

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

UNIDAD DE POSGRADO

**El rol del pensamiento cristiano en la formación de la
idea de subjetividad**

TESIS

Para optar el Grado Académico de Doctor en Filosofía

AUTOR

Manuel Rodimiro Campos Roldán

ASESOR

Antonio Peña Cabrera

Lima – Perú

2013

Índice de contenido

Introducción.....	3
Hipótesis.....	4
Método.....	5
Capítulo 1: Analítica de la subjetividad.....	7
1.1 El concepto de sujeto.....	8
1.1.1 Definición de los conceptos de sujeto y subjetividad.....	9
1.2 El problema del hypokeímenon.....	9
1.2.1 La ούσία (ousía) en Platón.....	11
1.2.2 La ousía como hypokeímenon en Aristóteles.....	14
1.3 La substancia cartesiana como sustancia pensante.....	16
1.3.1 La subjetividad en la substancia cartesiana.....	19
1.4 El descubrimiento de la subjetividad.....	19
1.4.1 La duda metódica.....	22
Capítulo 2: El concepto de pensamiento. Un <i>excursus</i> hacia el pensamiento cristiano.....	32
2.1 El pensamiento: Un análisis conceptual.....	34
2.1.1 El pensamiento en perspectiva psicológica.....	34
2.1.2 El pensamiento en la perspectiva de la ciencia social.....	35
2.1.3 El pensamiento en perspectiva histórico-filosófica.....	37
2.1.4 El pensamiento como función representacional.....	40
2.2 El concepto de religión.....	46
2.2.1 Fenomenología de la religiosidad cristiana.....	50

2.2.2	La temporalidad en la religiosidad cristiana.....	53
2.3	El pensamiento cristiano.....	55
2.3.1	El «triumfo» del cristianismo.....	60
Capítulo 3: La idea de subjetividad como idea cristiana.....		64
3.1	Budismo, confucianismo y taoísmo.....	65
3.2	Diferencias entre Jesús y Mahoma.....	67
3.2.1	Jesús y el cristianismo.....	68
3.3	La relación personal en el pensamiento cristiano.....	69
3.3.1	El concepto de persona en el pensamiento cristiano.....	71
3.4	Interiorización y conciencia en el pensamiento cristiano.....	74
3.4.1	El proceso de interiorización en el cristianismo.....	75
3.4.2	La conciencia involucrada en la subjetividad.....	77
3.5	Un deslinde conceptual entre conciencia y subjetividad.....	80
3.5.1	La naturalización de la conciencia y sus límites.....	81
3.5.2	El desciframiento de la subjetividad.....	83
3.6	El rol del pensamiento cristiano en la formación de la idea de subjetividad.....	85
3.6.1	San Pablo y las afinidades cristianismo-estoicismo.....	85
3.6.1.1	Ideas estoicas en el pensamiento cristiano.....	87
3.6.1.2	Las exhortaciones en el estoicismo y el pensamiento cristiano: Un distingo entre ética y metafísica.....	92
3.6.2	San Agustín y la metafísica de la experiencia interior.....	94
Conclusiones.....		101
Bibliografía.....		104

Introducción

El propósito central de investigación es probar que la génesis de la idea de subjetividad está en el pensamiento cristiano. El motivo principal es el esclarecimiento de las ideas fundacionales de los conceptos de persona y autoconciencia en la modernidad filosófica. El marco conceptual es el pensamiento occidental cuyas ideas definen un legado teórico que tiene como fondo, al decir de Gilson, «la cultura griega, heredada por los romanos, decantada por los Padres de la Iglesia con las doctrinas religiosas del cristianismo, y progresivamente enriquecida por el incontable número de artistas, escritores, científicos y filósofos desde el comienzo de la Edad Media hasta el primer tercio del siglo XIX».¹

En dicho sentido, no se trata de una apologética ni de una soteriología. El trabajo *no* defiende creencias religiosas; muestra el *pensamiento* cristiano como representación. Se adopta la definición de *pensamiento* de Gottlob Frege como «contenido objetivo, que es capaz de ser propiedad común de muchos».² El *descubrimiento de la subjetividad* es el develamiento de la reflexividad o interioridad planteada en el *Cogito* cartesiano en tanto *fundamentum inconcussum veritatis*.

Según José Ortega y Gasset (1883-1955),³ el descubrimiento de la subjetividad se logra con el filósofo, físico y matemático francés René Descartes (1596-1650). Tiene una raíz negativa, el escepticismo o *sképsis* griega, y otra positiva, el cristianismo.⁴ Por su asociación con la desconfianza propia del escepticismo, antes que escepticismo, aquí se preferirá el término *ateísmo*, que es la creencia de que Dios *no* existe. Así entendido,

¹ Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*, pág. 316.

² Ver Frege, *Sobre sentido y referencia*, pág. 91, nota 5.

³ Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, pág. 157.

⁴ Ortega y Gasset, *ob. cit.*, pág. 166.

la raíz negativa estaría representada en Ludwig Feuerbach (1804-1872), exponente del «humanismo ateo», y para quien la teología no es sino antropología.⁵ No obstante esto, para Feuerbach, Cristo es la «omnipotencia de la subjetividad».⁶

En cuanto al cristianismo como principio histórico de la idea de subjetividad en el sentido positivo señalado por Ortega, puede tenerse como referente a san Ambrosio, Obispo de Milán (340-397), quien convirtió al cristianismo y bautizó a san Agustín (354-430).⁷ En Mateo VI: 6, Jesús dice: «Mas tú, cuando ores, entra en tu aposento, y cerrada la puerta, ora a tu Padre que está en secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto te recompensará en público».

Para Ambrosio esto significa: «Y no pienses que se hable aquí de una habitación delimitada por cuatro paredes, en la que tu cuerpo pueda refugiarse; es también ese cuarto que está dentro de ti mismo, en el que están encerrados tus pensamientos y en el que moran tus afectos. Un cuarto que va siempre contigo y que siempre es secreto».⁸ Es ésta, al parecer, la impronta de Ambrosio en Agustín, cuyo pensamiento desarrollaría lo que Wilhelm Windelband (1848-1915) llamó «metafísica de la experiencia interior».⁹

Hipótesis.

La hipótesis de investigación es que el giro hacia la subjetividad definido en la filosofía moderna se originó en el cristianismo y fue planteado como problema en el pensamiento cristiano de san Agustín.

⁵ Véase Feuerbach, *La esencia de la religión*, pág. 43. No obstante que no habría una definición precisa del humanismo ateo, podría deducirse una a partir de la caracterización del existencialismo ateo por parte de Jean Paul Sartre (1905-1980). Éste, en «El existencialismo es un humanismo», disponible en Internet, afirma que, para el existencialismo ateo, si Dios no existe, por lo menos hay un ser en el que la existencia precede a la esencia, esto es, un ser que existe antes de poder ser definido por concepto alguno: el hombre o la realidad humana.

⁶ Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, pág. 195.

⁷ Ver San Agustín, por Benedicto XVI en <http://www.apologeticacatolica.org/Patristica/Patrist0726.html>; sobre la relación entre Agustín y Ambrosio, ver del primero *Confesiones*, V, XIII, 23, págs. 265-266.

⁸ Véase <http://www.autorescatolicos.org/rebecareynaud61.htm>.

⁹ Citado según Jaspers, Agustín, pág. 122.

Método.

La demostración de la hipótesis se guía por el «principio metodológico de no emprender nada sin rendir cuentas de la historia que se esconde detrás de los conceptos», de Hans-Georg Gadamer.¹⁰ Para ello, el trabajo comprenderá tres capítulos.

El primer capítulo intenta una analítica de la subjetividad en el sentido kantiano del vocablo.¹¹ Immanuel Kant (1724-1804) llamó *analítica* (*Analytik*) al procedimiento de descomponer el conocimiento a priori en conceptos puros del entendimiento, lo que exigía que éstos no fuesen conceptos empíricos ni intuitivos, sino conceptos derivados del pensamiento.

El objetivo principal de este primer capítulo, del que dependen los dos capítulos restantes, es precisar el concepto de sujeto como fundamento del conocimiento. Por sus implicaciones de fundamentación metafísica u ontológica, se revisarán la ουσία (ousía) platónica y el ὑποκείμενον (hypokeímenon) aristotélico en base a las interpretaciones de exégetas y comentaristas reconocidos para confrontarlos con dicho concepto. Dado que ὑποκείμενον se transliteró como *subiectum*, se examinará su relación con la *substantia* cartesiana. Al final el capítulo se centra en el examen de la idea cartesiana de *substantia* y en el develamiento correspondiente del *Cogito* deducible del ejercicio de la duda metódica. Para ello se revisará la influencia de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola en Descartes.

En este contexto, se evaluarán el γνῶθι σεαυτόν (gnothi seauton, en latín *nosce te ipsum*, concóctete a ti mismo) délfico, el ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ (epimeleia heautou, en latín *cura sui*, cuidado de sí mismo) socrático y el *Si fallor, sum* (Si me engaño, existo) de san Agustín ante el *Je pense, donc je sui* cartesiano. Para Michel Foucault, el epimeleia

¹⁰ Gadamer, *El giro hermenéutico*, pág. 12.

¹¹ Ver Kant, *Crítica de la razón pura*, B 89, pág. 102.

heautou, menos conocido que el *gnothi seauton*, es un precedente del *Cogito* cartesiano. Igualmente, el *Si fallor, sum* de Agustín es tenido como un anticipo del *ego cogito, ergo sum sive existo* cartesiano. El primer capítulo impulsa tales postulaciones. Además del *Discurso*, el texto base de este capítulo es *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*, de 1641, edición bilingüe latín-español según la clasificación de Charles Adam y Paul Tannery.¹²

El segundo capítulo analizará el pensamiento cristiano desde la perspectiva de la fenomenología heideggeriana. Como punto de partida, se considera pertinente definir el concepto de *pensamiento* como representación en ciencias sociales y filosofía, y el de religión como una forma de representación. Hacia el final se reseñará las características del pensamiento cristiano deducidas del análisis de los evangelios sinópticos y las epístolas de san Pablo.

El tercer y último capítulo, luego de una reseña introductoria y comparada de las religiones orientales, intenta profundizar el análisis de los evangelios sinópticos, de las epístolas paulinas y el pensamiento agustiniano en los que se resalta el énfasis en la interioridad. Entre aquéllas y este último mediará la revisión de las coincidencias entre el pensamiento estoico y el pensamiento cristiano. El propósito de este tercer capítulo es sustentar finalmente la tesis de que la idea de subjetividad se origina en el cristianismo. Para ello, se procede deconstruyendo la idea de subjetividad de acuerdo con el principio metodológico de rastrear sus raíces en el pensamiento cristiano-agustiniano.

¹² Este texto ha sido editado y publicado por la Universidad de Colombia en un solo volumen con las *Meditaciones Metafísicas*, también en edición bilingüe francés-español.

Capítulo 1

Analítica de la subjetividad

En su Prefacio al lector para la edición latina de las *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera*, Descartes se dirige a los «que puedan y quieran meditar conmigo seriamente y desprender la mente de los sentidos, a la vez que de todos los prejuicios...». ¹³ Tenemos en esta suerte de anticipo de la *epokhé* husserliana que el verbo «meditar» designa en el texto cartesiano al acto de abstraerse de la experiencia sensorial para centrar la atención en la experiencia que dimana de la reflexividad.

De acuerdo con Pierre Hadot y Jean Grondin, ¹⁴ que se apoya en aquél, el verbo *meditar* se usó en la espiritualidad cristiana, que, en el método benedictino, ¹⁵ designaba al ejercicio de la reflexión a través de la *lectio* divina, de la lectura de Dios. Ésta es una sistematización procedimental que provendría del siglo XII: ¹⁶ entre la *lectio* (lectura del texto bíblico) y la *contemplatio* (contemplación de Dios), debía transcurrir un intervalo de tiempo en el que se realizaba la *meditatio* (meditación o inmersión intelectual acerca de lo leído). Mientras, el alumno debía quedar solo y sumergido en sus pensamientos.

En esa atmósfera de la espiritualidad cristiana, acorde a la metodología jesuítica, crecería Descartes y se forjaría su metafísica. Expresión y producto de ello es lo que él escribió en las *Regulae ad directionem ingenii*, que, comenzadas en 1628, recién fueron conocidas póstumamente y publicadas, aunque incompletas, en 1701.

En la regla VIII, él indica: «Si en la serie de las cosas que se han de investigar se presenta algo que nuestro entendimiento no puede intuir suficientemente bien, allí es

¹³ Descartes, ob. cit., pág. 57.

¹⁴ Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, pág. 285; Grondin, *Introducción a la metafísica*, pág. 185.

¹⁵ Ver <http://www.centroloyolapamplona.org/espiritualidad-ignaciana/comentarios>.

¹⁶ Ver http://www.discipulasdm.org/lectio_metodo.htm#historia.

preciso detenerse; y no se debe examinar las demás cosas que siguen, sino abstenerse de un trabajo superfluo». ¹⁷ Luego: «Si alguien se propone como cuestión examinar todas las verdades para cuyo conocimiento es suficiente la razón humana (...), encontrará... por las reglas... dadas que nada puede ser conocido antes que el entendimiento, puesto que de él depende el conocimiento de todas las cosas y no a la inversa». ¹⁸

En la primera sección de este capítulo se analizará el concepto de sujeto.

1.1 El concepto de sujeto

De acuerdo con el *Diccionario de filosofía* de Ferrater Mora, cualquier estudio relativo al concepto de sujeto debe precisar en qué sentido está empleándose esta expresión. ¹⁹ Eso es lo que se hará en esta primera sección a efectos de relacionarla con el concepto de subjetividad. A partir del análisis de Ferrater Mora es posible aislar cinco usos:

- Un punto de vista lógico en el que «sujeto» designa a aquello de quien se asevera o se niega algo.
- Un ámbito ontológico en que el «sujeto» es *objeto* de un juicio y, como tal, es un *objeto-sujeto*; es lo que en inglés llaman *subject*, asunto o tema.
- Un uso gnoseológico, cuando se trata del primer par de la relación sujeto-objeto, del sujeto cognoscente como fundamento de lo que se afirma.
- Un ámbito psicológico, en que el sujeto es un ser bioconductual o un ser dotado de personalidad.
- Un uso lógico-gramatical, como en la proposición S es P.

¹⁷ Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, pág. 99.

¹⁸ Descartes, ob. cit., pág. 102.

¹⁹ Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, IV, págs. 3415-3416.

1.1.1 Definición de los conceptos de sujeto y subjetividad

En este estudio, el concepto de sujeto es entendido en el sentido gnoseológico. Es decir, en el sentido de la *relación* sujeto cognoscente-objeto cognoscible. Pero lo que constituye el centro del análisis *no es* el objeto, sino el *sujeto* en tanto *fundamento* del conocimiento. En este contexto, siguiendo a Gadamer,²⁰ se definirán los conceptos *sujeto* (*subiectum*) y de *subjetividad* remitiéndolos a las ideas de interioridad, de reflexividad o de intimidad vivencial.

Según Colomer, sin embargo, *subiectum* es la traducción que los latinos hicieron del ὑποκείμενον (*hypokeímenon*) aristotélico: «literalmente aquello... puesto debajo de algo a guisa de fundamento sustentador de sus cualidades o determinaciones».²¹ Esta versión se condice con cierta acotación de Zubiri: «*hypokeímenon*... es sobre todo y en primera línea... el sujeto, lo sub-stante».²² En lo que sigue se intentará distinguir entre el ὑποκείμενον aristotélico y el *fundamentum inconcussum veritatis* cartesiano.

1.2 El problema del *hypokeímenon*

En su Introducción al libro de H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, de 1932, Ferrater Mora escribe que la filosofía «surgió cuando unos hombres repararon en que las cosas debían poseer un ser para afirmarse y en que había una facultad, la razón, que estaba destinada a revelarnos el ser de estas cosas».²³ Aquellos «hombres» aludidos por Ferrater son los griegos. La referencia a «el ser» implica la *sustantivación* del *verbo* «ser». Esto es posible en castellano, y lo era en griego. Siguiendo al lingüista francés Émile Benveniste, la filosofía empezaría en la Grecia clásica por ser su lengua

²⁰ Gadamer, *El giro hermenéutico*, pág. 13.

²¹ Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, I, pág. 12.

²² Citado según Zucchi, *Relación entre la Metafísica y el pensamiento metafísico de Aristóteles*, pág. 61.

²³ Ferrater, *Introducción a Bergson*, en Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, pág. 10.

la primera en que fue posible hablar del ser.²⁴ Ésta sería una característica de las lenguas indoeuropeas a cuyo linaje pertenece el griego. Y refleja la relación lenguaje-filosofía.

Tanto para Ludwig Wittgenstein como para Bertrand Russell, el lenguaje influyó en la filosofía. Según Wittgenstein, cuando el filósofo use términos como conocimiento, ser, yo, etc., buscando «captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal?». ²⁵ Por su parte, Russell dudaba de que pueblos que hablaran un idioma distinto del ario hayan podido crear lógicas y metafísicas como las de sustancia-atributo y sujeto-predicado. ²⁶

Esto se ve cuando se sustantiva un verbo puesto en modo infinitivo. Entonces se produce un fenómeno singular: la anteposición del artículo «el» convierte al verbo en infinitivo en designación de un hecho o estado de cosas. Así, la sustantivación del verbo «ser» transformó al infinitivo respectivo convirtiéndolo en sustantivo; no en la acepción gramatical de la palabra, sino asociándolo a algo real, independiente e individualmente existente. Por ejemplo, el significado del verbo *sustantivar* en el DRAE es: «Considerar algo como una sustancia».

En griego, concretamente, el infinitivo del verbo *ser* era εἶναι, que, sustantivado, daba τὸ ὄν (τὸ ὄν). Pero, según Cordero,²⁷ si se traduce τὸ ὄν como «lo ente», se pierde el sentido dinámico de ὄν (ὄν), por lo que cabría entenderlo como «lo que está siendo». La frase griega τί τὸ ὄν (τί τὸ ὄν), equivalente a «¿qué es el ente?», es traducida también como «¿qué es el ser?», creándose la ambigüedad entre las expresiones «ser» y «ente». Esta ambigüedad puede resolverse adoptando la distinción que formula García Morente:

²⁴ Citado por Fernández Liria, *¿Qué es filosofía?*, pág. 247. El siguiente análisis del fenómeno de la sustantivación se basa en Cordero, *La invención de la filosofía*, págs. 48-49.

²⁵ Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, pág. 125, § 116. La cursiva está en el texto.

²⁶ Russell, *Atomismo lógico*, pág. 44.

²⁷ Cordero, *La invención de la filosofía*, pág. 49. Ferrater, en *Diccionario de filosofía*, IV, pág. 3245, traduce τὸ ὄν como «el siendo».

«El ser en general será lo que todos los entes tienen de común; mientras que el ente es aquel que es, aquel que tiene el ser».²⁸ En palabras de Heidegger: «Como *a priori*, el ser es anterior a los entes».²⁹

Precisamente, Aristóteles, en el libro IV de su *Metafísica*, habla de una ciencia (ἐπιστήμη) que estudia «el ente en cuanto ente» (τὸ ὄν ἢ ὄν).³⁰ Para Gilson, el ente es el primer principio del conocimiento humano. Él atribuye los fracasos de la metafísica, no a esta última, sino a «los errores cometidos repetidamente por los metafísicos en lo que se refiere al primer principio del conocimiento humano, esto es, al ente».³¹ Si el ente es el primero en el *ordo cognoscendi*, él «debe acompañar necesariamente a todas nuestras representaciones».³²

Los conceptos fundacionales del léxico filosófico griego alusivo al «ser» fueron οὐσία e ὑποκείμενον. Según Heidegger,³³ originariamente, οὐσία designó al conjunto de bienes, posesiones o propiedades como la hacienda, fortuna o la riqueza. El contexto del respectivo uso lingüístico era el de una economía agraria. Con Platón (427-347), οὐσία se incorporó al lenguaje filosófico.

1.2.1 La οὐσία (ousía) en Platón

Se habría producido un giro semántico o abstractivo a partir de Platón, quien, en uno de los diálogos de la etapa de juventud (393-389), *Protágoras*, a propósito de la sabiduría, la sensatez, el valor, la justicia y la piedad, plantea esta pregunta: «¿Qué son? ¿Cinco denominaciones de una sola cosa, o bajo cada una de estas denominaciones

²⁸ García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, pág. 254.

²⁹ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, pág. 45.

³⁰ Aristóteles, *Metafísica*, libro IV (Gamma), I, 1003 a, 20, pág. 218.

³¹ Gilson, *El ser y los filósofos*, pág. 20.

³² Gilson, *ibíd.*

³³ Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, pág. 58.

subyace alguna esencia particular...?».³⁴ En la versión de Cornford, sin embargo, puede verse una discrepancia en la traducción, discrepancia testimonial de las ambigüedades con que ha sido interpretada la expresión: «¿Son la sabiduría, la temperancia, el coraje, la justicia, la piedad, cinco nombres para una sola cosa, o hay, bajo de cada una de ellos, un peculiar ser (ούσία)».³⁵ Aquí, como se ve, ούσία está sustantivada como «ser».

Esto es, mientras el traductor de *Protágoras*, J. Martínez García, interpreta ousía como *esencia*, los de la obra de Cornford, N. L. Cordero y M. del Carmen Ligatto, la traducen como *ser*. En todo caso, el significado de ousía en su sentido prístino estaría involucrado en un diálogo platónico del periodo de transición (388-385), *Gorgias*. En un pasaje, Sócrates le reprocha a Polo, un interlocutor suyo, que presenten en su contra testigos mendaces «con la intención de despojarme de mi posesión y de la verdad».³⁶

Por otro lado, en el libro VI de *República*, libro que con el II y los subsiguientes fue escrito en el periodo de madurez (385-370), Sócrates le dice a Glauco que el Sol, no sólo hace posible ver las cosas, sino además propicia la generación, el crecimiento y la alimentación, sin que ello signifique que en sí mismo él sea el causante de lo existente.

A la pregunta de Glauco de cómo podría el Sol ser la génesis u origen de todo, Sócrates responde que puede decirse que las cosas visibles lo son por obra del bien, «también se les añaden, por obra también de aquél, el ser y la esencia; sin embargo, el bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder». Según Fernández-Galiano y J. M. Pabón, traductores de *República*, James Adam (1860-1907) interpreta así este pasaje: «El Sol es causa de la génesis, pero él no es génesis. El bien es causa de la ousía, pero él no es ousía... Y el bien no es ousía

³⁴ Platón, *Protágoras*, 349 b, pág. 99.

³⁵ Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, págs. 295-296, nota 48.

³⁶ Platón, *Gorgias* 472 b, pág. 164.

en el mismo sentido en que las ideas son ousíai, sino que es la verdadera ousía que no se deriva de nada y de la cual nacen todas las distintas ousíai». ³⁷

A esta etapa de madurez también pertenece *Fedro*, en uno de cuyos fragmentos Sócrates habla de un «lugar supraceleste». Lo describe como: «la entidad que realmente es (*ousía óntōs oûsa*)». ³⁸ Cuando el hombre capta la unidad en la multiplicidad, dice, es ésa «una reminiscencia de aquellas cosas que alguna vez vio nuestra alma, cuando iba acompañando a un dios, menospreciaba las cosas que ahora decimos que “son”, y levantaba la cabeza hacia lo que realmente es (*τὸ ὄν ὄντως, [τὸ ὄν ὄντως]*)». ³⁹

Finalmente, en el *Sofista*, del periodo de vejez (360-347), en el intercambio entre Teeteto y el Extranjero, éste le habla a aquél de una *γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας* (una *gigantomachia peri tes ousías*), ⁴⁰ un combate titánico o entre gigantes sobre el problema del ser, sobre lo que realmente existe. De un lado, están quienes «arrastran todo desde el cielo y lo invisible hacia la tierra...»; y de otro, los que se les «oponen... sosteniendo vehementemente que la verdadera realidad consiste en ciertas formas inteligibles e incorpóreas».

La explicación de lo que existe realmente la proporcionarán, según el Extranjero, aquellos para los cuales la realidad está en las Formas. Estos últimos son los que usan el término ousía, anota el traductor de *Sofista*, Néstor Luis Cordero. ⁴¹

En fin de cuentas, para Platón, ousía es la *ἰδέα*, el *εἶδος*, la Forma. Ella es el *tò ὄν ὄντως*, es el único, definitivo y real ente platónico. Veamos esto en Aristóteles.

³⁷ Véase Platón, *La República*, VI, 509 b, pág. 362, nota 99.

³⁸ Platón, *Fedro*, 247 c-d, pág. 139.

³⁹ Platón, ob. cit., 249 c, pág. 149.

⁴⁰ Platón, *Sofista*, 246 a-d, págs. 412-414.

⁴¹ Ver la nota 190 a Platón, ob. cit., loc. cit.

1.2.2 La ousía como hypokeímenon en Aristóteles

Con Aristóteles (384-322) se producirá un cambio radical en la definición del concepto de ousía, como se verá en esta subsección. Aristóteles coincidiría con los que «arrastran todo desde el cielo y lo invisible hacia la tierra».

El traductor de la *Física* de Aristóteles, Guillermo de Echandía, afirma que aquél empleaba el vocablo ousía en términos técnicos. Y sostiene que «substancia» no es sino una paráfrasis de ousía. Así y todo, siguiendo la tradición, él la traduce como sustancia, como ser y algunas veces esencia.⁴²

No obstante esto, ciñéndonos al vocablo griego, Hernández-Pacheco escribe que: «Lo que haría Aristóteles sería enterrar bajo tierra la ousía, el mundo eterno e inmóvil de las ideas; y el *horismós* platónico se reproduciría en la dualidad aristotélica substancia-accidentes...».⁴³ La substancia aludida es la ousía pero como hypokeímenon. La discrepancia entre los que «arrastran todo desde el cielo y lo invisible hacia la tierra» y los que dicen «que la verdadera realidad consiste en formas inteligibles e incorpóreas» es marcada por Aristóteles como *horismós* porque esas formas inteligibles e incorpóreas están separadas o son separables (*horistós*, χωριστός) de las cosas visibles que, en fin de cuentas, son entes corpóreos.

Pero, para Aristóteles, «no es conforme a la naturaleza... que las propiedades y los accidentes estuvieran separados de las ousías (...».⁴⁴ Como es sabido, «naturaleza» o natura vienen de *nasci*, nacer, surgir; en griego, γεν (gen).⁴⁵ Es la traducción latina del griego φύσις (phýsis), término que en Aristóteles nombra todo lo tiene que en sí «un

⁴² Véase Echandía, Introducción a la *Física* de Aristóteles, pág. 68.

⁴³ Hernández-Pacheco, *Hypokeímenon*, pág. 88.

⁴⁴ Aristóteles, *Metafísica*, libro I (Alfa), VIII, 989 b, 5, pág. 140.

⁴⁵ Heidegger, Sobre la esencia y el concepto de la φύσις, en *Hitos*, pág. 199.

principio de movimiento y de reposo».⁴⁶ Como tal, φύσις sería un *adjetivo* que cualifica a todo lo que existe «por naturaleza». Esto es, «los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el aire y el agua».⁴⁷

En síntesis, en Aristóteles, φύσις tiene significados como éstos:⁴⁸

1. Como designación de la acción y efecto de engendrar, como «generación de lo que crece».
2. Como «el principio constitutivo a partir del cual crece lo que comienza a crecer».
3. Como materia en potencia o «el material primario desordenado e incapaz de experimentar un cambio que lo haga salir de su propia potencia».
4. Como «la ousía de los seres naturales».

De acuerdo con esto, «conforme a naturaleza» significa *connatural*. Es el caso del ejemplo que pone Aristóteles con respecto al fuego: éste tiende a desplazarse hacia arriba. Ésa es una propiedad indisociable de la φύσις del fuego.

Aristóteles llama ousía a «los cuerpos simples, como la tierra, el fuego, el aire y los semejantes a éstos y, en general, los cuerpos y sus compuestos, tanto animales como demonios y las partes de esos cuerpos. Todos éstos se llaman ousías porque no se predicán de un sujeto, sino que las otras cosas son predicados de ellas».⁴⁹

Y no sólo eso, ούσία también «es la causa inmanente del ser de los entes que no se predicán de un sujeto... Son también las partes inmanentes de esos seres, las cosas que los determinan y significan su *esto*, cuya destrucción acarrearía la destrucción del

⁴⁶ Aristóteles, *Física*, libro II, 192 b, 10, pág. 128.

