

El Dios de los filósofos

The Philosophers' God

JUAN CARLOS MORENO ROMO

Recibido: 25-Junio-2013 | Aceptado: 22-Noviembre-2013 | Publicado: 20-Diciembre-2013

© El autor(es) 2013. | Trabajo en acceso abierto disponible en (✉) www.disputatio.eu bajo una licencia *Creative Commons*.

La copia, distribución y comunicación pública de este trabajo será conforme la nota de copyright. Consultas a (✉) boletin@disputatio.eu

Esta es la transcripción directa de una conferencia en el Seminario Conciliar de la Diócesis de Querétaro. Aquí se analiza la relación entre razón y mito a lo largo de la historia de la filosofía, y el papel que juega en el mundo secular contemporáneo la filosofía ante las creencias religiosas.

Razón · Mito · Nacimiento de la filosofía · Pensamiento griego arcaico · Monoteísmo · Religión · Racionalismo · Crisis de la Modernidad.

This is the direct transcription of a lecture at the Theological Seminary of the Diocese of Querétaro.. This paper analyzes the relationship between reason and myth throughout the history of Philosophy, and the role that Philosophy plays in the contemporary secular world when faced with religious beliefs.

Reason · Myth · Birth of Philosophy · Archaic Greek Thought · Monotheism · Religion · Rationalism · Crisis of Modernity.

El Dios de los filósofos

JUAN CARLOS MORENO ROMO

EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS», el tema del que me he propuesto hablarles, es una reflexión central, tanto para la teología, como para la filosofía misma.¹ Al respecto, el Papa Benedicto XVI, cuando era el joven teólogo Joseph Ratzinger, cuando comenzaba, a sus 32 años de edad, su labor como profesor ordinario de teología fundamental en la Universidad de Bonn, el 24 de junio de 1959 presentó una muy sugerente y clarificadora lección inaugural en la que abordó el problema respondiendo a la teología protestante, a la «teología reformada» de aquel momento, y en particular a la del teólogo personalista Emil Brunner quien, retomando el hilo de unas reflexiones que provenían del pensador católico Blaise Pascal rechazaba, como a una *cosa* que contaminaba al cristianismo, al «Dios de los filósofos».² Y en ese texto, en esa «lección inaugural», el joven teólogo que llegará a ser Papa hace un importante rodeo en el que lleva a cabo una recuperación de la filosofía para nuestra civilización, para el cristianismo, y para la teología católica en particular.

La conversación, la charla que quiero tejer con ustedes ahora, tendrá como telón de fondo este y otros trabajos del Papa. El Papa profesor Benedicto XVI, en ese y otros textos se remite siempre a las fuentes, al pasado, a aquellos momentos decisivos de los cuales arrancan tanto el cristianismo como la filosofía. Yo seguiré este mismo esquema. Tengo anotados una serie de puntos que me parecen relevantes para conversar, ahora, en torno a ellos, y los iré abordando como en una clase o «lección», leyendo y comentando algunos textos clave, sobre todo de los filósofos antiguos. Para la filosofía reciente les haré tan sólo algunas breves indicaciones, y después podremos profundizar en

¹ Lo que sigue corresponde a la transcripción, ligeramente adaptada, para darle dimensiones de artículo, y para facilitar, también, su lectura, de una conferencia presentada el 17 de febrero del 2009 en el Seminario Conciliar de la Diócesis de Querétaro, en el marco de la «XXIII Semana Cultural del Seminario: El libro nos habla hoy». Una versión más completa de esta misma conferencia, y del debate en el que se prolongó, conforma el primer capítulo de la segunda parte de mi libro *Hambre de Dios. Entre la filosofía, el cristianismo, y nuestra difícil y frágil laicidad*, cuya edición preparo ahora para la editorial Fontamara, de la ciudad de México.

² Cfr. Joseph Ratzinger, *El dios de la fe y el Dios de los filósofos*, traducción de Jesús Aguirre, Encuentro, Madrid, 2006.

ellas a partir de las inquietudes que ustedes manifiesten.

Veamos. El origen de todo esto, desde el punto de vista filosófico, está en el paso del *mito* al *logos*. La filosofía, dice Husserl en una conferencia muy importante que pronunció en Viena el 7 de mayo de 1935, cuando ya tenían encima el nazismo... Él estaba ya al final de su carrera, y también muy cerca del final de su vida, y hace en esa memorable conferencia todo un recuento en el que se remonta a los orígenes de esa Europa que estaba en crisis, que había perdido su *telos* más profundo, o su *sentido*, y que estaba encima amenazada de sucumbir, en la coyuntura político-militar de aquel entonces, a la barbarie nazi.³ Husserl hace un recuento de cuál es la fuente de la «Europa espiritual», como él decía entonces, y él encuentra —ese «judío emancipado», o «secularizado» que era Edmund Husserl—, que el *arché*, que la fuente, el origen, el lugar al que siempre hay que remitirse para reconstituir, para volver a comprender y para volver a orientar a la civilización europea, a la civilización occidental, es la filosofía, y es Grecia.

Entonces, allí, en esa conferencia fundamental, afirma Husserl lo siguiente, que antes que él y después de él muchos otros han afirmado. Él lo dice con todas sus letras: «la filosofía tiene lugar y fecha de nacimiento». Y ese lugar y esa fecha de nacimiento son los siglos VII y VI antes de Cristo, en el Asia Menor, en la Grecia Jónica.⁴

Retomando esta idea y yéndonos «a las cosas mismas», habría que comenzar con un matiz, o una excepción interesante, y es que el primer filósofo reconocido, o recordado, Tales de Mileto, parece ser que no fue un «griego puro». Parece ser que fue un fenicio, o un mestizo de fenicio y de griego, de tal forma que esto tendría que molestarles mucho a los racistas nazis de la época de Husserl. La filosofía misma, la mayor gloria de la «civilización aria», que entonces se quería oponer a la civilización semítica, que es la que nos heredó el judeocristianismo, nos metería así en un mestizaje de origen. O sea: la filosofía, o la «cultura aria», que estos hombres querían defender para purificarla del cristianismo —como dándole la vuelta al protestantismo, que quiso hacer lo

³ Se trata de la conferencia titulada «La filosofía en la crisis de la humanidad europea», impartida en el Círculo Cultural de Viena los días 7 y 10 de mayo de 1935. Cfr. mi trabajo «Filosofía, deconstrucción, fenomenología y religión en la crisis de nuestro mundo transmoderno (en homenaje a Husserl, en Tijuana)», en la revista *Escritos*, de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín Colombia, en el número 43, volumen 19, pp. 285-313, correspondiente a julio-diciembre de 2011; o también en mi libro *Filosofía del arrabal*, Anthropos, Barcelona, 2013.

⁴ Cfr. Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Crítica, Barcelona, 1991, p. 330.

inverso—, nacería ya «mezclada» de entrada. Y si no está mezclada en la sangre de Tales de Mileto, sí está mezclada en cuanto a las fuentes, en cuanto al origen de las ideas del propio Tales de Mileto, que está en Mesopotamia y está en Egipto.⁵

Tales de Mileto, ustedes lo recordarán, fue aquel filósofo que buscaba «el *arché* de la *physis*», es decir, un origen común para todo este mundo plural. Lo cual de alguna forma apunta ya al monoteísmo: a la idea de un solo Dios que por su parte también los poetas griegos habían vislumbrado ya, de alguna manera, con la idea de un Hado, de un Destino que estaba por encima de sus múltiples dioses, y al que todos ellos le temían. Con Tales de Mileto empieza la pregunta teórica o conceptual por el «origen de todas las cosas», aunque esa búsqueda es por lo pronto una búsqueda, en cierto modo, «materialista» [u «onto-teológica», esa sí]: se busca la «materia originaria», de la que provendrían «todas las cosas».

Pero Tales de Mileto también es recordado por haber dicho que «todas las cosas están llenas de Dioses», y es ubicado como el pensador que marca ese momento en el que se da, o se empieza a dar con toda claridad el paso del mito al logos.⁶ Y entonces hay que dar, en esta charla, un paso previo. Antes de regresar a aquello que inicia Tales de Mileto, debemos preguntarnos qué es eso del paso del mito al logos. Este es un tema, un asunto fundamental que nosotros vemos en general erróneamente, influidos por la Ilustración francesa (influidos por Voltaire, Diderot y compañía), y lo podemos clarificar —este error— con esta idea que todavía nos enseñan en las escuelas, en los colegios — en la secundaria, en la preparatoria...—, de la diferencia entre la ciencia y el mito. —«¿*Qué es la ciencia? La ciencia es la verdad, lo que es cierto. El mito son unas mentiras de gente ignorante*». Esa es la idea que desde la Modernidad ilustrada, desde Voltaire, desde los *philosophes* (que así se llamaban, así se abanderaban estos meros hombres de letras), se proyecta hacia la Antigüedad.

