



**LA MUERTE DE LA
RELIGIÓN: UNA
MIRADA DESDE EL
PENSAMIENTO ANTIGUO
HASTA DESCARTES**

Freddy Francisco Ortiz Quezada

LA MUERTE DE LA RELIGIÓN: UNA MIRADA DESDE EL PENSAMIENTO ANTIGUO HASTA DESCARTES

Resumen: al establecerse la razón como todopoderosa, dadora de sentido y base de toda realidad, se provoca automáticamente la muerte de la religión, puesto que, se niega la vivencia o experiencia sensible que, a la vez, es fundamento del fenómeno religioso como tal. Este proyecto fue llevado a cabo en Occidente en una época que marcó el curso de la humanidad. La búsqueda principal de este escrito consiste en mostrar, en primer lugar, cómo la religión está enraizada en el fundamento existencial de lo humano mismo y, en segundo lugar, cómo el espíritu humano occidental ha intentado destruirlo. En este sentido, nuestro objetivo consiste en desocultar la manera como la filosofía situada en el ocaso del Medioevo y el amanecer de la modernidad da muerte al fenómeno religioso y es la filosofía cartesiana la encargada de abandonar la religión a su noche más oscura.

Palabras clave: ser humano, religión, sentimiento, razón, mundo al revés.

THE DEATH OF RELIGION: A VIEW FROM THE OLD THINKING TO DESCARTES

Abstract: When stablishing the reason as the powerful owner of sense and foundation of all reality: it automatically comes the death of religion, because, of denying sensory experience, being it the foundation of the religious phenomenon. This project was developed by the Western mind during in a time that became decisive for human destiny. The goal this paper is to show, first, how humanity is essentially religious and, secondly, how the western human spirit has attempted to destroy this foundation. In this sense, our pursuit is to reveal how philosophy located between the end of the Middle Ages and early modernt kills the religious phenomenon, being the Cartesian philosophy as being responsible for sending to religion to its his darkest night.

Key words: Human, religion, feeling, reason, world upside down.

Fecha de recepción: julio 2 de 2010
Fecha de aceptación: agosto 10 de 2010

Freddy Francisco Ortiz Quezada: licenciado en Tecnología e informática de la Universidad Cooperativa, filósofo y estudiante de Maestría en Filosofía de la Universidad Industrial de Santander, actualmente profesor cátedra en la misma universidad, Colombia.

Correo electrónico: frayoq@hotmail.com

LA MUERTE DE LA RELIGIÓN: UNA MIRADA DESDE EL PENSAMIENTO ANTIGUO HASTA DESCARTES

1. EL NACIMIENTO DEL SER HUMANO

Hace aproximadamente 250.000 años el ser humano realizó sus tres primeras conquistas, a saber, el fuego, el lenguaje y la religión. Estos logros, sin lugar a duda, se convirtieron en los cimientos de la evolución de aquel ser que hoy en día se vanagloria de estar en la cumbre de la lucha de las especies, o más bien, por fuera de ella, así como, de mantener su todopoderosa voluntad sobre el mundo.

El lenguaje es, sin lugar a dudas, una de las más grandes victorias del ser humano, sin él seguramente nunca se habría alcanzado una organización social tan compleja como la que actualmente poseemos, tampoco sería posible el progreso tecnológico y científico de nuestros tiempos, ni mucho menos la posibilidad de desarrollar lenguajes más complejos (álgebra, cálculo, lenguajes de programación, inteligencia artificial, etc.) que nos abren las puertas hacia un incremento y aceleración del caudal de nuestro conocimiento y su actualización a cada instante.

No obstante, si bien es sabido que el lenguaje más que una capacidad, es uno de los elementos que hace posible lo humano, también es importante reconocer que fue difícil conquistarlo tal y como se le conoce, y por esta misma razón, es que debe considerarse una conquista del ser humano. En este sentido el lenguaje no se dio simplemente como el paso del hombre mono al *homo sapiens*: un paso sistemático, que se veía venir como algo necesario; tampoco podemos decir que sencillamente ha sido la emergencia de una capacidad que permanecía oculta en una especie determinada. Cualquier análisis de este tipo solo responde a una visión histórica, de aquel que pone sus ojos en la historia como aquello que estaba predestinado a pasar de esa forma. Sin embargo, el lenguaje no es algo predestinado a ser, por el contrario, esta victoria es el fruto de una especie que quiso, por encima de todos los desafíos, continuar existiendo; y que encontró en el sonido de la palabra su mayor defensa y su mejor guardián, para asegurar su

estaría en esta roca que gira alrededor de una de las estrellas de este universo y que hoy en día llamamos tierra o Gaia, gracias al ingenio primitivo que brotó de la voluntad de existencia de nuestros antepasados.

Teniendo en cuenta las condiciones de nuestros antepasados, seguramente podamos aclarar un poco más el contexto mismo donde surge el lenguaje. En nuestra ingenuidad a veces consideramos que el lenguaje nace en la pura abstracción y que lo más originario del lenguaje se encuentra en ella. De presupuestos han surgido grandes filosofías como la de Platón, donde las cosas parece que hubieran pasado al revés, pues según estos sistemas filosóficos la existencia es producto de esta gran abstracción, o más bien, subproducto: todas las cosas existentes son producto de la más pura y máxima abstracción que sin lugar a dudas sólo es posible por medio del lenguaje. Por lo tanto, primero fue la idea y luego, mucho después, la existencia. La existencia para estos sistemas filosóficos es lo más banal, fútil y trivial.

Sin embargo, sólo en nuestra ingenuidad, como antes advertimos, vemos al lenguaje y al ser humano mismo como algo necesario, sólo en nuestra ingenuidad volteamos nuestra mirada hacia atrás y asumimos que necesariamente debió haber pasado así. No obstante, las condiciones de nuestros antepasados nos llevan a conclusiones diferentes. El hombre mono se hizo *homo sapiens* precisamente porque tuvo la capacidad de establecer ciertas regularidades en la naturaleza, y con ellas abrió la posibilidad de integrar ciertos sonidos, elementos o seres de la naturaleza, similares o iguales.

Sin embargo, este proceso de integración o regularización no nace de la curiosidad o el asombro como sucederá en la religión o en la metafísica, sino como un medio o mecanismo social de supervivencia. Las interjecciones, que al parecer fueron las primeras palabras del lenguaje humano surgieron seguramente a manera de mecanismos de defensa, para advertir a un grupo humano sobre la existencia de determinada amenaza, probablemente en un principio emergería el uso de una misma interjección para todo lo amenazante, posteriormente estas interjecciones se especializarían hasta el punto en que se pudiera discernir sobre determinados fenómenos y distinguir unos de otros: algún tipo de sonido diría que hay un tigre o algún animal salvaje asechando la manada, mientras otro sonido advertiría la cercanía de una tormenta o la orden de huida frente a una estampida de animales o cualquier otro fenómeno de este tipo.

En este sentido, el lenguaje en sus primeras manifestaciones tiene matices puramente existenciales, para los primeros seres humanos el sonido de una palabra podía hacer la diferencia entre la vida y la muerte. Pasarían miles de años para que el lenguaje empezara a especializarse hasta dar vida a las primeras palabras. Este proceso seguramente se da, como Wittgenstein advierte, en las investigaciones filosóficas, en forma de juegos del lenguaje (Wittgenstein, 1988:

21); es decir, funcionalmente y de acuerdo con un contexto determinado. El lenguaje empieza a convertirse en este momento en una caja de herramientas (Wittgenstein, 1988: 27), el ser humano comienza a operar en el mundo a través del lenguaje, puede cambiar el dedo que señala por una palabra, puede emitir órdenes y hacer trabajos en conjunto. El hombre descubre el mundo a través del lenguaje y a través de el lenguaje lo transforma. En este punto el paleolítico abre paso al neolítico y con él se renuevan y cambian ontológica y cualitativamente los problemas que enfrenta el ser humano. Las antiguas amenazas naturales ahora pasan a ser del dominio social (Cf. Espinel, 2009: 3-10) y las relaciones del hombre con la naturaleza misma cambian substancialmente, ahora su prioridad no es la supervivencia sino el dominio del medio y en este mismo sentido cada vez se hace más diestro en la pesca, la agricultura y la cacería. Si antes toda la mirada del ser humano estaba orientada al momento, a las posibilidades para alimentarse y a los peligros que le asechaban en el entorno; ahora el ser humano puede cambiar el enfoque de su mirada, los antiguos problemas, si bien no están resueltos, ya no se presentan tan amenazantes; no obstante, el hecho de que hayan desaparecido de sus prioridades, esto no implica que hayan desaparecido del todo, por el contrario, el campo social trae consigo un conjunto de dificultades seguramente mayores y peores al del pasado. Por primera vez, el ser humano se enfrenta a un mundo cualitativamente diferente al natural, el mundo social trae consigo sus propios problemas y posibilita la emergencia de nuevos sentimientos como la angustia y el asombro.