⁴⁷ Aristóteles, *Física*, ibíd.

⁴⁸ Aristóteles, *Metafísica*, libro V (Delta), IV, 1014 b, 15-35, págs. 264-265.

⁴⁹ Aristóteles, ob. cit., 1017 b, 10-15, pág. 272.

todo».⁵⁰ Para Aristóteles, la pregunta que siempre se ha tratado de responder, que «ahora y siempre se ha buscado y ha planteado renovadas dificultades, ¿qué es el ente?, viene a ser ¿qué es la ousía?».⁵¹

Pero advierte que:⁵² «El término “ente” tiene muchos significados... Significa, en primer lugar, el “qué es”, el esto, y, en segundo lugar, el cuál, el cuánto, o cualquiera de las otras categorías. Ahora bien, de todos los sentidos en que se expresa el ente, el sentido primario claramente es el “qué es”, el cual significa la ousía». Aristóteles aísla así dos acepciones en ousía: a) «el sujeto último que no se puede predicar de otra cosa»; y b) «lo que es un *esto* separado... la configuración y la forma de cada cosa».⁵³

Se deducen dos versiones en la ousía aristotélica: 1) ousía como hypokeímenon, sustrato; y 2) ousía como un «esto». La dificultad aquí es que hypokeímenon adquiere un carácter *deíctico*. Por ello, para Gadamer, hypokeímenon es «eso que se encuentra por debajo».⁵⁴ A partir de aquí habrá que confrontar el hypokeímenon aristotélico con la *substantia* cartesiana.

1.3 La *substantia* cartesiana como sustancia pensante

Mientras, como se dijo, Guillermo de Echandía sigue la tradición traduciendo ousía sea como sustancia, sea como ser y ocasionalmente como esencia, él traduce hypokeímenon como sujeto o sustrato. En *Física*, «sujeto» es lo señalado en un «término afirmativo».⁵⁵ Esto refuerza la índole deíctica de hypokeímenon.

Entre el hypokeímenon aristotélico y la *substantia* cartesiana, por supuesto, no hubo trasvase directo. En 1905, por ejemplo, un estudioso de Aristóteles como Octave

⁵⁰ Aristóteles, *ibíd.*, págs. 272-273; la cursiva está en el texto.

⁵¹ Aristóteles, *ob. cit.*, libro VII (Zeta), 1028 b 5, pág. 336.

⁵² Aristóteles, *ob. cit.*, libro VII (Zeta), 1028 a 10, pág. 335.

⁵³ Aristóteles, *ob. cit.*, libro V (Delta), 1017 b 25, pág. 273; la cursiva está en el texto.

⁵⁴ Gadamer, *El giro hermenéutico*, pág. 13.

⁵⁵ Aristóteles, *Física*, V, 225a3, pág. 301.

Hamelin (1856-1907) sentenció que: «Descartes aparece después de los Antiguos, casi como no hubiere nada entre ellos y él, con excepción de los físicos».⁵⁶

El adverbio «casi» insinuaría que el juicio de Hamelin no era taxativo: dejó abierta la posibilidad de una influencia mediata. Él mismo atestiguaría esta mediación al sostener que en el problema cuerpo-mente la «posición de Descartes... es sensiblemente la misma que asumiera la escolástica. La escolástica –repito- y no Aristóteles».⁵⁷

Y ello fue afirmado también por Gilson, quien, aunque discrepando parcialmente de Hamelin, invierte lo que éste sostuvo y enfatiza que: «Descartes vino después de la Edad Media, casi como si los griegos no hubieran existido».⁵⁸ Según él: «Descartes había explotado la escolástica como una carrera».⁵⁹ De ésta él sólo conservó las ideas cristianas de la existencia de un único e infinito Dios, creador omnipotente del universo y del hombre hecho a su imagen y semejanza, dotado de un alma enteramente espiritual capaz de sobrevivir a la muerte del cuerpo. Nada de esto estuvo en Aristóteles, pero sí en la escolástica.⁶⁰ Desde un punto de vista filosófico, empero, Descartes expuso un pensamiento sustancialista. Como en Platón y en Aristóteles, en él lo sustancial es lo esencial y más importante de algo. Sólo que su concepto de *substantia* carece del matiz deíctico del hypokeímenon aristotélico, como se verá.

El Doctor Angelicus y Doctor Communis, santo Tomás de Aquino (1224-1274), por ejemplo, sigue a Aristóteles en el concepto de ousía, pero de modo ambiguo como «quiddidad» o esencia de las cosas y como el sujeto o supuesto subsistente.⁶¹ Para él, «el

⁵⁶ Hamelin, *El sistema de Descartes*, pág. 24.

⁵⁷ Hamelin, ob. cit., págs. 292-293. La interlínea es de Hamelin.

⁵⁸ Gilson, *El filósofo y la teología*, pág. 115.

⁵⁹ Gilson, ob. cit., pág. 113.

⁶⁰ Gilson, ibíd.

⁶¹ Ver santo Tomás, Suma teológica, en Fernández, *Los filósofos medievales*, II, págs. 539-540, § 2.360.

alma humana, llamada entendimiento o mente, es un ser incorpóreo y subsistente».⁶² Y, tal como dice Kenny:⁶³ «El objeto primario del pensamiento humano –repite Tomás una y otra vez- es la naturaleza de los objetos materiales». Esto contrasta con la concepción de Descartes, para quien, como se dijo líneas arriba, «nada puede ser conocido antes que el entendimiento».

Por tanto, en Aristóteles y en santo Tomás está ausente la *substantia* cartesiana. En *Principia Philosophiae*, Descartes definió *substantia* como «una cosa que existe en forma tal que no tiene necesidad sino de sí misma para existir».⁶⁴ Admitiendo que, en la parte final de la definición, habría «oscuridad», Descartes le dio razón a «la Escuela» en tanto ésta sostenía que el término no era unívoco de Dios y de las demás cosas creadas.

Así, sostuvo que: «Substantia corporea et mens, sive substantia cogitans, creata, sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res, quae solo Deo concursu egent ad existendum». Esto es: «La substancia corpórea y la mente o substancia pensante, creada, pueden ser entendidas bajo este mismo concepto, que es común, porque son seres que sólo precisan del concurso de Dios para existir».⁶⁵ La *substantia* cartesiana es *pensante*. Esto la diferencia del hypokeímenon aristotélico y del «sujeto subsistente» de Tomás.

Cabe tener presente, por último, la evaluación que Descartes formuló sobre el conjunto de la filosofía del Estagirita: «No cabría probar de mejor manera la falsedad de los principios de la filosofía de Aristóteles que afirmando que no ha cabido realizar progreso alguno por medio de ellos después de haber sido respetados durante siglos».⁶⁶ Esto solo justificaría que se prescindiera enteramente de Aristóteles para un análisis de la *substantia* cartesiana. Cabría analizarla entonces en el «nuevo comienzo cartesiano».

⁶² Santo Tomás, ob. cit., en Fernández, ob. cit., pág. 555, § 2.388.

⁶³ Kenny, *Tomás de Aquino y la mente*, pág. 131. La interlínea es de Kenny.

⁶⁴ Descartes, ob. cit., pág. 52.

⁶⁵ Descartes, ibíd., nota 112.

⁶⁶ Descartes, Carta del autor al traductor, en *Los principios de la filosofía*, pág. 18.

1.3.1 La subjetividad en la *substantia* cartesiana

El cambio conceptual que, según Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), debía darse desde la *Substanz* hacia el *Subjekt* («todo depende de que lo verdadero no se aprehenda ni se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*»),⁶⁷ lo daría Descartes en sus *Meditaciones*: «*cùm volo, cùm timeo, cùm affirmo, cùm nego, semper quidem aliquam rem ut subjectum meæ cogitationis apprehendo*».⁶⁸

En otras palabras: «como cuando quiero, cuando temo, cuando afirmo, cuando niego, siempre capto ciertamente alguna cosa como sujeto de mi pensamiento».⁶⁹ En tal sentido, la *substantia* cartesiana está dotada de subjetividad o de interioridad, como no lo está en Aristóteles. Leamos a Descartes: «*Substantia, cui nest immediate cogitatio, vocatur mens*» («La sustancia en la cual está inmediatamente inherente el *pensamiento*, se llama *mente*»)⁷⁰ Más aún, en su definición de pensamiento (*cogitatio*) se sustenta la connotación de subjetividad deducible de la idea de sustancia tal como él la concibe:⁷¹

Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus forum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle imaginari, sed etiam sentire, ídem est sis quod cogitare» («Con el nombre de “cogitatio” [pensamiento] entiendo todo cuanto acontece en nosotros de manera tal que de ello tengamos conciencia. Y de este modo, no sólo el comprender, el querer, el imaginar, sino también el sentir son aquí eso mismo que denominamos cogitare [pensar]»).

Esto fue producto de un «descubrimiento» al que lo condujo la duda metódica.

1.4 El descubrimiento de la subjetividad

De acuerdo con el DRAE, *descubrimiento* es el hallazgo, el encuentro o manifestación de algo secreto u oculto –y por ende cubierto–, que, como tal, era desconocido. Y la

⁶⁷ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pág. 15. Las cursivas están en el texto.

⁶⁸ Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera*, pág. 102.

⁶⁹ Descartes, ob. cit., pág. 103.

⁷⁰ Reproducido y traducido según Marías, *Biografía de la filosofía*, pág. 222.

⁷¹ Descartes, *Los principios de la filosofía*, I, 9, pág. 26, nota 15.

subjetividad como conocimiento de la interioridad, como reflexividad, no fue objeto de percatación ni de descripción sino hasta Descartes en el siglo XVII.

En 1641 apareció en latín *Renati Des Cartes Meditationes de Prima Philosophia in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio, demonstratur*. Fue traducida al francés por Luis Carlos de Albert, duque de Luynes (1620-1690) en 1647, y se tituló *Méditations Métaphysiques touchant la Première Philosophie, dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme, sont démontrées*. El primer biógrafo de Descartes, Adrien Baillet (1649-1706), prefirió esta última traducción.⁷² Según él, aquél se habría valido de ella para introducir correcciones y añadidos. Descartes disintió de la cualificación de «metafísicas».⁷³

En noviembre de 1640 escribió a Marin Mersenne (1548-1648):⁷⁴ «Ayer mandé mi Metafísica a M. de Zuytlichem [...] para que os la haga llegar. No le he puesto título alguno, pero me parece que lo más apropiado sería poner *Renati Descartes Meditationes de prima philosophia*; porque no trato para nada en particular de Dios y del alma, sino en general de todas las cosas que se pueden conocer filosofando».

Días después, sin embargo, volvió a escribirle casi lo mismo, precisándole que:⁷⁵

Os he enviado finalmente mi escrito de Metafísica al que no he puesto título alguno, para que lo apadrinéis y tengáis la posibilidad de bautizarlo. Creo que se le podría llamar, tal como os he escrito en mi anterior, *Meditationes de prima philosophia*; porque no trato en él sólo de Dios y del alma, sino en general de todas las primeras cosas que se pueden conocer filosofando ordenadamente.

Aunque la *prima philosophia* cartesiana recuerde la *πρώτη φιλοσοφία* aristotélica, debe decirse que, para el Estagirita, ésta era la filosofía primera que debía «estudiar el ente en

⁷² Según Williams, *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, págs. 71-72, nota 1.

⁷³ Grondin, *Introducción a la metafísica*, pág. 183.

⁷⁴ Grondin, *ibíd.*

⁷⁵ Grondin, *ibíd.*

cuanto ente, es decir, el “qué-es”». ⁷⁶ Quizá por esto Descartes, que no estaba interesado en el «ente en cuanto ente», no estuvo de acuerdo con la denominación de «metafísica», ya que, para él, ésta era «una ciencia que nadie entiende». ⁷⁷

Las *Meditationes de prima philosophia* de 1641 ya habrían estado concluidas desde 1629; Descartes le dijo esto a Mersenne. ⁷⁸ Por tanto, precederían al *Discurso* de 1637.

En la cuarta de estas *Meditationes*, Descartes habla de que se ha acostumbrado en esos días a separar su mente de los sentidos («Ita me his diebus assuefeci in mente a sensibus abducendâ»). Así, anticipó que «voy a dirigir ahora el pensamiento sin ninguna dificultad de las cosas imaginables a las únicamente inteligibles, y a las apartadas de toda materia». ⁷⁹ El resultado obtenido es el siguiente: ⁸⁰

Y cuando considero que dudo, o que soy una cosa incompleta y dependiente, se me presenta una idea muy clara y distinta del ente independiente y completo, es decir, de Dios, y sólo por el hecho de que tal idea esté en mí, o de que yo, que tengo esa idea, exista, concluyo con tanta claridad que Dios también existe, y que de él depende cada uno de todos los momentos de mi existencia, que estoy convencido de que la inteligencia humana no puede conocer nada más evidente, ni nada más cierto.

La frase «sólo por el hecho de que tal idea –la idea de Dios- esté en mí» es consecuencia del descubrimiento previo de la subjetividad realizado por Descartes. La alusión a la duda no es casual: destaca, además de su concepción religiosa, el papel que ella jugó en el *orden* analítico que siguió en su razonamiento.

⁷⁶ Aristóteles, *Metafísica*, 1026 a 30, pág. 302.

⁷⁷ Citado según Bello Reguera, en Descartes. *Discurso del método*, IV parte, pág. 45, nota 1.

⁷⁸ Ver Hamelin, *El sistema de Descartes*, pág. 32.

⁷⁹ Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera*, pág. 131.

⁸⁰ Descartes, *ibíd.*

1.4.1 La duda metódica

Como dice Ortega y Gasset, la filosofía empieza poniendo todo en cuestión, no porque haya motivos concretos para hacerlo, sino porque es «ciencia sin supuestos».⁸¹ A este punto de partida arriba Descartes eligiendo la duda, pero como *método*, no como la asunción de una actitud tal que ella constituya un estado psicológico.

El verbo «dudar» viene del latín *dubitare*, vacilar entre dos opciones, y éste de *dubius*, del indoeuropeo **du*, que oscila entre dos extremos. Por ello, desde un punto de vista psicológico, la duda es un conflicto cognitivo de efectos emocionales; comprende dos tendencias ambivalentes: creer o no creer en algo. Coincidentemente, en alemán, duda es *Zweifel*, proveniente de *zwei*, dos.

En Descartes, sin embargo, la duda es una toma de decisión procedimental. Aquí habría un «aire de familia» con el racionalismo crítico de Karl R. Popper. Es decir, la metodología popperiana sostiene que la aceptación o recusación de una teoría dependen de un razonamiento crítico conjugado con observaciones y experimentos.⁸² Se procede críticamente si, al proponerse una solución a un problema, se busca explorar la potencia resolutoria de dicha solución tratándola más como falsa que como acertada. Para Popper, «siempre que proponemos una solución a un problema deberíamos esforzarnos todo lo que pudiésemos por echar abajo nuestra solución en lugar de defenderla».⁸³

En el Prefacio al lector de las *Meditationes*, mencionado al comienzo de este primer capítulo, Descartes se refiere a uno de los cuestionamientos formulados a su *Discurso*, o disertación acerca del Método, «gallice editâ anno 1637».⁸⁴ Es decir, a su *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les*

⁸¹ Ortega, ¿A qué llamamos verdad?, pág. 337.

⁸² Popper, *Realismo y el objetivo de la ciencia*, pág. 72.

⁸³ Popper, *La lógica de la investigación científica*, pág. 17.

⁸⁴ Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera*, Prefacio al lector, págs. 52-53.

sciences, plus La Dioptrique, Les Météores et La Géométrie, qui sont des essais de cette méthode, más conocido como el *Discurso del método* o, simplemente, el *Discurso*.

Se objetó que, «por el hecho de que la mente humana al volverse sobre sí misma no perciba más que ser una cosa pensante, no se sigue que su naturaleza o su *esencia* tan sólo consista en ser cosa pensante, de tal manera que la palabra *tan sólo* excluya todo lo demás que podría tal vez decirse que pertenece al alma».⁸⁵

La respuesta de Descartes a esta observación en el Prefacio plantea problemas de traducción, pues la versión latina dice lo siguiente: «Cui objectioni respondeo me etiam ibi noluisse illa excludere in ordine ad ipsam rei veritate (de quâ scilicet tunc non agebam), sed dumtaxat in ordine ad meam perceptionem...». Su argumento sin embargo se tradujo como sigue: «Objeción a la cual respondo que tampoco quise excluir allí todo eso en cuanto a la misma verdad de la cosa (de la cual entonces no estaba tratando), sino sólo en cuanto a mi percepción...».⁸⁶

Como se ve, en esta traslación no está el «orden» (*ordine*) al que explícitamente se refiere Descartes en la descripción de su metodología.

En cambio, en la respectiva versión de Manuel García Morente de *Meditaciones Metafísicas*, hecha directamente del francés, la respuesta de Descartes dice que: «A esta objeción contesto que no era mi intención, en aquel lugar, excluirlas según el orden de la verdad de la cosa (de la cual no trataba por entonces), sino sólo según el orden de mi pensamiento...».⁸⁷ La traducción de García Morente sí consigna que Descartes procedió con arreglo al *ordo cognoscendi* u *ordo inveniendi*, y no según el *ordo essendi*.

En el *Discurso*, Descartes escribió que:⁸⁸

⁸⁵ Descartes, ob. cit., págs. 53-55. Las cursivas están en el texto.

⁸⁶ Descartes, ob. cit., págs. 54-55.

⁸⁷ Descartes, Prólogo a *Meditaciones Metafísicas*, pág. 107-108, versión de García Morente.

⁸⁸ Descartes, *Discurso del método*, IV parte, págs. 45-46.

Desde hace mucho tiempo había observado que, en lo que se refiere a las costumbres, es a veces necesario seguir opiniones que tenemos por muy inciertas como si fueran indudables...; pero, dado que en ese momento sólo pensaba dedicarme a la investigación de la verdad, pensé que era preciso que hiciera lo contrario y rechazara como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda, con el fin de comprobar si, hecho esto, no quedaba en mi creencia algo que fuera enteramente indudable.

Por consiguiente, a través de la adopción de la duda como método, Descartes perseguía el objetivo de encontrar, como dice en las *Meditaciones*,⁸⁹ algo «cierto e incommovible» (*certum & inconcussum*). No era, pues, la suya una actitud escéptica: «No es que imitara en esto a los escépticos, que no dudan sino por dudar y fingen siempre ser indecisos; pues mi único deseo, al contrario, sólo consistía en llegar a descubrir algo firme...».⁹⁰

Además de la «falsabilidad» de las opiniones, de la doxa parmenídeo-platónica, él puso en cuestión las conclusiones matemáticas. Sostuvo que, como algunos yerran al deducir: «incluso en las más sencillas cuestiones de geometría, y cometen paralogismos, juzgando que estaba expuesto a equivocarme como cualquier otro, rechacé como falsos todos los razonamientos que había tomado antes por demostraciones».⁹¹

El descubrimiento de la subjetividad, fruto de la aplicación de la duda metódica, se reveló de esta manera:⁹²

Y, en fin, considerando que los mismos pensamientos que tenemos estando despiertos pueden venirnos también cuando estamos dormidos, sin que en tal estado haya alguno que sea verdadero, decidí fingir que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños. Pero, inmediatamente después, advertí que mientras quería pensar de ese modo que todo es falso, era absolutamente necesario que yo, que lo pensaba, fuera alguna cosa. Y observando que esta verdad: *pienso, luego soy*, era tan firme y tan segura que todas las más extravagantes suposiciones de todos los escépticos no eran capaces de socavarla, juzgué que podía admitirla como el primer principio de la filosofía que buscaba.

En el texto francés, las líneas conducentes al *je pense donc je sui* serían las siguientes:

⁸⁹ Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera*, II, págs. 82-83.

⁹⁰ Descartes, *Discurso del método*, parte III, pág. 40.

⁹¹ Descartes, ob. cit., parte IV, pág. 46.

⁹² Descartes, ob. cit., parte IV, págs. 46-47. La cursiva está en el texto.

Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je vouloirs ainsi penser que tout étoit faux, il falloit nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité: *je pense, donc je suis*, étoit si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étoient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais.

Como es sabido, el «pienso, luego soy» (*je pense, donc je suis*) del *Discurso* se tradujo al latín como *Ego cogito, ergo sum, sive existo* («Yo pienso, luego soy o existo»), expresión conocida más como *Cogito, ergo sum*, o sencillamente como el *Cogito*. Según Gilson,⁹³ se agregó «*existo*» por la dificultad de utilizar el verbo latino *sum* en el sentido del francés *être*: aunque en francés está el verbo *exister*, el español *ser* y el francés *être* también denotan existencia. Otra dificultad es que el *Cogito* obvia el hecho de que el *je* cartesiano es un deíctico *personal*, y, como tal, *afirma* al sujeto. Veamos cómo.

En tanto elección procedimental, el valor heurístico de la duda metódica reside en que revela la epifanía del *je pense, donc je suis*; y deviene en el descubrimiento de un *fundamentum inconcussum veritate*, es decir, de un fundamento inmovible respecto de la verdad de una oración. Éste es el sujeto como *ser* pensante: «El pensamiento es, sólo a él no puedo arrancarlo de mí (*cogitatio est; hæc sola a me divelli nequit*)».⁹⁴ Si Descartes dice que: «Con el nombre de “*cogitatio*” (pensamiento) entiendo todo cuanto acontece en nosotros de manera tal que de ello tengamos conciencia...», por lo tanto, su conclusión: *je pense, donc je sui*, equivaldría al develamiento de la subjetividad.

En Descartes, el primer principio, el ente definitiva y realmente existente es el pensamiento. Oigámoslo:⁹⁵

Así, apreciando que quien desea dudar de todo, no puede llegar a dudar de que él sea, mientras que está dudando, y que lo que razona de esta forma, no pudiendo dudar de sí mismo y dudando, sin embargo, de todo lo demás, no es lo que llamamos nuestro cuerpo, sino lo que

⁹³ Citado por Bello Reguera en el *Discurso*, IV parte, pág. 46, nota 5.

⁹⁴ Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera*, II, págs. 86-87.

⁹⁵ Descartes, *Los principios de la filosofía*. Carta del autor al traductor, págs. 12-13.

llamamos nuestra alma o nuestro pensamiento, he tomado como primer principio el ser o la existencia de este pensamiento a partir del cual he deducido muy claramente todos los otros; a saber, que hay un Dios, que es el autor de todo lo que hay en el mundo, y que, siendo la fuente de toda verdad, no ha creado en modo alguno nuestro entendimiento de tal naturaleza que se pudiese engañar al emitir juicio sobre las cosas de las que tiene una percepción que es muy clara y muy distinta.

Luego, el *Cogito* cartesiano ni es compatible con el *gnothi seauton* ni con el *epimeleia heautou* ni con el *Si fallor, sum*. Los dos primeros son preceptos éticos y el tercero es un juicio ontológico.

Para Foucault, el «momento cartesiano» llevó a «recalificar filosóficamente el *gnothi seauton* (...) y descalificar, al contrario, al *epimeleia heautou* (...)».⁹⁶ Pero, como él mismo anota, *gnothi seauton* regulaba la relación con el oráculo de tres modos: a) no hacer sino las preguntas necesarias; b) no prometer lo que no se está seguro de cumplir; y c) atender lo que se desea saber.⁹⁷ A su turno, el *epimeleia heautou* está formulado en la *Apología*, cuando Sócrates dice lo siguiente ante sus acusadores:⁹⁸

Por tanto, si, como os decía, me absolvierais bajo estas circunstancias, os respondería, atenienses, que os respeto y que os estimo, pero que antes obedeceré al dios que a vosotros, y que, mientras tenga aliento y sea capaz, no cesaré de filosofar y de exhortar y aconsejar en cada ocasión a aquel con quien me encuentre con las palabras que acostumbro: «Excelentísimo amigo, siendo ciudadano de Atenas, de la ciudad más grande y renombrada por su ciencia y poder, ¿no te avergüenzas de cuidarte sólo de obtener tanta riqueza como te sea posible, de tu gloria personal y de tu reputación, mientras que del conocimiento, de la verdad y del perfeccionamiento de tu alma ni te cuidas ni te preocupas?»

Por su parte, en *Soliloquia*, cuando la Razón le pregunta a san Agustín: «¿Dices que quieres conocer a Dios y al alma?», éste le responde: «Tal es mi único anhelo»; «¿Nada más deseas?», le insiste, «Nada más», acota Agustín.⁹⁹ En esta respuesta se evidencia la diferencia de objetivos entre san Agustín y Descartes.

⁹⁶ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pág. 32.

⁹⁷ Foucault, ob. cit., págs. 18-19.

⁹⁸ Platón, *Apología de Sócrates*, 29 d, pág. 53.

⁹⁹ San Agustín, *Soliloquios*, I, XIV, en Fernández, *Los filósofos medievales*, I, págs. 184-185, § 309.

Respecto del *Si fallor sum*, en *De libero arbitrio*, Agustín plantea esta pregunta a su interlocutor, Evodio: «Mas ¿podrías engañarte si realmente no existieras?».¹⁰⁰ Esta interrogación, usualmente apreciada como anticipación virtual del *Cogito* cartesiano, de ningún modo proviene de la puesta en práctica de alguna previa duda metódica: implica una tesis metafísica de la relación entre existencia y capacidad de discernimiento. En *De Civitate Dei*, san Agustín fija esta relación: «Si me engaño, existo; pues quien no existe no puede tampoco engañarse; y por esto, si me engaño, existo».¹⁰¹

Agustín identifica existencia con vida; para él «es un absurdo decir que viven todas las cosas».¹⁰² En *De Trinitate* se hace explícita dicha relación: «Comprender sin vivir y vivir sin existir no es posible».¹⁰³

Todo esto es coherente con lo que se señaló en la Introducción, esto es, que el pensamiento agustiniano expone lo que Windelband llamó «metafísica de la experiencia interior». Antes de Descartes, que desplegó esta metafísica en sus *Meditationes*, Michel de Montaigne (1533-1592) y Tomasso Campanella (1568-1639) escribieron influidos por el agustinismo. Para Montaigne: «Nada hay más cierto ni más presente a cada uno que su propia conciencia».¹⁰⁴ Y Campanella, para quien «se debe creer a San Agustín antes que a Aristóteles»,¹⁰⁵ sostenía que en el acto de dudar se revela la existencia.¹⁰⁶ En ningún caso de éstos se afirman conclusiones derivadas de decisiones metodológicas.

Como se vio, en su carta a Mersenne, Descartes dijo a éste que las *Meditationes* abordan «en general de todas las primeras cosas que se pueden conocer filosofando ordenadamente». Esta tendencia al procedimiento ordenado de filosofar fue adquirida

¹⁰⁰ San Agustín, *Del libre albedrío*, II, III, 7, en Fernández, ob. cit., pág. 226, § 366.

¹⁰¹ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Libro XI, § 26, pág. 322.

¹⁰² San Agustín, *Del Génesis a la letra*, Libro V, cap. XIV, 31, en Fernández, ob. cit., pág. 393, § 626.

¹⁰³ San Agustín, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, X, X, 13, en Fernández, ob. cit., pág. 421, § 670.

¹⁰⁴ Citado según Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, pág. 458.

¹⁰⁵ Campanella, *La imaginaria Ciudad del Sol*, pág. 226.

¹⁰⁶ Copleston, *Historia de la filosofía*, 3, pág. 246.

por él en el Colegio de la Flèche de la antigua provincia francesa de Anjou, fundado por los jesuitas en 1604 en un edificio que les cedió Enrique de Borbón (1553-1610), rey de Francia como Enrique IV. Descartes estudió ahí de 1606 a 1614; es decir, desde los 10 hasta los 18 años de edad. Por ello dice en el *Discurso*: «Desde mi niñez fui habituado en el estudio de las letras».¹⁰⁷ La educación allí recibida fue de tal importancia para él, que «nunca dejaba de valorar los ejercicios que se practican en las escuelas».¹⁰⁸

Dado que el Colegio de la Flèche era un colegio jesuita, los ejercicios aludidos por Descartes deben ser los *Ejercicios espirituales* o Ejercicios ignacianos, llamados así por ser su autor Ignacio de Loyola (1491-1556), nacido en Azpeitia (Guipúzcoa) y fundador en 1534 de la Sociedad de Jesús (*Societas Iesu*) o Compañía de Jesús. El papa Paulo III (1468-1549) aprobó su constitución como orden religiosa en 1540 con la bula *Regimini militantes Ecclesiae*. Su insistencia en la virtud de obediencia a la autoridad papal hizo de la Compañía de Jesús una orden protagónica en la Contrarreforma. El lema distintivo de la orden es *Ad maiorem gloriam Dei* (A la mayor gloria de Dios).