Pero, en realidad la cosa era más compleja que eso. El mito es algo mucho más complejo que un mero error. Las tradiciones populares, ya lo advertía Herder, son algo más que mera ignorancia, y esto es lo que incluso hoy en día, sobre todo si lo seguimos mirando desde la ideología *cientificista*, perdemos de vista.⁷ Y aquí hablamos, por lo demás, de algo todavía más primitivo o más

⁵ Cfr. Juan Carlos Moreno Romo (Coord.), *Unamuno, moderno y antimoderno*, colección Argumentos No. 109, Fontamara, México, 2012, p. 208.

⁶ Cfr. Kirk, Raven y Schofield, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, versión española de Jesús García Fernández, Gredos, Madrid, 1987, p. 146.

⁷ Cfr. Johann Gottfried Herder, *Une autre philosophie de l'histoire, pour contribuer à l'éducation de l'humanité*,

profundo que las meras «tradiciones populares», o el folclore. Antes de que aparecieran, el judeocristianismo por un lado, y la filosofía por el otro, todas las civilizaciones del pasado (y las paralelas luego), habían vivido en un *orden mítico*. En un orden articulado en torno a ciertos relatos, y en torno a ciertos rituales. Y esos relatos y esos rituales conformaban a cada comunidad, y conformaban a cada individuo al interior de esa comunidad, en la que justamente no se vivían estos individuos como tales individuos, sino en la que eran ante todo miembros de su comunidad.⁸

Es en la filosofía y en el judeocristianismo en donde el individuo se destaca o distingue y adquiere esta autonomía que ahora se nos ha ido lejísimos, al individualismo, que es uno de esos puntos en los que la civilización occidental —en los que la civilización muy, muy moderna, de acuerdo a lo que vemos en los espacios muy, muy desarrollados de nuestra civilización— entra en crisis, con este «individualismo» que se fue al extremo [y que contra lo que se presume tiende más bien a la asaz primitiva relación átomo-masa, y que por eso cuaja, tan inconsistentemente, en nuevas y desesperadas formas de «comunidad»].⁹ Decía Chesterton que el mundo contemporáneo, que el mundo moderno, estaba lleno de ideas cristianas que se habían vuelto locas. Pues una de ellas es esta de la dignidad del individuo, que nos la encontramos entre los griegos con la exaltación de la figura de héroes como Aquiles, pero que el cristianismo eleva como nadie en la figura de Cristo, y en la idea de que todos podemos ser imagen de Cristo, que todos somos hermanos de Cristo, hijos adoptivos del Padre.

Eso es tremendo para valorizar a cada individuo. Mientras que en la mentalidad anterior lo que importa es la comunidad (el individuo solamente tiene valor en la medida en la que ocupa su lugar en la comunidad), el catolicismo recupera esta idea pero equilibrándola con la idea del individuo, y es el protestantismo el que comienza a romper con esto. Y así nos encontramos, en Lutero y en Kierkegaard, para mencionar tan sólo a dos personajes centrales de esa tradición, un harto paradójico «cristianismo individual», una relación con Dios de un individuo pretendidamente aislado de su tradición, y aislado

contribution à beaucoup de contributions du siècle (1773), bilingüe (francés-alemán), traducción francesa de Max Rouché, Aubier, 1964. Hay una traducción española de Pedro Ribas, publicada por Alfaguara en 1982, y reeditada por RBA en el 2002.

⁸ Cfr., en nuestra *Vindicación del cartesianismo radical* (ed. cit., pp. 210 y ss.), el capítulo VI, 1, A: «El Oriente y la renuncia».

⁹ Cfr. Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, *El mito nazi*, traducción y epílogo de Juan Carlos Moreno Romo, Anthropos, Barcelona, 2002.

también de su comunidad, a solas.¹⁰

Pues bien, en las diversas concepciones tradicionales, anteriores o paralelas al cristianismo y a la filosofía, el mito era ese relato en el que se creía gracias a que éste se hacía presente en un espacio ritual que convencía al hombre no solamente por las ideas que transmitía: lo convencía también porque la comunidad es convincente. «*Yo creo con todos los demás, eso me convence. Y además creo con la imaginación, y con las pasiones del cuerpo*». Los tambores, las vestimentas, los gestos, en fin, todo este entorno que apelaba a los sentidos convencía, por ejemplo a los teotihuacanos que participaban en los rituales de sacrificios humanos, o a los aztecas, de la «verdad» de todo aquello —o a los egipcios de lo suyo, o a los griegos, o a quienes ustedes se quieran imaginar.

Y de repente hay hombres —en el «Tiempo Axial» que decía Jaspers, o en la Antigüedad Clásica— que no siguen a todos los demás. De repente hay hombres que no creen lo que se cree por mera repetición, o por mero mimetismo. Y estos hombres, que rompen con su tradición, o con sus tradiciones, terminan por crear una nueva tradición («la tradición», decía don Eduardo Nicol, «de la no tradición»).

Les leo un fragmento de Heráclito, para ir nutriendo la charla con estas referencias clásicas que les decía. Es un fragmento que se suele escuchar poco, en el que en las clases de «filosofía antigua» que no son, como deberían serlo, de «cultura antigua» (y de «religión antigua» también), nos solemos detener muy poco (o incluso nada). Dice Heráclito:

«Insensatos que se lavan con sangre, cual si quien se metió en barro con barro se lavara; pero me parecería igualmente insensato el hombre que, al ver tal acción, les dijese una palabra. Y dirigen con todo plegarias a imágenes de barro, cual si se pudiera conversar con casas, no conociendo ni tan sólo un poco lo que son dioses y héroes».¹¹

Un fragmento como este nos muestra esa ruptura que la filosofía naciente está operando con respecto a las tradiciones anteriores. Heráclito ya no cree que los sacrificios de sangre sirvan para nada, y quienes los practican son, para él, unos «insensatos». Y sin embargo, dice: «*yo sería más insensato que ellos si fuese directamente a ellos a decirles: oigan, eso que ustedes están haciendo es una tontería*».

Pero, por lo pronto, subrayemos esto: el filósofo... Voy a aprovecharme de

¹⁰ Cfr. José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1988.

¹¹ Cfr. Juan David García Bacca (Ed.), *Los presocráticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, pp. 239-240.

esta observación para ir dando el salto al pensamiento contemporáneo: «*el filósofo*», les decía José Gaos a sus azorados auditores mexicanos, en una de las primeras conferencias que leyó en el naciente Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM, «*el filósofo es un ateo*». «*El filósofo es necesariamente, les decía, un ateo*».¹² Y esto lo dice Gaos al interior de un texto relativamente enigmático, u oscuro. Casi, casi —se podría decir exagerando un poco— de corte heideggeriano. José Gaos, ustedes lo saben, era el traductor de Heidegger, el traductor de *El ser y el tiempo* de Heidegger, y en algo fue influido, también él, por el estilo y el tono, más o menos sibilinos, de ese pensamiento. «*El filósofo* —afirma el transterrado español— *es necesariamente un ateo*». Y esto coincide también, si se fijan, con un prejuicio muy popular, muy generalizado. Cuando un joven les dice a sus compañeros de preparatoria —«*sabes qué, que voy a estudiar filosofía*», o a su familia, siempre está la inquietud de —«*es que te vas a hacer ateo, te vas a perder*». Bueno, hay un trasfondo, en todo esto, un trasfondo cierto, una dimensión legítima, clara, detrás de esta palabra ambigua, que nos remite a este primer «ateísmo» de los primeros filósofos, que al mismo tiempo estaban creando, paradójicamente, el monoteísmo.

Remi Brague, uno de los filósofos cristianos más destacados de nuestros días, un francés que enseña en Alemania (es tan importante su erudición que los alemanes le dijeron «*¡véngase a enseñarnos a nosotros!*»), Remi Brague, que en español tiene traducidos un par de libros fundamentales (*Europa, la vía romana*, que está en Gredos; y *La sabiduría del mundo*, que acaban de traducir en Encuentro), en un texto suyo que es posible consultar en internet, afirma que el del «monoteísmo» es ante todo [e incluso antes que un asunto religioso] un asunto filosófico. El artículo se titula «Para acabar de una vez con los «tres monoteísmos»», y es una refutación que él hace de esas muy «políticamente correctas» pretensiones del Islam de incluir, y sobre todo de *subsumir* a las *tres* «religiones del libro», o a las *tres* «religiones abrahámicas», o a los «tres monoteísmos» —de manera muy tramposa, nos dice Remi Brague, porque el Islam no nos incluye sino para excluirnos.