Ahora bien, como antes advertimos, el lenguaje no sólo es una victoria del ser humano sino que principalmente es una de aquellas cosas que nos hace humanos, el lenguaje pervive y sustenta día a día la existencia humana, sin él no seríamos lo que somos; y nuestra existencia en este momento sería imposible si aquel mono erguido, hace más de 250.000 años, no hubiese pronunciado el gemido que diera origen al lenguaje. El surgimiento de las palabras dio vida a lo humano y abrió la posibilidad de una existencia tan compleja y paradójica como la nuestra. Una a una cada palabra, fue el producto de la exploración de un mundo desconocido hasta el momento, dio cuenta de una nueva posibilidad y se insertó en la realidad humana en una nueva parcela que amplía el campo del mundo que podemos explorar. En cada palabra, el mundo se hace más extenso, más seguro y menos amenazante e inesperado.

Seguramente el desarrollo de las palabras no se dio mediante la construcción de una taxonomía que diera cuenta de todos los entes que estuvieran a nuestro alrededor, para ello se requiere necesariamente del hombre contemplativo de la ciencia y, en contraposición a éste, está el hombre primitivo que da origen a las palabras. Para que el ser humano pudiera darse el lujo de clasificar y categorizar pasó mucho tiempo hasta que el lenguaje fuese lo suficientemente maduro, además de esperar a que se diese un ambiente propicio en una configuración de la sociedad y la cultura adecuadas que brindasen la posibilidad al humano de tales

actividades. No obstante, este espacio social, esta configuración cultural y esta madurez del lenguaje sólo fueron posibles en un segundo plano sustentado en el primitivo desarrollo del lenguaje.

Este desarrollo primitivo se configura dentro del marco de la existencia y los problemas enfrentados por el hombre primitivo. Las palabras surgen aquí motivadas por las necesidades del contexto y por la configuración de las situaciones, sin embargo las concepciones de sociedad y cultura son muy posteriores a este fenómeno pues, como antes indicamos, las palabras se fundan con la existencia misma del ser humano: el hecho de desconocer el sentido de una oración como “tigre acecha” o “avalancha viene”, podría significar el fin de la existencia de un ser humano o de un grupo de humanos, ó el conocimiento de ciertas órdenes indicaría si un ser humano se adaptaba bien a una comunidad o por el contrario fuese expulsado de la misma y, en este sentido, el lenguaje se convierte en un elemento más a tener en cuenta dentro de las relaciones de poder.

En consecuencia, cada nueva palabra se descubre en cada nueva situación y su recurrencia hace que ingrese en la conciencia del ser humano. Durante mucho tiempo los primitivos pasaban al lado de árboles sin tener que llamarlos de alguna manera, e incluso pudieron haber tratado con ellos sin siquiera advertirlo, ya fuera para recoger leña o para hacer lanzas o flechas; pero en algún momento se hizo necesario identificarlos con un sonido, quizá ni siquiera fuese de la necesidad sino del simple trato emergió el sonido; sin embargo, en el mismo momento cuando el sonido se hizo palabra, fue reconocido y pronunciado por los miembros de un grupo humano, el trato y la existencia misma cambiaron también. Al ser nombrados los entes, incursionan en el mundo del lenguaje y por ende en el mundo de lo humano, con el nombre su existencia se duplica, no sólo existen como aquello que se percibe, sino que además existen como algo que se piensa, que puede ser pensado, la multiplicidad que los caracterizaba en su existencia se ha sintetizado en una entidad, y ésta se ha hecho concreta en una palabra. Así cada palabra surge en la existencia, y lo vivo y múltiple que la caracteriza se concreta y sintetiza en ella. En este sentido, el universo o centro originario de cada palabra se caracteriza por ser posible únicamente en una relación unívoca con la existencia, cada palabra surge en una situación y dentro de una configuración particular de la realidad humana, por eso palabras como cultura o sociedad sólo son posibles en épocas tardías de la humanidad cuando el ser humano tiene la posibilidad de verse a sí mismo y a sus semejantes. Sólo son posibles cuando nos hacemos conscientes de la existencia de entidades tan complejas. En síntesis para el hombre primitivo cada palabra emergió en cada situación y su recurrencia en diversas fue haciéndolo más sabio y más abierto a la ocurrencia inesperada de las situaciones.

En este punto es claro que palabras como *agua, árbol, leña, fuego, casa o refugio*, entre otras, son producto del trato cotidiano del hombre con el mundo; y que los verbos, las conjunciones, los adjetivos y demás que implican una gramática

y una estructura mucho más compleja del lenguaje, resultan de un trato mucho más complejo del hombre que vive en sociedad y que trata y enfrenta el mundo con sus semejantes. Detrás de cada palabra existe una impresión, una sensación, un sentimiento que originariamente brotó en una situación, en una determinada afectación del mundo sobre el ser humano; dichas sensaciones, impresiones o sentimientos se hacen concretos en ella, y tienen la posibilidad de ser replicados o recordados nuevamente con este sonido. Detrás de cada expresión se esconde su existencial sentido originario. Cuando la palabra madre brotó por primera vez lo hizo con una impresión, un sentimiento y un sentido que sólo dicha configuración existencial originó y jamás será el mismo, pero algo de esa existencia fue robado, sintetizado y hecho concreto a través de la palabra, así su recurrencia en cada situación dejó ver aquello que ésta quería señalar y en aquel abrir de la existencia se le pudo robar a la existencia misma aquella palabra que se repitió y se repitió hasta hacerse eterna.

Se puede decir, a la luz de este análisis, que cada palabra en nuestro lenguaje da cuenta de un elemento o ente que ha ingresado a nuestra conciencia a través de la larga historia de la humanidad, en ella hay un sentido existencial originario y sólo es posible en la medida en que en algún momento hubo un sentimiento, una sensación o una simple impresión que la originó. En este sentido podemos afirmar que, el substrato o fundamento originario del lenguaje está lleno de existencia y por ende totalmente impregnado de sensaciones, impresiones y vivencias. Incluso aquellas palabras que hoy en día consideramos sólo productos de la razón, tales como cultura, sociedad, ciencia, razón, metafísica, entre otras, también están llenas de la originaria disposición afectiva que las hizo posibles (Cf. Heidegger, 2006: 158-164), detrás de cada una de ellas existe un ente, que fue de alguna manera percibido ó apercebido por alguien; tuvo que existir algo que afectó a alguien, alguien que fue afectado por algo; pues detrás de estas palabras se esconde la impresión, el sentimiento que se manifiesta cuando algo afecta a alguien o cuando a alguien le acaece la existencia de algo. Por lo tanto, aun detrás de las locuciones más complejas se encuentran las impresiones genéticas que las originaron.

Ahora bien, palabras como *religión*, *yoga*, *dharma*, *satori*, *samadi*, *tao*, *nirvana*, entre otras, implican la emergencia de un sentimiento extraordinario que termina por originarlas. Seguramente estas palabras y sobre todo la palabra *religión*, dado que es la más cercana a nuestra cultura, tenga múltiples sentidos en nuestra época, y con total seguridad hayan tenido más trasmutaciones que las que Nietzsche descubrió en la palabra "bueno" en *la Genealogía de la Moral* (Cf. Nietzsche, 1996), pero lo que no sabemos y estamos por determinar es su originario existencial.

También es probable que palabras como *religión*, *yoga* o *tao* sean producto de cierta madurez de la humanidad, no las podemos ver anquilosadas en el primer conjunto de palabras manejadas por el ser humano, como antes

hemos mencionado, pues las primeras palabras tuvieron, como fin principal, la permanencia o supervivencia del ser humano en la tierra; pero estas últimas implican el surgimiento o emergencia de un tipo de comprensión muy profunda de la existencia humana.

Religión y *yoga* significan unir o volver a unir, reunirse con el todo, con el principio originario. Estas palabras implican un sentimiento de unión espiritual muy profundo, involucran la posibilidad de un sentimiento de unión con lo originario, con el fundamento principal, un sentimiento de conexión con la divinidad y de unión en la totalidad. Seguramente una de las mejores descripciones de aquello que entraña el sentimiento religioso la haya dejado san Agustín (Cf. Agustín, 1993) en sus *Confesiones*, en donde su experiencia, una y otra vez se muestra como un reencuentro consigo mismo, y en la misma medida, un reencuentro con la divinidad, con aquel fundamento originario, con aquello que es sentido, fundamento y propósito de todas las cosas.

En Agustín la palabra *religión* retoma su sentido originario, la *religión* se convierte aquí en aquella experiencia de unión espiritual, del uno que está más allá de toda la multiplicidad, en el sentimiento de unión con el fundamento y por ende con el sentido primordial de todas las cosas. En las *Confesiones* de Agustín no podemos ver, a la luz de este análisis, al argumento como lo primordial, sino el hecho de que hace Agustín una confesión y en ella relata su experiencia de reencuentro con el originario fundamento religioso, no decimos aquí que eso sea, verdadero pues, como antes hemos advertido, la experiencia religiosa no se agota en las palabras, pero sí consideramos importante para nuestro análisis el hecho de que en las confesiones de Agustín se relata una experiencia religiosa que da prioridad al sentimiento y a la vivencia más que a la razón. En este sentido Agustín es un pionero a la hora de descubrir el fenómeno de la religiosidad.