El propio Ignacio escribió en una primera anotación que «ejercicio espiritual» es «todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones...».¹⁰⁹ De la misma manera que «pasear, caminar y correr son ejercicios corporales», decía, «todo modo de preparar y disponer el ánimo para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo, se llaman ejercicios espirituales».¹¹⁰ Al efecto, se «debe narrar fielmente la historia de la

¹⁰⁷ Descartes, *Discurso del método*, parte I, pág. 6.

¹⁰⁸ Descartes, ob. cit., pág. 8.

¹⁰⁹ San Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, pág. 9.

¹¹⁰ *Ibíd.*

tal contemplación o meditación»;¹¹¹ para Ignacio, «no el mucho saber harta y satisfice al ánimo», sino «el sentir y gustar de las cosas internamente».¹¹²

Los ejercicios se cumplían en retiros de una a cuatro semanas. En ellos un grupo de jesuitas o de laicos se apartaban a un lugar apacible para reflexionar silenciosamente, abstraídos de toda clase de provocación o apremio. La trascendencia de estos ejercicios en las *Meditationes de prima philosophia* se entrevé desde la primera de ellas, titulada: «Acerca de lo que puede ser puesto en duda».

Descartes empieza diciendo que:¹¹³

Ya hace algunos años que he tomado conciencia de la gran cantidad de cosas falsas que, con el correr del tiempo, he admitido como verdaderas, así como lo dudoso que es todo lo que sobre ellas construí posteriormente, y que, por lo tanto, había que derribar todo ello desde sus raíces una vez en la vida, y comenzar de nuevo desde los primeros fundamentos, si deseaba alguna vez establecer algo firme y permanente en las ciencias; pero parecía ser una obra ingente, y esperaba aquella edad que fuera tan madura, que ninguna siguiera luego que fuese más apta para lograr esos conocimientos. Por lo cual la he aplazado tanto tiempo, que en adelante me hallaría culpable si consumiera en deliberaciones el tiempo que me queda para obrar. Oportunamente, por lo tanto, he liberado hoy mi mente de toda preocupación, me he procurado un ocio seguro, me retiro solitario y me dedicaré por fin seriamente y con libertad a esta eversión general de mis opiniones.

En estas condiciones de ascetismo practicado desde su niñez en el Colegio de la Flèche, Descartes desplegó en la Meditación II la metafísica de la interioridad. Luego de asumir hacia el final de la Meditación I «no que un Dios óptimo, fuente de verdad, sino que un cierto genio maligno, y además extremadamente poderoso y astuto, ha empeñado toda su habilidad para engañarme»,¹¹⁴ en la Meditación II, vuelve a aludirlo:¹¹⁵

Pero me he persuadido de que no hay nada absoluto en el mundo... ¿y acaso también de que no soy? Por el contrario, yo ciertamente era si me he persuadido de algo. Hay sin embargo un

¹¹¹ San Ignacio, ob. cit., segunda anotación, pág. 10.

¹¹² *Ibíd.*

¹¹³ Descartes, *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera*, pág. 69.

¹¹⁴ Descartes, ob. cit., pág. 77.

¹¹⁵ Descartes, ob. cit., pág. 83. Las cursivas están en el texto.

engañador, no sé quién, sumamente poderoso y astuto, que me engaña siempre. Por lo tanto, no hay duda de que yo también soy si me engaña; y que engañe cuanto pueda, que sin embargo nunca hará que yo sea nada mientras yo esté pensando que soy algo. De tal manera que, muy bien ponderadas las cosas, hay que establecer que este pronunciamiento, *Yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadero cuantas veces es expresado por mí, o concebido por la mente.

Como se ve ahí, Descartes, como Agustín diría, si el genio maligno miente, «yo también soy si me engaña» (*Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit*).

Luego, Descartes se pregunta:¹¹⁶ «Empero ¿qué soy entonces? Cosa pensante. ¿Qué es eso? A saber, que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente» (*Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens*).

El sujeto cartesiano es entendido en un sentido autorreferencial a diferencia de la respectiva noción en Kant y Hegel. Así, habría tres «subjetividades»: a) una perspectiva individual en Descartes; b) una perspectiva trascendental con Kant; y c) una perspectiva del Absoluto con Hegel.¹¹⁷

Para Heidegger, Descartes y Kant omitirían el «ser ahí» en el «yo pienso» como aserto ontológico: «Con el “*cogito sum*” pretende Descartes dar a la filosofía una base nueva y segura. Pero lo que él deja indeterminado en este comienzo “radical”... *es el sentido del ser del “sum”*».¹¹⁸ Pero la tesis cartesiana: *Ego cogito, ergo sum, sive existo* («Yo pienso, luego soy o existo») es *metafísica*: implica una *endíadis* (del griego ἐν διὰ δύοῖν, «uno a través de dos»). Es decir, expresa *en un solo concepto* la *existencia* del pensamiento.¹¹⁹

¹¹⁶ Descartes, ob. cit., pág. 89.

¹¹⁷ Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, I, pág. 16.

¹¹⁸ Heidegger, *El ser y el tiempo*, págs. 34-35. Las cursivas están en el texto.

¹¹⁹ La existencia del pensamiento es el primer principio cartesiano, como se vio en la sección 1.4.1.

Para Colomer, Descartes «entiende ingenuamente la subjetividad del sujeto en el sentido de la *res cogitans*..., en el sentido de la substancialidad». De acuerdo con ello, dice, si el planteo cartesiano «suscita problemas nuevos, éstos son resueltos sobre la base de los planteamientos antiguos, de manera que a nivel ontológico el giro cartesiano no es ningún giro».¹²⁰ Esto contradice al propio Heidegger, que afirma que Descartes es «quien realizó el giro hacia el sujeto».¹²¹

Pero, si se anota lo que mantiene el historiador de la filosofía medieval Richard Heinzmann, Colomer acertaría en su juicio sobre Descartes. Según Heinzmann: «El giro hacia el sujeto, hacia la conciencia, característico de la filosofía de la edad moderna, tiene su origen en el cristianismo y fue transmitido por la filosofía cristiana de la edad media».¹²² Esto explicaría por qué el autor del *Discurso* afrontó «problemas nuevos» apoyándose sobre «planteamientos antiguos».

En fin, sin Descartes no habrían sido posibles las filosofías del sujeto de Kant y Hegel. Es a partir de la segunda Meditación, «Acerca de la mente humana: que ella es más conocida que el cuerpo», que él desarrollará la metafísica de la subjetividad cuyo origen cristiano es evidenciable, como se intentará demostrar en el tercer capítulo.

¹²⁰ Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, I, pág. 17.

¹²¹ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, pág. 161.

¹²² Heinzmann, *Filosofía de la Edad Media*, pág. 29.

Capítulo 2

El concepto de pensamiento: Un *excursus* hacia el pensamiento cristiano

Al 2011, el cristianismo es la religión más extendida en el mundo, donde 2.180 millones de personas, aproximadamente un tercio de la población planetaria, la profesan. Entre éstos, los católicos son el 50,1 %, según la agencia vaticana Asianews. Según los datos de esta agencia, que a su vez cita un estudio del centro estadounidense The Pew Forum, los cristianos en el mundo son 2.180 millones de personas, mientras los musulmanes son 1.600 millones, el 23,4 % de la población de la Tierra.¹²³

De los 2.180 millones de cristianos, el 50,1 % es católico, el 37 %, protestante y ortodoxo, el 12 %; el resto se reparte en otras confesiones. En los últimos cien años, los seguidores de Cristo se cuadruplicaron, pero el crecimiento de la población mundial ha dejado prácticamente intacto el porcentaje señalado.

Aquéllos son reales datos *cuantitativos*; como tales, son *objetivos* y no adhieren a una confesión. Pero podrían marcar la ocasión para comparar al *pensamiento* cristiano con otras formas de representación social. A esto se dedicará el capítulo 3.

El apóstol Bernabé, chipriota judío del siglo I y converso como lo fue san Pablo, trajo a este último de Tarso y lo llevó a Antioquía: «Y se congregaron allí todo un año con la iglesia, y enseñaron a mucha gente; y a los discípulos se les llamó cristianos por primera vez en Antioquía» (Hechos, XI: 26).

¹²³ Datos de <http://www.larazon.es/noticia/8366-el-cristianismo-es-la-religion-mas-difundida-en-el-mundo-con-2-180-millones>.

El nombre «cristiano», en consecuencia, tiene 2000 años de existencia. Pero no es mero «nombre», que, en tal caso, como dice el Fausto de Goethe, sólo sería «sonido y humo»; además de sentimiento, encierra un pensamiento cuyas líneas principales y características se compulsarán en este segundo capítulo de la tesis.

Feuerbach, en *Das Wesen der Religion* de 1845, considera a la religión como la historia de Dios; así, «no es otra cosa que la historia del hombre, pues las religiones son tan diferentes como son diferentes los dioses, y las religiones son tan diferentes como son diferentes los humanos».¹²⁴ Esta concepción se relaciona con la de Émile Durkheim (1858-1917) en *Les formes élémentaires de la vie religieuse* de 1912, donde define a la religión como «realidad eminentemente social». Consiste en representaciones colectivas que «expresan realidades colectivas».¹²⁵

A su vez, Mircea Eliade (1907-1986), en *Das Heilige und das Profane*, de 1964, divide a los historiadores de las religiones en dos grupos, los que, aunque difieren en el método, devienen complementarios. En el primer grupo estarían aquellos que enfatizan la estructura del fenómeno religioso; a la vez, al segundo grupo lo forman los que ponen su atención en el contexto histórico.¹²⁶ Mientras los primeros se interesan en la *esencia* de la religión, los segundos prefieren estudiar su evolución.

Precisamente, este segundo capítulo intenta analizar la esencia del pensamiento cristiano. Para ello debe delimitarse el contexto de uso del concepto de pensamiento. El capítulo consta de tres secciones. La primera analizará el concepto de pensamiento en los ámbitos de las ciencias sociales y la filosofía. Se adoptará la idea de representación como sinónimo de pensamiento. Luego se definirá el concepto de religión y se revisará

¹²⁴ Feuerbach, *La esencia de la religión*, pág. 43.

¹²⁵ Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, pág. 41.

¹²⁶ Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, pág. 167.

la religiosidad cristiana según la fenomenología heideggeriana. La última sección se concentrará en la caracterización y definición del pensamiento cristiano.

2.1 El pensamiento: Un análisis conceptual

El concepto de pensamiento es analizable desde tres perspectivas. Una es la psicológica; la segunda la proporcionan las ciencias sociales. Finalmente, una tercera perspectiva es la historia de la filosofía. Comencemos con la perspectiva psicológica.

2.1.1 El pensamiento en perspectiva psicológica

En psicología, «pensamiento» es un término que designa a un proceso cognitivo complejo. Lo es, pues compromete el funcionamiento total de los procesos atencionales, el aprendizaje, la percepción y los sistemas de memoria, sumándose a todo ello procesos como el razonamiento, la interpretación, la reflexión y la toma de decisiones.

El pensamiento no requiere de la presencia de cosas. Su subjetividad reside en el hecho de que sólo el sujeto pensante conoce el contenido de su pensamiento. Como un proceso psicológico o mental, es ininterrumpido y secuencial. Así, podría decirse que, mientras se está vivo o mientras el cerebro está sano y activo, jamás se deja de pensar.

Como este proceso mental no exige la presencia de los objetos a los que apunta, se distingue entre pensamiento con imágenes y pensamiento sin imágenes. Este último es un lenguaje interior. Para el psicólogo Jean Piaget (1896-1980), el lenguaje es parte de la función representacional general que denomina función semiótica o simbólica. Él usa en dos sentidos el concepto de representación:¹²⁷

1. En sentido estricto, donde representación es recuerdo-imagen o evocación de sucesos pretéritos; y
2. En sentido amplio, donde representación es pensamiento.

¹²⁷ Piaget, *La formación del símbolo en el niño*, pág. 91.

En sentido amplio, la función representacional del pensamiento consiste en que es inteligencia gobernada por sistemas de conceptos o esquemas. En la teoría piagetana, «inteligencia» es la forma de equilibrio hacia la cual tienden los procesos cognitivos; «equilibrio» es autorregulación. El resultado es la adquisición de conocimientos. Entre el nacimiento y los dos años de edad, la conducta se regula mediante coordinaciones perceptivo-motoras. Ésta es la inteligencia sensoriomotriz. En el desarrollo subsiguiente las representaciones perceptivo-motoras se interiorizan convirtiéndose en esquemas. Así, representación es el esquema conceptual que dirige la conducta. La culminación de la función semiótica viene a ser, para Piaget, el lenguaje.

2.1.2 El pensamiento en la perspectiva de la ciencia social

Desde la perspectiva de la sociología del conocimiento de Karl Mannheim (1893-1947), el pensamiento no es un proceso mental en el que se integren percepción, memoria, etc. En otras palabras, desde un punto de vista más social que psicológico, el pensamiento es una derivación conceptual que se desprende del modo como una cultura expresa y difunde sus percepciones, opiniones, decisiones, imágenes o símbolos a través de los cuales sus miembros se representan el mundo y a sí mismos en relación con él.

«La sociología del conocimiento», dice Mannheim, «se esfuerza... en captar el pensamiento dentro del marco de una situación histórico social, de la cual emerge poco a poco el pensamiento individualmente diferenciado». ¹²⁸ La psicología está equivocada al estudiar el pensamiento como proceso mental individual: las personas participamos en las ideas de quienes nos precedieron. ¹²⁹

¹²⁸ Mannheim, *Ideología y utopía*, págs. 2-3,

¹²⁹ Mannheim, ob. cit., pág. 3.

En este contexto se enmarca la definición de religión de Durkheim como sistema de representaciones colectivas que «expresan realidades colectivas». Para él, la sociedad es una realidad singular: «Las representaciones que la expresan... tienen un contenido muy distinto al de las representaciones puramente individuales, y se puede asegurar de antemano que las primeras añaden algo a las segundas».¹³⁰

Durkheim sostiene que las representaciones colectivas resultan de «una inmensa cooperación» que se prolonga en el espacio y el tiempo: «para construirlas, una inmensa multitud de espíritus diferentes ha asociado, mezclado y combinado sus ideas y sus sentimientos».¹³¹ Ésta es la teoría de las representaciones colectivas de Durkheim.

De acuerdo con esto, las representaciones colectivas serían obra de una suerte de «ideación fusionada». Para el psicólogo social francés Serge Moscovici (n. 1925), esta teoría propone, como se deduce de las tesis de Durkheim, mecanismos explicativos de la ciencia, el mito y la religión, entre otras formas de representación colectiva. Antes que de representaciones colectivas, Moscovici habla de representaciones sociales.

La diferencia existente entre las representaciones colectivas de Durkheim y las representaciones sociales de Moscovici reside en el hecho de que, mientras las primeras están dadas como un fondo o substrato de creencias, las segundas funcionan al interior de un proceso comunicacional. La teoría de las representaciones sociales de Moscovici es una teoría del conocimiento, y se apoya sobre cuatro premisas:¹³²

1. El conocimiento se sustenta en el pensamiento simbólico o representacional;
2. Su origen reside en un proceso comunicacional.
3. La elaboración de conceptos es un proceso social.

¹³⁰ Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, págs. 50-51.

¹³¹ Durkheim, ob. cit., pág. 51.

¹³² Pérez, *Las representaciones sociales*, pág. 414.

4. Los conceptos simbolizan relaciones sociales o sistemas de organización social.

2.1.3 El pensamiento en perspectiva histórico-filosófica

En la filosofía griega, los términos relacionados con el pensamiento son διάνοια (diánoia) y νόησις (noesis). Conviene analizarlos, pues en ambos está el sustantivo νόος (nous). Existen estrechas relaciones conceptuales entre este último, νοεῖν (noeín) e ἰδεῖν (ideín): en los tres está comprendida la visión, pero con diferencias de grado. Según el filólogo alemán Bruno Snell (1896-1996), νοεῖν:¹³³

... significa intuir, atravesar con la mirada; pero también se traduce... simplemente por «ver»... A menudo se encuentra relacionado con ἰδεῖν, pero se trata de un «ver» que denota no sólo la pura acción visual, sino también la propia actividad espiritual que acompaña al acto de ver... νοεῖν se refiere más bien a situaciones y significa: sacar una idea clara de algo. Con esto queda aclarado el significado primario de νόος: se trata del espíritu en cuanto poseedor de ideas claras, esto es, del órgano de la clara concepción.

Es deducible de esto que el nous designó la facultad de tener ideas claras, una potencia, un poder intelectual: la facultad de la inteligencia. Ferrater Mora, por ejemplo, distingue entre «pensar» y «pensamiento».¹³⁴ «Pensar» designa a actos u operaciones intelectuales tales como el razonamiento. Διάνοια contiene el prefijo δια (dia), «a través de», «de un extremo a otro» o «entre», y correspondería a dicho verbo. Así aparecería en el diálogo *Sofista*.

Allí, el Extranjero le pregunta a Teeteto: «El razonamiento y el discurso son, sin duda, la misma cosa, pero ¿no le hemos puesto a uno de ellos, que consiste en un

¹³³ Snell, *Las fuentes del pensamiento europeo*, pág. 33.

¹³⁴ Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, tomo IV.

diálogo interior y silencioso del alma consigo misma, el nombre de razonamiento?»; Teeteto le responde: «Completamente».¹³⁵

Sofista es posterior al *Teeteto*, según Cornford.¹³⁶ En este diálogo puede hallarse una definición similar; Teeteto pregunta a Sócrates: «¿A qué llamas tú pensar?», y éste responde: «Al discurso que sostiene el alma consigo misma sobre las cosas que somete a consideración».¹³⁷

Pensamiento es aquello a lo que *apunta* el acto de pensar. Comprende imágenes y conceptos. Su equivalente sería νόησις, pero como «intelección». Para Aristóteles:¹³⁸

... existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es en acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia.

Νόησις sería una función distinta de la διάνοια. Según Aristóteles, νόησις es:¹³⁹

... una operación semejante a la sensación, (consiste) en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible... Por consiguiente, el intelecto –siendo impasible- ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible. Por consiguiente... necesariamente ha de ser sin mezcla –como dice Anaxágoras- para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza o interfiere a la ajena.

Apoyándose en Anaxágoras (aprox. 500-428), Aristóteles se pregunta:¹⁴⁰

Cabe, por lo demás, plantearse el siguiente problema: si –como dice Anaxágoras- el intelecto es simple e impasible y nada tiene en común con ninguna otra cosa, ¿de qué manera conoce si el inteligir consiste en una cierta afección y de dos cosas, a lo que parece, la una actúa

¹³⁵ Platón, *Sofista*, 263 e, pág. 471.

¹³⁶ Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, pág. 17.

¹³⁷ Platón, *Teeteto*, 189 e, pág. 272.

¹³⁸ Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 430 a 15-20, pág. 234.

¹³⁹ Aristóteles, ob. cit., III, 429 a 15-20, pág. 230.

¹⁴⁰ Aristóteles, ob. cit., III, 429 b 25-30, 430 a, págs. 232-233.

y la otra padece en la medida en que poseen algo en común?... En cuanto a la dificultad de que el paciente ha de tener algo en común con el agente, ¿no ha quedado ya contestada al decir que en cierto modo potencialmente lo inteligible si bien en entelequia no es nada antes de entender? Lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito: esto es lo que sucede con el intelecto.

Por esto se postularía la existencia de un intelecto agente o intelecto activo, expresión que, tal como se ve, no usó Aristóteles.¹⁴¹ Quien introduce este concepto es Alejandro de Afrodisia,¹⁴² que vivió entre los años 198 y 211.

Llamado el Exégeta, Alejandro dividió el nous en tres: 1) nous físico o material, (φυσικός ο υλικός); 2) nous adquirido (ἐπίκτητος); y 3) un nous poietikós (ποιητικός), formador o activo. Este último es responsable de que el primer nous pase al segundo.¹⁴³ Averroes (1126-1198) escribe al respecto lo siguiente: «Y dice Alejandro que es mejor describir el entendimiento que está en nosotros por su poder activo que no por el pasivo, ya que la pasión y la recepción son comunes al entendimiento».¹⁴⁴

Al decir Aristóteles que en el agente: «Lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito», adelantaría una tesis empirista como la de John Locke: «Supongamos... que la mente sea, como se dice, un papel en blanco,... sin ninguna idea. ¿Cómo llega a tenerlas?... A esto contesto con una sola palabra, de la *experiencia*. He allí el fundamento de todo nuestro saber...».¹⁴⁵ De ello se podría deducir que lo que, entre los siglos II y III, el aristotélico Alejandro de Afrodisia llamó entendimiento o intelecto agente en tanto indeterminado nous poietikós o nous creador, en el siglo XVII, habría sido redefinido por el racionalista Descartes como el *Cogito*.

¹⁴¹ Ver también Ross, *Aristóteles*, pág. 214, nota 83.

¹⁴² Copleston, *Historia de la filosofía*, I, pág. 329.

¹⁴³ Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, I, pág. 97.

¹⁴⁴ Averroes, Comentario al «De anima» de Aristóteles, en Fernández, *Los filósofos medievales*, I, pág. 722, § 1.286.

¹⁴⁵ Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, I, § 2, pág. 83. La cursiva está en el texto.

Frente a estas diferencias de perspectiva en la investigación realizada se ha optado por el concepto de representación para definir el concepto de pensamiento.

2.1.4 El pensamiento como función representacional

El *Cogito* cartesiano tiene su raíz en el pensamiento cristiano. Aristóteles nació y vivió más de 300 años antes de Cristo, bajo la atmósfera de la «teología de los primeros filósofos griegos», para usar un título de Werner Jaeger (1881-1961).

La teología (del griego θεολογία, [aproximación a Dios o a los dioses mediante el logos]),¹⁴⁶ era, para Aristóteles, «la mejor» entre «ciencias teóricas» como la física y la matemática: «pues se ocupa del ente más estimado, dado que calificamos a cada ciencia como mejor o peor, de conformidad con su objeto propio».¹⁴⁷ *Theologia* fue usado antes por Platón en *República*, cuando Sócrates le dice a Adimanto que los fundadores de ciudades «no tienen la obligación de componer fábulas, sino únicamente de conocer las líneas generales que deben seguir en sus mitos los poetas con el fin de no permitir nunca que se salgan de ellas». Adimanto preguntó cuáles serían tales líneas generales «al tratar de los dioses» (περὶ θεολογίας).¹⁴⁸

En lo que respecta propiamente a la idea de Dios existen diferencias entre Platón y Aristóteles. Por ejemplo, san Agustín reprocha a los filósofos platónicos por rechazar la encarnación de Jesucristo,¹⁴⁹ pero admite que ellos «reconocieron la existencia del Dios verdadero, creador de las cosas, iluminador de la verdad, dador de la felicidad».¹⁵⁰ Pero

¹⁴⁶ Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, pág. 10.

¹⁴⁷ Aristóteles, *Metafísica*, libro XI (Kappa), 1064 b 5, pág. 488.

¹⁴⁸ Platón, *República*, 379 a, pág. 143.

¹⁴⁹ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Libro X, § 29, pág. 294.

¹⁵⁰ San Agustín, ob. cit., Libro VIII, § 5, pág. 245.

Aristóteles no compartió esa idea: en *De caelo*,¹⁵¹ impugna la creencia de que el mundo fue creado. Para él, la materia es eterna y por tanto no puede haber sido engendrada.

A mayor abundamiento, como se vio en el capítulo 1, mientras, para Platón, el τὸ ὄν ὄντως, lo que único existente es la Idea o Forma, para Aristóteles, lo es el deíctico hypokeímenon. En cambio, según lo visto en la sección 1.4.1, podría decirse que, para Descartes, este τὸ ὄν ὄντως, el primer principio, es el pensamiento.

Aristóteles define al alma como «esencia y definición... de un cuerpo natural... que posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo»,¹⁵² mientras Descartes habla de lo que «llamamos nuestra alma o nuestro pensamiento». Según Ross:¹⁵³ «Una concepción como la de Descartes, según la cual la existencia del alma es la primera certidumbre y la existencia de la materia una inferencia ulterior, habría parecido absurda a Aristóteles».

Además, el carácter formador del nous poietikós no se relacionaría con el proceso de formación de conceptos. Nicolai Hartmann (1882-1950) preguntó en una ocasión: «¿dónde surge... el saber acerca del concepto?».¹⁵⁴ Al analizar el conocimiento, ni los filósofos antiguos ni Aristóteles dissociaban el *productio* del *actio*: la posición de ellos con respecto a las ideas generales y los universales fue ostensiblemente realista; es decir, unas y otros pertenecen a la realidad, están en ésta.

Para Platón, por ejemplo, «las Formas, a la manera de modelos, permanecen en la naturaleza».¹⁵⁵ Según la traductora, Isabel Santa Cruz: «Seguramente “en la naturaleza” significa “en la realidad”».¹⁵⁶

¹⁵¹ Citado según Ross, *Aristóteles*, pág. 264.

¹⁵² Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 412 b 15, pág. 169.

¹⁵³ Ross, *Aristóteles*, págs. 191-192.

¹⁵⁴ Hartmann, *Aristóteles y el problema del concepto*, pág. 8.

¹⁵⁵ Platón, *Parménides*, 132 d, pág. 49.

¹⁵⁶ Platón, *ibíd.*, nota 57.

A su turno, Aristóteles distingue entre «cosas que son por naturaleza» y «otras por otras causas», como la τεχνή, incluyendo, en las primeras, a «los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el aire y agua»;¹⁵⁷ así, dice: «Cada una de estas cosas es una substancia, pues es un substrato y la naturaleza siempre está en un substrato».¹⁵⁸ «De todo lo dicho», concluye,¹⁵⁹ «resulta que la naturaleza en sentido primero y propio es la ousía de los seres que tienen en sí mismos y en cuanto tales el principio del movimiento». Estos textos avalarían, no sólo la tesis de Hartmann, sino también esta síntesis de Ortega acerca de la φύσις:¹⁶⁰

El griego de este tiempo no concibe la nada. Parte ya de una realidad incuestionablemente eterna, que se sostiene a sí misma y no necesitó ser puesta ahí por nadie. Estos atributos de eternidad e invariabilidad son los que expresa con la palabra *ser* cuando la emplea en la plenitud y autenticidad de su sentido. Un mundo contingente como el del cristiano que necesita comenzar a ser en virtud de un acto creador y que queda, por lo mismo, afectado de su propio no-ser anterior, le hubiera producido un terror vital parecido al del cristiano si le quitan a Dios.

La arqueología del término *concepto* puede reforzar aún más el análisis de Hartmann. En español, por ejemplo, concepto viene de *conceptum*, y éste de *concupere*, concebir. Pero *concupere* proviene de *capere*, capturar, aprehender algo. Y lo mismo ocurre en el alemán *Begriff*, cuyo radical *-griff* se deriva de *greifen*, que, a su vez, significa «echar mano a...».

Según esto, «concepto» sería producto de una metaforización de la aprehensión manual: por definición, es posible tomar con las manos un objeto tangible, esto es, de un objeto material, y describir sus propiedades; pero ello no es posible con la captación de las características del objeto. Como dice Kant, los objetos nos vienen dados a través

¹⁵⁷ Aristóteles, *Física*, libro II, 192 b, 10, pág. 128.

¹⁵⁸ Aristóteles, ob. cit., 192 b, 30, pág. 130.

¹⁵⁹ Aristóteles, *Metafísica*, 1015 a, 15, pág. 266.