Y contra esa «teología» el historiador de las ideas puntualiza, desde su muy rica y muy precisa erudición, que si por un lado la idea del «monoteísmo» es prácticamente universal, y en el espacio mediterráneo aparece ya claramente identificable, al menos, desde los tiempos del emperador egipcio Akenatón,¹³ el

¹² Cfr. «El concepto de la filosofía», conferencia escrita en abril, y leída públicamente el 16 de agosto de 1943, en José Gaos, *Obras completas VII: Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, UNAM, México, 1987, pp.101-107.

¹³ Miguel León Portilla encuentra, por su parte, que también los antiguos «mexicanos» eran monoteístas. Cfr. su libro *La filosofía náhatl, estudiada en sus fuentes*, prólogo de Angel María Garibay K., UNAM, México, 1983. Y

término estricto de «monoteísmo» es por su parte extremadamente tardío, y es desde luego posterior, y exterior, al Islam: la palabra aparece, nos dice Rémi Brague, entre los neoplatónicos de Cambridge, en el muy tardío siglo XVII —concretamente en Henry Moore, en su debate con Descartes en torno a la existencia de Dios (en torno a las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios, y en torno a la «extensión» del alma).¹⁴

Entonces, Remi Brague reconoce, remitiéndolo a su remoto origen egipcio —o a su formulación léxica estricta en este personaje de mediados del siglo XVII, Henry Moore—, que el monoteísmo [lejos de ser, como pretende el Islam, el núcleo mismo de la revelación] es más bien un asunto filosófico. Bueno, pues estos «ateos» que según José Gaos son los filósofos —Heráclito que ya no creía en la religión de sus contemporáneos, que ya no creía en la religión de su pueblo—, paralelamente están creando, o están despejando más bien la idea de un Dios único. Para que vean que la cosa es ambigua, que no es tan sencillo como parece. Entonces, decía José Gaos, ya en nuestros días —¡vamos, a mediados del pasado siglo XX, hace unos sesenta o setenta años!—, que «*todo filósofo es ateo*». Bueno. Esta idea se puede recuperar en el sentido de: «*todo filósofo se encuentra enfrentado con su tradición*», «*todo filósofo se encuentra en una relación de duda con respecto a su tradición*».¹⁵

Regresando a aquella conferencia de Husserl que les citaba al principio, dice Husserl que esta búsqueda que es la filosofía lleva aparejada una «crítica

Joseph Ratzinger le da la razón: «Las configuraciones —escribe (en *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, ed. cit., p. 24)— son plurales, pero en ninguna parte falta por completo el saber en torno a la unidad del absoluto. El constitutivo decisivo del politeísmo, que le constituye en cuanto tal politeísmo, no es la falta de la idea de unidad, sino la representación de que lo absoluto en sí y como tal no es apelable para el hombre».

¹⁴ Cfr. Rémi Brague, «Para acabar de una buena vez con los «tres monoteísmos»», en *Communio* 29 (2007), pp. 33-49. El resumen disponible en línea está en: http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol48/189/189_brague.pdf. Sobre Moore y Descartes véase también Alexandre Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, traducción de Carlos Solís Santos, Siglo XXI, México, 1986, pp. 107 y ss.

¹⁵ «Filosofar, con prístina y plena autenticidad —escribe José Gaos (Cfr. op. cit., p. 106)—, no se puede sino discrepando, forzosa, esencialmente, de los demás. La «comunidad» de que deja ser miembro el filósofo incluye a los demás filósofos, incluye la historia entera de la filosofía hasta el momento —incluye la historia entera en general hasta el momento.» Véase también, en *La Vanguardia* del 21 de noviembre del 2012, la entrevista «Filosofía y ateísmo», concedida por Jean-Luc Nancy con ocasión de las III Jornadas Filosóficas de Arts Santa Mónica y del Instituto Francés de Barcelona intituladas —y José Gaos diría, entonces, que muy mal intituladas— «El ateísmo en común». Si ni los organizadores del evento ni el entrevistador deconstruyen, ni mucho menos clarifican ese curioso, digamos «círculo cuadrado» de un «ateísmo en común», Jean-Luc Nancy sí que lo hace, y lo hace a nuestro parecer de una manera muy cercana a la de Gaos, por ejemplo cuando afirma que «la filosofía consiste siempre en diferir su propia completud y, por tanto, en reabrir siempre su inicio», o que filosofar es «reabrir el sentido».

universal», «una crítica de toda forma de vida».¹⁶ Ahora bien, hay críticas, y hay críticas. La crítica que dio nacimiento a la filosofía, por allá por el siglo VII antes de Cristo, en las ciudades jónicas del Asia Menor, es una crítica que impulsó una investigación apasionada, una búsqueda apasionada de la verdad. Dice Husserl: una «tarea infinita de la verdad». Mientras que en nuestros días estaríamos llegando, de hecho a partir del siglo XVII hacia acá, a un mal ateísmo, a un ateísmo que en el fondo sí es ateísmo en el sentido más ordinario del término, y que nos lleva a una crítica vacía.

Nuestros «intelectuales», estos que escriben en los periódicos y en las revistas sensacionalistas que por acá conocemos, siempre están con el «pensamiento crítico» en la boca («pensamiento crítico» por acá, y «pensamiento crítico» por allá), y muchas veces vemos que esos «pensamientos críticos» son todo menos críticos, que no se trata de una crítica consecuente, de una crítica que nos ponga en la «tarea infinita —que decía Husserl— de la búsqueda de la verdad», sino que se trata de una crítica como la de Poncio Pilatos, que le dice a Cristo: —«¿la verdad?, ¿qué es la verdad?»—, y se da la vuelta y se va, y no se queda para continuar el diálogo, o la investigación [¡y mucho menos se da cuenta de con quién habla!].

A propósito de este relativismo sano o fecundo me gustaría citarles a Heráclito y a Jenófanes de Colofón en dos fragmentos también muy importantes. Les cito primero a Jenófanes de Colofón. Dice éste, que es un filósofo de la generación precedente a la de Heráclito —y a la de Parménides, que es también una referencia fundamental, y que según algunos testimonios fue su discípulo—; dice Jenófanes de Colofón:

«No enseñaron los dioses al mortal
todas las cosas ya desde el principio;
mas si se dan en la búsqueda tiempo
cosas mejores cada vez irán hallando».¹⁷

Y esto señala esa ruptura en la que encuentra Husserl el nacimiento de la filosofía. Antes de que la filosofía, descreyendo de sus tradiciones en una circunstancia muy propicia para ello... Porque los griegos son este pequeño pueblo de tribus que se establece en las fronteras de los grandes imperios, y de las grandes civilizaciones agrícolas, la egipcia y la persa, que recoge o por lo

¹⁶ Cfr. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, ed. cit., p.339.

¹⁷ Cfr. García Bacca (Ed.), op. cit., p. 24.

menos vehicula toda la historia mesopotámica, en ese momento... y todas las demás civilizaciones vecinas estaban a su vez vehiculadas por estos dos grandes imperios. Ante esta pluralidad de convicciones, ante esta pluralidad de mitos, hay este sano relativismo que surge en los filósofos griegos de: *«A ver: mi mito, que a mí me convencía, no coincide con el mito de este con el que estoy comerciando, ni con el de aquel que viene de la gran civilización egipcia o mesopotámica. Entonces, ¿qué pasa con mi mito?»*

Hay un descreer de la propia tradición y, frente a esta duda, frente a esta relativización, el nacer de una búsqueda. Todas las tradiciones dicen, antes de estas dos que configuran nuestra civilización, lo contrario: dicen que todo lo que hay que saber fue instaurado desde «aquellos tiempos», desde unos tiempos que no forman parte del tiempo, por los antepasados o por los dioses que, dice el relato mítico, en un momento fundador le transmitieron a los seres humanos *todo lo que había que saber*.

Jenófanes de Colofón, y la filosofía con él, encuentran lo contrario, lo niegan. Dice el texto que les acabo de leer: *«No enseñaron los dioses al mortal todas las cosas ya desde el principio, mas si se dan en la búsqueda tiempo, cosas mejores cada vez irán hallando»*. Y así se inaugura expresamente la búsqueda de la verdad, la «tarea infinita de la verdad», dice Husserl, que es la filosofía, de la cual van a nacer también las ciencias particulares en su versión griega tradicional, en un primer momento, y después en su versión moderna, también con muchos cruces, superficiales y profundos, con el cristianismo.

