LA "OTRA" HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
MITOLOGÍA – RELIGIÓN – FILOSOFÍA

«Una filosofía es verdaderamente fecunda si tiene potencialidad para responder a preguntas que ella misma no se hizo de manera explícita y ni siquiera sospechó.» [Antonio Pintor-Ramos]

«Una filosofía no puede ser un error absoluto porque este es imposible. Aquel error, pues, contiene algo de verdad. Pero, además, resultaba ser un error que era preciso detectar, es decir, que, al pronto, parecía una verdad. Lo cual patentiza que tenía no poco de esta cuando tan bien la suplantaba. A la postre se revela que no era error porque no fuese verdad, sino porque era una verdad insuficiente.

Aquel filósofo anterior se paró en la serie dialéctica de sus pensamientos antes de tiempo: no «siguió pensando». La tesis recibida no queda en el nuevo sistema tal y como era en el antiguo, queda completada. La serie de los filósofos aparece como un solo filósofo que hubiera vivido dos mil quinientos años y durante ellos hubiera "seguido pensando". En este aspecto se nos revela el pasado filosófico como la ingente melodía de experiencias intelectuales por las que el hombre ha ido pasando.» [Ortega y Gasset, José: "El pasado filosófico", en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. IX, p. 358-359]

«En último término, siempre hay una noción previa que dirige la comprensión de una filosofía y que no se puede deducir de esa filosofía misma.» [Xavier Zubiri]

HABÉRSELAS CON LAS COSAS

«El hombre tiene que habérselas con eso que llamamos cosas reales. Necesita, en efecto, saber lo que son las cosas o las situaciones en que se encuentra. Sin compromiso ulterior, llamamos inteligencia a la actividad humana que procura este saber. El vocablo designa aquí no una facultad sino una serie de actos o actividades. Es decir, tomamos "inteligencia" no katà dýnamin sino kath'enérgeian. Estas fugaces notas no pretenden entrar en el problema estructural de la inteligencia humana sino tan sólo acotar el fenómeno para esa ulterior investigación.

Para que la intelección tenga lugar es menester que las cosas nos estén, en alguna manera, previamente presentes. No basta con que las cosas sean reales, ni con que "haya" cosas reales en el mundo; es menester que las cosas reales nos estén presentes en un modo especial de enfrentarnos con ellas. En este

sentido, las cosas reales no nos están presentes, sino desde nosotros mismos, es decir, según un modo nuestro de enfrentarnos con ellas.

¿Cuál es este modo?

No hay la menor duda de que en última instancia las cosas me son presentes por los sentidos. Para entrar en el problema, no me importa la diferencia, profunda, pero ajena a nuestro propósito, entre sensibilidad externa e interna; un tratamiento extenso del tema exigiría precisar los matices en vista de esta diferencia. Pero para seguir la exposición, basta con referirse a la sensibilidad externa, cosa siempre más clara; porque cuanto vayamos a decir se refiere a la sensibilidad en cuanto tal.

Las cosas, pues, nos están presentes primeramente por los sentidos. Pero ¿en qué consiste la función sensorial que nos hace presentes las cosas reales? Se habla de percepciones. Mas la percepción tiene muchos momentos distintos, por ejemplo, el momento intencional de referir el contenido sensible a su objeto. Sin embargo, no es este el momento primario de la sensibilidad. Sentir no es primeramente percibir.

Sí eliminamos todos los momentos intencionales de la percepción, nos queda el puro "sentir" algo. ¿Qué es simplemente sentir? La cuestión es grave. Husserl estima que eso que aquí llamo puro sentir, por ejemplo, sentir un color, es tan sólo el momento material o hilético de la conciencia perceptiva; lo que llamamos sensibilidad, nos dice, representa el residuo fenomenológico de la percepción normal después que hemos quitado la intención.

Heidegger lo llama Faktum brutum y Sartre vuelve a hablarnos de lo sensible como de algo meramente residual. Pero ¿es la sensibilidad un mero residuo? ¿No será más bien lo principal y principial, aquello en donde ya se ha jugado la partida en el problema de la realidad? La propia intelección no es ajena a esta cuestión esencial ni puede serlo.» [Xavier Zubiri: "Notas Sobre La Inteligencia Humana"]

INTELIGIR Y SENTIR
INTELIGENCIA CONCIPIENTE VS. INTELIGENCIA SENTIENTE

Según Xavier Zubiri, desde los orígenes mismos de la filosofía se ha partido de contraponer el "inteligir" a lo que llamamos "sentir". Intelección y sensación serían dos formas opuestas.

La filosofía clásica confundió el sentir con el puro sentir, con lo cual conceptuó que entre sentir e inteligir hay oposición. Desde Parménides hasta Platón y Aristóteles, la filosofía se ha constituido desde el dualismo según el cual la cosa es algo "sentido", y a la vez algo que "es".

En medio de todas las discusiones sobre el dualismo o no dualismo de las cosas, se ha dejado intacta la dualidad de los dos actos: el acto de sentir y el acto de inteligir. En el hombre sentir y inteligir no son dos actos, sino que son dos momentos de un solo acto, de una impresión una y única, de la impresión de realidad. Jamás tendremos un sentir separado sin formalidad propia.

La filosofía griega y medieval entendieron el inteligir y el sentir como actos de dos *facultades* esencialemnte distintas. La filosofía griega y medieval quieren explicar la presentación como una actuación de la cosa sobre la facultad de inteligir. La filosofía moderna adscribe la intelección al darse cuenta (conciencia).

«La filosofía clásica piensa que hay dos actos: el acto de sentir da "a" la inteligencia lo que esta va "a" inteligir. […] Los sentidos no dan lo sentido "a" la inteligencia, sino que están sintiendo intelectivamente. No hay objeto dado "a" la inteligencia, sino objeto dado "en" la inteligencia misma.

El sentir es en sí mismo un modo de inteligir, y el inteligir es en sí mismo un modo de sentir. La realidad está aprehendida, pues, en impresión de realidad. Es la inteligencia sentiente. Como no puede haber contenido sin formalidad ni formalidad sin contenido, así tampoco hay sino un solo acto, el acto del sentir intelectivo o de intelección sentiente: la aprehensión sentiente lo real.

La filosofía clásica ha resbalado sobre la impresión de realidad. Es esta impresión, sin embargo, lo que constituye el inteligir primordial, y no las combinaciones, incluso selectivas, de lo que suele llamarse inteligencia animal. Mucho menos aún puede hablarse, como es hoy frecuente, de inteligencia artificial. Son impresiones de contenido, pero sin formalidad de realidad. Por eso es por lo que no son inteligencia.

La sensibilidad no es una especie de residuo "hylético" de la conciencia, como dice Husserl, ni un *factum brutum*, como la llaman Heidegger y Sartre, sino que es un momento intrínseco y formal de la intelección misma. El dualismo clásico entre inteligir y sentir es una conceptuación metafísica que además deforma los hechos.

Inteligencia sentiente e inteligencia concipiente

La inteligencia sentiente:

a) Tiene un objeto no sólo *primario y adecuado*, sino un objeto *formal* propio: la realidad.

b) Este objeto formal no está dado por los sentidos "a" la inteligencia, sino que está dado por los sentidos "en" la inteligencia.

c) El acto formal propio del inteligir no es concebir y juzgar, sino "aprehender" su objeto, la realidad.

d) Lo aprehendido en impresión, esto es, lo aprehendido sentientemente lo es en impresión de realidad. En su virtud, no hay sino un solo acto: la aprehensión sentiente de lo real como real.

En cambio, la filosofía clásica ha pensado siempre algo muy distinto. Clásicamente inteligir sería aprehender de nuevo lo dado por los sentidos "a" la inteligencia.

El objetivo primario y adecuado de la inteligencia sería, por tanto, lo sensible. Pues bien, por razón de su objeto adecuado, esta inteligencia sería lo que llamo *inteligencia sensible*.

No se nos dice en qué consiste formalmente el inteligir.

Lo único que se nos dice en el orto mismo de la filosofía es que al inteligir hay un concebir y juzgar sobre lo dado por los sentidos. Con lo cual la intelección se fue subsumiendo progresivamente en ser declaración de lo que la cosa es, es decir se fue identificando intelección y logos predicativo. Fue el gran descubrimiento de Platón en el *Sophistes*, que culminó en Aristóteles, para quien el logos mismo es *apóphansis* de lo que la cosa es. Es lo que llamo *logificación de la inteligencia*.

Absorbiendo, como es justo, el concebir y el juzgar en una sola denominación, diré que esta intelección, que es sensible por razón de su objeto propio, sería por razón de su acto *inteligencia concipiente*.

La inteligencia concipiente:

a) Es aquella cuyo objeto primario es lo sensible.

b) Este objeto está dado por los sentidos "a" la inteligencia.

c) El acto propio de esta intelección es concebir y juzgar lo dado a ella. Esta inteligencia es concipiente no porque conceptúe y juzgue, sino porque conceptúa concipientemente, esto es, conceptúa lo dado por los sentidos "a" la inteligencia.

Abandonar la inteligencia concipiente no significa que no se conceptúe lo real. Esto sería sencillamente absurdo. Lo que significa es que la conceptuación, aun siendo una función intelectual inexorable, no es, sin embargo, lo primario y radical del inteligir, porque la intelección es primaria y radicalmente aprehensión sentiente de lo real como real.

Conceptuar es solamente un despliegue intelectivo de la impresión de realidad, y por tanto no se trata de no conceptuar, sino de que los conceptos sean primariamente adecuados no a las cosas dadas por los sentidos "a" la inteligencia, sino que sean adecuados a los modos de sentir intelectivamente lo real dado "en" la inteligencia.

Son necesarios los conceptos, pero han de ser conceptos de inteligencia sentiente y no conceptos de inteligencia concipiente.

He aquí, pues, la unidad de la impresión de realidad: es intelección sentiente.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 83-87]

LOGIFICACIÓN DE LA INTELECCIÓN Y ENTIFICACIÓN DE LA REALIDAD

«La filosofía clásica antigua y moderna afrontó el problema de lo real con una inteligencia concipiente. Y así pensó que lo real tiene un carácter muy preciso. Parménides pensó que lo inteligido está dado como un *jectum* (*keímenon*); fue el origen de la idea del "átomo" (Demócrito).

Aristóteles dio un paso más: lo inteligido no es *jectum*, sino *sub-jectum* (*hypo-keímenon*), sustancia. Sus notas son "accidentes", algo que sobreviene al sujeto y que no se puede concebir sino como siendo inherente a él.

La filosofía moderna dio todavía un paso más en esa línea. Lo inteligido es *jectum*, pero no es *sub-jectum*, sino que es *ob-jectum*. Sus notas serían predicados objetivos. *Jectum, subjectum, objectum*, son para una inteligencia concipiente los tres caracteres de lo real inteligido.

Pero para una inteligencia sentiente, la realidad no es *jectum* (ni *subjectum* ni *objectum*), sino que lo real es lo que tiene la formalidad de "de suyo", sea una nota sea un sistema de notas sentidas en su realidad. Lo real no es "cosa" sino algo "en propio", sea o no cosa.

A diferencia de lo que se pensó en inteligencia concipiente, a saber, que lo real es sustancialidad y objetualidad, en inteligencia sentiente lo real es sustantividad. Por tanto, las notas no son accidentes "in-herentes" a un sujeto sustancial, ni son predicados de un objeto, sino que son momentos constitucionalmente "co-herentes" en un sistema constructo sustantivo.

He aquí lo que desde la inteligencia sentiente es lo real». [Zubiri, Xavier: *Inteligencia y realidad.* Madrid: Alianza, 1998, p. 206-207]

«La filosofía clásica antigua y moderna afrontó el problema de lo real con una inteligencia concipiente. Y así pensó que lo real tiene un carácter muy preciso. Parménides pensó que lo inteligido está dado como un *jectum* (*kéimenon*); fue el origen de la idea del "atomo" (Demócrito).

Aristóteles dio un paso más: lo inteligido no es *jectum*, sino *sub-jectum* (*hypo-kéimenon*), sustancia. Sus notas son "accidentes", algo que sobreviene al sujeto y que no se puede concebir sino como siendo inherente a él. La filosofía moderna todavía un paso más en esta línea.

Lo inteligido es *jectum*, pero no *sub-jectum*, sino que es *ob-jectum*. Sus notas son predicados objetivos. *Jectum, subjectum, objectum*, son para una inteligencia concipiente los tres caracteres de lo real inteligido.

Pero para la inteligencia sentiente, la realidad no es *jectum* (ni *subjectum* ni *objectum*), sino que lo real es lo que tiene la formalidad del "de suyo", sea una nota sea un sistema de notas sentidas en su realidad. Lo real no es "cosa" sino algo "en propio", sea o no cosa.

A diferencia de lo que se pensó en la inteligencia concipiente, a saber, que lo real es sustancialidad y objetualidad, en inteligencia sentiente lo real es sustantividad. Las notas no son accidentes "in-herentes" a un sujeto sustancial, no son predicados de un objeto, sino que son momentos constitucionalmente "co-herentes" en un sistema constructo sustantivo. […]

La idea del ser se ha plasmado siempre al hilo del entendimiento, esto es de la inteligencia concipiente. Pero realidad no es algo entendido, sino algo sentido: la formalidad del "de suyo" como propia de lo inteligido en y por sí mismo con anterioridad a su estar impresivamente presente.

Pues bien, antes de estar estendido en la cosa real, *el ser* es *aprehendido sentientemente* en ella. La mera actualidad de lo real en el mundo es justo su ser. Ser es actualidad mundanal.

"Ser" es algo posterior a la realidad. La realidad no es un modo de ser. La filosofía clásica se ha dirigido al problema del ser desde lo que he llamado inteligencia concipiente. Inteligir sería "entender"; y entender sería inteligir que algo "es". Fue la tesis inicial de Parménides y de Platón. Y ello imprimió su peculiar carácter a la filosofía europea.

Apoyados en Parménides, tanto Platón como Aristóteles fueron subsumiendo la intelección en el *lógos*. Es lo que llamé *logificación de la intelección*. Lo real sería formalmente ente: realidad sería entidad. Es lo que llamo *entificación de la realidad*.

El *lógos* está fundado en la aprehensión sentiente de lo real, en la intelección sentiente. Por tanto, en lugar de "logificar" la intelección, hay que "inteligizar" el *lógos*, hacer del *lógos* un modo ulterior de la aprehensión primordial de lo real. El término formal de inteligir no es el "es", sino la "realidad". La realidad no es un modo del ser, sino que el ser es algo ulterior a la realidad misma. No hay un *esse reale*, sino *realitas in essendo*. […]

Desde la inteligencia concipiente no se llegó a una idea precisa del ente mismo. Esto se ve ya en Aristóteles. Nos dice que «ente» (*ón*) tiene muchos sentidos. Son esencialmente dieciocho: ser verdad y ser falsedad, ser acto y ser potencia, ser esencialmente y ser accidentalmente, ser accidente (nueve modos de ser accidente) y ser sujeto o sustancia, donde a la vez este sujeto o bien es materia o bien es forma, o bien el compuesto de ambas.

Esto ciertamente permitió a Aristóteles tratar con algún rigor, desde su punto de vista, los problemas de la filosofía primera. Pero, sin embargo, sería inútil preguntarle qué entiende en definitiva por ente. Respondería siempre con sus dieciocho sentidos, vinculados tan sólo por una vaga e imprecisa analogía, montada sobre la idea de Parménides según la cual ente (*ón*) es un *keímenon*, un *jectum*. Pero por su logificación de la intelección, Aristóteles conceptuó este *jectum* como un *sub-jektum* (*hypo-keímenon*). Lo cual no aclaró mucho la cuestión. Aristóteles quedó prendido en esta red de conceptos.» [l.c., 206 ss]

CONCEPTO – TÉRMINO – DEFINICIÓN – PRINCIPIO

«El concepto no es algo que está colgado en el vacío. Por el contrario, el concepto es siempre y sólo realidad en concepción. A mi modo de ver, no está formalmente constituido por una abstracción, sino por el momento de realidad en que libremente me estoy moviendo por la abstracción.

El concepto no es abstracción de realidad, sino realidad en abstracción. Lo abstracto es tan sólo el contenido inteligido, pero la intelección misma es un movimiento en la realidad, a diferencia del fantasmal, cuyo contenido es formalmente sentido.

Por esto el pensar conceptual no es un arbitrario juego de abstracciones, sino una actividad intelectual, esto es, un movimiento *montado* sobre contenidos abstractos. Porque la abstracción no es exclusiva del pensamiento conceptual; el pensar fantástico es también, a su modo, abstracto. En el pensar conceptual se trataría de un tipo de abstracción propio, de una abstracción, en cierto modo,

lógica, muy distinta de la abstracción fantástica; pero ésta es tan abstracta como aquélla.» [Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 67 ss]

•

«El concepto no es algo que sea primario, una dote primaria del inteligir, sino que es una de las maneras que tiene la razón para encontrar las cosas. La razón no reposa sobre sí misma, sino sobre la inteligencia concipiente y esta sobre una inteligencia sentiente. La razón remite esencialmente a la conceptuación, la cual, a su vez, está remitiendo a la inteligencia.» [Zubiri: PFMO, p. 327]

Que hay una intelección anterior al juicio es algo que Zubiri mantuvo coherente y reiteradamente a lo largo de su longeva vida intelectual: una aprehensión primordial inmediata de lo real, no fundada en la inferencia ni en razonamientos, una aprehensión unitaria.

«La verdad es que la filosofía, arrancando de Aristóteles, ha entendido siempre que inteligir es formalmente concebir y juzgar. Lo propio de la inteligencia no es concebir y juzgar, sino habérselas con las cosas como realidad, aprehenderlas como realidad. Solo entonces puede conducir también a concebir y juzgar.» [Zubiri: PFMO, p. 333-334]

•

«La metafísica nos ha habituado a tomar los conceptos recibidos como si fueran los caracteres primarios de las cosas. Y no es así. En nuestro problema, es preciso considerar el más en su primariedad pre-conceptiva.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 142]

•

«No vayamos a creer que la realidad puede unívocamente subsumirse en un sistema de conceptos, sino que es menester saber en qué nivel existen los conceptos. […] No es que un electrón tenga color o no lo tenga, es que carece de sentido hacerse la pregunta. Los distintos niveles no invalidan los conceptos, sino que los limitan precisamente a ese nivel.» [Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal.* Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 182]

•

«El Mundo tiene una realidad, y esa realidad es justamente transcendental, porque el carácter de realidad no está ceñido ni agotado en cada una de las cosas particulares, sino que precisamente las abarca todas y las excede, constituyendo esa unidad que llamamos Mundo. Ahora bien, esta transcendentalidad no es un mero concepto.

Si así fuera, caeríamos en un viejo conceptismo. No solamente no es mero concepto, sino que, además este momento de realidad no es un momento *a priori* respecto de las cosas reales. ¡Ah, no! Esto no está dicho en ninguna parte.

El conceptismo, desde los tiempos de la filosofía de Aristóteles, ha llevado siempre a pensar, por ejemplo, en el concepto de ser y en el concepto de ente, del cual se dice muy solemnemente que constituye el gran transcendental, y del

cual en definitiva no se dice más que dos páginas. Naturalmente, ¿cómo se va a decir más si se trata de un puro concepto?

Lo que la realidad sea en tanto que realidad pende esencialmente de las cosas que son reales. Y estas cosas reales se hallan en un interno dinamismo que no es un cambio ni una mutación, sino que consiste en *dar de sí*, en la actividad constitutiva de la realidad de todo lo real.

De ahí que jamás estaremos seguros de que eso que llamamos realidad en cuanto tal la hayamos aprehendido y la tengamos delante de los ojos de una vez para todas.» [Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 15-17]

•

«Es quimérica la concepción instrumental de la inteligencia. Lo que acontece es que Bergson es heredero de la falsa idea de la inteligencia, según la cual su función específica sería crear conceptos y emitir afirmaciones. Y no es así.

La función específica, básica y radical de la inteligencia consiste en enfrentarse con las cosas como realidades; entonces sí puede decirse que la primera función de la inteligencia es biológica; hacerse cargo de la situación para poder vivir, pero no tiene nada que ver con el orbe de conceptos.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 338-339]

•

«La palabra con que Aristóteles expresa la idea de concepto es "lo acotado" –ὅρος, *hóros*–. *Hóros* es lo que en el paisaje aparece erguido, lo que se eleva, y por lo mismo se hace notar, se señala. Su correspondiente en latín es *terminus*. *Hóros* y *terminus* eran los montones de piedras y luego los mojones que separaban los campos y delimitaban la propiedad de cada cual.

El dios de los límites ciertos y de los caminos acertados era Hermes, dios muy antiguo, anterior a Apolo. Hermes era a la vez el dios de los sueños y el dios *psicopompo*, que guía a las almas y las conduce tras la muerte al descanso; por tanto, el dios del "buen camino" o método de la salvación. Como las piedras erectas que primero lo significaron se parecen a un sexo viril animoso, se esculpió en ellas a Hermes itífalo.

Los romanos consideraban sagradas las piedras divisorias, y encargaron a un dios exclusivamente de guardar los límites, y mantener los acotamientos –*Terminus*–. Y como Júpiter era el dios del Estado y tenía que guardar los límites de la nación romana, hicieron de él un *Júpiter Terminalis*. Por lo mismo, cuando se arrojaba a alguien fuera del territorio romano, se le *exterminaba*.

Los latinos tradujeron el *hóros* –"lo acotado" de Aristóteles– por *terminus*. *Término* es, por tanto, el pensamiento, en cuanto acotado por nuestra mente; es decir, el pensamiento que se pone cotos a sí mismo, que se precisa.

Definir es canjear los nombres por conceptos, nos dice Aristóteles: δεῖ δὲ τὸν ὁριζόμενον λόγον ἀντὶ τῶν ὀνομάτων ἀποδοῦναι (*Tópicos*, VI, 11, 149 a 2). En *Física* (I, 1, 184 b) se opone τὸ ὄνομα ἀδιορίστως al λόγος que διορίζει.» [Ortega

y Gasset: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. En *Obras completas*, 1962, vol. VIII, p. 102-103]

•

«El aristotelismo llama principio –ἀρχή, arjé o πρῶτον, próton– a cualquier cosa; a saber: a la simple definición empírica de cualquier cosa. Debería haberse elaborado una estadística del número de principios que intervienen en el *corpus* aristotélico o en cualquier tratado de filosofía escolástica. […]

Aristóteles no dedica a la cuestión de cómo se obtienen los conceptos que son los principios más que una página no cumplida. Y, sin embargo, para él es la conceptuación la acción mental más importante en el conocimiento.» [Ortega, o.c., p. 153; 155]

•

«Conceptos que se definen a través de su empleo en la lengua (ésta es la verdad en el concepto de "Juego del lenguaje" de Wittgenstein; su falsedad: que tales conceptos no trascienden el uso; la prueba: la comprensión que también logra el concepto de "Juego de lenguaje". Los términos introducidos de este modo ("inducción") demuestran su idoneidad en la resistencia que ofrecen al que los utiliza como apoyo.

La resistencia de este tipo es un descubrimiento de Freud; no denota una oposición, sino resistencia a la traducción en una situación terapéutica, que no pertenece sólo a uno de los interlocutores, sino a la situación. Los términos no sólo se explican por su uso, sino que con el uso se ponen a prueba ("pensar es un ensayo mental, una acción en prueba", Freud).

Si se definen explícitamente en algún lugar, sólo se mantienen por dicha definición.» [Heinrich, Klaus: *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1985, p. 203]

LA ABSTRACCIÓN

«La abstracción no es exclusiva del pensamiento conceptual; el pensar fantástico es también, a su modo, abstracto. En el pensar conceptual se trataría de un tipo de abstracción propio, de una abstracción, en cierto modo, lógica, muy distinta de la abstracción fantástica; pero ésta es tan abstracta como aquélla. No podemos aquí entrar en el tema.» [Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 668]

•

«La crítica de Zubiri es doble. La primera y más radical es que la función formal de la inteligencia no es tener ideas sino aprehender las cosas como realidades. Y la segunda es que las ideas tampoco se identifican con el término de la abstracción, porque hay ideas que no están abstraídas.