¹⁶⁰ Ortega y Gasset, *Apuntes sobre el pensamiento*, pág. 30. La cursiva está en el texto.

de las sensaciones. Lo que se conoce a través de éstas es lo que Bertrand Russell llamó «datos de los sentidos»; la sensación es la experiencia consciente de ellos.¹⁶¹

Pero, para Kant, esto es sensibilidad, es la capacidad de recibir representaciones al ser ella afectada por los objetos. Así suministra intuiciones. Es por el entendimiento que los objetos son pensados y es de aquél de donde provienen los conceptos.¹⁶² Así, si bien todo el conocimiento empieza con la experiencia sensorial, esto no significa que todo el conocimiento *provenga* de aquélla.¹⁶³ En palabras de Kant:¹⁶⁴

Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo a priori sobre esa naturaleza. Si, en cambio, es el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representarme fácilmente tal posibilidad. Ahora bien, como no puedo pararme en estas intuiciones, si se las quiere convertir en conocimientos, sino que debo referirlas a algo como objeto suyo y determinar éste mediante las mismas, puedo suponer una de estas dos cosas: o bien los *conceptos* por medio de los cuales efectúo esta determinación se rigen también por el objeto..., o bien supongo que los objetos o, lo que es lo mismo, la *experiencia*, única fuente de su conocimiento (en cuantos objetos dados), se rige por tales conceptos. En este segundo caso veo... una explicación más fácil, dado que la misma experiencia constituye un tipo de conocimiento que requiere entendimiento y éste posee unas reglas que yo debo suponer en mí ya antes de que los objetos me sean dados, es decir, reglas *a priori*. Estas reglas se expresan en conceptos *a priori*...

La argumentación de Kant prolonga la línea de pensamiento racionalista expresada en G. W. Leibniz (1646-1716), quien completó la fórmula empirista: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, agregándole la frase: *nisi ipse intellectus*.¹⁶⁵

Según el DRAE, el verbo «representar» significa: «Hacer presente algo con palabras o figuras que la imaginación retiene». Con arreglo a ello, en la representación están involucrados la memoria, la imaginación y el lenguaje. En efecto: «representar» reúne a la partícula *re*, del latín *rei*, cosa, con el prefijo latino, *prae*, cuyo significado es ambiguo, ya que equivale a antes o delante.

¹⁶¹ Russell, *Los problemas de la filosofía*, pág. 18.

¹⁶² Kant, *Crítica de la razón pura*, B 35, pág. 65.

¹⁶³ Kant, ob. cit., B 2, pág. 42.

¹⁶⁴ Kant, ob. cit., B XVII, pág. 20. Las cursivas están en el texto.

¹⁶⁵ Citado según Copleston, *Historia de la filosofía*, IV, pág. 298.

En primer lugar, en la evocación o el recuerdo, la memoria hace posible traer el pasado al presente. «Representación» significa aquí *recuerdo*. En segundo lugar, en la imaginación se prevé el futuro o lo posible y se lo trae al presente. «Representación» es aquí *imagen*, del latín *imago*, palabra cuya peculiar relación con el griego εἰκών (eikón) se destaca en el hecho de que proviene de la raíz celta o indoeuropea *yem, lexema cuyo significado prístino es «hacer doble». De acuerdo con esto «representación» e «imagen» se relacionan semánticamente con semejanza, parecido, retrato, figura o *icono*, término éste que casi literalmente viene de εἰκών (eikón).

Si hacer abstracción es separarse del contacto directo con los objetos, el lenguaje deviene el nivel más alto de la función representacional. A diferencia de la memoria y la imaginación que representan en ausencia de percepciones, el lenguaje supera a ambas, ya que en él se prescinde enteramente de lo evocado o lo imaginado.

Como se vio en la sección 2.1.1, Piaget distingue entre representación en sentido estricto, en donde ésta es recuerdo-imagen, y representación en sentido amplio, esto es, en el sentido de pensamiento. Esta última constituye un sistema conceptual. Pero ambas se relacionan en tanto representan realidades ausentes. Es decir, si la imagen representa un objeto concreto aunque ausente, el concepto es un esquema *abstraído* de tal objeto. Su distinción, sin embargo, no implica la reducción del pensamiento a imágenes.

Para Piaget, «si pensar consiste en relacionar significaciones, la imagen sería un “significante” y el concepto un “significado”. Además, es muy posible que ambas se constituyan en forma concurrente».¹⁶⁶ El proceso implícito es descrito así por Ortega:¹⁶⁷

Esta transmutación de lo visto en lo concebido se obtiene mediante una operación mental sencilla. En lo visto, y más en general en lo intuido, nuestra atención *fija* uno o varios elementos,

¹⁶⁶ Piaget, *La formación del símbolo en el niño*, págs. 91-92.

¹⁶⁷ Ortega, Concepto como «término», pág. 80. Las cursivas son de él.

es decir, *se* fija en cada uno de ellos. Luego nuestra mente *abstrae* de todo lo demás que en lo intuido hay, y *extrae* los elementos fijados, dejando el resto. El concepto es así extracto de la intuición.

Piaget concordaría con Kant, para quien: «El *Yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones». De lo contrario, dice: «sería representado en mí algo que no podría ser pensado»; y esto, para él, es aseverar que «la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí. La representación que puede darse con anterioridad a todo pensar recibe el nombre de *intuición*».¹⁶⁸

No obstante, la representación recuerdo-imagen y el pensamiento como esquema conceptual cumplirían una misma función. Por ejemplo, cuando Heidegger habla de la «imagen del mundo», mientras «mundo» designa a «lo ente en su totalidad», el término «imagen» se refiere a «aquello que resuena en el giro alemán: “wir sind Über etwas im Bilde”, es decir, “estamos al tanto de algo”». Según la traductora Helena Cortés, la frase aquélla significa: «Literalmente, “estamos, en cuanto a algo, en la imagen”».¹⁶⁹

En el caso del pensamiento como esquema conceptual, se trata de una búsqueda de apoyo intelectual desencadenada por un desajuste en el sistema de creencias, esto es, cuando éstas han resultado insuficientes para contestar determinadas interrogantes; vale decir, cuando el «paradigma» vigente devino insatisfactorio. En este sentido, Ortega y Gasset analiza las creencias como un peculiar sistema de ideas:¹⁷⁰

Al hombre le ha importado siempre saber a qué atenerse respecto al mundo y a sí mismo... Cuando se encuentra sabiendo a qué atenerse respecto a algo no se le ocurre pensar... La «idea» en que estamos es lo que llamo creencia. Mas cuando esta creencia le falla, cuando deja de *estar* en ella, no tiene dónde estar y se ve obligado a hacer algo para lograr saber de nuevo a qué atenerse respecto de aquello. Eso que se pone a hacer es pensar, porque Pensamiento es cuanto hacemos –*sea ello lo que sea*– para salir de la duda en que hemos caído y llegar de nuevo a estar en lo cierto.

¹⁶⁸ Kant, *Crítica de la razón pura*, B 132, págs. 153-154. Las cursivas están en el texto.

¹⁶⁹ Heidegger, La época de la imagen del mundo, en Heidegger, *Caminos de bosque*, pág. 73.

¹⁷⁰ Ortega y Gasset, *Apuntes sobre el pensamiento*, pág. 22. Las cursivas están en el texto.

En conclusión, sobre la base de todo el análisis conceptual precedente, es posible definir el pensamiento como un *sistema de representaciones subjetivas e intersubjetivas del ser humano, su historia y su contexto*.

2.2 El concepto de religión

El filósofo y teólogo escocés Roderick Ninian Smart (1927-2001) aisló siete rasgos en este sistema representacional en *The Religious Experience of Mankind (La experiencia religiosa de la humanidad)*, de 1969. Pero no definió el concepto, sino los atributos que caracterizan a las religiones. Son siete:¹⁷¹

1. Un *corpus* de principios y enseñanzas fundamentales que es la doctrina.
2. Relatos sobre dioses e historia las creencias, una mitología.
3. Un concepto de experiencia religiosa.
4. Una institución u organización de dimensión universal, como la Iglesia católica o un grupo minoritario como el monasterio budista.
5. Un contenido ético-moral.
6. Rituales y ceremonias.
7. Objetos y lugares sagrados.

Esta enumeración de rasgos desplegaría la siguiente definición de Durkheim: «Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ellas».¹⁷² Estas características, sin embargo, únicamente proporcionan un panorama de *las* religiones, pero no definen *qué* es *la* religión ni la *experiencia* religiosa en el sentido general de esta última expresión.

¹⁷¹ Citado por Wilkinson, *Religiones*, pág. 16.

¹⁷² Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, pág. 98. En cursivas en el texto.

Como se vio al empezar este segundo capítulo, Eliade dividió a los historiadores de las religiones en grupos centrados en la estructura de aquéllas como fenómenos y en el contexto histórico de éstos. Si a los primeros les interesa la esencia de la religión, a los segundos, el desciframiento de aquélla y la exposición respectiva. Partiendo de esta aserción de Durkheim: «No hay un instante radical en que la religión haya comenzado a existir»,¹⁷³ en este estudio y este segundo capítulo es sujeto de análisis (en el sentido del anglosajón *subject*) la estructura de la experiencia religiosa.

«Estructura» viene del latín *structus*, y éste es participio de *struere*, reunir. En tal sentido, lo que aquí interesa es principalmente condensar la *esencia* de la religión. A este respecto, se sigue a Edmund Husserl (1859-1938): «*Ante todo* designo “esencia” lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo *lo que él es*».¹⁷⁴

El análisis de la estructura de la experiencia religiosa distingue dos elementos: a) intersubjetividad; b) intencionalidad.¹⁷⁵ El primero reside en la comunicabilidad descrita en la teoría de las representaciones sociales de Moscovici. Así vista, intersubjetividad es comunidad afectiva. Como dice Husserl, lo que es predicable de un sujeto lo es de otros: «Teniendo experiencia de ellos como hombres, los comprendo y los tomo como sujetos-yos de los que yo mismo soy uno y como referidos a su mundo circundante natural».¹⁷⁶ Luego, al basarse en experiencias vividas y compartidas, la experiencia religiosa cobra un significado intersubjetivo.

En cuanto a la intencionalidad, éste es un concepto retomado por el psicólogo alemán Franz Brentano (1838-1917) de los filósofos medievales, pero únicamente para distinguir entre lo físico y lo mental. Para él, los fenómenos psicológicos se caracterizan

¹⁷³ Durkheim, ob. cit., pág. 38.

¹⁷⁴ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, § 3, pág. 20. Las cursivas están en el texto.

¹⁷⁵ Este análisis se basa en Luis Silva Santisteban, *La estructura de la experiencia humana*.

¹⁷⁶ Husserl, ob. cit., § 29, pág. 68.

porque contienen un objeto de referencia o se refieren a él: se ama u odia a *alguien*, se desea o se rechaza *algo*. Guillermo de Ockham (aprox. 1285-1349), por ejemplo, definía «intención del alma» como «algo que hay en ella apto para significar otra cosa».¹⁷⁷

Pero, a diferencia de Brentano, para Husserl, la intencionalidad no era un criterio de distinción mental-físico, sino «lo que caracteriza la *conciencia* en su pleno sentido... y como unidad de *una conciencia*».¹⁷⁸ Según Elizabeth Anscombe,¹⁷⁹ *intentio* se acuñó del latín *intendere arcum in*, «apuntar con la flecha y el arco a». Su raíz es *intentio*, cuya base es el indoeuropeo **ten*, «tender», «estirar»;¹⁸⁰ traduce a *ma'na*, que en este idioma equivale a «dirigir la mente hacia algo».¹⁸¹

En otras palabras, *ma'na* o *intentio* es «aquello que está de modo inmediato ante la mente, tanto si el objeto de la intención está fuera de la mente».¹⁸² En el DRAE, *intención* significa determinación de la voluntad en orden a un fin: *ad pedem litterae*, ésta es la Cuestión XII, A 1, de *Summa Theologiae* de santo Tomás: *hoc nomen intentio nominal actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in fines*.¹⁸³

Al definir santo Tomás *intentio* limitándola a la *actum voluntatis*, quedaría quizá justificado que Heidegger llame «error histórico como de contenido decir, como ocurre hoy frecuentemente, que la teoría de la intencionalidad sea una teoría escolástica». Aun así, dice, ello no ameritaría que se rechace la teoría de la intencionalidad, sino serviría para «preguntarse si en sí es sostenible».¹⁸⁴

¹⁷⁷ Ockham, Suma de la lógica, en Clemente Fernández, *Los filósofos medievales*, II, pág. 1074, § 3.486.

¹⁷⁸ Husserl, *Ideas*, § 84, pág. 198. Las cursivas están en el texto.

¹⁷⁹ Citada por Dennett en *La conciencia explicada*, pág. 344.

¹⁸⁰ Ver De intentione, de Jorge Mainero en dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=298603.

¹⁸¹ Peña C., El lenguaje y la constitución del hombre occidental, pág. 18.

¹⁸² De Mainero, ibíd. (El trabajo de Mainero está en Internet en modo pdf protegido).

¹⁸³ Citado según de Mainero, ibíd.

¹⁸⁴ Citado según Paredes Martín, *Teorías de la intencionalidad*, pág. 138.

No obstante, en el siglo XIV, Pedro de Auriolo (*Doctor Facundus*, 1280-1322) compiló e integró las definiciones en juego. Para él, *intentio* es un *conceptus mentis*, un concepto elaborado por la mente a partir de la observación.¹⁸⁵ Según Paul Vignaux, el conceptualismo de Auriolo está imbuido de «su propia psicología de teólogo metafísico. Para explicar y representarse en el intelecto la Trinidad, que no vemos, hay que disponer de una imagen; de ella se llegará al modelo. Esta imagen será nuestra alma».¹⁸⁶ Por tanto, la *intentio* constituiría una función representacional.

En conclusión, es posible apuntar una definición del concepto de religión basada en estas premisas y en el análisis de lo sagrado realizado por el teólogo alemán Rudolf Otto (1869-1937). Según escribe Eliade, «lo “sagrado” es un elemento de la estructura de la conciencia, no un estadio de la historia de esa conciencia».¹⁸⁷

Esta categoría está también presente en la definición de religión de Durkheim vista al comienzo de la sección 2.2. La obra de Durkheim (*Las formas*) fue escrita en 1913, mientras que el análisis fenomenológico de lo sagrado de Otto en *Das Heilige* lo fue en 1917.

De acuerdo con Otto:¹⁸⁸

Para toda idea teísta de Dios, pero muy singularmente para la cristiana, es esencial que la divinidad sea concebida y designada con rigurosa precisión con predicados tales como espíritu, razón, voluntad, voluntad inteligente, buena voluntad, omnipotencia, unidad de sustancia, sabiduría y otros semejantes; es decir, por predicados que corresponden a los elementos personales y racionales que el hombre posee en sí mismo, aunque en forma más limitada y restringida. Al mismo tiempo, todos esos predicados son, en la idea de lo divino, pensados como *absolutos*; es decir, como perfectos y sumos. Estos predicados son, empero, *conceptos* claros y distintos, accesibles al pensamiento, al análisis y aun a la definición.

¹⁸⁵ Tomado por Paredes Martín, ob. cit., pág. 18, de H. Spiegelberg, *The Context of the Phenomenological Movement*, de 1981.

¹⁸⁶ Vignaux, *El pensamiento en la Edad Media*, pág. 159.

¹⁸⁷ Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, I, pág. 17.

¹⁸⁸ Otto, *Lo santo*, pág. 9. Las cursivas están en el texto.

El razonamiento de Otto describe cartesianamente los predicados asignados a Dios, ya que los califica como «conceptos claros y distintos». Además, se trata de predicados que son «pensados como absolutos», lo que relaciona al argumento de Otto con Hegel. En efecto, para éste, «lo que denominamos Absoluto es equivalente con la palabra Dios».¹⁸⁹ *A fortiori*, Hegel define religión como «conciencia de la esencia absoluta» (*Bewußtsein des absoluten Wesens*).¹⁹⁰ En suma, en este trabajo, el concepto de religión es entendido como un *sistema de representaciones subjetivas e intersubjetivas de lo absoluto como un modelo de la idea cristiana de Dios*. En base a esta definición se intentará un análisis fenomenológico de la religiosidad cristiana.

2.2.1 Fenomenología de la religiosidad cristiana

Antes de analizar la experiencia religiosa siguiendo el método fenomenológico, es pertinente un deslinde con la obra hegeliana *Fenomenología del espíritu*, de 1807. El libro de Hegel se tituló originalmente *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, como puede verse en el epígrafe de la respectiva Introducción.

Ortega y Gasset ha revisado la historia del concepto de experiencia. Según dice, el griego *empeiría* e igualmente el alemán *Erfahrung* son tributarios del indoeuropeo *per.¹⁹¹ Leyendo a Paracelso (1493-1541), encontró que éste utiliza *Erfahrung* en un sentido ajeno a la época en que vivió, «sino en un sentido que él encuentra *reviviendo* en ella; a saber: *er-fahren* es viajar: “land fahren”, andar por las tierras. Hay que fundar el saber viajando, yendo a ver efectivamente las cosas...».¹⁹²

Precisamente, ésa sería la connotación implícita en Hegel al titular, inicialmente, a su *Fenomenología del espíritu* como «ciencia de la experiencia de la conciencia». Más

¹⁸⁹ Hegel, *El concepto de religión*, pág. 85.

¹⁹⁰ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pág. 777 de la edición bilingüe. Las cursivas están en el texto.

¹⁹¹ Ortega, *Lo que le pasó a Aristóteles con los principios*, pág. 190.

¹⁹² Ortega, *ob. cit.*, pág. 192.

exactamente, el «movimiento *dialéctico* que la conciencia ejerce en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, *en la medida en que*, a partir de él, *le surge a ella el nuevo objeto verdadero*, es lo que propiamente se llama *experiencia*» (was *Erfahrung*).¹⁹³

Según Heidegger, en la fenomenología primigenia de Hegel está involucrado el *phaínestai* griego, «el manifestarse del sujeto absoluto, que es llamado “el espíritu”». ¹⁹⁴ Por tanto, la fenomenología hegeliana no debe confundirse ni con la *epokhé* husserliana ni con el *método* fenomenológico heideggeriano.

En primer lugar, Husserl buscaba «descubrir un nuevo dominio científico, y un dominio tal que se conquiste justo *por medio del método de colocar entre paréntesis*, pero sólo de un método muy precisamente limitado». La *epokhé* fenomenológica, decía, «*me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y el tiempo*». ¹⁹⁵

En segundo lugar, con Heidegger el afronte es diferente. Heidegger fue discípulo y colaborador de Husserl en el lapso 1918-1923, aproximadamente. La relación explica que durante ese tiempo sus primeros escritos justamente hayan sido fenomenológicos. Es el caso de sus *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles)* y el de su *Phänomenologie des religiösen Lebens, «Einleitung in die Phänomenologie der Religion»*.

Ya en su *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) (Ontología [Hermenéutica de la facticidad])*, de 1923, Heidegger formula esta delimitación:¹⁹⁶ «*fenomenología* es ante todo un *modo de investigar*, en concreto: hablar de algo tal como ese algo se muestra y sólo en la medida en que se muestra». Éste sería el *leitfaden* o hilo conductor hacia *Sein*

¹⁹³ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, págs. 156-157 de la edición bilingüe. Las cursivas están en el texto.

¹⁹⁴ Heidegger, El concepto de experiencia de Hegel, en *Caminos de bosque*, pág. 151.

¹⁹⁵ Husserl, *Ideas*, § 32, pág. 73. Las cursivas están en el texto.

¹⁹⁶ Heidegger, *Ontología*, pág. 95. Las cursivas están en el texto.

und Zeit (Ser y tiempo), de 1927. Esta orientación heideggeriana se seguirá en el análisis fenomenológico de la experiencia religiosa.

En *Phänomenologie des religiösen Lebens* (la traducción española privilegió el subtítulo a la referencia a la *vida* religiosa), Heidegger tematizó la fenomenología de la religión enfocando la experiencia de la vida fáctica en san Pablo y san Agustín. Antes que él, entre 1915 y 1917, Adolf Reinach (1883-1917), discípulo predilecto de Husserl y su colaborador como Privatdozent en la Universidad de Gotinga, había bosquejado una teoría fenomenológica de la religión en apuntes que no llegó a terminar debido a su prematura muerte. Los escritos de Reinach se publicaron recién en 1989. Heidegger, también ayudante de Husserl en el lapso 1918-1923, los conoció por este último.

La teoría de Reinach describía la experiencia religiosa como una vivencia de lo absoluto. Él no puso entre paréntesis el carácter de lo absoluto como trascendente a esta vivencia, sino lo acometió examinando sus extremos noético-noemáticos.¹⁹⁷ Como acto, el polo noético, la noesis o *acto* intencional de intelección o intuición, columbra sucesos inexorables, entre ellos, la muerte. El polo noemático, o noema, el *contenido* vivencial resultante del acto, es la experiencia religiosa primordial: el estar guarecido en el regazo de Dios, el sentirse enteramente dependiente de Él. Al igual que en Hegel, en Reinach el absoluto es Dios, no en el sentido de lo inmensurable, sino en el de plenitud irrestricta.

Del esbozo realizado por Reinach, Heidegger retiene la vivencia religiosa. Pero no la estudiará como lo hacen las ciencias de la religión, que la tratan como un *objeto* en pos de una *objetividad* teórica. Él abstraerá la experiencia religiosa primigenia. Para él, «la genuina filosofía de la religión no surge de conceptos previamente elaborados». Así, «de una religiosidad determinada –para nosotros la cristiana- se sigue la posibilidad de

¹⁹⁷ Esta reseña de la teoría de Reinach se basa en el prólogo de Jorge Uscatescu a la *Introducción a la fenomenología de la religión* de Heidegger, págs. 13-33.

su captación filosófica».¹⁹⁸ Ésta es una elección cuya explicación está en una carta que Heidegger escribió a Karl Löwith diciéndole que disentía de la comparación que, entre otros, éste le hizo con Nietzsche y Kierkegaard. «Yo no soy ningún filósofo y no me propongo hacer nada similar... Yo soy un teólogo cristiano», le respondió Heidegger a Löwith.¹⁹⁹

En coherencia con su concepción de la fenomenología, Heidegger no examinará las epístolas paulinas como textos doctrinarios, sino como *testimonios* de la experiencia de san Pablo. Para él, «la religiosidad cristiana primitiva está en la experiencia cristiana primitiva de la vida».²⁰⁰ Esta experiencia está dominada por la idea del tiempo.

2.2.2 La temporalidad en la religiosidad cristiana

Lo que Heidegger denomina experiencia de la vida fáctica comprende la actitud o posición que toma el ser humano con respecto al mundo. «Mundo», dice, «es algo dentro de lo que se puede *vivir*». Distingue así tres mundos: a) el mundo circundante; b) el mundo que compartimos con otras personas; y c) el mundo propio, el «yo mismo».²⁰¹ En esta dirección, Heidegger aborda en primer lugar la carta a los Gálatas, donde Pablo describe su proceso de conversión. Ahí (Gál. I: 2), Pablo dice que el evangelio que anuncia no lo recibió de ser humano alguno, sino «por la revelación de Jesucristo». En esa misma epístola (Gál. II: 2), Pablo habla de su ascenso a Jerusalén: «Pero subí según una revelación, y para no correr o haber corrido en vano, expuse en privado a los que tenían cierta reputación el evangelio que predico entre los gentiles». De acuerdo con

¹⁹⁸ Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, pág. 153. La interlínea es de Heidegger.

¹⁹⁹ Reproducido según Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, III, pág. 485.

²⁰⁰ Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, pág. 109.

²⁰¹ Heidegger, ob. cit., pág. 46.

Heidegger, Pablo «tiene prisa porque el final de los tiempos ya ha llegado».²⁰² Pero esto no queda ahí.

En I Tesalonicenses, V: 2, Pablo les dice «vosotros sabéis que el día del Señor vendrá así como ladrón por la noche»; dicha venida traerá «sobre ellos destrucción repentina» (I Tes. V: 3). Pero «vosotros, hermanos, no estáis en tinieblas, para que aquel día os sorprenda como ladrón» (I Tes. V: 4). Así, «nosotros, que somos del día, seamos sobrios, habiéndonos vestido con la coraza de fe y de amor, y con la esperanza de salvación como yelmo» (I Tes. V: 8). En 2 Tes. I: 6-7, les asegura que «es justo delante de Dios pagar con tribulación a los que os atribulan, y a vosotros que sois atribulados, daros reposo con nosotros, cuando se manifieste el Señor Jesús desde el cielo con los ángeles de su poder».

Para Heidegger,²⁰³ la frase «día del Señor» quiere decir «día de la παρουσία»; es el «día de la parusía», expresión que «para los cristianos... significa “la reaparición del ya aparecido Mesías”».²⁰⁴ Así, concluye Heidegger que: «La religiosidad cristiana vive la temporalidad».²⁰⁵ Es decir, «el cristiano vive en un continuo “aún no” que incrementa su tribulación».²⁰⁶ La expectativa o esperanza salvífica es otro rasgo de la religiosidad cristiana, que, según Feuerbach,²⁰⁷ la «diferencia principalmente de las otras religiones en que ninguna subraya como ella la salvación del hombre, por eso no se llama doctrina de Dios, sino doctrina de la salvación».

En resumen, con arreglo al análisis fenomenológico heideggeriano de la religión, la existencia cristiana está signada por la expectativa de la comparecencia de Jesucristo

²⁰² Heidegger, ob. cit., pág. 99.

²⁰³ Heidegger, ob. cit., pág. 132.

²⁰⁴ Heidegger, ob. cit., págs. 130-131.

²⁰⁵ Heidegger, ob. cit., pág. 132.

²⁰⁶ Heidegger, ob. cit., pág. 148.

²⁰⁷ Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, pág. 231.

al final de los tiempos. Como escribe el traductor:²⁰⁸ «Esta temporalidad particular de la vida cristiana, ese “aún no”, ese estar volcado a un futuro no determinado ni puntual ni cronológicamente es el sentido de la vida cristiana».

2.3 El pensamiento cristiano

La expectativa de la comparecencia de Cristo al término de los tiempos es resultante de una proclamación que se anuncia desde Mateo y Lucas. En Mateo X: 17-20, Jesús dice a sus apóstoles que por su causa serán llevados ante gobernadores y reyes para testificar antes éstos y paganos. Les afirma que, cuando sean entregados, no se preocupen por lo que deban decir y cómo «porque en aquella hora os será dado lo que habéis de hablar. Porque no sois vosotros los que habláis, sino el Espíritu de vuestro Padre que habla en vosotros».

A su vez, Lucas, discípulo de Pablo,²⁰⁹ describe el momento en que Jesús inicia su ministerio público. Aludiendo a Juan Bautista, Jesús dice: «La ley y los profetas eran hasta Juan; desde entonces el reino de Dios es anunciado, y todos se esfuerzan por entrar en él». (Lc., XVI: 16). En Nazaret, entra en la sinagoga, le dan el libro del profeta Isaías y lee el fragmento en que dice (Isaías, LXI: 1-2): «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha consagrado por la unción. Él me envió a llevar la Buena Noticia a los pobres, a anunciar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, a dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor» (Lc., IV: 18-19). Este anuncio es conocido como el κήρυγμα (*kerygma*, voz griega que significa anuncio, proclamación, y ésta de κηριχ, *kerix*, heraldo, mensajero).

A su vez, el *kerygma* de Pablo, que en la primera carta a los Corintios dice ser el último al que se presentó el Cristo resucitado (1 Cor. XV: 8), se expresaría en la escrita

²⁰⁸ Uscatescu, Prólogo a Heidegger, ob. cit., pág. 26.

²⁰⁹ Según Zubiri, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, pág. 21.

a los Romanos, anunciándoles 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» (Rom. X: 9). En palabras de Heidegger, en este kerygma paulino, «el genuino *objeto de la proclamación es ya Jesús mismo como el Mesías*».²¹⁰ A su juicio, ésta es la doctrina básica de Pablo, y, como tal, «no se trata de una doctrina especialmente teórica», sino de una doctrina de la salvación.²¹¹

En 1 Cor. I: 17, Pablo dice que Cristo no lo envió a bautizar, sino a proclamar. Y en 1 Cor. I: 22-23, afirma la diferencia: «Puesto que los judíos por su parte demandan señales, y los griegos por la suya buscan sabiduría; mas nosotros predicamos un Cristo crucificado: para los judíos, escándalo; para los griegos, locura». Lo que los primeros esperaban eran los signos (σημεία) de la taumaturgia de Jesús cuya noticia había llegado a ellos, como se lee ya en Mateo XII: 38: «Maestro, queremos verte hacer un milagro».