La palabra *religión* implica o señala un sentimiento de este tipo, quien la haya dicho por primera vez tuvo que haber sido sorprendido por tal sentimiento, su existencia tuvo que haberse abierto a una experiencia tal que le haya dejado completamente sin palabras, pues una de las características principales de la experiencia religiosa es precisamente que se escape a las palabras mismas, es que no pueda ser agotada en expresiones verbales, y que quien quiera convertirla en vocablos termine siendo expulsado de ella. Así, quien haya tenido tal sentimiento, apenas dijo *religión*, no puede reducir en un término aquel inmenso sentimiento de unión, jamás será susceptible de ser convertido en teoría y apenas podrá ser señalado o contado, pero nunca agotado en palabras, pues lo que este sentimiento implica siempre será infinitamente mayor a toda locución que pueda ser dicha sobre él. Es por esta misma razón que Wittgenstein advierte en su reflexión que hay cosas de las que es mejor no hablar, seguramente porque sabe que hay cosas, como el sentimiento religioso, que se escapan al lenguaje (Wittgenstein, 2002:103).

Ahora bien, llegados hasta aquí podemos afirmar que la palabra religión surge en un estado de cierta madurez de la humanidad e implica un sentimiento que sólo puede surgir de una profunda comprensión de la existencia. Por esta misma razón, es posible considerar el nacimiento de los dioses como un fenómeno anterior al sentimiento que dio origen a la palabra *religión*.

Seguramente el nacimiento de los dioses se da en un estado medianamente maduro de la humanidad, es factible que los dioses surjan del asombro y del reconocimiento de lo inexplicable; es viable que emerjan de la angustia o de la conciencia de la catástrofe o de la tragedia; pero también es muy probable que el nacimiento o descubrimiento de los dioses surja en la conciencia de la mortalidad humana. Ciertamente la muerte no da origen a palabras como *religión*, *yoga* o *samadi*, pero el sentimiento de tristeza y de ausencia acompañado de la angustia que produce la muerte de un ser querido, puede producir una necesidad de explicación en el ser humano así como también es posible que de esta angustia surja un encuentro con la nada (Cf. Heidegger, 2003: 18-43).

De la angustia pudo nacer la necesidad de dar sentido a la muerte y de colocar seres más allá de la existencia, seres con una existencia diferente a aquella que se presenta ante los sentidos. Probablemente uno de los sentimientos más fuertes e infranqueables para el ser humano, el sentimiento de angustia, surge cuando los vínculos sociales se hacen más fuertes, cuando convive con otros seres humanos durante mucho más tiempo y se producen fuertes lazos de afectividad y de amor. La angustia de la pérdida, la desesperación ante lo inevitable pudo generar una sed inquebrantable de sentido y de explicación, es posible que en este punto se haya configurado el ambiente propicio para el nacimiento de los dioses. Las comunidades, entonces, empiezan a enterrar a sus muertos y a generar un sin número de rituales y ceremonias orientadas a sus dioses, la mirada con la que el ser humano ve el mundo cambia radicalmente, algo así como un mundo divino más allá del mundo donde existe, y como pensaba Tales, todas las cosas estaban llenas de dioses.

Es posible que en este momento, cuando el hombre ve seres dadores de vida y sentido, detrás de las cosas aparezca por primera vez el sentimiento religioso, que así entendido, habría de emerger como una experiencia mística, individual, de algún ser humano que por vez primera sintiera la existencia de seres fundamento y génesis de todas las cosas. Es probable que de experiencias de este tipo aparezcan cosmovisiones como la celta donde existe un espíritu divino en los árboles, los árboles son dioses o templos sagrados de dioses; en este mismo conjunto podemos referenciar algunas cosmovisiones andinas, tales como, el ver en la montaña un dios, o la metáfora de la tierra como la madre divina. En gran parte de las concepciones religiosas y cosmovisiones que soportaron las culturas antiguas aparece el sentimiento o la experiencia religiosa, como substrato o fundamento,

que da a luz toda una forma de ver y comprender el mundo unido en un centro místico sólo captable a través del sentimiento mismo de esta unión o por medio de la fe ciega en la existencia de dicho sentimiento originario y divino.

En este aspecto los dioses eran aquellos seres que daban significado a las cosas y que estaban detrás de ellas, soportándolas y llenándolas de sentido. Lo asombroso e inexplicable sería responsabilidad de los dioses y por primera vez todo tendría sentido para el ser humano, de esta manera, se crea el terreno para el desarrollo de concepciones como el cosmos y el orden divino.

Si podemos decir que las palabras son la primera síntesis que el ser humano hace de las cosas para operar o tratar con ellas, también es necesario afirmar que con el nacimiento de los dioses aparece la primera posibilidad de generar explicaciones que den cuenta de la totalidad y del fundamento o principio que las gobiernan. Aunque estas explicaciones no surjan necesariamente con el nacimiento de los dioses, su descubrimiento produce la emergencia del mito y con él se crea la primera explicación humana del origen, el principio y el sentido de las cosas.

En este momento es cuando entra en escena el poeta y con su irrupción surge la posibilidad de una explicación que permanezca en la conciencia humana. El poeta es el ser a quien se le encarga la tarea de mediar entre el mundo divino de los dioses y el mundo existencial donde vive el ser humano (Cf. Heidegger, 1989: 25-39), el poeta es el encargado de traer la verdad de los dioses a los hombres, el encargado de dotar de sentido divino el mundo de los seres humanos. Así, el poeta, es un ser atípico y diferente a todos los seres humanos, pues es el único ser humano con acceso al mundo de los dioses.

La poesía aquí, más que una explicación, se convierte en el sentido mismo de la existencia, la poesía dota de sentido divino la existencia humana, se encarga de hacer que lo inexplicable se vuelva accesible al ser humano, de dar suelo al ser humano en la tierra y de acercarlo a los dioses. La poesía dadora de sentido, nacida de los seres humanos se convierte en el puente que hemos creado entre nosotros y los dioses. Es por esta razón que el poeta ha sido respetado en tantas culturas e incluso se le ha vestido con ropajes sagrados y se le ha puesto en los más altos pedestales.

No obstante, la grandeza de la poesía no sólo radica en el hecho de ser una síntesis explicativa de lo inexplicable, ni ser el mensaje de los dioses ni un puente entre el mundo de los dioses y el mundo humano; su grandeza también reside en el hecho de haber modificado la cultura y haber generado un nuevo tipo de ser humano, adoptado por una comunidad y por una cultura mediante el mito.

El mito desarrolla toda una tradición oral en las culturas antiguas, genera un sentimiento de arraigo a la tierra y a las costumbres; se convierte en un centro común a todos los miembros de una comunidad y dota de sentido su vida.

Por medio del mito se transmiten las creencias, costumbres y valores de los grupos sociales y se genera la primera forma de comprensión histórica humana. Alrededor del mito se teje todo el entramado social, político y económico de las comunidades, y de esta misma forma, se le encarga el sentido, la explicación y el fundamento de las cosas tanto de las que ya pasaron como de las que están pasando y de las que vienen. Así el mito conecta al hombre a una dimensión temporal mucho más amplia, le permite ver el mundo de una manera menos inmediata y desarrolla en el ser humano una concepción de las cosas en el tiempo totalmente distinta a la que se maneja en la inmediatez de los acontecimientos.

2. DE LA RELIGIÓN A LA FILOSOFÍA

En el año 624 a.C. con Tales de Mileto surge lo que aquí llamaremos, la segunda síntesis de la totalidad. Cuando incursiona la filosofía en el escenario humano ingresa también un elemento hasta ahora desconocido para el hombre. La explicación racional de los principios de la totalidad hace una hendidura aun más profunda en el espíritu humano que la que pudo producir el nacimiento de los dioses; y con este movimiento que ahora llamamos metafísica emerge en el ser humano una dimensión desde donde la percepción y la cosmovisión humanas cambian radicalmente.

Lo que viene al mundo humano con la filosofía presocrática es el desarrollo de toda una dimensión inexplorada hasta este momento por el ser humano, una dimensión tan poderosa y abarcadora que en nuestros tiempos se le han encargado los destinos y horizontes de toda la humanidad reemplazando por completo la dimensión religiosa.

La dimensión a la que aquí hacemos referencia es la dimensión racional. Con el advenimiento de la racionalidad se produce en el ser humano una nueva transformación con un impacto tan radical como el producido con la emergencia del mito o el desarrollo del lenguaje mismo. No obstante, no podemos decir que dicho impacto se haya dado de la noche a la mañana, más bien ha sido un proceso sinuoso pero constante que ha dado como fruto, visto desde nuestro tiempo, la dominación total de la razón sobre cualquier otro tipo de explicación del sentido del mundo y por ende, el posicionamiento de la razón como la fuente todopoderosa del sentido y de las validaciones de las cosas.

Ahora bien, retomando el hilo conductor que nos trae desde el mito hasta la explicación racional podemos empezar a develar la forma como esta síntesis inició, fue creciendo y haciéndose más fuerte hasta reclamar para sí un terreno propio con un método y una manera de ser totalmente distinta a la evidenciada por la religión.

En este sentido, afirmaremos en primer lugar, que el mito deja el terreno preparado para el nacimiento de la síntesis racional o dicho de otra manera; el mito al generar en el ser humano una comprensión común de la totalidad, una primitiva forma de comprensión histórica y una cultura de transmisión de dichas comprensiones de generación en generación; prepara el terreno para un tipo de síntesis de la totalidad sólo posible en tanto que pueda ser transmitida, reproducida y recreada una y otra vez.