Las ideas son el resultado de un proceso de construcción, no de abstracción. La abstracción no puede ser la razón formal de la inteligencia, ni por tanto su función puede ser engendrar ideas. Y ello por la sencilla razón de que la

abstracción necesita algo previo, que para Zubiri es la actualización de las cosas como reales, es decir, la intelección.

"Porque la abstracción, para poder abstraer, necesita ejecutar un acto previo: que es, en cierto modo, crear el espacio dentro del cual la cosa va a quedad en franquía para ser término de la abstracción. Ahora, esto no es un acto de abstracción en sí mismo (HRI 49)." La abstracción es ulterior a la intelección, y consiste en construcción. La abstracción es solo una forma de construcción.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 327 y 331]

•

«Una extraña beatería ha suscitado siempre lo abstracto, como si la abstracción fuera una operación mágica –o por lo menos alquímica– capaz de dar a lo abstraído una nueva naturaleza distinta de la que tenía cuando estaba en lo concreto. Pero no hay tal.

Esta beatería hacia lo abstracto se complica con una beatería hacia lo universal, que es el falso universal comunista. La abstracción radical no modifica lo más mínimo lo abstracto, no lo transmuta a transustancia, y menos aún lo dota de universalidad. Lo único que añade al momento extracto es... la soledad.» [Ortega y Gasset, José: "La idea de principio en Leibniz" (1958). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. VIII, 1962, p. 164 ss.]

SENTIDOS Y SENTIRES

«Inteligencia sentiente y sentir intelectivo son, en medio de toda su multiplicidad, manifestaciones de un solo fenómeno: el modo de aprehensión de la realidad. De ahí que la multiplicidad de sentidos y la multiplicidad de modos en que lo real se nos hace presente no es –como diría Kant– una base sobre la que sintéticamente haya que realizar la operación del "yo pienso", con la que concebimos, inteligimos y juzgamos.

No hay síntesis. Es exactamente al revés. Los sentidos se nos presentan como *analizadores* de esa unidad primaria que consiste en la versión del hombre a la realidad en cuanto tal. De ahí que esos diversos modos se recubran intrínsecamente entre sí. […]

Nada es percibido pura y simplemente como algo que está delante, incluso en el caso de la vista, sino como algo "en hacia". […] Nada nos está presente en su pura presencialidad, sino que todo nos está presente en una dimensión y en una orla de realidad "en hacia".» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 341-343]

•

«La filosofía griega, desde sus comienzos, ha volcado sobre el hombre la tiránica opresión de adscribir la intelección a uno solo de sus momentos, que puede tener desde muchos aspectos un rango preferente –desde otros no lo tiene– que es la vista. Todo el vocabulario de la intelección, a partir de los griegos, está montado sobre el sentido de la vista: visión, evidencia, oscuro, claro, etc.

Aristóteles decía al comienzo de su *Metafísica* que la vista es el sentido que nos presente más diferencias [*Metafísica*, 980ª, 24-26].

Sí, pero cuando Aristóteles quiere decir a última hora en qué está la verdad radical de la vista, dice que el ver es una especie de tocar, θιγεῖν. Aparece el sentido del tacto, que en este aspecto tiene, evidentemente, un rango muy preferente sobre el de la vista.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 56-64]

LAS CUATRO SUSTANTIVACIONES DE LA FILOSOFÍA MODERNA

«La filosofía moderna, dentro de todas sus diferencias, ha estado montada sobre cuatro conceptos que a mi modo de ver son cuatro falsas substantivaciones: el espacio, el tiempo, la conciencia, el ser.

Se ha pensado que las cosas están en el tiempo y en el espacio, que son todas aprehendidas en actos de conciencia, y que su entidad es un momento del ser.

Ahora bien, a mi modo de ver esto es inadmisible. El espacio, el tiempo, la conciencia, el ser, no son cuatro receptáculos de las cosas sino tan sólo caracteres de las cosas que son ya reales, son caracteres de la realidad de las cosas, de unas cosas ya reales en y por sí mismas.

Las cosas reales no están en el espacio ni en el tiempo como pensaba Kant (siguiendo a Newton), sino que las cosas reales son espaciosas y temporales, algo muy distinto de estar en el tiempo y en el espacio. La intelección no es un acto de conciencia como piensa Husserl.

La fenomenología es la gran sustantivación de la conciencia que corre en la filosofía moderna desde Descartes. Sin embargo, no hay conciencia; hay tan sólo actos conscientes.

Esta sustantivación se había introducido ya en gran parte de la psicología del final del siglo XIX, para la cual actividad psíquica era sinónimo de actividad de la conciencia, y concebía las cosas todas como «contenidos de conciencia». Creó inclusive el concepto de «la» subconciencia.

Esto es inadmisible porque las cosas no son contenidos de conciencia sino tan sólo términos de la conciencia: la conciencia no es el receptáculo de las cosas. […]

No existe «la» actividad de la conciencia, no existe «la» conciencia, ni «el» inconsciente, ni «la» subconciencia; hay solamente actos conscientes, inconscientes y subconscientes. Pero no son actos de la conciencia ni del inconsciente ni de la subconciencia. Heidegger dio un paso más.

Bien que en forma propia (que nunca llegó ni a conceptuar ni a definir) ha llevado a cabo la sustantivación del ser. Para él, las cosas son cosas en y por el ser; las cosas son por esto entes.

Realidad no sería sino un tipo de ser. Es la vieja idea del ser real, *esse reale*. Pero el ser real no existe. Sólo existe lo real siendo, *realitas in essendo*, diría yo. El ser es tan sólo un momento de la realidad.

Frente a estas cuatro gigantescas sustantivaciones, del espacio, del tiempo, de la conciencia y del ser, he intentado una idea de lo real anterior a aquéllas. La filosofía no es filosofía ni de la objetividad ni del ente, no es fenomenología ni ontología, sino que es filosofía de lo real en cuanto real, es metafísica.

A su vez, la intelección no es conciencia, sino que es mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente.» [Xavier Zubiri: "Prólogo a la traducción inglesa (1980) de NHD (1944)"]

INTELECCIONISMO VS. INTELECTUALISMO

El Inteleccionismo afirma que no es la razón sino la intelección el determinante de las demás estructuras específicamente humanas, es decir, del sentimiento y de la volición. Con total contundencia así lo afirma Zubiri en IRE 283-284.

Por lo tanto, intelectualismo sería que los conceptos determinaran el sentimiento y la volición, mientras que inteleccionismo es que esa determinación no corresponde a los conceptos, sino a la aprehensión de realidad, es decir, a la impresión de realidad.

La expresión "impresión de realidad" es, pues, el fundamento de esta determinación intelectiva y, consecuentemente, sobre ella recae todo el análisis de este problema.

Pero inteleccionismo no significa ahora que la intelección determina el sentimiento y la volición, sino que el sentimiento y la volición son dimensiones también arraigadas en la impresión de realidad. Por tanto, es esta impresión de realidad la que posee toda la riqueza aprehensiva humana.

Inteligencia y realidad termina con la sugerencia de que habría que completar el análisis del acto propiamente intelectivo atendiendo a los momentos de sentimiento afectante y voluntad tendente.

Al final, estos son momentos determinados por la estructura del inteligir mismo, esto es, por la estructura de la impresión de realidad. "Solo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, solo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición" (IRE, 283). […]

La distinción entre sentimiento y voluntad es oscura y varia en distintas etapas del pensamiento de Zubiri; en más de alguna ocasión las identifica "in re". Al final, la filosofía de Zubiri termina dando la primacía al ámbito cognitivo-sensorial.

•

«En Zubiri no hay nada de eso. Más bien dice lo contrario, que todo lo aprehendido es sentiente y que lo aprehendemos por los sentidos. Y los sentidos son los mismos siempre, los que describe en el capítulo cuarto de *Inteligencia sentiente*.

En el capítulo cuarto, trata de la diversidad de los sentires y de los distintos sentidos. Basándose en los datos de la fisiología, y por tanto en los tipos conocidos de receptores sensitivos, distingue "unos once" sentidos: vista, oído,

olfato, sensibilidad laberíntica y vestibular, contacto-presión, calor, frío, dolor, kinestesia (abarcando el sentido muscular, tendinoso y articular) y la cenestesia o sensibilidad visceral. (IRE 100)

Hay, pues, modos de intelección distintos que vienen determinados modalmente por los distintos sentidos. Todos son modos de intelección, de tal forma que, si los sentidos cubren no solo el área del conocimiento, sino también el del sentimiento y la tendencia, entonces habremos de concluir necesariamente que aquí la palabra intelección se entiende de modo amplio, referida no solo al primer momento sino a los tres, y por consiguiente al conjunto de la impresión de realidad.

¿Nos actualizan los sentidos la realidad solo en el primero de los momentos de la aprehensión humana, el de la intelección sentiente, y no en el del sentimiento afectante y la voluntad tendente?

O dicho de otro modo: ¿lo que nos presentan los sentidos es la "nuda realidad" de la cosa, pero no sus posibles "actualidades", ya sean simultáneas, ya ulteriores? Parece que, a la altura de 1964 y 1975, Zubiri tendría a pensarlo así, pero en 1980 ya no lo tiene tan claro.

El problema es que hay otros muchos sentidos. Al referirse al gusto, escribe: "En el gusto, la cosa está presente como realidad poseída, 'de-gustada'. El sabor es más que noticia, o rastro: es la realidad misma presente como *fruible*. Es la realidad misma la que como tal realidad tiene un momento formal de fruición." (IRE 101) Y surge la pregunta: la fruición qué es, ¿un sentimiento o una nota similar al color?

A Zubiri no hay duda de que este tema le generaba una cierta incomodidad, precisamente porque aún no lo había conceptuado claramente. Y quizá por eso añade la última frase:

"Es la realidad misma lo que como tal realidad tiene un momento formal de fruición." Lo que hace, pues, es elevarse al orden trascendental, el que ya había estudiado en el curso de 1975 sobre la estética, en el que, en efecto, hizo de la fruición el sentimiento trascendental.

Allí escribe: "Los sentimientos son muchos y muy diversos desde el punto de vista de los actos que el hombre ejecuta. Pero, sin embargo, desde el punto de vista de la realidad que en todo sentimiento se actualiza, no hay más que dos sentimientos: fruición o gusto y disgusto.

Gusto y disgusto no son dos sentimientos más en la lista: amor, odio, alegría, compasión, gusto, disgusto, etc. No, no. Todos los sentimientos pueden tener esta doble modalidad del gusto y del disgusto; innegablemente. Son dos dimensiones de todo sentimiento según el modo de actualidad de lo real en él." (SSV 340) […]

¿Los sentimientos actualizan notas de la nuda realidad de la cosa, o solo son modos de actualidad en nosotros? Las notas actualizadas por los sentimientos, ¿pertenecen al orden de la nuda realidad de la cosa, o pertenecen al orden de su actualidad? A la altura de 1980, la repuesta parece clara: los sentimientos

actualizan notas de la realidad tan subjetivas u objetivas como los colores. He aquí un párrafo que viene a confirmarlo:

"Hay distintos modos de intelección y de inteligibilidad. Tratándose de la visión, la intelección tiene ese carácter de aprehensión del eidos, que pudiéramos llamar *videncia*. En la audición, la intelección tiene un modo propio y peculiar: inteligir es auscultar (en la acepción etimológica del vocablo), es la intelección como *auscultación*.

En el gusto, la intelección es aprehensión *fruitiva* (tanto si es gustosa como si es disgustosa). No es la fruición consecutiva a la intelección, sino que es el fruir mismo como modo de intelección, como modo de aprehensión de realidad. No olvidemos que saber y sabiduría son etimológicamente sabor. Los latinos tradujeron *sophía* por *sapientia*." (IRE 105) Y la enumeración sigue.

¿Qué deducir de todo esto? Que la aprehensión de realidad cubre tanto la inteligencia sentiente como el sentimiento afectante y la voluntad tendente. En tanto que esa aprehensión es siempre sentiente o sensible, parte de los datos de los sentidos.

Estos datos afectan no solo a la inteligencia, ni nos dan solo la nuda realidad de la cosa, sino también a las otras dos dimensiones, y más en concreto al sentimiento.

Hay un sentimiento trascendental, que es lo que Zubiri llamó "atemperamiento", y que da lugar al trascendental *pulchrum*. Pero está también la dimensión talitativa, los sentimientos en tanto que tales, que también están dados en aprehensión y que, como dice Zubiri en el último texto citado, no son consecutivos a la intelección, sino modos de intelección de la realdad.

A la altura de 1980 parece que ya no le es de mucha ayuda la vieja distinción entre la "nuda realidad" de la cosa y su "actualidad", ni el decir que los sentimientos son de la realidad, pero no como notas de su nuda realidad sino como notas de actualidad.

No es un azar que esta distinción entre la nuda realidad y actualidad fuera difuminándose con el paso de los años, y que al final realidad y sustantividad se vinieran a identificar con actualidad. Pero este es otro problema.» [Gracia, Diego: "Zubiri en los retos actuales de la antropología", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 140 ss.]

•

«Cuando Zubiri desarrolla su descripción de la realidad en *Inteligencia sentiente* hace referencia casi exclusivamente a la realidad en su nuda realidad, es decir, en su "de suyo" y, desde esta perspectiva, acaba inscribiendo el poder y la fuerza en el "de suyo".

Y aunque Zubiri es consciente de que esta preponderancia no puede caer en absorción total –ya que toma conciencia de la importancia de un análisis con detalle de la fuerza y el poder a la hora de abordar la cuestión de la religación personal–, cabría objetarle que su análisis de la intelección en *Inteligencia*

sentiente pasa de largo sobre ellos. ¿Por qué? Creo que por el residuo de intelectualismo –lo que él llama inteleccionismo– al que no quiso nunca renunciar.

Claramente, Zubiri minusvalora las disposiciones afectivas. Hay varias razones para ello: en primer lugar, sólo tardíamente llegó a una consideración del sentimiento afectante como momento distinto de la volición tendente. Durante mucho tiempo lo consideró sólo como la parte pasional de la voluntad o como su aspecto tendencial. No es hasta el escrito sobre el sentimiento de 1975 cuando Zubiri ve con absoluta nitidez la independencia del sentimiento respecto de la inteligencia y la voluntad, lo que le podría haber permitido situarse al nivel de radicalidad de Heidegger.

Pero, como digo, en Zubiri siempre prevaleció una actitud inteleccionista, es decir, la intelección sentiente tiene un papel hegemónico respecto a la volición tendente y al sentimiento afectante. Personalmente creo que desde la filosofía de Zubiri sería posible alcanzar la radicalidad del planteamiento heideggeriano sin grandes traumatismos.

De hecho, en la década de 1960, la fruición, que es la disposición afectiva de su filosofía, es algo así como el estado en el que queda el viviente humano en la unidad de su acción. De tal forma que viene a envolver los tres momentos del psiquismo humano. Creo que por esta línea Zubiri se habría situado al nivel de Heidegger, pero lo cierto es que el inteleciconismo prevaleció y ya en el año 1975 la aprehensión primordial de realidad aparece como antecesora de la fruición.

A estas alturas, el problema no es sólo que en este punto concreto de sus filosofías el análisis de Heidegger sea más radical que el de Zubiri, sino que, además el inteleccionismo zubiriano no puede mantenerse sin ciertas contradicciones sistémicas. Por ejemplo, ¿qué puede significar la "voluntad de verdad real" en este planteamiento inteleccionista?

Si la "verdad real" es mera ratificación de la realidad en la inteligencia sentiente, ha de ser previa en el orden de fundamentación de toda voluntad, y, si tal verdad puede fallar, si el hombre puede no sentirse asistido por ella, el inteleccionismo hace aguas.

Es sintomático, por lo demás, que tras esa voluntad de verdad real exista una recuperación de la capacidad fruitiva de la realidad. (Zubiri, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, págs. 403 y 404).» [Óscar Barroso Fernández: "Destino y responsabilidad. El lugar de la ética en la filosofía de Zubiri y Heidegger", en Juan Antonio Nicolás / Ricardo Espinoza (eds.): *Zubiri ante Heidegger.* Barcelona: Herder, 2008, p. 350-352]

•

Por ello, podría hablarse también, como propone J. Bañón, de una "congeneridad" de intelección (sentiente), volición (tendente) y sentimiento (afectante). Pero, de nuevo, ¿qué significa "congeneridad"? La cuestión es muy importante porque, al referirse a lo dado primordialmente, afecta a la concepción

del orden transcendental; sin embargo, la posición de Zubiri no permite ningún tipo de vacilación:

"Sólo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición (IRE 283); como se ve, estamos ante otra expresión del *prius* con que es dada la formalidad de realidad y, por tanto, si hubiese que hablar de congeneridad de inteligencia, voluntad y sentimiento, ello exigiría algún tipo de asimetría a favor del primado de la intelección, so pena de recaer de nuevo en las mismas consecuencias "idealistas" antes apuntadas.

A pesar de que Zubiri dice a continuación que esto "no es una construcción teórica, sino que es un simple análisis" (IRE 284; SH 457). Hay que reconocer que, por "simple análisis" que se quiera, Zubiri no está afortunado en la presentación del tema; rechaza el término "intelectualismo" porque, según él, es propio de una inteligencia concipiente que asigna a los conceptos la función primaria dentro del acto de intelección (IRE 283, SH 457), pero crea el neologismo "inteleccionismo", que parece fabricado *ad hoc* y que respondería a lo peculiar de la inteligencia sentiente, sin que parezca alterarse la relación interna con volición y sentimiento respecto a lo que clásicamente ha defendido el intelectualismo.

Dada la cantidad de críticas que las filosofías de las últimas décadas han amontonado respecto a cualquier tenue espectro de intelectualismo, no es extraño que muchas teman que "inteleccionismo" sea una evasiva fabricada para salir del paso, que no altera la raíz del problema que arrastra toda forma de intelectualismo.

Concedido esto, no queda resuelto lo que hay detrás y es preciso profundizar en el trasfondo del pensamiento de Zubiri. ¿Significará lo mismo el término "inteligencia" cuando se critica una *inteligencia* concipiente y cuando se postula una *inteligencia* sentiente?

Si no significasen lo mismo, puede ser que el término "inteleccionismo" no sea muy feliz (en mi personal opinión, es un término "peculiar" poco feliz), pero ¿cuál sería la alternativa a lo que realmente se quiere decir? ¿Defendería alguien en Zubiri alguna forma de voluntarismo o de sentimentalismo? ¿Acaso alguna primacía filosófica de la praxis?

Es muy cierto que, dada la aprehensión de realidad, del mismo modo que Zubiri escribió una obra sobre su actualidad intelectiva, podría haber elaborado tratamientos filosóficos a la misma altura sobre su actualidad volitiva o sentimental.

No parece tan difícil imaginar que hubiese escritos éstos sin tener previamente, al menos de modo implícito, su desarrollo intelectivo; en todo caso, tampoco es definitivamente seguro que el mero análisis de la voluntad tendente o del sentimiento afectante tenga que seguir una modalización triádica en exacto paralelo con la inteligencia sentiente, porque eso es copiar literalmente el esquema propio de la inteligencia cayendo, ahora sí, en un poco larvado "intelectualismo".

Porque, aun si se trata de tres notas de un único proceso, eso no significa que tengan entre sí una posición sistemática intercambiable y mucho menos que se agoten en su núcleo común, pues en ese caso no serían notas distintas.

La tendencia es volición porque aquello a lo que tiende es otro que el movimiento mismo de la tendencia y esa alteridad como "de suyo" en Zubiri sólo se torna actual por un acto de inteligencia sentiente; lo mismo diríamos en el caso de la afección que se modaliza en sentimiento porque aquello que nos envuelve es otro "de suyo" que el acto de quedar afectados.

Podría utilizarse la idea de Zubiri –para mí gusto personal, preferible– que propone insistir en el común carácter sentiente del proceso y, de esta manera, hablar de un *sensismo* (IRA 89; HD 35-36) que, para evitar equívocos "sensualistas", podríamos adjetivas como "inteleccionista", lo cual no significa que un acto volitivo o sentimental dependa de uno intelectivo, sino que en todos ellos hay una alteridad, que formalmente es intelectiva y sin la cual los actos volitivos o sentimentales carecerían de toda inteligibilidad; si no se concede esto o se considera sospechoso de larvado intelectualismo, no sé cómo podría mantenerse el *prius* que compete a una realidad como tal.

Por tanto, se puede hablar de "congeneridad" de inteligencia, voluntad y sentimiento, pero ese núcleo congénere será la realidad que, como tal, es una formalidad intelectiva, aunque en el caso de la voluntad se modalice como "bondad" y en el caso del sentimiento quizá como "pulchrum", aspectos importantes porque afectan a la estructura transcendental.

Si la realidad que es inteligida aparece como *nuda* realidad, la realidad como querer aparece como *fuerza* y como sentimiento es *poder*.

No veo, en cambio, ninguna necesidad de introducir un transcendental como *sentido*, puesto que "sentido" en Zubiri no añade ninguna nota ni determinación transcendental, sino que es la actualización de una línea concreta de respectividad: la de las cosas reales a la vida humana por lo que el logos, al actualizar la cosa-sentido, no "saca" nada de ninguna parte.

No entiendo tampoco qué sería un "sentido primordial" pues, por muy perfecto que para algunos contenidos resulte el acto unitario de comprensión, la inteligencia es formalmente aprehensión de realidad y nunca "comprensión"; también en esto Zubiri es rotundo: "la inteligencia no está abierta a la realidad como comprensión, sino sentientemente, por impresión" (HRI 92).

En cambio, dado el *prius* que compete al momento de realidad, sí parece que podría hablarse de un momento primordial de la libertad porque los actos volitivos, precisamente porque dicen relación a una realidad "de suyo", necesitan una fuerza que los mueva y que no es una tendencia que responda reactivamente a un estímulo; como se ha hecho notar, parece que la libertad primordial *en* la realidad sería *constitutiva*, y no operativa, de tal modo que sólo podría significar *posibilitación* dentro de una sustantividad abierta.» [Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 125]

•

«La gente minimiza las emociones en su propia vida. A nosotros, los humanos, nos gusta pensar que somos racionales y que tomamos todas nuestras decisiones basándonos en lógica. Los filósofos como Kant o los antiguos griegos se centraban en nuestra capacidad racional, pero eso excluye el cuerpo y las emociones. La racionalidad está sobrevalorada. Somos mucho menos racionales de lo que pensamos. Cada vez hay más investigaciones que lo demuestran y tendemos a minusvalorar las emociones. La mayoría de las decisiones que tomamos se basan en emociones, no en la racionalidad.» [Frans de Waal, primatólogo]

•

«"Toda idea sólo tiene poder", escribe el psicoanalista Erich Fromm, "si está arraigada en la estructura del carácter del ser humano. Ninguna idea es más fuerte que su suelo emocional nativo".

Por eso la evaluación psicoanalítica de la religión se esfuerza por comprender la realidad humana que hay detrás de los sistemas de pensamiento... lo que la gente piensa y siente tiene sus raíces en la estructura de su carácter, y este carácter también está moldeado por la totalidad de las circunstancias de su modo de vida –más exactamente, por la estructura socioeconómica y política de su sociedad" (Erich Fromm: Psychoanalyse und Religion. Konstanz 1966, pp. 76 y 64).» [Lehmann, Johannes: *Das Geheimnis des Rabbi J. Was die Urchristen verstecken, verfälschten und vertuschten*. Hamburg; Zürich: Rasch und Röhring, 1985, p. 185]

EL PODER DE LO REAL

El poder de las Moiras sobre los dioses

«No solamente puede dominar el poder y la fuerza, sino que puede verse en el poder y la fuerza algo que dimana de la estructura interna y formal de las cosas: fue el orto del pensamiento griego. Sin embargo, nada más falso que creer que esas dos dimensiones del poder y de fuerza son ajenas a la filosofía griega. Todo lo contrario: ni en su comienzo, ni en su desarrollo, ni en la hora de su término.

