

De la trascendencia a la inmanencia

William R. Darós

Qué es la filosofía, resulta ser problemático incluso para ella misma. Bajo estos términos analógicos nos podemos referir, en general, a una búsqueda de saber y de sentido en la vida del hombre, pero, en particular, nos remite a muy diversas interpretaciones, teorías y sistemas filosóficos, a veces rivales y a veces complementarios. Mas un denominador común parece subyacer a la misma designación de la filosofía: los filósofos desean, aman saber. Esto supone al menos tres cosas: (a) que el filósofo reconoce humildemente no saber o duda del saber; (b) que admite la posibilidad de saber, y en consecuencia y en general admite la existencia de la verdad; (c) que el hombre ama saber, esto es, que está afectivamente, personalmente, con todo lo que él es, relacionado con una búsqueda del saber.

Indudablemente que para quien se halla en posesión de la verdad o del saber (sea porque la ha encontrado, sea porque Dios se la ha manifestado), el filósofo se encuentra en una condición desfavorable. Pero visto esto desde la perspectiva de los filósofos, el no poseer la verdad sino el buscarla, es la condición natural del hombre. Por esto se distingue, entre otras cosas, al hombre de Dios: Dios posee o es la verdad; el hombre debe buscarla con amor. En realidad, el hombre no está obligado a encontrarla: ya será un buen hombre si cumple con su finalidad propia, esto es, si con amor busca la verdad.

La búsqueda de la verdad establece otros dos aspectos del ser humano: (a) la bondad: Es bueno lo que nos acerca a la verdad. La bondad es la realización de la verdad; (b) el hombre es libre para buscar la verdad. La verdad humana es una verdad abrazada en la libertad. La verdad genera las condiciones para la libertad, es buena en orden a la verdad.

Tres direcciones en el camino filosófico

El filósofo se reconoce como una persona, como un sujeto ante la dignidad de la verdad que es su objeto de investigación y su guía en la vida. Así es como aparecen tres posibles direcciones en el andar filosófico.

Algunas filosofías se han centrado en el sujeto que hace filosofía. Los más optimistas endiosaron al hombre haciéndolo “creador de la verdad”, o bien, “medida de todas las cosas” (relativismo), o “incapaz de conocer” (escepticismo, agnosticismo); o bien acentuaron algunas de sus posibilidades hasta absolutizarlas: la razón en el racionalismo, la voluntad (en las filosofías de Schopenhauer, Nietzsche), la libertad utópica (en el existencialismo sartriano).

Otras filosofías se centraron en la importancia del objeto del conocimiento. Para algunos filósofos el objeto del conocimiento quedó reducido a lo sensible (o lo que se ve, se toca, se oye, se siente), en una palabra a lo empírico; o a lo que el hombre hace (pragmatismo) siendo incapaz de trascender esos límites. Mas no todas las filosofías y todos los filósofos quedaron encerrados en la búsqueda de sentido de los objetos inmanentes que constituyen nuestro mundo sensible.

Algunos filósofos no enfocaron su filosofía sobre el sujeto o persona humana, sino sobre lo que sea posible conocer. Hicieron de la filosofía un qué-hacer, una tarea, un caminar que, sin más objetivos, hace el camino al andar. Las filosofías se justifican, entonces, en su mero ejercicio, con prescindencia de sus logros. La filosofía, en esta dirección, es una búsqueda que no asegura nada.

De la filosofía cristiana a su descristianización

La filosofía nace en el ámbito del pensar propio de los griegos entre el 500 y el 200 AC. Para ese pueblo significó, indudablemente, un avance humano en su forma de comprender el mundo. Mas el pueblo griego tenía sus propias creencias, sus propios presupuestos: el cosmos era algo *cósmico*, esto es, bello y ordenado; materia eterna con eterno movimiento. *Vita motus est*. El alma (*la psyché*) no era más que el *arché kinoun*, el principio que animaba todo organizando el movimiento tanto estelar como sublunar.

