Press, c1998, Madrid. Edición española y revisión a cargo de Francisco Diez de Velasco
- Foucault M., "Seguridad, territorio y población", Ed. Fondo cultura económica, Buenos Aires, 2004.
- Geertz, Clifford, "La interpretación de las culturas", Ed. Gedisa, Barcelona 2005
- Gilson, E. "El espíritu de la Filosofía Medieval", Ed. Emecé, Trad. De Ricardo Anaya, Buenos Aires, 1952.
- Gilson, Étienne, "La Filosofía en la edad Media: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV", Editorial Gredos S.A., versión española de Arsenio Pacios y Salvador Caballero (2º edición), Madrid, 1999.

- Hipócrates, *Tratados hipocráticos* (v.1: *Sobre la enfermedad sagrada*), Ed. Gredos, Madrid, 1983.
- Hobbes, Tomas, *Leviatán*, Ed. Fondo de cultura económica, Panuco de México, 1963.
- Imaz,E., “Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII”, Editorial Fondo cultura económica.
- Jaeger W., “Paideia”, ed. Fondo cultura económica, México 1966.
- Jonas, Hans, “La religión gnóstica, El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo”, Editorial Siruela, 2003, Madrid.
- Kant, Immanuel, *Idea de una Historia en sentido cosmopolita* (1784), Ed. Fondo de Cultura económica 1979, México.
- Kirk, S., “Heraclitus, Cosm. Frag.”. Cambridge 1954 y “Logos...” en *Revista de filosofía* 1957, Cambridge.
- La Cueva F., “Nuevo testamento interlineal griego-español”, ed. Clie, Barcelona 1984.
- MacMullen, R., “Christianizing The Roman Empire A.D.100-400”, de, Yale University Press, 1984.
- Mondolfo R., “Heráclito, Textos y problemas de su interpretación”, Ed. Siglo XXI, 1989, México.
- Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Ed. Buenos Aires: albatros, 1942.
- Ortega y Gasset, José, “En torno a Galileo”, Editorial Revista de Occidente, 3º edición, 1967, Madrid, España.
- Ortega y Gasset, José, “El tema de nuestro tiempo”, Editorial Revista de occidente, 15º edición, 1963, Madrid, España.
- Ortega y Gasset, José “Historia como sistema y otros ensayos de filosofía”, Editorial Alianza, 1º edición en ‘Obras de José Ortega y Gasset’, 1981, Madrid, España.
- Ortega y Gasset, José -“Ideas y creencias”, Editorial Alianza, 1º edición en ‘Obras de José Ortega y Gasset’, 1981, Madrid, España.
- Platón, *Diálogos* (v. 1: *Protágoras*), Ed. Gredos, Madrid, 1981.
- Preciado, Juan Ignacio, “El libro del tao/Lao Zi”, editorial Alfaguara, 3º Edición 1983
- Revista de Filosofía de la Universidad de Chile*, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, año 1966, volumen XIII.
- Rousseau, Jean-Jacques, *El Contrato social* (1762), Ed. Ercilla, Santiago de Chile, 1988.
- San Buenaventura, “Itinerario del alma a Dios (edición bilingüe)”, Ed. Biblioteca de autores cristianos 1968, Madrid.
- Schulz W., “El dios de la metafísica moderna”, Ed. Fondo Cultura Econ. 1961, México.
- Schmitt, Carl, *Teología Política*, Editorial Struhart & Cía., 1988, Argentina
- Schmitt, Carl, “Catolicismo y forma política”, Editorial Tecnos, Madrid 2000
- Smith, William, *New Classical dictionary of biography, mythology, and geography*, Ed. Spottiswoodes and Shaw, Londres, 1850.

Spinoza, Obras completas, volumen IV (tratado de la reforma del entendimiento), Ed. Buenos Aires: Acervo Cultural, 1977.

Spinoza, Obras completas, volumen II (tratado teológico-político) (1670), Ed. Buenos Aires: Acervo Cultural, 1977.

Verneaux, Roger, "Textos de los grandes filósofos: edad antigua", Ed. Herder, Barcelona, 1988

Wittgenstein, Ludwig, Sobre la certidumbre, Editorial Tiempo nuevo (Ed. Bilingüe), Caracas, 1972

www.scientology.org

www.wikipedia.com

ANEXO

LOS DIOSES DE GRECIA

Texto de Walter F. Otto, “Los dioses de Grecia”, Editorial Siruela, 2003, Barcelona, Capítulos II y III, páginas 15-38.

II. Religión y mito en la Edad Primitiva

1

El fundamento de los poemas homéricos es una cosmovisión clara y armoniosa. La ponen de manifiesto casi en cada verso, pues todo lo importante que cantan lo relacionan con ella y sólo por esta relación obtiene su carácter particular. Aunque se aleja mucho de la religión de otros pueblos y tiempos, la denominamos cosmovisión «religiosa», porque lo divino es para ella el fondo de todo lo que existe y sucede. Este fondo se trasluce tan claramente en todas las cosas y acontecimientos que debe hablarse de él aun refiriéndose a los objetos más naturales y habituales. Ninguna imagen de lo viviente es completa sin lo divino.

Esta cosmovisión de los poemas homéricos es clara y armoniosa. En ninguna parte Homero formula conceptos a la manera de un dogma, pero se expresa vivamente sobre todo lo que sucede, se dice y se piensa. Y aunque diversas cosas permanecen ambiguas en los detalles, los testimonios no se contradicen en la sustancia: se los puede reunir, ordenar y contar con método severo y nos dan respuestas explícitas a las preguntas sobre la vida y la muerte, el hombre y dios, la libertad y el destino. Una idea determinante de la naturaleza de lo divino salta manifiestamente a la vista. También la imagen de las diversas personalidades divinas está cabalmente fijada. Cada una de ellas tiene su carácter particular, claramente definido en todos los rasgos. El poeta puede confiar en que el oyente posee una viva visión de la existencia y del carácter de cada una de dichas personalidades. Cuando hace aparecer a un dios lo caracteriza con pocos rasgos. Están siempre trazados con la maestría que, desde hace milenios, se admira en Homero. En general —esa maestría— no se la reconoce en las escenas donde aparecen dioses, pero, por su acierto, deben de haber ofrecido al entendido un singular regocijo. Para nosotros, los escasos rasgos con los que el dios aparece cada vez ante nuestros ojos son las más preciosas indicaciones de su modo de ser. Su personalidad se configura mediante todas ellas.

Lo divino tal como se presenta en los poemas homéricos, con tanta lucidez, es multiforme y, sin embargo, idéntico en su esencia. Un espíritu elevado, una mente insigne se expresa en todas sus formas. Los poemas no quieren dar una revelación religiosa, una doctrina sobre los dioses. Únicamente quieren contemplar y crear en el goce de esa contemplación; ante ellos yace toda la riqueza del mundo, de la tierra y del cielo, del agua y del aire, de los árboles, de los hombres y de los dioses.

La cosmovisión de los poemas homéricos respira el espíritu que denominamos específicamente «griego». No podemos perder de vista la época posterior que ha prodigado ideas y aspiraciones con rumbos totalmente distintos. Quien observa detenidamente la gran línea decisiva de la genialidad griega no puede dudar de que ha seguido la orientación homérica. La manera homérica de ver y pensar continúa a pesar de todos los cuños particulares de épocas y personas, en las obras representativas del helenismo, sea poesía,

artes plásticas o conocimiento. Posee todas las características de lo llamado «griego», en contraste con cualquier otra mentalidad, especialmente la de Oriente. Y lo posee como algo natural y evidente. Su mundo contemplativo e intelectual debe de haberse manifestado en los siglos anteriores a la terminación de las epopeyas homéricas. Desgraciadamente no tenemos testimonios directos sobre el proceso espiritual desarrollado en aquel entonces. Tan sólo el poderoso resultado está ante nosotros. Tampoco podemos determinar la duración de la época decisiva. Por muy atrayente que nos resulte poner la transformación y el nuevo modo de pensar en relación con la sucesión de períodos culturales —como los micénicos y posmicénicos—, hay que renunciar a este ensayo por la falta absoluta de documentos necesarios. Aunque los sucesos históricos queden en la oscuridad, es claro y manifiesto el proceso espiritual que se ha consumado. Los poemas homéricos nos muestran, con firmeza y madurez, la nueva cosmovisión del mundo decisiva para el helenismo. Existen todavía bastantes restos y resonancias —no siendo Homero el último — por medio de los cuales podemos formarnos una idea de lo que se pensaba y creía en épocas anteriores.

2

La fe antigua se arraiga en la tierra y en los elementos, como la misma existencia. Tierra, procreación, sangre y muerte son las grandes realidades que la dominan. Cada una de ellas tiene su propio ámbito de imágenes y necesidades, nada se deja quitar, por la libertad de la razón, de la severidad de su «aquí y ahora». Dichas realidades son bondadosas y benéficas para el que permanece fiel, pero temibles para el que las desprecia, sea por arbitrariedad o necesidad; engloban la vida de la comunidad y del individuo en sus órdenes inmutables. Siendo una multiplicidad, pertenecen al mismo reino. No sólo son homogéneas, sino que se confunden todas en una sola entidad. Lo notamos en la representación de sus deidades: todas son allegadas de la tierra, todas tienen parte en la vida y en la muerte. Aun teniendo su carácter particular, podemos calificarlas como deidades telúricas o mortales.

Eso las distingue rigurosamente de los nuevos dioses que no tienen nada que ver con la tierra, ni con los elementos, ni con la muerte. El mundo de los dioses antiguos no se ha olvidado con el correr del tiempo y mantiene todavía su poder y su santidad. La religión olímpica lo desplazó del primer lugar, pero lo dejó permanecer en el fondo, con esa grandiosa liberalidad y verdad que le son peculiares. La fe griega no pasó por una revolución dogmática, como la israelita o la persa, por la cual el culto divino antiguo se hubiera convertido en superstición u ofensa contra la autocracia de los nuevos soberanos. Aun en Homero, el más puro testigo de la religión olímpica, los elementos retienen su viejísimo carácter de santidad, y los espíritus divinos, que actúan en ellos, aparecen de una manera trascendental. Podemos obtener, por lo tanto, un concepto bastante exacto acerca de la esencia del antiguo mundo divino.

Es notable ver cómo los dos reinos divinos tropiezan entre ellos, como si los soberanos olímpicos hubieran triunfado ya sobre los poderes antiguos. Los lamentos y el desdén del titán Prometeo resuenan por el yermo escita, donde está preso, en la roca, en calidad de antagonista del nuevo rey de los dioses. Invoca los primordiales elementos divinos, el éter celestial, los vientos, los ríos, las olas, la Madre Tierra y el ojo solar como testigos de su violación (Esquilo, *Prometeo* 88 y sigs.). El coro de las ondinas llora su muerte, y, al final, se hunden con él en las profundidades. Sin embargo, aquí se expresa sólo parcialmente el contraste. En *Las Euménides*, en cambio, se produce un verdadero conflicto entre los dos reinos divinos y sus derechos. Por cierto, los viejos poderes y su protesta contra los «nuevos dioses» se representan únicamente por las Erinias, y existe un solo caso en el que

chocan. Pero esta situación tiene tanta importancia, y la actitud de las partes divinas es tan significativa, que no vemos la multiplicidad, sino el carácter fundamental de la vieja religión telúrica con más precisión que en otros momentos.

Las Euménides se llaman a sí mismas Hijas de la Noche (321, 416), la poderosa deidad primordial que se menciona también en la *Ilíada* con profundo respeto. Las Moiras son sus hermanas (960), las «veneradísimas», quienes deciden sobre el destino de la vida de los hombres por el poder que tienen sobre el nacimiento, las nupcias y la muerte. De sus manos viene la bendición a la tierra: salud, fertilidad, riqueza, paz (904 y sig.). Por eso los atenienses les ofrecen sacrificios en sus nupcias. En Atenas sus imágenes (ver Pausanias 1, 28, 6) nada tenían de horroroso. La mayoría de los nombres con los cuales se las invocaba, por todas partes, no manifiesta terror, sino veneración: Semnai, como se llamaban en Atenas, quiere decir «las Respetables»: en otros lugares Euménides, «las Benévolas», o Potniai, «las Patronas». Así son parientes de otras deidades de la tierra, como las Cárites. Deméter, la antigua madre telúrica, lleva como Deméter Erinia el nombre de ellas, y Gea misma se llama su madre (Sófocles, *Edipo en Colono* 40). Los versos de Epiménides (fragmento 19, Diels) manifiestan inequívocamente su vinculación con la tierra y la vieja generación de los dioses: Cronos, el preolímpico rey de los dioses, el supremo de los titanes, las engendró con Euonime, diosa de la tierra, además de a Afrodita y a las Moiras. Pero la bendición de las deidades telúricas está sujeta al gran orden del cual ellas mismas son guardianas. ¡Ay de aquel que lo viole! Las afables bienhechoras se convierten al instante en espíritu maldiciente del que no se puede escapar; son implacables. Este celo en la vigilancia de las sagradas leyes de la naturaleza, esta lúgubre ira contra todos los que las desdeñan, esta espantosa consecuencia por la que se les pide cuentas, teniendo que responder hasta la última gota de sangre por lo que han hecho —no importa si han obrado de buena fe, si se arrepienten o piden indulgencia—, este carácter severo y amenazante, aparecen en las Erinias con singular aspereza, y de ahí su calificativo: «las Iracundas».

