

¿Dios ha muerto? La frase nietzscheana sobre la “muerte de Dios” y la vitalidad de los monoteísmos en la Modernidad¹

Bernhard Uhde
Universidad de Freiburg i. Br.

Resumen: En la época moderna, las grandes religiones monoteístas –judaísmo, cristianismo e islam– pueden dar la impresión de ser anacrónicas, pues por sus principios y sus rituales parecen pertenecer al medioevo. Una breve consideración de la historia de la ciencia occidental, ciertamente marcada por la filosofía primera y efectuada la división en sus tres épocas –antigua, medieval y moderna–, parece confirmarlo. Como principio del pensamiento medieval puede considerarse al Uno, reconocido por Plotino como condición necesaria de toda multiplicidad y que en las religiones es identificado con Dios. Con Descartes, la época moderna sustituye este principio, y al final de esta época Nietzsche afirma que “¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Nosotros lo hemos matado!” Pero, ¿ha muerto Dios? Si la época moderna, si la Modernidad iniciada con Nietzsche ha matado a Dios, ¿quiere decir esto que también se le ha quitado la vida, la vitalidad, a las religiones monoteístas? ¿O siguen viviendo gracias precisamente a un asentimiento libre y autodeterminado a un Dios vivo que puede pensarse en relación con el mundo y los hombres?

Palabras clave: judaísmo, cristianismo, islam, muerte de Dios, autodeterminación, re-presentación

Abstract: “Is God dead? The Nietzschean phrase about the “death of God” and the vitality of monotheisms in the Modern Age”. Currently, the great monotheistic religions –Judaism, Christianity and Islam– may seem anachronic. Judging from their principles and rituals, they appear to belong to the Middle Ages. This seems to be confirmed by a brief consideration of the history of Western science, certainly marked by first philosophy, and by its division into its three periods: ancient, medieval and modern. The One, recognized by Plotinus as the necessary condition of all multiplicity, and which religions identify with God, may be considered the principle of medieval thought. Alongside Descartes, modernity replaced this principle, and by the end of this period Nietzsche claimed that “God is dead! God remains dead! We have killed him!” But, is God dead? If the Modern Age, which started with Nietzsche, has killed God, does it mean that monotheistic religions have also been deprived of life and vitality? Or do they continue to live thanks to

¹ Versión revisada de una conferencia en la Pontificia Universidad Católica del Perú el 22.4.2014 y basada en aquella leída el 13.7.2011 como inauguración de los “Freiburger Religionsgespräche” organizados con ocasión de la visita del papa Benedicto XVI a Friburgo d. B.. Posteriormente, el título “Freiburger Religionsgespräche” fue tomado por otra serie de conferencias.

a free and self-determined assent to a living God that can be thought in relation to the world and to men and women?

Key words: Judaism, Christianity, Islam, death of God, self-determination, re-presentation

I

Si creemos en lo que dicen algunas investigaciones y en nuestras propias observaciones, algunos hombres todavía siguen creyendo en Dios. Pero, en verdad, ¿vive Dios aún? Me refiero al Dios que, si bien de diversas maneras, se ha manifestado en el judaísmo, el cristianismo y el islam y en el que, por eso mismo, se cree de diversas maneras. ¿Y qué podría querer decir la afirmación de que “aún vive”? En general, ¿qué querría decir que “vive”? ¿Acaso esta manera de hablar no es un antropomorfismo, o cuando menos una imagen lingüística que, si bien puede ser expresada, no constituyen un objeto del conocimiento humano, por no decir del saber propio de la Modernidad? Pero, si así son las cosas, entonces no habría ninguna diferencia en si Dios vive o está muerto, pues precisamente una indiferencia semejante querría decir que dios está muerto. Sin embargo, las mencionadas religiones monoteístas siguen aún en vida. Por consiguiente, si dios está muerto, solo se mantienen artificialmente en vida, y no en última instancia, a falta de otras vías, como estrategias de dominio de la existencia humana. Hablar, entonces, de la “vitalidad” de estos monoteísmos en la Modernidad solo podría tener sentido como ironía o como consuelo último; como cuando a un moribundo viudo se le ofrece seguir viviendo muchos años más, y esta promesa fuera tomada en serio por su espíritu lleno de gracia.

Hay aún más objeciones contra las religiones monoteístas.