Cuando los judíos le pidieron signos, Jesús les respondió: «Esta raza perversa y adúltera pide una señal, pero solamente se le dará la señal del profeta Jonás. Porque del mismo modo que Jonás estuvo tres días y tres noches Jonás en el vientre del gran pez, así también el Hijo del Hombre estará tres días y tres noches en el seno de la tierra» (Mateo XII: 39-40). Cuando estuvo crucificado lo provocaron: «Ha salvado a otros y no es capaz de salvarse a sí mismo. Que baje de la cruz el Rey de Israel y creeremos en él» (Mateo XXVII: 42).

El término «escándalo» (del griego σκάνδαλον, trampa u obstáculo) designa una situación especial de contacto personal en que tiene lugar un comportamiento pernicioso que rechaza el testigo de ese desenvolvimiento. En el caso de Jesús estaba el hecho de

²¹⁰ Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, pág. 145. Las cursivas son suyas.

²¹¹ Heidegger, *ibíd.*

presentarse como Mesías. Según Zubiri,²¹² en quien se basa este análisis de σκάνδαλον, el nombre «Mesías» tenía una historia de unos doscientos años en Israel, refiriéndose, en primer lugar, a un «rey ideal descendiente de David»; en segundo lugar, también a un ser trascendente proveniente de otro mundo, un «hijo de hombre» como el descrito en el Libro de Daniel (Dn. VII: 13).

Así, lo que definitivamente escandalizó a los judíos, fue cuando Caifás preguntó a Jesús: «¿Eres tú el Mesías, el hijo de Dios bendito?». La respuesta fue: «Yo soy, y un día verán al Hijo del Hombre sentado a la derecha de Dios poderoso y viniendo en medio de las nubes del cielo» (Marcos XIV: 61-62).

De otro lado, la expresión «locura» (μωρία) contrariaba a la búsqueda de σοφία (*sophía*, sabiduría) que exigían los griegos. Cuando Pablo nació, entre los años 5 y 10, su ciudad natal Tarso, entonces ciudad de la provincia romana de Cilicia, era el centro de una escuela estoica.²¹³ Σοφία no era entonces lo que era en Aristóteles, que, en *Ética Nicomaquea*, escribía: «Aquí, pues, no queremos decir con “sabiduría” sino “excelencia técnica”». ²¹⁴ Pero en el estoicismo era un conocimiento racional. Aunque, para Capelle, no es «estoico puro»,²¹⁵ Séneca, que no obstante pertenecería al estoicismo tardío, decía que: «La razón... es árbitro de los bienes y los males».²¹⁶

A unos y otros, Pablo les dice: «para los que Dios ha llamado, judíos o griegos, este Mesías es fuerza de Dios y sabiduría de Dios. Pues las locuras de Dios tienen más sabiduría que los hombres, y la debilidad de Dios es más fuerte que los hombres» (1 Cor. I: 24-25). Éste es el kerygma paulino: «Porque “¿quién conoció el pensamiento del Señor, de modo que pueda instruirle?” Mas nosotros tenemos el pensamiento de Cristo»

²¹² Ver Zubiri, *El problema teológico del hombre*, pág. 48.

²¹³ Véase Soto Posada, *Filosofía medieval*, pág. 301. Pablo murió en Roma en el año 67.

²¹⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1141 a, VII, págs. 188-189.

²¹⁵ Capelle, *Historia de la filosofía griega*, pág. 292.

²¹⁶ Séneca, *Cartas a Lucilio*, Libro I, carta LXVI, en Fernández, *Los filósofos antiguos*, pág. 496, § 918.

(1 Cor. II: 16). La última frase de Pablo en este versículo es, en griego: «ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν».²¹⁷ En Rom. XII: 6, Pablo dice: «De manera que, teniendo diferentes dones, según la gracia que nos es dada, si el de la profecía, úsese conforme a la medida de la fe».

De acuerdo con Zubiri, esta conformidad con la fe en el kerigma paulino posee una connotación «ana-lógica» en el sentido de que el término «fe» alude a la *creencia*. La analogía en cuestión cobrará fuerza en san Ireneo (130-202), exégeta de Pablo y san Juan, al referirse él al «cuerpo de la verdad» (σῶμα τῆς ἀληθείας).²¹⁸

Jesús Mosterín, que se incluye entre los que «ya no somos cristianos creyentes ni practicantes»,²¹⁹ considera a Pablo como fundador del cristianismo.²²⁰ Pero este último, en 1 Cor. III: 10-11, escribió: «Según la gracia de Dios que me fue dada, yo, cual sabio arquitecto, puse el fundamento, y otro sobreedifica. Cada cual, empero, mire cómo sobreedifica. Pues fundamento, nadie poner otro fuera del ya puesto, que es Jesucristo». En fin, si «no hay cristianismo sin Cristo», como dice Küng,²²¹ el pensamiento cristiano es analizable a partir del pensamiento *de* Jesús testificado en los evangelios sinópticos y el cuarto evangelio.

Como se vio en el capítulo 1, el traductor de la *Física* de Aristóteles, Guillermo de Echandía, para quien «substancia» parafrasea a ousía, traduce a ésta indistintamente como ser y como esencia. Según el DRAE, «esencia» viene del latín *essentia*, y ésta es «calco» del griego οὐσία (ousía). De forma que, si *esse* es ser y *entis* proviene de ontos, esencia sería el ser del ente o *lo que* el ente es. Precisamente, Aristóteles, en *Metafísica*,

²¹⁷ Reproducido según Bover y O' Callaghan, *Nuevo Testamento Trilingüe*, pág. 881.

²¹⁸ Zubiri, *El problema teológico del hombre*, pág. 23.

²¹⁹ Mosterín, *Los cristianos*, Prólogo, pág. 7.

²²⁰ Mosterín, ob. cit., pág. 71.

²²¹ Küng, *El cristianismo*, pág. 33.

sobre los sentidos de ousía, anota que «uno de ellos parece ser “lo que es ser esto”,... y digamos que “lo que es ser cada cosa” es lo que se dice que es *por sí*».²²²

La esencia como ousía, esto es, como lo que es *por sí*, como dice Aristóteles, es, para Agustín, Dios:²²³ «Dios es, sin duda, sustancia, y si el nombre es propio, esencia; en griego *ousía*. Sabiduría viene del verbo saber; ciencia del verbo *scire*, y esencia, de ser». Citando Éxodo III: 14, él pregunta: «Y ¿quién con más propiedad es aquel que dijo a su siervo Moisés: *Yo soy el que soy; dirás a los hijos de Israel: El que es me envía a vosotros?*».²²⁴ Iahvé, en Éxodo III: 5, dice a Moisés: «No te acerques más. Sácate tus sandalias porque el lugar que pisas es tierra sagrada». Ése es el sentido de lo sagrado: lo separado, lo prohibido. Por ejemplo, en hebreo, por respeto y temor a blasfemias, y para prohibir que pronuncien su nombre, Iahvé se escribía YHWH, sólo con consonantes.

A este último respecto, Joseph Klausner (1874-1958) escribe que:²²⁵

Existía una elevada y noble concepción de la Divinidad. En tiempos de Jesús era en todas partes corriente una forma pura de creencia en la unidad divina. Los judíos habían incluso cesado de pronunciar «el Honorable Nombre»... sólo lo hacía el sumo sacerdote y exclusivamente en el Día del Perdón. Donde estaba escrito «Jehová», leían... «mi Señor», y con frecuencia se abstendían incluso de utilizar estas palabras. «Cielo» reemplazó a «Jehová», y también a «Adonai» y «Elohim»...

Empero, ese concepto elevado y noble de Dios no es, en Jesús, nombre impronunciable.

Tampoco es una fuerza, como se deduce de Génesis, I: 2: «El Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas». En la oración de Getsemaní, Jesús se dirige a Él llamándole: «Abba, Padre, todas las cosas te son posibles: aparta de mí este cáliz; mas no lo que yo

²²² Aristóteles, *Metafísica*, 1029 b, IV, 10-15, pág. 339. Las cursivas están en el texto.

²²³ San Agustín, Tratado sobre la Santísima Trinidad, V, II, 3, en Fernández, *Los filósofos medievales*, I, pág. 403, § 641.

²²⁴ San Agustín, *ibíd.*

²²⁵ Klausner, *Jesús de Nazaret*, pág. 244.

quiero, sino lo que tú» (Marcos, XIV: 36). En palabras de Renan,²²⁶ para Jesús, Dios es «Nuestro Padre». Éste sí viene a ser «un alto concepto de la divinidad, un concepto que no debió al judaísmo».²²⁷

Entendiendo la religión como un sistema *solidario* de creencias, se explicaría por qué Pablo calificó su proclamación como «escándalo» para los judíos. Pero vistas desde una perspectiva filosófica, las palabras de Jesús constituyeron una *Darstellung*, es decir, una nueva presentación de la relación con Dios.

A pesar de lo sostenido por escritores judíos como Heinrich Graetz (1817-1891), para quien la obra de Ernest Renan (1823-1892) de 1863 no fue producto de un trabajo científico sino un «nuevo Evangelio»,²²⁸ y Klausner, el autor de *Vida de Jesús* acertaría al afirmar que: «No han sido ni la antigua Ley ni el Talmud quienes han conquistado ni cambiado al mundo».²²⁹ El «cambio de paradigma» de la idea de Dios que Jesús trajo consigo cambió de igual modo la relación con dicha idea tornándola en una relación interpersonal. A la pregunta sobre el tiempo del advenimiento del reino de Dios, Jesús responde que aquél: «no vendrá con advertencia. No dirán: “Está aquí o está allá”. Y sepan que el reino de Dios está entre vosotros» (Lc. XVII: 20-21). En griego, el idioma en que Lucas escribió, la frase final es: βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν.²³⁰

2.3.1 El «triunfo» del cristianismo

El «triunfo del cristianismo» al que se refiere Eliade es un asunto histórico que éste describe situándolo, en primer lugar, en la llamada «batalla del puente Milvio» del 28 de octubre del año 312, fecha en que Constantino I (272-337) se enfrentó y venció

²²⁶ Renan, *Vida de Jesús*, pág. 129.

²²⁷ Renan, ob. cit., pág. 126.

²²⁸ Según Klausner, ob. cit., pág. 136.

²²⁹ Renan, ob. cit., pág. 133.

²³⁰ Reproducido según Bover y O'Callaghan, *Nuevo Testamento Trilingüe*, pág. 421.

militarmente a Marco Aurelio Majencio, emperador romano entre el 306 y el 312. Este último perdió la vida en esa batalla. De acuerdo con Eliade, Lucio Lactancio (aprox. 245-325) escribió que Constantino I fue «advertido en sueños que hiciera grabar en los escudos el signo celeste y que de este modo entrara en combate. Obedeció y fue inscrito sobre los escudos el nombre de Cristo».²³¹ Al margen de la autenticidad de esta visión, lo cierto es que Constantino se convirtió en el año 312 y así, dice Eliade,²³² «aseguró la cristianización del Imperio». Lo hizo con el Edicto de Milán de 313.

Pero, aparte de factores índole bélica o militar, Eliade añade otros tres que, en segundo lugar, decidieron lo que llama «triunfo del cristianismo»: a) fe incommovible; b) una fuerza moral representada en el valor de los cristianos ante la tortura y la muerte; y c) una solidaridad incomparable.²³³ En 2 Cor. V: 17, Pablo dice que: «Toda persona que está en Cristo es una creación nueva. Lo antiguo ha pasado, lo nuevo ha llegado». E igualmente en Gál. VI: 15 Pablo asegura que «una nueva creación ha empezado».

Estos anuncios avalarían una conclusión del teólogo francés Claude Tresmontant (1925-1997) en *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, de 1961: «El cristianismo no es una doctrina del *retorno*, como la gnosis o el neoplatonismo, sino una doctrina de la creación».²³⁴ Dejando para el capítulo 3 una revisión del neoplatonismo, se explicaría el juicio de Tresmontant porque, para la gnosis o el gnosticismo doctrinario, en el ser humano había «una centella divina» que provenía del «mundo superior»; ella había caído en un mundo sometido al destino, al nacimiento

²³¹ Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, II, pág. 478.

²³² Eliade, *ibíd.*

²³³ Eliade, *ob. cit.*, pág. 479.

²³⁴ Reproducido según Eliade, *ob. cit.*, pág. 462. La cursiva está en el texto.

y la muerte. Como tal, debía ser «despertada por la contraparte divina de su yo interior para ser reintegrada, finalmente, a su origen».²³⁵

En todo caso, se reduce el alcance de esta aseveración de Klausner: «Jesús, para el pueblo judío, es *un gran maestro de moral y un artista de la parábola*».²³⁶ En fin de cuentas, su texto trata acerca de Jesús, no sobre el cristianismo: «Jesús de Nazaret fue un producto de Palestina exclusivamente, un producto del judaísmo no afectado por ninguna mezcla extranjera».²³⁷

En efecto, Jesús, en Mateo V: 17, dice: «No crean que he venido a suprimir la Ley o los Profetas. He venido, no para deshacer, sino para traer lo definitivo». La frase: «He venido», sugeriría una preexistencia expresa en Juan I: 18, en que Juan el Bautista señala: «De él hablaba yo al decir: El que ha venido detrás de mí ya está delante de mí, porque era antes que yo».

En otras palabras, el cristianismo es producto de la acción personal de Jesús, tal como dice Zubiri, pero también de la gravitación filosófica de su mensaje. Nadie menos que Klausner anota que: «Siempre debe recordarse que el *cristianismo* es el resultado de una combinación de la religión judía y la filosofía griega».²³⁸ Esto lo resumiría Wilhelm Nestle cuando describió al cristianismo como «una especie de religión filosófica».²³⁹

Para Lactancio, el cristianismo es la *nova non philosophandi philosophia*:²⁴⁰ una *nueva* filosofía, no un filosofar. En conclusión, entendiendo como representaciones los conceptos *pensamiento* y *religión*, el *pensamiento cristiano* es definible como el sistema

²³⁵ Más detalles a este respecto en Saranyana, *La filosofía medieval*, pág. 47, nota 13.

²³⁶ Klausner, *Jesús de Nazaret*, pág. 526. Las cursivas son de Klausner.

²³⁷ Klausner, ob. cit., pág. 463.

²³⁸ Klausner, ibíd. La cursiva es de él.

²³⁹ Nestle, *Historia del espíritu griego*, pág. 408.

²⁴⁰ Citado según Heinzmann, *Filosofía de la edad media*, pág. 46.

de representaciones metafísicas y antropológicas derivadas de la Revelación transmitida por los evangelios sinópticos, el cuarto evangelio y las epístolas paulinas.

Metafísicamente, mantiene la idea de *creatio ex nihilo* deducible de la definición de la fe en Hebreos XI: 1-3: «Es, pues, la fe la sustancia de las cosas que se esperan, la demostración de las cosas que no se ven. Porque por ella alcanzaron buen testimonio los antiguos. Por la fe entendemos haber sido constituido el universo por la palabra de Dios, de modo que lo que se ve fue hecho de lo que no se veía».

Antropológicamente, y sobre la base de 1 Tes. V: 23, el pensamiento cristiano concibe al ser humano como la trilogía formada por el espíritu (πνεῦμα), el alma (ψυχή) y el cuerpo (σώμα). El hombre verdadero es, para Ireneo, en *Adversus haereses*, «la mezcla y unión del alma que recibe al espíritu, y que ha sido mezclada con la carne modelada a imagen de Dios...».²⁴¹ La fusión de conceptos griegos y estoicos se explica por lo que dice Pablo en 1 Cor. XIV: 18: «Doy gracias a Dios porque hablo en lenguas más que todos vosotros». La trilogía conceptual: espíritu (πνεῦμα), alma (ψυχή) y cuerpo (σώμα), incluye *in nuce* la idea de subjetividad, justificándose la tesis de Heinzmann de que dicha idea tiene «su origen en el cristianismo...». Se intentará demostrar esto en el análisis retrospectivo a realizar en el siguiente capítulo.

²⁴¹ San Ireneo, *Contra las herejías*, Lib. V, cap. VI, en Fernández, *Los filósofos medievales*, I, pág. 36, § 56.

Capítulo 3

La idea de subjetividad como idea cristiana

El cristianismo es una «fe histórica», dice Küng. Debido a ello, añade, pudo «imponerse a todo tipo de mitologías, filosofías y cultos místéricos». Al ser Cristo Jesús de Nazaret, «una persona muy concreta, humana, histórica..., el cristianismo se basa esencialmente en la historia, y la fe cristiana es esencialmente una fe histórica».²⁴²

Esto le permite a Küng formular ciertos distingos pertinentes para responder a la pregunta de quién fue Jesús de Nazaret: a) no es un mito; b) su historia es localizable; y c) su biografía data. A este último respecto, hay diferencias, por ejemplo, con Buda, Confucio y Lao Tsé. El primero de ellos, fundador del budismo, religión primordial de los hindúes, se llamaba Siddhartha; vivió entre los siglos VI y V a. C. Era príncipe, hijo del rey Suddhodhana, de los sakyas, cuyo seudónimo era Gautama, y cuya soberanía abarcaba un pequeño pueblo situado al sur de la cordillera del Himalaya. A Siddhartha se le conoce también por el sobrenombre de su padre, por lo cual se le llama Siddhartha Gautama. Él se autoimpuso el nombre de Buda, que significa «el iluminado».

Por su parte, Confucio («Maestro Kong»), de quien se dice que vivió entre 551 y 479, también procedía de noble linaje: nació en el principado de Lu, provincia actual de Shandong. A diferencia de Siddhartha y del Maestro Kong, Jesús de Nazaret no provino de familia de abolengo, sino de familia de artesanos. Sin embargo, de Lao Tsé no habría gran cosa que decir: aunque se le atribuyen enseñanzas que definirían la doctrina taoísta, su existencia es controvertida. En la siguiente sección se revisarán las líneas generales del pensamiento budista, el confucianismo y el taoísmo.

²⁴² Küng, *Existencia cristiana*, pág. 103.

3.1 *Budismo, confucianismo y taoísmo*

En el pensamiento budista están ausentes ideas tales como las de Dios y espíritu. Según el orientalista francés Eugène Burnouf (1801-1862) es «una moral sin dios y un ateísmo sin naturaleza».²⁴³ Lo mismo asevera el orientalista francés Auguste Barth (1834-1916): «No reconoce ningún dios del que dependa el hombre... su doctrina es absolutamente atea».²⁴⁴ De acuerdo con esto, el budismo no satisfaría una de las condiciones que Smart atribuye a las religiones, como se vio en el capítulo 2, sección 2.2.

Pero ello no excluiría el sentimiento de *religiosidad* en el budismo. La diferencia entre religión y religiosidad puede plantearse, justamente, en términos de una diferencia entre creencia y sentimiento. Mientras el concepto de creencia implica la certidumbre de que algo existe o tiene que existir, el concepto de sentimiento se relaciona con intuición valorativa. Un ideal como el de perfección moral no exigiría necesariamente la creencia previa en una existencia divina.

Así, las notas esenciales del pensamiento budista se hallan en cuatro enunciados, a los cuales los fieles denominan las cuatro verdades nobles o sagradas: 1) toda vida es sufrimiento y dolor; 2) el dolor resulta del deseo; 3) si se supera y suprime el deseo, se eliminarán dolor y sufrimiento; y 4) supresión y superación son posibles a través de tres etapas, rectitud, meditación y sabiduría. El budista no reza, «en lugar de volverse hacia un ser superior e implorar su auxilio, se repliega sobre sí mismo y medita».²⁴⁵ Al final, llega a la liberación, al *nirvana*, a la nada, que es como suele traducirse el término.²⁴⁶

²⁴³ Citado según Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, pág. 73.

²⁴⁴ Durkheim, *ibíd.*

²⁴⁵ Durkheim, *ob. cit.*, pág. 74.

²⁴⁶ Störig, *Historia universal de la filosofía*, pág. 79.

De otro lado, el confucianismo es otra «ética sin religión».²⁴⁷ Con Confucio sería suficiente una sola de sus afirmaciones para distinguirlo y distanciarlo del pensamiento cristiano: «Si ni siquiera sabemos cómo se debe servir a los hombres, ¿cómo vamos a saber cómo servir a los espíritus? Si no sabemos nada de la vida, ¿cómo vamos a saber algo sobre la muerte?». ²⁴⁸ Es decir, al no haber en él una creencia religiosa, «no hubo culto ni moral religiosa en la escuela de Confucio». ²⁴⁹ «Propiamente hablando», dice Eliade, ²⁵⁰ «Confucio no es un dirigente religioso».

El confucionismo, el budismo zen (japonés) y el taoísmo, cuya creación se ha atribuido a Lao Tsé, ponderan el *Tao*, que es el camino, vía o doctrina que constituye el orden natural de la existencia. A decir de Confucio, «si el Tao es practicado, es a causa del decreto del Cielo». ²⁵¹ Pero el «Cielo» no alude a divinidad alguna, sino a un «orden preestablecido». ²⁵² Este orden es físico y moral; creó el cosmos, y debe ser respetado.

Según el Tao, el principio y fuente de la realidad es la fluctuación *yin-yang*, en la cual el principio *yin* designa lo estático, que sería lo femenino, mientras el principio *yang*, designa a lo dinámico, entendiéndose en este sentido a lo masculino. Lao Tsé (o Lao Tzu) habría escrito un libro de «más de cinco mil palabras», el *Tao-Te-King* (*Dào Dé Jing* o *Tao Te Ching*). Según Eliade, en quien se basa esta reseña del pensamiento oriental, se trata del «texto más profundo y enigmático de toda la literatura china». ²⁵³ Su naturaleza enigmática se manifiesta desde la primera línea: «Un Tao del que se puede hablar... no es el Tao permanente». ²⁵⁴

²⁴⁷ Polo Santillán, *Confucio. El cultivo de sí mismo*, pág. 45.

²⁴⁸ Citado según Störig, *Historia universal de la filosofía*, pág. 115.

²⁴⁹ Polo Santillán, ob. cit., ibíd.

²⁵⁰ Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, II, pág. 39.

²⁵¹ Reproducido según Eliade, ibíd.

²⁵² Polo Santillán, ob. cit., ibíd.

²⁵³ Eliade, ob. cit., II, pág. 43.

²⁵⁴ Eliade, ob. cit., pág. 45.

3.2 Diferencias entre Jesús y Mahoma

Antes de examinar la idea de subjetividad como idea cristiana es pertinente un deslinde. El *islam* –en árabe, el vocablo significa *sumisión*-²⁵⁵ también es una religión monoteísta y revelada. Su líder, fundador y profeta es Mahoma (Abu l-Qasim Muhammad ibn ‘Abd Allāh al-Hashimi al-Qurashi, o Muhammad). Nace en La Meca (Makkah, Arabia Saudita actual) entre los años 562 y 572, y muere en Medina el 08 de junio del año 632. Su dios es Alá (Allāh, «el Dios»). Mahoma es «el Apóstol» (râsul Allāh), donde apóstol es sinónimo de «mensajero». Así se considera él y así se proclama.²⁵⁶

Una tradición cuenta que Mahoma, durmiendo en uno de sus retiros anuales, fue visitado por un mensajero de Dios llamado Jibra’il, el arcángel Gabriel. Éste le ordenó: «¡Recita!», entregándole a la vez un libro. Luego de vencer la resistencia de Mahoma, y a la pregunta de qué era lo que debía leer, Gabriel le reiteró la orden, pero esta vez con las siguientes palabras: «Recita (es decir, predica) en nombre de tu Señor que creó. Que creó al hombre de un grumo de sangre».²⁵⁷ El libro era el Corán (término que quiere decir precisamente «recitación»).

Pero, de acuerdo con otra tradición, el arcángel Gabriel ayudó a Mahoma a subir al cielo, donde compareció ante Alá. De labios de éste oyó que había sido elegido entre los otros profetas. Alá le llamó «amigo». Como escribe Eliade: «Dios le confía el Corán y determinada ciencia esotérica que Mahoma no debe comunicar a los fieles».²⁵⁸ Alá es un «dios ocioso» (*Deus otiosus*): es creador, pero no interviene en la vida de los demás.

²⁵⁵ Según Eliade, ob. cit., pág. 101.

²⁵⁶ Eliade, ob. cit., pág. 103.

²⁵⁷ Citado según Eliade, ob. cit., pág. 97.

²⁵⁸ Eliade, ob. cit., pág. 103.

3.2.1 Jesús y el cristianismo

Todo esto contrasta con lo visto en el capítulo anterior, en Lc. XVII: 21, cuando Jesús afirma que «el reino de Dios está entre vosotros». Pero una diferencia decisiva es que, mientras Mahoma es «el Apóstol», el «amigo» de Allāh, en Mateo III: 17, se lee que, después del bautizo de Jesús, «se oyó una voz del cielo que decía: “Éste es mi Hijo, el Amado; en él me complazco”».

La idea de Dios como *Deus otiosus* es equiparada con el Dios cristiano, pero este último es, para Pascal, un *Deus absconditus*, un Dios escondido u oculto. Siguiendo a Isaías XLV: 15, donde se dice de Iahvé: «Tú eres un Dios al que le gusta esconderse, Dios de Israel, el Salvador», Pascal habla del «designio de Dios de ocultarse a los unos y descubrirse a los otros».²⁵⁹ «El abandono de Dios», dice, «es visible en los paganos; la protección de Dios es visible en los judíos».²⁶⁰ *A fortiori*, el Dios de Pascal, como señala Zubiri, «es el Dios del cristianismo».²⁶¹

La fundación del cristianismo vendría a ser consecuencia de la transmisión de un conjunto de enseñanzas, como la describe Zubiri. Éste agrega, además, disciplinas, ritos, preceptos morales e «incluso de una serie de posibles dimensiones litúrgicas de la vida religiosa». Así se configuró el cristianismo como religión. Esto fue también realizado, continúa Zubiri, por «todos los demás fundadores de religiones: Mahoma, Zoroastro, Buda, Moisés inclusive». Sólo que en Jesús esto se hizo, anota entre paréntesis, «de una manera infinitamente perfecta».²⁶²

Jesús funda el cristianismo, pero no lo *instituye*, dice Zubiri. Él hizo «cristianos» a los que lo rodearon, pero a sus discípulos se les llamó «cristianos por primera vez en

²⁵⁹ Pascal, *Pensamientos*, art. XII, pág. 92.

²⁶⁰ Pascal, ob. cit., pág. 94.

²⁶¹ Zubiri, Prólogo del traductor, en Pascal, *Pensamientos*, pág. 9.

²⁶² Zubiri, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, pág. 318.

Antioquía» (Hechos, XI: 26). El verbo «instituir», según el DRAE, significa: «Fundar una obra pía, un mayorazgo, etc., dándole rentas y estatutos para su conservación y funcionamiento». Y nada de ello hizo el Nazareno. Para Zubiri,²⁶³ Jesús logró:

... plasmar, configurar la religión en estos hombres y en aquellos sobre quienes estos hombres van a tener una acción (...). Configurar y plasmar nuestro Yo sustantivo, el Yo sustantivo del hombre. En esto consistió precisamente la acción fundadora de Cristo desde el punto de vista de su acción personal. Él es el Hijo del Padre, y su plasmación consiste en hacer real y efectivamente hijos del mismo Padre a los hombres que reciben su acción fundadora. Cristo funda la religión haciendo la religión en nosotros, haciendo de nosotros cristianos. No se trata de una mera institución: se trata de una acción efectiva.

Precisamente en el DRAE, a propósito del argumento de Zubiri, la expresión *plasmador* se dice «especialmente de Dios: creador». El propósito de Jesús es el mencionado en la sección 2.3 del capítulo 2, en Lc. IV: 18. La «nueva creación» proclamada por Pablo en Gál. VI: 15 implica una nueva metafísica y una nueva concepción del ser humano. Ella se trasluce en la parábola del hijo pródigo en Lc. XV: 11-32. Jesús, representaría ahí la benignidad de Dios con el pecador arrepentido y el beneplácito con su conversión. Lo que indicaría que el destino humano se desarrolla en la singularidad de una sola existencia individual. Ésta es «una idea exclusivamente cristiana».²⁶⁴

3.3 La relación personal en pensamiento cristiano

Como se vio al final del capítulo anterior, el concepto *pensamiento cristiano* designa al sistema de representaciones derivadas de la Revelación transmitida por los evangelios y las epístolas paulinas. Para Nestle, el cristianismo es «una especie de religión filosófica».