La tragedia de Esquilo las muestra castigando un acto horroroso contra la santidad de la sangre: Orestes ha vertido la sangre de su propia madre. Son, en cierto modo, los espíritus de la sangre derramada que claman al cielo. Beben de ella (184) y van a la cacería del culpable como tras una fiera perseguida a muerte. La demencia lo ataca. Donde camina o se detiene están con él mirándolo con ojos espantosos. Mereció perder su propia sangre. Quieren chupársela de los miembros vivos, después hundirlo en la noche pavorosa como sombra extenuada (264 y sig.). Pero Orestes no ha consumado el crimen con mente malvada. Tenía que vengar a su padre, el rey Agamenón, al que esa mujer, su madre, había engañado y matado en la forma más vergonzosa el día de su vuelta al hogar. Y tras de Orestes estaba alguien más eminente: Apolo, quien le había exigido la venganza. Ahora está a su lado, frente al tribunal que debe declararlo culpable o inocente, con la presidencia de Atenea. Las acusadoras son las Erinias. Así se produce un choque entre los dioses antiguos y nuevos. El viejo derecho de las deidades telúricas protesta contra el nuevo espíritu olímpico.

Dos mundos combaten. Cada uno representa extensamente su causa. Y mientras discuten entre ellos, se despliega su íntima esencia.

Apolo, el dios olímpico, siente la repugnancia más profunda ante los espectros que chupan sangre humana y celebran sus fiestas monstruosas en los lugares de tormentos y horrores (186 y sig.). Las Erinias se identifican con la sangre. Su mente y sus acciones son sordas y ciegas como la voluntad de la sangre. A la libertad espiritual del dios olímpico le oponen sarcásticamente su rigidez; la blandura de la naturaleza material se convierte, por su resistencia, en dureza pétreo. Sólo reconocen hechos. Cuando éstos están

comprobados, huelgan las palabras. A la acción le sigue su consecuencia, establecida desde la eternidad. Su argumentación es la más sencilla que se puede imaginar, una borla de la autonomía espiritual. «¿Mataste a tu madre?», preguntan al reo (587). Y su confesión decide. De nada le sirve que Apolo haya ordenado este acto tremendo, Apolo, cuyas palabras provienen del mismo Zeus. Ha vengado el asesinato de su padre Agamenón. ¿Es justo que el vengador del parricidio vierta la sangre materna? Según la ley de la sangre la respuesta no puede ser otra que «no», y las Erinias deben tener razón. Un crimen sangriento está frente a otro, y el de Orestes es incomparablemente más grave: derramó su propia sangre, mientras que Clitemnestra fue únicamente la asesina de su consorte, no su consanguíneo (605 y sigs.).

El discernimiento de Apolo, considerado arbitrariedad sacrílega por las Erinias, suena peregrino desde un mundo de distintos órdenes y valores, que nada significa en esta esfera. Aquí (625 y sigs.) no se trata de la sangre derramada, pues en este sentido el crimen de Orestes sería igual al de Clitemnestra, quien lo pagó con su muerte; lo considera peor porque dio muerte a su propia madre. La categoría del asesinado y la mancha infligida determinan la índole del crimen. He aquí un noble caballero, un rey por la gracia de los dioses, muerto el día de su gloriosa vuelta de la guerra, muerto por una mujer que lo engañó ignominiosamente, derribándolo en el más miserable desamparo. Las Erinias, de todo eso, perciben sólo la conclusión de que el padre debe valer más que la madre y que la sangre materna se queda sin venganza. ¿Quién puede decidir eso?

Estremecidos, sentimos que se enfrentan dos órdenes del mundo cuyo antagonismo no tiene solución. Uno de los más grandes rasgos del pensamiento griego, representado aquí por Esquilo, es precisamente este contraste no resuelto. Ninguna sentencia de autoridad pone la razón en un lado y el error en el otro. Atenea misma, la diosa, declara que no le corresponde pronunciar la palabra decisiva en este litigio (471). Nombra los jueces que dictarán posteriormente la sentencia, reservándose ella un solo voto que da a Orestes. Está del lado de la masculinidad y de su padre, y la muerte de una mujer que mató a su cónyuge y señor no tiene ante sus ojos significación predominante (735 y sigs.). Sin el voto de Atenea, Orestes hubiera sido condenado; con él se salva, pero sólo con igualdad de votos. Las divinidades de la venganza se aplacan finalmente con la promesa de altos honores y pronuncian, sobre la tierra y los hombres, su bendición en vez de su maldición. Estos sucesos tienen enorme importancia. La tragedia de Esquilo celebra la instalación del tribunal de sangre ático por el cual el derecho público y la autoridad del Estado reemplazan la arcaica expiación de sacrificios sangrientos. Pero este acontecimiento tiene, para el griego, un significado que se extiende hasta las esferas de los dioses. Si algo ha de decidirse entre humanos, primero los dioses tienen que ponerse de acuerdo. Aquí están los nuevos, los dioses olímpicos frente a los viejos. El espíritu olímpico, lúcido y libre, se encuentra con el sordo, sujeto, telúrico de los poderes primordiales. Y los olímpicos justifican su joven soberanía reconciliándose con los antiguos poderes. La nueva verdad no extingue la veneración de lo antiguo.

Las Erinias de la tragedia de Esquilo nos dan una viva imagen de los antiguos poderes telúricos. Es muy significativa la confesión decisiva de Atenea por la masculinidad. Podría afirmarse que se encuentra aquí el concepto masculino y femenino de la existencia. Las Erinias mismas son femeninas como la mayoría de las divinidades de la esfera terrenal. ¡Qué femenina es la pregunta con la cual quieren comprobar la culpa! «¿Mataste a tu madre?» El sí o el no ha de decidir. El sentido de la realidad de la mujer nunca se manifestó más verdadero y terrible. De esta manera comprendemos mejor la estrechez, la severidad y, al mismo tiempo, la bondad del antiguo imperio divino. La preponderancia de lo femenino

es uno de los rasgos eminentes de su carácter, mientras que el modo de pensar masculino triunfa en la divinidad olímpica.

Es un dominio maternal de figuras, tensiones y órdenes cuya santidad penetra toda la existencia humana. En el centro está la tierra misma, como diosa primordial, bajo muchas denominaciones. De su seno brota la vida y toda la abundancia, y a él vuelven. Nacimiento y muerte le pertenecen, cerrando en ella misma el círculo sagrado. Por eso es tan inagotable su vitalidad, tan ricos y bondadosos sus regalos, tan sagradas e inviolables sus leyes. Todo ser y acontecer ha de someterse a un orden firme. La furia de las Erinias se despierta cuando se altera este orden. Donde se comete algo contra la naturaleza claman su «¡No!». Cierran la boca al corcel de Aquiles, al que Hera había otorgado de repente voz humana (*Iliada* 19, 418). Heráclito (fragmento 94, Diels) las llama «los verdugos de Dike», diciendo que «el mismo sol no transgredirá sus límites».

El miedo que los antiguos denominaban «la envidia» de los dioses está evidentemente relacionado con la creencia en el orden natural y su severidad. Este concepto que se extiende hasta la religión clásica con varios vestigios de la era primitiva —y que, dicho sea de paso, todavía existe entre nosotros aunque en otra forma— es apenas compatible con la creencia en la divinidad como persona espiritual. El hecho de que nunca podía superarse del todo demuestra cuán profundamente la fe en el orden eterno está fundada en el alma humana. Este concepto lo encontramos más intensamente desarrollado en las culturas primitivas y es francamente decisivo para su cosmovisión. No deja de revelarse en el inevitable temor de que un cierto grado de felicidad pudiera provocar el enojo de los altos poderes.

Esta conciencia viva de normas y articulaciones firmes es la característica de una religión en la cual lo divino no es figura o persona, sino fuerza oscura. En eso reconocemos de nuevo la gran diferencia entre el antiguo y el nuevo mundo de los dioses. La antigua divinidad no sólo forma un conjunto con la creencia en la venerabilidad del orden natural, si no que es una misma con ella. El orden se representa en ella como voluntad sagrada del mundo elemental. De ninguna manera es mecánico. Puede quebrantarse. Pero una y otra vez se levanta la sagrada voluntad, amenazante y represora. También la vida humana está entrelazada con este orden. Ahí es donde la arbitrariedad actualiza su sustancia y se manifiesta de la forma más clara: su poder se evoca desde la oscuridad por maldición y exorcismo.

Así llegamos a la magia. En efecto, de la misma manera que pertenece a la esfera de la vida y de los pensamientos, como tratamos de explicar aquí, es ajena a Homero.

La magia primitiva se comprende hoy con preferencia en un sentido racional y mecánico, como una práctica cuyo efecto se basa únicamente en su propia fuerza. Pero esta opinión es poco razonable. Toda magia pura presupone la conciencia humana y la concentración del pensamiento y, por otra parte, la existencia de un severo orden natural, pero no mecánico. El auténtico acto mágico sólo es posible en el estado de una emoción particular. Ésta se presenta cuando el alma, estremecida, siente que se ha desdeñado la venerable norma de la naturaleza. Esta circunstancia separa la verdadera magia de la arbitrariedad, la cual sirve hoy, generalmente, como punto de partida para su explicación. No se debería nunca perder de vista que la magia se liga íntimamente con la conciencia de reglas generales que limitan la voluntad personal. No es arbitrario que el desdichado maldiga al opresor, el padre ofendido o la madre maltratada al hijo, el mayor al menor irreverente. Precisamente son éstos los casos donde, según la antigua cosmovisión, las divinidades airadas se sublevan.

Ellas mismas, que viven bajo la tierra, se llaman «espíritus malditos» (Arai) (Esquilo, *Euménides* 417). La maldición del violado y la venganza demoníaca del orden mundial alterado son fundamentalmente la misma cosa. Así el pobre o mendigo es una persona venerable. Si se lo echa sin piedad de la mesa del rico o se lo maltrata, la venganza de las Erinias, que ayudan al mendigo, alcanzará al arrogante (*Odisea* 17, 475). Es análoga la santidad de la mesa hospitalaria cuya violación encoleriza intensamente a los altos poderes. Como otros rasgos del antiguo derecho el mismo Zeus adoptó más tarde el cuidado de suplicantes huéspedes forasteros (*Odisea* 9, 270 y sigs.). Su famoso epíteto «Protector de Forasteros» (Xenios) manifiesta ostensiblemente su actitud.

Pero más graves son aún los derechos de la sangre y del parentesco. La historia de Altea y Meleagro demuestra que las ideas sobre la santidad de estos vínculos, y la hostilidad de los poderes encolerizados, se han formado en una época que pensaba de modo muy distinto sobre los grados de parentesco de los tiempos históricos. Altea lleva a su propio hijo a la muerte porque éste mató a su tío en la guerra (*Ilíada* 9, 566 y sigs.). Se arrodilla en el suelo, bañada en lágrimas, golpea la tierra con sus manos y clama a las divinidades infernales que den muerte a su hijo. «Y la Erinia que anda en la oscuridad, la implacable, la escucha.» Meleagro mató al hermano de su madre en la guerra. No era un acto arbitrario, podría haber sucumbido ante aquél. Menos culpable —en la interpretación moderna— es Edipo, quien abusó de su propia madre sin saberlo. Se casó con ella después de haber matado inconscientemente a su padre. La atrocidad no quedó oculta por mucho tiempo. La madre se ahorcó y a Edipo le llegó la gran desgracia que le impusieron las «Erinias de la Madre». La crueldad del hijo llega a tal extremo de naturalidad que pone en los labios de la madre la maldición a la que responde la profundidad. Telémaco no puede obligar a su madre a dejar la casa como esposa de otro: los altos poderes lo castigarían, pues la infortunada, al salir, llamaría a las «espantosas Erinias» (*Odisea* 2, 135). Pero también el padre llama a las espantosas Erinias» contra el hijo, cuando éste lo deshonra en lugar de darle el honor debido. Así lo narra Fénix en la *Ilíada* (9, 454).

De esta manera reconocemos, en las maternales divinidades telúricas, las guardianas y representantes del venerable orden por el que los padres, hijos y hermanos están unidos. También los diversos derechos de nacimiento de los hijos son sagrados en él. Aun en la *Ilíada*, Poseidón, que no quiere obedecer una orden de Zeus, se da cuenta de que las Erinias se ponen siempre del lado del mayor (15, 204), y al instante está dispuesto a conformarse.

Pero no sólo el espíritu familiar existe en estas divinidades telúricas. La misma sangre humana, que compromete a cada uno con su prójimo, clama a estas divinidades y es oída por ellas. Esta obligación no tiene nada que ver con el amor humano o altruismo. No se funda en ninguna intuición o dogma, sino exclusivamente en la fuerza persuasiva y unitiva de la necesidad vital. El orden objetivo al que ella pertenece se extiende hasta el mismo punto, como la indignación del alma humana angustiada y torturada cuya miseria antinatural se descarga en la maldición al apelar a ese orden.