No obstante, si bien el mito deja el terreno preparado para esta nueva forma de ver y comprender el mundo, esto es, para la comprensión racional; la racionalidad o síntesis racional de la totalidad es, desde todo punto de vista, una comprensión bastante distinta a la religiosa tanto en su génesis como en su desarrollo. Lo que gobierna en la comprensión racional es el argumento, este tipo de comprensión no se funda en la fe o en la confianza ciega a la tradición o a la cultura, no tiene fundamento en el entramado afectivo que se teje entre seres humanos ni mucho menos confía en los sentimientos o en la existencia humana como tal. La comprensión racional implica desde un inicio un distanciamiento de los sentimientos e incluso de la existencia misma, por ejemplo, la búsqueda del principio de todas las cosas o *Arjé* por parte de los presocráticos implica el hecho de la posibilidad de hacer una abstracción que aisle de alguna manera todo el entramado existencial de las percepciones y los sentimientos para dejar una razón que pueda servir como explicación racional de todas las cosas.

De otro lado es importante destacar que, si bien antes advertimos que el mito fue el primer producto comunicable del espíritu humano, la síntesis racional sólo habría de ser posible en tanto pudiera ser comunicable, pues la racionalidad como tal está orientada a la vida en sociedad, sólo allí puede reproducirse y adquirir vitalidad. En este sentido, cuando miramos hacia atrás en la historia de la filosofía podemos ver cómo la explicación metafísica fue adquiriendo fuerza en la medida en que se hizo comunicable, y así se transmitió se renovó y recreó en cada pensador o en cada comunidad de pensadores; pero también podemos ver cómo en su reproducción adquirió mayor fuerza hasta el punto en que pasó de ser un pasatiempo entre grupos de filósofos a tomar partido en la vida cultural, política y económica de la sociedad.

En consecuencia, dados estos elementos, es posible afirmar, que mientras la síntesis desarrollada por el mito no puede desprenderse de la originaria experiencia o del originario sentimiento religioso, pues en este sentimiento se ata a la existencia y vive en el corazón de cada ser humano; la síntesis racional, es la primera creación

humana que emerge de la vida en sociedad, que tiene como centro la sociedad y la cultura y sólo puede validarse en tanto puesta en común, ya que no tiene ningún sentido para la vida del individuo como tal, sólo lo tiene en tanto que este individuo esté inserto en una comunidad. Este, se puede decir que es el principal fundamento de la obra platónica, todo el sentido del conocimiento sólo tiene validez por la vía del diálogo y por ella es posible el conocimiento mismo. De esta manera, encontramos a la racionalidad como dependiente de los movimientos sociales, ya que sólo en este ambiente puede reproducirse y recrearse constantemente; mientras que la religión está en la vida interior del ser humano, recreando el sentido y el valor de la existencia.

Ahora bien, estas afirmaciones sólo son posibles desde una visión de nuestro tiempo, teniendo a la mano el mapa que se ha venido dibujando con la historia de la filosofía. Si nosotros mismos nos pudiéramos como actores de los comienzos de esta historia sería imposible hallar tales distinciones. En el inicio de la filosofía, los filósofos no se distinguen claramente de los poetas; su forma de comunicar y de expresarse acerca de los principios no toma distancia de los dioses, por el contrario, los dioses son invocados constantemente para acompañar al filósofo en su descripción. En la mayoría de los casos esta explicación toma forma mística y los filósofos traen al mundo tales principios como verdades reveladas por los dioses. Para este caso, son más poetas que filósofos, de hecho inicialmente no existía la categoría filósofo, ésta es un poco más tardía, para entonces todos los ahora llamados filósofos eran considerados sabios, una categoría mucho más amplia y carente de las connotaciones que ahora tiene para nosotros. Evidencia de dicha conexión de la filosofía presocrática con los dioses y con el discurso poético la podemos ver en los siguientes fragmentos de Empédocles, Parménides y Heráclito respectivamente:

1. Pero, oh dioses, apartad de mi lengua la locura de aquellos
y esparcid de mis labios una fuente pura;
y a ti musa, virgen muy celebrada de blancos brazos,
te imploro: cuando es lícito oír a los seres efímeros
envíala desde la morada de la piedad impulsando mi dócil carruaje.
Más nunca te forzarán a aceptar las flores de la gloriosa honra
que precede de los mortales, y por ello al hablar más allá de lo que la
sacralidad permite,
con osadía, puesto que en la cima de la sabiduría estas sentada.
(De la naturaleza 472 (31 B3) S.E. Adv. math. VII 124, v. 1-8).
2. Las yeguas que me llevan tan lejos como mi ánimo alcance
me transportaron cuando, al conducirme, me trajeron al camino,
abundante en signos,
de la diosa, el cual guía en todo sentido al hombre que sabe.
Ahí fui enviado, pues ahí me llevaban las yeguas muy conocedoras,

tirando del carro, y las doncellas iban adelante en el camino.
Los ejes en los cubos de las ruedas despedían un sonido sibilante
agudo y chispeante (pues era acelerado por dos ruedas bien
redondas por ambos lados), cuando con prisa me condujeron
las doncellas de Helíades, tras abandonar la morada de la noche,
hacia la luz, quitándose de la cabeza los velos con las manos...

(*Proemio del poema*, 1043 (28 B1) S.E. Adv. Math. VII 111, SIMPL., *Del Cielo* 557, 28, v. 1-10).

3. El dios: día noche, verano invierno, guerra paz, saciedad hambre, se transforma como fuego que, cuando se mezcla con especias, es denominado según el aroma de cada una (775 (22B 67) HIPÓL., IX 10,8).

Teniendo en cuenta la evidencia anterior podemos incluso afirmar que, si bien los presocráticos fueron los primeros en intentar una explicación racional de los principios que son fundamento de la totalidad, este tipo de síntesis no empieza a evidenciarse como una explicación y una cosmovisión distinta de la desarrollada en el mito. Con Platón se dan los primeros pasos hacia un sistema de creencias y una forma de descubrir la verdad distinta a la desarrollada en el mito. No obstante, no se puede afirmar que toda la obra platónica, haya mantenido desde un principio, la misma estructura y se haya evidenciado de manera tan clara la intención de optar por un tipo de explicación que se distanciase por completo del mito. Pero lo que sí se puede ver es, que la obra platónica cada vez es más distante de los dioses y por ende, tiende con más fuerza a posicionarse como una elucidación de una naturaleza totalmente distinta a la mitológica, no tanto porque no hable de los dioses sino porque tiene la osadía de definir incluso a los dioses mismos; como sucede con el *demiurgo* creador, al cual Platón impregna de matices y valores humanos hasta el punto de convertirlo en un artesano, describiendo además, de una manera lógica, por medio del argumento, la forma como este dios realiza la creación.

Así mismo, una de las obras que descubre con mayor transparencia la tendencia puramente racional de la explicación platónica, es el *Timeo*. Desde esta óptica el *Timeo* muestra varios de los elementos principales de la explicación racional tales como: la preocupación por el sentido político, el corte histórico del discurso, la búsqueda y análisis y la explicación del principio mismo por medio del argumento y como elemento puramente filosófico. De este modo encontramos la explicación de la forma del discurso que versa sobre la verdad. En este sentido, el diálogo empieza con una disertación acerca de la organización política de acuerdo con un diálogo desarrollado el día anterior, que Sócrates rememora de esta manera:

Tengo la impresión de que lo principal del discurso que hice ayer acerca de la organización política fue cuál consideraba que sería la mejor y qué hombres le daría vida (...) y luego de asignar a cada uno una ocupación

única para la que estaba naturalmente dotado, una única técnica, afirmamos que aquellos que tenían la misión de luchar por la comunidad deberían ser sólo guardianes de la ciudad, en el caso de que alguien se fuera o de adentro intentara dañarla, y que, mientras que a sus súbditos tenían que administrarles justicia con suavidad, ya que son por naturaleza sus amigos, era necesario que en las batallas fueran fieros con los enemigos que le salieran al paso (*Timeo*, 17cd).

Seguidamente se desarrolla una descripción histórica de carácter mítico que tiene como finalidad dar fundamento a los argumentos sobre el origen del cosmos. Esta descripción dará cuenta de los sucesos acontecidos once siglos atrás cuando los atenienses ganan una batalla contra los atlantes y dan paso a un gran cataclismo que termina por destruir la civilización atlante. Posterior a esta narración histórica de corte mitológico se utiliza la concepción del dios creador del universo para describir, argumentativamente, la forma como el *demiurgo* crea el cosmos a partir del caos, y le da un carácter humano al colocarlo como el artesano que desarrolla su actividad creativa regido por la idea de belleza y bondad que direcciona todo su trabajo creador.