Siguiendo a Gilson, se podría redefinir el pensamiento cristiano como el sistema filosófico cuyas ideas fundamentadas en la Revelación germinaron el marco conceptual

²⁶³ Zubiri, ob. cit., pág. 319.

²⁶⁴ Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, págs. 130-131.

de la modernidad. La redefinición se basa en lo que llama *filosofía cristiana*, en la cual la Revelación constituye «un auxiliar indispensable de la razón».²⁶⁵

Para efectos del análisis de las ideas filosóficas involucradas en la Revelación y su repercusión en la modernidad, ésta se reconocerá en el «nuevo comienzo cartesiano». Como se vio en el capítulo 1, según Heidegger, aquél fue «el comienzo radical» del «Yo soy, yo existo». Con arreglo a un examen que él hace al respecto, podrían discernirse en la modernidad cinco alcances: a) la ciencia; b) la técnica mecanizada; c) la conversión del arte en experiencia estética; d) la formación del concepto de cultura; y e) la «pérdida de dioses» o «desdivinización».²⁶⁶ El primero reside en la geometría analítica cartesiana y la física de Galileo Galilei (1564-1642), Johannes Kepler (1571-1630) e Isaac Newton (1642-1727). Heidegger concentra su evaluación en la ciencia.

En el proceso de desdivinización o de pérdida de dioses, dice Heidegger,²⁶⁷ es el «cristianismo el que más parte ha tenido en este acontecimiento». Este último implicaría un proceso dual: 1) al estar fundamentado el mundo en lo infinito, lo incondicionado y lo absoluto, la imagen del mundo se cristianiza; y 2) luego, el cristianismo se constituye como visión que es la concepción cristiana del mundo. La pérdida de dioses, empero, no suprimió la religiosidad, sino más bien transformó la relación con Dios en una vivencia que, tal como se vio en el cap. 2, se arraiga «en la experiencia cristiana primitiva de la vida», experiencia en la cual se «vive la temporalidad».

El cristianismo es una religión monoteísta, pero en él el monoteísmo implica una relación singular con Dios. Éste, como se vio, no es el impronunciable nombre YHWH, sino es el Abba Padre. Así, el proceso de pérdida de dioses empezaría desde lo narrado

²⁶⁵ Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, pág. 41.

²⁶⁶ Heidegger, La época de la imagen del mundo, en *Caminos de bosque*, págs. 63-64.

²⁶⁷ Heidegger, ob. cit., pág. 64.

en Mt. III: 17, donde Jesús es proclamado como el «Hijo, el Amado» de Iahvé. Ésta es, pues, una relación *personal*.

En Mt. XI: 27, dice que: «Todas las cosas me fueron entregadas por mi Padre, y ninguno conoce cabalmente al Hijo sino el Padre, ni al Padre conoce alguno cabalmente sino el Hijo y aquel a quien quisiera el Hijo revelarlo». En el cuarto evangelio, Jn. XIV: 9, Jesús dice: «Quien me ha visto, ha visto al Padre»; y en Jn. XVI: 15: «Todo cuanto tiene el Padre, mío es». En Mt. XXVIII: 19 pronuncia la Trinidad: «Vayan, pues, y hagan que todos los pueblos sean mis discípulos. Bautícenlos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Según esto, no se sostiene la afirmación de Feuerbach en el sentido de que estas «tres personalidades existen... en la dogmática».²⁶⁸

3.3.1 El concepto de persona en el pensamiento cristiano

Bart Ehrman (n. 1955), experto en el Nuevo Testamento y el paleocristianismo, publicó en 2007 *Misquoting Jesus. The Story Behind Who Changed the Bible and Why*. El título fue traducido como *Jesús no dijo eso. Los errores y falsificaciones de la Biblia*, cuando pudo ser: *Citando erróneamente a Jesús*, que sería una traslación más exacta.

Ehrman ha traído a colación diversos *quid pro quo* que, a su juicio, habría en las traducciones bíblicas. Sin embargo, y sobre todo para efectos del presente estudio, él mismo dice lo siguiente en la Introducción: «Hoy continúo apreciando la Biblia y los múltiples y variados mensajes que contiene; y del mismo modo he aprendido a valorar otros escritos de los primeros cristianos...».²⁶⁹ Éstos se han valorado en este estudio.

En conferencia, Joseph Ratzinger (Benedicto XVI, Benedictus PP. XVI) examinó históricamente el concepto de *persona* según el método de exégesis

²⁶⁸ Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, pág. 193.

²⁶⁹ Ehrman, *Jesús no dijo eso*, pág. 28.

prosopográfica de los escritores antiguos.²⁷⁰ Su fuente fue un estudio de Carl Andresen, de la Universidad de Gotinga, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Person-begriffes*, de 1961.

Como es notorio, la raíz de «prosopografía» es el griego *prósôpon* (πρόσωπον). En tanto procedimiento interpretativo, la exégesis prosopográfica descifraba el trabajo de los poetas antiguos como un intento de darle mayor realismo dramático a un suceso sin ceñirse a la narración, sino haciendo que el elenco hable, para lo cual ponían en sus labios el texto del relato. Así el autor creaba «roles» dialogantes que imprimían mayor dinamismo al cuento. *Prósôpon* era, como es sabido, la máscara o el *antifaz* que cubría el rostro del actor que desempeñaba determinado rol.

Apologistas cristianos como Flavio Justino (san Justino mártir, aprox. 100-164) se percataron del estilo de los exégetas prosopográficos. Y, como dice Ratzinger,²⁷¹ se dieron cuenta de cómo las narraciones progresaban a través de diálogos. Por ejemplo, el mismo Iahvé habla consigo mismo e incluso en plural: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Génesis, I: 26). Y, al expulsar a Adán y Eva del Edén, sentencia: «Ahora el hombre es como uno de nosotros en el conocimiento del bien y del mal» (Génesis, III: 22).

Justino, dice Ratzinger, interpreta esto arguyendo que el «escritor sagrado» ha introducido diversos *prosopa*, lo que significaría «diversos roles». Pero, en esta ocasión, el término cobrará un nuevo sentido en el escritor cristiano: éste se refiere a «realidades que dialogan». De aquí a la idea de persona habrá un paso, como se deduce de un texto de Justino que Ratzinger cita según Andresen: «Cuando oigáis que los profetas dicen

²⁷⁰ Véase <http://es.scribd.com/doc/56011791/Ratzinger-Persona-en-teologia>.

²⁷¹ Ratzinger, *ibid.* pág. 2.

frases como si hablase una persona (...), no creáis que esas frases son dichas por los que están llenos del espíritu (los profetas): es el logos que los mueve quien las dice».²⁷²

Vale decir, para Justino, los diálogos proféticos no son únicamente recursos de índole literaria: «El “rol” existe en realidad, es el *prósôpon*, el rostro, la persona del logos, quien está participando en un coloquio con el profeta».²⁷³ Medio siglo después de Justino, Tertuliano (apologista latino, aprox. 160-220) se pregunta cómo alguien puede hablar en plural: «hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza», si podría decir: «yo voy a hacer a un hombre a mi imagen y semejanza». Su conclusión es que: «Dios no estaba solo, porque estaban junto a él el Hijo, su palabra, y una tercera persona, el Espíritu en la palabra. Y por eso hablaba en plural: “hagamos” y “nosotros”».²⁷⁴ Dios es preexistente a la creación.²⁷⁵

Él era para sí su universo, su lugar y todas las cosas. Existía solo, porque no había nada fuera de Él. Aunque, a decir verdad, ni siquiera entonces estaba solo, ya que tenía consigo algo de su propio ser, es decir, su razón. Porque Dios es un ser racional, y la razón estaba primero en Él, y de Él se derivó a todas las cosas. Esa razón es el conocimiento que tiene de sí mismo. Los griegos lo llaman *λόγος*, que es el término que corresponde al nuestro de *sermo*; por eso ya se ha hecho usual entre nosotros el decir, por simplificar, que en el principio la Palabra estaba en Dios, cuando de por sí debía considerarse la razón como anterior, ya que Dios no habló desde el principio, y, sin embargo, estaba dotado de razón aun antes del principio, y la palabra misma, al provenir de la razón, la manifiesta como anterior a ella y fundamento suyo.

Como se dijo en el capítulo 1, los conceptos de *sujeto* y *subjetividad* remiten a la idea de interioridad. En Tertuliano, esta idea es explícita.²⁷⁶

Para que lo entiendas más fácilmente, ponte a reconocerlo en ti mismo, que estás hecho a imagen y semejanza de Dios: también tú, que eres animal racional, tienes en ti mismo razón; ya que no sólo has sido hecho por un artífice dotado de razón, sino has recibido la vida participando de su naturaleza. Recapacita cómo eso mismo sucede en tu interior cuando en silencio estás dando vueltas a algo en tu razón: la razón se presenta en palabras a cualquier intento de pensamiento, y a cualquier movimiento de la conciencia. Cuanto piensas, lo piensas en palabras; cualquier

²⁷² Ratzinger, *ibid.*

²⁷³ Ratzinger, *ibid.*

²⁷⁴ Citado por Ratzinger, *ob. cit.*, pág. 3.

²⁷⁵ Tertuliano, *Contra Práxeas*, cap. V, en Fernández, *Los filósofos medievales*, I, pág. 47, § 75.

²⁷⁶ Tertuliano, *ibid.*

movimiento de conciencia que tienes, lo tienes por la razón. Inevitablemente te pones a expresar eso en tu interior, y al hacerlo vienes a hacer a tu palabra tu interlocutor...

Para Ratzinger, pueden extraerse dos consecuencias. De un lado, el concepto de persona resultaría de la *lectura* que hicieron los apologistas de las Sagradas Escrituras. En otras palabras, es un producto de la *interpretación* de la Biblia por parte del apologista. Y, en segundo lugar, devino en una explicación del fenómeno de un Dios dialogante.

En síntesis, para Ratzinger, el concepto de persona «expresa, desde su origen, la idea de diálogo. Se refiere a Dios como un ser que vive en la palabra y se mantiene en ella como un Yo y un Tú y un Nosotros».²⁷⁷ En el pensamiento cristiano, por lo tanto, el concepto de persona indica una *relación*. Dicho de otro modo, el concepto de «persona» deviene en *creación* del pensamiento cristiano.

3.4 Interiorización y conciencia en el pensamiento cristiano

Una idea del ser humano como *imago Dei* es inconcebible en los filósofos de la Grecia clásica. Es el caso de Parménides, por ejemplo, que, en el diálogo platónico del mismo nombre, le pregunta a Sócrates si existe «una Forma de hombre, separada de nosotros y de todos cuantos son como nosotros, una Forma en sí de hombre...».²⁷⁸ A su vez, para Aristóteles, «nada importa que el hombre sea superior a los demás animales, pues hay otras cosas que son por naturaleza mucho más divinas que el hombre, como... aquellas de las que está compuesto el mundo».²⁷⁹

Entendiéndose, como se le definió en el primer capítulo, el concepto de sujeto en el sentido gnoseológico, esto es, en el sentido del fundamento del conocimiento, éste no está en Platón, para quien «la verdadera realidad consiste en ciertas formas inteligibles e incorpóreas». Y lo propio puede decirse de Aristóteles, para quien, como se vio, la ousía

²⁷⁷ Ratzinger, *ibíd.*

²⁷⁸ Platón, *Parménides*, 130 c, pág. 42.

²⁷⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 141 a-b, págs. 188-190.

era el deíctico hypokeímenon, «el sujeto último que no se puede predicar de otra cosa, y lo que es un *esto* separado, es decir, la configuración y la forma de cada cosa».

3.4.1 El proceso de interiorización en el cristianismo

Es argüible que en el cristianismo habría empezado el proceso de interiorización que se irradió a la filosofía. Éste sería un proceso que, iniciándose en las exhortaciones morales de Jesús, destacó el ámbito de la reflexividad como fundamento ético. Jesús, que, para los judíos mismos, es el «gran maestro de moral», como se vio en la reseña de Klausner, apuntaría al corazón como la «sede» respectiva. Así, en Mt. IX: 4, pregunta: «¿A qué revolvéis malos pensamientos en vuestros corazones?». En Mt. XI: 29, formula este llamado: «Tomad mi yugo sobre vosotros, y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón». Y, en Lc. XVI: 15, increpa a los fariseos: «Vosotros sois los que blasonáis de justos delante de los hombres; mas Dios conoce vuestros corazones; porque lo encumbrado a juicio de los hombres es abominación a los ojos de Dios». En síntesis, el juicio sobre lo correcto y lo incorrecto procede *de* la interioridad, es asentado *en* ésta.

Las epístolas paulinas también le atribuyen al corazón la propiedad de configurar el fundamento ético-moral de las acciones humanas. En Rom. VI: 17, el corazón es base de la obediencia, por lo que hay que dar «gracias a Dios de que, habiendo sido esclavos del pecado, obedecisteis de corazón a aquella forma de doctrina a la cual fuisteis entregados». En Rom. X: 9, el corazón es centro de las creencias: «Porque si confesares con tu boca a Jesús por tu Señor y creyeres en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo».

«El hombre siente latir su corazón al ritmo de sus emociones. Por lo tanto, no es de extrañar que haga de él la sede del espíritu atormentado. De ahí surge un conflicto

histórico para la elección de la sede del alma».²⁸⁰ Con estas palabras Jean-Didier Vincent resume, en efecto, un histórico problema filosófico: la localización del alma o la mente.

De una manera genérica e imprecisa se ha dicho que, para Aristóteles, el asiento del alma se encontraba en el corazón. Pero ello es errado, y no sólo porque no se puntúe la referencia, sino porque la función psicológica que el Estagirita atribuyó al corazón nada tendría que ver con el alma, la mente o las emociones, sino con las sensaciones.

En *De insomniis* (léase *Del ensueño*),²⁸¹ Aristóteles sostenía que, al suspenderse la actividad sensorial en el sueño, las imágenes oníricas producidas durante el dormir no son tan vívidas como las sensaciones y, por tanto, son menos confiables que éstas como representaciones objetivas. Esto sería la imaginación, la φαντασία (phantasía), asociada a φαίνεσθαι (pháinesthai), «aparecer».

Para Aristóteles, éste era un proceso fisiológico, y dependía de que «la repercusión en el órgano sensorial sea transmitida, con la sangre, por el “espíritu connatural”, al órgano sensorial central, el corazón».²⁸²

Leamos qué dice sobre esto Ross:²⁸³ «Desde este punto de vista fue un obstáculo al progreso, y su error retardó la ciencia durante siglos».

Quizá si Aristóteles hubiera atendido al corazón como asiento de las *emociones*, no hubiese estado equivocado y no hubiese sido «un obstáculo al progreso». Éste es un caso opuesto al de William James, para quien el significado de la percepción evaluativa de un suceso traía como resultado cambios somáticos y viscerales cuyas sensaciones, en

²⁸⁰ Vincent, *Viaje extraordinario al centro del cerebro*, pág. 418.

²⁸¹ Citado según Ross, *Aristóteles*, págs. 206-207.

²⁸² Ross, ob. cit., pág. 207.

²⁸³ Ross, *ibid.*

fin de cuentas, constituían la emoción.²⁸⁴ Mientras Charles Sherrington se preguntó por qué Aristóteles «no localizó la mente en el cerebro»,²⁸⁵ lo que James describió en 1890 sí estuvo, para Antonio Damasio, «muy por delante de su tiempo y del nuestro».²⁸⁶

De las palabras de Jesús según Mateo y Lucas se colige que el dictamen moral procede de la interioridad, vale decir, es procesado y elaborado desde la profundidad o intimidad personal cuyo «centro», dicho metafóricamente, en este caso y desde antiguo, se concebía localizado en el corazón (καρδίας, del indoeuropeo *kerd, centro o medio). Si el hombre «siente latir su corazón al ritmo de sus emociones», acertó esa asociación.

3.4.2 La conciencia involucrada en la subjetividad

La historicidad y universalidad del cristianismo están testimoniadas en la frase que divide el tiempo: antes y después de Cristo. En ámbitos geográfica y religiosamente limitados quizá se diga, desde luego, antes y después de Alá, antes y después de Buda, etc. Las divisiones «antes de nuestra era», comunes en escritores ajenos o contrarios a la religión cristiana, omitirían deliberadamente la inespecificidad cronológica del lapso de «nuestra era».

Un ejemplo adicional puede señalarse en el hecho de cómo los deudos de desaparecidos reclaman los cuerpos de éstos para poder darles «cristiana sepultura».

No obstante el primigenio carácter religioso del cristianismo, como dice Gilson, «al usar, a veces, ciertos términos filosóficos para expresar su fe, los escritores sagrados cedían a una necesidad humana, pero sustituían el antiguo sentido filosófico de estos términos por un sentido religioso nuevo».²⁸⁷ En el siglo II tendría lugar el contacto entre

²⁸⁴ Ver James, *Principios de psicología*, pág. 915.

²⁸⁵ Sherrington, *Hombre versus naturaleza*, pág. 167.

²⁸⁶ Damasio, *El error de Descartes*, pág. 153.

²⁸⁷ Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, pág. 11.

religión cristiana y filosofía griega, matizándose así en aquella su condición de «religión filosófica», como la cualificó Wilhelm Nestle.

Uno de los conceptos con el que su «antiguo sentido filosófico» se sustituyó por «un sentido religioso nuevo» sería el de conciencia. Un ejemplo de esto fue Descartes, que, si no fue un «escritor sagrado», sino un científico y filósofo cristiano, al formular esta definición: «Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus forum in nobis conscientia est», entendiéndose *in nobis fiunt* en el sentido de «se hace en nosotros», relacionaba explícitamente al pensamiento con la conciencia.

Probablemente, recién en las epístolas paulinas aparece, en el léxico cristiano, la palabra «conciencia», pero como traducción del griego συνείδησις (*syneídesis*). Según Ferrater,²⁸⁸ συνείδησις fue usado por primera vez por Crisipo (aprox. 281/278-208/205), nacido en Solos (ciudad de Cilicia). Conviene precisar esto, pues, según Nestle,²⁸⁹ hasta mediados del siglo II d. C., Crisipo «fue autoridad estoica indiscutida».

Συνείδησις es sustantivo derivado del verbo συνειδῆναι (*syneidénai*), traducible como «darse cuenta». *Prima facie*, en *syneidénai* y *syneídesis* se entrevé combinadas las voces griegas *syn*, unión, y εἶδος (*eidos*), forma. Εἶδος e ἰδέα provienen de ἰδεῖν, «ver». De ello se deduce que la acepción prístina de εἶδος e ἰδέα viene a ser «forma visible».²⁹⁰ En síntesis, *syneídesis* designaría a «lo que acompaña a la forma percibida o visible», o, en otras palabras, lo que es concomitante al *acto* de percibir. En tal sentido habría usado Aristóteles συνείδησις al aludir él a «una facultad que percibe que estamos en actividad,

²⁸⁸ Ferrater, *Diccionario de filosofía*, I, pág. 620.

²⁸⁹ Nestle, *Historia del espíritu griego*, pág. 293.

²⁹⁰ Ross, *Teoría de las ideas de Platón*, pág. 28.

de tal manera que si percibimos, percibimos que estamos percibiendo, y si pensamos, percibimos que estamos pensando».²⁹¹

El criterio de interioridad en Pablo se resalta en 2 Cor. I: 12, donde sostiene que: «Porque ésta es nuestra gloria, el testimonio de nuestra conciencia» (συνειδήσεως). En Rom. II: 14-15, la conciencia es patrimonio del ser humano: «Pues cuando los gentiles, que no tienen ley, guiados por la naturaleza obran los dictámenes de la ley, éstos, sin tener ley, para sí mismos son ley; como quienes muestran tener la obra de la ley escrita en sus corazones, por cuanto su conciencia da... testimonio...». Para Gilson, esto implica que «todo ser humano encuentra en su conciencia el conocimiento natural de la ley moral».²⁹² Además, Pablo, como se ve, reitera al corazón como centro de la conciencia.

Este proceso de interiorización iniciado en el pensamiento cristiano, en términos de συνειδήσεως, se mantiene en la primera epístola a Timoteo, en la que Pablo habla de la caridad «nacida de un corazón puro, y de una conciencia buena, y de una fe sincera» (1 Tim. I: 5). En Rom. VII: 22 la conciencia vendría a ser el *hombre interior*: «pues me complazco en la ley de Dios según el hombre interior». Refiriéndose a la expectativa de gloria, dicha categoría está también en 2 Cor. IV: 16: «Por lo cual no desfallecemos, antes bien, aun cuando nuestro hombre exterior se desmorone, empero nuestro hombre interior se renueva cada día». Ésta es una expresa referencia por parte de Pablo a uno de los aspectos de la persona, es decir, a la interioridad del sujeto, a su subjetividad.

En conclusión, si bien es cierto que Pablo no introdujo el término συνείδησις, sí lo usó dándole un significado nuevo y enteramente distinto, por ejemplo, al de Crisipo. La syneídesis estoica no es más lo que fue hasta Crisipo desde que Pablo la definió en sus epístolas: es la *conciencia cristiana*, es la conciencia de «quienes muestran tener la

²⁹¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1170 a, pág. 280.

²⁹² Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, pág. 15.

obra de la ley escrita en sus corazones». Y, reiterando lo que él dice en 2 Cor. V: 17: «Toda persona que está en Cristo es una creación nueva. Lo antiguo ha pasado, lo nuevo ha llegado», tenemos que la conciencia paulina está ligada a una nueva religión, una que puede reconocer la verdad y discernir la voluntad de Dios. En los evangelios y epístolas paulinas se perfilaría el giro hacia el sujeto que se definió en el pensamiento medieval y moderno.

En fin de cuentas, en Pablo, a partir de la transformación salvífica proclamada en 2 Cor. IV: 16, por ejemplo, el concepto *conciencia* alude a la intimidad o subjetividad; según Rom. VII: 22, es el «hombre interior». Dicho en términos filosófico-psicológicos, la conciencia paulina puede ser descifrada como la *sustancia* del *yo*.

3.5 Un deslinde conceptual entre conciencia y subjetividad

Tres momentos de la Revelación refuerzan el proceso de interiorización iniciado en el pensamiento cristiano. Uno es el de Mateo VI: 6, cuando Jesús dice: «Mas tú, cuando ores, entra en tu aposento, y cerrada la puerta, ora a tu Padre que está en secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto te recompensará...». Se recordará que, para Ambrosio, ahí no se hablaba sólo de «una habitación delimitada por cuatro paredes», sino de «ese cuarto que está dentro de ti mismo, en el que están encerrados tus pensamientos...».

Un segundo momento está en Mateo X: 17-20, cuando Jesús, para tranquilizar a sus apóstoles, les asegura que «en aquella hora... no sois vosotros los que habláis, sino el Espíritu de vuestro Padre que habla en vosotros». El tercer momento está en Mt. XI: 29, cuando los exhorta: «aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón».

Estos pasajes solventan el juicio de Feuerbach: «Cristo es la omnipotencia de la subjetividad,... el sentimiento concentrado sobre sí mismo... el ascenso al cielo de la

imaginación, la fiesta de la resurrección del corazón».²⁹³ Para él, «la esencia del cristianismo es la esencia del sentimiento».²⁹⁴ En tal sentido, añade: «El cristianismo se diferencia de las demás religiones en que en éstas el corazón y la imaginación están separados, mientras que en el cristianismo coinciden».²⁹⁵

3.5.1 La naturalización de la conciencia y sus límites

Al incluir Descartes en el pensamiento «todo cuanto acontece en nosotros de manera tal que de ello tengamos conciencia», la primera parte de la frase, «todo cuanto acontece en nosotros», involucraría a la subjetividad en tanto *vivencia*. «Vivencia» es un neologismo introducido por Ortega y Gasset para traducir *Erlebnis*, sustantivación de *erleben*, forma transitiva equivalente al español «vivir».²⁹⁶ En *Erlebnis*, Dilthey, según Gadamer: «Enlazando con la caracterización cartesiana de la *res cogitans* determina el concepto de la vivencia por la reflexividad, por la interiorización...».²⁹⁷ Esto excluiría a la conciencia y concentraría el estudio en la influencia del pensamiento cristiano en la génesis del concepto de subjetividad.

El énfasis en la subjetividad se apoya en esta tesis de Husserl: «Que cuerpo y alma formen una unidad de experiencia propia y gracias a esta unidad lo anímico reciba su sitio en el espacio y el tiempo: en ello consiste la legítima “naturalización” de la conciencia».²⁹⁸ Además del *monismo psicofísico*, él adopta aquí el corte diltheyano de las ciencias en ciencias naturales y ciencias del espíritu. Las ciencias naturales, o «ciencias del mundo» o «ciencias de la actitud natural», serían la fisiología y la

²⁹³ Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, pág. 195.

²⁹⁴ Feuerbach, ob. cit., pág. 186.

²⁹⁵ Feuerbach, ob. cit., pág. 194.

²⁹⁶ Ver Gadamer, *Verdad y método*, I, pág. 96, nota 35 del traductor.

²⁹⁷ Gadamer, ob. cit., págs. 101-102.

²⁹⁸ Husserl, *Ideas*, II, pág. 209.

psicología. Por su parte, las ciencias del espíritu son la historia, las ciencias de la cultura y las demás ciencias sociales.²⁹⁹

Por consiguiente, el proceso de «naturalización de la conciencia» habría tenido lugar al interior de las neurociencias o ciencias del sistema nervioso y de la psicología. En éstas, la conciencia es entendida como estado de alerta o vigilia, o como percatación, darse cuenta, autoconocimiento o conocimiento del entorno. Las neurociencias estudian los mecanismos cerebrales implicados, mientras que la psicología hace lo propio con los estados de conciencia.

Sin embargo, sobre el progreso respectivo en las primeras, en la última edición de *Principles of Neural Science*, Eric R. Kandel, Premio Nobel de Medicina 2000, decía que: «Hasta el momento no sabemos cómo la activación de neuronas específicas da origen a la percepción consciente ni siquiera en el caso más sencillo».³⁰⁰ De otro lado, David Myers escribe que: «Para los psicólogos, la conciencia también es un concepto fundamental pero escurridizo», y cita al biólogo neodarwiniano Richard Dawkins: «Ni [el psicólogo] Steven Pinker ni yo podemos explicar la conciencia subjetiva del ser humano... No la entendemos».³⁰¹

Tal situación justifica las propuestas de los filósofos de la mente y sus preguntas fundamentales, como qué es la mente o la conciencia, independientemente de cómo se relacionen con la actividad cerebral. Uno de ellos es Thomas Nagel, quien en un estudio titulado «What Is It Like to Be a Bat?», de 1974, reconocía que, no obstante que una explicación física o fisicalista de la mente puede dilucidar algunos aspectos, «el carácter subjetivo de la conciencia parece ser lo más difícil».³⁰²

²⁹⁹ Husserl, *Ideas*, pág. 18.

³⁰⁰ Kandel y otros, *Principios de neurociencia*, pág. 397.

³⁰¹ Ver Myers, *Psicología*, pág. 265. El corchete es de Myers.

³⁰² Nagel, ¿Qué se siente ser murciélago?, en Nagel, *Ensayos sobre la vida humana*, pág. 277.

Por otro lado, para John Searle, el concepto «subjetivo» designa a una «categoría ontológica, no a un modo epistemológico».³⁰³ Según dice, los procesos mentales poseen una característica que no comparten «otros procesos naturales, o sea, la subjetividad».³⁰⁴ Y un ejemplo es la experiencia de dolor, que, como «consecuencia de su subjetividad, no es igualmente accesible a todo observador. Podríamos decir que su existencia es una existencia para-la-primera-persona».³⁰⁵ Reitera su idea en un libro ulterior: «Entiendo... que los estados conscientes existen sólo cuando los experimenta un sujeto, y que sólo existen desde el punto de vista de primera persona de ese sujeto».³⁰⁶

En suma, si, como aduce Searle, la subjetividad es un asunto ontológico ajeno a «otros procesos naturales» y existe «para-la-primera-persona», ella es inabordable en las ciencias naturales. Husserl acota que: «El análisis de la naturaleza... está menesteroso de complemento... alberga en sí presuposiciones y apunta... hacia otro sector del ser y de la investigación: éste es el campo de la subjetividad que ya no es naturaleza».³⁰⁷

3.5.2 El desciframiento de la subjetividad

Como se señaló en el primer capítulo, en este estudio se ha asumido el concepto de sujeto como fundamento del conocimiento. Éste es el *subiectum*, versión latina del ὑποκείμενον (*hypokeímenon*) aristotélico. Pero, como también se mostró ahí, mientras el *hypokeímenon* aristotélico deviene en indeterminada *deixis*, en cambio, la *substantia* o *subiectum* cartesiano es el *sujeto pensante*.