Ni en su comienzo: dejando el oscuro problema de Tales de Mileto, el primer texto filosófico que poseemos es un texto que Simplicio refiere a Anaximandro, en el que se nos dice:

> ἀρχήν... εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.
>
> [Fr. 1 (DK 12 B 1), cf. H. Diels y W. Kranz: *Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, p. 89]

Decía Anaximandro que "el principio (dejemos así la palabra ἀρχή) de las cosas es el ἄπειρον (lo indefinido)". No nos importa de momento lo que sea esto. "De lo cual tienen su origen todas las cosas, y al cual revierten por corrupción todas las cosas, según lo que a ellas les es debido (según su reato), porque en efecto ellas unas a otras se hacen justicia y hacen justicia (se rinden en cierto modo

cuenta) de su injusticia, según el orden establecido por el tiempo." [Es la traducción de Zubiri del fragmento de Anaximandro].

En ese texto de Anaximandro, que señala, por lo menos desde el punto de vista de nuestro conocimiento histórico, el orto filosófico del pensamiento griego, nos encontramos con este término ἀρχή ['principio', 'origen'], que por lo pronto significa (ahí la cosa es bien clara) que ese ἀρχή [arché] es incluso temporalmente anterior a las cosas que hay en el mundo.

Puesto que estas salen por un movimiento que Aristóteles describía como una separación (poco importa para el caso), la cosa es que salen de eso que es ese ἀρχή. Este ἀρχή [arché] está reposando sobre sí mismo, sin que nadie lo haga, en un tiempo indefinido (ἄπειρος χρόνος).

Y en este sentido debe decirse que es ἀρχή en un sentido temporal, en sentido de *arcaico*.

Y este arcaico indefinido, e infinitivo si ustedes quieren, respecto de las cosas que de él van a salir por escisión, es nada menos que un dominante, un dominador. Aquí ἀρχή [arché] tiene el sentido de *arconte* (1). Tiene un carácter arcóntico, un carácter dominante.

Y precisamente domina a las cosas imprimiéndoles una interna forzosidad, un determinado curso forzoso, en virtud de una propiedad: la δίκη [díke], la justicia. Por ejemplo, la estructura cíclica del tiempo, y dentro de él señalando el nacimiento de cada una de las cosas, un curso inflexible y justo.

Sin embargo, la palabra "justo" es equívoca; puede significar por un lado el ensamblaje material de las cosas, que es en lo primero en que uno piensa cuando se habla de cosmología. Pero aquí dice Anaximandro algo más: que tienen que pagar lo debido. Es decir, hay una dimensión moral; en el hecho de haberse separado de su ἀρχή [arché] parece que las cosas han cometido una cierta injusticia.

¿Por qué? Por dominar las unas sobre las otras. Aparece la dimensión dominio. Por eso, quizá mejor que por justicia habría que traducir esta δίκη [díke] por "justeza". Justeza en el doble sentido de ensamblaje material, y de la justeza con que una acción está ajustada precisamente a aquello que debe ser. Esta justeza imprime a las cosas un curso inflexible. Aquí aparece el segundo momento, el momento de la forzosidad, de la *táxis* según el orden del tiempo.

Y tercero, ni que decir tiene, no solamente es arcaico y arcóntico, sino que, a diferencia de lo que acontecía en las teofanías (por ejemplo, en Hesíodo), el mundo no nace de Dios, y no nace del ἄπειρον (lo indefinido), sino que el ἄπειρον [ápeiron] como ἀρχή [arché] está constituyendo el fondo intrínseco e inmanente de la realidad misma. Como Aristóteles diría, ἐνυπάρχον. Algo que pertenece al mundo, y que está formalmente en él, es decir, es su estructura real.

Ahí están en el orto mismo de la filosofía, los tres momentos que constituyen la realidad en cuanto tal: el dominio (el poder), la fuerza, y la estructura interna de las cosas.

Poco tiempo después, no llega a un siglo, cuando Parménides enuncia lo que se ha creído que es la primera gran tesis metafísica en la historia de la filosofía (a saber, la idea del ser), por lo que empieza en definitiva es con decirnos que hay una μοῖρα [Moira], que hay un destino que se cierne sobre justamente esto que llama el ser y la realidad.

Se cierne de una manera especial, hay una ἀνάγκη [anánkē], hay una estricta necesidad férrea que le mantiene al ser compacto dentro de sus propios límites. Una forzosidad (ahí está el momento de fuerza), y una forzosidad ¿de qué tipo? Una forzosidad que mantiene su compacción perfectamente determinada, impidiendo que el ser pueda no ser. Se puede ver esto especialmente en el fragmento 8 (DK 22 B 8) de Parménides, cf. H. Diels y W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, pp. 235-240.

Ahí está el momento de la estructura formal del ser: en la más metafísica de las tesis de la filosofía griega (por lo menos en su resonancia auditiva) aparecen esos tres momentos: el poder, la forzosidad y la estructura formal.

Estos elementos no desaparecen nunca en el curso de la filosofía griega. En Aristóteles, en Platón, continúan existiendo lo mismo que en la religión griega: la μοίρα (móira) y la τύχη (týche) existen por encima de los propios dioses.» [Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 31-34]

EL TÓPICO DEL "PASO DEL MITO AL *LÓGOS*"

Karl Reinhardt, en su obra *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (1916), considera que Parménides se sitúa en una historia progresiva del espíritu, cuyos comienzos, fiel a una vieja tradición alemana, habría que buscarlos en los "descubridores" del espíritu, los griegos.

Aunque, en principio, se parte del supuesto de que no hay una separación tajante entre mito y logos, Wilhelm Albrecht Nestle (1865-1959), filólogo clásico alemán, de tradición positivista, en su obra *Del Mito al Logos. El autodesarrollo del pensamiento griego desde Homero hasta los sofistas y Sócrates* (1940) popularizó la fórmula "del mito al logos" para explicar el nacimiento de la filosofía en Grecia, que caracteriza como el "milagro griego": el paso de dar explicaciones míticas sobre el origen del universo (a través de los dioses) a una explicación más de tipo racional.

Este milagro comenzaría con Tales de Mileto, que declara como principio para dar cuenta de la totalidad de lo real el agua.

Estos filólogos clásicos alemanes ven el movimiento que va "del mito al logos" como el crecimiento natural de la razón y su dominio.

Pero todo en todo su relato olvidan el oscuro trasfondo de la religión griega que muestran claramente Johann Jakob Bachofen (*Das Mutterrecht*, 1861, Friedrich Nietzsche (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, 1873), Jane Harrison (*Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 1903), Eric Robertson Dodds (*The Greek and the Irrational*, 1951) y Karl Kerényi en todos sus escritos.

•

«Después de llevarse una decepción con una filosofía de la Ilustración que prometía salvar del miedo y de la muerte y del destino, la tradición alemana empezó a buscar una fuente de pensamiento que no fuera tan "plana" como la de la tradición anglosajona y, en lugar del pensamiento de los latinos, de los romanos, la encontró en el pensamiento de los griegos.

El renacimiento de los griegos pasa por varias etapas: desde la variante helenística tardía, tal como llega a través de la tradición romana, pasando por el período clásico, sobre todo en el giro hacia Platón, y luego de vuelta a los presocráticos, y en éstos a rastrear lo antiguo y originario.

Antes de la Primera Guerra Mundial, esto todavía se hacía para decir: ahí están las raíces de nuestra visión del mundo, una "visión crítica-antirreligiosa", como la llamará más tarde Karl Reinhardt (1886-1958).

Después de la Segunda Guerra Mundial, en la filosofía de Heidegger, se empieza a pensar sobre la verdad del propio destino, pero suprimiendo en la idea de destino su carga trágica de fatalidad ineludible, transfigurándolo en aquello que otorga la gracia.» [Heinrich, Klaus: *Tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*, hrsg. v. Wolfgang Albrecht u. a., Frankfurt am Main und Basel 1981, p. 65]

«Los comienzos de la historia del espíritu, fieles a una vieja tradición alemana, hay que buscarlos en los "descubridores" del espíritu, los griegos. Esta tradición, que comienza con Winckelmann, separa desde entonces la línea alemana de la Ilustración de la europea no alemana y de la americana, que se mantienen bajo la influencia de la antigüedad romana y del Antiguo Testamento.

El título del libro de Bruno Snell (1896-1986) *El descubrimiento del Espíritu. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, 1946 (*El descubrimiento del espíritu: Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*) afirma, al igual que Jäger (Paideia): "que nuestra historia comienza realmente con Hellas".

Una mirada a la tradición de la palabra "espíritu" o al significado de "historia" en la Ilustración europea muestra con qué facilidad esta actitud puede conducir a un distanciamiento de elementos esenciales de la propia situación.» [Heinrich, Klaus: *Parmenides und Jonas. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*. Basel und Frankfurt/M.: Stroemfeld/Roter Stern, 1982, p. 75-76; 180 n. 22]

Francis Cornford (1874-1943), filólogo clásico y poeta inglés, en su obra *Inicio de la sabiduría: Los orígenes del pensamiento filosófico griego* (1912), investiga las profundas categorías y conceptos religiosos y sociales que dieron forma a los logros de los primeros filósofos griegos. Según él, el pensamiento jonio nada tendría que ver con lo que nosotros conocemos hoy por ciencia. Niega que haya habido experimentación en la física presocrática y defiende el origen mítico y ritual del pensamiento jonio.

A su entender, ambos discursos, el mítico y el jonio, habrían compartido un mismo problema original: describir cómo surge un mundo ordenado a partir del caos: en principio hay una unidad primigenia en la que se encuentran mezclados

los elementos que posteriormente se separarán. A juicio de este autor, no hay una ruptura con la tradición mítica, sino todo lo contrario, pues el pensamiento jonio habría tomado algunos elementos de los relatos de la formación del mundo como modelo para elaborar una comprensión propia con visos de racionalidad.

Según Jean Pierre Vernant (*Los orígenes del pensamiento griego*, 1992), no hubo un milagro griego. El origen de la filosofía en Grecia guarda estrechos vínculos con otras formas de pensamiento anteriores En el pensamiento de los filósofos de Mileto encontramos diferencias notables, solo explicables a partir del análisis del contexto histórico griego en la época en que surge lo que se llamó filosofía. Es una época de los profundos cambios políticos, sociales, económicos y culturales que modelaron el nuevo marco social en el que surgiría el pensamiento jonio, es el periodo comprendido entre la caída del imperio micénico y el nacimiento del sistema de la *polis*. Es en la *polis* donde convergen las condiciones que permiten en última instancia el surgimiento de un nuevo modo de abordar el discurso sobre la realidad en su totalidad. Así pues, la investigación no debe centrarse en la fórmula errónea del "paso del mito al logos", sino en el proceso político que culmina en el siglo VII a.C.

•

El tópico del "paso del mito al logos" dio pie a otros tópicos que circulan en los manuales de historia de la filosofía, que ven en Parménides al fundador de la ontología. Parménides defendería la idea de un ser estático, frente a Heráclito que habría dicho que todo fluye. Los sofistas habrían sido unos relativistas que con su retórica solo engañaban a la gente con sus "sofismas".

Sócrates habría descubierto la definición como base de la ciencia, idea que ampliaría luego Aristóteles en su elaboración del pensamiento lógico. Aristóteles habría solucionado todos los problemas planteados por los filósofos anteriores, sobre todo el del movimiento con su idea del movimiento como paso de la potencia al acto. La filosofía no conoce la dualidad de género porque es "asexual", está por encima de toda dualidad genérica.

La explicación tradicional de los manuales de historia de la filosofía:

«Para el filósofo surgen las cosas como realidades que *son*, que tienen un contenido peculiar. El hombre mítico se mueve fuera de este ámbito. Sólo como algo que *es* pueden ser las cosas verdaderas o falsas. La forma más antigua de este *despertar* a las cosas en su verdad es el *asombro*. Y por eso es la raíz de la filosofía. Es una actitud humana completamente nueva, que se ha llamado *teórica* por oposición a la actitud *mítica* (Zubiri). [Sería el paso "del mito al logos", que dice Werner Nestle, 1940].

El nuevo método humano surge en Grecia un día, por primera vez en la historia, y desde entonces hay algo radicalmente nuevo en el mundo, que hace posible la filosofía. Para el hombre mítico las cosas son *poderes*, propicios o dañinos, con los que vive y a los que utiliza o rehúye. Es la actitud anterior a Grecia y la que siguen compartiendo los pueblos en donde no penetra el genial hallazgo griego.» [Marías, Julián: *Historia de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1941, p. 4]

«Me-ti dijo: Cuando uno encuentra piezas de bronce o hierro entre los escombros, uno pregunta: ¿Qué eran esas herramientas antiguas? ¿Para qué servían? De las armas se infiere luchas; de los adornos, el comercio. Uno ve problemas y posibilidades de todo tipo.

¿Por qué no hacer lo mismo con los pensamientos de los viejos tiempos?» [Bertolt Brecht: *Me-ti. Buch der Wendungen, Prosa 5.* Frankfurt a. M., 1965, p. 175]

•

Un policía ayuda a un borracho a buscar las llaves bajo una farola iluminada. Al no encontrar nada, el policía le pregunta al borracho si era realmente allí donde las había perdido. El borracho: "No, las perdí debajo de aquella otra farola, pero ahora está apagada y allí no se ve nada".

ΤΕΙΡΕΣΙΑΣ

Φεῦ φεῦ, φρονεῖν ὡς δεινὸν ἔνθα μὴ τέλη λύῃ φρονοῦντι.

(Feu feu, froneín os deinón éntha mē télē lýē fronoúnti)

TIRESIAS

¡Ay, ay! ¡Cuán cruel es el saber cuando al que sabe ya no le sirve de nada!

[Sófocles: *Edipo Rey*, verso 316]

Klaus Heinrich (1927-2020), catedrático de Ciencias de la Religión y cofundador de la Universidad Libre de Berlín, recuerda que la filosofía griega clásica se constituyó a sí misma reprimiendo las tensiones y conflictos que se reflejaban en la mitología; que intentó laboriosamente impedir el retorno de lo reprimido sin conseguirlo.

«Se me ha reprochado que mezclo las disciplinas. Sólo tengo una defensa: que todas las áreas, esferas, disciplinas, sin las cuales estaríamos indefensos a merced de los poderes de la naturaleza y de nosotros mismos, no son ajenas unas a las otras.

Podemos preguntarnos: ¿qué hay en ellas que no deja de afectarnos? ¿Qué conmoción nos obliga a distinguir estas esferas y áreas, precisamente ellas y no otras? ¿A qué responden? ¿Qué se revela en ellas? ¿De qué nos protegen? ¿Qué ocurriría si no existieran? Éstas son preguntas que debe plantearse la filosofía de la religión. Porque esos poderes niegan todo análisis que los cuestione.» [Heinrich, Klaus: *Vernunft und Mythos*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1983, p. 5 ss.]

«Con la palabra filosofía, que se eleva por encima del mito (y que por ello cae con mayor seguridad en sus garras), he descrito un ritual de purificación, una ceremonia de depuración de las mezclas. Y añado: esta ceremonia ha

determinado el pensamiento europeo hasta nuestros días. Pero, ¿deshacer esta depuración no significa reinstaurar el mito?

Mi libro no es una re-mitificación, sino una crítica del mito; aunque una crítica que se toma el mito en serio. La filosofía que estudié después de la guerra estaba purificada de pulsiones sociales. No conocía ni la razón pulsional ni los sujetos pulsionales, ni la tensión de género ni una teoría de la conciencia de las clases sociales que la entendiera de forma diferente a la doctrina tradicional de la conciencia. Sus conceptos ni siquiera podían describir, y mucho menos explicar, los procesos colectivos del aquel momento.

En esta situación, descubrí lo realistas que son las descripciones que caracterizan la materia de las religiones, especialmente de la mitología. Allí se trataba con toda virulencia lo reprimido de la filosofía: descripciones colectivamente vinculantes del miedo a amenazas muy reales (representadas en imágenes, pero no sólo en imágenes, de ser despedazado, de ser borrado, de ser devorado) y de intentos de hacerles frente –¿pero no era también la filosofía un intento de este tipo?

Aquí se hablaba de la historia genérica de la sociedad humana, aquí la dimensión del cuerpo humano era tan importante como la de la conciencia humana, sus construcciones no se detenían ante lo ofensivo o lo irrazonable, lo remoto o lo irrelevante.

Encontré en la mitología una imagen de las realidades de las que nuestra filosofía quiere protegerse y de las que ciertamente no se protege mientras no las perciba.

El concepto del mito del origen debe ser reconstruido con nuestras experiencias y, al mismo tiempo, descrito en su antigua estructura genealógica para que su actual esfera de acción (la que al mismo tiempo encubre y transfigura) pueda ser suficientemente reconocida y adecuadamente criticada.

Un concepto como el de alianza (un lugar común en la historia del antiguo Israel y su experiencia de la realidad) no se lo puede dejar en manos de la teología o la sociología, y mucho menos de una teología sin historia y centrada en Europa; sólo debe construirse con experiencias en las que esté en juego la relación de los sujetos pulsionales entre sí y al mismo tiempo con el fundamento pulsional e impelente de la realidad (y con ello una estructura racional que acepte esta alianza, no que la reprima).» [Heinrich, Klaus: *Parmenides und Jonas. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*. Basel und Frankfurt/M.: Stroemfeld/Roter Stern, 1982, p. 210-213]

•

«Con el término filosofía de la religión no queremos definir ni una "disciplina filosófica especial" ni un suplemento de la filosofía, sino que la entendemos como una corrección de la filosofía: como una corrección que se toma en serio los conflictos colectivos, los intentos colectivos de formular el miedo, de explorar y resolver sus causas, de los que hablan las religiones.

Una filosofía de la religión que no se opone a la eliminación en las cuestiones filosóficas de los conflictos que aún no han sido resueltos y que, por ejemplo, se

plasman con inusitado realismo en la mitología. El objeto de la filosofía de la religión es lo reprimido de la filosofía.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 40]

•

«La filosofía de la religión no es una filosofía adicional de una religión, sino la representación de la sociedad humana en las religiones. Por tanto, la filosofía de la religión no es un añadido a las religiones, sino que forma parte de ellas. Las religiones son ante todo autoconciencia colectiva y autorreflexión colectiva: eso es lo que debe entenderse por filosofía de la religión.

El objeto de los estudios religiosos, visto desde el momento de la filosofía, puede definirse como lo reprimido de la filosofía: es decir, lo que deja tras de sí en la realidad a través de la contemplación y lo que se manifiesta (sobre todo cuando se trata de desterrar el miedo) en las religiones.

Lo interesante de la filosofía en el estudio de las religiones es su represión, y, al mismo tiempo, la filosofía es una palabra para el retorno de lo reprimido por ella: la filosofía que se dirige a las religiones reflexiona sobre sí misma y sobre su propia represión, y lo hace comunicándose con la filosofía que albergan las religiones, pero que sólo puede existir como filosofía en forma de represión.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 14]

•

«El objeto de la filosofía de la religión es lo reprimido de la filosofía. Todo lo reprimido en el proceso es arrojado fuera: desde la tensión de género hasta la esfera del trabajo, desde la pulsión en el hambre, la sed, hasta las ambigüedades de lo político. Todo esto no se desecha en absoluto cuando tenemos ante nosotros los documentos de esa autorrepresentación que llamamos religiones: la mitología es más realista y más aterradora que la representación de la vida en la filosofía.

Así pues, la filosofía de la religión trata de lo reprimido de la filosofía, y de la filosofía en la medida en que en ella pueden leerse, no obstante, las huellas del retorno de lo reprimido.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 29-30]

•

«El interés de los estudios religiosos no está en análisis de las religiones como objetos exóticos o antiguos o particularmente venerables, sino como la autorrepresentación impotente-poderosa de experiencias colectivas de amenaza, formulaciones colectivas del miedo, intentos colectivos de resistir las amenazas y suprimir las causas del miedo.» [Heinrich, Klaus: *Arbeiten mit Ödipus*. *Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1993, p. 262 n. 22]

•

«Las propias religiones albergan una filosofía de la religión. Si entendemos las religiones como formas de autoafirmación, como los grandes estadios de la autocomprensión colectiva de la sociedad humana en determinados momentos de determinados conflictos, entonces no son algo que se resiste a la reflexión (por ser una cuestión de fe, por ejemplo).

Son formas en las que se reflexiona sobre la sociedad humana: fijaciones de tales formas, fijaciones de tales conflictos, y fijaciones en las que (me refiero a las grandes formaciones mitológicas) emerge más realidad que en los intentos filosóficos que tratan de eliminar del mundo los aspectos repulsivos de esos conflictos.

No digo que las mitologías resuelvan esos conflictos; sólo digo que en ellas hay una expresión claramente verista de esos conflictos.

Si echamos un vistazo a la historia de la filosofía occidental, veremos que se caracteriza por el intento de suprimir esos conflictos y tensiones, ese concepto de la realidad que hay que captar verísticamente, que en las filosofías que presentan los libros de texto se excluyen la historia, las relaciones laborales, las relaciones sexuales, la teoría de las pulsiones: pueden tener un concepto de los "impulsos".

Pero el problema de los conflictos pulsionales se pierde bajo este concepto; pueden tener un concepto de "producción", pero la realidad de las relaciones laborales, de las luchas de clases y de los conflictos de clases, se pierde bajo este concepto; pueden tener un concepto de "tensión de género", pero la realidad de las relaciones sexuales, de la lucha de géneros, se pierde bajo este concepto.

El sujeto de la filosofía de la religión así entendida es precisamente el reprimido de la filosofía.» [Heinrich, Klaus: *Arbeiten mit Ödipus*. *Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1993, p. 31-32]

•

«En la historia europea de la filosofía y la religión, las cosas han sido mucho más conflictivas: de tal manera que ambos conceptos, allí donde se han dado, se han enfrentado. Una y otra vez, la filosofía se ha entendido como algo que vive de la crítica de la religión: se pone en el lugar de la religión, se libera de la compulsión de la religión.

Y a la inversa, la religión, independientemente de la cuestión de su función apologética, siempre se ha presentado, al menos en sus representantes que encuentran resonancia y seguidores, como algo que rompe la estrechez y condicionalidad de la filosofía: que en realidad primero promete libertad, en realidad primero nombra la razón suficiente que la filosofía no es capaz de determinar.

No entiendo la filosofía de la religión como una parte de la filosofía, sino más bien como un correctivo de la filosofía: como aquello en lo que lo que ha sido reprimido en la filosofía pasa a primer plano. Soy de la opinión de que, efectivamente, no se puede hacer filosofía como si nunca se hubiera hablado de

su abolición.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 16-17; 19]

•

«La ontología es la versión final y más abstracta del mito del origen.» [Heinrich, Klaus: *Parmenides und Jonas. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*. Basel und Frankfurt/M.: Stroemfeld/Roter Stern, 1982, p. 165, n. 16]

Crítica a la fenomenología de la religión:

El filósofo de la religión holandés Gerardus van der Leeuw (1890-1950), en su obra *Phänomenologie der Religion* (1933) aplicó la filosofía fenomenológica al estudio comparado de las religiones.

«Si abrimos el libro de van der Leeuw, observamos, por un lado: ahí están las cosas que expresan cosas tan infinitamente distintas, como esta especie de animales humanos que somos ha tenido y tiene historias y experiencias infinitamente distintas, subdivididas en una serie de subdivisiones, con lo cual se hace tangible: la esencia de la religión está detrás de todas estas diversas manifestaciones; la esencia de la religión no se discute en estas manifestaciones.

Una sola frase, sin embargo, nos deja claro que aquí se está intentando pasar por alto algo: pues la esencia de la religión se pone en cuestión precisamente en las diversas religiones, en sus diversas manifestaciones.

A primera vista, este autor da la impresión de una disposición paradisíaca en su obra: vistas desde la esencia de la religión, todas sus manifestaciones y apariencias tienen el mismo valor, están igualmente cerca, igualmente lejos de esta esencia; se llevan bien unas con otras; son efectivamente apariencias en conjunto, pero apariencias igualmente originales en tal disposición.