Al principio, cuando el universo se encontraba en pleno desorden, el dios introdujo en cada uno de sus componentes las proporciones necesarias para consigo mismo y para con el resto y los hizo tan proporcionados y armónicos como le fue posible. Entonces, nada participaba ni de la proporción ni de la medida, si no era de manera casual, ni nada de aquello a lo que actualmente damos nombres tales como fuego, agua o alguno de los restantes, era digno de llevar un nombre, sino que primero los ordenó y, luego, de ellos compuso este universo, un ser viviente que contenía en sí mismo todos los seres vivientes mortales e inmortales. El dios en persona se convierte en artífice de los seres vivos y manda a sus criaturas a llevar a cabo el nacimiento de los mortales. Cuando estos recibieron un principio inmortal de alma, le tornearon un cuerpo mortal alrededor, a imitación de lo que él había hecho (...) (*Timeo*, 69b).

Pero también, una de las ideas más interesantes que se desarrollan en este diálogo es la explicación de la forma del discurso verosímil, que sienta los cimientos para todo el trabajo filosófico que se desarrollará posteriormente y que llegará a nuestro tiempo:

Entonces acerca de la imagen y su modelo hay que hacer la siguiente distinción en la convicción de que los discursos están emparentados con aquellas cosas que explican: los concernientes al orden estable, firme y evidente con la ayuda de la inteligencia, son estables e infalibles –no deben carecer de nada de cuanto conviene que posean los discursos irrefutables e invulnerables-; los que se refieren a lo que ha sido asemejado a lo inmutable, dado que es una imagen, han de ser verosímiles y proporcionales a los infalibles (*Timeo*, 29b).

Como se puede ver el trabajo de Platón tiene elementos de corte puramente racional ya que no sólo se busca dar sentido a la realidad sino que también se quiere hacer explícito dicho sentido, por esta razón, el elemento fundamental del discurso es el argumento no la experiencia y la búsqueda no es la vivencia del principio sino encontrar una razón última que brinde fundamento a todas las cosas.

3. RAZÓN Y RELIGIÓN, DOS MESETAS DIVIDIDAS POR UN ENORME ABISMO

Podemos decir que en el mundo antiguo quien lleva al tope más alto la explicación racional, es Aristóteles. La grandeza de Aristóteles no tiene que ver con la explicación misma del principio o el origen de las cosas, tampoco descansa precisamente en el hecho de que haya desarrollado una argumentación filosófica acerca de las causas (Cf. *Física*, II Libro) que explican el ser y el sentido de las cosas en el mundo; su grandeza radica fundamentalmente en hecho de hacer explícita la manera como el entendimiento llega a la verdad. En el *Organon*, Aristóteles desarrolla, a través de cada uno de sus libros, tal explicación. En este sentido, con Aristóteles podemos ver con mayor claridad el enorme abismo que distancia a la razón de la religión, además, podemos empezar a entender por qué la Edad Media pudo convertirse en el principio de las grandes confusiones humanas, en tanto que, quiso colocar a la religión en el plano de la razón.

En primer lugar podemos ver que el fin de la razón es hacer explícito todo conocimiento y todo saber, es precisamente por esto el *Organon* se muestra como una de las invenciones más significativas de esta manera de ser humana. En el *Organon* se busca fundamentalmente hacer explícito incluso el método como llegamos a esta forma de conocimiento al dar las reglas por medio de las cuales el entendimiento llega a toda verdad. En este sentido, una de las principales máximas del conocimiento racional es que todos los seres humanos podemos alcanzar las verdades de la razón si recorremos el camino racional que implica conserguirlas, obviamente sabiendo de antemano que este camino se conduce por medio de la razón misma.

Otro de los principios rectores de las explicaciones racionales es el hecho de que los nuevos descubrimientos sólo son posibles en el reconocimiento de los descubrimientos anteriores. En este sentido, la lógica del desarrollo de la explicación racional sólo es posible en tanto que existen cimientos que la hacen posible o en tanto que las nuevas concepciones se conviertan en negaciones de las antiguas explicaciones o en antítesis de las mismas. Un claro ejemplo lo podemos ver en el desarrollo de la ciencia positiva posterior a Descartes, cuando cada uno de los filósofos que entraron al debate del positivismo, tomaron partido a partir de sus antecesores o de las postulaciones de Bacon y Descartes, quienes a la vez

generaron sus posiciones filosóficas, teniendo como fundamento o cimiento, las controversias desarrolladas por la filosofía y la ciencia de la Edad Media, lo que los convirtió en los principales críticos de la filosofía y la ciencia de corte aristotélico que imperaba en el Medioevo.

Vemos aquí dos de los principales caracteres ontológicos de la explicación racional, a saber: el hecho de ser aprehendida por medio de la razón y de estar al alcance de todo ser humano que recorra el camino racional que lo lleva hasta esta verdad; y el hecho de desarrollarse a la manera de un edificio que va creciendo en la medida en que se postulan nuevas concepciones o desvelan nuevas formas de comprender, siempre fundadas en las concepciones anteriores que las fundamentan. En este sentido, vemos a la explicación racional y a la racionalidad en general, en un terreno completamente abstraído de la existencia donde la racionalidad se desinteresa por completo de los sentimientos y su campo de acción es la razón misma. La racionalidad puede poner a jugar a su favor a la experiencia pero en últimas aquello que busca son conclusiones racionales. Para la razón, la vivencia es irrelevante, lo que realmente importa es acceder a la verdad racional, muestra de esto es la manera como filósofos entre ellos, Platón o Descartes negaron el cuerpo y la sensibilidad en general.

En cuanto al descubrimiento de la comprensión religiosa hemos de afirmar que se encuentra en un campo completamente distinto al racional. Para la religiosidad lo más importante es la vivencia, funciona en el ámbito de los sentimientos y la sensibilidad viene a ser una de sus principales posibilidades para su surgimiento. El orden de lo religioso supera la lógica de la racionalidad y funciona de una manera totalmente distinta, tanto en su surgimiento como en su evolución. El surgimiento religioso no tiene un método designado, no existe una sola forma de alcanzar la gracia, el *Satori* o el estado de *Nirvana*, así, en lo referente a la religión, es imposible considerar un método o vía regia para alcanzar un estado de religiosidad o de comunión con la totalidad. Por el contrario, cuando hablamos rigurosamente de religión tenemos que aceptar la autoridad de la vivencia individual, e incluso es posible que exista un método o camino único para cada ser humano en la búsqueda de la plenitud religiosa.

Si queremos contemplar el plano religioso tenemos que aceptar que la razón no sirve allí de nada, y a tal punto que una persona que sepa todo acerca de la experiencia religiosa puede encontrar en este conocimiento un bloqueo mental que lo imposibilite para acceder, él mismo, a esta experiencia. En el Zen, por ejemplo, lo que se busca es un vacío total de la mente, pues en tanto más se vacía la mente de sus pensamientos, más se siente la divinidad del ser o de la totalidad. Algo parecido sucede en el Tao cuyo sentido de la existencia se sintetiza en la metáfora del bote vacío, como la posibilidad de unión cósmica con la totalidad, de ser uno con el cosmos y sólo se es uno en tanto se pueda vaciar el pensamiento y redirigir la energía que usamos en él hacia el reconocimiento de nosotros mismos a través de

la autoobservación y el autoreconocimiento del *yin yan* que gobierna la existencia. Ahora bien, otro de los grandes abismos que distancian la razón de la religión radica en la manera como cada una puede alcanzarse. Anteriormente decíamos que la razón está hecha como un edificio que requiere de sus pisos anteriores para continuar construyéndose y que las nuevas concepciones o los descubrimientos racionales se producen como antítesis de sus cimientos o como síntesis de los mismos, también decíamos que todos podemos llegar a estas concepciones a través de los métodos que procura la razón misma para posibilitar el acceso a estas verdades. En el caso de la religión no importan los fundamentos, lo único realmente importante es la experiencia existencial, la vivencia como tal. En el Zen o en el budismo, por ejemplo, existieron muchas personas que aun teniendo muchos años de práctica continua y disciplinada no pudieron encontrarse con el tan anhelado Samadi e incluso hay personas que han pasado su vida entera en práctica y no han podido alcanzar esta experiencia, mientras otras personas lo han alcanzado en sólo algunos años de práctica. No se trata de que tengan más capacidad de entendimiento unos que otros como se podría concluir a través de la explicación racional, lo que sucede tiene que ver más con la misma experiencia mística. En este tipo de experiencia lo que reina es el misterio y el único camino posible de acceso es la existencia, es la vivencia misma, por eso para un místico no es de ninguna manera extraño que una persona por más de que entienda mucho sobre religión, por más de que dedique día y noche a la práctica, no pueda alcanzarla, mientras otro pueda llegar a la luz con mayor facilidad.

Como hemos visto hasta ahora, la experiencia religiosa no puede ser alcanzada por medio del entendimiento, ni funciona como la explicación racional, es decir, basada en cimientos o fundamentos. Por estas mismas razones el ámbito de la experiencia religiosa siempre será individual, el surgimiento de esta experiencia sólo puede ser sentido, y por más de que quiera ser comunicado jamás podrá ser pasado de uno a otro como sentimiento. Es posible relatar una vivencia religiosa, como lo hizo San Agustín, pero por el sólo hecho de comunicarla no se garantiza que ese sentimiento pueda nacer en otro ser humano. De hecho, si algún otro ser humano pudo experimentar una vivencia religiosa inspirado en las *Confesiones* de Agustín (Cf. Agustín, 1993) el sentimiento no fue el mismo, su vivencia ha tenido que ser tan particular y tan individual como la de Agustín; tan suya, tan interior que simplemente no puede ser vuelta a vivir por alguien más. Así, la experiencia religiosa se nos muestra como una experiencia de naturaleza completamente interior e individual solamente posible por medio de la sensibilidad, únicamente captada a través del sentimiento e imposible de ser transmitida y por lo tanto únicamente susceptible de inspiración.