La vieja esfera de cosas sagradas incluye las obligaciones frente a los indigentes, desamparados y errantes. La sospecha de que los poderes eternos han de encolerizarse si falta la compasión existe también en la *Ilíada*. Héctor, moribundo, lo manifiesta, y en su boca equivale a una maldición. Ha suplicado a Aquiles por todo lo que le es sagrado: que no tire su cuerpo a los perros, sino que lo entregue a sus padres para una honrosa sepultura mediante un valioso rescate. Pero en vano. Entonces dice con el último hálito de su voz (22, 356 y sigs.): «Tienes un corazón de hierro. Ten cuidado para que no atraiga la ira de los dioses sobre ti». En efecto, Apolo, a quien se refieren las últimas palabras de Héctor,

amenaza al despiadado con la ira divina porque «profanaba la muda tierra con su furia» (24, 54). Era un terrible ultraje para el pensamiento primitivo. Gea, «la diosa suprema, la eterna Tierra inagotable», como canta el coro en la *Antígona* de Sófocles (337), es en principio la misma que Temis (véase Esquilo, *Prometeo*, 209), la diosa de lo valedero y lo esencial. La seriedad que tenían las obligaciones humanas en la antigua religión telúrica, la reconocemos evidentemente en las maldiciones que pronunciaban los sacerdotes atenienses de la estirpe de los Buzygai (los que uncen los bueyes), en ocasión de la sagrada aradura, contra los que no señalaban el camino a los errantes.

La deidad de la tierra y de la fertilidad, en cuyo nombre se consagran estos postulados primordiales, no es sólo la madre de los vivientes. También los muertos le pertenecen. El matricida no tendrá paz ni allá «abajo», como le dicen las Erinias a Orestes (Esquilo, *Euménides*, 267 y sigs.). Y nombran los crímenes que se castigan en el Hades: los pecados contra la divinidad, el huésped, los padres. Y sobre todo el perjurio ofende a la divinidad. La *Iliada* ignora generalmente la posible felicidad o sufrimiento de los muertos. Por eso es muy significativo que conozca la solemne fórmula de juramento en la cual, además de Zeus, del Sol, de los ríos, de la tierra, se ponen también por testigos los poderes «que "abajo" piden cuenta a los muertos si uno juró en falso» (3, 278). Triptólemo, al que Deméter Eleusina enviaba con la bendición de los frutos del campo, ha anunciado, según la tradición, aquellas leyes fundamentales entre las que se halla siempre la veneración de los padres. Ya es sabido que, precisamente, Eleusis era el lugar de los más ilustres misterios de Grecia. Cicerón los enaltece porque habían enseñado a los hombres «no sólo a vivir contentos sino a morir con noble esperanza» (*De legibus* 2.36).

En la religión telúrica, el muerto no se separa de la comunidad de los vivientes. Únicamente se ha convertido en más poderoso y venerable. Vive en la tierra maternal. Demetreios, que quiere decir «pariente de Deméter», era el nombre que tenía antiguamente en Atenas (Plutarco, *De fac. in orb. lun.* 28). Allí le alcanzan las oraciones y ofrendas de los vivientes, desde allí les manda su bendición. Durante ciertos días, cuando la tierra se ablanda y la nueva vida brota, todos los muertos regresan para ser recibidos solemnemente hasta que termina la hora de su visita.

Esta creencia presupone el entierro por el cual el cuerpo vuelve al seno de la tierra de donde ha salido. La cultura homérica ya nada sabe de tal costumbre. La cremación de los muertos era natural. Con esto se relaciona, sin duda, su manera distinta de pensar, una de las características que diferencia la nueva de la antigua religión. Ahora los muertos no dejan de existir, pero su existencia no es ya la de los vivientes. La conexión entre ambas esferas ha terminado por completo. Hay más todavía: el reino de la muerte ha perdido su santidad. Los dioses pertenecen enteramente a la vida, separados por su modo de ser de todo lo que está ligado a la muerte. Las deidades olímpicas no tienen relación con los muertos; expresamente se dice de ellos que aborrecen el oscuro imperio de la muerte (*Iliada* 20,65). En Homero, ciertamente, no temen el contacto con un muerto, pues su existencia es totalmente del pasado. Pero en la época posterior, que no enfrentaba ya el problema de la muerte con la misma libertad, evitan la proximidad de agonizantes y muertos para no mancharse (véase Eurípides, *Alceste* 22; *Hipólito* 1437). Tanta es la distancia entre los olímpicos y los dioses antiguos. Éstos, cualquiera que sea su carácter particular, son, casi sin excepción, a la vez dioses de averno y de muerte.

Así habla el espíritu de la tierra, de donde surgen toda la abundancia y las obligaciones de la vida terrena. Ella misma engendra lo viviente y, cuando llega su hora, lo recibe de vuelta. Lo maternal, lo femenino, tienen el primer lugar en esta religión telúrica. Lo masculino no falta, pero está subordinado a lo femenino. También es válido para Poseidón, cuyo poder

se extendía, sin duda, en los tiempos arcaicos, sobre todo el mundo. Su nombre (véase Kretschmer, *Glotta* I) lo designa como esposo de la Gran Diosa de cuya imagen nos hemos ocupado anteriormente.

En los poemas homéricos el dominio de este dios se circunscribe al mar. Aunque él, amigo de los griegos, participa en los combates, hay que compararlo sólo con los otros dioses olímpicos para comprender la estrecha limitación de su importancia. Mientras que aquéllos intervienen en la forma más variada en la vida humana, a él se lo menciona únicamente en relación con el mar y el caballo. Él sólo se atreve a protestar en contra de la supremacía de Zeus queriendo limitar su reino exclusivamente al cielo (*Ilíada* 15, 195). En otro tiempo debió de haber sido mucho más poderoso de como aparece en la *Ilíada*. Los poemas homéricos indican muchas veces, con acertada caracterización, que su verdadera grandeza pertenece al pasado. Lo enfrentan, a veces, con las nuevas divinidades, y siempre aparece un poco torpe y pesado junto a la espiritualidad clara y ágil de Apolo (véase *Ilíada* 21, 435 y sigs.; *Odisea* 8, 344 y sigs.). Según el concepto de la *Ilíada*, Poseidón es el hermano menor de Zeus. Pero, como vamos a demostrar, Hesíodo ha conservado, sin duda, la apreciación más antigua por la que Zeus, en su *Teogonía* (453 y sigs.), es el vástago más joven de Cronos.

El vigor primitivo de Poseidón se manifiesta en los hijos que el mito le atribuye: son fuerzas gigantescas e indómitas como Orión, Otos y Efialtes, Polifemo y otros más. Pero, lo que él mismo ha sido, lo indica su nombre con mayor precisión. La segunda parte del mismo, el cual alude a la diosa de la tierra, contiene la misma palabra antigua con que Damáter (Deméter), la «Madre Da», es denominada. Los cultos de Arcadia han conservado mitos antiquísimos sobre la relación con esta diosa. La Deméter Erinia, allí venerada, es fecundada como yegua por Poseidón en forma de un caballo y después da a luz una hija y a Arión, el caballo maldito. De éste se dice que la misma tierra lo engendró (Antímaco en Pausanias 8, 25, 9). Existe otro mito, semejante, en el que Poseidón se unió con la Medusa (Hesíodo, *Teog.* 278). Ella lleva también un nombre de la diosa de la tierra. Medusa quiere decir «la Reinante». Y aquí la antigua diosa telúrica engendra sus hijos a la manera de los mitos más monstruosos: es decapitada por Perseo y, acto seguido, Crisaor, «el hombre con la espada áurea», y Pegaso, el caballo fulminante, surgen a la luz. El hecho de que la diosa de la tierra y su esposo cohabiten en forma de caballos corresponde a la antigua idea de que este animal pertenece a la tierra y al averno. Poseidón se considera creador, padre o donador del caballo; por tal motivo lleva el epíteto de «Hippios» y se lo venera con sacrificios de caballos y con carreras de carros. Según la leyenda arcadia, Rea dio un potro a Cronos para devorarlo en lugar de Poseidón. Se dice que su hijo Neleo se crió entre una manada de caballos. Con Neleo, «el Despiadado», hemos llegado al dominio del averno. Y no pocas indicaciones señalan que también Poseidón vivió allí. Si preguntamos qué actitud manifiesta con evidencia la fuerza del esposo de la Tierra, veremos que la más importante es el temblor de la misma por el que ha recibido y conservado muchos epítetos. Es siempre el dios temible del terremoto. En la *Ilíada* (20, 56 y sigs.) sacude la tierra de tal forma que tiemblan las montañas y parece hundirse el espantoso imperio de la profundidad. No sólo la agrieta, sino que hace brotar de ella agua salada y dulce. Así es el dios de fuentes y ríos. Pero su modo majestuoso se manifiesta en el mar, cuya agitación es semejante al terremoto.

De toda la esfera de actividades pasadas de Poseidón, la de dominador del mar es la única que quedó en Homero. La idea pertenece tanto a su imagen primordial como a la de sacudidor de la tierra. Aquello que la creencia conserva debe de haber sido siempre muy impresionante. Sin embargo, no se puede ignorar que sólo fragmentos,

aunque significativos de la grandeza anterior de Poseidón, han quedado en Homero y en la creencia general de la época poshomérica. Esta limitación muestra la transformación muy significativa del pensamiento porque Poseidón ha sido antes un dios eminente, casi omnipoderoso, como expresa su nombre: la figura masculina al lado de la deidad femenina de la tierra. En este papel podemos compararlo con Zeus, lanzador de rayos, pues él mismo ha lanzado el rayo, y su conocido tridente era inconfundible desde sus orígenes.

Como vimos, Poseidón aparece en el mito en forma de caballo, y Deméter, su compañera, en forma de yegua. Esto es una característica para el concepto de los dioses arcaicos. Las deidades con forma animal o los acompañantes animales de los dioses antropomorfos que encontramos más adelante nos remiten a aquel período religioso. Las leyendas divinas están plagadas de testimonios que afirman que los dioses se revelaron en la antigüedad preferentemente en forma de animales. Esto sólo podía significar para el pensamiento nuevo que la forma animal fue aceptada por ellos en ciertos momentos y con ciertas finalidades. Así nació una gran parte de las famosas y populares leyendas sobre la metamorfosis. Originariamente, sin embargo, el cuerpo animal debe de haber correspondido totalmente al dios que lo adoptó. Por lo tanto los distintos dioses no podían abandonar la relación con ciertos animales en las condiciones modificadas de la nueva época. Esta relación suele expresarse típicamente en epítetos, ritos sacrificiales y mitos.

Al hombre moderno le resulta casi imposible relacionarse con esta rara idea. Sería preferible dejarla de lado en vez de falsearla imponiendo un pensamiento propio. El falseamiento consiste en decir que en los tiempos antiguos se imaginaba a los dioses con forma de animales y en los homéricos y poshoméricos como seres humanos. La religión olímpica sólo admite deidades antropomorfas. Esta determinación refleja una fundamental transformación del modo de pensar cuya significación vamos a investigar más adelante. El pensamiento antiguo no se define sobre este concepto. La idea de un dios en forma de animal no excluye el antropomorfismo. Los pueblos primitivos que todavía existen prueban el equívoco de otorgar al pensamiento humano primordial lo que llamamos conceptos «simples»; en realidad lo primitivo es generalmente lo menos simple. En este mundo de pensamientos y visiones se puede ser un hombre determinado o un superhombre y, al mismo tiempo, un animal o una planta o cualquier otra cosa incompatible con nuestro modo de pensar. Cuando la investigación científica parte de conceptos concretos y definidos, pierde la comprensión desde el principio. La misma movilidad de ideas encontramos también en las religiones históricas donde se ha conservado algo de lo antiguo y primigenio, sea en el culto, en la leyenda o en la creencia popular. Frente a esas ideas, nuestra percepción, formada en el deseo de dominar la naturaleza, parece rígida y mecánica. El río divino es esta agua concreta que veo correr, de la que escucho su murmullo y puedo sacar con la mano; pero simultáneamente es un toro y un ser antropomorfo. Lo mismo acontece en una tribu primitiva donde los hombres pueden ser águilas o cosas parecidas. El arte plástico señala esta plenitud por formaciones mixtas. Es muy significativo para el cambio de mentalidad que, a partir de una época, esas formaciones no se admitan en las grandes deidades. Así sabemos que la transformación del pensamiento se ha apartado de los elementos primitivos. La fluidez del concepto —variable como Proteo— es característica para sus formas concretas en la tierra. Aunque parezca una contradicción, es muy natural. Cuando pensamiento y veneración van unidos al ser elemental, no pueden poseer, al mismo tiempo, la libertad y la clara determinación de la forma espiritual. La mentalidad asiática permaneció siempre en el grado de espíritu que el mundo homérico ha superado fundamentalmente. En la época prehomérica, en cambio, debió de haber prevalecido el pensamiento elemental en mayor grado según su antigüedad. Por eso los dioses aparecían en forma de animales, su existencia estaba íntimamente vinculada con árboles, plantas,

ríos, con la tierra y formaciones terrenales, con viento y nubes. No vivían en el cielo como los dioses olímpicos sino sobre y bajo la tierra.