Y de nuevo tenemos la impresión de que está ocultando algo cuando procede de este modo: la mitología muestra cómo los diferentes orígenes entran siempre en conflicto entre sí, lo que el misterio de la filosofía soluciona diciendo: detrás de estos orígenes en conflicto está el único origen, la esencia, del que todos ellos provienen. Sólo entran en conflicto entre sí en la superficie, pero al final emergen en pie de igualdad las formas manifiestas; y a través de estas formas se desvela su origen en la esencia.

Entre una utopía de coexistencia pacífica de las manifestaciones de la religión en gran parte ya no vividas y, por otra parte, una colección a modo de trofeo, la imagen que nos transmite de las manifestaciones de la religión la fenomenología de la religión es la de un tratamiento colonial de las manifestaciones religiosas.» [Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion I*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten im Sommersemester 1978 an der Freien Universität Berlin, p. 2-3]

•

«El método de la fenomenología borra la tensión en el concepto de apariencia entre el ser y el aparecer. Lo característico de estas apariencias es que hablan

de grandes tensiones, de conflictos, de miedo colectivo y de intentos colectivos de superar el miedo.

La fenomenología de la religión estudia las manifestaciones religiosas y los fenómenos de la religión dejando a un lado los conflictos entre las religiones para extraer de todas estas manifestaciones la pura esencia de la religión.

La esencia que se extrae de las apariencias está purificada de todo conflicto, de toda disputa sobre lo que hay de esencial en las manifestaciones mismas, no podrá darnos mucha información sobre la religión.

La fenomenología de la religión desde este punto de vista no deja de ser una forma culta de ver la esencia de la religión.

Hay que darle la vuelta a la tortilla: el interés no reside en la búsqueda de lo que se esconde tras las apariencias de las manifestaciones religiosas, sino en lo que las religiones nos enseñan sobre el manifestarse mismo.» [Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion I*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten im Sommersemester 1978 an der Freien Universität Berlin, p. 207-208]

•

«Lo que todas las variedades de la fenomenología de la religión omiten es la crítica de la religión que las propias religiones practican.

El surgimiento de las religiones es el surgimiento de la crítica de la religión; la historia de las religiones es la historia de la crítica de la religión.

Lo que se trata en las religiones no es el surgimiento o el crecimiento de la conciencia teórica sobre ellas: su objeto es, de hecho, la realidad, que no sólo se plasma en formas y se representa en fórmulas en ellas, sino que se hace objeto de luchas constantes e incesantes.

Rastrear estas luchas hasta su base real es algo que durante mucho tiempo ha sido el interés de las propias religiones y no sólo de quienes se ocupan de las religiones a partir de este interés.

Las religiones reconocen la realidad. Todos sus conceptos centrales contienen la fragilidad de la crítica que se ejerce en ellas.» [Heinrich, Klaus: *Arbeiten mit Ödipus*. *Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1993, p. 46-47]

LA FILOSOFÍA COMO EMPRESA DEPURADORA

«La filosofía es una empresa de limpieza y depuración de conflictos, contradicciones, miedos, frustraciones, etc. de la humanidad.
La superioridad del misterio del filósofo, en la medida en que promete precisamente ser no sólo una enorme empresa depuradora, de purificación de las mezclas, no sólo un misterio de racionalización, sino que también merece ser llamado misterio tecnológico.» [Klaus Heinrich]

En los manuales escolares de la historia de la filosofía, se suele decir que lo que a los griegos les extrañaba era el movimiento y que la filosofía nació de la admiración, del asombro, como decía Aristóteles; que la búsqueda de la filosofía jónica viene motivada por la observación de que la pluralidad de lo que se manifiesta no es una mera pluralidad, sino que sus fenómenos están en relación en virtud de una fuerza divina que anima a todas las cosas, a través de un elemento natural, como el agua de Tales.

«¿Qué es lo que hace a los griegos preguntarse por lo que son las cosas? ¿Cuál es la raíz del asombro que movió por vez primera a los griegos a filosofar? ¿Qué es lo que extraña al heleno y le hace sentirse extraño a ese mundo en que se encuentra? El griego se extraña o asombra del *movimiento*.

Si las cosas cambian, ¿qué son de verdad? El griego se pregunta qué son las cosas *de verdad*, es decir, *siempre* por detrás de sus muchas apariencias.» [Marías, Julián: *Historia de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1941, p. 12]

Pero el origen de la filosofía no ha sido solo la pura curiosidad intelectual. La filosofía comenzó con la crítica a la mitología y a la forma antropomorfa de comportarse los dioses.

Jenófanes de Colofón (580-570 a. C.), poeta elegíaco y filósofo, fue el primero que formuló la protesta contra el antropomorfismo de la mitología y expresó el rechazo del saber tradicional, basado en Homero y Hesíodo como sus portavoces y educadores.

"Homero y Hesíodo han compuesto la genealogía de los dioses para los griegos, les han dado sus nombres, honores y funciones y han descrito los aspectos con que se manifestaban".

Jenófanes protesta contra los rasgos antropomórficos con que Homero y Hesíodo han dado figura visible a los dioses. Esta es la más antigua filosofía crítica de la religión. Combate el politeísmo, proclamando la existencia de un Dios único, eterno, inmóvil, inmutable, inalterable, inteligentísimo, que está por encima de todos los dioses y que no se parece en nada a los hombres:

«Homero y Hesíodo atribuyeron a los dioses todo cuanto es vergüenza e injuria entre los hombres, y narrado muy a menudo acciones injustas de los dioses: robar, cometer adulterio y engañarse unos a otros».

Jenófanes repele los relatos mitológicos fabulosos y terribles, con luchas y engaños y adulterios y robos de todo tipo. Todos estos relatos son calificados por él como movimientos inadmisibles y ofensivos que no pueden ser atribuidos a los dioses, y en este sentido es efectivamente un maestro de Parménides.

Según Jenófanos, hay que depurar el concepto de dios, eliminándole todo resto de antropomorfismo, todo rasgo que tenga forma o apariencia humana (ἀνθρωπόμορφος –anthrōpómorphos).

Pero Jenófanes todavía atribuye a este dios único esta reliquia de las facultades sensoriales que emplea para controlar todo, en una sociedad de esclavos: el *noûs* controlador (intelecto), el ver controlador, el oír controlador. Dios piensa y

percibe todo. Dios mueve las cosas por el poder de su mente y carece de las limitaciones y los vicios de los humanos.

Los restos de percepción sensorial que tenía el dios de Jenófanes los considerará Parménides todavía demasiado indignos de una divinidad, de modo que los elimina de su concepción del Ser como "un todo compacto que reposa en sí". Heráclito hará constar formalmente que los creyentes en la religión inveterada "no tienen la menor idea de lo que son en verdad los Dioses y Héroes" (Diels, frag. 5).

El movimiento es un concepto que concentra todas las experiencias de finitud, del movimiento como finitud objetiva: Nacer, sufrir los continuos vaivenes y vicisitudes de la vida, morir. No hay nada sólido, nada estático, nada en lo que confiar.

Es por lo que Parménides, siguiendo a Jenófanes y su idea del Uno depurado de toda finitud, que controla todo con su inteligencia (*noûs*), describe el Ser mediante una serie de negaciones de todo lo que lo puede delimitar y contaminar: no tiene principio, no tiene final, no está sometido a los vaivenes de la realidad ni a nada que lo pueda dividir, no está sometido a ningún cambio.

En resumen: Parménides depura el Ser de todo lo que significa movimiento. Aristóteles se preguntará cuál es la causa que mueve todo sin estar sometida ella misma a las vicisitudes del movimiento: el motor inmóvil, que mueve todo sin ser movido por una especie de "atracción erótica".

La tendencia de todos los seres es asimilarse a este motor inmóvil, lo que solo consiguen temporalmente mediante la contemplación y la meditación.

Aquellos que simplemente no tienen la posibilidad de captar este Ser Único no la tienen porque su realidad es la de una cabeza doble y no una cabeza. Y esta cabeza única es la que se contrapone a estos bicéfalos como una especialidad del *phos eidos*, el "hombre que sabe" (*phos* es esa antigua palabra para "hombre" igual a "hombre" en la teoría de Parménides).

«Se necesita un régimen sabio para las personas que no pueden llegar a estas teorías y no pueden dirigir su práctica hacia ellas, al menos meditativamente. Y una persona juiciosa como funcionario o incluso como gobernante podrá hacerlo mejor que alguien que es víctima de las emociones.

Y lo impotente que es esta teoría de la identificación lo podemos ver en el hecho de que la pregunta realmente clave para esta teoría es: ¿cómo es que tan pocas personas son capaces de adoptar este punto de vista de los sabios?

¿Por qué hay tantos tontos que pueden adoptar este punto de vista? Esto es lo grave. Más tarde Kant se preguntará: ¿por qué nunca ha sido posible que todas las personas puedan abandonar el estado de inmadurez en que se encuentran utilizando su propio pensamiento?

Y estas preguntas son paralelas a las demás: ¿por qué hay tan pocos sabios y tantos necios, tan pocos elegidos y tantos condenados?» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 253]

De las pasiones en la *Ilíada* al motor inmóvil aristotélico

En la Ilíada se manifiestan abiertamente todas las pasiones de los dioses. Ya al comienzo, Homero invoca a la musa a cantar la "cólera" de Aquiles. A partir de la depuración de los dioses de la mitología, a los que Jenófanes critica sus pasiones y su continuo movimiento, prosigue Parménides de forma aún más estricta esta depuración del Uno, del único Ser.

Siguiendo esta línea desde Jenófanes, Aristóteles caracterizará el motor inmóvil, que mueve sin ser movido, por su repulsa a toda la vida pulsional y solo aceptará el intelecto (*noûs*) y la contemplación como actividad de este motor inmóvil. Las pasiones que tan abiertamente se manifiestan en la *Ilíada* irán siendo combatidas, reprimidas y, al final, eliminada definitivamente por la filosofía.

«Aristóteles creía haber solucionado los problemas y contradicciones con su teoría del paso de la potencia al acto, y con la degradación de la "potencia" reduciéndola a pura "posibilidad" y a "materia prima" que necesita ser informada por la forma.

La actualidad, el acto se ha convertido en un término clásico gracias a Aristóteles. En el famoso capítulo séptimo del libro duodécimo de su *Metafísica*, la describe bajo la forma de un Dios purificado de todo impulso, al que el filósofo debe unirse en imitación. Este Dios es puro: actualidad pura y purificada; y eso significa: es autosuficiente, goza de sí mismo, es tranquilidad, es bienaventuranza.

Podemos ver lo constitutiva que es la homosexualidad para la filosofía griega como forma de represión de toda mezcla –no se trata de una condena general de la homosexualidad, pero sí de la homosexualidad que resulta compulsivamente de la hostilidad a las pulsiones. En el mismo capítulo, dice Aristóteles que Dios "combate toda pulsión pasional".

¿Por qué la actualidad se connota aquí de forma purificadora con el concepto de un Dios que no sólo se presenta como no mezclado, es decir, más allá de la tensión de género, sino como lo contrario de las pulsiones? ¿Por qué la dicha contenida que supuestamente caracteriza a este Dios va de la mano de la violencia contra la mezcla? ¿Y por qué la intelectualidad se reduce a la intuición del filósofo de que debe unirse a este Dios mediante la imitación, pero que sólo es capaz de hacerlo "durante un tiempo", a pesar de un gran esfuerzo, y luego se permite confiadamente retroceder de un momento que parecía calculado para la eternidad a los procesos del tiempo y encontrar en ellos su satisfacción? Tenemos que remontarnos a la tradición que Aristóteles mismo resume.

Aristóteles se refiere a su Dios como el "motor inmóvil" y recurre así al concepto de Dios de Jenófanes, a quien sólo menciona en dos frases al principio de su Metafísica. "El Dios único" de Jenófanes es "enteramente ojos, enteramente oídos, enteramente pensamiento. No se mueve, sino que poner todo en movimiento solo con el poder de la mente, y eso sin esfuerzo. A este Dios no le corresponde ninguna cualidad que tenga que ver con el movimiento. Sin embargo, en el fragmento 27, Jenófanes dice: "todo se convierte en tierra y todo vuelve a convertirse en tierra".

Este dios de Jenófanes lo agita todo sólo con su fuerza pensante, sin esfuerzo y lo controla todo en una sociedad esclavista. Es un órgano de control y reajuste, concebido sin concepto de trabajo, sin concepto de pulsión y, aunque masculino, sin tensión de género.

¿Contra qué reacciona este dios de Jenófanes y de Aristóteles, este motor inmóvil, que rechaza todo movimiento y todo impulso pasional, quedando reducido a pura intelección: "su intelección es intelección de intelección – νόησις νοήσεως νόησις (Aristóteles)?

El impulso antimitológico de Jenófanes y de Aristóteles, como reconoce en su escrito *Motu* (Sobre el movimiento), es la escena que Homero describe al comienzo del octavo canto (*Ilíada*, VIII, 2-40):

> *La Aurora, de azafranado velo, se esparcía por toda la tierra, cuando Zeus, que se complace en lanzar rayos, reunió el ágora de los dioses en la más alta de las muchas cumbres del Olimpo. Y así les habló, mientras ellos atentamente le escuchaban:*
>
> *¡Oídme todos, dioses y diosas, para que os manifieste lo que en el pecho mi corazón me dicta! Ninguno de vosotros, sea varón o hembra, se atreva a transgredir mi mandato, antes bien, asentid todos, a fin de que cuanto antes lleve al cabo lo que me propongo. El dios que intente separarse de los demás y socorrer a los teucros o a los dánaos, como yo le vea, volverá afrentosamente golpeado al Olimpo; o cogiéndole, lo arrojaré al tenebroso Tártaro, muy lejos en lo más profundo del báratro debajo de la tierra y conocerá en seguida cuánto aventaja mi poder al de las demás deidades.*
>
> *Y si queréis, haced esta prueba, oh dioses, para que os convenzáis. Suspended del cielo áurea cadena, asíos todos, dioses y diosas, de la misma, y no os será posible arrastrar del cielo a la tierra a Zeus, árbitro supremo, por mucho que os fatiguéis, mas si yo me resolviese a tirar de aquella os levantaría con la tierra y el mar, ataría un cabo de la cadena en la cumbre del Olimpo, y todo quedaría en el aire. Tan superior soy a los dioses y a los hombres.*
>
> *Así habló, y todos callaron asombrados de sus palabras, pues fue mucha la vehemencia con que se expresara. Al fin, Atenea, la diosa de los brillantes ojos, dijo:*
>
> *–¡Padre nuestro, Cronión, el más excelso de los soberanos!, bien sabemos que es incontrastable tu poder; pero tenemos lástima de los belicosos dánaos, que morirán, y se cumplirá su aciago destino. Nos abstendremos de intervenir en el combate, si nos lo mandas; pero sugeriremos a los argivos consejos saludables, a fin de que no perezcan todos, víctimas de su cólera.*
>
> *Sonriéndose, le contestó Zeus que amontona las nubes: –Tranquilízate, Tritogeneia, hija querida. No hablo con ánimo benigno, pero contigo quiero ser complaciente.*

Comparemos esta escena desde tres puntos de vista con la filosofía de Jenófanes.

Este dios de la *Ilíada* que alardea de su poder ante el resto de los dioses, no es el Dios de Jenófanes que todo lo mueve "sin el mínimo esfuerzo" (ἀπάνευθε πονόιο). Este Zeus de la *Ilíada*, para imponer su voluntad, tiene que amenazar con un poderoso acto de fuerza, un lujo que un gran señor se permitía de vez en cuando. Este acto de fuerza no tiene el carácter de trabajo.

Los héroes hacen suya la realidad del trabajo, separada del dios patriarcal. La realidad laboral separada del dios controlador centralista, conservada en la mitología de los héroes, vuelve en Jenófanes. Habla de ella con la reserva de la negación: ἀπάνευθε πονόιο - un trabajo que no requiere esfuerzo.

Los afectos violentos y la excitación extrema, como los de Zeus, que alardea agresivamente de su potencia y hace que todos se acobarden, son para Janófanes movimientos libidinales que no son propios de los dioses y que él rechaza invocando a su Dios inmóvil que todo lo mueve.

La *Ilíada* comienza con la invocación de una musa pidiéndole cantar la *menis* de Aquiles, la "cólera" que lleva al héroe a la autodestrucción final: "Canta, oh diosa, la cólera del Pelida Aquiles; cólera funesta que causó infinitos males a los aqueos y precipitó al Hades muchas almas valerosas de héroes.

Jenófanes critica el hecho de que los dioses cometan adulterio, se engañen mutuamente y roben. Con su concepto de Dios, Jenófanes no intenta purificar la miología de proyecciones antropomórficas, sino eliminarla por completo como representación de los instintos y las pulsiones. Pero lo que intente eliminar Jenófanes, vuelve cuando describe cómo este dios lo mueve todo, como lo agita solo con su mente (*noûs*).

Jenófanes emplea para "agitar" el verbo griego *kradaínein* (κραδαίνειν – 'mover', 'agitar', 'blandir'), verbo relacionado von con el *kórdax* (κόρδαξ – 'danza lasciva'), danza de carácter obsceno, danza de ebrios que se ejecuta en extrema excitación y se acompaña de gestos obscenos.

El dios de Jenófanes, aunque estilizado como masculino, parece ubicarse más allá de la tensión de género. Esto pone fin a un proceso que parece haber sido decidido en gran medida en el pasaje antes citado de la Ilíada.

Porque aquella Atenea, que obedece sin rechistar como una niña querida y aclama a Zeus, que amenaza y se jacta de su potencia, y a la que irónicamente se dirige con uno de sus apodos, la llama *Tritogeneia* ('la nacida de las grandes aguas'), había sido una gran diosa madre, a la que el dios central patriarcal había sometido en un acto de extrema violencia: primero se traga a *Metis*, la diosa del "consejo sabio", que está embarazada de Atenea, literalmente se la traga, volviéndola inofensiva como autoridad, cuya sabiduría podría serle peligrosa; luego da a luz a Atenea de su cabeza (con la ayuda del dios herrero Hefesto) y la declara a la hija, Atenea, exclusivamente suya, es decir, hija de padre.

En la mitología de los pueblos abundan estos procesos de luchas de género.

En un fragmento que sigue a la presentación de su dios, Jenófanes dice, en una alusión al teorema de Anaximandro, que todo tiene su origen en la tierra y todo vuelve a la tierra, que todos los seres vivos tienen un origen femenino.

Pero Jenófanes reduce este origen a la pura condición de posibilidad de meros seres: lo degrada a una potencia de decadencia y muerte, un mundo femenino de mezclas, por encima del cual se asienta el *noûs* masculino, cristalino, inmutable, más allá del todo surgir y devenir, impasible al que nada le afecta y que conmueve todo.

Este proceso de depotenciación de la materia, degradada a pura posibilidad, termina en la idea aristotélica de la materia prima como sustrato de la forma. Aristóteles dice de la materia prima (*Met.* 12, 6-7) que "sin ella no funciona (bien)" (to de hou ouk áneu to eu – τὸ δὲ οὗ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ), pero luego reemplaza la unión sexual por la noética.

Aristóteles, elimina la tensión entre los sexos hasta tal punto que la batalla entre los sexos se decide obviamente por un ritual de sometimiento de esa potencialidad, para que no recuerde la capacidad y el poder del sexo femenino, que Aristóteles convierte en un concepto de posibilidad, un concepto formal vacío sin función determinativa alguna.» [Heinrich, Klaus: *Psychoanalyse Sigmund Freuds und das Problem des konkreten gesellschaftlichen Allgemeinen*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 2001, p. 75-82]

LOS IMPROPERIOS DE LOS FILÓSOFOS GRIEGOS CONTRA EL VULGO

Los filósofos griegos exponían sus conocimientos contra los *polloi*, los 'muchos', las 'masas', los *nepioi*, los 'necios', los *dikranoi*, los 'cabezas dobles' y los *akrita phila*, los 'montones acríticos', a los que llenaban de improperios".

•

«¿Por qué existen los entes, por qué existe esta multiplicidad repugnante y extraña y no más bien solo Ser? Este es el problema fundamental al que se enfrentan los filósofos griegos y que tratan de resolver depurando la realidad en la que vivimos, tratando de superarla mostrándose indiferentes a ella.

¿Cómo? A través del sacrificio, por supuesto. Pensemos en la enseñanza de Platón del ascenso a las ideas: ¿Cómo puedo participar de la idea de lo bueno, lo bello, lo verdadero si no participo del sacrificio de todo lo que he experimentado como bueno, bello y verdadero? ¿Cómo puedo ascender paulatinamente a la "visión" de la idea de lo bueno, lo bello y lo verdadero si no voy incorporando lo bueno, lo bello y lo verdadero de lo que aquí se ofrece como sacrificio?

Los cultos mistéricos, que ya conducen a esto, están en la base de la teoría cristiana del sacrificio, no son tan arcaicos; básicamente todos ellos ya han pasado por ese proceso de generalización, que responde al problema: ¿Cómo puede, sin embargo, lo general lejano estar encarnado en todo lo que está presente?

Para Aristóteles se trata de un pseudoproblema cuando dice, con una actitud que hoy día asumiría un filósofo positivista: afirmamos que las ideas son la cosa concreta en la materia, que las cosas se actualizan en ella, y podemos prescindir de la cuestión de cómo se constituyen en sí mismas, es decir, más allá del sustrato en el que se concretan.

No importa si, en virtud de la idea, la esfera se separa de la materia para establecerse a partir de entonces como una forma perfecta más allá de su apariencia sensible, o si (como dicen los neoplatónicos) el Uno se libera en la multiplicidad, se reproduce más o menos perfectamente en ella (todas nuestras mentes son, por tanto, réplicas más o menos perfectas del Uno) y luego vuelve a sí mismo a través de sus multiplicaciones.» [Heinrich, Klaus: *Psychoanalyse Sigmund Freuds und das Problem des konkreten gesellschaftlichen Allgemeinen*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 2001, pp. 132-136]

•

«Durante el siglo V a. C. se había ido formando un tipo de hombre nuevo: el "pensador". […] Qué sea propiamente el pensador, no va a precisarse hasta un siglo después en la Academia platónica. […] La generación de Heráclito y Parménides encuentra ante sí formada, aunque *flou*, esa nueva figura humana con carácter típico y como una profesión. […]

Bien entendido, estos "pensadores" no se dirigen todavía al pueblo que no tenía aún la menor noticia acerca de este nuevo tipo de hombre. Hablan a ciertos grupos minoritarios que han prestado atención a las peculiares producciones intelectuales del tiempo –que comentan a Homero y Hesíodo, que se informan de las teologías órficas, pero últimamente siguen adscritos a las opiniones tradicionales.

Estos grupos representan el vulgo para Heráclito y Parménides, y contra ellos disparan buena parte de sus improperios. El insulto al vulgo es la tonalidad propia del "pensador" porque la misión de este es poseer ideas "propias" opuestas a la *doxa* u opinión pública. De ahí que la conciencia clarísima que Heráclito y Parménides tenían de que al pensar frente y contra la *doxa*, su opinión era constitutivamente *paradoxa*. Este carácter paradoxal ha perdurado a lo largo de toda la evolución filosófica. […]

Atenas, única ciudad favorecida por la luz de la información, vivía retrasada, con respecto a la periferia del mundo griego, en cuanto se refería al "pensamiento". Siglo y medio llevaba este urdiendo doctrinas y aún no habían los atenienses tenido la experiencia del "pensador". Fue preciso que Pericles, con el buen *snobismo* de todo buen aristócrata, hiciese venir a Anaxágoras en torno a 460.

En el pueblo ateniense continuaba vivaz la actitud religiosa, y de ella forma parte la convicción de que en el mundo hay secretos que el hombre debe respetar precisamente porque saberlos es el privilegio de los dioses. Intentar escrutarlos y no creer en los dioses eran, pues, para el ateniense normal una misma cosa.

Cuanto acontece en el cielo es divino y, en consecuencia, la "meteorología", que aspiraba a penetrar en el secreto de su origen, constitución y comportamiento, tenía que parecer una ocupación blasfema. La irritación del *demos* no podía

tardar. Y, en efecto, en el último tercio del siglo IV, los tres filósofos que aparecieron destacados en Atenas –Anaxágoras, Protágoras y Sócrates– o fueron expulsados o como este último "liquidados".» [Ortega y Gasset, José: "Origen y epílogo de la filosofía", en *Obras Completas*, Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. IX, p. 422-424 y 426]

LA NEGACIÓN Y EL RETORNO DE LO REPRIMIDO

«Chassez le naturel, ça revient au galop.»