¿No es el monoteísmo en la época moderna, en la Modernidad, un anacronismo? ¿Acaso el judaísmo, el cristianismo y hasta el islam no son medievales en su religiosidad, su teología y sus formas de manifestación, en su liturgia y sus ritos? Las simples trenzas de los judíos ortodoxos, los suntuosos vestidos ceremoniales del papa, las peregrinaciones a la Meca y sus ritos, ¿no son acaso signos de una actitud espiritual medieval y superada? ¿Y no es la manifiesta insolubilidad del problema de la teodicea una negativa a “dios”? ¿No es este

el tenor de innumerables revistas, de innumerables intelectuales? El desafío –para el cristianismo y, por decirlo así, *pars pro toto*, para el judaísmo e islam– ha sido formulado adecuadamente por Wohlfahrt Pannenberg: “El cristianismo ya no es en nuestro mundo algo que pueda darse por sobreentendido. Hoy en día muchos perciben a las iglesias cristianas como reliquias de un pasado ya desaparecido. ¿Acaso la Modernidad se ha separado del cristianismo o es que la herencia cristiana sigue siendo constitutiva, aunque de manera oculta, de la forma de vida totalmente secular del denominado mundo occidental... Si hay que considerar a la época moderna como una especie de rebelión en contra de su prehistoria cristiana, apenas sería posible ser sinceramente cristiano en el contexto del mundo moderno de la vida...”².

II

Ciertamente, para el cristianismo y su teología³, pero también para cualquier monoteísmo, Nietzsche es “el desafío sin más”. Nietzsche, quien le reprocha al cristianismo: “Dividir el mundo en un mundo ‘verdadero’ y en un mundo ‘aparente’, ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (en última instancia, un cristiano alevoso), es únicamente una sugestión de la *décadence*, –un síntoma de vida descendente...”⁴; según Nietzsche, esta división tendría su origen especialmente en Platón, pues “en la gran fatalidad del cristianismo, Platón es aquella ambigüedad y fascinación que hizo posible a las naturalezas más nobles de la Antigüedad el malentenderse a sí mismas y el poner el pie en el puente que llevaba hacia la ‘cruz’... ¡Y cuánto Platón continúa habiendo en el concepto ‘Iglesia’, en la organización, en el sistema, en la praxis de la Iglesia!”⁵.

La división del mundo en una “mundo aparente” y un “mundo verdadero”, un “este” y un “aquel”, una división que también está claramente presente en el judaísmo y el islam cuando se habla de “este” y “aquel” mundo; y “aquel mundo”, dominado además por un poder personal, determina a “este”.

² Pannenberg, W., “Die christliche Legitimität der Neuzeit. Gedanken zu einem Buch von Hans Blumenberg”, en: Pannenberg, W. (ed.), *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, p.114. Traducción R. G.

³ Cf. Striet, M., *Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches*, Ratisbona: Pustet, 1998, p. 20.

⁴ Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos, introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual*, Madrid: Alianza, 1998, p. 56.

⁵ *Ibid.*, p. 150.

“Cristianismo y judaísmo: el ideal puesto fuera de nosotros, con poder supremo y dando órdenes”⁶. Por supuesto, también en el islam se habla de “este” y “aquel”. Estas divisiones crean, según Nietzsche, un “transmundo”, crea “transmundanos”: “En otro tiempo también Zaratustra proyectó su ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los transmundanos. Obra de un dios sufriente y atormentado me parecía entonces el mundo. Sueño me parecía entonces el mundo, e invención poética de un dios; humo coloreado ante los ojos de un ser divinamente insatisfecho. Bien y mal, y placer y dolor, y yo y tú –humo coloreado me parecía todo eso ante ojos creadores. El creador quiso apartar la vista de sí mismo–, entonces creó el mundo. Ebrio placer es, eternamente imperfecto, imagen, e imagen imperfecta, de una contradicción eterna –un ebrio placer para su imperfecto creador: –así me pareció en otro tiempo el mundo. Y así también yo proyecté en otro tiempo mi ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los transmundanos. ¿Más allá del hombre, en verdad? ¡Ay, hermanos, ese dios que yo creé era obra humana y demencia humana, como todos los dioses! Hombre era, y nada más que un pobre fragmento de hombre y de yo: de mi propia ceniza y de mi propia brasa surgió ese fantasma, y ¡en verdad! ¡no vino a mí desde el más allá! ¿Qué ocurrió, hermanos míos? Yo me superé a mí mismo, al ser que sufría, yo llevé mi ceniza a la montaña, inventé para mí una llama más luminosa. ¡Y he aquí que el fantasma se me desvaneció! Sufrimiento sería ahora para mí, y tormento para el curado, creer en tales fantasmas: sufrimiento sería ahora para mí, y humillación. Así hablo yo a los transmundanos”⁷.