Y este mismo Jenófanes de Colofón, que con tanta claridad expresa la naturaleza, y la misión o el *telos* de la filosofía, también podría ser considerado, entre los filósofos griegos, como el más inequívoco padre del monoteísmo. Escuchen esto:

«Entre los dioses
 hay un Dios máximo;
 y es máximo también entre los hombres.
 No es por su traza ni su pensamiento
 a los mortales semejante.
 Todo El ve; todo El piensa; todo El oye.
 Con su mente,
 del pensamiento sin trabajo alguno,
 todas las cosas mueve.
 Con preeminencia claro

es que en lo mismo permanece siempre
sin en nada moverse,
sin trasladarse nunca
en los diversos tiempos a las diversas partes».¹⁸

No estamos ya, como entre los milesios (Tales y sus inmediatos sucesores, incluido Anaximandro), ante una mera «materia originaria», sino ante un Dios que, como los de los poetas, incorpora lo humano («Todo El ve; todo El piensa; todo El oye»), pero sin los excesos del antropomorfismo, del que Jenófanes de Colofón va a ser, también (mucho antes que Platón, o que Spinoza), uno de los primeros críticos:

«Mas los mortales piensan
—prosigue—
que, cual ellos, los dioses se engendraron;
que los dioses, cual ellos, voz y traza y sentidos poseen.
Pero si bueyes o leones
manos tuvieran
y el pintar con ellas,
y hacer las obras que los hombres hacen,
caballos a caballos, bueyes a bueyes,
pintaran parecidas ideas de los dioses;
y darían a cuerpos de dioses formas tales
que a las de ellos cobrarán semejanza».¹⁹

Hay una asignatura, muy importante para la teología natural, y con la que incluso se la confunde: la Teodicea, que recuerda el título de uno de los libros de Leibniz, y que sobre todo nos remite a las batallas de Platón contra los «malos ejemplos» de los poetas. Todo eso arraiga en una tradición que se remonta, también, a Jenófanes de Colofón:

«Homero, Hesíodo
—protesta el nuevo educador—
atribuyeron a los dioses
todo lo que entre humanos
es reprehensible y sin decoro;

¹⁸ Cfr. op. cit., p. 21.

¹⁹ Cfr. op. cit., pp. 21-22.

y contaron sus lances nefarios infinitos:
robar, adulterar y el recíproco engaño».²⁰

Todas ellas acciones, piensa el filósofo, indignas de los hombres y, sobre todo, indignas de Dios. El «Dios de los filósofos» se perfila ya, en Jenófanes de Colofón, como el «Motor Inmóvil» de Aristóteles, y por lo pronto se va a alejar, para purificarse de lo «humano demasiado humano», al heladísimo *Topos Uranos* o Lugar Celeste. Y este filósofo, ya lo decíamos, va a hacer escuela, directamente a través de Parménides, pero no sólo a través de él. Heráclito cita expresamente a Jenófanes en algunos de sus fragmentos, y en otros, aunque no lo cita, coincide en mucho con él.

Otro fragmento de Heráclito que me permite reforzar la idea que les estaba exponiendo, a propósito de este «sano relativismo» que dio lugar a la filosofía, y al monoteísmo también, es el siguiente:

«Una sola cosa, lo Sabio, quiere y no quiere llamarse con el nombre de Zeus».²¹

La filosofía griega se está separando del mito, se está separando de la pluralidad de dioses, se está separando de la idolatría en un notable paralelismo con los profetas del Antiguo Testamento. Se está separando de esta adoración que el hombre hacía de las cosas del mundo, y está apuntando hacia un solo y común «origen de todas las cosas», y está gestando el monoteísmo. «Una sola cosa, lo Sabio, quiere, y no quiere llamarse con el nombre de Zeus», piensa ya Heráclito quien, muchos de ustedes lo saben, es también el filósofo del *Logos*. Son estos filósofos los que están fraguando el lenguaje que nos reencontraremos en el Nuevo Testamento y en la teología católica después. Si en Heráclito hay una figura del Dios único, esta figura del Dios único es ya el *Logos*. Es el *Logos* —la «Cuenta y Razón», traduce García Bacca— «que a todas las cosas y a través de todas las cosas gobierna», y que es por lo pronto esta unidad que subyace al cambio, y a la pluralidad. Les leo otro breve fragmento:

«En una sola cosa consiste la Sabiduría: en conocer con ciencia al Logos que a todas las cosas y a través de todas las cosas gobierna».²²

²⁰ Cfr. op. cit., p. 22.

²¹ Cfr. op. cit., p. 242.

²² Cfr. op. cit., p. 242. La traducción corregida que aquí citamos es la de Alfredo Troncoso. García Bacca traduce así: «En una sola cosa consiste la Sabiduría: en conocer con ciencia la Mente que a todas las cosas y en todo las gobierna».

Y bueno, al centro de todo esto, el filósofo decisivo de toda la antigüedad, es Parménides (el «Descartes de la antigüedad», dicen de él sus estudiosos, para subrayar su enorme influencia).²³ Parménides y sus dos inmensos «comentadores» Platón y Aristóteles. Parménides encuentra que el objeto de la filosofía ya no es la tierra, ya no es el aire, ni el agua tampoco, ni el fuego, ni siquiera el conjunto de todos éstos, como van a decir quienes vienen después de él, sino el Ser. Con Parménides, la filosofía y la teología nacientes dan un verdadero salto cualitativo, y ese salto cualitativo tiene que ver con el más tremendo de los verbos. Con el verbo ser.

«¡Salve! —le dice la diosa que le revelará el «misterio» de lo inteligible—
que mal hado no ha sido
quien a seguir te indujo este camino
tan otro de las sendas trilladas donde pasan los mortales.
La Firmeza fue más bien, y la Justicia.
Preciso es, pues, ahora
que conozcas todas las cosas:
de la Verdad, tan bellamente circular,
la inmovible entraña...»²⁴

En un paralelismo [¿o perpendicularismo?] sorprendente con el Dios del Sinaí, con el Dios que le dice a Moisés, cuando Moisés le pregunta cuál es su nombre, ¿se acuerdan?, «Yo soy el que soy» (Ex 3, 14) —esta frase que Jesús va a repetir también en el Nuevo Testamento (Jn 8, 58): «Yo soy»—, en un extraordinario paralelismo entonces con esta irrupción del Dios uno en la historia de la humanidad, a través de la tradición judeocristiana, también en la tradición filosófica irrumpe, como centro de la misma, Dios, el «Dios de los filósofos».

Lo único inteligible, lo único verdadero, encuentra Parménides en el núcleo, en el centro de su filosofía, es la siguiente frase-ser-pensamiento: «el Ser es». «Fuera del Ser no hay nada», y esa nada es, de entrada, rigurosamente impensable. El Ser es «inengendrado e imperecedero», no cambia, y es por tanto inmortal. Ni «es más aquí y menos allá», es todo él «idéntico a sí mismo»,

²³ Cfr. Kirk, Raven y Schofield, *Los filósofos presocráticos*, ed. cit., p. 349: «Sus argumentos y conclusiones paradójicas ejercieron una poderosa influencia sobre la filosofía griega posterior; su método y su impacto se han comparado, con razón, con los del *cogito* de Descartes». Manuel García Morente también hacía esa comparación: *Cfr. sus Lecciones preliminares de filosofía*, Porrúa, México, 1989, p. 103.

²⁴ Cfr. García Bacca (Ed.), op. cit., pp. 35-36.

etc. Y ahí se funda la metafísica, se funda la filosofía rigurosa.

«Un solo logos queda cual camino: el Ser es.
Y en este camino,
hay muchos, múltiples indicios
de que es el Ser ingénito y es imperecedero,
de la raza de los «todo y solo»,
imperturbable e infinito;
ni fue ni será
que de vez es ahora todo, uno y continuo».²⁵

Este ser inteligible nos muestra una única cosa: su unidad, su inteligibilidad y, por contraste, lo absurdo de todo lo demás. Parménides se da cuenta de que el mundo plural, el mundo habitado por los hombres, el mundo de las cosas, de la naturaleza, es un mundo, «aparencial» como diría Unamuno, un mundo al que le falta la realidad, al que le falta la consistencia... de Éste que en el Sinaí dice... pues «*Yo soy el que soy*». «*Tú, propiamente hablando, no eres. El que soy, soy yo*».

Hay este descubrimiento, más o menos en paralelo [aunque no necesariamente de la misma calidad o radicalidad]. Lo que me remite de nuevo a la lección inaugural de Ratzinger, en donde el actual Papa recupera, y quiere responder a la crítica de Emil Brunner, un teólogo protestante que el Papa ubica entre los «personalistas de entreguerras» (Edner, Buber, Rosenzweig, Steinbüchel...),²⁶ quien desde su tradición protestante... Ustedes saben, desde Lutero hay, en la parte norte del cristianismo, en nuestros hermanos separados, todo un rechazo de la filosofía... ¿Cuál es el error del catolicismo? Desde el punto de vista luterano es el haber «contaminado» a la revelación con la filosofía, y haber confundido al «Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob» (que quiere rescatar Pascal, y del que registra la vivencia íntima en su *Memorial*), con el «Dios de los filósofos». Ese es el alegato de Brunner, quien argumenta que ese Dios es una cosa, es un «Él», en el mejor de los casos, y no es el Dios personal que mediante su revelación viene a interpelarnos en tanto que Persona, y con el que se establece un diálogo vivo.