Los filósofos cristianos no podían aceptar esos presupuestos y con ellos la filosofía buscó una apertura hacia lo trascendente. En realidad, con el cristianismo surge la idea de lo propiamente trascendente a través de la idea de la creación. Dios aparece entonces como un objeto de búsqueda y de sentido para la razón humana; mas, al mismo tiempo, como totalmente distinto de todo lo creado.

Un concepto fundamental que tuvo que someterse a reelaboración fue el ser. Para los griegos, el cosmos y todo lo que él contiene es finito, esto es, está contenido dentro de limitaciones. Lo infinito les parecía irracional y, en consecuencia, impensable. Sólo Anaximandro (560 a.C.) se animó a postular lo indefinido como principio de las cosas: *he arché ton ónton to ápeiron*. Con el cristianismo y la revelación de Dios, el ser tomó una nueva acepción: el ser es uno, inengendrado, eterno (como lo había sugerido Parménides); pero además de una naturaleza totalmente distinta del cosmos; creador del cosmos sin que el cosmos fuere divino.

Los padres de la Iglesia (Clemente, Justino, Agustín) que trataron de dialogar -como ya lo había intentado Pablo de Tarso- con los pensadores griegos, dieron fundamento a los filósofos cristianos para repensar el concepto de ser, intentando volcar en conceptos griegos un pensamiento judeo-cristiano que los trascendía. No consideremos ahora el logro de este intento sino el hecho mismo de intentarlo.

El hombre pensado por los griegos se componía de un cuerpo sensible (*soma*) y de un principio insensible de vida (*psyché*). Ya en el siglo V a. C. existía la idea pitagórica (de origen posiblemente egipcio) de que el hombre era inmortal (*anthrópou athánatos esti*: Herodoto II.123) e Hipócrates lo identifica como el éter y aire caliente de las zonas superiores (*thermón athánaton*). El hecho es que hacia el siglo V a.C. las almas son pensadas como participantes de un elemento celeste o etéreo, en las explicaciones órficas y pitagóricas.

Platón y Aristóteles retomaron este tema, por otra parte fuertemente socrático, pero bajo la metáfora de la Luz de la inteligencia. Ya Anaxágoras había desacreditado al Sol como entidad divina -lo que le costó ser acusado de impiedad- y había postulado la existencia de una Mente que origina el movimiento sin mezclarse con él. Platón, en el *Timeo*, que al principio del psiquismo humano era inmortal (*arché psychés athánatos*), era un principio que viene de lo divino (*théion*) y es divino, cosas estas impensadas en el tiempo de Homero.

Mas los astros y su luz eran considerados divinos aún por Platón y Aristóteles. La muerte y la corrupción rigen en el mundo sublunar, pero lo divino e inmortal procede de las zonas supralunares, de los cuerpos celestes que en su recorrido circular manifiestan su perfección y eternidad. Así, desde una

cosmología primitiva y divinizada, se introdujo el tema de la inmortalidad natural del psiquismo humano.

En particular, los filósofos cristianos medievales retomaron el tema de la luz de la inteligencia para admitir algo trascendente, por participación, en la naturaleza humana.

Así Tomás de Aquino comentando la carta de Pablo a los Romanos (c.3, Lect. I) sostenía: *Sicut aër sine illuminante remanet tenebrosus, ita et intellectus noster, nisi a prima veritate illuminetur, de se in mendacio remanet. Unde quantum de se omnis homo est mendax secundum intellectum, sed solum verum est in quantum veritatem divinam participat.*

De este modo se admitió en el Medioevo que la inteligencia humana participa algo de lo divino (*ens esse in communi est per se notum*) aunque no conozca naturalmente a Dios (*non autem est per se notum esse aliquid primum ens*).

En resumen, la luz de la inteligencia humana es una cierta participación de la luz divina (*Ipsium lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis Summa Theol. I, q.12, a.2. ad 3*).

Adviértase que estos filósofos no confundían la luz de la inteligencia humana con la inteligencia humana. Ésta es finita, humana. Pero la luz que recibe es divina y procede de Dios (*lumen naturale hominis, quo intellectualis est, a Deo est*). Opusc. I: *Compendium Theologiae* c. 129).