(Si se suprime lo natural, volverá galopando)

[Philippe Néricault Destouches (1680-1754)]

Naturam expulsa furca, tamen usque recurret,
Et mala perrumpet furtim fastidia victrix.

("Expulsa a la naturaleza con una horca, siempre volverá corriendo, y en silencio triunfará sobre todo desprecio y desdén")

[Horacio (65-8 a.C.), *Epístolas* I, 10, 24]

•

«Nuestro *adversario* es siempre un contemporáneo nuestro y esto quiere decir, planta del mismo *suelo* y algo con quien tenemos no poco de común. Con lo que nos es totalmente ajeno no combatimos.» [José Ortega y Gasset]

«A veces es dable procurarse de manera muy cómoda el esclarecimiento buscado acerca de lo reprimido inconsciente. Uno pregunta: "¿Qué considera usted lo más inverosímil de todo en aquella situación?". Si el paciente cae en la trampa y nombra aquello en que menos puede creer, casi siempre ha confesado lo correcto.

El contenido de una imagen o un pensamiento reprimidos pueden, pues abrirse paso hasta la conciencia, bajo la condición de ser negados. La negación es una forma de percatación de lo reprimido; en realidad, supone ya un alzamiento de la represión, aunque no, desde luego, una aceptación de lo reprimido.

Vemos cómo la función intelectual se separa en este punto del proceso afectivo. Con ayuda de la negación se anula una de las consecuencias del proceso represivo: la de que su contenido de representación no logre acceso a la conciencia.

Negar algo en el juicio quiere decir, en el fondo, "Eso es algo que yo preferiría reprimir". El juicio adverso [*Verurteilung*] es el sustituto intelectual de la represión, su "no" es una marca de ella, su certificado de origen; digamos, como el «Made in Germany».

Por medio del símbolo de la negación, el pensar se libera de las restricciones de la represión y se enriquece con contenidos indispensables para su operación.

La función del juicio tiene, en lo esencial, dos decisiones que adoptar. Debe atribuir o desatribuir una propiedad a una cosa, y debe admitir o impugnar la existencia de una representación en la realidad. La propiedad sobre la cual se

debe decidir pudo haber sido originariamente buena o mala, útil o dañina.» [Sigmund Freud: *Die Verneinung* (1925), "La negación", en *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, 1976, vol. XIX, p. 251 ss.]

«Freud distingue en su escrito *La negación* (1925) entre la "aceptación intelectual de lo reprimido" y una aceptación que no sería meramente "intelectual" de lo reprimido. La "aceptación no meramente intelectual de lo reprimido" se referiría así a un saber cambiante, a una conciencia cambiada.

La aceptación intelectual de lo reprimido sería aquella que constata el proceso de represión, pero sin que ello tenga ningún efecto sobre la persona que lo constata. La aceptación intelectual de lo reprimido es capaz de reforzar el cambio; puede ser directa e inmediatamente una actitud defensiva.» [Heinrich, Klaus: *Arbeiten mit Ödipus*. *Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1993, p. 49]

«La forma demonizadora del juicio lógico, llamada "negación", es, por un lado, algo que se refuta a sí mismo: en el modo de la negación surge la amenaza misma. Sólo en el modo de la negación puede ser rechazado, sólo en el modo de la negación emerge; no es posible deshacerse de él.

El retorno de lo reprimido no es algo que pueda ser o no ser: mientras no se haya superado o mientras no se haya logrado la "reconciliación" con ello, mientras uno no se haya reconciliado con su contenido, uno no está protegido contra su retorno.» [Heinrich, Klaus: *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*. Frankfurt a. M.: Verlag Roter Stern, 1981, p. 50]

•

«La negación mantiene presente lo negado, la condena no elimina lo condenado. Cuando Spinoza formula su definición en la célebre frase *Omnis determinatio est negatio* (Spinoza, *Epistulae*, L.), quiere decir que incluso cuando concebimos la negación como vehículo de formación de la identidad, suponemos que estamos determinando, eliminando y suprimiendo, interviniendo en un proceso en el que lo que fijamos como identidad es en realidad sólo una transición.» [Heinrich, Klaus: *Psychoanalyse Sigmund Freuds und das Problem des konkreten gesellschaftlichen Allgemeinen*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 2001, p. 302]

•

«En su pequeño trabajo *La negación* (1925), Freud dice que la "aceptación intelectual de lo reprimido" no sólo anula la represión, sino que posiblemente la refuerza, la refuerza. La negación intelectual viene a tener de golpe la cualidad de la confirmación.

Freud afirma que, en la medida en que se trabaja con el "símbolo de la negación", no sólo emerge lo reprimido, sino que, en determinadas circunstancias, emerge precisamente con el propósito no de deshacer la represión, sino de cimentarlo –que emerge para ser aceptado de esta manera no vinculante.» [Heinrich, Klaus: *Arbeiten mit Ödipus*. *Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1993, p. 26-28]

•

No estremecerse, no ser despedazado, no tener el dolor del nacimiento, no tener el dolor de la muerte – éstas son disposiciones que van no sólo contra los miedos reales, sino también contra su repetición cúltica, es decir, contra aquellos misterios que intentan alcanzar la libertad de esos miedos a través de la vivencia de esos miedos.

Repulsión de los procesos, no resistencia en los procesos mismos, eso es lo que conecta las determinaciones del Uno de Jenófanes, del Ser de Parménides y del Agathón (Bien) de Platón. Las determinaciones del Ser en Parménides están formuladas de forma negativa. No dice lo que el Ser es, sino lo que no es, es decir, todo aquello que queda excluido. La negación permite la presencia de lo reprimido, que sólo es intelectualmente aceptado, pero sin permitirle el acceso a la conciencia.

Sin embargo, estas negaciones no pueden expresarse sin evocar lo que niegan. Lo Uno o la Belleza unificada, el Ser Uno, el motor inmóvil, todos ellos hacen necesario hablar constantemente de movimiento, de lo múltiple, de la multiplicidad que enreda, del devenir perturbador, etc. La negación filosófica pretende, sin embargo, ser más poderosa que los misterios a los que alude y que rechaza.

APOLO – EL DIOS DE LA FILOSOFÍA Y DE LA HOMOSEXUALIDAD

La homosexualidad de la filosofía apolínea se convierte en constitutiva de toda la filosofía posterior, al pretender erradicar la tensión de género como contaminación.

«Desde el punto de vista de la historia de la cultura, Apolo es como adversario de Dionisio, entre otras cosas porque, en contra de esa Gran Madre y muy real religión de las mujeres que representan los misterios dionisíacos, comienza su labor con la conquista del santuario de la Madre Tierra en Delfos, donde mata a flechazos esa serpiente que lleva el nombre matriz o útero; luego se convierte en el patrón de la homosexualidad, del amor de los mancebos en general, y como tal en el patrón de la filosofía en la tradición griega clásica.» [Heinrich, Klaus: *Zivilisation und Mythologie III. Ovid, Metamorphosen – Vorlesung über Orpheus.* Skript zur Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Sommersemester 1981, p. 87-88]

•

«Apolo es el dios de los filósofos que parece triunfar sobre el mito, pero sólo lo consigue de tal manera que el resultado es prácticamente el retorno de lo reprimido. Apolo mata la serpiente de nombre "Matriz". Conquista el oráculo de Delfos, pero debe tomar a la Pitia a su servicio para poder ejercer como el dios del oráculo.

La filosofía apolínea se convierte entonces en constitutiva, por su homosexualidad, de toda la filosofía posterior, que intenta erradicar la tensión de género como contaminación.» [Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion I*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten im Sommersemester 1978 an der Freien Universität Berlin, p. 191-193; 215-216]

•

El Ser, que en Parménides se conjura de forma medio mistificadora, medio objetivista, se descompone en la oposición "masculino - "femenino". Pero "oposición" es una palabra demasiado formal: la existencia humana está bajo la tensión entre los sexos, que para los filósofos significa el enredo más flagrante y del que liberarse o mantenerse libre es un momento esencial de su servicio a Apolo.

La homosexualidad no está vinculada de algún modo a la filosofía griega como una "moda", sino que forma parte constitutiva de ella. La homosexualidad es constitutiva de la filosofía griega como forma de represión de depuración de las mezclas.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 69 ss]

•

Lo primero que depura la filosofía griega es la tensión intergenérica por medio de la figura de Apolo, el dios de la filosofía. Apolo, que como dios exclusivamente masculino se convertirá en el patrón y protector de los filósofos, se hace dueño del oráculo de Delfos, pero sigue dependiendo de la Pitia, del poder de lo que ha reprimido para ser eficaz en absoluto como dios oráculo.

Y es sintomático que quien fue el primero en desarrollar una filosofía completa de Apolo, a saber, Heráclito, menosprecie a Pitia-Sibila como una loca y denuncie sus adivinaciones como el confuso parloteo de una mujer frenética. Lo único que le importa es lo que el dios "representa": la unidad de la vida y la muerte.

LA OBSESIÓN GRIEGA POR LA FORMA

Obsesión griega por la forma: El exceso de anatomía (forma estática) echa a perder la fisiología (funcionalidad y dinamismo).

«Todo lo que tiene forma ha salido de sus orígenes y ahora está en peligro. No estaría en peligro si pudiera volver a los orígenes. Pero, entonces, se extinguiría, dejaría de existir.

Bajo el concepto de orígenes se oculta la realidad conflictiva de los varios orígenes reales en conflicto. Toda religión intenta resolver este problema e intenta representar el todo.» [Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Wintersemester 1978-1979, p. 226-227]

•

«Platón dice en el *Simposio* que, si quieres reconocer la belleza, empieza por los cuerpos bellos; cuando hayas visto que son bellos, entonces te vuelves indiferente a uno u otro, y puedes abandonar esta esfera. Lo que hace bellas a las formas es su principio interno de orden.

Uno se puede elevar por encima de este orden: entonces encuentra la belleza única, pura y sin cuerpo. Y así se puede rechazar todo este mundo confuso de

la multiplicidad, de la diversidad y de las mezclas. Quien es capaz de hacer esto es tan poderoso como el rey-filósofo de la *Politeia* de Platón.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 221-169]

DUALIDAD SEXUAL Y TENSIÓN INTERGENÉRICA EN LA FILOSOFÍA

Una de las primeras certezas en la historia de la humanidad es la de que nuestra especie está dividida en dos categorías o géneros: mujeres y hombres. Esta diferencia se constituye en una tensión intergenérica que da lugar a numerables conflictos.

El problema de la tensión intergenérica no sólo se reduce a la lucha por la emancipación de la mujer de la dominación masculina, sino que comprende también el problema de una satisfactoria relación erótica entre los sexos. Esto exige sacrificios por ambas partes.

Todas las sociedades se esfuerzan en encontrar formas de equilibrio para mitigar la exigencia de sacrificios a una parte de los miembros de la sociedad. Toda racionalización que justifique el sacrificio declarándolo como algo "útil", no suprime el problema que la exigencia de sacrificio significa en todas las sociedades.

«En realidad, no hay un solo origen, sino al menos dos; me refiero al problema de la tensión de género como un problema que la filosofía griega antigua nunca superará en todos sus intentos de deshacerlo: es decir, de borrarlo, al menos de hacerlo invisible, o de explicarlo como un contramundo maligno de mezclas, demonizado bajo la figuración femenina.» [Heinrich, Klaus: *Konstruktionen der Subjektlosigkeit I.* Skript zur Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Sommersemester 1986, p. 208]

EL DIOS DE LA FILOSOFÍA – ¿UN SER ANDRÓGINO?

La androginia (del griego ἀνήρ anér, 'hombre', y γυνή guiné, 'mujer') se refiere a un organismo que tiene características tanto masculinas como femeninas. Según el DEL de la RAE, «andrógino» y «hermafrodita» pueden utilizarse como sinónimos, aunque proporciona para «andrógino» una definición alternativa que especifica: «Dicho de una persona: Cuyos rasgos externos no corresponden definidamente con los propios de su sexo».

El andrógino sería, pues, un ser físicamente intermedio, con rasgos sexuales de hombre y de mujer, o bien un hombre o una mujer que no aparenta de forma clara el sexo al que pertenece.

El término fue mencionado por primera vez por Platón en su diálogo el *Simposio*, referido al mito de la existencia de un ser especial que reunía en su cuerpo los sexos masculino y el femenino.

Estos seres intentaron invadir el Monte Olimpo, y Zeus les lanzó un rayo que los dividió en varón y mujer. Desde entonces, se dice que el varón y la mujer andan por la vida buscando su otra mitad.

En la antigüedad, este mito habría explicado la heterosexualidad y la homosexualidad puesto que según el mito también habría andróginos compuestos por lo que serían dos varones y andróginos integrados por dos mujeres.

El mito del andrógino que Platón desarrolla supone una explicación, vital y emocional, de las relaciones de pareja tanto heterosexuales, como homosexuales. En la mitología griega, Tiresias, quien había sido alternativamente varón y mujer, había conocido así los secretos del goce, por lo que pudo afirmar que la mujer gozaba nueve veces más que el varón. Hermafrodito es otro ejemplo en la mitología griega: por intervención de los dioses, pasa a ser a la vez varón y mujer al combinarse con su pretendienta Salmacis.

En la India, el andrógino estaba representado por Shivá y su consorte Párvati, fundidos en un solo ser. Un mito judío del Talmud, del Midrash y el Zohar Jadash, refiere que el primer ser humano fue hermafrodita. Adán era varón y mujer a la vez. Dios tomó uno de sus lados para crear el amor, hendió verticalmente al ser bisexuado haciendo de uno un varón y del otro una mujer.

Muchas veces es posible escuchar teorías que interpretan el amor como una fuerza que empuja a una persona a buscar su complemento psicológico en la relación de pareja con otra persona (su «media naranja» o almas gemelas).

•

«Frente a los mitos se han tomado *actitudes muy distintas*. Una, considerarlos como ***fábulas***; otra, como meros ***símbolos*** de un sistema conceptual y abstracto. Ni una ni otra de estas interpretaciones son, a mi modo de ver, verdad.

La primera es sobradamente claro que no es verdad. No se trata de un mero cuento y, por consiguiente, sería absurdo pensar que el primitivo (como pretendió en sus comienzos Lévy-Bruhl) no tiene la lógica de la mente de los demás. Esto es *absurdo*.

Ahora, ¿significa esto que el mito no sea más que una especie de fábula moral o fábula teológica donde se dice una cosa y lo que se quiere decir es otra (un sistema de conceptos)? También esto es falso, a mi modo de ver. Lo que ocurre es que el pensamiento conceptual del hombre, en todos los niveles de su historia, en el nuestro propio, *lleva inscrito un intrínseco esquema conceptual* en que el concepto se plasma. Por ejemplo, qué duda cabe que la idea de causalidad es una idea muy pura, un concepto muy metafísico, sin embargo, Kant vio con toda claridad que el esquema de la causalidad es la sucesión. Uno cree que la cusa viene antes que el efecto, cosa que es falsa; no entra en el concepto de causa.

Pues bien, *junto a estos esquemas meramente formales, es menester reivindicar la presencia de esquemas en cierto modo materiales*; plasmados precisamente en el seno de los conceptos. Y, probablemente, el antiguo, el primitivo, *concebía la causalidad como una generación*.

De ahí, naturalmente, la posibilidad de hacer un mito que, sin ser un cuento, no fuera tampoco un pensamiento abstracto, pero no estuviera destituido de dimensión intelectual.

Es lo que yo he llamado el ***pensar fantástico***. Recordemos la existencia en muchas religiones de divinidades andróginas. Naturalmente, si es Dios el que hace las cosas y se concibe la producción como un acto generador (Dios tiene justamente las dos dimensiones antitéticas, del padre y de la madre), es andrógino.

El hecho mismo de las parejas divinas, la hierogamia, cuando la divinidad no es andrógina, es un reflejo de esta condición. Claro, la generación no es el único esquema material de los mitos.

Cuando Aristóteles conceptúa las sustancias primeras, nos dice muy solemnemente, frente a toda la religión homérica, que, si se entiende que los astros son los verdaderos dioses, entonces esta afirmación son los restos que han sobrevivido al naufragio de la sabiduría antigua. Lo que pasa, nos dice, es que los antiguos han revestido esta doctrina en forma de mito para convencer a la gente.

Ahora, esto segundo es completamente falso, porque habría que emprender también el camino contrario: entender cómo precisamente esa antigua sabiduría acerca de la divinidad de los astros ha sido pensada justamente con un esquema teogónico, con un esquema de generación.

El politeísmo arranca del misterio de la deidad en las cosas de una manera sumamente concreta: descubriendo las cosas en que últimamente se tiene la vivencia que deciden de la suerte de la realidad.» [Zubiri, X.: *Sobre la religión*. Madrid: Alianza Editorial, 2017, p. 91 s.]

LAS *MOIRAS* PERSONIFICACIÓN FEMENINA DEL DESTINO

«No somos peones del destino sino de nuestro carácter.»

[Fernando Savater]

«Nada resulta más aterrador que vivir bajo el yugo de tener la vida "bajo control". Antiguamente, el valor humano lo concedían a quien era capaz de soportar la adversidad, que se daba por supuesta en toda vida humana.

En la Grecia clásica, por ejemplo, los mortales se entrenaban para soportar las desgracias que seguro les iban a suceder. Entonces, las personas se creían yunques, capaces de aguantar los golpes de la vida.

La vida es pura adversidad, y al final te toca soportarlo todo. Ese era el optimismo de los antiguos y ésta era su forma de sentirse a salvo. Al final da menos miedo aceptar que te va a pasar todo que convencerte cada día de que nunca te pasará nada. Porque lo cierto es que no estamos preparados para la vida.

Si en la antigüedad nuestra misión era soportar la adversidad, nuestra civilización nos promete librarnos de toda adversidad. Lo único malo es que es

insoportable vivir así, vivir aquí. No hay nada que temer. Salvo quizás el enorme esfuerzo de cargar con el peso de tantas ilusiones locas.» [Nuria Labari, en *El País* – 02 JUL 2022]

En la mitología griega, las Moiras (Μοῖραι – Moîrai 'repartidoras') eran las personificaciones del destino. Sus equivalentes en la mitología romana eran las Parcas o Fatae, las Laimas en la mitología báltica y las Nornas en la nórdica. Vestidas con túnicas blancas y de semblante imperturbable, su número terminó fijándose en tres.

La palabra griega moira (μοῖρα) significa indistintamente 'destino', 'parte', 'lote' o 'porción', en referencia a su función de repartir a cada mortal la parte de existencia y de obras que le corresponden en el devenir del cosmos. Controlaban el metafórico hilo de la vida de cada ser humano desde el nacimiento hasta la muerte, y aún después en el Hades.

«La respuesta que Kroisos recibe de la Pitia (Πυθία o "pitonisa", nombre de las sacerdotisas del templo, que interpretaban las respuestas en el oráculo de Delfos) es que ni siquiera los dioses se encuentran en una posición feliz o envidiable frente al destino, porque no están por encima de él, sino que son meros funcionarios del mismo.

En las primeras concepciones de los griegos podemos hacer un descubrimiento que, en efecto, necesita aclaración: que depende exclusivamente de la Moira que la *dýnamis* (δύναμις – 'fuerza') de los dioses pueda actualizarse o no. Así pues, nos encontramos en una situación en la que nadie está obligado a creer en los dioses ni a adorarlos.

La venda que *Iustitia* lleva delante de los ojos demuestra que es la diosa del destino, Moira, y su balanza es un instrumento del destino.

En las epopeyas más antiguas, Zeus tomaba este accesorio en sus manos para poder realizar una función que se le atribuía como especialidad: probar si quería dejar morir a una persona o salvarla ante un conflicto bélico.

Para ello, colocaba en el platillo de la balanza el *ker* (las Keres – Κηρες –, singular, Ker – Κηρ – eran espíritus femeninos de la muerte violenta) asignado a los contrincantes y ahora observaba a ver qué ocurría.

Incluso Zeus, que sopesa de este modo, no puede hacer más que predecir un proceso del que no sabe nada y comunicar su resultado: también él, por tanto, está ya sujeto al destino.

Si echamos un vistazo a Homero, Hesíodo, Parménides o Platón, siempre encontraremos la confirmación de que el destino, cuando se describe en abstracto, e inequívocamente cuando se personifica, lleva rasgos femeninos. Detrás de tales construcciones se encuentran, obviamente, diosas del destino: las Moiras. Su especialidad ocuparse del tejido: una la hila, otra la desenreda, la tercera corta el hilo.

Es probablemente el momento más impresionante del retorno de lo reprimido en los intentos de aquella época por construir y solidificar sistemáticamente las ideas de dioses y humanos, del mundo de los dioses y los humanos.

En todos los niveles de la sociedad patriarcal griega el destino es elevado al poder y representado en la forma de la *Moira*: la feminidad reprimida en las autorrepresentaciones patriarcales (las mujeres en Grecia habían sido oprimidas realmente durante siglos y forzadas a una existencia esclava) vuelve ahora en forma de destino.

De repente, los dioses quedan sólo como funcionarios del destino. Y a la inversa, los altos dioses masculinos, que parecen haber desplazado con éxito a la Gran Diosa y sus personificaciones, permanecen subordinados a su culto.

No es casualidad que Apolo dé sus oráculos por boca de Pitia. Estamos ante un ejemplo drástico de represión y retorno de lo reprimido. El santuario de la *Ge protomantis* o *Gaia protomantis*, la Gran Madre "Tierra", no sólo es la "más antigua", sino según su rango, la "principal adivina".

[Originalmente, la deidad adorada en el sitio que se convertiría en el santuario de Delfos era la Diosa de la Tierra "Gaia Protomantis" de Esquilo. Los Antiguos lo adoraban cerca de fallas, manantiales o en cuevas como en este sitio grandioso y misterioso en la ladera sur del Monte Parnaso].

Todo el poder de adivinación reside primero y únicamente en la Tierra. Comienza entonces un proceso de domesticación patriarcal de las cualidades de las Grandes Diosas.

Apolo usurpa el santuario de *Ge protomantis*, pero sigue dependiendo de su sacerdotisa oráculo para hacerse entender. Heráclito se indigna especialmente por esta connotación real-histórica: con un giro ciertamente filosófico, transforma a Apolo en un principio.

Lo enfrenta a su Sibila (adivina) que parlotea con "boca frenética" sobre toda clase de cosas que no importan en absoluto, porque el "anax", el "señor" a quien pertenece Delfos, "ni habla ni oculta, sino que significa" (ὸ ἄναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει - o Anax out o manteión estí to en Delphois, ouk lege oute krýptei, alla semáinei).» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 54-55]

LA ASIMILACIÓN A LA MUERTE – "TOMARLO TODO CON FILOSOFÍA"

«En la tradición europea, el diálogo *Fedón* de Platón tuvo un poderoso impacto no sólo en la Ilustración, sino también en el Renacimiento. Que filosofar es aprender a morir.

Así que la frase que Montaigne escribe sobre su capítulo de filosofía y el punto de vista desde el que trata la filosofía nos resultan familiares. La conexión entre filosofía y no tener miedo a la muerte es tan general que aún hoy la concepción popular de un filósofo es la de alguien que no tiene miedo, que "lo toma todo con filosofía" y ecuanimidad, que no se deja sacudir por nada, que no se deja estremecer.

Todo esto no dejan de ser alusiones a ese estado de asimilación a la muerte.» [Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die*

Konflikte des Erscheinens. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Wintersemester 1978-1979, p. 105]

•

«El monismo de la forma sigue siendo una doctrina vigente hoy en día: a través del platonismo y el neoplatonismo, traslada a nuestra tradición el conflicto entre la forma única, que en última instancia es símbolo de la eternidad y tiene el carácter absoluto de la muerte, y la multiplicidad relativa de lo vivo, que es vacío porque carece de forma y duración.