Esta tensión va a ser una tensión central de la Modernidad, y es a su vez el gran tema del pensamiento filosófico y teológico contemporáneos. Abrevio, porque veo que estamos sobre el tiempo. La filosofía... el «Dios de los

²⁵ Cfr. op. cit., p. 41.

²⁶ Cfr. Joseph Ratzinger, *La fiesta de la fe: Ensayo de teología litúrgica*, ed. cit., p. 37.

filósofos», va a estar contemplado, o va a ir contemplado, en el lenguaje de los filósofos, como un distante «Él». Es el encuentro con la revelación cristiana, con San Pablo predicándoles a los griegos, a los filósofos griegos, lo que va a transformar a este «Él» en un «Tú». Explica también, muy oportunamente, el Papa, en sus textos, retomando a Varrón si no recuerdo mal, cuál era la situación espiritual del mundo clásico, del mundo pagano, en el momento en que comienza la predicación cristiana. Esa gente cuya religión, cuya espiritualidad muchos de los enemigos de la Iglesia exaltan e idealizan sin conocerla, sin detenerse a estudiarla, estaban ya divididos, desgarrados espiritualmente, por este relativismo que no todos resolvían «filosóficamente», y por unas crisis internas, además, en tres niveles religiosos o espirituales, digamos.

Por un lado estaban los filósofos, quienes negaban las tradiciones francamente idolátricas de sus respectivas religiones, y ese es justamente el sentido rescatable de su «ateísmo». Estos «ateos»... Pascal —Blaise Pascal, que es un interlocutor decisivo para este tema— tiene un fragmento, en sus *Pensamientos*, que es la obra que más lo identifica... Los *Pensamientos* son una serie de notas que fueron encontradas entre sus papeles personales, tras su muerte. Estaba preparando una gran apología del cristianismo, para la Modernidad, para los nacientes, y harto racionales ya, tiempos modernos, y como su quebrantada salud no le permitía mantener un esfuerzo continuo, iba tomando esas notas que nos heredó, y que son sin duda su legado más precioso o significativo. Uno de estos pensamientos, muy relevantes, muy reveladores, muy oportunos, dice así:

«Ateísmo, marca de fuerza de espíritu, pero hasta cierto punto nada más».²⁷

Entonces, por ahí también, me parece que este «ateísmo», al que espejeo desde Gaos hasta los griegos, es una «marca de fuerza de espíritu» porque a través de éste los filósofos griegos, y después muchos filósofos modernos, se distancian, a su manera, de la idolatría, y cumplen de ese modo —imperfectamente si se quiere, negativamente tan solo— el primer mandamiento de la ley de Dios.

Bueno, pues eso. La situación espiritual de aquella época, nos recuerda el Papa, era la siguiente: por un lado [*theologia naturalis*], los filósofos rechazando la tradición religiosa de su pueblo por considerarla idolátrica, pero sin llegar a fundar una relación religiosa con el Dios que estaban pensando; por el otro

²⁷ Cfr. *Pensamientos* 157-225, en Pascal, *Œuvres complètes*, edición de Louis Lafuma, Seuil, París, 1963.

[*theologia mythica*], los poetas —Homero, Hesíodo, y los poetas trágicos y los sucesores de éstos—, que hablaban con una gran riqueza, sobre todo antropológica, de las divinidades plurales de su tradición, pero en los que ya se manifestaba una crisis espiritual, un distanciarse [digamos «creativo»] del tercer factor, que es el de la «religión cívica», el de los rituales o las tradiciones religiosas «positivas» de la comunidad [*theologia civilis*]. Estaban estas tres «tradiciones» funcionando ya en tensión, o separadas. Los poetas entonces «imitaban» o «representaban» a unas divinidades que no correspondían necesariamente a las de los rituales de la ciudad, a las de los rituales de los «pueblos» o «comunidades», o «polis», y además —nuevo enfrentamiento con los filósofos— representaban, y ofrecían como modelo a unas deidades inmorales, plurales e inmorales. Los dioses de los griegos, para decirlo en pocas palabras [y para desencanto de unos cuantos incautos lectores de Nietzsche], en las representaciones que de ellos hacían los poetas, eran harto humanamente [por no decir «harto brutalmente»] inhumanos. Y todo esto movió a Platón — en la estela, justamente, de Jenófanes de Colofón, y de Heráclito de Éfeso— a hacer la «teodicea», a hacer la «defensa de los dioses», a decir: «*los dioses no son culpables*».

Porque había toda esta tradición trágica (o de la que todavía nos deja ver algo la tragedia), en donde se temía a los dioses porque si uno los ofendía esto se traducía en desgracias que se transmitían, injustamente, de generación en generación. Frente a la «teología» de los mitos, o de los poetas, Platón hace, entonces, una «defensa de los dioses», una «teodicea». Los dioses, Dios —el Bien, que está por encima, por detrás de los dioses—, es inocente, no es culpable.

El cristianismo es el encuentro, entonces, de estas dos tradiciones, o de estas dos revoluciones, nos recuerda el Papa. El cristianismo dice: «*ese Dios Uno, Sabio, Bueno e Inocente, del que les hablan los filósofos, ese es el Dios que nosotros adoramos, y puede haber, para con Él, no sólo una relación intelectual, sino también una relación religiosa, una relación de adoración*». Y de ahí sale nuestra civilización, de ahí sale la tradición filosófica fuerte, central, del final de la Antigüedad, y de la Edad Media cristiana donde... Aunque no me puedo demorar en ello, no puedo no señalar, al menos, el rol importantísimo que para la historia, tanto de la teología como de la filosofía tiene San Agustín de Hipona, quien en su obra concreta para la filosofía, y también para la tradición cristiana, esta nueva relación, esta nueva forma de hablar *con* Dios (en las *Confesiones*) en donde un yo, una persona concreta, se dirige al que entendemos que *Es*, también (como Abraham, como Moisés, como Jesús de Nazaret) como a un Tú. Y esto lo hace

integrando, incorporando a la nueva relación o religación (o re-ligión) toda la tradición filosófica, todos los conceptos de la filosofía.

Bueno, voy a cerrar, me queda muy poco tiempo. Pero voy a cerrar diciendo que vivimos ahora una «tradición», una situación filosófica muy extraña, en la que después de Schelling y de Hegel, después de Nietzsche y después de Heidegger, en la «Tradición Continental», y después de Wittgenstein y Russell en la «Tradición analítica» o anglosajona (detrás de todos los cuales está Kant, y está Hobbes, más que Descartes), pues... Esto se dice con una frase de Nietzsche, o con una frase de su tradición germano-protestante de la que Nietzsche se ha apropiado como de una bandera: se supone que vivimos en una tradición en la que «Dios ha muerto».

El «Dios de la filosofía», muy curiosamente confundido, ahora sí, con el Dios de la crucifixión, e identificado también, de pronto, con el «Dios de la ciudad» (el Dios de la «moral», y el Dios de la «legitimación del poder», es decir, «César»), el Dios de la dimensión teológico-política del mundo moderno «ha muerto», y en la que pareciera... Miren. Esa enredadísima actualidad, o esa centralidad del problema del que aquí tratamos, en la filosofía y en la cultura contemporáneas, se confirma por ejemplo en la difícil obra de un importante filósofo francés de nuestros días [del que tengo el honor de ser traductor y amigo] y del que a muy grandes rasgos se podría decir que es un poco hegeliano y un poco heideggeriano, y también —o sobre todo— derridiano [pero del que Mauricio Beuchot nos dice que los deconstruye a todos ellos, deconstruyendo ante todo a la famosa deconstrucción].²⁸ Yo diría que se trata de un pensador a quien su talante o espíritu católico [y esta apreciación mía me la confirmó, en una muy breve conversación, en Salamanca, el jesuita Paul Valadier] lo salva de los laberintos de la tradición de pensamiento de la que *parte* o *arranca* [que en este caso está mucho mejor dicho que si simplemente dijésemos «en la que se inscribe»].

En su libro *Des lieux divins*, de 1987, en *De los lugares divinos*, Jean-Luc Nancy escribe, por ejemplo, que «la muerte de Dios es el pensamiento *final* de la filosofía».²⁹ Es decir, de entrada, el «pensamiento final» de eso que, con Tales o con Parménides, inició como la búsqueda, o como el encuentro de lo único verdaderamente inmortal... Entre nosotros (aquí en México, pero no nada más

²⁸ En su conferencia «Jean-Luc Nancy y la deconstrucción de la deconstrucción», preparada para su presentación en el V Simposio Internacional de Estudios Cruzados sobre la Modernidad: «Jean-Luc Nancy: de un pensamiento finito a la adoración», que tendrá lugar en la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro en el ya muy próximo mes de febrero del 2013.