La luz de la inteligencia -aunque creada por Dios- adquiriría, de este modo, una cierta autonomía legítima frente a la luz de la revelación. Esta autonomía abría una brecha que legitimaba el uso de la razón y, en efecto, en la primera cuestión de la primera parte de la Suma Teológica, Tomás de Aquino sostiene: *Nada nos prohíbe tratar de aquellos casos que la filosofía investiga con la luz natural de la razón, aunque la trate otra ciencia (la teología) guiada por la luz de la revelación.* (S. Th. I, q.1, a.1, ad 2).

En este contexto, los filósofos cristianos, a partir de la reflexión acerca del ser que constituye a la inteligencia en inteligente, habrían logrado establecer un ámbito de reflexión propio de la filosofía: el ámbito del ser, objeto y luz natural de la inteligencia. Este ámbito natural se distinguía del sobrenatural o divino, sólo conocido por revelación y por la luz de la fe, entendida como don de Dios.



Dr. William Darós.

De este modo, el hombre era pensado como una criatura de Dios, abierta a Dios por la luz trascendente de la inteligencia, luz que procedía de Dios y generaba la inteligencia. A la luz de esa primera luz ve el hombre toda la luz. Pero quedaba establecido un precedente delicado: la Palabra de Dios o la luz de la revelación queda, por así decirlo, esclarecida (casi como si le faltase algo de luz) con un uso legítimo de la luz de la razón del que tanto uso habían hecho los griegos. Este uso abría la posibilidad a su abuso.

Mas a partir del Renacimiento, la filosofía cristiana -cargando con muchas limitaciones helenísticas- comienza su descristianización, su secularismo.

Renato Descartes (1596-1650) es, en este sentido, paradigmático. Del 1500 al 1600 se dan cambios profundos en Europa, en lo religioso (la Reforma), en lo científico (revolución copernicana), en lo cultural (nuevas civilizaciones), etc. Creencias milenarias son puestas en duda. Descartes en su filosofía no hace más que verter en ideas el clima reinante en esa época convulsionada. Descartes sigue interesado y preocupado por el ser y el sentido del hombre. Inmerso en todo tipo de dudas, pierde todo criterio para buscar y descubrir la verdad. *"Me embargaban tantas dudas y errores que me parecía que, procurando instruirme, no habría conseguido más provecho que el de descubrir cada vez más mi ignorancia"*. (*Discurso del Método*, 1º parte).

Descartes, educado en un colegio católico y jesuita, una de las más famosas escuelas de Europa, había aprendido todo lo que los demás aprendían. Había leído a los más excelentes ingenios de la filosofía, pero

nada hay en ella -nos dice- que no sea objeto de disputa y, por consiguiente, dudoso.

No se puede negar la buena voluntad de Descartes: *Siempre sentía -nos dice- un deseo extremado de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis actos y andar seguro por esta vida.*

Buscando, pues, un criterio de verdad, Descartes sólo atinó a advertir que si dudaba, aunque dudase de todo, no podía dudar de que él era, de que él existía. *Pienso, luego soy.* La existencia individual aparece así como el criterio de verdad. Y la existencia de cada uno de nosotros se justifica de hecho, como un hecho.

El hombre quedó así sin justificación intrínseca, sin necesidad de justificación, como el punto y el hecho a partir del cual se justifica todo. Incluso la existencia de Dios, es la que se debe probar a partir de la reflexión del hombre sobre la idea de Dios cuya esencia exige su existencia.

En realidad, lo que le interesa a los hombres de la modernidad, cuyas ideas ya expresa Descartes, es una filosofía centrada en este mundo, en la inmanencia. En la sexta y última parte del *Discurso del Método* sostiene:

Es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida y, en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlos del mismo modo, en todos los usos a que sean propios, y de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza.