¿Qué nos dice aquí Zaratustra, a nosotros los “transmundanos” en la medida en que nos sentimos ligados a una de estas religiones? En primer lugar, él habla en la forma pretérita: “Una vez proyectó Zaratustra...”, le “parecía” a él. ¡Pasado! ¿Qué pasado? Aquel pasado que Nietzsche concibe como la figura del cristianismo en la historia, “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula. Historia de un error”, como “progreso de la idea”: lo que Zaratustra desenmascara como una pasada creación propia de un más allá es aquella idea que se impone en contra de la antigüedad, aquella idea “inasequible por ahora”, la idea de la época medieval cristiana de

⁶ *Ibid.*, *Die Unschuld des Werdens*. Der Nachlass Bd. 2, Leipzig: Kröner, 1931, p. 322 (Nr. 902). Traducción R. G.

⁷ *Ibid.*, *Así habló Zaratustra*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza 1972, pp. 56-57.

la historia occidental del espíritu. Y esta “se convierte en una mujer (*Weib*), se hace cristiana...”⁸.

La idea de la historia cristiana, judía y también islámica del espíritu consiste en volverse “mujer (*Weib*)”. Esto es, receptora “del más allá”, como dice Zaratustra, receptora de la idea del Uno que se revela a sí mismo, es decir, una época de la razón receptora, conceptual, que concebía a Dios como presupuesto de todo saber. Así enseñaba Meister Eckhart: “Digo además: Que el hombre sea virgen no le quita nada en absoluto de todas las obras que hiciera jamás; pero todo esto lo hace ser virginal y libre, sin impedimento frente a la verdad suprema, de la misma manera en que Jesús está vacío y es libre y virginal en sí mismo. Como dicen los maestros, solo lo semejante y lo semejante tienen razón para la unión, por eso el hombre debe ser virgen y sin mancha si ha de recibir (*enpfâhen*) al Jesús virginal. ¡Ahora prestad atención y mirad bien! Si el hombre fuera siempre virgen, no daría fruto alguno. Si ha de hacerse fecundo, es necesario que sea *mujer*. ‘Mujer’ es el nombre más noble que puede atribuirse al alma, y es mucho más noble que el de ‘virgen’. Es bueno que el hombre reciba/conciba (*enpfaehet/empfängt*) a Dios en sí mismo, y en esta concepción es virgen. Pero es mejor que Dios fructifique en él, pues solo la fecundidad del don es gratitud por el don, y entonces el espíritu es mujer en la gratitud nuevamente parturienta con la cual el hombre vuelve a engendrar a Jesús en el corazón paterno de Dios”⁹.

Pero esta época ha sido superada: “yo me superé a mí mismo”. En la autodeterminación del individuo libre, concebida por Descartes, se encontró el hombre consigo mismo y encontró en sí mismo el principio de todo conocimiento: “una llama más clara encontré en mí”. Y teniendo en cuenta este encuentro consigo mismo puede decirse: “El ‘mundo verdadero’ –una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, –una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, por consiguiente, una Idea refutada: ¡eliminémosla!”¹⁰.

Pero, ¿cómo hay que acercarse a la idea del monoteísmo tal como brilla en el judaísmo, el cristianismo y el islam, cómo acercarse a esta idea que se ha vuelto “mujer”? Una idea que ha producido tres figuras (*Gestalten*), el judaísmo, el cristianismo y el islam, que, semejantes a las tres Gracias, se

⁸ *Ibid.*, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 57.

⁹ Meister Eckhart, *Deutsche Predigt 2*, en: *Meister Eckhart Werke I, Texte und Übersetzungen*. Herausgegeben von Nikolaus Largier, Frankfurt d. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1993, p. 24 ss. Traducción R. G.

¹⁰ Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, p. 58.

abrazan entre sí. Tres mujeres entonces: “¿Vas con las mujeres? ¡No olvides el látigo!”¹¹ Este consejo de la “vieja mujer” que se encuentra con Zaratustra durante el crepúsculo –pues vieja se ha vuelto la figura de la “mujer” y el día, que aún parecía joven, culminaba– le enseña al individuo vuelto sobre sí mismo y, por ende, libre, a Zaratustra, a no olvidar el instrumento del castigo para el encuentro con las figuras femeninas de la época pasada del pensamiento, con la época de la recepción de la verdad. No hay que “olvidar”, dice el consejo, y no “llévalo contigo”. Pues, en efecto, la mirada seductora de esas mujeres que nos recuerdan a las Gracias de Canova, esas mujeres que prometen un “mundo verdadero”, puede fácilmente hacernos olvidar aquello alcanzado, la autodeterminación del individuo, olvidar mantener, cual domador, quietas e impotentes a estas mujeres.