³⁰³ Searle, *El redescubrimiento de la mente*, pág. 106.

³⁰⁴ Searle, ob. cit., pág. 105.

³⁰⁵ Searle, ob. cit., pág. 106.

³⁰⁶ Searle, *El misterio de la conciencia*, pág. 114.

³⁰⁷ Husserl, *Ideas*, II, pág. 213.

El *ego cogito*, el «Yo pienso» cartesiano, afirma al sujeto como un *yo personal*.

Se ha producido un «giro» en el sentido del *subiectum*. Como dice Gadamer:³⁰⁸

«Sujeto» es en griego *hypokeímenon*, lo que subyace, y este término es introducido por Aristóteles para designar, frente al cambio de diversas formas fenoménicas del ente, aquello que no cambia, sino que está bajo esas cualidades cambiantes. Pero ¿percibimos aún este *hypokeímenon*, *subiectum*, que subyace a todo lo demás, cuando empleamos la palabra sujeto, estando como estamos todos en la tradición cartesiana y entendiendo por sujeto la autorreflexión, el saberse a sí mismo?, ¿quién recuerda ya que «sujeto» es originariamente «lo que está al fondo»? Pero yo pregunto también quién no lo recuerda aún. ¿Quién no sobreentiende que eso que se define por la autorreflexión está ahí como un ente que subsiste en el cambio de sus cualidades como fondo y soporte?

El «hombre interior» de Rom. VII: 22 y 2 Cor. IV: 16 es la conciencia como intimidad o subjetividad. Así la entiende Ortega: «conciencia es reflexividad, intimidad y no es sino eso».³⁰⁹ Es la retracción del sujeto sobre sí. El sí-mismo, el *self* o *das Selbst*, es el *ipse* latino; está así en la *reditio completa in se ipsum* tomista: «las sustancias intelectuales vuelven sobre su esencia con una... reflexión completa, ya que, al conocer algo existente fuera de ellas, salen en cierta manera de sí mismas; y en cuanto conocen que conocen, ya inician cierta reflexión sobre sí mismas».³¹⁰ Tal reflexividad se expresa, por ejemplo, en oraciones tales como «yo pienso», «yo lo creo así». Quien las enuncia se refiere a sí mismo. Este «yo» es el *myself* inglés.

En ese caso, el sujeto se refiere a sí mismo, vuelve o se retrae sobre sí. Incluso es usual que ello se refuerce apuntándose al centro del pecho en dichas manifestaciones. Entendiéndosele en estos términos, la reflexividad implicaría un autoconocimiento o el reconocimiento de la propia identidad.

³⁰⁸ Gadamer, *Verdad y método*, II, pág. 87.

³⁰⁹ Ortega, *¿Qué es filosofía?*, pág. 155.

³¹⁰ Santo Tomás, Sobre la verdad, en Fernández, *Los filósofos medievales*, II, págs. 276-277, § 1.791.

Precisamente, en su *Ensayo*, John Locke había definido la autoidentidad a través del concepto de *persona*.³¹¹

Y es, me parece, un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede reconocerse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace en virtud de su tener conciencia, que es inseparable del pensamiento y que, me parece, le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe. Cuando vemos, oímos, olemos, gustamos, sentimos, meditamos o deseamos algo, es que sabemos que hacemos cualquiera de esas cosas. Así acontece siempre respecto a nuestras sensaciones o percepciones actuales, y es precisamente por eso por lo que cada quien es para sí mismo aquello que llama *sí mismo*, sin que considere en este caso si el mismo *sí mismo* se continúa en la misma o en diversas substancias. Porque, como el tener conciencia siempre acompaña al pensamiento, y eso es lo que hace que cada uno sea lo que llama *sí mismo*, y de ese modo se distingue a sí mismo de todas las demás cosas pensantes, en eso consiste la identidad personal, es decir, la mismidad de un ser racional.

Las raíces cristianas de la idea de subjetividad en los términos de reflexividad adquieren un perfil definido en el pensamiento agustiniano y su «metafísica de la interioridad».

3.6 El rol del pensamiento cristiano en la formación de la idea de subjetividad

En el trayecto hacia la formación de la idea de subjetividad al interior del pensamiento cristiano en san Agustín mediaría el estoicismo. Hay ciertas relaciones de afinidad entre el pensamiento cristiano y el pensamiento estoico que convendrá analizar antes de pasar a estudiar el rol del agustinismo.

3.6.1 San Pablo y las afinidades cristianismo-estoicismo

En 1 Cor. II: 11, Pablo pregunta: «A la verdad, ¿quién conoce lo íntimo del hombre, sino el espíritu del hombre, que está en él?». El término griego usado por Pablo al referirse al «espíritu» es πνεῦμα,³¹² del verbo πνέω, «soplar». El significado correcto,

³¹¹ Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, XXVII, § 9, pág. 318. Las cursivas están en el texto.

³¹² Bover y O' Callaghan, *Nuevo Testamento Trilingüe*, pág. 880.

según Ferrater,³¹³ es «aire desplazado por la acción de soplar». Ocurriría lo mismo con ψύχειν, de igual significado y de donde proviene ψυχή. Nestle interpreta πνεῦμα como «aliento cálido».³¹⁴

Πνεῦμα es un término propio de la física estoica. El estoicismo, la Stoa (Στοα), es, entre el epicureísmo y el escepticismo, «la segunda gran filosofía del helenismo».³¹⁵ Y, como se dijo en el capítulo 2, sección 2.3, Tarso, ciudad natal de Pablo, era el centro de una escuela estoica. Se divide la historia del estoicismo en tres etapas: a) un estoicismo antiguo (del 300 al 130 a. C.); b) un estoicismo medio (del 130 al 50 a. C.); y c) un estoicismo tardío o nuevo (del 50 a. C., al siglo III d. C.).

Al estoicismo antiguo pertenecen Zenón de Citium (semita de origen fenicio, aprox. 333-262), primer jefe y fundador de la Stoa, Cleantes de Asos (aprox. 330 -233) y Crisipo. Al estoicismo medio, Panecio de Rodas (aprox. 185-109) y Posidonio de Apamea (aprox. 135-50). Al nuevo, Séneca (nacido en Córdoba, poco después de Jesús, y fallecido en el año 65), Epicteto (aprox. 50-120) y Marco Aurelio (121-180).

«La vieja Stoa», dice Dilthey,³¹⁶ «no ha producido ninguna obra clásica que se haya conservado y en la cual se hubiera podido basar la continuidad de vida de la escuela». El término «ninguna obra clásica» es elocuente: abarca a obras del volumen y trascendencia de *La República* de Platón y la *Metafísica* aristotélica.

Y esto alcanzaría, además, al estoicismo medio. El estudio del primer estoicismo y el estoicismo medio, de acuerdo con Long,³¹⁷ exigiría «operar con citas y resúmenes de escritores posteriores». En sus palabras:³¹⁸

³¹³ Ferrater, *Diccionario de filosofía*, III, pág. 2821.

³¹⁴ Nestle, *Historia del espíritu griego*, pág. 299.

³¹⁵ Capelle, *Historia de la filosofía griega*, pág. 289.

³¹⁶ Dilthey, *Historia de la filosofía*, pág. 84.

³¹⁷ Long, *La filosofía helenística*, pág. 118.

³¹⁸ Long, *ibíd.*

Ninguna obra completa de un escritor estoico de estas dos épocas ha sobrevivido. La desgracia es que nuestros mejores testimonios correspondan a un periodo en el que el estoicismo había llegado a ser una doctrina establecida, más que un sistema filosófico desarrollado. Lo que sobre todo importa a Epicteto y Marco Aurelio en el siglo II d. de C., dentro de la estructura del universo estoico, es la exhortación moral. De puntos de física, lógica o teoría del conocimiento, tienen ellos poco que decir.

Luego, la fase del estoicismo nuevo, «representada sobre todo en los escritos de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio», es la que está «mejor documentada».³¹⁹ Aun así, Capelle ha estudiado el estoicismo basado en el clásico trabajo de Max Pohlenz (1872-1962), *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung (La Stoa. Historia de un movimiento espiritual)*, de 1948. Algunos puntos de su análisis se tendrán en cuenta en el estudio.

Las afinidades entre el cristianismo y el estoicismo nuevo podrían examinarse en dos direcciones: 1) en el sentido de ideas estoicas en el cristianismo; y 2) en el sentido de las afinidades entre las exhortaciones de Jesús y las de los estoicos de la etapa tardía. Se analizará estas relaciones empezando con la primera dirección.

3.6.1.1 Ideas estoicas en el pensamiento cristiano

Tres serían las ideas que los estoicos comparten con el pensamiento cristiano: 1) λόγος (logos); b) πνεῦμα (pneuma); y c) πρόνοια (pronoia), providencia. Veamos antes el uso del concepto λόγος en los estoicos.

Así como para Heráclito, para los estoicos, que basaban su física en aquél, el universo es una estructura racionalmente organizada y por tanto reducible a explicación racional.³²⁰ La física estoica se basa en dos principios radicales: a) un principio activo; y b) un principio pasivo.

³¹⁹ Long, *ibíd.*

³²⁰ Según Long, *La filosofía helenística*, pág. 112.

El principio activo es el logos como principio creador. Los estoicos lo llamaron λόγος σπερματικός (logos espermatikós), *rationes seminales*.³²¹ A su turno, el principio pasivo es «materia sin cualidad alguna».³²² El principio activo se une a éste como fluido generador o λόγος σπερματικός. Entre uno y otro, por tanto, no hay oposición absoluta, sino gradual. Luego, para ellos, la realidad entera es material, y únicamente puede obrar materialmente. El λόγος (logos) estoico es la facultad que le da al hombre el lenguaje, el pensamiento y la capacidad de hacer planes y fijarse metas. Se incorpora enteramente al universo o naturaleza. En tal sentido, el ser humano y la naturaleza son consecuencia del logos.³²³

El λόγος es también un concepto fundamental en Filón de Alejandría (aprox. 25 a. C. - 50 d. C.), figura central de la filosofía judeohelenística y difusor del pensamiento griego. Para la teoría del λόγος de Filón, entre Dios y el mundo hay seres intermedios, las δυνάμεις (dynameis) o potencias, tenidas ya sea como propiedades de Dios o como servidores y enviados de Él. Estos seres intermedios actúan en el mundo, incluso como ideas.³²⁴

En torno a esto gira todo el pensamiento de Filón. Su λόγος es idea de ideas, potencia de potencias, ángel supremo, representante y enviado de Dios, el primogénito hijo de Dios. Coincide el ser del λόγος con la sabiduría de Dios y con la razón de Dios. Por Él el mundo es creado, y Él es el alma que le da vida.³²⁵ Estas ideas están, casi literalmente, al comienzo del evangelio según san Juan.

³²¹ Véase Marías, *Biografía de la filosofía*, pág. 136. Esta idea reaparecería en san Agustín, quien a su vez la tomaría de las potencialidades germinales de Plotino. Véase Copleston, *Historia de la filosofía*, vol. 2, pág. 83.

³²² Copleston, *Historia de la filosofía*, I, pág. 387.

³²³ Long, *La filosofía helenística*, pág. 112.

³²⁴ Esta reseña sigue a Hirschberger, *Historia de la filosofía*, vol. 1, págs. 204-205.

³²⁵ Según Hirschberger, *Historia de la filosofía*, II, pág. 205.

El evangelio según san Juan fue escrito en griego, y redactado hacia el 100 d. C. Juan era judío, en palabras de Kung,³²⁶ «un *judío helenista*». Ello explicaría el porqué del primer enunciado de su prólogo (Jn. I: 1): ‘Εν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος («En el principio existía la palabra»).327 Respecto de este preámbulo dice Gilson que:³²⁸

Allí se ve aparecer... toda una serie de términos y nociones cuyas resonancias filosóficas son innegables, y en primer lugar la del Logos o Verbo. En el principio era el Verbo; estaba con Dios; todo ha sido hecho por Él; en Él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres... Pero ¿qué papel desempeña esta noción en el principio del cuarto Evangelio? Puede admitirse, como con frecuencia se ha hecho, que una noción filosófica viene aquí a ocupar el lugar del Dios cristiano, imponiendo así a la corriente del pensamiento cristiano una desviación primitiva que ya nunca será capaz de enderezar.

Asimismo, Gilson manifiesta que el hecho de que la religión cristiana adoptara, desde el tiempo del cuarto evangelio, un concepto filosófico de tanta importancia, es decisivo. Por ello, dice, la revelación cristiana legitimó e impuso tales apropiaciones incluso antes que toda reflexión teológica o filosófica.

En palabras de Gilson:³²⁹

Ésta es la razón por la cual necesariamente debía resultar de ello una especulación teológica y filosófica. Afirmar que, en cuanto Logos, el Cristo es Dios, que todo ha sido hecho en Él y por Él, que Él es la vida y la luz de los hombres, era como reclamar anticipadamente no sólo una teología del Verbo, sino también una metafísica de las Ideas divinas y una noética de la iluminación.

Pero el λόγος (logos) que los estoicos tomaron de Heráclito no entraña idea alguna de subjetividad o interioridad. Es una voz externa que nos habla, como se deduce de lo que él afirma: «No escuchándome a mí sino al Logos es prudente convenir en que todas las

³²⁶ Kung, *El cristianismo*, pág. 103. El subrayado es suyo.

³²⁷ Bover & O' Callaghan, *Nuevo testamento trilingüe*, pág. 476.

³²⁸ Gilson, *La filosofía de la Edad Media*, pág. 13.

³²⁹ Ob. cit., pág. 14.

cosas son una».³³⁰ Como tal, es público: «Hay que seguir lo común, pero, aunque el Logos es común, la mayoría de los hombres viven como si tuviesen una inteligencia propia particular».³³¹

En segundo lugar, el πνεῦμα (pneuma) estoico es un soplo etéreo. Ni hay materia sin πνεῦμα ni πνεῦμα sin materia: como ya se dijo, entre el principio activo y el pasivo, la oposición no es absoluta, sino gradual. La distinción reside en el hecho de que, mientras la materia es el principio pasivo, el principio activo, el λόγος σπερματικός, es el πνεῦμα: éste penetra todas las cosas desempeñando tres funciones: a) es la materia primigenia; b) es la fuerza originaria; y c) es un espíritu que orienta y organiza todo.³³²

Los estoicos habrían adoptado el concepto de πνεῦμα del tercero de los filósofos milesios, Anaxímenes, del siglo VI a. C. Como se sabe, para él, el sustrato fundamental e invariable del mundo era el aire. La Tierra era una plancha lisa que flotaba sobre el abismo del aire. De acuerdo con Nestle:³³³ «No es seguro, pero sí posible, que explicara el alma como porción de aire (...). Parece haber identificado a la divinidad con ese aire que abraza el mundo entero».

Por su parte, para los estoicos, el alma estaba provista de ocho facultades: a) cinco sentidos; b) lenguaje; c) facultades de reproducción; y d) un principio director, el hêgemonikon. Este último era una potencia racional, y se ubicaba en el corazón. Esto influiría en la concepción paulina de la conciencia. Se formaba desde el nacimiento y se desarrollaba a partir de los siete años de edad hasta el inicio de la preadolescencia o pubertad, debilitándose en la vejez. Su función principal era la conciencia; sus funciones

³³⁰ Reproducido según Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, I, pág. 400.

³³¹ Guthrie, ob. cit., pág. 401.

³³² Según Capelle, *Historia de la filosofía griega*, págs. 296-297.

³³³ Nestle, *Historia del espíritu griego*, pág. 60.

eran cuatro: a) representación (φαντασία); b) juicio afirmativo (συγκατάθεσις); c) instinto (ὄρμη); y d) pensamiento (λόγος).³³⁴

Según el historiador de la filosofía Gérard Verbeke (belga, 1910-2001),³³⁵ cuatro concepciones podrían distinguirse con respecto al πνεῦμα (pneuma): a) como divinidad; b) como principio o soplo vital (el πνεῦμα ζωτικόν de Galeno); c) como la inspiración de profetas y adivinos; y d) como fuerza divina infundida a los seres humanos con miras a la realización de determinadas acciones que trasciendan a los impulsos naturales. Este último sería el significado del πνεῦμα paulino.

En tercer lugar, la idea de πρόνοια (pronoia), providencia, según Pannenberg,³³⁶ viene del ateniense Jenofonte (aprox. 430-354 a. C.) en sus *Memorabilia*. En efecto, con el propósito de defender el principio teleológico del *orden* universal, Jenofonte adoptó el respectivo punto de vista de Diógenes de Apolonia (fl. 450 a. C), y a través suyo llegó a la Stoa.³³⁷ Un verso del «Himno a Zeus» de Cleantes testimonia la creencia estoica en la πρόνοια: «Nada puede ocurrir en la Tierra, oh Dios, sin tu obra, nada en el éter divino del cielo, nada en el fondo del mar...». ³³⁸ A su turno, seiscientos años después, Agustín, en *De Ordine*, preguntaba: «Pero ¿quién es tan ciego que vacile en atribuir al divino poder y disposición el orden racional de los movimientos de los cuerpos, tan fuera del alcance y posibilidad de la voluntad humana». ³³⁹

Veamos finalmente las afinidades entre las exhortaciones de Jesucristo y las de los estoicos de la etapa tardía.

³³⁴ Capelle, *Historia de la filosofía griega*, pág. 302.

³³⁵ Citado por Ferrater, *Diccionario de filosofía*, III, págs. 2821-2822.

³³⁶ Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, pág. 112.

³³⁷ Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, págs. 166-167.

³³⁸ Reproducido según Nestle, *Historia del espíritu griego*, pág. 292.

³³⁹ Agustín, Del orden, en Fernández, *Los filósofos medievales*, I, pág. 169, § 278.

3.6.1.2 Las exhortaciones en el estoicismo y el pensamiento cristiano: Un distingo entre ética y metafísica

Como se vio en la sección 3.5.1, Long especifica el hecho de que: «Lo que sobre todo importa a Epicteto y Marco Aurelio en el siglo II d. de C., dentro de la estructura del universo estoico, es la exhortación moral». Pero, en la sección 3.3.1, se documentó cómo es que con las exhortaciones de Jesús que se iniciaría el proceso de interiorización que marcó el ámbito de la reflexividad como fundamento ético. Ello se vio en Mt. IX: 4: «¿A qué revolvéis malos pensamientos en vuestros corazones?», y Mt. XI: 29: «Tomad mi yugo sobre vosotros, y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón».

Habida cuenta de que Epicteto vivió entre los años 50 y 120, y Marco Aurelio entre los años 121 y 180, sus exhortaciones son *posteriores* a las de Jesús y las epístolas paulinas. Antes de revisar las coincidencias ético-morales debe excluirse los contenidos explícitamente *psicológicos* en un libro de Hierocles (Ἡθικὴ στοιχείωσις), del s. II d. C., coetáneo de Epicteto.³⁴⁰ Allí Hierocles dice que la primera experiencia no proviene del mundo exterior, sino del «mundo interior». Long lo ha reseñado en estos términos:³⁴¹

Hacerse cargo de sí mismo... es la condición previa para percibir lo exterior; pero hacerse cargo de uno mismo es, al mismo tiempo, imaginarse a uno mismo en relación con otra cosa. El propio conocimiento del niño se manifiesta por su relación con el pecho de su madre. Su percepción de éste es así parte integrante de su percibirse a sí mismo. Y si preguntamos, ¿qué actitud adopta una criatura hacia su propia imagen?, la respuesta ha de ser, afecto.

Ésta es una observación psicológica: «Las experiencias de la conciencia moral hacen nacer el concepto de la conciencia psicológica... Los últimos estoicos... han perfilado el

³⁴⁰ Más detalles en Long, ob. cit., págs. 119 y 183. Estos fragmentos estaban en papiro; los publicó y estudió Hans von Arnim en *Hierokles, Ethische Elementarlehre* (Berlín, 1906).

³⁴¹ Long, ob. cit., pág. 183.

motivo hasta llegar a lo personal individual, contribuyendo decisivamente al nacimiento del concepto del yo». ³⁴²

En cuanto a las exhortaciones propiamente morales, sí hay coincidencias entre el primer evangelio sinóptico y Marco Aurelio, en especial. Por ejemplo, en Mt. V: 43-44, Jesús invoca: «Oísteis que se dijo: *Amarás a tu prójimo* y aborrecerás a tu enemigo. Mas yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por lo que os persiguen». Alrededor de cien años después de la muerte de Pablo, Marco Aurelio, en *Tὰ εἰς ἑαυτὸν*, traducido como *Soliloquios*, dice que: «Propio del hombre es amar incluso a los que tropiezan». ³⁴³

Él también alude a la interioridad, pero desde su perspectiva exhortatoria. ³⁴⁴

Ninguna acción debe emprenderse al azar ni de modo divergente a la norma consagrada por el arte. Se buscan retiros en el campo, en la costa y en el monte... Pero todo eso es de lo más vulgar, porque puedes, en el momento que te apetezca, retirarte en ti mismo. En ninguna parte un hombre se retira con mayor tranquilidad y más calma que en su propia alma; sobre todo aquel que posee en su interior tales bienes, que si se inclina hacia ellos, de inmediato consigue una tranquilidad total. Y denomino tranquilidad únicamente y exclusivamente al buen orden.

Pero, como se adelantó en el primer capítulo, en la sección 1.4.1, el *Cogito* cartesiano es incompatible con la índole prescriptiva de las exhortaciones ético-morales. Mientras el ámbito de estas últimas es el *debe-ser* o *debe-hacerse*, el del descubrimiento del *Cogito* es el *ser*. Aun cuando, dentro de determinado *Zeitgeist*, aquéllas impliquen un discurso reflexivo, no lo han descubierto. Pero prepararían el camino. Oigamos a Gilson: ³⁴⁵

No se puede negar, sin desconocer los más evidentes hechos históricos, que los cínicos, los estoicos y... los mismos epicúreos supieron llevar el desarrollo de la vida interior hasta un punto de perfección muy elevado. Los nombres de Epicteto y de Séneca nos relevarán de todo comentario, y es de sobra sabido que la Edad Media no dejará de considerarlos como precursores del Cristianismo, y aun a veces como santos... la cuestión es sólo saber si el Cristianismo no ha apresurado la madurez de esa verdad y, dándole plena conciencia de su necesidad absoluta, no lo

³⁴² Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, pág. 98.

³⁴³ Marco Aurelio, *Meditaciones*, libro VII, § 22, pág. 150.

³⁴⁴ Marco Aurelio, ob. cit., , libro IV, § 3, págs. 91-92.

³⁴⁵ Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, págs. 195-196.

ha invitado al esfuerzo especulativo que le quedaba por hacer para justificarse. Y sobre ese punto preciso quedaba mucho por hacer.

«Esa verdad» de la «vida interior» empezaría a madurar en la metafísica agustiniana.

3.6.2 San Agustín y la metafísica de la experiencia interior

Como Pablo, Agustín no comenzó siendo cristiano. En *De Trinitate*, él sostiene que: «La mente no puede amarse si no se conoce... ¿Cómo puede la mente conocer otra mente si se ignora a sí misma».³⁴⁶ Ésta es la trilogía conceptual que, para Vignaux,³⁴⁷ se define en la trinidad agustiniana *mens-notitia-amor*, mente-conocimiento-amor.

En una lección que dictó en 1921, «Agustín y el neoplatonismo», Heidegger le adjudicó al término «agustinismo» dos acepciones: a) una significación filosófica, mejor dicho, un platonismo de inspiración cristiana frente a Aristóteles; y b) una significación teológica en tanto doctrina del pecado y de la gracia.³⁴⁸ Si, como dice Ferrater,³⁴⁹ «gran parte de lo que se dice bajo el nombre de “platonismo” podría asimismo convenir al nombre “neoplatonismo”», bastaría trazar las líneas maestras de este último para evaluar su influencia en el pensamiento agustiniano.

En palabras de Gilson,³⁵⁰ el neoplatonismo es «el suelo mismo» en que se formó la doctrina de Agustín. Éste conoció las obras de Platón y Plotino, no las de Aristóteles. En sus *Confessiones Sancti Patris nostri Augustini*, del año 400, él se preguntaba «¿qué provecho tuve en leer, a mis veintiséis o veintisiete años, tal vez, ciertos escritos de

³⁴⁶ San Agustín, Tratado sobre la Santísima Trinidad, Lib. IX, III, 3, Fernández, *Los filósofos medievales*, I, págs. 407-408, § 647. Agustín Uña, en *Confesiones*, pág. 351, se pregunta si Freud leyó a Agustín.

³⁴⁷ Vignaux, *El pensamiento en la Edad Media*, pág. 159.

³⁴⁸ Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, pág. 13.

³⁴⁹ Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, III, pág. 2805.

³⁵⁰ Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, pág. 123.

Aristóteles denominados *Las diez categorías...?*.³⁵¹ Ya antes, en *De utilitate credendi* (391-392), Agustín había escrito: «*libros Aristotelis reconditus et obscuros*». ³⁵²

Pero tampoco está claro qué obras de Platón leyó Agustín. En el año 386 conoce los *Libri platoniorum* en traducción latina de Cayo Mario Victorino, retórico y filósofo latino (aprox. 300-382). Quizá alude a éste cuando, dirigiéndose a Dios, le dice: «me proporcionaste por medio de un hombre, hinchado de una monstruosísima soberbia, algunos libros de los platónicos (*quosdam platoniorum libros*), traducidos del griego al latín». ³⁵³ Agustín entendió en aquéllos que, aunque «no, ciertamente, con estas mismas palabras... que en el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios... Pero que él vino a su casa y los suyos no le recibieron; y a cuantos le recibieron les dio el poder hacerse hijos, a los que creen en su nombre, esto (...) no lo leí allí». ³⁵⁴

Neoplatónico, además de a Platón, Victorino tradujo a Plotino y Porfirio. En su vejez se convirtió al cristianismo. Agustín lo supo por Simpliciano (320-401), que fue Arzobispo de Milán entre 397 hasta su muerte: «Tan pronto como tu siervo Simpliciano me contó estas cosas de Victorino, me enardecí (*exarsi*) por imitarlo, pues con esa intención las había dicho él». ³⁵⁵ La incertidumbre acerca de las lecturas de Agustín llevó al historiador y biógrafo, James O'Donnell, de la Universidad de Georgetown, a hacerse la pregunta de qué libros de los platónicos leyó y qué efectos surtieron en aquél después del año 386. ³⁵⁶

Como fuere, Plotino (aprox. 205-270), tenido como fundador del neoplatonismo recién en el s. XVIII, y de quien se sabe únicamente por su biógrafo y discípulo Porfirio

³⁵¹ San Agustín, *Confesiones*, IV, XVI, 28, pág. 236.

³⁵² Citado según Grondin, *Introducción a la metafísica*, pág. 130, nota 20.

³⁵³ San Agustín, *Confesiones*, VII, IX, 13, pág. 314.

³⁵⁴ San Agustín, ob. cit., VII, IX, 13, pág. 314.

³⁵⁵ San Agustín, ob. cit., VIII, V, 10, pág. 344.

³⁵⁶ Citado por Grondin, *Introducción a la metafísica*, pág. 133.

(aprox. 234-310),³⁵⁷ consideró a Platón como el pensador del Uno. De este Uno, para él, provenían todas las cosas, y éstas aspiraban retornar a él. En otras palabras, el Uno de Plotino es el principio cardinal del neoplatonismo. Su fundamento estaría en el diálogo *La República*, 509b. Como se recordará por lo visto en el primer capítulo, en la sección 1.2.1, allí se sostiene que «el bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, epekeina tēs ousías).