Platón, en el *Fedón*, es seguidor de Parménides, donde describe la vida del filósofo como un acercamiento a la muerte. El poeta y dramaturgo alemán August von Platen-Hallermünde (1796-1835), en su poema Tristán (1825) pronuncia el canon de la estética:

Aquel que con sus ojos ha visto la Hermosura,
a merced de las Parcas ha sido abandonado;
para ningún servicio es apto en este mundo.

Y los que desprecian la forma, ese concepto de forma, oponen una vida sin forma a las formas supuestamente "muertas".» [Heinrich, Klaus: *Parmenides und Jonas. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*. Basel und Frankfurt/M.: Stroemfeld/Roter Stern, 1982, p. 193 n. 55]

•

«El filósofo, en su intento de depurar y purificar las formas, hace finalmente lo que Platón describe en el *Fedón*: a saber, por una parte separa el alma del cuerpo (antigua expresión para morir).

Trata así de ser lo más "semejante a la muerte" posible (ésta es la expresión platónica, puesta en este diálogo en boca de Sócrates), y por otra parte trata de llevar a cabo el apalage [del griego ἀπαλλάσσω –'separo'– la alteración del orden lógico de la sucesión de conceptos], el "cambio", la "separación", el "divorcio" tan radicalmente como sea posible.

Se separa así vivo de todo este mundo confuso, para poder quedarse realmente del lado donde están las ideas, donde finalmente está la idea única, finalmente está el Uno.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 196-198]

•

«El filósofo, portador de la salvación y vencedor del miedo a la muerte, intenta que toda su vida se asemeje a estar muerto (Platón: *Fedón* St. 67 D).

Se asocia al animal de Apolo, el cisne: como éste en su canto de muerte, enseña la pureza, anhela que la muerte y el éxtasis se unan en su vida.

Su esencialismo se entiende como conquista de la muerte, como claridad mortal.» [Heinrich, Klaus: *Vernunft und Mythos. Ausgewählte Texte.* Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag, *perspektiven*, 1983, p. 96 n. 12]

LA FILOSOFÍA COMO META-MISTERIO

El término "Misterio" (del griego μυστήριον, mystérion, latín *mysterium*, 'doctrina secreta' o 'culto') está relacionado con el verbo griego μυέειν (myéein), que significa 'iniciar', 'ser iniciado'. La raíz de la palabra, sin embargo, viene del verbo griego μύειν (myein), que significa 'cerrar', 'ir juntos', es decir, cerrar todas las puertas de los sentidos para poder experimentar una intensa experiencia.

Se califica como religión mistérica o religión de misterio a aquella que intenta transmitir el conocimiento a través de la experiencia. Presenta entonces ciertos misterios que no se plantea explicitar, toda vez que los detalles doctrinales han de conocerse a través de la experiencia iniciática ritual y no mediante la palabra o la razón. Por lo tanto, más que una religión es un modo de vivir una religión, existiendo a lo largo de la historia de las religiones muchas que pueden encajar en este tipo.

Los antiguos ritos mistéricos utilizaban una serie de experiencias intensas, como la oscuridad nocturna interrumpida por la luz brillante y la música y el ruido intensos, para abrumar sus sentidos y proporcionarles una intensa experiencia religiosa que les hacía sentir como si estuvieran en contacto directo con el dios al que se habían encomendado.

Los Misterios eran ritos secretos que atraían a muchos hombres y mujeres que buscan un significado más profundo de la existencia que el que les proporcionaba la religión oficial del Estado.

Las acciones allí relatadas (de Hades y Persophone) deben haber sido un *connubium* clandestino, un *hierós gámos* (matrimonio sagrado). Seguramente habrá sido también un nacimiento de los que ahora habían escapado de las llamas, celebrado bajo la llama.

Ciertamente Kerényi tiene razón cuando dice que aquí la diosa de la muerte aparece de repente como la diosa de la vida. Todo este complejo de procesos se llamaba orgía (ὄργια – 'reunión de personas en la que se practica sexo sin moderación y, generalmente, se consume alcohol y otros estimulantes').

«El "día de la sangre" (dies sanguinis) simbolizaba la muerte o sacrificio del estado anterior. La Hilaria, o día de la alegría, celebraba el regreso o ascenso del alma a su origen. El hijo "nacido" del matrimonio sagrado entre el iniciado y la diosa era a la vez la imagen de la vida regenerada en la tierra y la propia regeneración espiritual del iniciado. El sacrificio interno y simbólico del miedo a la muerte liberaba al iniciado de la concepción de la vida y la muerte como opuestos irreconciliables.» [Baring, Anne / Cashford, Jules: *El mito de la diosa. Evolución de una imagen*. Madrid: Ediciones Siruela, 2005, p. 469 ss]

En el momento en que el culto estatal se convierte en un acto superficial, se busca la salvación en los misterios, a través de todos los estratos de la población. Los misterios no son políticamente vinculantes: se vuelve a una esfera que promete protección general contra la muerte y el destino, que inmuniza frente a la muerte, y que queda fuera del alcance de la esfera de los procesos de derecho público.

•

«La filosofía se ha desarrollado en competición con los misterios, ya que en cierto modo es un meta-misterio de varios misterios. El meta-misterio que no dice: me alejo de la cualidad de misterio, sino que dice: todas éstas fueron sólo transformaciones parciales; ésta es la transformación universal que ocurre en cada individuo que participa en él. En otras palabras, un meta-misterio que pretende ser el misterio por antonomasia.» [Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Wintersemester 1978-1979, p. 228-229]

•

«La filosofía antigua se caracteriza por intentar excluir los procesos en los que la pulsión y el afecto golpean poderosa e incontrolablemente, y de los que da cuenta toda la tradición antigua. Por ejemplo, la *Iliada* comienza así:

Μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληιάδεω Ἀχιλῆος – Menin aeide, thea, Peleadeio Aquileo – 'Cántame la ira del hijo de Peleo, Aquileo, diosa' -. (Menin, acusativo de menis (μένις 'ira'), significa ira). Hay que observar que la diosa de Homero no canta. Es un error de traducción con consecuencias: La *Ilíada* no es un canto de las musas, como siempre se ha supuesto. Más bien, la epopeya se dirige a una deidad femenina, la diosa titán *Temis* (Θέμις – personificación del orden, las costumbres y la ley divina). Se supone que juzga la guerra de Troya.

Esta esfera, sin embargo, no se elimina en el misterio. Pero se trata con gran precaución. Porque si realmente es cierto que en la muerte vamos a experimentar una existencia que nos vuelve inmunes a la muerte, entonces, para poder experimentar esto, hay que escenificar en el mundo superior el inframundo. Y esto es lo que ocurre en los Misterios. Y esto es lo que a los no iniciados no se les permite ver, no lo pueden ver, no lo soportarían.» [Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion I*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten im Sommersemester 1978 an der Freien Universität Berlin, p. 212-213]

•

«El evangelista Lucas habla del nacimiento del niño del misterio en Belén. Allí donde va a nacer el niño misterioso, aparece un *ángelos*, un ángel, un mensajero del Señor. Y la primera reacción de aquellos, gente sencilla, los pastores del campo, es: ephobéthesan phóbon mégan (ἐφοβήθεσαν φόβον μέγαν), tuvieron miedo, un gran miedo, tuvieron mucho miedo. Pero el ángel les tranquiliza: mè phobeísthe (μὴ φοβεῖσθε), "no tengáis miedo".

Luego viene el anuncio: euangelízomai (εὐαγγελίζομαι), os doy una buena nueva, y eso es un charán megálen (χαράν μεγάλην), una gran "gracia", "alegría" (χάρις es la palabra). Luego llega la noticia del nacimiento. Mè phobeísthe (μὴ φοβεῖσθε), no temáis. Este "no temas" lo encontramos en todos los misterios.

La pregunta es: ¿existe algo parecido en los misterios filosóficos? Los misterios de los filósofos manifiestan una *hiperefanía* (ὑπερηφανία o ὑπερηφάνεια), una apariencia de superioridad, una altivez o una superioridad altanera.

Esta es la palabra (*hiperefanía*) que utiliza Alcibíades para describir el tema de su discurso. Con su discurso quiere representar, describir, hacer comprensible la hiperefanía, esta arrogancia, esta superioridad de Sócrates. Así que nuestra pregunta es cómo se muestra la hiperefanía en la filosofía.

Se supone que la *hiperefanía* filosófica es una superioridad que triunfa sobre la superioridad de los Misterios. Los supera, en primer lugar, en que lo que los Misterios prometían, a saber, garantizar una inmortalidad al que sufre a través del sufrimiento extremo, denuncia esta inmortalidad de los Misterios.

Como afirma el *Simposio* de Platón, los Misterios permanecen ligados a la materia de la que no se pueden desprender, la muerte aparente siga contando como muerte, y la empresa de purificación de la tragedia no es tanto una preparación para un acto más allá de la ceremonia de purificación, sino en realidad el intento insuficiente incluso en la propia iniciación, es decir, no va más allá de la *kátharsis*, más allá de la propia ceremonia de purificación. La repulsión de la realidad cambiante en los misterios no tiene éxito, según la interpretación socrática.

La ceremonia de los Misterios se supone hacía inmune al iniciado, una vez ya había pasado por la muerte, que había anticipado la muerte, que no tenía miedo ante la muerte, se suponía que hacía inmune a aquel a quien se le había demostrado la unión en los *hierós gámos* (ἱερὸς γάμος – 'matrimonio sagrado'). Todas estas eran las promesas de salvación en los Misterios, que van a ser superadas por la promesa del misterio o supermisterio de la filosofía.

Platón viene de la tradición que muestra que desde el principio la filosofía ha intentado competir con los Misterios y con los cultos oficiales para afirmarse como superadora de estos cultos y estos misterios: constituyéndose en un supermisterio.

En los famosos fragmentos de Jenófanes, se habla del Dios único, "que no se parece a los mortales ni en la forma, ni en el pensamiento, todo ojo, todo *noûs* ('inteligencia', 'mente'), sin ningún esfuerzo, sin trabajo" (trabajo alienado) "lo conmueve todo con la fuerza de su mente".

La palabra utilizada aquí, el verbo *kradaínein* (κραδαίνειν – 'agitar', 'mover', 'balancear', 'blandir'), es una palabra de la esfera dionisíaca. Aquí es superada. El dios que así aparece es mucho más eficaz que el *kórdax* (κόρδαξ – danza lasciva, rápida, ejecutada en estado de embriaguez), la danza dionisíaca, con la que se asocia esta palabra de conmoción. El *kórdax* pone en movimiento las pulsiones (la palabra que se utilizaría aquí sería probablemente *hormé* (ὀρμή) para fuerza, pulsión e impulso).

Es algo que es superior a las pulsiones: "Siempre en el mismo lugar permanece sin movimiento, no le conviene ir de aquí para allá, unas veces aquí, otras allá" (Fragmento 27), como el movimiento de los dioses del Olimpo. El seguimiento desordenado de los propios instintos no trae más que desastres para los no dioses.» [Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Wintersemester 1978-1979, p. 92; 99-100]

•

«Si todas las diversas formas de religión que aparecen con pretensiones de salvación dicen su específico mè phobeísthe (μὴ φοβεῖσθε –"no tengáis miedo, no temáis", utilizando la frase del Evangelio de Lucas, entonces este "no temáis" se aplica naturalmente también al misterio de la filosofía.

En el *Simposio* platónico la fórmula del pathos era "oudé páschein oudén" (οὐδέ πάσχειν οὐδέν – "de ninguna manera en ninguna forma sufrir").

Dirigido contra el sufrimiento, este misterio del filósofo era así la primera esencia abstracta.» [Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. 1981. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Wintersemester 1978-1979, p. 109-110]

LA FILOSOFÍA FRENTE A LA TRAGEDIA

«Me sorprende no haber leído nunca que la filosofía propiamente tal se constituye en Grecia – con Platón y Aristóteles – como continuación inmediata de la época en que floreció la tragedia.

Nietzsche escribió un magnífico ensayo sobre *La filosofía en la época trágica de los griegos*; pero el título mismo revela que no vio la cuestión. Esos presocráticos preforman, sin duda, la filosofía; pero no la son aún. Eran, en efecto, de la época trágica y por eso son ellos mismos, casi *sensu stricto*, trágicos, autores de tragedias.

Pero la filosofía es justamente lo que sigue a la actitud trágica, la cual consiste en que la tragedia se acepta y se queda uno en ella, esto es, ante ella. La filosofía vive hasta su raíz la tragedia; pero no la acepta, sino que lucha con ella para dominarla. Y esta lucha antitrágica es la nueva tragedia, la filosófica.» [Ortega y Gasset: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. En *Obras completas*, 1962, vol. VIII, p. 82-83]

•

«La tragedia despierta pasiones (miedo, terror, piedad) y, por tanto, es catártica (Aristóteles) no porque se trate de afectos de los que uno se libera, sino porque la elaboración, la reacción a estos afectos al principio de un contexto cultural es, en primer lugar, una ceremonia de purificación.

Ahora bien, una vez que uno ha expulsado todo esto de sí mismo en términos de identificación, queda libre para lo que sigue, a saber, la participación en los misterios propiamente dichos.

Pero también aquí, en esta historia, todo el mundo sabe perfectamente que todas las obras terminan negativamente. Que los intentos del héroe por parecerse a Dios, por derrotar a los monstruos, por vencer al destino o a la maldición, acaban perjudicándole.» [Heinrich, Klaus: *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*. Frankfurt a. M.: Verlag Roter Stern, 1981, p. 126]

«La figura del tecnólogo es inseparable de la figura del filósofo. La superioridad del misterio del filósofo, en la medida en que promete precisamente ser no sólo una enorme empresa depuradora, de purificación de las mezclas, no sólo un misterio de racionalización, sino que también merece ser llamado misterio tecnológico.» [Klaus Heinrich]

•

«El valor religioso y, en general. el valor cultural del «secreto» no han sido aún suficientemente estudiados. Todos los grandes descubrimientos e invenciones –agricultura, metalurgia, técnicas diversas, artes, etc.– implicaban en sus comienzos el secreto: se suponía que sólo los «iniciados» en los secretos del oficio estaban en condiciones de garantizar los buenos resultados de cualquiera de aquellas operaciones. Con el paso del tiempo, la iniciación en los arcanos de determinadas técnicas arcaicas se hizo accesible a toda la comunidad.

Sin embargo, las respectivas técnicas no llegaron nunca a perder del todo su carácter sagrado. El ejemplo de la agricultura resulta particularmente instructivo: algunos milenios después de su difusión en Europa, la agricultura todavía conservaba una estructura ritual, pero los «secretos del oficio», es decir, las ceremonias destinadas a asegurar una abundante cosecha se hicieron universalmente accesibles a través de una «iniciación» elemental.

Se puede admitir que los Misterios de Eleusis guardaban estrecha relación con una mística agrícola; es probable que la sacralidad de la actividad sexual, de la fertilidad vegetal y del alimento modelaran, al menos en parte, el conjunto iniciático.» [Mircea Eliade: *Historia de las creencias y las ideas religiosas.* Buenos Aires: Paidós, 1999, p. 385]

•

«Desde el principio, la filosofía griega fue tecnología. La filosofía griega no comienza como una forma de meditación que se sitúa junto a la realidad, sino como una poderosa forma de dominio sobre la realidad. Y lo que ahora es evasión, lo que es huida, lo que es defensa o alejamiento de todo, es de hecho rendición a las cualidades de la realidad, que como tales ya no pueden ser dominadas. Lo que se domina es la forma de abstracción de esas cualidades. Por eso he dicho conciencia trascendental.

Lo que se escapa de esta conciencia se califica, por un lado, de amenazador y, por otro, de intrascendente.Para Parménides, todo lo que creen los muchos bicéfalos, la multitud bicéfala, es amenazador.

Pues todo eso haría completamente imposible el conocimiento cierto.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 256-257]

•

«Parménides, Platón y todo filósofo antiguo sabe que de aquello de lo que está libre no puede desprenderse, que no sólo lo necesita, sino que además lo

necesita, constantemente. Pero la cosa es que al final uno sólo puede disponer de aquello de lo que también puede prescindir por completo. Mientras uno siga apegado a algo, no puede deshacerse de ello del todo. [...]

En el caso de Platón, aquél sobre el que tiene un control total, aquél al que utiliza constantemente como títere o portavoz, Sócrates, es al mismo tiempo, de forma bastante evidente, aquél con el que ha tenido el vínculo más extraño, del que no puede desprenderse a lo largo de toda su vida. Así pues, toda la dificultad de una relación tecnológica de este tipo, que, al ponerse en juego, se convierte de repente en una demostración de vínculos a los que no se puede renunciar, ya está ahí en esta relación Platón-Sócrates.

Y la verdad de estas descripciones de la unión con el Uno, lo inmóvil, a la que luego sigue la caída en la realidad mixta, o la visión de las ideas en la realización a través del Uno, a la que luego sigue el trabajo conceptual de la *techné diakritiké* o *dihairesis* (διαἰρεσις - 'división'): la verdad de estos procesos es, al fin y al cabo, que una vez, al menos en el pensamiento, se ha de hacer este experimento, liberarse de todo aquello que causa dolor, que significa destino, que finalmente significa muerte. Cuando vuelves, ya no estás apegado a ello, pero en ese momento puedes disponer de ello. Nunca podrás desprenderte de ello totalmente. [...]

La misma técnica, que es totalmente desilusionante, para poder disponer de la realidad –que desdimensionaliza, desconcretiza la realidad– se aplica como técnica de sentir y comportarse "armoniosamente": tener un momento de paz dentro de la realidad conflictiva, mirar al Uno en las apariencias sin apartarse de las apariencias. [...]

La ambigüedad de que uno permanezca ligado a los elementos mediadores que necesita para llevar a cabo las técnicas de repulsión, y para las técnicas de control y eliminación, no se puede resolver: esa es la cosa. Los mismos medios que se necesitan para la repulsión son, a la inversa, aquellos a los que uno permanece ligado con el fin de deshacerse de la realidad, de la que, sin embargo, no podría deshacerse si la repulsión no fuera completa: eso es, por tanto, imposible de resolver.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 201-203]

•

La lógica tradicional hablaba del modo *tollendo ponens* (‘el modo que, al negar, afirma’) en que la negación de una cosa es a la vez afirmación de una nueva. Toda negación es una afirmación. Se niega algo porque se afirma algo.

La función de la negación permite contar cosas que de otro modo no se mencionarían. La negación es una condena, un rechazo como "sustituto intelectual de la represión". La negación es la palanca más poderosa de la represión intelectual, a través de la cual se puede rechazar, sin necesidad de reprimirlo, lo que exige ser aceptado.

Lo reprimido permanece presente como lo negado, se acepta sin ser aceptado, está ahí como aceptación negada sin ser aceptada. Mediante el símbolo de la

negación, el pensamiento se libera de las restricciones de la represión y se enriquece con un contenido del que no puede prescindir para su actuación.

Por tanto, no se procesa, no se trata; se acepta sin ser aceptado en la forma en que un análisis, la voluntad de tratar con lo reprimido, tiene realmente como objetivo: a saber, trabajarlo, dejarlo retornar con toda su fuerza, reconciliarse con él (en la medida de lo posible). Todo esto queda aquí desactivado, y sin embargo, no necesito (como artista de la represión) renunciar a lo reprimido. Se trata de una aceptación intelectual en forma de negación. Ahora puedo deshacerme de lo que no he tratado, de lo que está ahí. Es decir, tengo vía libre para la tecnología.

«El movimiento ascendente del misterio del filósofo es la unificación gradual con el Uno, el abrazo que, sin embargo, no es una fusión, como había demostrado Diotima en el *Symposio* de Platón por boca de Sócrates. En el proceso, la realidad queda atrás como despojada, repelida y ya sin interés. Queda sacrificada en el proceso. Pero a este movimiento ascendente, si hemos de tomar en serio a Aristóteles, puede que le siga un movimiento descendente: a saber, ahora es posible disponer de este material dejado atrás como a uno le parezca y sin estar atado por la tensión en él.

Ese era el lado tecnológico del misterio del filósofo. En su pequeño ensayo *La negación* (1925), Sigmund Freud dice que la negación, el juicio negativo, es un sustituto de la represión, y un sustituto extraordinariamente práctico. Allí donde reprimo porque no puedo hacer frente a las tensiones, porque no puedo resolver los conflictos, porque soy incapaz de transformar la contradicción del deseo en deseo o no puedo soportar esta contradicción, es decir, allí donde reprimo, mi mundo se reduce y se estrecha.

Hay mucho que no puedo sacar a relucir en absoluto, precisamente aquello que reprimo, no puedo tratarlo porque lo he reprimido.

Según Freud, se vuelve tratable cuando el acto de represión es sustituido por un acto de negación. Esta negación es una forma de aceptación de lo reprimido que no lo acepta en absoluto, que sólo le permite ser intelectualmente válido bajo el signo de la negación tachándolo.

Esta forma de aceptación de lo reprimido, permite un tratamiento racional, permite la racionalización de lo rechazado.

Para la economía psíquica, el juicio negativo así obtenido es un enorme alivio. Es una gran provocación para las ciencias, que viven de negaciones exactas. El alivio de no tener que reprimir y, al hablar de ello, sin embargo, no tener que tratarlo en la amplitud que exige el análisis como confrontación, pero tampoco tener que procesarlo.

Objetivamente, esto significa: poder disponer de tal material como a uno le parezca (racionalización como tecnología).» [Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Wintersemester 1978-1979, p. 159-160]

La filosofía degrada las materias para luego poder disponer de ellas libremente y sin compromiso. Mediante la negación (la *Verneinung*,Freud), las deja presentes a la *psyche*, no las envía al inconsciente, pero quedan como "desactivadas" o "congeladas", y así puede disponer de ellas sin temer a una venganza o "vuelta de lo reprimido".

«Sólo el filósofo que reconoce las formas eternas puede reconocer también la forma eterna y fiable del Estado; sólo el filósofo que ve las ideas ve también las ideas de la recta administración y de la recta ordenación de todas las condiciones de vida.

Platón intenta poner en práctica una política, según sus ideas, en Sicilia, donde el viejo Jenófanes había encontrado por fin su lugar de descanso, donde se habían retirado los griegos, que habían sido derrotados en la batalla naval de Alalia y que ahora, renunciando a sus esperanzas expansivas en una posición que no podía ser atacada rápidamente, se habían establecido en lo que hoy es territorio napolitano, en Elea.

En Elea hay una calle con una puerta y en la puerta hay una inscripción, y allí se puede leer el nombre de Parménides como el de un legislador (mitad divino, mitad filósofo) venerado en este lugar. Aquí Parménides aparece ya como legislador de su ciudad natal Elea.

De hecho, todos los filósofos presocráticos fueron al mismo tiempo legisladores: personas que intentaron establecer su sistema estatal; o que se retiraron porque se dijeron a sí mismos: si se estableciera un nuevo sistema, tendría que establecerse de forma muy diferente a todos estos intentos que estáis haciendo. Ese fue probablemente el caso de Heráclito.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 105 ss]

Platón escribió la *República* (Περὶ πολιτείας – Perí politeías), es la más conocida e influyente obra de Platón, y es el compendio de las ideas que conforman su filosofía. Se trata de un diálogo entre Sócrates y otros personajes.

Aunque la obra gira en torno al tema de la justicia, el texto contiene muchas de las doctrinas platónicas fundamentales, como la alegoría de la caverna, la doctrina de las ideas o formas, la concepción de la filosofía como dialéctica, una versión de la teoría del alma diferente de la expuesta en el Fedón y el proyecto de una ciudad ideal, gobernada según principios filosóficos.

La *República* aborda aquello relacionado con la φιλοσοφία περὶ τὰ ἀνθρώπινα ("filosofía de las cosas humanas"), e incluye temas como la ontología, la gnoseología, la filosofía política y la ética.

Aristóteles escribió *Política* o *La Política* (Πολιτικα). Al final de la obra *Ética nicomaquea* Aristóteles expresa que la investigación sobre la ética desemboca en la política, y por ello las dos obras con frecuencia son consideradas como partes de un tratado amplio, al final de las obras, Aristóteles da a entender que

la política es una forma de mantener a la sociedad "ordenada" con normas y reglas. El título significa literalmente «las cosas referentes a la *polis*.»