Así entiende Nietzsche al cristianismo como una figura depuesta de la tradición, cuyo desenmascaramiento produce el “rubor de Platón”¹²; una depuesta figura cuyo sujeto “Dios” está muerto. Dios es espíritu, un espíritu viviente o un fantasma, y, en esa medida, su “vida” es automovimiento, un movimiento que lo hace cognoscible para nosotros a través de sus efectos. Si desaparecen los efectos, desaparece ese automovimiento, desaparece la vida de Dios, en suma, Dios está muerto.

Esta idea de la muerte de Dios tiene una tradición más allá de Hegel¹³. En un pseudoepígrafo, atribuido al maestro de la Mishna, Juda ben Bathyra, se lee: “El profeta Jeremías se dedicaba por sí solo al estudio del libro Jezira. Entonces se oyó una voz celestial y dijo: Consíguete un compañero. Fue a buscar a su hijo Sura y estuvieron estudiando el libro durante tres años. Después siguieron con la combinación del alfabeto según los principios cabalísticos de la combinación, la recolección y la construcción de palabras, y les fue creado un hombre que en la frente llevaba la inscripción *JHWH Elohim Emeth*. El hombre recién creado llevaba un cuchillo en la mano con el cual borró la *’aleph* de la palabra *’emeth*; así solo quedó *meth*. Entonces rasgó Jeremías sus vestidos [debido a la blasfemia implícita en la inscripción: ¡El Señor, Dios, ha muerto! y dijo: ¿Por qué borras la *’aleph* de la palabra *’emeth*? Y él respondió: Te contaré una parábola. Un arquitecto había construido muchas casas, ciudades y plazas, pero nadie podía notar su arte y acoger su conocimiento y su

212

¹¹ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, p. 107.

¹² Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, p. 58.

¹³ Cf. Hegel, G. W. F., *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, en *Werke. Band 2*, Frankfurt d. M.: Suhrkamp, 1979, p. 433.

habilidad hasta que dos personas lo persuadieron. Entonces reveló el secreto de su arte, y aprendieron todo de manera correcta. Una vez que habían asimilado su secreto y sus capacidades, comenzaron a molestarlo con las palabras, hasta que se separaron de él y se convirtieron en arquitectos como él, solo que para todo para lo que él cobraba 1 tálero, ellos solo pedían 60 centavos. Cuando la gente se dio cuenta de esto, dejaron de honrar al artista y fueron donde ellos y los honraban y les encargaban los trabajos cada vez que necesitaban construir algo. Del mismo modo, Dios los ha creado a ustedes a su imagen y su figura y su forma. Pero ahora que ustedes, como él, han creado un hombre, se dirá: ¡No hay ningún dios en el mundo aparte de estos dos!”¹⁴.

Y también en este caso se ve claramente que la autodeterminación del hombre vuelve superfluo a dios, el primer arquitecto. Como dice Zaratustra: “Ciertamente: mientras no os hagáis como niños pequeños no entraréis en aquel reino de los cielos. (Y Zaratustra señaló con las manos hacia arriba). Mas nosotros no queremos entrar en modo alguno en el reino de los cielos: nos hemos hecho hombres. –y por eso queremos el reino de la tierra”¹⁵. Tal como respondió el matemático y astrónomo Pierre-Simon Laplace (1749-1827) cuando, en 1799, le hizo entrega a Napoleón de los dos primeros volúmenes recientemente publicados de su *Méchanique céleste* y este le preguntó por qué no mencionaba allí ni una sola vez a Dios: “Sire, je n’avais pas besoin de cette hypothèse” (Señor, yo no tengo necesidad de esta hipótesis).

Dios fue muerto por el hombre y la humana autodeterminación, como lo proclama el “hombre loco (*tolle Mensch*)”, Nietzsche: “¿No oímos todavía el ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No nos llega todavía ningún olor de la putrefacción divina? ¿También los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podremos consolarnos, asesinos entre los asesinos?... Todavía se cuenta que el loco entró aquel mismo día en varias iglesias y entonó en ellas su *Requiem aeternam deo*. Una vez conducido al exterior e interpelado contestó siempre esta única frase: “¿Pues, qué son ahora ya estas iglesias, más que las tumbas y panteones de Dios?”¹⁶

¿Qué queda entonces? Judíos, cristianos, musulmanes –¿transmudanos? – ¿Dios ha muerto? ¿Son las iglesias tumbas de Dios? ¿O, a pesar de todo, pueden los monoteísmos reconciliarse con la época moderna, con la

¹⁴ Citado según Scholem, G., *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt d. M.: Suhrkamp, 1977², p. 234 (las fuentes aparecen allí en p. 284, n. 47). Traducción R. G.

¹⁵ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, p. 419.