4. EDAD MEDIA Y EL PRELUDIO A LA MUERTE DE LA RELIGIÓN

Si bien la Edad Media representa un sinnúmero de eventos y manifestaciones que repercutieron en el posterior desarrollo de la humanidad, también esta época se caracteriza por ser una de las más misteriosas y ocultas en toda la historia humana. La Edad Media inicia con la caída del imperio romano y está marcada por fuertes acontecimientos como por ejemplo las invasiones bárbaras, la expansión de los Vikingos, el fenómeno expansionista de la Iglesia Católica, la propagación de la peste negra, la conquista a Jerusalén por los cruzados, la carta magna, la introducción de la moderna notación musical, entre otros.

Ahora bien, en cuanto al tratamiento de lo religioso y lo racional, que es lo que nos compete en este escrito, podemos decir que esta época tuvo como centro vital y punto de referencia el fenómeno religioso. No obstante, este fenómeno no se busca en la forma misma de la religión sino que se da más bien como un muy poderoso elemento político que hace posible la expansión de un imperio. Sabemos por ejemplo que el imperio se unifica poco más de un siglo antes de la caída de Roma gracias al emperador Constantino, el Grande, quien además de fundar Constantinopla, es el responsable de generar una revolución sin precedentes en las creencias romanas al permitir mediante el edicto de Milán que se profese libremente dentro del imperio. No obstante, quien otorga un verdadero reinado al cristianismo es Teodosio hacia el 383 al convertirlo en religión oficial y de paso depone toda la tradición religiosa romana (Cf. Küng, 2006). También es sabido que a mediados del 400, Atila, el rey de los Hunos, declina en su investidura hacia Roma después de ser persuadido por el Papa y sin motivo evidente alguno. Hechos como estos y otros de naturaleza similar, dieron fuerza al cristianismo en la Edad Media, a tal punto que este movimiento religioso, encarnado en la Iglesia Católica, se hiciera al poder y al dominio económico y social del mundo antiguo.

Sin lugar a dudas, el centro de todos los movimientos tanto sociales como económicos y culturales era la religión cristiana y gran parte de la energía que se invertía en el mundo antiguo estaba orientada a la difusión y el mantenimiento del dogma, así como a la aniquilación de cualquier otro tipo de creencia de inclinación no cristiana. En este sentido, la filosofía no fue un caso aparte, por el contrario, la filosofía se erigió como uno de los principales estandartes de todo este movimiento. Desde la filosofía se encargó el proyecto de construir un dogma religioso completamente sólido y universal, es decir, una religión que estuviera por encima de todas las demás. La filosofía habría de descubrir a la religión católica como la verdadera en tanto que su Dios es el único Dios omnisciente, omnipotente y omnipresente, y mostró así que, a la luz del Dios cristiano todos los demás dioses son sólo falsas construcciones de la humanidad.

Desde esta perspectiva se hace claro que la búsqueda de la Edad Media, si bien estaba mediada por la religión, no era religiosa. En la Edad Media prevalece la lógica del imperio y la religión se convierte en el arma más eficaz para desplegar el poder. Desde esta perspectiva vemos a la religión muy lejana del fenómeno religioso, y muy cercana al ámbito político, al juego de poder, y se convierte en el instrumento más poderoso de conquista hasta ahora concebido por el hombre.

El hecho de que la religión se haya convertido en un instrumento de poder influye en el modo de ser de la filosofía de esta época, así como, en la emergencia, desarrollo y evolución de los problemas filosóficos que se trataron durante este periodo. Por esta razón consideramos que esta época es una de las más confusas para la humanidad entera, pues los desarrollos filosóficos de la Edad Media tuvieron una tendencia cada vez más marcada hacia una profunda confusión, al tratar de fusionar la razón y la fe y de reducir esta última a la razón. Así, terminó por generar la posterior modernidad, eclipsó por completo la dimensión religiosa y despojó al ser humano del resplandor divino que lo caracterizaba frente a los demás seres.

Seguramente quien inaugura el pensamiento medieval es San Agustín, sin duda en sus *Confesiones* encontramos una de las más puras formas de dirigirse a la religión dentro de la Edad Media. Las *Confesiones* se mantienen casi por completo dentro del ámbito puramente religioso, pues, con el sólo hecho de ser una confesión se invita a la vivencia espiritual; dentro de ella se encarna la vida de un ser humano que ha tenido una experiencia religiosa y que quiere comunicar a través de sus palabras la profundidad de su vivencia. Agustín más que querer convencer, busca inspirar la vivencia religiosa por medio de Cristo, como se denota en el siguiente pasaje:

No obstante esto, médico mío íntimo, hazme ver claro con qué fruto hago yo esto. Porque las confesiones de mis males pretéritos –que tu perdonaste ya y cubriste, para hacerme feliz en ti, cambiando mi alma con tu fe y tu sacramento–, cuando son leídas y oídas, excitan al corazón para que no se duerma en la desesperación y diga: “no puedo”, sino que le despierte al amor de tu misericordia y a la dulzura de tu gracia, por la que es poderoso todo débil que se da cuenta por ella de su debilidad (Agustín, 1993, Capítulo III:4).

Se confirma que, Agustín es uno de los pioneros en la búsqueda de un término medio entre fe y razón, no sólo por tratar de desarrollar un escrito religioso fundado en sus conocimientos acerca de la filosofía de Platón, sino precisamente por querer poner a la religión al mismo nivel de la filosofía. A Agustín se le señala como el autor de la máxima “cree para comprender y comprende para creer” (Cf. Sermón 38) y de la misma manera como uno de los fundadores del dilema fe y razón en el Medioevo. En Agustín no se ve aún con claridad una búsqueda por reducir la fe a la razón o la razón a la fe, pero sí inicia una tradición filosófica tendiente a este tipo de reducciones y que marcará la pauta en toda la Edad Media.

La tendencia de los filósofos posteriores a Agustín está marcada por una clara inclinación a hacer de la religión un elemento de corte racional. Después de Agustín no existen más “Confesiones” dentro de la filosofía medieval, en cambio, se manifiesta un claro interés por justificar la religión por medio del argumento. Seguramente aquí podemos decir que después de Agustín inicia la verdadera confusión, pues lo religioso pasa al dominio de la razón y entre más argumentos se esgrimen a favor de Dios mayor es la muerte del fenómeno religioso en cuanto tal. Los filósofos de la Edad Media, posteriores a Agustín, sin contar con los místicos, se encargaron poco a poco de oscurecer lo que realmente implica el fenómeno religioso, al punto, de dejar preparado el terreno a la posterior modernidad e ilustración que eclipsaron por completo la sensibilidad, el corazón y el cuerpo humano (posibilidades del fenómeno religioso), y dejaron un ser humano incompleto, dotado de pura razón. El misticismo medieval consiguió aislarse de la discusión de corte racional y se mantuvo dentro de la vivencia que busca la experiencia religiosa, ejemplos de esto los encontramos en los eremitas y los anacoretas (Cf. Nicolás de Cusa, el Maestro Eckhardt).

Prueba del tránsito hacia la razón es el famoso problema de los universales bastante tratado en la Edad Media sobre todo con el resurgir de la filosofía aristotélica que implicaba, entre otras, la duda sobre la redención de la humanidad a través de Jesús, quien acepta ser condenado y crucificado para redimir los pecados de la humanidad entera. Una de las grandes preguntas que rondaba a los filósofos que trabajaron el problema de los universales era ¿Cómo Jesús habría podido redimir los pecados de la humanidad siendo la humanidad un universal?, ¿existe algo así como la humanidad?, ¿qué tipo de existencia tiene la humanidad?, ¿o acaso es tan sólo una palabra?, ¿o tan sólo un concepto mental? Filósofos como Abelardo, Tomás de Aquino, Guillermo de Occam y Duns Scoto entre otros, fueron partícipes de esta larga discusión, que no solo trató la redención sino también la Trinidad, los ángeles, entre otros temas vinculados a esta época. En la medida en que estas discusiones se desarrollaron, la religión, como fenómeno fue opacándose, eclipsándose y alejándose cada vez más del corazón de la humanidad de aquellos tiempos.

La religión, a partir de estas discusiones, pasó a ser un asunto puramente racional, el misticismo empezó a ser incomprendido y la razón se coronó a sí misma como la única e insustituible forma de ser humana, fundamento humano mismo y la sola posibilidad de acceder a la verdad.

Ahora bien, si el problema de los universales es uno de los actores principales que posibilitan el dominio de la razón sobre la religión, sin lugar a dudas, la fusión del pensamiento medieval con la filosofía aristotélica y sobre todo con la lógica a través de Santo Tomás, es la encargada de encerrar todo dominio religioso dentro de la prisión de la razón, y terminar así, el programa, tal vez inconsciente, de eclipsar la religión para descubrir a la razón como fundamento todopoderoso de lo humano.