En Plotino, el Uno es igualmente el bien: «Cuando hablemos del Uno o del Bien, conviene que pensemos en una misma naturaleza... Es... lo primero porque nada hay más simple; y es también suficiente, porque no proviene de otras cosas; en otro caso, dependería de todas ellas».³⁵⁸ Esto último, que contrasta con la idea cristiana de *creatio ex nihilo* presente en Agustín («Y, por tanto, hiciste a partir de nada el cielo y la tierra, algo grande y algo pequeño»),³⁵⁹ pondría en tela de juicio el «platonismo de inspiración cristiana» que Heidegger le atribuye al autor de *Confesiones*.

Para Plotino: «No cabe... andar en busca de otros principios, sino poner al Bien por delante; luego a la Inteligencia... y después de la Inteligencia, al alma. Ésa es la ordenación según la naturaleza».³⁶⁰ Incluso la presunta influencia de Plotino en el acento de Agustín en la interioridad merecería ser reexaminada. En la *Enéada* primera, III, 9, Plotino formula esta sugerencia:³⁶¹

¿Que cómo puedes ver la clase de belleza que posee un alma buena? Retírate a ti mismo y mira. Y si no te ves aún bello, entonces, como el escultor de una estatua que debe salir bella quita aquí, raspa allá, pule esto y limpia lo otro hasta que saca un rostro bello coronando la estatua, así tú también quita todo lo superfluo, alinea todo lo torcido, limpia y abrillanta todo lo oscuro y no ceses de «labrar» tu propia estatua hasta que se encienda en ti el divinal esplendor de la virtud, hasta que veas «a la morigeración asentada en un santo pedestal».

³⁵⁷ Grondin, ob. cit., pág. 123.

³⁵⁸ Plotino, *Enéada* segunda, en Fernández, *Los filósofos antiguos*, pág. 551, § 1020.

³⁵⁹ San Agustín, *Confesiones*, XII, VII, 7, pág. 507.

³⁶⁰ Plotino, *Enéada* segunda, en Fernández, ob. cit., loc. cit.

³⁶¹ Tomada de <http://www.ugr.es/~zink/pensa/plotino2.html>.

Para Plotino, el alma «es realmente un ser divino... Ella constituye la última de las divinidades, que viene a este mundo por una inclinación voluntaria».³⁶² En su pregunta: «¿No es el cuerpo para ella (el alma) una prisión y una tumba, y el mundo a su vez una caverna y un antro?»³⁶³ está implícita una concepción distinta de la de Agustín.

En efecto, en *In Joannis Evangelium*, escrito entre los años 416-417, Agustín afirma que «un alma en posesión de un cuerpo no constituye dos personas, sino un solo hombre».³⁶⁴ Y, para él, el hombre es «un alma racional que se sirve de un cuerpo mortal y terreno».³⁶⁵ No es lo mismo decir «el cuerpo es una prisión para el alma, una prisión y una tumba, y el mundo... una caverna y un antro», lo que especialmente en este último caso sería muy platónico, que decir «el alma racional se sirve de un cuerpo mortal y terreno». Aquí habría un *quid pro quo*, por lo que tendría razón Ortega cuando dice que: «El platonismo no es en ningún sentido cristianismo».³⁶⁶

El πνεῦμα paulino se basa en el *pensamiento* de Cristo (voῦν Χριστοῦ [1 Cor. II: 16]; ver cap. 2, sec. 2.3). Y en 1 Cor. II: 12, Pablo dice: «Mas nosotros recibimos no el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para que conozcamos las cosas que graciosamente Dios nos dio». En 2 Cor. III: 17, precisa: «Y el Señor es el Espíritu. Y donde está el Espíritu del Señor, hay libertad». Esta conexión entre espíritu y libertad es reafirmada por Hegel: «Así como la gravedad es la sustancia de la materia, así – debemos decir- es la libertad la sustancia del espíritu».³⁶⁷

Cuando en *Soliloquia* se le pregunta a Agustín: «¿Dices que quieres conocer a Dios y al alma?», y él responde: «Nada más», además de su interés por conocer a Dios,

³⁶² Plotino, Enéada cuarta, en Fernández, ob. cit., pág. 558, § 1032.

³⁶³ Plotino, ob. cit., pág. 556, § 1029.

³⁶⁴ Citado según Copleston, *Historia de la filosofía*, II, pág. 85.

³⁶⁵ Copleston, ob. cit., loc. cit.

³⁶⁶ Ortega, *En torno a Galileo*, pág. 183.

³⁶⁷ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, pág. 62. La interlínea es de Hegel.

obviamente expresaba también su deseo de conocer el alma. Él reproduce el pasaje de Pablo en 1 Cor. II: 11,³⁶⁸ y añade que «con todo, hay algo del hombre que ni el mismo espíritu (*spiritus*) que hay en él lo logra conocer».³⁶⁹ Agustín distingue entre espíritu inmutable y espíritu sujeto a cambio. Este último y su cuerpo provienen de Dios, que es el espíritu inmutable.

El espíritu sujeto a cambio y su cuerpo son creados y provienen de Dios: «A su vez, el cuerpo no es espíritu, si bien en sentido figurado se da al viento el nombre de espíritu, porque, no obstante que nos es invisible, sentimos claramente sus efectos».³⁷⁰ Agustín invoca: «En cambio, tú, Señor Dios mío, escucha y mira y ve y ten compasión y sáname, tú, a cuya vista me he convertido a mí mismo en cuestión (*mihi quaestio factus sum*) y ésta es mi dolencia».³⁷¹

Es en el «hombre interior» de Pablo que reside la verdad para san Agustín en *De Vera Religione*: «*Noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas...*» («No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad»)³⁷² Compárese esto con el «Retírate a ti mismo y mira. Y si no te ves aún bello...» de Plotino, y se justificará el *quid pro quo* aludido líneas arriba.

Plotino es parte del «suelo» en que se forjó la «biografía intelectual» de Agustín, pero la metafísica de la experiencia interior de éste no es platónica ni plotiniana: provino decisivamente de la influencia de autoridades como Pablo y san Ambrosio. Veamos.³⁷³

³⁶⁸ San Agustín, *Confesiones*, X, V, 7, pág. 405.

³⁶⁹ San Agustín, *ibíd.*

³⁷⁰ San Agustín, De la naturaleza del bien contra los maniqueos, en Fernández, *Los filósofos medievales*, I, pág. 377, § 598.

³⁷¹ San Agustín, *Confesiones*, X, XXXIII, 50, pág. 442.

³⁷² Agustín, De la verdadera religión, XXXIX, en Fernández, *Los filósofos medievales*, I, pág. 302, § 404.

³⁷³ San Agustín, *Confesiones*, X, XVI, 25, pág. 422.

Yo, sin duda, Señor, trabajo en esto y trabajo en mí mismo. Me he vuelto para mí tierra de dificultad... (*Factus sum mihi terra difficultatis...*). Pues no exploro ahora las regiones del cielo ni calculo las distancias de los astros, ni indago los cimientos de la tierra. Yo soy el que recuerdo, yo el animus (*ego animus*). No es tan extraño que todo lo que no soy esté lejos de mí. Pero ¿qué hay más próximo a mí que yo mismo?

En fórmula breve, que cita Gilson, Agustín dice: «Dios ha hecho al hombre a su imagen y semejanza, en la mente: ahí está la imagen de Dios. Por eso la mente misma no puede ser comprendida ni siquiera por sí misma, en cuanto es una imagen de Dios» (*Mens ipsa non potest comprehendi, nec a seipsa, ubi est imago Dei*).³⁷⁴ Esto es, *nec ego ipse capio totum, quod sum* («yo mismo no puedo aprehender todo lo que soy».³⁷⁵

Según Gilson:³⁷⁶ «Aquí es donde, por vez primera en la historia del pensamiento occidental, el hombre llegó a ser para sí mismo un sujeto de asombro...». Ciertamente, el objeto de asombro en Platón y Aristóteles no era el de Agustín. Lo que apremia a éste está en este texto: «Luego me dirigí a mí mismo y me pregunté: “¿Quién eres tú?” Un hombre, respondí». Oigamos a Agustín:³⁷⁷

Y se me hacen patentes el alma y el cuerpo que soy, lo uno exterior y lo otro interior. ¿Por cuál de estos dos debí yo buscar a Dios, a quien ya había buscado a través del cuerpo desde la tierra al firmamento, hasta donde pude enviar los rayos mensajeros de mis ojos? Sin duda, es mejor lo interior (*melius quod interius*)... El hombre interior (*homo interior*) conoció todo esto por ministerio del exterior. Yo interior (*ego interior*) conocí esto, yo, yo-alma (*ego animus*), por los sentidos de mi cuerpo.

En apoyo de su tesis sobre la influencia del cristianismo en el pensamiento occidental, Gilson reproduce al teólogo escocés Ricardo de Saint-Victor (aprox. 1110-1173):³⁷⁸

El pensamiento cristiano tuvo tan clara conciencia de lo que agregaba a la filosofía griega sobre ese punto, que basta dejarle la palabra para instruirnos en eso: «... Conocerse

³⁷⁴ Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, pág. 223.

³⁷⁵ Gilson, *ibíd.*

³⁷⁶ Gilson, *ob. cit.*, págs. 223-224.

³⁷⁷ San Agustín, *Confesiones*, X, VI, 9, pág. 407.

³⁷⁸ Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, pág. 225.

perfectamente a sí mismo es ciencia de gran altura... Excede las cumbres de todas las ciencias humanas; mira con desdén desde lo alto toda la filosofía, el conocimiento entero del mundo. ¿Descubrió Aristóteles algo semejante? ¿Halló Platón algo parecido? La inmensa muchedumbre de filósofos ¿inventó algo semejante? En verdad, y sin duda alguna, si hubiesen podido escalar esa cima de su inteligencia, si sus estudios les hubiesen bastado para encontrarse a sí mismos, nunca hubieran rendido culto a ídolos, jamás hubieran doblado la cerviz ante una criatura o levantado la cabeza contra su creador».

Además de la metafísica de la interioridad o de la subjetividad, Agustín inauguraría la metafísica del tiempo: «Si, pues, antes del cielo y la tierra, ningún tiempo había, ¿por qué se pregunta qué hacías entonces? Pues no había “entonces” donde no había tiempo (*Non enim erat tunc, ubi non erat tempus*)».³⁷⁹

En conclusión, de acuerdo con Heidegger.³⁸⁰

El cristianismo trae consigo una transformación de la vida anímica. La vida anímica se retrotrae a sí misma. Mediante la experiencia del gran modelo de la personalidad de Jesús llega una vida nueva a la humanidad... Con el cristianismo se supera la limitación de la ciencia antigua, que se ocupaba sólo de la religiosidad del mundo externo: la vida anímica se convierte en problema científico. Al revelarse Dios en la realidad histórica (historia de salvación), es sacado de la transcendencia teórica, en Platón, y entra en el contexto de la experiencia.

Consecuentemente, del análisis realizado en estos tres capítulos, y en especial en este último, se desprenderán las conclusiones que se formulan en el siguiente apartado.

³⁷⁹ San Agustín, *Confesiones*, XI, XIII, 15, pág. 476.

³⁸⁰ Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, pág. 17.

Conclusiones

1. Cuando Descartes dice que: «nada puede ser conocido antes que el entendimiento, puesto que de él depende el conocimiento de todas las cosas y no a la inversa», está formulando un juicio cuyos antecedentes estarían en 1 Cor. II: 11, donde Pablo pregunta: «¿quién conoce lo íntimo del hombre, sino el espíritu del hombre, que está en él?».
2. Mientras, para Platón, el τὸ ὄν ὄντως, o lo que único que existe, es la Idea o Forma, para Aristóteles, el deíctico ὑποκείμενον, para Descartes, el Cogito como *substantia* pensante o *subiectum* en el sentido de intimidad o reflexividad es el fundamento de lo existente.
3. El *Cogito* cartesiano se enraíza en el pensamiento cristiano, y se basa en el principio de que el ser o la existencia es Dios como autor de todo lo existente.
4. El Abba Padre o «Nuestro Padre» de Jesús, a la inversa del YHWH del judaísmo, significó una *Darstellung* en tanto una nueva presentación de la relación con Dios.
5. El pensamiento cristiano, como resultado de una combinación de la religión judía y la filosofía griega, devino en «religión filosófica».
6. En el pensamiento cristiano empezó un proceso de interiorización que se extendió a la filosofía a partir de las exhortaciones morales de Jesús que señalan al corazón como sede de la conciencia en Mt. IX: 4, Mt. XI: 29 y Lc. XVI: 15.
7. De acuerdo con lo señalado en los capítulos y versículos citados, el juicio sobre lo correcto y lo incorrecto procede *de* la interioridad simbolizada en el corazón.
8. Esta interiorización es reconocida por un filósofo ateo como Feuerbach, quien califica a Jesús como «omnipotencia de la subjetividad», y distingue su religión de

las demás religiones porque en éstas «el corazón y la imaginación están separados, mientras que en el cristianismo coinciden».

9. Separada de la idea de conciencia, la idea de subjetividad y sus referentes, como reflexividad, interioridad o intimidad, es inabordable en ciencias naturales, ya que su desarrollo sería de índole histórica, por lo que, como dice Husserl: «la subjetividad ya no es naturaleza».
10. El «hombre interior» de Pablo en Rom. VII: 22 y 2 Cor. V: 16 y Tertuliano, de los siglos II y III, señalan a la conciencia en el sentido de intimidad o reflexividad, que, para Ortega, «no es sino eso». Marco Aurelio habla explícitamente de la interioridad pero únicamente en exhortaciones o recomendaciones que aluden a ella.
11. La subjetividad en el sentido de intimidad está en la *reditio completa in se ipsum* de santo Tomás, según el cual: «las sustancias intelectuales», al conocer, «inician cierta reflexión sobre sí mismas».
12. La idea de subjetividad en el sentido orteguiano de conciencia o autoidentidad está en John Locke con arreglo al pensamiento cristiano, pues, para él, persona es «un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede reconocerse a sí mismo como el mismo... en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace en virtud de su tener conciencia».
13. La idea cristiana de subjetividad se afirma en san Agustín, cuyo pensamiento, pese a forjarse en el «suelo» del platonismo y el neoplatonismo, se distingue y se distancia de ellos por la idea de *creatio ex nihilo*, como se deduce de su metafísica del tiempo, y porque, para él, en el «hombre interior» de Pablo reside la verdad: «*Noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas...*».

14. Agustín dice: «Me he vuelto para mí tierra de dificultad... Yo soy el que recuerdo, yo el animus (...). No es tan extraño que todo lo que no soy esté lejos de mí. Pero ¿qué hay más próximo a mí que yo mismo?».
15. No obstante la proximidad o intimidad de la subjetividad, para Agustín, Dios ha hecho al hombre a su imagen y semejanza, y por ello la mente misma no puede ser comprendida ni siquiera por sí misma; esto es, *nec ego ipse capio totum, quod sum* («yo mismo no puedo aprehender todo lo que soy»).
16. Con Agustín, siguiendo a Gilson, por primera vez «en la historia del pensamiento occidental, el hombre llegó a ser para sí mismo un sujeto de asombro...», ya que en Platón y Aristóteles el objeto del asombro era la realidad exterior.
17. Para Agustín, en *Confesiones*, «es mejor lo interior (*melius quod interius*)», porque, tal como resalta en *De Vera Religione*, en el hombre interior «reside la verdad».
18. Si en Agustín el hombre pasa «a ser para sí mismo sujeto de asombro» y el «hombre interior» se convierte en problema; si, según de Saint-Victor, ni Platón ni Aristóteles hallaron algo semejante al intento de conocerse a sí mismo; si, para Heidegger, en el cristianismo, la «vida anímica se retrotrae a sí misma», por lo tanto, estaría probada la hipótesis de investigación.
19. En consecuencia, probada la hipótesis de investigación, se sostiene la tesis de que:
El giro hacia la subjetividad definido en la filosofía moderna se originó en el cristianismo y fue planteado como problema en el pensamiento cristiano de san Agustín.

Bibliografía

Se refieren aquí exclusivamente las obras de consulta y estudio para la realización de la investigación. En el caso de los capítulos y versículos del Nuevo Testamento solamente se incluye la edición trilingüe de Bover y O' Callaghan para los textos en griego. En cuanto a las publicaciones on line se deja constancia de su procedencia en los pies de página correspondientes.

Aristóteles (1999). *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos.

____ (2000). *Metafísica*. Traducción directa del griego, Introducción, Exposiciones Sistemáticas e Índices de Hernán Zucchi. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

____ (2008). *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. De Echandía. Madrid: Editorial Gredos.

____ (2010). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial.

Bover, J. M. & J. O' Callaghan (2011). *Nuevo Testamento Trilingüe*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Campanella, T. (1623/1995). La imaginaria Ciudad del Sol (Idea de una república filosófica), en Moro/Campanella/Bacon, *Utopías del Renacimiento*, págs. 141-231. Estudio preliminar de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica.

Capelle, W. (2003). *Historia de la filosofía griega*. Versión española de Emilio Lledó. Madrid: Editorial Gredos.

Colomer, E. (2001). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, 3 vols. Barcelona: Herder.

Copleston, F. (1994). *Historia de la filosofía*, vol. II. Barcelona: Ariel.

- ____ (1996). *Historia de la filosofía*, vol. IV. Barcelona: Ariel.
- ____ (1999). *Historia de la filosofía*, vol. I. Barcelona: Ariel.
- Cordero, N. L. (2008). *La invención de la filosofía*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Cornford, F. (2007). *La teoría platónica del conocimiento*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Damasio, A. (1996). *El error de Descartes*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- ____ (2010). *Y el cerebro creó al hombre*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Dennett, D. (1995). *La conciencia explicada*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Descartes, R. (1982). *Discurso del método/Meditaciones metafísicas*. Traducción, prólogo y notas de Manuel García Morente. Madrid: Espasa Calpe.
- ____ (1995). *Los principios de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- ____ (1996). *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza Editorial.
- ____ (2008). *Discurso del método*. Estudio preliminar, traducción y notas de Eduardo Bello Reguera. Madrid: Editorial Tecnos.
- ____ (2009). *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguida de las objeciones y respuestas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Dilthey, W. (1967). *Historia de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Durkheim, É. (1912/1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.
- Eliade, M. (1988). *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, vols. II-III. Barcelona: Paidós Ibérica.
- ____ (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- ____ (2010). *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, I. Madrid: Espasa Libros.

- Ehrman, B. (2009). *Jesús no dijo eso. Los errores y falsificaciones de la Biblia*. Barcelona: Editorial Ares y Mares.
- Fernández, C. (1974). *Los filósofos antiguos*. Selección de textos. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- ____ (1980). *Los filósofos medievales*, II. Selección de textos. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- ____ (1996). *Los filósofos medievales*, I. Selección de textos. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ferrater Mora, J. (1962). Introducción a Bergson. En Bergson, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, págs. 7-48. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- ____ (2002). *Diccionario de filosofía*, 4 vols. Barcelona: Ariel.
- Feuerbach, L. (2009). *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta.
- ____ (2009). *La esencia de la religión*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Flores Liria, P. (2010). *¿Qué es filosofía?* Madrid: Ediciones Akal.
- Foucault, M. (2009). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina S. A.
- Frege, G. (1892/1998). Sobre sentido y referencia, en *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, págs. 84-111. Madrid: Editorial Tecnos.
- Gadamer, H. (1977). *Verdad y método*, I. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- ____ (1992). *Verdad y método*, II. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- ____ (2001). *El giro hermenéutico*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- García Morente, M. (2007). *Lecciones preliminares de filosofía*. México: Editorial Porrúa.
- Gilson, É. (1960). *La unidad de la experiencia filosófica*. Madrid: Rialp.

- ____ (1962). *El filósofo y la teología*. Madrid: Guadarrama.
- ____ (1999). *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Editorial Gredos.
- ____ (2004). *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid: Ediciones Rialp.
- ____ (2005). *El ser y los filósofos*. España: Ediciones Universidad de Navarra S. A.
- Grondin, J. (2006). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Herder.
- Guthrie, W. K. (1984). *Historia de la filosofía griega, I*. Madrid: Gredos.
- Hamelin, O. (1905/1949). *El sistema de Descartes*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Hadot, P. (2000). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Hartmann, N. (1964). *Aristóteles y el problema del concepto*. Centro de Estudios Filosóficos. Universidad Nacional Autónoma de México. Cuaderno 16, pp. 7-48.
- Hegel, G. W. F. (1997). *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- ____ (1998). *El concepto de religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ____ (2004). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial.
- ____ (2010). *Fenomenología del espíritu*. Edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid Editores. Abada Editores.
- Heidegger, M. (1971). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ____ (1997). *Estudios sobre mística medieval*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ____ (1999). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- ____ (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Ed. Trotta.
- ____ (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*. Madrid: Editorial Trotta.

- ____ (2005). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Prólogo y traducción de Jorge Uscatescu. Madrid: Ediciones Siruela.
- ____ (2007). *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.
- ____ (2010). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heimsoeth, H. (1990). *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza.
- Heinzmann, R. (2002). *Filosofía de la edad media*. Barcelona: Editorial Herder.
- Hernández-Pacheco, J. (2003). *Hypokeímenon. Origen y desarrollo de la tradición filosófica*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Hirschberger, J. (1965). *Historia de la filosofía*, II. Barcelona: Herder.
- Husserl, E. (1913/1995). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ____ (1952/2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, II. México: UNAM. Instituto de Investigaciones filosóficas. Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, W. (1998). *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- James, W. (1890/1994). *Principios de psicología*. México: FCE.
- Jaspers, K. (1995). Agustín. En Karl Jaspers, *Los grandes filósofos. Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant*, págs. 113-190. Madrid: Tecnos.
- Kandel, E. R. y otros (2001). *Principios de neurociencia*. Madrid: McGraw-Hill. Interamericana de España.
- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. México: Santillana Ediciones Generales.
- Kenny, A. (2000). *Tomás de Aquino y la mente*. Barcelona: Editorial Herder.

- Klausner, J. (2006). *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Küng, H. (2007). *El cristianismo. Esencia e historia*. Madrid: Editorial Trotta.
- ____ (2012). *Existencia cristiana*. Madrid: Editorial Trotta.
- Locke, J. (1690/1956/2005). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Long, A. (1994). *La filosofía helenística*. Madrid: Alianza Universidad.
- Mannheim, K. (1993). *Ideología y utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marco Aurelio (2008). *Meditaciones*. Introducción de Carlos García Gual. Traducción y notas de Ramón Bach Pellicer. Barcelona: Editorial Gredos.
- Mosterín, J. (2010). *Los cristianos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Myers, D. (2006). *Psicología*. Madrid: Editorial Médica Panamericana.
- Nagel, T. (2000). *Ensayos sobre la vida humana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nestle, W. (2010). *Historia del espíritu griego*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Ortega y Gasset, J. (1915). ¿A qué llamamos verdad? En J. A. Nicolás & M. J. Frápolli (Eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, págs. 335-356. Madrid: Tecnos, 1997.
- ____ (1958). Concepto como «término», en Ortega y Gasset, J., *La idea de principio en Leibniz*, págs. 78-82. Buenos Aires: Emecé Editores.
- ____ (1958). Lo que le pasó a Aristóteles con los principios, en Ortega y Gasset, J., *La idea de principio en Leibniz*, págs. 181-234. Buenos Aires: Emecé Editores.
- ____ (1959). *En torno a Galileo*. Madrid: Revista de Occidente.
- ____ (1966). *Apuntes sobre el pensamiento*. Madrid: Revista de Occidente.

- ____ (2007). *¿Qué es filosofía?* Madrid: Editorial Espasa Calpe.
- Otto, R. (2009). *Lo santo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pannenberg, W. (2001). *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios. Teología y filosofía*. Salamanca/España: Ediciones Sígueme.
- Paredes Martín, María (2007). *Teorías de la intencionalidad*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Pascal, B. (1972). *Pensamientos*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- ____ (2004). *Pensamientos*. Traducción y prólogo de Xavier Zubiri. Madrid: Alianza Editorial.
- Peña C., A. (1987). El lenguaje y la constitución del hombre occidental. En Peña (ed.): *Lenguaje y concepciones del mundo*, págs. 11-22. Lima: Asociación Cultural Peruano Alemana.
- Pérez, J. A. (2004). Las representaciones sociales, en Páez, Darío y otros, *Psicología social, cultura y educación*, págs. 413-468. Madrid: Pearson Educación.
- Piaget, J. (1992). *La formación del símbolo en el niño*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Platón (1988). *Parménides*. Traducción de M. Isabel Santa Cruz. En Platón, *Diálogos*, V, págs. 9-136. Madrid: Editorial Gredos.
- ____ (1988). *Teeteto*. Traducción de A. Vallejo Campos. En Platón, *Diálogos*, V, págs. 137-317. Madrid: Editorial Gredos.
- ____ (1988). *Sofista*. Traducción de Néstor Luis Cordero. En Platón, *Diálogos*, V, págs. 319-482. Madrid: Editorial Gredos.
- ____ (1995). *La República*. Traductores: José Manuel Pabón & Manuel Fernández-Galiano. Madrid: Alianza Editorial.

- ____ (1998). *Gorgias*. Introducción, traducción y notas de Javier Martínez García. En Platón, *Protágoras, Gorgias, Carta Séptima*, págs. 121-255. Madrid: Alianza Editorial.
- ____ (2010). *Fedro*. Edición bilingüe griego-castellano. Introducción, traducción, notas y comentario de Armando Poratti. Madrid: Ediciones Akal.
- ____ (2010). *Apología de Sócrates*. En Platón, *Apología de Sócrates. Menón. Crátilo*, págs. 32-72. Madrid: Alianza Editorial.
- Polo Santillán, M. (2011). *Confucio. El cultivo de sí mismo*. Lima: Editorial Bouleusis.
- Popper, K. R. (1977). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- ____ (1998). *Realismo y el objetivo de la ciencia. Post Scriptum a La lógica de la investigación científica*, I. Madrid: Editorial Tecnos.
- Renan, E. (2005). *Vida de Jesús*. Madrid: Editorial Edaf.
- Ross, W. D. (1957). *Aristóteles*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Ross, D. (2001). *Teoría de las ideas de Platón*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Russell, B. (1978). Atomismo lógico. En Ayer, A. (Comp.), *El positivismo lógico*, págs. 35-56. México: Fondo de Cultura Económica.
- ____ (1912/1994). *Los problemas de la filosofía*. Colombia: Grupo Editor Quinto Centenario.
- San Agustín (2007). *La Ciudad de Dios*. Edición abreviada, estudio preliminar, selección de textos, notas y síntesis de Salvador Antuñano Alea. Madrid: Editorial Tecnos.
- ____ (2010). *Confesiones*. Traducción, introducción, notas y anexo de Agustín Uña Juárez. Madrid: Editorial Tecnos.
- San Ignacio de Loyola (2010). *Ejercicios espirituales*. España: Editorial Sal Terrae.

- Saranyana, Josep-Ignasi (2011). *La filosofía medieval*. España: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA).
- Searle, J. (1996). *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona: Crítica.
- ____ (2000). *El misterio de la conciencia*. Barcelona: Paidós Ibérica Ediciones.
- Sherrington, C. (1940/1985). *Hombre versus naturaleza*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- Silva Santisteban, L. (1981). *La estructura de la experiencia humana*. Lima: Universidad de Lima.
- Snell, B. (1965). *Las fuentes del pensamiento europeo*. Madrid: Editorial Razón y Fe.
- Soto Posada, G. (2007). *Filosofía medieval*. Bogotá: San Pablo.
- Störig, H. (1995). *Historia universal de la filosofía*. Madrid: Tecnos.
- Vignaux, P. (1958). *El pensamiento en la Edad Media*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vincent, Jean-Didier (2009). *Viaje extraordinario al centro del cerebro*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Wilkinson, P. (2009). *Religiones*. Buenos Aires: Editorial El Ateneo.
- Williams, B. (1995). *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. México: UNAM. Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Wittgenstein, L. (2008). *Investigaciones filosóficas*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.
- Zubiri, X. (1999). *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zucchi, H. (2000). Relación entre la Metafísica y el pensamiento metafísico de Aristóteles. Introducción a la Primera Edición Pocket de Aristóteles, *Metafísica*, págs. 13-69. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.