EL ESTOICISMO EN LA FILOSOFÍA

«La figura del filósofo queda coloreada por la insensibilidad estoica al destino y la defensa contra el destino. Y es igualmente importante que los sistemas que han determinado la historia más reciente de la filosofía aún contengan algo de la función de esta coraza. [...]

La filosofía existencial es la última forma de coraza estoica contra el destino.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 124 und 127]

•

«Solon es considerado como el prototipo del filósofo: ha tenido experiencias en todas partes que él, a diferencia de Creso, no tuvo que sufrir directamente, pero que ya contienen la quintaesencia para él: que uno no puede rebelarse contra su destino; que uno no puede considerarse "feliz" hasta el final de sus días; esa sabiduría (*sophía*) digna de ese nombre es la percepción del destino. Esto ya anticipa lo que se llamará "estoicismo". [...]

Incluso hoy, el filósofo es considerado un hombre que no se deja conmover por nada, que no está apegado a nada, sino que está por encima de las cosas. Pero precisamente porque está por encima de las cosas, puede obtener un beneficio muy especial: triunfar sobre todos aquellos que están apegados a ciertas cosas y no pueden alejarse de ellas (ya sea para ganar dinero, ya sea por intereses específicos o por motivos de división). de trabajo). [...]

Cuando el filósofo dice lo que significa ser feliz, la muerte es siempre el concepto clave. Y la cuestión de cómo uno se relaciona con la muerte es el soporte que mantiene unidas todas las historias de Solón y Creso.

Todavía más tarde, un hombre como Montaigne dirá, refiriéndose a la antigua tradición: "Filosofar es aprender a morir" (Essais, I, 20).» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 21 und 28-29]

FILOSOFÍA COMO CRÍTICA DE LA RELIGIÓN EN GRECIA

«La filosofía es una forma específica de crítica de la religión que, saltándose las esferas en las que no se puede llegar a ninguna parte actuando, acuñando el término general destino (*moira*) para todo aquello en lo que uno está enredado y a merced de, y proponiendo y practicando un método especial para armarse contra el destino, por un lado, e identificarse con él, por otro, se ve a sí misma como una doctrina de salvación mejor: como una filosofía de la religión que se eleva por encima de la religión, humillando así a los dioses. Pero que no puede estar a la altura de su pretensión de hacerlo realmente mejor, porque sólo sabe responder resignadamente a la pregunta cardinal con la que también ella debe lidiar: quién merece ser llamado "feliz".

En la época tardía de la Antigüedad griega, en la que parecía haber triunfado la filosofía de la esencia (Platón), surgieron movimientos que se oponían teórica y existencialmente a la respuesta de que la felicidad era una complicidad con el destino.

De los contramovimientos anarquistas, el movimiento cínico es sin duda el que ha dejado una huella más duradera en la memoria: protesta contra la hostilidad de la filosofía griega hacia los instintos recurriendo a formas animalescas de satisfacción de las necesidades y, en su protesta arcaica contra un destino sin esperanza, se alía con las preformas teriomórficas de los dioses antropomórficos.

De los contramovimientos organizados, los renacidos misterios, que se aferran a algo mucho más antiguo, a saber, a la tradición de culto matriarcal permanentemente desplazada por la teología y la filosofía patriarcales.

Basta mencionar la Eleusinia, de la que ya se dice en el Himno a Deméter que quien "ha visto tales cosas" es verdaderamente *olbios*, feliz: que "no se hunde" en el crepúsculo mohoso (Himnos homéricos), es decir, que no cae en el destino general del que, según la filosofía, sólo son inmunes los pocos que son capaces de elevarse a su forma de *theoria*.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 76-77]

FILOSOFÍA Y RELIGIÓN EN LA HISTORIA ROMANA

«¿Qué ocurre cuando esta filosofía griega prototípica coincide con la forma específica de religión vinculante para la historia romana?

La palabra culta latina *religio* tiene el significado de que en todas las empresas que han de tener éxito, las reglas han de observarse y seguirse cuidadosamente para no ser culpable de *neglectio*, una "negligencia", y desviarse así del comportamiento ritual.

La filosofía griega se introdujo sucesivamente en Roma, y chocó aquí con lo que en latín se representa con la palabra *religio* y la palabra *pietas*, que siempre se utiliza en paralelo. Vemos cómo quienes, por un lado, defienden la recepción directa de la filosofía griega en Roma, dejan claro, por otro lado, que los términos *philosophia* y *religio* denotan contra-tradiciones.

Cicerón, traduce al latín las enseñanzas de la filosofía griega. En sus *Conversaciones en Tusculum*, comienza a filosofar: "entonces volví a aquellos estudios que había tenido en mi mente, pero que, por la compulsión de las circunstancias, había dejado de lado, y que habían permanecido latentes durante mucho tiempo". [...]

Según Cicerón, sólo a través de la filosofía uno se libraría de la *aegritudo* (pena o dolor duradero), la ira (cólera) y la libido. Sólo a través de ella uno se liberaría de la *formido* (horror y terror), del *metus* (miedo) e incluso de la *cupiditas* (deseo). [...]

Las verdaderas delectaciones (*suavisimus pastus*, 'el alimento más dulce'), con las que uno debe deleitar su alma investigando las causas y reflexionando, es decir, mediante la filosofía, Cicerón las define como *vita contemplativa*, a saber,

cum musis commercium, 'en contacto constante con las musas y su doctrina'. Para él, esta vita contemplativa es una forma de alianza: no con un destino incierto, sino con las musas.

Que las musas intervienen (Hesíodo) cuando un poeta quiere llevar a buen puerto una obra y ganar fama; que son seres ambiguos que proclaman la verdad, pero que también pueden hacer que la mentira y el engaño aparezcan como verdad (Hesíodo): esto se sabe desde siempre.

Pero que la doctrina, la educación culta, es cosa de las musas: ésta es una idea introducida por primera vez por Cicerón y no reeditada hasta nuestros días. *Cum musis commercium*: con esta fórmula, Cicerón condena todo lo que tiene que ver con el Estado, la política y la sociedad como un ajetreo incitado únicamente por el deseo y que, por tanto, causa pena, suscita miedo e infunde terror.

Séneca, también abogado, como senador también al servicio público, escribirá una contrapartida a la *Tusculana* de Cicerón, con sus tres libros sobre la ira (*De ira*): De la ira como epítome del deseo, del que se debe uno desligar.

Tenemos aquí, pues, un breviario de resignación, que muestra que la filosofía griega se adopta como doctrina de salvación para los decepcionados del servicio público que, como ciudadanos privados, intentan reconstruirlo. [...]

Con una pretensión crítica de la religión, la filosofía emerge como doctrina de salvación que, según su lado resignado-pasivo, se recomienda como medio de consuelo para los proyectos privados. [...]

En el escrito *De natura deorum* de Cicerón, un hombre llamado Cotta (Pontifex Maximus y miembro de la nueva Academia) debate con un estoico llamado Balbus. Cotta responde a Balbus: "en cuestiones de religión, yo sigo a un Pontifex Maximus como Tiberio Coruncanio, Publio Escipión y Publio Scaevola, pero no a un Zenón, Cleanto o Crisipo".

Para Cicerón no es en absoluto contradictorio que quien ha sido educado en la filosofía griega para el fin particular que se persigue con ella, declare que no tiene nada que ver con lo que significan *religio* y *pietas*; en esta cuestión sólo le interesaban sus predecesores en el cargo. [...]

En una larga serie de objeciones, Cotta, que era a la vez *pontifex maximus* y filósofo de formación, socava la filosofía griega importada a Roma señalando un testimonio más fiable: que la vida en Roma se basaba en lo que los padres habían pensado y hecho, es decir, en la moral; no había necesidad de empresas filosóficas adicionales. Cotta hace comprender a sus interlocutores que *religio* y *pietas* pertenecen a una dimensión distinta de la de las pruebas especulativo-filosóficas de Dios; que con ellas se quiere decir otra cosa que en aquella filosofía griega.

Lucrecio (*De rerum natura*) muestra la considerable diferencia que existe entre la cuestión griega y la romana: no la pactabilidad del destino, sino la pactabilidad de la naturaleza es el problema decisivo al que Lucrecio intenta dar una respuesta. Dice: apretar el rostro contra el polvo, retorcerse en los excrementos, yacer ante los altares y alegrarse si uno puede mantenerse con vida mediante el sacrificio; todo esto no puede ser *pietas*.

En su crítica de la religión, que enarbola en nombre de los principios traicionados en nombre de la *religio*, presenta lo que realmente significa esto al elogiar una tradición que ofrece y exacerba como una contra-tradición materialista de la historia de la especie humana, en la que la sociedad humana se desgarra a sí misma en lugar de mantener pactos sobre una base natural; en la que realiza movimientos ciegos en lugar de los tiernos sin los cuales no es posible una vida feliz entre los hombres.

Lucrecio registra el giro decisivo en la figura conceptual *foedera naturai* (*De rerum natura*), o *naturae foedera*: son los "pactos de la naturaleza". [...] Lucrecio justifica por qué no hay que tener miedo con la frase: De la nada, nada sale, nada surge de la nada. [...]

Para Epicuro, esta frase tiene un sentido cosmológico y se supone que dice: el todo, independientemente de todas las consideraciones sobre el infinito, no aumenta ni disminuye, "permanece creado como siempre fue y como siempre será".

Por lo tanto, el nacer y el morir no asustan. Epicuro hace así una afirmación sobre el todo, que la tradición latina llamará más tarde *moles mundi* (masa del mundo): una afirmación que en su caso tiene definitivamente un sentido aliviador y no demoníacamente compacto como más tarde en Agustín.

En el caso de Lucrecio, "de donde no hay, nada se puede sacar" es un argumento con un estatus completamente diferente en un curso de prueba que parte de premisas diferentes y se esfuerza por obtener consecuencias diferentes: para él, significa que no hay necesidad de temer que la naturaleza, en su proceso de experimentación infinita, al producir nuevas formaciones una y otra vez, pueda romper el contexto experimental y crear un caos de formas.

Venus, al fin y al cabo, garantiza que las alianzas concluidas entre las *res*, las cosas, que se convierten en *res* en primer lugar, en relaciones duraderas, se cumplan.

Que lo mismo no produzca siempre lo mismo, sino que las formas se entremezclen: Este temor, que la tradición griega intenta en vano desterrar mediante demonios especiales, se retoma aquí, con el argumento de que la naturaleza progresa experimentalmente dentro de sus pactos. Que el poder procreador y de engendrar hijos, la función especializada de Venus de ser *generatrix*, está subordinado a su poder de alianza.

Venus, como poder aglutinante de las alianzas, ocupa enfáticamente desde el principio el lugar que una mitología y una filosofía patriarcales habían asignado a la "*daimon* del inframundo", que en Parménides dirige "el nacimiento y el apareamiento", todo advenimiento al ser y toda mezcla que lleva a la muerte.

Esta diosa madre, demonizada de este modo y repetidamente equiparada con la caverna, la caverna del cuerpo y del mundo, retorna todavía en Epicuro bajo una forma neutralizada: como el *kenon*, el "vacío", que ya no produce nada, que ya no devora nada, que ya no conmueve nada a través de la vida, sino en el que los cambios sólo se producen consteladamente, es decir, a través de átomos que se juntan y se separan.

Cuando Lucrecio tematiza repetidamente el vacío (lo inane), no le atribuye ni una función de caverna corporal ni de útero terriblemente abstracto, sino que, con un giro que hemos de tomar positivamente, lo define de hecho como la nada.

En otras palabras, aquello de lo que no merece la pena ocuparse porque distrae el interés de lo único que merece la pena negociar: el mundo de las corporeidades y su destino.

Lucrecio sitúa a la predecesora del espacio vacío, demonizada una y otra vez como madre del parto, de la procreación y de la conducción, demonizada en Parménides como *daimon kybernetis* (demoníaca timonel), a través de la cual luego, desmaterializada, conduce a una abstracta vida después de la muerte: la Gran Madre y Gran Diosa, Venus, como poder vinculante por derecho propio.

En la gran empresa experimental que es la naturaleza, este poder vinculante que representa Venus ha controlado las alianzas desde el principio, que se han convertido así en *foedera aeterna*.

Pietas: *Pietas*, piedad, es precisamente el instrumento de un distanciamiento que hace posible que los padres, como encarnación del poder originario, ya no destruyan a los hijos, sino que ahora se establece un *foedus* en el que todos pueden llamarse igualmente padres, que tienen que atender a la misma distancia entre ellos que antes se concebía unilateralmente, a saber, sólo decretada para los hijos.

A través de la *pietas*, por tanto, se establece una relación contractual entre padres e hijos, que éstos están obligados a observar del mismo modo: al igual que los hijos deben comportarse de acuerdo con la *pietas*, también debe hacerlo el padre. La palabra *pius* en *pietas* (Pío sigue siendo un nombre papal popular) no puede separarse de *fides*, fidelidad.

Lo que objetivamente es *religio* como observancia de todo lo que debe seguirse y realizarse en los rituales: eso es subjetivamente *pietas* como expresión central de la forma de ritualización que rompe el poder paterno de origen y al mismo tiempo lo establece ritualmente de tal manera que no puede resucitar sino universalizarse en el poder contractual del que ahora participan todos los hijos.

No hay que olvidar que el rito es siempre un medio de distanciamiento: a través de la ritualización, aquello que podría afectarte o dañarte emocionalmente se pone a una distancia en la que debe permanecer mientras uno mismo se comprometas a mantener ritualmente esa distancia.

Sin esta refracción y esta universalización, Lucrecio, que partía del otro lado de la tensión de género, no habría podido dotar a la figura de Venus de la función central.

Este hombre, Lucrecio, no escribió un libro de pensamiento contra la vida, sino un libro básico de la autocomprensión de la religión romana basada en la naturaleza.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 77 ff. und 90-101]

«La civilización occidental se constituyó por asunción interna de la metafísica griega, del derecho romano y de la propia religión de Israel.» [Xavier Zubiri: *Sobre la religión*, p. 122]

•

«Conocemos dos respuestas a la amenaza de un destino ambiguo: la que, renunciando al mundo, busca trascender sus ambiguas encarnaciones y unirse a él en la contemplación de un destino eterno; la que, en un mundo de ambiguas encarnaciones, reconoce y asume la lucha contra la ambigüedad del mundo como su propio destino.

Una respuesta la dan los filósofos de Grecia, la otra los profetas de Israel. Mientras que los filósofos de Grecia se elevan por encima de las ambiguas personificaciones del mundo, pero su "arrogancia" (la contrapartida filosófica de *hybris*, ὕβρις – 'desmesura' del orgullo y la arrogancia – del héroe trágico) no les exime de la "penitencia" que les imponen los espacios devoradores y el tiempo que todo lo consume.

En su lucha contra los Baales, los profetas de Israel protestan contra los poderes ininterrumpidos del origen. Se oponen a ellos con el único poder que también está distorsionado en ellos. Los espacios son distorsiones del único espacio de la creación; y quienes se someten al tiempo que da vueltas evaden lo nuevo que cada momento, irrepetible, trae consigo. El tiempo es un acontecimiento que atrae hacia sí todos los espacios, porque en él se cumplirá un sentido por el que todos los espacios preguntan anhelantes.

El principio y el fin pueden soportarse porque ya están presentes en el momento como promesa y sentencia. No se le impone un destino que le desautorice, sino que él mismo es poderoso porque el destino se decide en cada lugar y en cada momento. Nuestra historia vive de esta tradición.

Es historia sólo como acontecimiento dirigido hacia una meta en la que se reconciliarán los poderes del espacio y el poder del tiempo, y toda encarnación, con vistas a esta meta, es una imagen, por imperfecta o distorsionada que sea, de la reconciliación.

Pero sólo sabemos de una meta porque la reconciliación es corporal entre nosotros. Esta fe, en la que se han unido indisolublemente la "espera" de un testamento "antiguo" y el "cumplimiento" ya encarnado de uno "nuevo", ha movido a un pensamiento que llamamos "ilustración" hacia metas sin cuyo cumplimiento fragmentario ya no podemos imaginar "la vida".» [Heinrich, Klaus: *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld, 1985, p. 81-82]

•

«La Biblia del canon hebreo, el ספיר (*sefaer*), el libro por excelencia, es ante todo un libro que contiene el Pacto de Dios con Israel, la תורה (*torah*), la Ley. En una segunda parte se contiene el acontecer de la revelación, un acontecer cuyo

carácter es ser el acto histórico concreto de ésta. De ahí que no exista esa dualidad radical, que para nosotros existe, entre el libro histórico y el libro profético.

Porque el concepto de la historia es distinto para Israel y para nosotros. Para nosotros, la historia es la trama de los sucesos tomada en y por sí misma, en su mera conexión temporal y causal. Para Israel, la historia es el acontecer de la fidelidad de la verdad divina: es la historia teologal. Lo histórico mismo es predicación viva de Dios. Profecía e historia no son, pues, sino una misma cosa vista desde dos puntos de vista.

La historia no es "relato", sino "lección", saber lo que Dios hace con su pueblo y lo que el pueblo hace con su Dios. Es, por tanto, una manifestación del designio mismo de Dios, es decir, "profecía". La historia es el Pacto visto en y desde el pueblo, esto es, en "cumplimiento".» [Zubiri, Xavier: *El problema teologal del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, 523-524]

•

«En el pueblo de Israel, el pueblo semita es la experiencia del Dios verdadero como fidelidad, como una experiencia que el hombre hace de la fidelidad divina. Aquí verdad significa fidelidad.

Así el hombre pedirá la misericordia de Dios, pedirá que Dios tenga misericordia con él, precisamente para que el mismo Dios sea fiel a la fidelidad que le ha ofrecido en un *berith*, en un pacto.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 335-337]

•

«El hebreo vive, ante todo, en un mundo de sus "prójimos". El hebreo es hombre de tribu. La tribu es su *mundo*. Para el griego, su *polis*, es un momento de la naturaleza. Para el hebreo, en cambio, la naturaleza es el teatro de la existencia de su pueblo. A diferencia de lo que fue para el griego, el lugar natural en que el hebreo vive es su pueblo. De aquí que el hebreo vea el mundo a través de los modos de su existencia personal.

Los "otros" no son simplemente otros, son "prójimos", esto es, próximos o lejanos. Para el hebreo siempre fue cuestión, como se ve aún en la parábola evangélica, quién sea el prójimo, no en el sentido de quién sea el otro, en abstracto, sino *mi* prójimo.

Y con este prójimo se puede contar o no en la vida; es fiel o infiel a su palabra; se puede apoyar, fundar o no uno en ella. A este apoyar o fundar llamó el hebreo '*amán*, que, en su forma pasiva, significa estar fundado, ser sólido, firme. Y de aquí procede la palabra '*emunah*, que quiere decir firmeza, seguridad.

La firmeza del amigo en la palabra que ha empeñado, en las muestras de afecto que me da, me autorizan a llamarle *verdadero* amigo. La verdad se presenta así al hebreo como fidelidad, cumplimiento de una promesa, veracidad.

De aquí que el hebreo, viviendo entre las demás cosas, las ha visto a todas como promesas: para el hebreo, la piedra no "tiene" dureza, no "es" dura en el sentido que el griego daría a estas palabras. La piedra, por eso que llamamos dureza

suya, se le presenta como permaneciendo firme en el futuro, comportándose sólidamente en él.

La piedra "es" dura, significa: la piedra permanecerá. La verdad no es así un atributo del presente, sino una promesa del futuro, lo mismo tratándose de hombres que de cosas. El verdadero amigo, como la verdadera piedra preciosa, son el amigo que se comportará como tal y la joya que no perderá su brillo.

"La verdad, dice Soden (*Was ist Wahrheit*, 1927), no es algo que se ve, sino algo que acontece"; por tanto, no es algo que se dice, sino algo que se hace, y pertenece, no a un presente, sino a un porvenir.

El órgano de la verdad no es el logos como declaración de lo que las cosas son, sino la confianza, la fe en que serán como ofrecen ser. La verdad no se sanciona sino en el futuro. "Por eso se percibe en confianza, en esperanza". Mientras "para el griego lo opuesto a la verdad es la falsificación, la ilusión, para el hebreo es más bien la desilusión" (V. Soden).

La desilusión es el modo como el hebreo se siente solo en el mundo: entonces le aparece "todo" como algo que será o no será lo que promete, como una *historia* en que el hombre confía o desconfía. El hebreo no siente el transcurso de las cosas y su efímera existencia como un "movimiento" al modo griego, sino como una historia que algún día el futuro sancionará, esto es, rectificará o ratificará.

El mundo entero pende de una magna sanción o de un magno juicio, que juzgará sobre la verdad de la historia. Esta historia oculta, pues, esencialmente lo que las cosas, en verdad, son. Las cosas no son *eidos* [εἶδος – 'forma'], esencia, sino destino. La verdad no está oculta aquí, tras el movimiento, como en Grecia, sino tras la historia. Y su forma de ocultación es también especial. La verdad es cuestión de tiempo.

No es un tiempo como el del griego, pura duración cósmica, sino el tiempo de cada cosa, de cada acontecimiento. El tiempo de la historia no es el tiempo del simple movimiento, sino el tiempo del destino. Este tiempo oculta el secreto que promete todo cuanto hay. Lo que las cosas son, su destino, será transparente por esto cuando llegue la "consumación de los siglos".

En su radical soledad, el hebreo espera la consumación de los tiempos. En aquella soledad se ha formado el horizonte del destino, desde el cual aparece el universo como historia. Y lo que las cosas son está allende su historia.

Esta sumisión al destino no significa fatalidad. El destino es siempre, para el hebreo, una promesa, "una palabra", y, por tanto, la cuestión del ser es cuestión de fidelidad. [...] Mientras que, para el griego, el movimiento indica la *Phycis*, como principio o *arché* del universo, para el hebreo, el tiempo indica más bien, si se me permite, un arconte, un señor, '*adonai*, que dio una palabra. Este señor es Yahweh, Dios.

El destino, en la visión israelita del mundo, es todo, menos fatalidad; es confianza en Yahweh, fe en su palabra. Ante el mundo, el griego dice "es", y el hebreo dice: "así sea" (amén).

En lugar de la visión del todo, que el griego llamó *teoría*, tenemos aquí otra visión del todo, esencialmente distinta: la *escatología*.

A Dios, como raíz universal del universo, llamó el hebreo '*emunah* la verdad. El dios verdadero no es, para el judío, tan solo un Dios existente frente a un Dios irreal, sino el Dios de Abraham, Isaac y de Jacob, es decir, el único que cumple lo que promete. Su historia entera esa así, para el israelita, una prueba viviente de la verdad de Dios. Por esto, quien penetra en los designios de Dios, penetra también en los designios de su historia.

Y es, no un *sophos* (σοφός), sabio, como para los griegos, sino un profeta, *nabhi*. En visión *(hozeh)* total y apartada del resto del mundo, mientras el σοφός "declara" lo que el mundo es, el profeta, el órgano en quien y por quien Dios habla: "anuncia" al pueblo la palabra de Dios, "denuncia" su verdad y "pre-nuncia" el futuro, el destino del hombre israelita.

La historia no es sino confirmación de la profecía. La ley y los profetas son los dos asideros del israelita. Así aparece la interna unidad de los tres elementos de su libro, de su *sepher*: *Sepher Torah, Nebhi'im Ukethubhim*: Libro de la ley, de los profetas y de los historiadores.

Por esto, cuando el israelita siente perdido el sentido de su historia y sufre la desilusión de la cautividad babilónica y de la conquista romana, se presenta Cristo ante la Sinagoga, pretendiendo que en Él se "cumplieron" las Escrituras, y que, por tanto, llegó la "plenitud de los tiempos". Por esto pudo decir al pueblo judío:

"Yo soy la verdad". Y cuando Pilatos preguntó a Cristo: "¿Qué es la verdad?" formuló la pregunta que iba a determinar la suerte del cristianismo en Europa.