3

Vimos que el ser femenino domina en la religión prehistórica, y se manifiesta claramente en la mentalidad. Las mujeres tienen la suprema categoría divina. El poder de Poseidón tuvo que ser en algún momento tan grande y amplio que se puede comparar con el de Zeus. Sin embargo, no igualó en dignidad a la Diosa de la Tierra. Como su esposo —según indica su nombre—, fue invocada en las oraciones. Este modo de llamarlo así («esposo de...») aparece todavía —como reminiscencia arcaica— en solemnes discursos de Homero donde se invoca a Zeus (por ejemplo, *Ilíada* 7, 411; 16, 88). Un rasgo maternal pasa por el primordial mundo divino y es tan peculiar como la paternidad y masculinidad del homérico. En las antiguas leyendas de Urano y Gea, Cronos y Rea, de las que nos vamos a ocupar en seguida, los niños están enteramente junto a la madre. El padre parece un forastero con el que no tienen nada que ver. Es diferente en el reino de Zeus, donde las deidades más nobles se nombran con mucho énfasis hijos del padre.

Pero la religión prehomérica se distingue de la homérica porque lo masculino tiene menos peso que lo femenino. Las deidades masculinas poseen un carácter diferente del que estamos acostumbrados a imaginar en Homero o en el arte clásico. Son los Titanes que, según el mito, fueron arrojados y encerrados en las profundidades por los dioses olímpicos. La tradición conservó la historia de un violento encuentro que terminó con la historia de los nuevos dioses. ¿Qué venció en aquel momento? Seguramente no sólo nombres, sino valores esenciales.

Conocemos bastante del carácter de los Titanes para saber que eran fundamentalmente distintos de los olímpicos a los que tenían que someterse. La primera de las mencionadas tragedias de Esquilo nos muestra con estremecedora grandeza a uno de ellos: Prometeo.

Es un dios, hijo de la Gran Diosa de la Tierra, cuya obstinación no puede ser vencida por el nuevo Rey del Cielo. Se burla de la nueva generación divina que lo maltrata únicamente porque salvó a los hombres de la perdición. Clama a los elementos divinos: el éter, el aire, los ríos, el mar, la tierra maternal y el sol como testigos de la injusticia que sufre. A su alrededor se reúnen las hijas de Océano y hasta el viejo dios del mar viene en persona a mostrarle su simpatía. Esquilo imaginó a Prometeo llevándose el poderoso secreto a la profundidad, tan es así que permanece desde entonces en el espíritu de la humanidad. Pero no hay duda de que antes era menos noble, igual que Hefesto, un dios del fuego y del artificio a quien la existencia humana debía mucho, casi todo. Pero ¿cómo hizo llegar sus beneficios al género humano? Hesíodo lo denomina «el astuto» (ϕγκυλομῆθις: *Teogonía* 546; *Trabajos* 48). Varias veces en Homero se utiliza el mismo nombre para Cronos, el supremo de los Titanes, y solamente para él. La narración de Hesíodo le otorga el mismo epíteto (*Teogonía* 18, 137, 168, 473, 495). Para ambos debía de ser muy típico. En efecto, los mitos que hablan de ellos los muestran como seres cuya fuerza es la artimaña y el asalto furtivo. Por eso Homero no quiere saber nada de sus hazañas y tenemos que recurrir a Hesíodo para enterarnos de algo. Tales caracteres, juntamente con los peregrinos mitos en que actuaban, no podían gustar al rapsoda que admiraba la orgullosa y admirable masculinidad de los olímpicos. El fuego, tan útil a los hombres, lo consiguió Prometeo mediante un robo; el mito del robo del fuego, difundido por todo el mundo, se debe a él (Hesíodo, *Teog.* 566, *Erga* 59). Su segunda hazaña es el fraude por el cual consiguió que los dioses eligiesen para sí la peor parte del sacrificio dejando a los hombres las mejores (Hesíodo, *Teogonía* 535 y sigs.). Cronos también es un ladrón. En una emboscada se lanza

contra su padre Urano en la oscuridad, para mutilarlo. Sus fechorías contra la esposa y los hijos se describen como asaltos de un bandido (Hesíodo, *Teogonía* 459 y sigs.). En calidad de espía perspicaz acecha a su madre embarazada. Cuando estaba próxima a dar a luz a Zeus, consiguió, con ayuda de sus padres, esconderse de él y tener ocultamente a su hijo más joven. Así Cronos es engañado: se le da una piedra en lugar de los niños que quiere devorar. Mediante otro ardid (494) se le hace devolver primero la piedra y después todos los niños devorados anteriormente.

Cuando leemos los cuentos de la época antes de que Zeus estableciese su dominio, nos sentimos en un mundo del cual casi se podría decir que el carácter griego resultaría contrario. Despierta reminiscencias de narraciones míticas de culturas primitivas. Las personas principales se parecen mucho a los héroes y salvadores ingeniosos de los pueblos primitivos. Entre éstos, lo humano y lo divino se mezcla de forma extraña. Esta afinidad espiritual se expresa en un rasgo particular de las narraciones, de modo muy característico: el héroe, el salvador de los suyos destinado al poder es el más joven. Así Cronos (Hesíodo, *Teogonía* 137) y Zeus (468). También, para mencionar un solo ejemplo, Maui, el divino salvador de Polinesia, es el último hijo. El hecho de que, para Homero, Zeus no sea ya el más joven, sino el hijo mayor de Cronos, demuestra por sí solo el gran cambio del pensamiento.

Lo que sabemos del nombre y forma de las deidades masculinas desalojadas por los olímpicos parece encuadrar perfectamente en la impresión que suscitan los mitos relacionados con ellas. El nombre Titán ha tenido, según la tradición, el significado de «Rey» (véanse los testimonios para esto y lo siguiente en Kaibel, *Daktyloi Idaioi, Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften* [Noticias de la Sociedad de las Ciencias de Gotinga], 1901). «Titán» no se refiere a cierta clase de dioses, sino a los grandes, los verdaderos dioses, igual que *dens* entre los romanos, *qeÒj* entre los griegos. Con eso concuerda bien la explicación propuesta recientemente por Paul Kretschmer (*Glotta* 14, 1925, 301 y sigs.): se reconoce en el nombre de Titán un precursor «pelásgico» de la palabra griega o latina para dioses, contenida en los nombres de Zeus, Diespiter y otros, igual que el nombre etrusco de Júpiter; «Tinia» sería un precursor similar en suelo itálico. Es probable que tengamos en «Titán» el nombre con el cual se llamaban y reunieron los dioses preolímpicos. Entre los tracios, parece que se conservó como nombre de los dioses (véase Wilamowitz, *Berliner Sitzungsberichte* [Informes de Sesiones Berlineseas], 1929). Surge de muchos testimonios que aquel nombre adquirió el significado de lo salvaje, lo obstinado o lo malo, por el antagonismo con los olímpicos, ante los cuales los Titanes retrocedían no sin combatirlos.

Pero es extraño que estos Titanes fueran caracterizados repetidas veces como dioses priápicos. Kaibel (l. c.) opinó que esto respondía al primero y original concepto y que, según opiniones recientes, no era nada más que un chiste. Los testimonios dan la razón a Kaibel y nos obligan a creer que había una semejanza significativa entre las deidades fálicas y la imagen que nos hacemos de los Titanes. Pero no se puede atribuir a la acentuación de lo sexual en los Titanes la misma importancia que en los seres fálicos de la época histórica. Los pequeños ídolos de madera de las culturas primitivas pueden enseñarnos el aspecto que debía tener un ídolo de Titanes, de Príapo y otros dioses de su género, para servir de recordatorio a los hombres de siglos posteriores, quienes pudieron enfrentarse a menudo a esas imágenes antiguas. La masculinidad era llamativamente acentuada en estas simples y pequeñas figuras. De esa manera se caracterizaban como dioses masculinos, naturalmente prolíficos, pero no voluptuosos. Así estaban al lado de las divinidades maternas y de su

esencia, la Madre Tierra, cuya naturaleza femenina y maternal los aventajó inmensamente en grandeza y dignidad.

4

En un caso único, la idea de la deidad masculina se eleva a verdadera grandeza: el lazo matrimonial del Cielo Divino con la Tierra Divina. Esquilo (frag. 44) compone versos sobre el amor apasionado del «Cielo Sagrado» y los anhelos nupciales de la Tierra que queda embarazada por la lluvia de «arriba». El mito pone el abrazo como el acontecimiento más poderoso en el principio del mundo. Maravillosa es la narración de la *Teogonía* (166), cuando venía el gran Urano llevando a la Noche y «abrazó a Gea con deseo amoroso extendiéndose sobre ella».

La grandeza de la significación de esta imagen se muestra en su supervivencia en mitos famosos. Sin embargo, no podemos reconocerla aquí porque los esposos ya no llevan los nombres expresivos de «Cielo» y «Tierra». Zeus aparece en el papel del Cielo, ¿Dánae y otras mujeres humanas podrían ser algo así como «diosas humanizadas», «femeninas», en «figura de mujer»..., en el de la Tierra? Pero, analizando con mayor profundidad, se aclara que el mismo y antiquísimo motivo vuelve siempre bajo nombres diversos y con distintos aspectos. Por muy majestuoso que aparezca el Dios del Cielo en esa imagen, siendo poco inferior en grandeza a la Diosa de la Tierra, nada puede alterar el hecho de que la deidad masculina se pospone a la femenina en el pensamiento primitivo. El Dios del Cielo debió de haber desempeñado un papel menor en la religión anterior aunque su mito fuera muy expresivo. Así la deidad masculina del cielo permanece, frecuentemente, en segundo plano, en las religiones de los pueblos primitivos que nos vienen a la memoria.

Pero la figura del Dios del Cielo nos señala uno de los más importantes fenómenos del mundo espiritual prehistórico: el mito antiguo. Hay que comprender que éste llegó a su fin cuando la nueva cosmovisión se apoderó del dominio. Para ella, todo interés se concentró en la figura personal, nítidamente perfilada. El mito antiguo es siempre un acontecer por cuya grandeza e importancia las individualidades —activas o pasivas— se pierden. Lo colosal del acontecer domina tanto el mito que sus imágenes parecen fácilmente monstruosas, grotescas y cómicas para el gusto más refinado de generaciones posteriores. Así vemos que los poemas homéricos ignoran las creaciones del mito con significativo silencio, como si no supieran nada de ellas, aunque las conocen. Y Platón, dotado para pensar míticamente —aunque de otra forma—, exteriorizó su horror sin reserva.

El mito de Cronos y Urano (Hesíodo, *Teogonía* 154 y sigs.) está lleno del espíritu arcaico: Urano no deja aparecer a los niños que Gea va a dar a luz; por eso tiene que esconderlos en su profundidad. Gea suspira en su aflicción; sus hijos se asustan ante la idea de agredir a su padre. Sólo Cronos, el hijo menor, «el Astuto», tiene coraje y se lanza sobre él en una emboscada, con el arma afilada que le dio su madre, cuando aquél se extiende con su ardor amoroso sobre la Tierra al caer la noche. Le corta su miembro viril y lo arroja al mar.

Es evidente la analogía entre este curioso mito y la famosa narración polinesia de los primeros padres Cielo y Tierra y su violenta separación por uno de sus hijos (véase sir George Grey, *Polynesian Mythology*, 2.^a ed. 1885, pág. 1 y sigs.). Por otra parte, rasgos de un mito similar se encuentran también en pueblos de otras culturas (véase Andrew Lang, *Custom and Myth* [Costumbre y mito], pág. 45 y sigs. Sobre las ideas egipcias véase Schäfer, *Antike* III 1927, pág. 112 y sigs.;). Bastian señaló también esta afinidad (*Die heilige Sage der Polynesaer* [La leyenda sagrada de los polinesios], 1881, pág. 62). Pero no se puede establecer una relación histórica entre ellos. Dejando de lado todas las

circunstancias, las diferencias son considerables. En el principio de todas las cosas, según la leyenda polinesia, reinaba una oscuridad sempiterna. Pues Rangí y Papa, esto es, Cielo y Tierra, yacían firmemente uno sobre el otro. Sus hijos consultaron entre ellos qué había que hacer. Decidieron separar a sus padres por la fuerza y todos trataban de hacerlo, pero sin éxito. Por fin, Tane, el dios de los árboles, se puso entre padre y madre levantando el Cielo a gran altura sobre la Tierra. No importan aquí las diferencias de detalles. El sentido y el carácter de la visión total son evidentemente idénticos en la narración de Hesíodo y de Polinesia. El mito del pueblo bárbaro, separado de Grecia por un espacio tan inmenso, nos enseña que el relato de Hesíodo lleva el sello del más auténtico pensamiento mítico. El poema polinesio parece concordar casi exactamente con el griego en un detalle de cierta significación. Urano esconde a sus niños en la tierra (Ga...hTMn keudmñi, «en lo hondo de la tierra»), en vez de sacarlos a la luz, en tanto que la narración polinesia —según la traducción de Bastian— termina con las palabras: «Al separarse Cielo y Tierra apareció en seguida la gente, la que estaba escondida hasta ese momento dentro de las cavernas, en los senos de sus padres».