²⁹ Cfr. Jean-Luc Nancy, *Des lieux divins suivi de Calcul de poète*, TER, Toulouse, 1997, p. 23.

en México), entre todos aquellos para quienes lo «europeo» o lo «germano-protestante» no es una referencia obvia, lo primero que tenemos que decir es que no debemos precipitarnos a dar por sentado que entendemos, creyentes o ateos, el sentido, bastante esotérico a decir verdad, de una afirmación como esa de la tan traída y llevada «muerte de Dios», en la que precisamente se enredan, por lo menos, el Dios de los filósofos y el Dios de la revelación.

Y puesto que estamos, en este tan amplio y tan moderno auditorio del Seminario Conciliar de Nuestra Señora de Guadalupe de Querétaro, en el momento y el espacio de la filosofía, aprehendamos eso, entonces, «con filosofía», es decir, con una actitud filosófica analítica (en el sentido clásico, y amplio, del término), con una actitud, diría Unamuno, «escéptica» (en el sentido etimológico que precisaba Unamuno, de búsqueda, y de análisis). Otro importante filósofo francés de nuestros días, Jean-Luc Marion, en su libro *El ídolo y la distancia* se posiciona muy bien, a mi juicio, frente a esta cuestión que, como les digo, es una de las cuestiones centrales, si no es que *la* cuestión central del pensamiento contemporáneo. A Nietzsche, afirma Marion, «no hace falta refutarlo».³⁰

Pues bien, cuando un pensador «europeo» contemporáneo dice que tenemos que pensar «después de la muerte de Dios», e incluso que «el significante Dios está agotado», lo mínimo que nos tenemos que preguntar es, desde luego, a qué se refiere entonces con la palabra o con el significante «Dios», y de paso también a qué se refiere, en la frase que citábamos (esa en la que Nancy constata que «la muerte de Dios es el pensamiento *final* de la filosofía»), con la palabra «filosofía». Y dudo mucho de que un análisis como ese conforte el «ateísmo fácil» de los más *tribales* [y también *triviales*] repetidores de ese tipo de frases.

Con todo, todo eso va dejando una «vulgata». Una suerte de «religión filosófica», dice el propio Nancy. Una «religión de la muerte de Dios»³¹ [y al respecto hay que ver con qué «piedad» se agrupan hoy, los «filósofos», en torno a autores como Nietzsche, Heidegger, o Spinoza incluso]. «Dios ha muerto» es una frase enigmática que, por principio de cuentas —diría Unamuno—, «niega lo que afirma y afirma lo que niega». Y aunque los que la enuncian se defienden a veces, o se quieren defender de los análisis lógico-epistemológicos de su aserto alegando que no dice lo que literalmente dice, y refugiándose en una ostentosa ambigüedad, como esa que les explicaba a propósito de José Gaos,

³⁰ Cfr. Jean-Luc Marion, *El ídolo y la distancia*, Sígueme, Salamanca, 1999.

³¹ Cfr. Jean-Luc Nancy, *Des lieux divins*, ed. cit., ibídem.

retóricamente, hay que admitirlo, la frase, o la consigna esa no deja de decir lo que de manera inmediata dice, que sobre todo tiene que ver con una expulsión del hombre y de Dios del espacio universitario, del espacio de la ciencia, y del espacio de la filosofía. Y no deja de ser, sobre todo, una frase de credo o catecismo y como tal, como certeza en la que se instalan sus mentes y sus conciencias, la resurgencia entonces, en ellos mismos, de ese «Dios» idolátrico que los creyentes de esa anti-creencia se jactan de negar.

Hace unos días me invitaron, para celebrar el bicentenario del nacimiento de Darwin, a la Facultad de Biología. Me invitaron a hablar, desde el punto de vista filosófico, al lado de mis colegas los biólogos expertos en ella, de la teoría de la evolución. Y cuando les expliqué a los estudiantes, y a los colegas que me acompañaban en la mesa de debate o en el auditorio, la diferencia que hay entre una teoría científica y una ideología, y cuando para hacer este deslinde y para responder a algunos de sus asertos «emancipadores» y «progresistas» introduje encima un poco de teología y les dije: «*Miren, desde luego que es muy pertinente el darwinismo, como teoría científica; y de hecho, aunque esto entra en conflicto con el protestantismo fundamentalista norteamericano, en nada le afecta, como tal «teoría científica», a la teología católica, que es la que orienta el rumbo del cristianismo que se practica entre nosotros; pero cuando se sale de su dimensión de teoría científica y se vuelve una ideología...*»³² Y como al refutarlos ellos, que como es natural se sintieron desafiados, y al yo refutarlos a mi vez, les seguí hablando —filosóficamente, claro está— de Dios y de las condiciones de posibilidad de la ciencia misma como tal [y creo que incluso llegué a aquello, de Descartes, de que la ciencia atea es imposible], algunos realmente se indignaron, y hasta se exaltaron un poco más de la cuenta. Hice de ese modo una constatación más, que se suma a muchas otras, de cómo está *religiosamente* prohibido hablar de Dios en el espacio *académico*, en el espacio *intelectual*. ¿Por qué? Ese sería el tema de otra charla, y sería muy largo.

Nos queda poco tiempo, pero bueno, déjenme tan sólo señalar todavía que me parece que para nuestros días, para la filosofía en el sentido más amplio del término, es sobre todo válido el diagnóstico de un gran especialista en Descartes, Ferdinand Alquié [quien fue maestro de Marion, y no sé si también de Nancy], quien en los años ochenta del pasado siglo XX dio en París una conferencia sobre la filosofía y la muerte de Dios, en la que por cierto coincide con el diagnóstico del Papa, con lo que les fue a decir, con lo que les quiso ir a

³² Cfr., en el número 715 del semanario *El Observador de la actualidad* (del 22 de marzo del 2009), mi breve artículo «¿Cree usted en la teoría de la evolución?».

decir... También esto es muy simbólico, lo que aconteció con la conferencia que el Papa iba a llevar a La Sapienza de Roma. Ustedes se acordarán de que hubo todo un rechazo de «*aquí no queremos oír al Papa, aquí no queremos oír hablar de Dios*». Es el tema que presentó el Papa también en París, a finales del año pasado, cuando fue a recordarles a los intelectuales de Francia reunidos en el Colegio de los Bernardinos que la gran crisis de nuestro tiempo tiene un diagnóstico fundamental, sencillo: y éste es que la cultura le ha dado la espalda... como Pilatos le da la espalda a Jesús después de preguntar qué es la verdad, nuestra cultura le ha dado la espalda a esa «tarea infinita de la verdad» de la que partíamos con Husserl y con los primeros filósofos griegos, y este darle la espalda al problema de la verdad es solidario, es lo mismo que el darle la espalda a la cuestión filosófica, a la interrogación filosófica en torno a Dios.

Emanuel Kant, que es una... Unamuno ha subrayado muy bien cómo en cierto modo Emanuel Kant es el Santo Tomás de la Modernidad. En los contextos filosóficos actuales hay que escupir —perdón por la imagen, tan fuerte, pero es lo que hay que hacer, si uno quiere ser un «buen filósofo», y ser respetado, hay que escupir sobre Santo Tomás y hay que arrodillarse frente a Kant. Es más o menos eso lo que hay que hacer. Y Kant, en su *Crítica de la razón pura*, que es un texto impresionante lleno de sofismas más o menos elementales [los mismos que ya se perfilan, muy groseramente, en el *Leviatán* de Hobbes], lo que ante todo establece es que la razón humana no puede ocuparse de Dios, y ese es el dogma central del pensamiento reciente, y es allí, antes que en Nietzsche, y antes que en Heidegger, donde ocurre la famosa «muerte de Dios».

Y es una especie de suicidio de la filosofía, y esa es más o menos la situación actual, frente a la que el Papa levanta, me parece, un diagnóstico que se vuelve... en el que el Papa se vuelve el mejor aliado de la filosofía, me parece a mí —desde mi formación, desde mi postura de filósofo—, y en el que nos abre a esta tarea que es volver a pensar a Dios, pero sin hacer de Dios un ídolo, que eso es cierto también, y también hay que decirlo, y lo dice Marion en *El ídolo y la distancia*, y en *Dios sin el ser*, y en otros de sus trabajos: que Nietzsche, Heidegger y compañía también representan una reacción saludable frente a la transformación que los idealistas (Fichte, Schelling y Hegel), y los racionalistas (Spinoza en el centro), y los deístas también (Voltaire y compañía), hicieron al transformar al Dios de la razón, al Dios de los filósofos, en un ídolo que nos permitía rechazar al Dios de la revelación cristiana.³³

³³ Cfr. Jean-Luc Marion, *Dios sin el ser*, traducción de Carlos Enrique Restrepo, Daniel Barreto y Javier Bassas, Ellago ediciones, Vilaboa, 2010.