Si los filósofos medievales habían encontrado el sentido del hombre en una apertura hacia lo trascendente y divino, en el ser que fundamenta a los entes, los hombres de la modernidad han perdido toda seguridad, y aunque se volvieron hacia el mundo sen-

Con Descartes el hombre quedó sin necesidad de justificación, como el punto y el hecho a partir del cual se justifica todo. Incluso la existencia de Dios, es la que se debe probar a partir de la reflexión del hombre sobre la idea de Dios cuya esencia exige su existencia.

sible, han terminado desconfiando de los mismos sentidos:

“Todo lo que he tenido hasta hoy por más verdadero y seguro, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien, he experimentado varias veces que los sentidos son engañosos, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado una vez.” (Descartes: 1° Meditación Metafísica).

La única tabla de salvación que ha encontrado el hombre moderno ha sido su razón: una razón cerrada en sí misma, hecha el criterio absoluto de valor acerca de los conocimientos (racionalismo).

Una segunda absolutización o endiosamiento que ha hecho el hombre moderno ha sido el concepto de *Naturaleza*. Desentendiéndose del Creador trata de comprender y dominar a las criaturas. La Naturaleza es vista, entonces, como una gran máquina que funciona con sus propias leyes. En este contexto, las ciencias se presentan como portadoras de sus propias verdades, recluyendo las verdades religiosas a un sector no científico. Bástenos aquí, sólo una breve referencia a Galileo Galilei (*Carta a Benedetto Castelli in Pisa*; 21-XII-1613):

Io crederei che l'autorità delle Sacre Lettere avesse avuto solamente la mira a persuader agli uomini quegli articoli (di fede) e proposizioni, che, sendo necessarie per la salute loro e superando ogni umano discorso, non potevano per altra scienza ni per altro mezzo farci credibili, che per bocca dell'istesso Spirito Santo...

Pero que Dios mismo, que nos ha dado los sentidos, el discurrir y la inteligencia, haya querido, posponiendo el uso de éstos, darnos por otro medio las noticias que por ellos podemos conseguir, no estimo que sea necesario creerlo...

La pérdida del sentido y de la importancia de la trascendencia fue acentuada aún más por otro filósofo de la inmanencia: Juan Jacobo Rousseau.

Rousseau no sólo desconfía de los sentidos como los racionalistas lo hacen respecto de la actitud de los empiristas ingenuos. Desconfía también de la razón absolutizada por el racionalismo y de la cultura mo-

derna, entendida como germen de corrupción. *El hombre nace bueno, pero la sociedad lo corrompe*. Es cierto que estos filósofos modernos no son aún ateos. Son deístas: creen en un Dios creador; mas este Dios no es conocido por revelación sino sólo por la razón o por el corazón.

En realidad, según Rousseau, el hombre no tiene otra guía segura que el sentimiento: *le sentiment c'est plus grand que la raison*. Rousseau propone leer la Naturaleza antes que atenerse a la revelación escrita. Así se dirige a sus contemporáneos en el *Discurso sobre el origen de las desigualdad entre los hombres*:

“¡Oh tú, hombre de cualquier religión que seas, cualquiera que sean tus opiniones, escucha! He aquí tu historia, tal como he creído leerla, no en libros de tus semejantes que son engañosos; sino en la **naturaleza**, que no miente jamás. Cuanto de ella provenga, verdad es.”

En realidad, “la razón engendra el amor propio y la reflexión lo fortifica. La razón concentra al hombre en sí mismo... Los hombres no hubieran sido nunca más que monstruos si la **naturaleza** no les hubiera dado la piedad (la conmiseración) en apoyo de la razón. La piedad nos lleva sin reflexión al socorro de aquellos a quienes vemos sufrir.”

Es el amor propio el origen de todo mal y es el sentimiento de piedad el que lo modera. Mas fue el amor al bienestar el único móvil de las acciones humanas. Por él se generó en el hombre la percepción de ciertas relaciones que produjeron a su vez la reflexión. Este desarrollo aumentó su superioridad sobre los demás animales.