Cuando se lee a Santo Tomás todo lo religioso se pierde por completo, lo que se encuentra en los escritos de este filósofo es una preocupación constante por argumentar racionalmente la existencia de Dios, su discurso, al contrario del de Agustín, busca convencer, por medio del argumento, de la existencia de un método racional mediante el cual se alcanza a Dios empezando por aquello que está más a la mano para alcanzar lo que es esencia de todas las cosas, en este sentido podemos ver en Tomás lo siguiente:

Puesto que un error pequeño al principio resulta grande al final, según el filósofo en el libro primero del cielo y el mundo, y el ente y la esencia son lo primero que se concibe con el entendimiento, como dice Avicena en el primer libro de su metafísica, a fin de que no suceda que erremos por ignorarlos, debe decirse, para salvar su dificultad, qué se quiere significar con el nombre de “esencia” y el de “ente”, y de qué modo se los encuentra en las diversas cosas, y como se relacionan con las intensiones lógicas, a saber, con el género, la especie y la diferencia. Porque, en verdad, de las cosas compuestas debemos extraer el conocimiento de las simples, y de las posteriores llegar a las anteriores, a fin de que, comenzando por las más fáciles, resulte más expedito el aprendizaje y, en consecuencia, se debe avanzar del significado del ente al significado de la esencia (Cappelletti, 1993: 250).

Como se puede ver lo religioso, antes expuesto en las Confesiones de Agustín, pasa a un segundo plano y de hecho no vive en este tipo de escrito; por el contrario, lo que aquí predomina es el argumento y el sentido racional y la vivencia y la experiencia religiosa pecan de futilidad dentro de este marco explicativo. Por consiguiente, a partir de aquí el eclipse de la religión y la confusión humana empiezan a evidenciarse plenamente. Con Tomás el amanecer de la razón empieza a hacerse evidente, así como se hace casi imposible advertir la enorme confusión que invade al ser humano en aquellos tiempos, pues aún para el ser humano no es evidente que, al justificar la religión por medio de la razón, se está matando el fenómeno religioso mismo.

5. DESCARTES, CUANDO EL MUNDO SE PUSO AL REVÉS Y LA RELIGIÓN MURIÓ PARA LA HUMANIDAD

Con René Descartes entramos, a la última etapa de lo que aquí llamamos la muerte del fenómeno religioso. Descartes más allá de aclarar las confusiones a partir del método de la duda termina, desde nuestro punto de vista, llevándola al estatus de verdad máxima. La confusión más grande se ha enraizado en el espíritu occidental, a saber: que la única verdad existente reside en el pensamiento, que la razón misma es posibilidad de existencia y que todo lo que existe, existe en última instancia, con base en el pensamiento, por lo tanto el cuerpo y todo lo que él comporta (sensación, sentimientos, percepción, etc.) es desterrado por

ilusorio y carente de realidad, a la vez que la razón se impone como fundamento y sustrato último de la realidad y la vida humana en general. Esta confusión, que en realidad, implica muchos más elementos de juicio, ha llevado a Occidente a concebir la creencia de que la religión se reduce a una concepción de Dios y a quitar de tajo toda posibilidad de legitimar la experiencia o vivencia religiosa como tal.

En este sentido, la religión pasa a ser de dominio puramente racional, la razón confisca la religión por completo, y deja sin posibilidad al fenómeno religioso. Como hemos dicho anteriormente, el fenómeno religioso se caracteriza principalmente por la vivencia y la experiencia sensible. Los métodos o caminos que han de llevarnos hacia la experiencia religiosa han de ser siempre del tipo meditativo sensible, pues lo que buscan en principio es el despertar de un sentimiento y no la certeza de una razón verdadera. En el budismo, el Zen y otras prácticas religiosas orientales, por ejemplo, no se hace necesaria la creencia en un dios sino que la búsqueda del sentimiento religioso se da a través de la existencia misma, no se trata tanto, de una búsqueda de perfección sino, más bien, de alcanzar un estado de ánimo o un sentimiento de plenitud en sí mismo.

Descartes por el contrario pone lo religioso al revés, da toda la importancia a la búsqueda de Dios como ser perfecto y justifica como método único un camino que solamente implica pensamiento. Esta intención de Descartes se hace evidente en este pequeño pasaje del discurso sobre el método: “Quise saber donde había aprendido a pensar en algo más perfecto que yo y conocí con toda evidencia que esta era la obra de una naturaleza ó esencia más perfecta que la mía” (Descartes, 1946: 22).

Además de esto, la búsqueda de Descartes no se queda tan sólo en la aceptación de un ser perfecto a quien se llega por medio del pensamiento, sino que, para este filósofo es de suma importancia negar el cuerpo a toda costa. No solamente se trata del hecho de que todo el asunto religioso tenga que ver con la razón, sino que sobre todo se trata de la necesidad de aceptar que el cuerpo y todo lo que tenga que ver con él, es pura ilusión. Por lo tanto, la única posibilidad que tenemos de encontrarnos con Dios reside en el pensamiento, pues si Dios es perfecto, no puede ser compuesto y existe en tanto que es pura naturaleza inteligente, o en palabras de Descartes:

Había comprendido muy claramente que la esencia o naturaleza inteligente es distinta de la corporal, que toda composición atestigua dependencia y, por consiguiente, que la composición es un defecto. Juzgué que en Dios no podía ser una perfección el estar compuesto de dos naturalezas, la inteligente y la corporal, y, por lo tanto, que no era un ser compuesto porque nada hay en él de imperfecto (Descartes, 1946: 23).

Ahora bien, este filósofo no se queda tan sólo con la afirmación de que la perfección de Dios reside en que su naturaleza es inteligente, sino que, además justifica su argumento por medio de las matemáticas ya que en ellas se manifiesta la perfección, y al examinar al ser perfecto se expresa de esta forma:

Volvamos al examen de la idea que yo tenía de un ser perfecto. Del mismo modo que en esta idea está comprendida la existencia del ser perfecto, lo estaba en la concepción del triángulo, la equivalencia de sus tres ángulos a dos rectas ó en la de la esfera la igualdad de las distancias de todas sus partes al centro. Tan cierta es la existencia del ser perfecto como una demostración geométrica y aún es más evidente la primera que la segunda (Descartes, 1946: 24).

Vemos hasta este punto como Descartes cierra toda posibilidad al fenómeno religioso en cuanto tal, en tanto éste se vuelve prisionero de la razón. Descartes reduce la religión a la justificación racional de la existencia de Dios y en esta misma justificación elimina la posibilidad de la vivencia al prescindir del cuerpo por engañoso y falso. No obstante, este filósofo no pudo llegar a tales razonamientos sin antes haberle quitado al ser humano la posibilidad de ser en el fenómeno religioso.

Lo que hizo Descartes en principio fue dudar de todo para asegurarse de que algo existía, la duda obviamente es un camino racional y seguramente, el filósofo nunca fue consciente de que lo único que encontraría por este camino, serían razones, y, por lo tanto, nunca comprendió el hecho de que el descubrimiento religioso es imposible únicamente por medio de la razón. Sin embargo, su duda sí lo llevó a múltiples afirmaciones, que, a nuestro juicio, llevaron a la muerte del fenómeno religioso. La primera de estas aseveraciones tiene que ver con el hecho de declarar que la existencia del ser humano se reduce a su pensamiento, así, en el *Discurso sobre el Método*, Descartes comenta:

Pero en seguida noté que si yo pensaba que todo era falso, yo, que pensaba, debía ser alguna cosa, debía tener alguna realidad; y viendo que esta verdad: pienso, luego existo era tan firme y tan segura que nadie podría quebrantar su evidencia, la recibí sin escrúpulo alguno como el primer principio de la filosofía que buscaba (Descartes, 1946: 21).

Desde nuestro punto de vista, en este primer principio al que Descartes se refiere, descansa la estocada mortal que se da al fenómeno religioso, pues a la luz de esta afirmación la existencia humana pierde su carácter de vivencia y por lo tanto su sensibilidad, convierte al ser humano decididamente en una especie de máquina que solamente piensa y sus demás dimensiones deben ser podadas pues sólo son defectos de esa máquina pensante. Definitivamente no somos muy lejanos

de Descartes al considerar al ser humano, como máquina, pues el filósofo nos mostrará que, tan sólo somos *algo que piensa* o dicho en las palabras de Descartes en *Las meditaciones*:

Pasemos a los atributos del alma y veamos si alguno está en mí. Los primeros son moverme y nutrirme. Otro atributo es el de sentir, pero sin cuerpo no se puede sentir; además, en otro tiempo, creí sentir durante el sueño muchas cosas que al despertar reconocía no haber sentido. Otro atributo es el de pensar; este es el que me pertenece, el que no se separa de mí. Yo soy, yo existo; pero ¿Cuánto tiempo? El tiempo que pienso; porque si yo cesara de pensar en el mismo momento dejaría de existir. Nada quiero admitir, si no es necesariamente verdadero. Hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa (Descartes, 1946: 75).