Por esto se extendió intelectualmente el cristianismo en Europa: porque pudo dar sentido a la palabra "verdad" que permitió creer en la posibilidad de acoger en su seno la *aletheia* de los griegos.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía* (1933). Madrid: Fundación Xavier Zubiri, p. 32-36]

PARMÉNIDES Y JONÁS

El *Libro de Jonás* es un libro bíblico del Antiguo Testamento y del *Tanaj* hebreo, que en las biblias cristianas se ubica entre los libros de Abdías y Miqueas. Todo invita a situar la composición después del Destierro, en el curso del siglo V. Sus hechos se ambientan en algún punto del siglo VIII.

El libro relata que Jonás se negó a obedecer y al principio huye de la presencia de Yahwé embarcándose rumbo a Tarsis, pero en el camino Dios prepara una tempestad; Jonás les dice a los tripulantes que lo arrojen al agua y que el mar se calmará; los tripulantes, al saber que huían de Yahwé lo arrojan al mar en medio de la tempestad.

Entonces Dios envió un gran pez para que se tragara a Jonás. Después de tres días y tres noches de permanecer en el vientre del pez durante los cuales Jonás oró, Yahwé dio la orden de que el pez vomitara a Jonás, arrojándolo a tierra firme.

Después de esto, Jonás recibió por segunda vez la orden de Dios de ir a predicar a Nínive. Jonás accedió y en esa ciudad anunció la destrucción inminente para temor de todos sus habitantes: "Dentro de cuarenta días Nínive será destruida".

El Rey de la ciudad, al enterarse sobre dicho designio, ordenó el ayuno de toda la población. Al presenciar el arrepentimiento masivo de la población de Nínive, Dios decidió que no castigaría la ciudad ni a sus habitantes. Jonás se enojó al contemplar la piedad de su Dios y el hecho de que su profecía no se cumpliera, por lo que se marchó de la ciudad disgustado. Dios lo reprendió por su falta de compasión hacia los muchos miles de personas y animales de Nínive, pero al final lo alecciona.

> «Al salir el sol mandó Dios un recio viento solano, y el sol hirió en la cabeza a Jonás, que, angustiado, se deseaba la muerte, diciendo: ¡Mejor sería para mí morir que vivir!
>
> Entonces dijo Yahwé a Jonás: ¿Te parece bien enojarte por el ricino? Y él respondió: Sí; me parece bien enojarme hasta la muerte.'
>
> Yahwé le dijo: Tú tienes lástima del ricino, en el cual no trabajaste por hacerle crecer, que en el espacio de una noche nació y en el de otra noche pereció, ¿y no voy a tener yo piedad de Nínive, la gran ciudad, donde hay más de ciento veinte mil hombres que no distinguen su mano derecha de la izquierda, y, además, numerosos?»

•

«Vamos a hacer una comparación entre Parménides y Jonás. ¿Por qué un filósofo griego y un profeta israelita? Se trata de la diferencia entre una dialéctica de conocimiento e ignorancia y una dialéctica de lealtad y traición.

Parménides contrasta al "hombre que sabe" como eternamente separado de la estúpida multitud bicéfala, de "doble cabeza". Parece ser una cuestión de teoría. Al final del libro de Jonás se habla de Nínive, "esa gran ciudad" y la gente que en ella "no conoce la diferencia entre la derecha y la izquierda". Esta no es sólo una cuestión "teórica", sino la cuestión de la autodestrucción de la ciudad y del pueblo.

Nuestra pregunta es: ¿contra qué amenaza se dirige la filosofía de Parménides? Parménides nombró la amenaza con una palabra fácil de traducir: es el *me on*, lo inexistente. El no ser no es, el *me on* (lo inexistente) es en verdad un *ouk on* (una nada). Esta respuesta es trivial. El *me on*, la inexistencia, no se vuelve contra un sinsentido lógico, sino (como todas las sentencias de la lógica antigua, por cierto) contra la inexistencia en la muerte y el destino que amenaza con perecer.

Los signos (*sémata*) del ser que enumera en el Fragmento 8 de Parménides designan otras tantas maneras de hacer frente a esta amenaza: amenazas del destino y de la muerte. Parménides da su respuesta para el "hombre que sabe". Como la respuesta en la epopeya, está dirigida a una élite, a una aristocracia de ilustrados y no aristócratas por nacimiento.

El “hombre que sabe” se enfrenta a una decisión que ya no es una decisión. Él ya era el conocedor cuando las hijas del sol lo llevaron a la diosa de la verdad, y la revelación que recibe de ella le confirma la verdad del camino que está recorriendo. Está en camino de *ser*. El otro camino, el camino del *no ser*, es intransitable para el conocedor.

La multitud bicéfala, cegada por el engaño de los sentidos, oscilando entre el ser y el no ser, considera accesible este tercer camino accesible. Siempre siente que tiene que elegir entre esto y aquello. Su "vacilación" es la tercera vía, tener que tomar una decisión es solo una expresión de vacilación, de actitud dubitativa.

El que hombre que sabe ya no necesita tomar una decisión: él tiene la verdad. Ya no está sujeto a las limitaciones a las que estaba sujeto el héroe, porque se ha elevado con su verdad por encima del ambiguo mundo de las limitaciones, que ve a través de él como un mundo de vacilación y engaño. Es el sucesor del héroe, triunfante donde él sucumbió, libre de enredos y sufrimientos.

Al comparar a Jonás con Parménides, también nos preguntamos por la respuesta que da la teología del Antiguo Testamento a preguntas a las que la filosofía griega dio una respuesta diferente. No sólo la interpretación de Parménides, no sólo la interpretación del libro de Jonás, sino la comparación de ambos es un aporte para comprender la historia de nuestra tradición.

Para comprender el libro de Jonás es decisiva la interpretación del último versículo. ¿Quiénes son las más de 120.000 personas de la ciudad que no conocen la diferencia entre derecha e izquierda? Debemos preguntarnos bajo qué amenaza está escribiendo el autor del libro de Jonás y contra qué amenaza se dirige el libro de Jonás.

Jonás se vuelve contra la paciencia, la gracia, la bondad y la misericordia de Dios. Para él son expresiones de vacilación, encarnadas en las ambiguas palabras de Dios. Quiere la palabra inequívoca, como la que le fue concedida a Parménides. La consecuencia que exige de Dios es la consecuencia de Parménides: el ser es y el no ser no es.

Así como el hombre que sabe podría aceptar tranquilamente la destrucción del mundo de la ilusión, Jonás también está decidido a aceptar la destrucción de Nínive. La pérdida de la certeza tiene consecuencias autodestructivas: “preferiría estar muerto a estar vivo”. Jonás parece ser hermano de Parménides: desea la verdad que tiene este último.

El tema del libro es una discusión sobre la Palabra de Dios. Jonás acusa a la Palabra de Dios de no ser confiable. La amenaza que se cierne sobre el pueblo con el que Dios ha hecho un pacto es la ruptura del pacto. Las historias del Antiguo Testamento son la historia de una lucha contra la traición. Cualquier idolatría ya es una traición. Así que Jonás traiciona la Palabra de Dios al idolatrar la Palabra de Dios y hacer un fetiche de lo que una vez se ha "hablado".

El pacto, la alianza con Dios en el Antiguo Testamente contiene la idea de la reconciliación, que (aunque rota y distorsionada) es más poderosa que los conflictos que amenazan el pacto.

Los teólogos del Antiguo y Nuevo Testamento comparten el concepto de reconciliación. Jonás no tiene miedo de predicar en Nínive, sino que solo teme que Dios no cumpla su palabra. Su fuga es una fuga ante la ambigüedad de la Palabra viva de Dios. Nínive debe ser destruida para que la Palabra de Dios "permanezca".

El narrador enseña que Dios es fiel a sí mismo siendo fiel a la traición de Nínive y también a la traición del profeta Jonás. Dios exige la observancia de la alianza incluso con una realidad inestable, y esta exigencia no caduca incluso donde la realidad quiere sustraerse a ella. Parménides buscaba el conocimiento definitivo. Jonás también busca un conocimiento claro, pero lo quiere como una expresión de la lealtad inquebrantable de su Dios hacia sí mismo y hacia las personas que permanecen leales a su Dios.

El teólogo del Libro de Jonás descarta este conocimiento como una distorsión de la fidelidad. No rechaza el conocimiento, como Parménides tuvo que rechazar la alianza, sino el conocimiento que traiciona la alianza.

Justifica la realidad ambigua que sacrifica Parménides, se solidariza con los vacilantes, a quienes Parménides abandona a su suerte, mira hacia la meta de la reconciliación, donde en telos (τέλος – 'meta') Parménides sólo veía el fin y la destrucción.» [Heinrich, Klaus: *Parmenides und Jonas. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*. Basel und Frankfurt/M.: Stroemfeld/Roter Stern, 1982, p. 65 ss]

ISRAEL Y LA FIDELIDAD DE DIOS AL PACTO

Job (del hebreo אִיּוֹב, Iyov, que significa 'el que soporta penalidades') es el protagonista del *Libro de Job*, narrado en el Antiguo Testamento.

Job, un ganadero muy rico, con 7 hijos y 3 hijas y numerosos amigos y criados, llevaba una vida feliz. Satán se presenta ante Dios argumentando que el amor que Job le profesa era por causa de sus bendiciones y no porque realmente lo ame. Dios concede a Satán poner a prueba la integridad de Job. Satán acecha a Job y le causa múltiples desgracias.

Terminadas las pruebas, Job continúa siendo fiel a Dios y, a pesar de todo lo ocurrido, por lo que le es restituida su anterior felicidad, con más del doble de lo que tenía, excepto la vida de sus primeros hijos, aunque luego tiene siete hijos y tres hijas, repartiendo su cuantiosa herencia entre todos ellos.

Debido a su bondad, paciencia, fidelidad a Dios y legado, Job es un *tzadiq* para la tradición judía. El término hebreo צדיק denomina a todo ser justo, quien obra con Justicia y solo procede como es debido. En el contexto de la tradición católica, Job es considerado santo, y en español es símbolo de paciencia: "tener más paciencia que el santo Job".

•

«¿Qué ocurre cuando la cuestión de la capacidad pactante de la naturaleza y la cuestión de la capacidad pactante del destino quedan obsoletas ante el fundamento impelente masculino que porta, dirige y empuja todo proceso real?

La doctrina de este fundamento impelente, incluida la crítica de que es unilateralmente masculino, se presenta de forma más aguda y contundente en el *Libro de Job*.

Aquí se plantea el problema de la disposición al pacto de este masculino fundamento impelente: una pregunta que queda sin respuesta. En el *Libro de Job* sucede algo inaudito: comienza con una apuesta entre Dios y Satanás que versa ostensiblemente sobre la fidelidad del siervo de Dios, Job. Pero esto es lo que se llama una proyección: la negociación versa sobre la capacidad de pacto y la fidelidad del propio Dios.

Este hombre, Job, recibe uno tras otro los golpes del destino. [...] Dios, habla desde la tempestad, demostrando así que no sólo no se puede pactar con el destino engañoso, sino que la naturaleza también es incapaz de pactar. Aparecen luego dos monstruos que lo destrozan y lo pisotean todo. [...]

De este modo, Dios demuestra que Él mismo, como fuerza motriz de la realidad, como fundamento impelente de la realidad, está sin excepción ni reserva, es decir, directamente en aquello que golpea, estampa, devasta, no deja nada bajo sí. Y ahora Job no sólo calla, sino que cae de rodillas ante el Dios, se arrepiente en polvo y ceniza, reconoce su grandeza y poder. [...]

Job debe reconocer a través de su postración: Dios mismo es fiel. En segundo lugar, la *restitutio* que se le concede al final no es en absoluto una *in integrum*: no se le devuelve todo lo que le pertenecía, sino que recibe en compensación otros rebaños, otros hijos.

Ahora vemos que la cuestión de la capacidad de alianza de este fundamento impelente de la realidad, imaginado bajo la forma de un Dios avasallador, no sólo se agrava por sus acciones destructivas, sino que es planteada por la restitución de doble filo de un modo que es un agravamiento de la cuestión planteada: de hecho, un problema y no una respuesta. Podemos llamar a este problema en la tradición profética: como el problema de la justicia, que incluye en sus exigencias a la naturaleza y a las obras de destrucción. [...]

En la historia del hombre Job, que parecía vivir dichoso, a quien le es arrebatado todo (esto nos recuerda la historia de Kroisos) y a quien todo le es sustituido al final de un modo a la vez insólito y escandaloso, aparece un Dios ante el cual el intento de la filosofía griega de comprometerse en complicidad con la instancia del destino llamada *Moira* se vuelve tan inválido como la confianza en la *religio* y la *pietas* de la tradición romana, que Lucrecio había designado enfáticamente con la *foedera naturai* y a la que Virgilio aún se adhiere.

En la antigua tradición israelí, en la que un Dios exclusivamente masculino (aquí aparece reprimida de nuevo la tensión intergenérica) habla y se manifiesta a través de la naturaleza y el destino, destruyendo y enmendando a sus anchas, se plantea la cuestión de la capacidad de pacto del fundamento y motor impelerte de la realidad. [...]

En la historia de Job no se pregunta literalmente si era posible un pacto con este fundamento impelente de la realidad. Que el Dios del Antiguo Testamento en

una forma sublimada: como "espíritu", sea la base motriz, ya presupone una interpretación.

Y el hecho de que la palabra "pacto", que aparece en muchos lugares del canon, pero siempre con la pregunta de si las personas pueden ser fieles, posponga, mediante la proyección, el problema decisivo de si el fundamento impelente de la realidad presupone una interpretación.» [Heinrich, Klaus: *Vom Bündnis denken. Religionsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Stroemfeld Verlag, 2000, p. 77 ff. und 101-104; 106; 108-109]

SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

«No sería muy inteligen enfrentar la Ilustración y la religión, el pensamiento autónomo y el pensamiento teológico, uno contra el otro. La teología siempre ha sido un interés de la gente. Los conceptos y metáforas teológicas son otras tantas fórmulas de autocomprensión humana: autoliberación, unificación, coerción. No podemos prescindir de ellos a menos que queramos romper nuestra tradición y separarnos de los aliados de nuestro pensamiento.

La palabra religión, una palabra aleatoria del lenguaje de culto romano, es tan irrelevante aquí como la palabra filosofía, que inicialmente designa un movimiento de creencias específico dentro de la tradición griega. La filosofía de la religión saca la conclusión de esto.

Debe existir la posibilidad de formular intereses muy diferentes pero similares en un aspecto: intereses de salvación. Intereses que se dirigen al fundamento de la vida humana: su autoafirmación, felicidad, autorrealización en la naturaleza y la historia.» [Heinrich, Klaus: *Parmenides und Jonas. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*. Basel und Frankfurt/M.: Stroemfeld/Roter Stern, 1982, p. 198]

•

«Cuando se habla de filosofía de la religión se tiene la impresión de rozar un tema ya trillado. Y esta sensación de "cosa sabida" es muchas veces el vehículo eficaz para sumir en tinieblas la conciencia estricta de lo que los vocablos mencionan.

La expresión *Filosofía de la Religión* evoca en la mente de ciertos lectores el precipitado general de las investigaciones acerca de historia comparada, de sociología general o de psicología de los llamados fenómenos religiosos. La filosofía de la religión sería el resultado de inducciones más o menos amplias sobre los hechos religiosos.

Durante algún tiempo se ha pretendido eliminar la llamada "especulación filosófica" de la investigación histórica y psicológica. […]

Toda religión pretende ser verdadera. La filosofía toma la verdad de la religión por lo pronto como una pretensión. ¿En qué consiste el atributo "verdadero" aplicado a la religión? Así como la verdad filosófica es distinta de la científica, y ambas lo son de la vital, podemos preguntarnos en qué consiste lo propio de una verdad religiosa (W. James, Hoffding, Boutroux, etc.).

Las religiones no reclaman solamente la verdad de cada uno de sus elementos, sino que anteriormente a ellos, y por encima de ellos, cada una pretende ser verdadera *en bloque*; toda religión pretende ser *vera religio.*

Con este problema de la verdad recaemos así, por un camino en cierto modo inverso o cíclico, sobre el punto de partida: la religión como forma del ser humano.» [Zubiri, Xavier: "Nota sobre la filosofía de la religión", en *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 271; 283]

La diversidad de religiones

«En fase ya histórica, tenemos las *civilizaciones primitivas*, que *viven de la mera colecta*. En otra zona tenemos lo que los etnólogos llaman *civilizaciones primarias*, donde no se vive solamente de la colecta, sino que el hombre vive de una "producción". Y esta producción necesaria para su vida implica esencialmente la versión hacia la ultimidad, hacia las cosas últimamente decisivas para su existencia.

Los antiguos cazadores fueron los que dieron predominio en su vida religiosa al poder del sol. Consideraron al sol como dios. En estas civilizaciones nació el totemismo, la idea de unos vínculos de sangre con algún animal sagrado.

La civilización de *los pastores nómadas* no confía más que en el cielo raso, a través del desierto y de las grandes estepas. *Es el cielo el que dirige sus pasos*. Es la *religión del dios del cielo*, unida de una manera especial al culto de los muertos, y frecuentemente asociada a otra diosa que germina en otras civilizaciones en forma de diosa madre, que es la Tierra Madre, de donde se formó precisamente la pareja del Dios *Pater* (Júpiter) y *De-Meter*, la Diosa Madre, la Gran Diosa.

Zeus Pater (griego: Ζεύς πατήρ), del indoeuropeo **dyeu-pater* ('padre cielo'), como en el caso del *Iupiter* romano, del *Dyaus-Pitr* védico, del *Dai-patures* ilírio, *Zeus-Papaios* escita, etc.

Tenemos, además, la civilización de los agricultores. Y esta civilización *se fija precisamente en la Luna* y en la Madre Tierra; es *en ella donde brota el animismo*, que lejos de ser un fenómeno universal, está muy acantonado a este tipo de civilizaciones. Las cosas vivas están referidas no solamente aun principio indiferenciado, sino que constituyen un todo solidario en la estructura misma de su inter-germinación. Es la Tierra-Madre.» [Xavier Zubiri: *Sobre la* religión. Madrid: Alianza Editorial, 2017, p. 74 ss]

Modelo evolutivo de las religiones

Robert N. Bellah, („Religiöse Evolution", en: Seyfarth, Constans und Walter M. Sprondel (Hg.): *Religion und gesellschaftliche Entwicklung.* Frankfurt 1973) distingue las siguientes etapas o fases: etapas primitiva, arcaica, histórica, moderna temprana y moderna.

En estas etapas se produce una transición de una cosmovisión monista a una dualista.

La religión primitiva se caracterizaría por un sistema de símbolos religiosos: figuras ancestrales, en parte humanas, en parte animales, cuyos poderes y posibilidades superan la medida de la capacidad humana, pero que, sin embargo, no son dioses. La función del mito sería la vinculación de las figuras ancestrales y a las personas con el mundo. Los mitos son incoherentes y las características de las deidades no son fijas. El ejercicio de la religión está centrado en el ritual: repetición de las acciones de las figuras míticas, pero no existen organizaciones religiosas separadas de la vida social. No existe iglesia ni sacerdocio. Las mujeres no están excluidas de la vida religiosa, aunque desempeñan un papel secundario. La religión refuerza la solidaridad social y fija los derechos y deberes de sus miembros.

La religión arcaica conoce un verdadero culto con dioses, sacerdotes, adoración, posibles sacrificios y, posiblemente, reyes dioses o sacerdotes. A los seres míticos se les asignan características más definidas y tienen personalidad. El hombre puede dirigirse a los dioses, interactuar con ellos, sin fundirse con ellos, en el ritual. Los dioses se comunican entre sí y cada uno ejerce su poder en determinada zona del mundo.

Los dioses actúan con conocimiento, poder y perspicacia. El culto, el sacrificio y la adoración son sistemas mediante los cuales los humanos se comunican con el mundo de los dioses. La casta sacerdotal está encargada de mantener esa comunicación, velando por la regulación del culto. Sin embargo, la organización religiosa sigue vinculada a las estructuras sociales. La élite política se legitima reclamando un estatus religioso superior. El orden divino abarca tanto el cosmos como los seres humanos y la naturaleza. Las normas sociales se corresponden con los mandamientos religiosos. Las sanciones aseguran esta conformidad.

Las religiones históricas se diferencian de las primitivas y de las arcaicas en su visión transcendental: la diferencia entre el mundo empírico y el mundo religioso. Todos los sistemas simbólicos religiosos están basados en esta visión dualista del mundo. Toda actividad religiosa (culto, ofrendas, adoración) está orientada hacia el mundo del más allá, a una vida después de la muerte. El objetivo de la práctica religiosa es la obtención de la salvación. Las jerarquías religiosas y políticas estás separadas y corresponde al dualismo: este mundo (el "más acá") y el otro (el "más allá").

Religión moderna temprana

La Reforma Protestante es para Bellah el típico ejemplo de una la religión moderna, en la que se produce el colapso de la estructura jerárquica del mundo religioso y político. La salvación ya no consigue con la huida de este mundo, sino que, por el contrario, la salvación se gana mediante la acción en este mundo. La acción religiosa ya no se limita a actos y cultos especiales, sino que es una exigencia con la que debe medirse toda acción en la vida cotidiana. En la religión moderna ya no se habla de un sistema de símbolos religiosos socialmente vinculantes. La acción religiosa significa la búsqueda de una acción personalmente madura y responsable en el mundo. La organización religiosa tiene lugar en el marco de asociaciones religiosas privadas con una afiliación abierta y flexible.

Crítica al modelo evolutivo de las religiones

El modelo evolutivo sugiere que cada nuevo estadio debe ser valorado como cualitativamente superior al anterior. Pero cada estadio de la evolución en el sentido biológico no significa un desarrollo superior, sino la adaptación a las nuevas condiciones de vida, a un hábitat determinado.

En determinadas circunstancias, la evolución no significa un aumento de la complejidad de los organismos. Las exigencias ambientales pueden hacer que los organismos se vuelven menos complejos, más simples, para adaptarse a las nuevas circunstancias si el entorno concreto así lo exige. Muchos autores han concebido la evolución como un proceso teleológico (del griego τέλος, 'finalidad') que persigue un objetivo determinado. La explicación darwiniana de la evolución es naturalista y eficiente. No se basa en fines específicos que se puedan perseguir.

«El modelo evolutivo tiene sus límites cuando se aplica a la comprensión de las religiones prehistóricas. Hay una diferencia crucial entre la evolución biológica y la religiosa: la evolución biológica cambia las especies en el curso de un desarrollo histórico mediante cambios hereditarios aleatorios (mutación) y selección. También se pueden observar procesos similares en las religiones: Un entorno cambiante y una nueva forma de hacer negocios plantean exigencias diferentes a las personas: su organización social y su religión cambian.

Pero: si una especie biológica foránea entra en el hábitat de una especie autóctona, influye en el ecosistema y por lo tanto en ambas especies, pero no lleva a desarrollar formas híbridas entre las dos especies. Con las religiones es diferente: Son innumerables los ejemplos de casos en los que religiones autóctonas en contrato con religiones inmigrantes desarrollaron sus propias formas.

La biología considera la evolución como un cambio de adaptación a determinados parámetros ambientales, mientras que los modelos de desarrollo no biológico siguen suponiendo un desarrollo superior. Esta idea de un desarrollo superior de cualquier tipo conduce a una valoración muy específica de las características: primitivo - simple – diferenciado. Una mayor consideración de la secuencia histórica de las religiones y de su distribución geográfica podría conducir, de forma análoga a la evolución biológica, a la elaboración de relaciones de parentesco, al final de las cuales no habría un modelo de fases o grados sino un árbol genealógico.

La evolución es, por tanto, un proceso que lleva a que una determinada religión esté sometida a modificaciones a lo largo del tiempo. En los estudios religiosos, la evolución significa que una religión se va transformando a lo largo del tiempo.» [Wunn, Ina: *Götter, Mütter, Ahnenkult. Neolithische Religionen in Anatolien, Griechenland und Deutschland*. Diss. Universität Hannover, 1999]

Copyright © **Hispanoteca.eu** – 2023 – Alle Rechte vorbehalten