La educación, en este contexto rousseauiano, no puede ser concebida como un proceso en la línea de la redención humana. El hombre, según Rousseau, es naturalmente bueno; el primitivo o el salvaje es inocente. Está dotado por la Naturaleza de dos instintos buenos: el de conservación de sí y el de conmiseración para con los demás. Es más bien el ansia de apropiación indebida la que hace al hombre egoísta, la que lleva a esclavizar a los hombres, la que genera todo tipo de desigualdades en las relaciones sociales. El ser del hombre queda así agotado en su ser social. No por nada Rousseau es considerado uno de los ideólogos fundadores del socialismo utópico y romántico.

Así vemos, cómo los filósofos de la modernidad nos describen, con una exuberante imaginación, lo que es el hombre: el ser del hombre, ser ya totalmente desconectado de lo trascendente.

Lentamente el hombre ha dejado de ser considerado una criatura del Creador que le participa el ser, que lo vivifica y dignifica. Ahora el hombre aparece como un viviente natural, y explicar su ser implica sólo explicar: (a) su evolución; (b) el desarrollo de los sentimientos o instintos de su naturaleza; (c) su capacidad de producción y transformación material. El hombre, engreído con sus logros trata de acrecentarlos siempre más sin volver al origen de su ser, para reconocer su ligazón con el Creador. Por ello, cerrando la época Moderna, Condorcet (1743-1794) en su obra *Historia del progreso del espíritu humano* afirmaba: “El resultado de mi obra será mostrar, por el razonamiento y por los hechos, que el perfeccionamiento de las facultades del hombre no tiene límites; que la perfectibilidad humana es infinita...”

También en ese tiempo A. Comte (1798-1857) clausuraba la visión de la historia en la inmanencia. La sociedad ha explicado el mundo de una manera *ficticia* con la teología; en un segundo estadio lo ha explicado en forma *abstracta* mediante la filosofía; pero la forma *real* de explicarlo se da en la época moderna mediante la ciencia (que une los esfuerzos de la razón y las pruebas positivas de la experiencia). La razón y el mundo empírico forman ahora un absoluto secular que se explica en sí mismo y, a partir de ellos, se explica todo lo demás en la ciudad secular.

Después del intento (frustrado en el Renacimiento) de volver a los orígenes del hombre para encontrar su sentido, el hombre moderno lanzó su vista hacia el futuro, hacia el progreso, hacia las obras de sus manos, encerrándose en la inmanencia del mundo industrial y técnico por él producido.

Quizás, y no sin razón, tenga sentido en el ámbito de la filosofía la queja de Martín Heidegger (1889-1976) -más allá de que compartamos o no su filosofía. Según Heidegger, toda la metafísica de la filosofía occidental se ha olvidado del ser en favor de los entes; ha reducido la trascendencia a inmanencia. Y si algunas veces los filósofos hablaron del ser, lo hicieron para reducirlo a la condición de un ente: lo redujeron a Idea, a Razón, a Voluntad de Poder. *Pero para la esencia del ser no existe ejemplo alguno en ningún lugar del ente. (... Für das Wesen des Seins wir gends im Seiendenein Beispiel gibt...)*.

La metafísica tradicional ha hecho su discurso sobre el ente creado o sobre el Ente Supremo: La meta-

física es al tiempo y unitariamente, ontología y teología.

Según Heidegger es necesario volver a pensar el ser en cuanto ser. El asunto del pensar sigue siendo el ser; pero no puede ser reducido a un ente, ni siquiera al Ente Supremo. El ser es más bien la apertura del hombre; el claro (*Lichtung*) donde le es posible habitar al hombre, donde las cosas comienzan a tener sentido. El ser es lo que nos dispone a existir sin que el hombre pueda confundirse con el ser. El hombre es sólo el *Da del Sein (Da-Sein)* "para que a la luz del ser luzca el ente como ente que es." (*Carta sobre el humanismo*).

No todo está, pues, perdido en filosofía. Ella no tiene necesariamente que encontrar su sentido en la inmanencia, en los límites de este mundo ni en los límites contruidos por la propia inteligencia humana, cerrándose como un gusano en su propia baba.