Diálogo con el auditorio

[Tras los aplausos de rigor, el maestro de ceremonias me hace entrega de una nota, que contiene una pregunta escrita. La leo].

PREGUNTA: «Nietzsche, al expresar que Dios ha muerto, y al realizar con ello su negación, para poner en su lugar al Superhombre, ¿en realidad viene a proponer la reafirmación del Ser, y con ello, de otra forma, la existencia del «Dios de los filósofos»? ¿Es correcto?»

CONFERENCISTA: Yo creo que sí. Esta situación del ateísmo, de las figuras principales del ateísmo, es demasiado compleja, rica, multívoca. Nietzsche es, por ejemplo, un enemigo del cristianismo, pero a la vez, en muchos aspectos, es un aliado del cristianismo. Yo les digo a mis alumnos, en la Facultad de Filosofía, cuando de repente tienen unos entusiasmos nietzscheanos y andan con sus desplantes de «muera toda la tradición», y «muera el cristianismo», y «muera la moral», y etc., etc., que lo que están haciendo es una lectura volteriana de Nietzsche, y que no se dan cuenta de que en Nietzsche hay un deseo de Dios, un hambre de Dios, un hambre de religión muy intensos. Ahora, justamente, Nietzsche es un ateo, pero no es un ateo en relación a Santo Tomás. Es un ateo en relación a Hegel y a Kant, y en relación a todo su contexto alemán inmediato, en relación al protestantismo, en relación a esta idea que quiere hacer de la moral cristiana un ídolo. Porque el protestantismo tiende mucho a esto: a hacer de la moral cristiana un ídolo. Entonces, Nietzsche patatea, tira coces de mula contra todo eso, en actitudes que son muy rescatables, por ejemplo en su rechazo de un «ateísmo fácil». Sólo que sí, cuidado, Nietzsche como una lectura para los jóvenes es fuente de mucha confusión, y además, Nietzsche como referencia del pensamiento contemporáneo también es algo muy nefasto porque en nuestros ambientes intelectuales se hace esta referencia a Nietzsche (que es como el bufón de la modernidad, que tiene derecho a insultar, a dar de coces etc., etc.), y se cree que con eso ya se está filosofando. Es un estilo de pensamiento muy mal comprendido, y su mal ejemplo, su efecto mimético es un verdadero problema para el pensamiento contemporáneo. Pero sí, de Nietzsche podríamos decir que es alguien desgarrado por su deseo de ser cristiano, y por su imposibilidad de serlo. Pero bueno, también tenía él, por su

parte, muchas actitudes espirituales más o menos inconsecuentes.

[Una mujer me da las gracias desde el público, y yo se las doy a ella a mi vez. Tras esto, invito al público a hacer más preguntas, y a hacerlo, si se puede, de viva voz].

UN PROFESOR DEL SEMINARIO: *Buenas tardes, me parece que desde el principio abrió usted algunas puertas y ventanas para la reflexión. Y me parece que también, de manera muy..., muy buena digamos, cierra ventanas y puertas. Y comento lo siguiente, para finalmente realizar una pregunta, para ver qué opinión tiene al respecto. Me parece que durante una larga tradición a la razón se le ha endiosado hasta llegar, a lo mejor a fanatismos, tal vez, limitándola al dominio de lo sensible y cuantificable o positivo. Y aquello que no es cuantificable y controlable, aquello que está más allá de lo físico, y que no es tangible o material, bueno, pues no merece ser estudiado. Esta cuestión de matar a Dios... Usted habló de Nietzsche, pero durante el siglo XX, en algunos filósofos existencialistas también se da ese desencanto, por el contexto que les toca vivir, quizás. Pareciera lógico, entendible, pues, no tener ese referente más allá de lo tangible, y bueno, pues darle la vuelta al asunto y tal vez creer en el hombre. Y mi planteamiento sería el siguiente: hoy, apostarle al hombre solamente, a la razón... ¡Pues volteemos a ver lo que está ocurriendo, y pareciera que lo que permea es irracionalidad, es poca tolerancia, es poco respeto por la diversidad y el pensamiento del otro! Mi pregunta concreta sería, por lo tanto: ¿Entonces habría hoy, siglo XXI, que apostarle a este Dios que usted propone como generador de reflexión, y tal vez hasta de esperanza?*

CONFERENCISTA: Sí, yo estoy completamente de acuerdo con lo que dice usted, y simplemente haré un comentario, abundando en lo que expuso. Efectivamente, la Modernidad hizo de Dios, y de la razón, del «Dios de los filósofos», del «Dios deísta» (del que después se pudieron deshacer muy pronto), un ídolo. Y detrás de éste, el ídolo principal fue la Razón, en diversas variantes (en el racionalismo, en el deísmo, sobre todo en el idealismo, de manera muy paradójica). Esto lo refleja muy bien la Revolución Francesa con esos momentos violentos en los que los revolucionarios entraban a las catedrales, las despojaban de los que desde su punto de vista eran los «ídolos cristianos», y en lugar de las de Jesucristo, en lugar de las de la Virgen, ponían, los iconoclastas aquellos, unas figuras que representaban a «la diosa Razón». Entonces, esa era una actitud absurda porque, con este ánimo de romper con un pasado «mentiroso», con un pasado «mítico», restauraban de nuevo un mito, que ahora era el mito de la Razón. Por eso Paul Feyerabend, en un libro

muy interesante que se llama *Adiós a la Razón*, pone a la Razón con R mayúscula, y dice: «*esa es la Razón a la que hay que rechazar*». El problema está en que se crea una situación irracionalista en la que al rechazar a esa Razón con mayúsculas se cree que al mismo tiempo tenemos que rechazar a la razón escrita con minúsculas. Se cree que porque Hegel se equivocó, y que porque hay que rechazar a Hegel, hay que rechazar también a Descartes —por simbolizarlo en esos dos pensadores. Y a mí me parece que no. Que sí, que a Hegel hay que rechazarlo, por supuesto, porque la Razón con mayúsculas, de Hegel, esa no es la razón, ese es un mito. En cambio, Descartes, aunque haya sido fuente de inspiración de todos estos, Descartes nos invita a filosofar a propósito de aquello a lo que podemos tener acceso por medio de la «luz natural de la razón», por medio de una razón escrita con minúsculas. La razón cartesiana es la de cada uno de nosotros. Es la razón individual, con sus límites... Miren, el pretendido criticismo de Kant, en Kant es una mentira, no es cierto. El que realmente nos propone un pensamiento crítico, un pensamiento de una razón humana modesta, ceñida a sus propios límites, humilde frente a la Revelación, ese es Descartes. Se los digo así pensando sólo en los modernos. Está claro que tenemos también a toda la tradición, antigua y medieval, del pensamiento católico, a la que también habría que volver.

[*Se me hace llegar, entre tanto, otra pregunta escrita*].

PREGUNTA: *Hay mucho de positivo y rescatable por parte de los filósofos ateos. No han profetizado la muerte de Dios manipulando a los hombres. Ellos llaman a librar a Dios de las pretensiones de los hombres, y lo que quieren es que dejemos a Dios hablar. De ahí que sea necesario hablar de Dios únicamente dentro de los espacios propiamente religiosos. ¿No está el mito más allá del templo?*

CONFERENCISTA: Hasta donde lo entiendo, hay efectivamente mucho de rescatable, ante todo en la postura de cualquier pensador auténtico o sincero. De nuevo Pascal: «*Ateísmo, marca de fuerza de espíritu, hasta cierto punto*». Es decir, hay algo muy bueno en la postura del ateo que dice: «*Yo no quiero adorar esto que se me presenta como Dios, porque a lo mejor no es Dios. Yo dudo de que eso sea Dios*». Lo que en general representa reaccionar frente a un ídolo, porque a Dios, ¿dónde lo apresamos? En general, reaccionar frente a ese Dios apresado, ya sea por una

iglesia vista como.... vista superficialmente, sin que yo me transforme para ver lo que realmente hay ahí, ya sea a partir de una teoría filosófica, científica, teológica, etcétera... Pero luego «*hasta cierto punto*» porque... Es muy fácil ver cómo luego hay discursos ateos que no son muy sinceros, y que de inmediato vuelven un ídolo a su conclusión atea. Hay, para decirlo en el plano epistémico, hay escepticismos muy dogmáticos. Y bueno, es más o menos fácil caer ahí. Volviendo a Nietzsche, yo creo que sí, que Nietzsche tiene un capítulo, toda una dimensión muy rescatable, pero luego sí, hay una gran soberbia, y una falta de valor por no caer... Nietzsche dice admirar mucho a Pascal, pero que... La profundidad de Pascal lo subyuga, lo estimula, pero dice no querer terminar como Pascal, cayendo «de rodillas frente al crucificado». Y sin embargo lo hace. Cuando ya está loco, en el manicomio empieza a firmar como Jesucristo. Es decir, tiene que llegar a la locura, tiene que estar en el anonimato del loco para tratar de ponerse «de rodillas frente al crucificado». Entonces, es que ahí hay una gran soberbia. «*Ateísmo*, dice Pascal, *marca de fuerza de espíritu, pero hasta cierto punto*». Porque si vas a buscar, busca sinceramente, ¿no? Y si encuentras, pues acepta lo que encuentras. O si estás buscando y no te abres... Es como los heideggerianos, en nuestros días, que son los adoradores de la pregunta, y te repiten, como quien está en la muy exclusiva posesión de un muy preciado secreto, que la filosofía «plantea preguntas». ¿Y las respuestas, no les importan? Eso es una insinceridad absoluta. Si no te interesa la respuesta, ¿entonces qué clase de pregunta es tu pregunta?