El mito de Cronos y Rea (Hesíodo, *Teogonía* 453 y sigs.) reitera el mito de Cielo y Tierra con otras ideas y nombres. Urano no deja aparecer a sus niños, pero los esconde, apenas nacidos, en el seno de la tierra. Del mismo modo Cronos devora a los suyos inmediatamente después del nacimiento. Una vez más la salvación viene de Zeus, el más joven. Ante esto, ¿cómo no pensar en el famoso mito del nacimiento de Atenea? Hesíodo lo relata también por primera vez (*Teogonía* 886 y sigs.). Según se decía, Metis, la diosa «Mente», era la madre de Atenea, pero antes de que el niño naciese, el padre, Zeus, devoró a la madre. Tampoco aquí el padre deja salir al niño del seno de la madre al mundo. También lo devora, como hizo Cronos, pero junto con la madre. Lo hace para prevenir el destino anunciado por Urano y Gea: que un hijo de este matrimonio iba a destronarlo (véase Hesíodo, *Teogonía* 463 y 891). Pero en este caso se agrega un nuevo motivo: el niño nace del mismo padre, y nace extrañamente de la cabeza (Hesíodo, *Teogonía* 924). Esto nos recuerda el nacimiento de Dioniso. Zeus recibe de la madre febril el niño que todavía no está formado, y lo coloca en su muslo pariéndolo oportunamente él mismo.

Es muy raro que todos estos mitos se hayan declarado recientemente creaciones tardías de la especulación o interpretación, pues con la debida reserva se puede decir que esta opinión es justamente la más inverosímil posible. Cualquiera que fuese el sentido original de tales leyendas, su rareza, extravagancia y enormidad dan testimonio de que deben considerarse creaciones del genuino y primitivo pensamiento mítico o, mejor, de la visión mítica. Tienen el mismo carácter que los mitos elementales de culturas primitivas y nos impresionan tanto como aquéllos. También el extraño nacimiento de Atenea tiene una analogía polinesia, por lo menos en el hecho de que la persona mítica nace de la cabeza. Se dice de Tangaroa que su madre Papa no lo ha parido normalmente, sino a través de su brazo o, según otra versión, «derecho por la cabeza» (véase W. W. Gill, *Myths and Songs from the South Pacific* [Mitos y cantares del Pacífico del Sur], 1876, pág. 10).

Estos mitos tienen una extraña melodía para nosotros, y lo mismo ocurrió en la época homérica. Homero sabía bien que Atenea nació de la cabeza de su padre. Su denominación honrosa, Ñbrimop£trh, «Hija del padre poderoso», lo recuerda claramente. Como la diosa, según su propio testimonio, es «enteramente del padre» (Esquilo) y nada sabe de madre alguna, pertenece sólo al padre también en Homero. Pero éste calla el fantástico mito de su nacimiento; no es concebible que pudiera hablar de él tan poco como de los monstruosos mitos de Urano y Cronos. Reconozcamos que la época del mito fabuloso ha pasado hace tiempo. El mito de la nueva era en el que la exigencia del mundo y de la vida humana se

forma a través de grandes figuras ya no tiene la soberanía y lo fabuloso del mito primitivo. La diferencia entre ambos se va a aclarar a continuación.

La magia también desapareció con el antiguo mito. Aunque ambos se han conservado en la Grecia posterior, bajo una u otra forma, la gran línea del espíritu griego muestra que se ha decidido definitivamente en contra de ellos. Y esto ocurrió en la época cuyo gran documento son los poemas homéricos.

Podemos clasificar las cosmovisiones de los pueblos según el grado en que están poseídos y regidos por el pensamiento mágico. Pero ningún pueblo ha superado la magia en sus ideas representativas tan cabalmente como el griego. La magia no significa nada para el mundo homérico, ni en los dioses, ni en los hombres. Los pocos casos en que ese mundo sabe algo de magia manifiestan tanto más cuanto se ha alejado de ella. Los dioses no la practican, aunque a veces algunas realizaciones recuerdan la magia antigua. El fundamento de su poder y de su modo de ser no es la «fuerza» mágica, sino la «esencia» de la naturaleza. «Naturaleza» es la gran palabra nueva que el maduro espíritu griego opone a la antiquísima magia. Y desde aquí se abre un camino directo hacia las artes y ciencias de los griegos. Sin embargo, la magia, cuyo espíritu es afín al del mito antiguo, no parece haber tenido una importancia exigua en el período en que los mitos primitivos estaban todavía llenos de vida. El milagro, que se enajenó por completo del espíritu homérico, ocupa un lugar notable en las narraciones míticas.

Perseo es un verdadero héroe milagroso del mito arcaico. La madre Dánae lo concibió en la profundidad terrenal de la lluvia áurea del Dios del Cielo; cuando niño, fue sacado de una caja en el mar y después tuvo las más asombrosas aventuras. Para llegar a las horribles Gorgonas en el extremo occidental del mundo, más allá del Océano, visitó primero a las «Ancianas», y las obligó a mostrarle el camino de las ninfas, de las cuales recibió alas talaes, una caperuza de invisibilidad y una bolsa. Así volvió hasta el fin del mundo y cortó la cabeza de la Medusa. Inmediatamente salieron de su cuerpo Crisaor, «el hombre con la espada áurea», y Pegaso, el caballo fulminante que ella había concebido de Poseidón.

¡Qué diferente es el mundo de este mito heroico al de los dioses y hombres homéricos! ¡Qué distinto este héroe de Heracles y de los héroes de Homero! En él todo es aventura y milagro, la persona se absorbe totalmente en ello. Y todos los acontecimientos son milagrosos, fabulosos, peregrinos hasta lo monstruoso. Uno siente, cuando la cabeza de la Medusa se separa del cuerpo y un hombre y un caballo salen saltando, que se consuma algo violento de significación mundial bajo una imagen extraña. Pero ¿quién puede interpretar tal imagen? Por astucia y fuerza mágica, el héroe lleva a cabo lo increíble. A las «Ancianas» les roba su propiedad más querida para obligarlas a mostrar el camino de las ninfas. De sus manos recibe los objetos mágicos, las alas talaes y la caperuza de invisibilidad, con los que únicamente puede alcanzar su meta, más allá del Océano, en el extremo oeste. Uno se acuerda de Cronos, «el Astuto», y de su proeza llevada a cabo con la cimitarra, la misma arma que se imaginaba en la mano de Perseo.

Perseo no es un dios. Pero está muy cerca de los dioses, posiblemente ha sido antes uno de ellos. La semejanza con Hermes salta a la vista. Abarca precisamente aquellos rasgos de su imagen que, como veremos, pertenecen a la visión más antigua. Así podremos determinar con claridad cómo el arcaico concepto divino se diferencia del homérico y del griego en el sentido más maduro.

Los más milagrosos acontecimientos en el mundo y los más asombrosos poderes mágicos de seres superiores son las imágenes y los pensamientos de los que el espíritu

estaba colmado en aquellos tiempos lejanos. Pero el nuevo espíritu mira la existencia con otros ojos. Para él, acontecer y poder no son lo más importante, sino el ser. Las deidades se convierten en figuras de la realidad en las que el múltiple ser de la naturaleza encuentra su perfecta y eterna expresión. Con esta visión el viejo mito concluye, la magia es superada y los dioses se separan para siempre de los elementos.

III. Figuras de dioses olímpicos

Nota preliminar

La serie de dioses a los que vamos a prestar particular atención tendría que empezar por Hermes si quisiéramos relacionar este capítulo con el anterior. Sin duda Hermes es el que está más íntimamente vinculado con las deidades antiguas, y la investigación del pensamiento prehistórico condujo automáticamente a él. Pero, justamente por esta relación, Hermes es la figura menos noble del nuevo círculo de dioses, tanto que su presencia, puesta en primer lugar, podría producir interpretaciones equivocadas sobre él. Por lo tanto, Atenea y Apolo serán los primeros objetos de nuestro análisis. Ártemis sigue a Apolo. Terminaremos con Afrodita y Hermes.

El objetivo fundamental de este libro es explicar por qué sólo se describen, singular y extensamente, aquellas figuras divinas de importancia significativa para la religión homérica. Pero también de las homéricas se consideran únicamente las más grandes y representativas. Las otras, que ocupan un lugar menor en la religiosidad viva o se desprecian, en Homero se discutirán oportunamente en observaciones ulteriores.

Zeus, el más eminente de los dioses, la esencia de lo divino, está ausente aquí porque todas las líneas confluyen en él y ninguna pregunta puede prescindir de su figura.

Atenea

1

Según parece, la veneración a Atenea procede de tiempos remotos. Su mismo nombre va más allá de lo griego, a lo cual no puede pertenecer ni por su raíz ni por su forma lingüística.

La imagen de una diosa armada cuyo cuerpo se cubre casi totalmente con el escudo se halla frecuentemente en representaciones micénicas. Una placa de estuco de Micenas muestra a la diosa que casi desaparece detrás del escudo gigante. En el medio, y a la derecha e izquierda de ella, dos mujeres que la veneran (véase Rodenwaldt, *Athenische Mitteilungen* [Informes Atenenses] 37, 1912; Nilson, *Anfänge der Göttin Athene* [Principios de la diosa Atenea], Copenhague, 1921; Wilamowitz, *Berliner Sitzungsberichte* [Informes de Sesiones Berlenses], 1921, pág. 950 y sigs.). Se creyó reconocer en ella la Atenea micénica. Nadie discutirá que esta interpretación es verosímil. Pero ¡qué poco sabemos sobre los antecedentes de nuestra diosa! Las imágenes cretenses y micénicas son desgraciadamente muy oscuras para nosotros. Vemos a una diosa que, cubierta por su escudo, está dispuesta a luchar y proteger. ¿Y eso es todo lo que se pensaba de ella cuando su creencia era viva? ¿Podemos denominarla Virgen del Escudo, Virgen de la Batalla? No recibimos respuesta a tales preguntas. De todos modos, la denominación no se justifica para la Atenea homérica por muy combativa y luchadora que aparezca. No sólo es mucho más que una diosa de las batallas, sino que es enemiga declarada de los espíritus salvajes, cuya existencia entera se consume en el tumulto del combate. Estamos siempre dispuestos a pensar en el llamado Paladión y la gran cantidad de imágenes de Atenea armada. Sin embargo, sabemos que la ciudad de Atenas, cuyo nombre se deriva de la misma diosa, veneraba en el antiguo templo de la Acrópolis un ídolo de madera que no

mostraba este tipo (véase Frickenhaus, *Athen. Mitteilungen* [Informes Ateniensés], 1908, pág. 19 y sigs. y Buschor, *ibid.*, 1922, pág. 96 y sigs.). La antigua leyenda heroica que envuelve la figura de Atenea la muestra como diosa de la energía, pero de ninguna manera sólo como combatiente. ¿Cuántas proezas de Heracles, a las cuales asiste, animando y ayudando, son de índole tal como para llamar a su amiga divina Virgen de la Batalla? Ayuda a Aquiles, Diomedes y otros favoritos en el combate, socorre igualmente a Jasón con la construcción de la nave, a Belerofonte con la sumisión del caballo. Del mismo modo, asiste a Odiseo en varias situaciones difíciles. Ninguna de estas actitudes se puede atribuir, sin arbitrariedad, a un desarrollo posterior de la creencia en Atenea. Y si lo hacemos se rompe la unidad de la imagen homérica y poshomérica de la diosa antes de intentar comprenderla. Sin embargo podemos llegar a una justa comprensión, si no cerramos la visión con el obstinado interés de ver un cúmulo de casualidades donde el sentido interior no señala una totalidad.

2

La diosa misma se hace conocer por su manera de actuar e influencia.

En los poemas sobre su nacimiento, se presenta como poderosa en el combate. «Zeus mismo», dice Hesíodo en su *Teogonía* (924 y sigs.), «parió de su cabeza a Tritogeneia, la de los ojos de búho, la poderosa, la despertadora del estruendo de batalla, la conductora de ejércitos, a la que gustan el alboroto, las guerras y las batallas». Es grandioso lo que Píndaro (Olimp. 7, 34, y sigs.) dice refiriéndose a la isla de Rodas: «Allí, donde el Gran Rey de los Dioses derramó una vez escamas áureas sobre la ciudad, cuando Atenea saltó del vértice del padre por el hachazo de Hefesto, con resonante grito de guerra, a tal punto que se estremeció el cielo y la madre tierra». El *Himno homérico* 28 da una imagen realmente formidable de su carácter y de su presencia entre los dioses. «Cantaré de Palas Atenea, la augusta diosa, la de los ojos de búho, la siempre prudente, la despiadada, la virgen pura, la protectora de ciudades, la armada..., la que Zeus mismo, el maestro de la astucia, parió de su sagrada cabeza en armas de oro reluciente; todos los dioses se espantaron de su aspecto cuando saltó de la cabeza inmortal de Zeus que mantenía la égida, blandiendo la aguda lanza; el gran Olimpo tembló vehemente bajo el ímpetu de la diosa de los ojos de búho, la tierra retumbó hondamente alrededor, y el mar enfurecido subió en el alboroto de las olas resplandecientes; el oleaje salino se precipitó sobre las costas; y el soberbio hijo de Hiperión hizo parar largo tiempo los caballos del Sol hasta que finalmente la virgen Palas Atenea bajó la divina armadura de sus hombros; y Zeus, el maestro de la astucia, se deleitaba.»