¹⁶ *Ibid.*, *La Gaya Ciencia*, Madrid: Akal, 1996, § 125.

Modernidad del pensamiento occidental, pueden despojarse de la apariencia de anacronismo? Y si así fuera, ¿cómo sería esto posible? Esto es precisamente lo que hay que mostrar echando una breve mirada a las épocas del pensamiento occidental; una mirada a los principios de estas épocas, para determinar, ante todo, el concepto de “Modernidad” que sigue a la época moderna.

III

Conforme a una manera de ver la tradición occidental, el concepto de la “época moderna” debe entenderse como una caracterización de una época que sigue, en la historia de occidente, a las épocas “antigua” y “medieval”. Esta historia es fundamentalmente una historia de la ciencia (*Wissenschaft*) occidental bajo su forma de filosofía primera. Este tipo de filosofía¹⁷ puede ser concebida como historia de la metafísica¹⁸ y en ella se pueden distinguir tres épocas en conformidad con la sucesión de sus principios:¹⁹ “en efecto, el pensamiento de la filosofía antigua era totalizador; precisamente porque estaba orientada hacia un todo, cuya unidad se le hizo manifiesta en vistas a su presencia (*Anwesen*) o a su ser-dado (*Gegeben-sein*) o a su ser puesto (*Gesetzt-sein*). De ahí resultaron aquellos principios que fueron determinantes para el pensamiento de cada época...”²⁰. Estos principios fundan, en cada caso, todo el saber de una época, de una manera absolutamente segura y conforme al conocimiento humano comunicable, y cada uno debe constituir una perfecta unidad –todo desdoblamiento tendría que tener a su vez un principio– y evidenciar su seguridad, pues todo intento de refutarlo debe dar por supuesto el contenido del principio y, de esa manera, ser reducido *ad absurdum*.

La antigüedad, caracterizada por la época antigua de este tipo de filosofía, encuentra la fundamentación de la seguridad de este saber en dos principios, de los cuales el más seguro es el principio de no contradicción²¹ y el primero

¹⁷ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 983b20.

¹⁸ Decisivo al respecto es Boeder, H., *Topologie der Metaphysik*, Friburgo d. B.: Alber, 1980.

¹⁹ Al respecto, y en un contexto semejante, véase Uhde, B., “Moderne in Europa –Tradition in Asien? Zum Verhältnis von Tradition und Moderne in europäischer und asiatischer Geisteswelt“, en: Schlehe, J. y B. Rehbein (eds.), *Religion und Modernität von Traditionen in Asien. Neokonfigurationen von Götter-, Geister- und Menschenwelten*, Berlin: LIT, 2008, p. 21ss.

²⁰ Boeder, H., *Die Installationen der Submoderne. Zur Tektonik der heutigen Philosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, p. IX.

²¹ Aristóteles, *Metafísica* 1005b1 ss.

la reflexión del pensamiento²². Asegurado de doble manera, el saber mismo resulta fundado como una dualidad, como un “desdoblamiento”²³. Si bien, de este modo, el saber admite una presencia, un “Anwesen”²⁴, puesto que no aparece fundamentado de una manera perfectamente unitaria y, por eso, el pensamiento mismo alcanza la posibilidad de una presencia en el principio mismo. Sin embargo, Plotino, para el medioevo, caracterizado por la época media de este tipo de filosofía, y mediante el conocimiento de la necesidad de la unidad como presupuesto de toda multiplicidad, inaugura aquella época que es determinante para el saber propio del cristianismo. En la necesidad de este presupuesto, ve Plotino aquel principio que, estando “más allá” de todo “desdoblamiento” y de toda forma de reflexión, es unidad absoluta, ciertamente, pero por eso mismo es inaccesible para el pensamiento humano y no admite ninguna presencia, ya que esta unidad, en sí misma, no admite ningún predicado²⁵. Un sujeto sin predicados es impensable. Por eso mismo, incluso la noticia de la necesidad de esa unidad como del presupuesto debe haber sido dada, pues siendo inaccesible al pensamiento humano, “es” un conocimiento que tiene que haber sido “dado” (*Gegeben-sein*)²⁶, pues esta unidad se da separada y manifiesta²⁷, sin caer en contradicción, ya que es libre de toda necesidad²⁸.