Ahora bien, en el pasaje anterior, Descartes, no sólo deja bien sentado el hecho de que somos una cosa que piensa, sino que, además, el único atributo del alma que nos pertenece como humanos, es el pensamiento. Con esto, podemos decir que Descartes empieza a cerrar toda posibilidad de acceso humano al fenómeno religioso, ya que el alma, que desde todas las culturas es vista como conexión divina, es confiscada aquí también por el pensamiento. De una u otra manera Descartes cierra las puertas a la dimensión religiosa, allana las salidas y asfixia al humano en la razón. Poco a poco, lo más real, lo puramente existencial empieza a desvanecerse; poco a poco, el pensamiento, al igual que una densa nube negra se impone a la humanidad y oculta la existencia misma; poco a poco la posibilidad de la religión, lo divino, se le oculta al ser humano. Este autoengaño, este oscurecimiento del alma puede verse claramente a través de este pasaje:

Examiné atentamente lo que era yo, y viendo que podía imaginar que carecía de cuerpo y que no existía nada que en mí ser estuviera, pero que no podía concebir mi no existencia, porque mi mismo pensamiento de dudar de todo constituía la prueba más evidente de que yo existía – comprendí que yo era una substancia, cuya naturaleza o esencia era a su vez el pensamiento, substancia que no necesita de ningún lugar para ser ni depende de ninguna cosa material de suerte que este yo – o lo que es lo mismo, el alma – por el cual soy lo que soy, es enteramente distinto del cuerpo y más fácil de conocer que él (Descartes, 1946: 21-22).

Con Descartes el mundo se vuelve al revés, lo que existe no existe y lo que no existe empieza a existir, aunque no exista. La forma de argumentación de este filósofo y sobre todo su método, que duda de todo excepto del pensamiento, termina por poner al pensamiento en el plano de la existencia. Así le da realidad a aquello que solamente es posible en la razón, mientras que el plano de la existencia, de la vivencia, de las realidades existenciales y de las relaciones humanas realmente vividas, pasa a ser pura ilusión. Con la filosofía cartesiana no sólo se corre el riesgo de poner una enorme nube sobre la realidad existencial humana sino que

sobre todo revoluciona el valor de la polaridad entre existencia y pensamiento, y, por ende, a transmutar ontológicamente ambos planos. A partir de la filosofía cartesiana, el ser de lo existente deja de ser para pasar al terreno de lo ilusorio, que no es, y el ser del pensamiento y la razón que no vive y no puede vivir más allá de la mente adquiere el carácter de real y pasa a ocupar el plano del ser, es decir, de lo que es indudablemente.

Descartes hace posible esta transmutación y esta puesta de cabeza del mundo, al poner a jugar la vigilia y el sueño, y arguye de una manera genial la forma como sueño y vigilia se pueden confundir, a tal punto, que simplemente, no es posible saber cuando estamos despiertos o cuando dormimos profundamente. Dicha argumentación se muestra con claridad en los siguientes fragmentos tomados de *Las meditaciones*:

“Hay muchas cosas que por los sentidos conocemos y de las cuales no es razonable dudar: que yo estoy aquí sentado al lado del fuego, con un papel entre las manos, vestido de negro, es cosa indudable para mí” (Descartes, 1946: 68).

Pero pienso con detenimiento en lo que en este momento me pasa y recuerdo que durmiendo me frotaba los ojos para convencerme de que no estaba soñando, y me hacía las mismas reflexiones que despierto me hago ahora. Eso me ha ocurrido muchas veces. De aquí deduzco que no hay indicios por los que podamos distinguir netamente la vigilia del sueño. No los hay, y porque no los hay me pregunto lleno de extrañeza, ¿Será un sueño la vida? Y estoy, a punto de persuadirme de que en este instante me hallo durmiendo en mi lecho (Descartes, 1946: 69).

Llegados hasta aquí, sólo nos queda un último punto a señalar, que al igual que los antes mencionados, hace parte del arsenal con el que este filósofo da muerte al fenómeno religioso, al entregar el poder y dominio total a la razón y negar la posibilidad, a la humanidad occidental, de acceso a la búsqueda religiosa. Este último aspecto es la meditación que, en muchas culturas, sobre todo en Oriente, es un medio para alcanzar el sentimiento religioso. La práctica meditativa, sea cual fuere, se concentra en la búsqueda de un sentimiento de plenitud y armonía consigo mismo, y su práctica siempre es el sentimiento que se quiere alcanzar. La meta fundamental de la práctica meditativa, no se trata de certezas, ni mucho menos de ideas, sino en algunos casos, es encontrarse con Dios y este se alcanza en el sentimiento de plenitud misma o de gracia, como en el cristianismo, y, en otros casos, es precisamente la ausencia de pensamiento la que permite alcanzar el *Samadi* o despertar en la divinidad, como en el Zen, el Budismo o el Tao. En todos ellos, el énfasis está en la sensibilidad. La mayoría de las prácticas meditativas buscan un vacío del pensamiento, y la confianza en la existencia en cuanto vivencia juega un papel fundamental, el cuerpo se convierte en medio para que la divinidad entre, y allí, es posible alcanzar el estado de religiosidad tan anhelado.

En el caso de Descartes meditación es comprendida como una reflexión de corte racional, aunque también se trate de un método y lo que busca es certezas y verdades de corte científico. Lo divino se busca partiendo del prejuicio de que la perfección, reside en la divinidad, y, por esta razón, encontramos que en Descartes la práctica meditativa no va más allá de una reflexión racional, como se muestra en el siguiente fragmento: “Meditando sobre las dudas que asaltaban mi espíritu, deduje la conclusión de que mi ser no era perfecto, puesto que el conocer supone mayor perfección que el dudar” (Descartes, 1946: 22).

La divinidad se encuentra sólo como una manera de justificar el método mismo, no es un sentimiento religioso lo que convoca a seguir este método, por el contrario la mayor búsqueda radica en la negación de todo sentimiento, en la justificación de la razón por encima de todas las cosas y por lo tanto en una inconsciente negación de toda posibilidad de la religión. Observamos aquí un abismo enorme entre Descartes y San Agustín pues mientras en Agustín hallamos un sentimiento de plenitud que se ha encontrado consigo mismo y en este encuentro ha encontrado a Dios, y, a la vez, se nos hace transparente a través de una confesión que nace de su propia experiencia aceptada como vivencia propia que más allá de convencer busca inspirar este camino hacia Dios; en Descartes encontramos una clara búsqueda de persuasión sobre una vía segura para la ciencia, tan sólo con el título de *Las meditaciones (Meditaciones sobre la filosofía primera que prueban claramente la existencia de Dios y la distinción entre el alma y el cuerpo del hombre)* se hace patente la necesidad de probar la existencia de Dios, es decir, la necesidad de encontrar una razón racional que justifique la existencia de un ser divino y superior al humano.

Cada uno de los aspectos antes presentados son a nuestro juicio causas de la muerte del fenómeno religioso para la humanidad occidental, no obstante, antes de terminar este escrito, vale la pena precisar que, en Descartes aparecen muy explícitos los mecanismos mediante los cuales la razón se apodera de lo humano y lo asfixia al punto de quitarle la posibilidad de acceder al plano religioso. Sin embargo, no sólo Descartes se encarga de hacer este trabajo, sino que lo hace también la modernidad entera, basada en Descartes y Bacon, y justificada en la filosofía kantiana.

Finalmente creemos más importante aun tener en cuenta que, lo que aquí decimos, no es, que la muerte de la religión se haya realizado como un proyecto o programa objetivo encarnado en los filósofos escolásticos y los modernos, más bien consideramos que fue la ciega esperanza en la razón la que llevó a cabo tan tremendo proyecto.☐

REFERENCIAS

Aristóteles (1995). *Física*. Traducción de Guillermo R. de Echandía, Madrid: Gredos.

Cappelletti, Ángel (1993). *Textos y estudios de filosofía medieval*, Mérida: Universidad de los Andes.

Conrado, Eggers y Victoriae, Julia (1986). *Los filósofos presocráticos*. Tomo I, Traducción de Conrado, Eggers Lan, Madrid: Gredos.

Descartes, Rene (1946). *Obras completas*. Traducción de Manuel Machado, París: Casa editorial Garnier hermanos 6, Rue Des Sainte-Pères, 6.

Espinel Souares, Anastassia (2009). *Aventuras Neolíticas*, Bucaramanga: Sistemas y Computadores S.A, SIC, El libro total.

Heidegger, Martín (1989). *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Traducción de Juan David García Bacca, Barcelona: Anthropos.

Heidegger, Martín (2003). *¿Qué es metafísica?* Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza.

Heidegger, Martín (2006). *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Trotta.

Kung, Hans (2006). *El cristianismo*. Traducción de Abelardo Martínez de Lapera, Madrid: Trotta.

Nietzsche, Friedrich (1996). *La genealogía de la moral*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza.

Platón (1992). *Los clásicos de Grecia y Roma. Timeo*. Traducción de María Ángeles Durán, Madrid: Gredos.

San Agustín (1993). *Confesiones*, Barcelona: Altaya.

Wittgenstein, Ludwig (1988). *Investigaciones filosóficas*. Traducción castellana de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona: Crítica.

Wittgenstein, Ludwig (2002). *Tractatus logico-philosophicus*. Traducción castellana de Luis M. Valdés Villanueva, Madrid: Tecnos.