La impresión al mundo humano y su apariencia allí se enaltece por poetas y artistas plásticos. Primero son los guerreros cuyo ánimo ella enardece. Antes del comienzo de la batalla, sienten su presencia inspiradora, deseando probar su heroísmo (*Ilíada* 2, 446 y sigs.). La diosa, sacudiendo su temible égida, corre a través de los grupos llamados a las armas. En un momento habían aplaudido con júbilo la idea de volver a la patria. Ahora, la olvidaron por completo. El espíritu de la diosa hace estremecer todos los corazones en furioso ardor bélico. En otro episodio se la ve caminando entre el tumulto y se hace presente donde los griegos empiezan a desfallecer (*Ilíada* 4, 515). Así, la falange ática de las guerras persas sentía su proximidad: «La lluvia de los proyectiles era tan densa que no se veía el cielo. No obstante, aguantamos hasta la noche con la ayuda de los dioses, porque el búho voló a través del ejército puesto en orden antes del comienzo del combate» (Aristófanes, *Las avispas*, 1086. El vuelo del búho ha anunciado, según la leyenda, la victoria de Salamina: Hesiquio y escollos a Aristófanes l. c.). El poeta ve el búho una sola vez descendiendo del cielo, cubierto de una densa nube luminosa, para estimular a los combatientes (*Ilíada*

17, 547 y sigs.). La presencia de Atenea en la lucha de los pretendientes de la *Odisea* es muy significativa. Odiseo había agotado sus flechas contra los pretendientes y se presenta, armado, en el umbral, con el hijo y sus dos compañeros leales. Antes de comenzar el combate decisivo, Atenea aparece repentinamente junto a él bajo la apariencia de Mentor para invitarlo a empezar el ataque. Apenas vista y oída desaparece —sólo el poeta la ve volar como una golondrina— para sentarse, invisible, en las vigas del techo. Comienzan a caer las lanzas, desde ambos lados, y los pretendientes se desploman uno tras otro. Pero cuando el combate llega a su fin la diosa levanta su escudo. Desconcertados por el terror, los pretendientes corren errantes por la sala, hasta que también el último cumple con su destino fatal (*Odisea* 22, 205 y sigs.). Actúa en todos estos relatos con su mera presencia, sin intervenir en persona. Los famosos tímpanos del templo de Afaia en la isla de Egina la muestran de la misma manera, apareciendo en medio de los combatientes, con todas sus armas y en actitud tranquila. En el escudo de Aquiles estaba representada en tamaño sobrenatural junto a Ares, y al frente de los guerreros que marchaban (*Ilíada* 18, 516). Uno de los epítetos homéricos ('Agele...h) la denomina como «Hacedora de Botín». Posteriormente se llama la «Destructora de Ciudades» (pers̄polij). Pero las troyanas la invocan como «Protectora de Ciudades» (TMrus...ptolij) (*Ilíada* 6, 305; Homero, *Himno* 11). En varias ciudades se venera como «Diosa de la Ciudadela» (poliĕj, polioiàcoj), sobre todo en Atenas que le debe su nombre. Tal vez podemos reconocer ya a esta Atenea guerrera y protectora en la imagen de la escudada diosa micénica antes mencionada. Más significativos todavía que su reinado sobre ejércitos y ciudades son sus vínculos con las personalidades que sobresalen por su vigor. Es la hermana divina, la amiga, la compañera del héroe en sus acometidas, porque su cercanía lo alienta, inspira y hace feliz en el momento oportuno. Los antiguos cantares narran la historia de muchos hombres agraciados de esta manera. Al formidable Tideo que murió frente a Tebas le tenía tanto afecto que pidió para él la inmortalidad al supremo dios. Su hijo Diomedes, cuyas hazañas narra el quinto libro de la *Ilíada*, hereda esta amistad. ¿Y quién no conoce su simpatía para Odiseo? Cuando éste y Diomedes salían de noche hacia una peligrosa aventura les inspiró confianza mediante la forma de un ave auspiciosa. Odiseo oró: «Escúchame, hija de Zeus que llevas la égida, que me asistes en todos mis trabajos y piensas en mí dondequiera que camine. Sé hoy más amistosa que nunca, Atenea, hazme volver a nuestras naves, cubierto de gloria, después de una gran proeza que el enemigo deba recordar con dolor!». Después oró Diomedes: «¡Escúchame también a mí y quédate a mi lado como antes lo hiciste con mi padre... Dignas de eterna memoria son las hazañas que realizó contigo, Divina, cuando lo asististe benévola. Así está afectuosamente conmigo con tu protección!». Y la diosa los ayuda en momentos en que asaltaban a los enemigos mientras dormían, advirtiéndolos sobre la vuelta en el momento oportuno. Regresan sanos y salvos al campamento (*Ilíada* 10, 274 y sigs.). A Diomedes se le apareció en persona en su día de gloria y lo animó a enfrentarse con el mismo Ares, el Furioso. Saltó a su lado en el carro cuyo eje crujió, y echó fuera a Esténelo, el auriga. Y por su fuerza la lanza del héroe penetró profundamente en el cuerpo del dios.

Su enemistad con Ares, narrada repetidas veces en la *Ilíada*, puede hacernos comprender algo de su carácter. En la famosa batalla de los dioses en el canto 21, donde, por otra parte, no llegan a combatir seriamente, ella, con poco esfuerzo, tira al dios de la guerra al suelo (*Ilíada* 21, 390 y sigs.). La parcialidad de Ares para con los troyanos es indicada como motivo de odio. Pero sentimos claramente que este sentimiento tiene raíces más profundas; hay que buscarlas en el antagonismo de los temperamentos. Ares se dibuja como un demonio de furor sanguinario cuya seguridad de triunfo, frente al prudente vigor de una diosa como Atenea, no es nada más que fanfarronería. Los dioses lo llaman

«furioso» e «insensato» (*Ilíada* 5, 761, 831). No sabe «qué es justo» (5, 761) y se dirige inconstantemente «ora hacia uno ora hacia otro» (5, 831 y 889). Para el mismo Zeus «ningún dios olímpico es tan odioso» como él, porque «sólo piensa en reyertas, guerras y batallas» (5, 890); un espíritu de matanza y carnicería, de cuya imagen atroz se destaca maravillosamente la esclarecida figura de Atenea, y debe destacarse, según la intención del poeta. Porque ella es mucho más que una luchadora, expresado del modo más memorable en su solicitud afectuosa frente a Heracles, cuya actitud muestra algo más que ardor bélico y deseo de entrar en combate frente a cualquier adversario. El grandioso rasgo que ennoblece las hazañas de Heracles y las convierte en ejemplo de una carrera titánica es la expresión del espíritu de Atenea. En la poesía y en el arte plástico la vemos a su lado. Lo acompaña en sus correrías, lo ayuda a llevar a cabo lo sobrehumano y lo introduce finalmente en el cielo (véase Pausanias 3, 18, 11 y *passim*). La escultura y la pintura de los vasos nos representan la unión entre la diosa y el gran vencedor en la forma más hermosa y significativa. Una y otra vez ella aparece oportunamente como consejera fiel y ayudante del poderoso, que enfrentó a los monstruos para luchar gloriosamente y para abrirse paso hacia los dioses. La cercanía de lo divino, en el momento más difícil de la prueba, tal vez, no se mostró nunca de manera más emocionante que en la metopa de Atlas del templo de Zeus en Olimpia. La bóveda celeste pesa sobre la nuca del héroe amenazando aplastarlo. Pero, sin ser vista, la lúcida y noble figura de Atenea se puso tras de él. Con la indescriptible distinción de su porte, que es una característica de la deidad griega, toca suavemente la carga, y Heracles, quien no puede verla, siente una fuerza gigante y es capaz de lo imposible. Otros relieves muestran también al héroe durante o después de una acción sobrehumana. La presencia de la diosa, que lo ilustra con gesto real o recibe el botín, no nos deja dudas de que la hazaña se consumó en sentido elevado.

Lo que le agrada a Atenea en el hombre no es la acometida a golpes, sino la prudencia y dignidad. Su preocupación por Aquiles lo muestra claramente (*Ilíada* 1, 193 y sigs.). El vigoroso se enfureció con las palabras ofensivas de Agamenón y ya tenía la mano en la espada. Pero reflexiona un instante sobre si debe derribar al ofensor o dominarse a la fuerza. Se siente tocado por detrás, gira su cabeza y su mirada se encuentra frente a los ojosardientes de la diosa. Le explica que el ofensor le otorgará después la triple satisfacción, si conserva ahora la serenidad. Y Aquiles mete su espada en la vaina. Venció la razón. Nadie sino él vio a la diosa. Este episodio se puede comparar con la historia de la muerte de Tideo que se narró en un poema perdido (véase Baquilides, fragmento 41; Apolodoro 3, 6, 8, 3; *Stat. Teb.* 8, 758 y sigs.). La diosa fue también fiel compañera de este héroe y también al final de su carrera lo quiso hacer inmortal. Con la poción de la vida eterna se aproximó al agonizante; éste iba a abrir violentamente el cráneo del adversario muerto para chuparle el cerebro con furor caníbal. Horrorizada, la diosa retrocedió, y el protegido a quien había destinado a lo más sublime se sumergió en la muerte común porque se había deshonrado a sí mismo. Es un error creer que la Atenea conocida en la *Ilíada* no sabe nada del respeto a la moralidad. La actitud de Tideo sería inimaginable en un amigo de la Atenea de la obra. La diosa que exhorta oportunamente a Aquiles a la razón y la dignidad es la misma cuyo rostro se aparta estremecido de Tideo, inhumano en la agonía. Y no sólo es la monitora, sino la propia decisión para lo razonable frente a lo meramente pasional. Aquiles reflexiona sobre si lleva a cabo el asalto o se domina a sí mismo. «Mientras lo ponderaba desenvainando la espada» (193), Atenea lo tocó de pronto. El acontecimiento de su llegada es la victoria de la razón. Esto la caracteriza mejor que largas descripciones de su modo de ser. Se encuentra también, con su protegido Odiseo, como pensamiento victorioso en un momento de suma tensión, donde hace falta energía y, ante todo, prudencia para salvar la situación desesperada. La invitación de volver a la patria, con la cual Agamenón quería

únicamente poner a prueba a la multitud, fue aceptada con impetuoso entusiasmo. Todo el mundo acudía ya a las naves. En ese momento Atenea se acercó a Odiseo, abismado en reflexiones dolorosas; lo exhortó a detener la multitud desbandada con advertencias y hábil intervención; desde el primer momento vio en el ojo de Aquiles su pensamiento vacilante entre lanzarse sobre Agamenón o contenerse, y lo hizo elegir lo más sensato y digno. Así también se apareció a Odiseo, cuando estaba triste y preocupado. La diosa manifestó el pensamiento que un narrador psicológico pondría en la cabeza y el corazón de Odiseo. El poeta no menciona la salida de la diosa, sino la acción deliberada y enérgica que Odiseo emprende inmediatamente después de sus palabras. Más adelante se puso junto a él en forma de heraldo, para pedirle silencio, cuando se levantó como primer orador en la asamblea restituida (279).

De una y otra forma está asistiendo siempre con su consejo y ayuda, como lo muestran sobre todo las narraciones de la *Odisea*. Entre los héroes homéricos, Odiseo es el «ingenioso» (polÚmhtij). Esta palabra lo caracteriza estereotipadamente en la *Iliada* y sólo a él. Recuerda la alabanza del dios que tiene la suprema «mente» y «reflexión» (mÁtij), de Zeus, a quien se llama, único entre los dioses, el «maestro de la mente» o de la «reflexión» (mht...eta, mhtiÚejj).