La época moderna, caracterizada por la época moderna de este tipo de filosofía, se distingue de las épocas anteriores por el eminente conocimiento de Descartes. Si bien los principios de la primera época eran inteligibles y admitían una presencia en el pensamiento, no constituían una perfecta unidad; y, si bien el principio de la segunda época del pensamiento occidental era una unidad absoluta, en sí mismo no era accesible al pensamiento (pensable era solo la necesidad de asumirlo como presupuesto, y, por ello, no admitía una presencia del pensamiento). Pero el principio puesto por Descartes es una unidad perfecta y admite la presencia del pensamiento: la autocerteza del sujeto que se pone a sí misma como principio de todo saber²⁹, alcanza, mediante su “posición” (*Gesetzt-sein*)³⁰, una presencia en sí mismo como

²² *Ibid.*, *Metafísica* 1072b13ss.

²³ Cf. Plotino, *Enéada* III 8. 9. 1 ss.; Agustín, *De ordine* II, 47.

²⁴ Cf. Boeder, H., *Topologie der Metaphysik*.

²⁵ Cf. Plotino, *Enéada* VI 8. 13. 47 ss.

²⁶ Cf. Boeder, *Topologie der Metaphysik*.

²⁷ Cf. Plotino, *Enéada* V 2. 1. 1 ss.

²⁸ Cf. *Ibid.*, *Enéada* VI 8. 9. 10 ss.

²⁹ Cf. Descartes, R., *Meditationes de Prima Philosophia* II, 26 ss.

³⁰ Cf. Boeder, H., *Topologie der Metaphysik*.

perfecta unidad: *cogito ergo sum*. Este conocimiento sirve de fundamento a toda la ciencia occidental moderna, puesto que el sujeto que duda y piensa se conoce a sí mismo como el primer lugar del saber seguro y, por consiguiente, como principio. Este sujeto pensante aparece entonces como señor de sus propios juicios, juicios que él mismo sabe asegurar. De esta manera, todo objeto posible del saber humano se somete a este juicio, de suerte que hasta los principios de las épocas pasadas se convierten en su objeto, incluso “Dios”, que en la segunda época era objeto de un “saber dado”, ya no es presupuesto del saber y del juicio humano.

Este sometimiento al juicio humano autodeterminado desemboca en la Ilustración, pues entiende al principio de la autocerteza humana como fundamento de la libertad humana: “para esta ilustración no se requiere más que una cosa, *libertad*”³¹. Así declara Kant en su famosa disertación “Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?” Kant comienza así: “*la ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro*”³². Con esta declaración queda clara la despedida del principio de la segunda época, principio que fungía de “guía” de todo. Servirse de su propia inteligencia, “*sapere aude*”³³, es la característica de la “época ilustrada” que aún no ha sido alcanzada: “falta todavía mucho para que, tal como están las cosas y considerados los hombres en conjunto, se hallen en situación, ni tan siquiera en disposición de servirse con seguridad y provecho de su propia razón en materia de religión”³⁴. La Ilustración, como fase de la tercera época de este tipo de filosofía en occidente, es la expresión del uso del entendimiento humano que se pone a sí mismo, y no en última instancia, por contraste con aquella época que consideraba al principio de la religión como presupuesto del entendimiento y de su posición.

La Modernidad, que se desarrolla después del fin de las épocas de la filosofía primera³⁵, ha de entenderse como un resultado de la autodeterminación y la Ilustración, y, por consiguiente, aún como agotamiento del principio de la época media: “una de las teorías dominantes de la Modernidad es la

³¹ Kant, I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* p. 484. El escrito aparece por primera vez en “*Berlinischen Monatsschrift*”, en el número de diciembre del año 1784, pp. 481-494. Traducción R.G.

³² *Ibid.* p. 481.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.* p. 491.

³⁵ Cf. Boeder, H., *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, Friburgo d. B./Munich: Alber, 1988, p. 10.

secularización y, entre otras cosas, da a entender la desvalorización de la religión y la teología³⁶, pues “en la imagen del mundo de la Modernidad ya no se dan los presupuestos para la forma de pensamiento y vivencia de la divinidad del cosmos³⁷. Esta Modernidad ya no puede acoger al principio de la segunda época –para la religión: “Dios”– como principio de un saber tradicional –“Dios ha muerto”–, sino como un saber depuesto que se ha puesto a sí mismo al descubierto. Una concepción semejante de la Modernidad es una consecuencia de la historia occidental del espíritu, cuya tercera época debe ser entendida, por supuesto, como su resultado, pero, a la vez, como rechazo de la segunda época.