Por el contrario, la inteligencia humana adquiere su dignidad más plena cuando reflexiona sobre su propio origen, sobre el ser que le posibilita las condiciones de su existencia, cuando en una palabra se trasciende a sí misma descubriendo, en ella misma, una veta de trascendencia: *la irrupción de la presencia en lo presente* (M. Heidegger: *Grundbegriffe*). Descubrir, des-velar ese ser es iniciarse (apenas iniciarse), en el camino de la verdad (*alétheia*) acerca del hombre.

Una sana filosofía -esto es, consciente de sus propios límites- no pretende suplementar ni suplir a la teología revelada. El ser de la filosofía no es aún una experiencia con el ser en su plenitud. Muy tenuemente, en el mejor de los casos, llega a la filosofía la luz del ser. Una posible interpretación teológica de este hecho filosófico es la que nos sugiere que la visión de lo espiritual se oscurece con frecuencia en el hombre. El hombre, conociendo su verdadero ser y sus limitaciones, puede, a través de la grandeza de la creación, reconocer la presencia de lo divino; pero, generalmente, el corazón de los hombres queda envuelto en luces fatuas o en las tinieblas, de modo que se vuelven necios, ahogando con la injusticia la luz tenue del ser que los relacionaría con lo trascendente.

En este contexto, la filosofía de la educación tiene como finalidad *posibilitar el retorno de la inmanencia a la trascendencia*. Parafraseando a Platón podríamos decir que, en el proceso de filosofar y educarnos, *todo*

el psiquismo ha de volverse (periagogé) de las cosas que son precederas hasta ser capaz de sostenerse en la contemplación del ser y de lo más luminoso del ser, que hemos llamado el Bien. (República N° 518 c-d.) el cual ya no es una idea sino el Dios viviente; hacia el cual avanzamos, como dice el poeta, a veces de espaldas y en tinieblas y, a veces, con todo el ser de la revelación en la cara.

OPUS XXIII

Et memoriam venerantes

(Gaspar Pío del Corro)

Somos una sola caravana;

con aquellos que subieron descalzos.

Vamos tras la inextinguible marcha

-a veces de frente, y a veces de espalda...

Bibliografía

- Alvarez Bolado, A. y otros. *Fe y nueva sensibilidad histórica*. Salamanca, Sígueme, 1982.
- Barale, P. - Muzio, G. *Il divino nella natura e nella intelligenza*. Roma, Sodalitas Thomistica, 1980.
- Cervini, M. L. *Galileo Galilei*. Torino, SEI, 1978.
- Darós, W. *Nota sobre el concepto de ente en Tomás de Aquino*. Revista *Sapientia*, 1978, n° 130.
- Darós, W. *Pienso, luego soy: trascendencia metafísica e inmanencia de la razón humana*. Revista Rosuniana, Stresa, Italia, 1983, n° 4, p. 328-342.
- Darós, W. *Razón e inteligencia*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1984.
- Descartes, R.. *Discurso del método y meditaciones metafísicas*. Madrid, Espasa-Calpe, 1984.
- Furlong, G. *Galileo Galilei y la inquisición romana*. Buenos Aires, Club de Lectores, 1961.
- Gilson, E. *El ser y los filósofos*. Pamplona, Eunsa, 1989.
- Heidegger, M. *Identität und Differenz*. Neske Verlag, 1957.
- Martín, J. P. *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo*. Zürich, PAS-Verlag, 1971.
- Musco, A. *Il Lumen e l'avanzamento della metafísica*. Giornale di Metafísica, 1985, n° 2-3, p. 217-225.
- Muzio, G. *Immanenza del divino e trascendenza di Dio secondo S. Tommaso*. Roma, Sodalitas Thomistica, 1981.
- Perciaivale, F. *Antropologia e teologia della luce*. Rivista Rosuniana, 1983, n° 4, p. 353-375.
- Randall, J. *La formación del pensamiento moderno*. Buenos Aires, Mariano Moreno, 1981.
- Richard, R. *Teología de la secularización*. Salamanca, Sígueme, 1989.
- Rostenme, P. *Infini et Indéfini*. Genova, Studio Editoriale, 1984.