Se dice de Odiseo que su mente y reflexión es la más excelente en todo el mundo, muchas veces se lo compara con Zeus (Di... mÁtin çtÉlantoj: *Iliada* 2, 169, 407, 636; 10, 137). Tal es el pasaje recién mencionado (9, 167 y sigs.), cuya significación consiste en que la «reflexión» de Odiseo (mÁtij) se equipara a la de Zeus en un momento, cuando su corazón preocupado recibe el consejo salvador de Atenea. Es ella con su hálito quien despierta en él la famosa astucia y presencia de espíritu. Ella misma —como Odiseo en ambas epopeyas— se llama en el hermoso *Himno homérico* (28, 2) la «ingeniosa» (polÚmhtij), y eso en el comienzo, antes de que se elogien sus cualidades guerreras (véanse también *Iliada* 5, 260 y *Odisea* 16, 282, donde se llama «rica en consejos» [polÚbouloj]; Simias, pág. 65, fragmento (ign| polÚboule PallÉj)¹⁸⁰. En la *Odisea* 13, 297, ella misma expresa frente a Odiseo lo que sería el rasgo que lo distingue y une firmemente: «Eres muy superior a todos los hombres en consejo y lenguaje, y a mí me dan, entre todos los dioses, el premio de la sagacidad (mÁtij) y de la prudencia». Así la *Teogonía* de Hesíodo dice de ella que «es igual al padre en coraje y consejo ingenioso» (896). Esta perfección de la «mente» y del «consejo» (mÁtij) es un rasgo esencial de la imagen homérica de Atenea. «Planificando» (mht...owsa) el regreso de Odiseo, se dirige a Nausícaa durmiente que debe servirle de instrumento (*Odisea* 6, 14). «Ahora ideó otra cosa», dice un verso estereotipado (œnqa aát 'all'™ nenohse qe| glaukîpij 'Aq»nh, *Odisea* 6, 112 y otros) cuando, en el momento decisivo, produce algo que servirá a su plan. Con esa mirada aguda y facultad inventiva está siempre preparada para asistir a los héroes: construye la primera gran nave con Jasón y Dánao (véase Apolodoro 1, 9, 16; 2, 1, 4), con Epeo el caballo de madera por el que perecerá Troya (*Odisea* 8, 493 y otros); ayuda a Belerofonte a amaestrar a Pegaso, regalándole las riendas áureas (Píndaro, *Olimp.* 13, 65 y sigs.). Esta idea ingeniosa de domar el animal corresponde exactamente a su espíritu. En muchos lugares se la honraba como patrona de los caballos. En Corinto con el epíteto de Chalinitis (Pausanias 2, 4, 1), en otros sitios con el de Hippias. A estos temas y de modo muy similar se refieren las antiguas poesías, al ensalzar la «mente» y el «consejo» (pÁtij) de la diosa. El título de «ingenioso» (polÚmhtij) que caracteriza al favorito Odiseo en ambas epopeyas y a Atenea en el *Himno* se usa en la *Iliada* (21, 355) una vez también para Hefesto, el magistral dios del fuego. Un verso de la *Odisea* llama también «ingeniosa» a la fuerza calmante de un remedio (metiÒejj 4, 227).

¹⁸⁰ Fragmento 25, línea 8 del *Thesaurus Linguae Graecae* [Nota de escaneador].

El famoso mito del engendramiento y nacimiento de Atenea nos muestra qué serenos y arraigados son los conceptos «mente» y «consejo» (pÁtij) que se manifiestan en ella.

Ninguna madre la engendró. Tiene sólo padre y es enteramente de él. Esta estrecha y exclusiva vinculación es para Homero una de las firmes condiciones cuando compone sus versos sobre los dioses. Esquilo hace hablar a la diosa expresamente de la ausencia de una madre y de la unión exclusiva con el padre (*Euménides* 376). Como hija que salió solamente del padre, debe ser la viva imagen de lo que distingue a Zeus: la «mente» y el «consejo» (pÁtij). El *Himno homérico* 28 que la elogia en el comienzo como «ingeniosa» (polÚmhtij) dice dos versos después que «Zeus, maestro de la mente (met...hta), la engendró sólo de su cabeza sagrada». Homero mismo no revela cómo hay que imaginarse el origen de la diosa, y comprendemos su silencio. Pero la denomina significativamente «Hija del Padre Poderoso» ('ObrimopÉtrh), y en estas palabras oímos el eco de aquel extraordinario mito que nos cuenta Hesíodo.

La hija surgió de la cabeza del padre, imagen prodigiosa que ha encontrado una representación monumental en el tímpano oriental del Partenón ateniense. Pero no basta que haya nacido inmediatamente del padre, es decir de su cabeza: un mito más asombroso todavía nos habla de una diosa Metis, como si realmente fuera su madre y Zeus la hubiera engendrado con esta maestra de la mente y del consejo. Pero había devorado a la madre embarazada antes del nacimiento para tenerla siempre en su interior como consejera. Cuando se acercó el momento dio a la luz del mundo su hija a través del vértice de su cabeza. Así nos lo narra la *Teogonía* de Hesíodo (886 y sigs.). No hace mucho este mito doble se declaró curiosamente una invención tardía, la parte relativa a Metis una idea teológica ridícula (véase Wilamowitz, *Informes de la Sesión de la Academia Berlinesa* 54, 1921, 950 y sigs.). El vértice del dios —se opinaba— debiera de haber sido, en el mito arcaico, la cima de la Montaña Divina de la cual se alzó la joven diosa, al igual que salieron otras diosas de la tierra. Y este suceso, posteriormente, quizá fue transferido a la cabeza del dios antropomorfo. Pero la época ilustrada a la que se atribuye la transformación de la narración primitiva no hubiese creado la imagen del nacimiento de la cabeza divina. Su enormidad corresponde enteramente a la antiquísima visión mítica, y la mitología de los primitivos nos ofrece un equivalente (véanse págs. 51-52). Por la posición negativa de Homero vemos la extrañeza que esta visión produjo en el espíritu de la nueva época. La conoce bien, pero la calla, así como los feroces mitos de Cronos que castra a su padre Urano y devora a sus propios hijos. Ideas de esta índole se hacían insoportables al nuevo espíritu. Menos todavía se puede dudar de su antigüedad y autenticidad. Si realmente la imagen del nacimiento de Atenea fuera secundaria tendríamos que opinar que algún mito antiquísimo se transfirió a Atenea. ¿No sería más natural aceptarlo como la tradición lo transmite, esto es, como el mito original del nacimiento de Atenea? Tanto más que corresponde como ningún otro al carácter de la masculina e ingeniosa diosa. Pero esto se aplica también a la historia preliminar del mito: Atenea, a pesar de todo, tuvo una madre, la diosa Metis, que había sido devorada por Zeus en estado de gravidez. Esta historia fue declarada como invención de la teología posterior, que se la quitó a Hesíodo, en cuyo texto, al examinarlo más detenidamente, se la había conocido como intercalación ulterior. Pero este texto en el cual enumeran las esposas e hijos de Zeus es, a pesar de todo lo que se dijo sobre él, un conjunto lógico en la forma existente (desde el verso 886 al 929). No se puede eliminar de este conjunto ninguna parte sin fuerza arbitraria y destructora. Tampoco admite discusión, puesto que se puede resolver fácilmente el punto que dio el impulso principal: la introducción de Metis como madre de Atenea. Este pensamiento —así se opina— hubiera sido posible sólo después de que la virgen guerrera se convirtiese en «Diosa de la Sabiduría».

Sin embargo el carácter de Atenea se interpretó más adelante como «espíritu y pensamiento» (νοῦ καὶ διάνοια)(véase Platón, *Cratilo*, 407 B, y autores posteriores). Pero su antigua relación con Metis significa una cosa muy distinta. La palabra μάτις alude siempre a la comprensión y el pensamiento «práctico», que vale más en la vida de quien desea luchar y vencer que la fuerza física. El viejo Néstor llama la atención de su hijo sobre el valor inestimable de estar bien aconsejado (μάτις) y le dice antes del comienzo de la carrera: «Por consejo (μάτις), uno es mejor leñador que por fuerza; por consejo (μάτις) el timonel dirige la nave veloz en el oscuro mar a través de las borrascas; por consejo (μάτις), el auriga triunfa sobre los otros». Justamente este «consejo» distingue a Atenea de una «Virgen con el escudo» y la diferencia de ella.

Si un mito le da esta fuerza divina como madre y reúne esta maternidad con el origen, desde el padre, por las primitivas imágenes del devorar y del nacimiento principal, tenemos motivos suficientes para considerarlo genuino y antiguo.

3

Éste es el momento para penetrar más hondamente en el carácter de Atenea. Y aquí algo del espíritu y del ideal del helenismo se nos revela la esencia de la deidad. ¿Dónde podría manifestarse con más claridad que en la presencia divina?

Lo que Atenea muestra al hombre, lo que ella quiere de él y a lo que lo inspira, es ciertamente audacia, voluntad de vencer y valentía. Pero todo eso no significa nada sin la prudencia y claridad ilustrada. De ellas se origina la hazaña y completan la esencia de la diosa de la victoria. Su luz brilla no sólo para el guerrero en la batalla. Dondequiera que se den hechos notables, se terminen y se consigan luchando en la vida de la acción y del heroísmo, ella está presente. ¡Qué amplitud de espíritu en un pueblo cuyo gozo era la lucha armada, que reconocía por doquier la misma perfección, donde la mirada clara y prudente muestra el camino de una proeza que no podía adorar una mera virgen de la batalla como diosa de gloria militar! Ella es el esplendor del momento claro y vigoroso al que el éxito ha de llegar, como la Nike alada vuela de las manos de la diosa hacia el vencedor con la corona. Ella es la onnipresente cuya palabra, cuyo ojo resplandeciente hallan al héroe en el momento oportuno y lo inspiran para el trabajo práctico y viril.

Aquí sobreviene la idea de Apolo, Hermes y Ártemis, y no podemos dejar de compararlos con Atenea.

Así como Apolo es el dios de la lejanía y, como tal, la deidad de la pureza y del conocimiento, Atenea es la diosa de la proximidad. En eso se parece a Hermes. Como éste, también conduce a sus favoritos y a veces ambos acompañan a los mismos héroes. Y a pesar de todo hay una diferencia universal entre estas conducciones. En Hermes reconocemos la presencia divina y la dirección como buenaventura de la repentina ganancia y del hallazgo, del atrapar y del goce irresponsable. Atenea, en cambio, es la presencia divina y la conductora, en su carácter iluminador e inspirador, hacia la victoriosa comprensión y su término. A Hermes le pertenece lo misterioso, la situación entre dos luces, lo fantástico. Pero Atenea es clara como la luz del día. Es ajena a todo lo visionario, lo nostálgico y lo lánguido. Nada sabe de las tiernas delicias del amor. «Todos los seres del cielo y de la tierra —dice el *Himno homérico a Afrodita*— rinden homenaje a la diosa del amor, pero su poder termina en Atenea.» En Homero y Hesíodo se llama Palas, «la Doncella» (véase Wilamowitz, 1. c. 953), en Atenas lleva el famoso nombre de «la Virgen» (Parthenos). Esta aversión a la unión amorosa y al matrimonio la acerca a Ártemis. Pero también aquí el valor más importante de la comparación está en el hecho de que acentúa la diferencia. En Atenea no es, como en Ártemis, el carácter juvenil, acerbo, tímido y áspero que se defiende del

amor, sino el espíritu de la acción. Pertenece a su modo de ser el hecho de que siempre se asocia a hombres, piensa en ellos y está cercana a ellos. Se les revela en los momentos que se separan de lo erótico, no por aspereza sino por la severa claridad de la disposición para actuar. ¡Qué diferencia entre esta diosa de la proximidad y el espíritu de la lejanía que reconocemos en Apolo y su hermana Ártemis! Su relación afectiva es del tipo de amistad que siente el hombre para el hombre. La vida de muchos héroes lo demuestra. Su amor a Odiseo se nos manifiesta más claramente por medio de la poesía y el que siente por Heracles por las artes plásticas. Ella participa de todo, con su consejo y con su ayuda que inspiran y celebran el éxito. La narración de Homero que habla de su encuentro con Odiseo en la patria finalmente hallada, aún no reconocida por él, es maravillosa: cómo se presenta a aquél, lo acaricia sonriente y no se enoja ante la incredulidad. En este momento le asegura cuán firmemente están unidos para siempre por su espíritu sagaz (*Odisea* 13, 287 y sigs.). Y en todo eso no hay ningún hábito de favor femenino de parte de la diosa, ni intención de servicio a la mujer de parte del hombre. Atenea es mujer, sin embargo parece hombre. Le falta, incluso, aquel sentimiento femenino que une a la hija con la madre. Realmente nunca ha tenido madre. Es «la Hija del Padre Poderoso» ('Obrimop£trh). Desde tiempos antiquísimos —la *Ilíada* es el más antiguo testimonio de ello— nos consta que ella siempre y totalmente perteneció al padre. En Esquilo enuncia claramente su mentalidad masculina. «Pues no hay ninguna madre que me parió», dice en las *Euménides* (736), «mi corazón pertenece a lo masculino en todas las cosas, menos a la unión matrimonial, y me conservo sólo para el padre». A pesar de eso es de sexo femenino. ¿Cómo explicarlo?

Por una parte no tenemos argumentos para suponer en eso algo significativo. Se opinó que Atenea era diosa antes de que sus adoradores manifestaran tan fuertes inclinaciones belicosas como para necesitar el apoyo de una diosa guerrera. De cualquier manera hubiese adoptado cualidades guerreras, es decir masculinas (Nilsson). Otra opinión trata de ahondar el pensamiento: Atenea habría sido mujer porque aquellos orgullosos héroes, que se dejaron conducir por ella, no se habrían sometido tan fácilmente a un hombre aunque fuese un dios (Wilamowitz). Pero genuinas figuras divinas no surgen de la arbitrariedad y el capricho. Únicamente el sentido de la esfera en la que se manifiestan puede ser decisivo para su carácter y determinación de su sexo. El radio de acción de Atenea, que excede ampliamente el límite del campo de batalla, comprendiendo todo el dominio de acción clarividente, debe manifestar su naturaleza femenina.