¿Cómo, entonces, viven las tres mujeres, las tres Gracias, judaísmo, cristianismo e islam³⁸, en la Modernidad? ¿Tienen todavía vitalidad? ¿Y cómo determinar esta vitalidad teniendo en cuenta la autodeterminación del individuo libre que puede ponerse a sí misma como principio?³⁹

IV

Al judaísmo le fue “obsequiada la Torá para su estudio, de modo que su contenido sea re-presentado en las fiestas, cultos y oraciones. Por eso, el judaísmo es la ‘religión de la historia creída’⁴⁰, una historia diferente de la de otros pueblos y que ha de ser re-presentada. Esta re-presentación se realiza realmente en el presente, se lleva a cabo de tal manera que el contenido a re-presentar mediante el estudio de la Torá se muestra efectivamente en el presente y, por tanto, como atemporal. Y esto se realiza para poder identificar la obra de Dios mediante el conocimiento del carácter inconcebible de los efectos fenomenológicamente contradictorios que Él produce, pero también con el propósito de comprenderse a sí mismos como hombres mediante la identificación con los personajes que actúan en la Torá, pues todos somos Adán y Eva, Caín y Abel y todos los demás, independientemente de su linaje y del nuestro. El ejemplo más claro de esta re-presentación es la fiesta de Pesaj.

³⁶ Höffe, O., *Drei Pioniere der Moderne. Machiavelli, Bacon, Hobbes*, en: *Merkur* 61, Jahrgang Heft 12, Stuttgart, 2007, p. 1140.

³⁷ Sloterdijk, P., *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt d. M.: Insel, 2007, p. 211. Traducción R. G.

³⁸ Sobre las tres religiones cf. Uhde, B., *Warum sie glauben, was sie glauben. Weltreligionen für Andersgläubige und Nachdenkende*, Friburgo d. B.: Herder, 2013.

³⁹ Esto se ha de mostrar aquí solo a manera de ejemplo.

⁴⁰ Cf. Maier, J., *Judentum*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, p. 21ss. (“Die ge-glaubte Geschichte in der jüdischen Religion”).

La fiesta recuerda la salida de Egipto, pero de tal manera que no se ubica este acontecimiento en el pasado y se piensa en él, sino que mediante su imitación se vuelve presente vivo. Pero, además, el contenido de lo que se conmemora es atemporal, porque al repetirlo se vuelve presente. Se sientan a la mesa y comen y beben, tal como en su momento lo hicieron los padres y madres, de suerte que al repetir esta acción, la acción divina y atemporal se hace presente: “en cada generación y en cada época, cada uno está obligado a representarse como si él mismo hubiera salido de Egipto, pues así dicen las Escrituras: ‘en aquél día haz de contarle y decirle a tu hijo: Esto es con motivo de lo que el Eterno hizo conmigo cuando salí de Egipto’. No solo a nuestros ancestros ha liberado el Santo –alabado sea–, sino a nosotros con ellos; pues así dicen las Escrituras: ‘Y a nosotros nos sacó de allí para conducirnos hasta aquí y darnos la tierra que había prometido a nuestros padres’”⁴¹ ⁴² Esta re-presentación reúne al pensamiento y lo pensado de tal manera que, condicionándose recíprocamente, llegan a ser uno –llegan a ser, no lo son inmediatamente: la presencia se alcanza en el proceso de esta unión en la medida en que lo pensado no puede pensarse independientemente del pensamiento⁴³.

Esta re-presentación abole la división entre el pasado y el presente. Y es fundamental para el judaísmo. Esta abolición supera, además, en el rito, la distinción entre antigüedad, medioevo y Modernidad: “El rito, cuyo desarrollo tiene una forma fija, corresponde a una acción de repetición en la que la historia se vuelve presente porque es presente. Justamente esta forma de re-presentación, más aún la re-presentación de la Torá entregada a Israel y recibida solo por Israel, distingue a Israel del resto de los pueblos. Hasta el presente puede vincularse el recuerdo de Egipto con el recuerdo de la dominación y la falta de libertad, la servidumbre y la esclavitud. El camino de Egipto a Canáan es el camino de la esclavitud a la libertad”⁴⁴.

⁴¹ Lehmann, M., *Hagadah schel Pesach*, Basilea: Victor Goldschmidt, 1962, p. 12ss. Traducción R. G.

⁴² Cf. Uhde, B., “Religionen als Denkmöglichkeiten. Skizzen zur Logik der Weltreligionen”, en: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik* 1/2009, Hannover 2009, p. 8 ss.; “En el principio era el Logos’ -¿o más bien el *mythos*? En torno al principio de la re-presentación en el judaísmo y el cristianismo”, en: *Areté* XXI, 1, 2009, p. 116.

⁴³ Cf. Uhde, B., “Meerschwein und Messwein. Speisekulte und Kultspeisen – religiös und profan. Eine kleine Phänomenologie, in sieben Gängen dargereicht”, en: Loos, S. y H. Zabrowski (eds.), “Essen und Trinken ist des Menschen Leben”. Zugänge zu einem Grundphänomen, Friburgo d. B.: Alber, 2007, p. 138ss.