No sé si hay alguien más.

UNA PROFESORA: *Sí. ¿Usted dijo que había que volver al catolicismo o cristianismo?*

CONFERENCISTA: Sí, pero no al anterior. Hay que volver de manera análoga a como Husserl decía que había que volver a los griegos. Hay que volver a la fuente, que nos clarifican los griegos, de la filosofía. ¿Y cuál es la fuente de la filosofía? Esta búsqueda, esta «tarea infinita de la verdad». Entonces, se regresa a la fuente, a la orientación, pero se regresa aquí, y para adelante. Es en ese sentido que a mí me parece que hay que volver. Miren, hay un filósofo italiano, existencialista, maestro de Umberto Eco y de Gianni Vattimo que se llama Luigi Pareyson, que motiva un texto de Jean-Luc Nancy que se llama «La

deconstrucción del cristianismo».³⁴ Luigi Pareyson les dice a sus contemporáneos, en Italia... Es un filósofo que tenemos que leer y traducir, no sólo nosotros, que dice: «Bueno, vamos a ver: llegó Hegel, llegó la Modernidad y dijo: «yo voy a superar al cristianismo». El cristianismo les prometía el paraíso para el otro mundo, yo, la Modernidad, les prometo el paraíso para este mundo. El cristianismo, dice Hegel, era la versión más elevada de la religión, de la relación religiosa para con Dios; la filosofía lo supera y lo lleva a un momento más alto. ¿La filosofía de quién? La filosofía hegeliana.» Dice Pareyson: «Bueno, Hegel no cumplió su promesa. La Modernidad no cumplió su promesa. Entonces eso que Hegel y la Modernidad dejaban cancelado debe ser retomado». Ante esto la respuesta de Jean-Luc Nancy es: «Bueno, pero es que no podemos volver atrás; nada puede ser retomado como estaba atrás». Bueno, habría que responderle a Jean-Luc Nancy: «¿Y quién dice que eso significa volverse hacia atrás?» Es lo que les decía: Hegel o Descartes, Kant o Descartes. Hay que retomar, en filosofía, una postura más razonable, de la relación entre la filosofía y la religión, que es la católica. Es decir... En el mundo protestante hay divorcio, y entonces lo que tenemos es o un secularismo, que pretende haber superado a la religión, o un fanatismo religioso, que rechaza a la razón, o un fanatismo de la razón. Hay que regresar a la sana relación que el catolicismo establece entre el pensamiento humano, que es humano, y la religión revelada, que es sobrenatural, y que si nos puede orientar en lo natural, no por eso cancela la luz natural de nuestra propia razón, ni pierde por su parte —la Revelación— el misterio y la trascendencia que le son constitutivos.

[El maestro de ceremonias señala que tenemos el tiempo encima, e invita a hacer una última pregunta].

UNA SEÑORITA: Bueno, nada más una duda. ¿Entonces, la realidad es que es falso que los filósofos sean verdaderamente ateos, y lo que en el fondo tratan de hacer es evitar todo tipo de ideologías, pero volviendo a caer, muchos de ellos, o volviendo a crear sus propias ideologías?

CONFERENCISTA: Muy bien, entendiste muy bien. Y yo haría un comentario político a partir de lo que acabas de decir. Miren, a mí me parece que la clave, una de las claves de todo esto es el Estado moderno. Y eso sería muy importante que lo pensáramos en México, porque vivimos una transformación del Estado

³⁴ Cfr. Jean-Luc Nancy, *La Déclousion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Galilée, París, 2005, pp. 203-226.

mexicano, y estamos expuestos a la muy radical transformación política que se está viviendo en Occidente en general. El Estado como tal es una iglesia. Eso es algo que a nosotros, en nuestro espacio cristiano, y más bien católico, se nos olvida. Miren, Remi Brague, este filósofo del que les hablaba, y que los invito a leerlo, cuando presentó su libro sobre *La ley de Dios*, en el 2005, en Francia estaban celebrando los cien años de la separación entre la Iglesia y el Estado, y el entrevistador le pregunta: «¿Oiga, qué piensa usted de los cien años de separación entre la Iglesia y el Estado?» Y Remi Brague le responde: «Oiga, ¿qué no son dos mil?». A nosotros, en Francia y en México, nos engañan a ese respecto. Nos dicen: «Juárez, y la Revolución Francesa, y luego los de la república del siglo XIX y XX en Francia, lograron rescatar al Estado de las garras de la Iglesia». Esa es la versión que dan, ¿no? Pero la cosa es más bien al contrario. Es la Iglesia la que nos rescata de las garras del Estado. Cuando Jesús dice: «Dad a Dios lo que es de Dios, y al César lo que es del César», lo que realmente nos está diciendo es que César no es Dios. *César no es Dios*. Tenemos que salir de nuestra propia civilización para darnos cuenta de que, fuera de nuestro espacio cristiano católico, ¡César es Dios! Es más, siempre hay un gran peligro de idolatría en relación al hombre poderoso. Bueno. El Estado Moderno es este Estado que, sintiéndose ya maduro, y además frente a un problema de guerras de religión, por la Reforma, quiere establecerse con independencia de la Iglesia. Al querer establecerse con esa independencia, necesita de un discurso legitimador. Entonces, no es gratuito que se reactive la filosofía política en la Modernidad, y que ésta, en los diversos espacios, quiera expulsar a Dios, y expulsar al hombre de su espacio. Hobbes, que es una de las fuentes de todo el pensamiento político moderno, quiere reducir al hombre y al Estado a la condición de máquinas, y antes que Kant, inspirando a Kant, quiere establecer que de Dios no podemos tener ninguna idea, es decir, que la filosofía no se puede ocupar de Dios. Entonces, el hombre como persona libre, y Dios como persona que interviene en la historia de la humanidad, tienen que ser expulsados, y los filósofos... luego hay que ver también el lugar que los principales filósofos «nacionales» —en especial los ingleses y los alemanes, los que van construyendo todas estas ideologías— tienen en relación a los poderosos, y nos vamos a dar cuenta de que en su gran mayoría son ideólogos, es decir, que se están prestando a la construcción de discursos que van a legitimar a esta «iglesia» rival de la Iglesia que es el Estado moderno, a esta «iglesia» que se quiere afirmar

frente a la Iglesia, y a la que le estorba la Iglesia y le estorban, ante todo, los dos temas centrales de la Iglesia: el hombre y Dios.

DISPUTATIO

Philosophical Research Bulletin
Boletín de Investigación Filosófica

INFORMACION EDITORIAL DEL TRABAJO

INFORMACIÓN DEL AUTOR | AUTHOR AFFILIATIONS

Juan Carlos Moreno Romo es Profesor Titular de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro e Investigador del Sistema Nacional de Investigadores —CONACYT— de México. Doctor en Filosofía [PhD] por la Université des Sciences Humaines de Strasbourg. Dirección Postal: Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro, Calle 16 de Septiembre 57, Centro Histórico, 76000 Santiago de Querétaro, Qro., México. Email: juancarlosmorenoromo@yahoo.com.mx.

INFORMACIÓN DEL TRABAJO | WORK DETAILS

[Artículo. Original] Licencia: CC. Con permiso del autor. Publicado como:

Moreno Romo, Juan Carlos. «El Dios de los filósofos». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Volumen 2, Número 3 [Diciembre de 2013], pp. 157–183. ISSN: 2254–0601.

Separata: No. Reedición: No. Traducción: No. Licencia: Con permiso del autor.

INFORMACIÓN DE LA REVISTA | JOURNAL DETAILS

Disputatio. Philosophical Research Bulletin, ISSN: 2254-0601, se publica anualmente, bajo una licencia Creative Commons [BY-NC-ND], y se distribuye internacionalmente a través del sistema de gestión documental GREDOS de la Universidad de Salamanca. Todos sus documentos están en acceso abierto de manera gratuita. Acepta trabajos en español, inglés y portugués. Salamanca – Madrid.

E-mail: (✉) boletin@disputatio.eu | Web site: (🌐) www.disputatio.eu