También aquí resulta útil una comparación. En Apolo reconocemos al hombre enteramente masculino. La noble distancia, la superioridad del conocimiento, la medida creadora y cualquier otra analogía con el hombre, hasta la música en el sentido más amplio de la palabra, permanece extraño a la mujer. Y todo eso es Apolo. Pero la perfección de la viva presencia, la acción clara y victoriosa en el hombre que no sirve a una idea inmensa e infinita sino que domina en el momento, es el triunfo que fascina siempre a la mujer. Esto entusiasma al hombre, cuyo supremo gozo puede aprender de ella. La divina claridad de la acción pensada, la prontitud para lo más vigoroso e inexorable, la incesante voluntad de vencer, todo es, por paradójico que suene, el regalo de la mujer al hombre, extraño al momento y aspirante al infinito. Así comprendemos la naturaleza femenina de un ser divino que está enteramente del lado masculino. Aunque significa también la superación de la pesadez y la barbarie por la nobleza de lo hermoso, no admite ninguna influencia de blandura y suavidad. La mujer es, con toda su gracia, más severa y dura que el hombre. También eso se expresa en Atenea. El hombre moderno, aun el nórdico, ha de acostumbrarse poco a poco a la claridad reluciente de su figura. Su luz irrumpe en nuestro día brumoso con dureza casi terrible. No sabe nada de lo que llamamos sentimental. El cumplimiento, la presencia inmediata, el «¡ya está!», esto es Atenea.

4

Lo que la diosa significa para el gran individuo sirve también para todos los que necesitan la claridad y la fuerza para llevar a cabo un trabajo. *El Himno homérico a Afrodita* dice, después de la mención de las inclinaciones guerreras de Atenea (12), que es de ella de quien los carpinteros aprendieron la construcción de carros. Así leemos en la *Iliada* que el carpintero que sabe arreglar las vigas de una nave es su favorito (5, 61); por su enseñanza ha llegado a la maestría (15, 412). El aprendiz de Atenea es también el artístico fundidor de metales que sabe elaborar hermosos vasos de plata y oro (*Odisea* 6, 233). Hesíodo llama al herrero que compone el arado su servidor (*Trabajos*, 430). También los alfareros podían recurrir a ella. «¡Ven a nosotros, Atenea, y ten tu mano sobre el horno!», se dice en el conocido *Epigrama homérico* 14, 2 (véanse también las pinturas de vasos en *Monumenti Antiqui* 28, 1922, pág. 101 y sigs).

De esta suerte resulta que el espíritu de la diosa que profesa tan decididamente la masculinidad gobierna también las obras artísticas del gineceo y se convierte en conductora de doncellas y mujeres, sin negar su carácter fundamental. Ella misma, cuando se enfrenta en persona con Odiseo, «se parece a una hermosa mujer de elevada estatura, entendida en trabajos artísticos» (*Odisea* 13, 288; 16, 157). El supremo elogio de una joven mujer en la boca de Aquiles (*Iliada* 9, 389) es rivalizar con Afrodita en belleza y con Atenea en habilidad artística. Ella hace a las doncellas diestras para las labores femeninas (*Odisea* 20, 72; *Himno homérico a Afrodita* 14 y sigs.; Hesíodo, *Trabajos* 63 y sigs.). A Penélope le ha otorgado su asombrosa destreza, y además clara inteligencia y agudeza como a ninguna otra mujer griega (*Odisea* 2, 116 y sigs.). Ella teje su propio vestido (*Iliada* 5, 735), y la preciosa vestidura que Hera se pone para encantar a Zeus la confeccionó con su mano (*Iliada* 14, 178 y sigs.). Viste también a Pandora (Hesíodo, *Teogonía* 573; *Trabajos* 72).

Un discípulo de Anaxágoras, quien interpreta a los dioses homéricos como alegorías, podía ver en Atenea la habilidad manual (τέχνη). Existe un verso órtico donde se dice que la ingeniosa (πολύμητις) Atenea se acaba cuando pierde sus manos (véase Diels, *Vorsokratiker* [Presocráticos] 1, pág. 326). La mente y el consejo que son una manifestación de su ser se encuentran en todas las obras de la habilidad manual por las que se la veneró como «Ergane», relacionándose con Hefesto. Aunque una u otra práctica artística sean de origen posterior o se hayan agregado a Atenea relativamente tarde, la diosa no tenía que cambiar su naturaleza para aceptar el nuevo protectorado. Sin embargo, no siendo un hombre eminente sino un hábil artesano quien se inspiró en ella, la revelación de su proximidad debía perder grandeza, poder y esplendor.

5

No podríamos comprender a Atenea, como a todas las deidades genuinas, desde una sola actividad, singularmente visible. Su mente vigorosa, que hace de ella el genio de la victoria, tiene una amplitud que no se limita a los horizontes de un campo de batalla. Sólo la «inteligencia de los ojosclaros», que percibe en cada momento lo decisivo y lo realiza adecuadamente, llena por entero el ideal con la grandeza multiforme de su viva actividad.

La epopeya suele dar, a algunos de sus dioses, epítetos fijos que caracterizan su esencia y su impresión aparente. Así Hera se llama «la de los ojosde vaca» (βοῦπις). Se atribuye el epíteto a su animal sagrado, en cuyo semblante parece que se la imaginaban antiguamente y con cierta razón. Pero ¿qué significa la relación de esta diosa precisamente con este animal? Esta pregunta se repite con todos los dioses y sus atributos animales o vegetales, que fueron alguna vez las formas bajo las cuales aparecían. La explicación del investigador religioso se conforma aquí, frecuentemente, con puntos de contacto

superficiales o casuales. Se debería considerar cuánto nos hemos alejado de la visión de existencia y mundo en los tiempos míticos y qué pequeña es, en muchos casos, la probabilidad de adivinar el sentido de la relación. A veces podemos recibir una determinada impresión de los animales o plantas —en relación con las deidades— que se acerca mucho a la de las figuras divinas. ¿Puede haber algo más natural que un pavo real se haya convertido en el ave de Hera? Sin embargo, esta relación pertenece a una época tardía. No observamos lo mismo en la vaca, cuando percibimos la tranquilidad real y la belleza de este animal maternal. Precisamente donde esta tranquilidad y poder se expresan con mayor eficacia, es decir, la mirada del *ojo* grande, sirve en la epopeya como característica de Hera.

Así el búho (glaúx) aún se consideraba ave de Atenea y una manifestación de su presencia. De todos modos, sea lo antiguo que fuere, la epopeya lo acentúa desde hace mucho con un término aparentemente estereotipado. Lo que produce la mayor impresión en el búho es justamente el *ojo luminoso*. Se llama Glaucopis, es decir «la de los ojos claros». El verbo glaukōj¹⁸¹ con el que se caracteriza su mirada sirve en la lengua antigua de calificativo para el mar (véase *Ilíada* 16, 34; Hesíodo, *Teogonía* 440) y vuelve en el nombre del dios marítimo Glauco y de la nereida Glauce. También la mirada de la luna se llamaba así (véase Empédocles, *Fragm.* 42 D; Eurípides, fragmento 1009), después estrellas, aurora y éter. Por lo tanto debe de haber significado un brillo resplandeciente, idea que se confirma por la costumbre lingüística que da al olivo la misma denominación por su resplandor (véase Sófocles, *Edipo en Colono* 701 y sig.). Si ha de expresarse la forma de la mirada, puede compararse al ojocentelleante del león, listo para el asalto (véase *Ilíada* 210, 172), o a los ojos de un dragón (véase Píndaro, *Pit.* 4, 249; *Olimp.* 6, 45; 8, 37). Pero en general no puede significar nada horrible o espantoso. Ciertamente la diosa podía mirar en forma terrible, y entonces (véase Sófocles, *Áyax*, 450; *Fragmento* 760) no se la llama Glaucopis, sino Gorgopis. El bello realce de los ojos de Atenea (véase Calímaco, *Himno* 5, 17; Teócrito 20, 25; Propertio 2, 28, 12) demuestra junto al esplendor del mar y de las estrellas que «Glaucopis» no tenía ninguna significación terrible. Cuando a Atenea se le asocia un animal que se llama *glaux* por su ojogrande agudo y reluciente, tal como ella misma, Glaucopis, no pueden caber dudas de que, por su mirada singular, su espíritu estaba presente en ese ojo. El búho es un animal agresivo que sale para buscar presa. Este carácter lo comparte con muchos otros. Lo que llama la atención de modo inolvidable es su fisonomía sagaz y los ojos penetrantes y brillosos que le dieron su nombre. Pasaba por la más astuta de todas las aves (véase Dion, *Orat.* 12, 1 y sigs.). También en Atenea se destacan siempre los ojos. Como Oxyderces, «la de la rada aguda», tenía un santuario en Corinto, fundado según la leyenda por Diomedes, porque Atenea lo había hecho clarividente (Pausanias 2, 24, 2). En Esparta se veneró como Optilitis u Ophthalmitis (Plutarco, *Licurgo* 11; Pausanias 3, 18, 2). Se decía que había salvado a Licurgo uno de sus ojos. ¡Qué hermosa es la unión entre Atenea Glaucopis con Zeus Omnividente en el famoso canto del coro de Sófocles (*Edipo en Colono* 706), cuando dice del olivo resplandeciente (glaukōj) que «el ojo eterno de Zeus Moríos lo contempla y Atenea con el ojoreluciente (glaukípij)».

Cuando nos imaginamos el ser de la diosa —espíritu del vivo despertar que comprende rápidamente la exigencia del momento, que siempre encuentra consejo con claridad nunca turbada y enfrenta las tareas más difíciles con la presteza más rápida—, ¿se puede idear una señal y símbolo mejor para este ser que la clara y reluciente mirada del ojo? No podemos interpretar peor esta hermosa imagen que reconociendo en ella un resto de horror divino o demoníaco. ¿No deberíamos dejar de preferir la explicación de lo sordo y burdo a lo ingenioso que está más próximo? En verdad no eran ojos terribles los que poderosamente

¹⁸¹ Así en el original. La forma glaukōj es un adjetivo, no una forma verbal.

brillaron ante Aquiles iracundo, como describe Homero (*Ilíada* 1, 200), cuando miró el rostro de Atenea y fue amonestado a prudencia y moderación.

6

La Atenea genuina no es un ser salvaje ni contemplativo. Está alejada de ambas naturalezas. Su voluntad de combatir no es impetuosidad, su claro espíritu no es razón pura. Representa el mundo de la acción aunque no de la imprudente y cruda, sino de la sensata que conduce a la victoria, con más seguridad por su pura conciencia.

Sólo la victoria hace su mundo perfecto. En la ciudad que llevaba su nombre se la llamó Nike, y la famosa estatua de la Parthenos de Fidias tenía en su derecha una imagen de la diosa de la victoria. Nike, «la donante de dulces regalos que decide sobre el éxito de noble fuerza, entre dioses y hombres, en el radiante Olimpo áureo al lado de Zeus» (Baquilides, 10), obedece a la sugestión de Atenea. En la *Poesía del escudo* de Hesíodo, ella misma salta al carro de Heracles, antes del comienzo del combate, «teniendo victoria y gloria en sus manos divinas» (339). De esa manera estaba cerca de toda lucha masculina y grandiosa. Pero el hombre sabe que grandeza y triunfo son manifestaciones de lo divino. Quien repudia a la diosa y quiere confiar sólo en su propia fuerza se destruye miserablemente por la misma fuerza divina (véase Sófocles, *Áyax* 758 y sigs.).

La creencia en Atenea no nacía de ninguna necesidad individual, de ningún deseo de la vida humana. Ella es el sentido y la realidad de un mundo entero y perfecto: del mundo claro, duro, glorioso, masculino, de los proyectos y de la ejecución cuyo placer es la lucha. Y este mundo incluye también lo femenino. Pero lo femenino pertenece a Atenea no como amante o madre, ni como bailarina o amazona, sino como persona experta y creadora artística. Para entender su carácter es necesario tener presente lo que no es.

Se la relacionó en el curso de los tiempos y en algunos lugares de culto con varias empresas y necesidades. La encontramos en Atenas como protectora del arte médico, de la agricultura, hasta del matrimonio y de la pedagogía. Pero todo esto no tiene importancia y por lo tanto no continuaremos. Al final se hizo hasta patrona de las artes y de las ciencias. Este aspecto tardío de Atenea manifiesta el esplendor y la hegemonía de su ciudad: Atenas. Pero se alejó mucho de su imagen antigua. El claro espíritu de la genuina Atenea no tiene nada que ver con el conocimiento puro ni con todo lo que concierne a las Musas. Le resulta ajena la tranquilidad del distanciamiento, la mirada libre de la contemplación y la voluntad de creación más elevada que nace de allí. Le falta la música en el más propio y amplio sentido de la palabra. Según la leyenda, inventó la flauta, pero se dice que la desechó en seguida. En cambio, la invención de la trompeta de guerra corresponde exactamente a su carácter.

Le faltan muchas cualidades que distinguen a otras deidades, sobre todo a Apolo. Y carece de ellas por su propia condición de figura entera, lo que excluye toda significación. Ella es la valiente espontaneidad, la salvadora presencia de ánimo, la rápida acción. Es la omnipresente.