⁴⁴ Uhde, B., “Meerschwein und Messwein. Speisekulte und Kultspeisen – religiös und profan. Eine kleine Phänomenologie, in sieben Gängen dargereicht”, p. 63ss. Traducción R. G.

El acto de la re-presentación es realización del mandamiento divino, de la instrucción, de las “ordenanzas” (*Piqquad*): “Tú tus ordenanzas promulgaste, para que sean guardadas cabalmente”.⁴⁵ Dios gobierna más allá de todas las épocas, atemporalmente, “es rey por siempre, por la eternidad”⁴⁶. Entonces hay que preguntar cómo se relacionan estos mandamientos atemporales con esta sucesión de las épocas, cómo se da el cumplimiento de estos mandamientos a través de los tiempos⁴⁷. Sobre la base de esta pregunta y su respuesta podremos aclarar la correspondiente comprensión de la historia: si no se entiende la historia como una secuencia continua, sino como una permanente y, en consecuencia, atemporal repetición de la proximidad y la lejanía de Dios, de posesión de una tierra provista de un templo y de exilio, tiene entonces consecuencias agravantes para la comunidad de los hombres⁴⁸.

El acto de re-presentación en el contexto de la época moderna se realiza mediante la libertad del individuo: el acto de la voluntad que lleva a la re-presentación del contenido atemporal de los mandamientos es un acto de la voluntad del individuo, al igual que el acto voluntario orientado a la realización de los mandamientos. El hombre es el sujeto de este acto. Así como Israel aceptó libremente la Torá⁴⁹, así también la acepta el hombre como sujeto y señor de su facultad judicial.

En este sentido dice Moses Mendelssohn: “todo el tiempo pongo la determinación del hombre como medida y meta de todas las aspiraciones y los esfuerzos, como un punto al cual debemos dirigir nuestra mirada si no queremos perdernos”⁵⁰. Por eso le responde Mendelssohn a Lavater: “Los reparos respecto a mi participación en las disputas religiosas no se deben, por mi parte, a temor o timidez. Debo decir que yo no he comenzado recién ayer a estudiar mi religión. El deber de examinar mis opiniones y mis acciones lo he reconocido muy temprano, y si ya desde mi temprana juventud he dedicado mis horas de ocio y reposo a la sabiduría del mundo y a las bellas

⁴⁵ Salmo 119, 4.

⁴⁶ Salmo 10, 16.

⁴⁷ Según la respuesta que se da a esta cuestión se separan las distintas corrientes del judaísmo, especialmente en la época de la Ilustración.

⁴⁸ No en última instancia para la política del Estado de Israel.

⁴⁹ Cf. Uhde, B., “Meerschwein und Messwein. Speisekulte und Kultspeisen – religiös und profan. Eine kleine Phänomenologie, in sieben Gängen dargereicht”, p. 59ss.

⁵⁰ Mendelssohn, M., “Über die Frage: Was heisst Aufklären?”, en: M. M., *Gesammelte Schriften*. Jubiläumsausgabe Bd. 7, herausgegeben von I. Elbogen, J. Guttmann und E. Mittwoch, Berlin: Akademie-Verlag, 1930, p. 7. Traducción R. G.

ciencias, lo he hecho únicamente con el propósito de prepararme para este tan necesario examen”⁵¹.

De este modo, no solo se logra la reconciliación de los principios de la historia del espíritu, sino también uno de los rasgos esenciales de la vitalidad de la época moderna y la Modernidad: “yo” investigo la religión, yo examino mis opiniones y mis acciones. Y, a decir verdad, en este mundo y en relación a este mundo. Y, por eso mismo, la sabiduría del mundo y las bellas ciencias pueden servir de preparación para este examen. Por tanto, la religión vive en el hombre –¿dónde si no?–, ella es vital y su Dios es la vida. Pero esta reconciliación de los aspectos aparentemente separados de la vida no debe darse solo en el concepto: “la idea de la reconciliación rehúsa su posición positiva en el concepto”⁵². Ella es la vida misma.

V

¿Pero qué sucede con el cristianismo, con la teología cristiana, ante la época moderna, ante la Modernidad? Primero que nada hay que tener en cuenta que la idea de la libertad es una idea fundamental de la época moderna y la Modernidad. Esta libertad consiste, ante todo, en la autodeterminación del juicio humano como un juicio que se funda y está fundado en sí mismo, un juicio que “se remite a sí mismo”. Pero, además, esta libertad implica una presencia inmediata en un primer principio unitario, como corresponde a la tercera época de la historia de la ciencia occidental. De este modo, la “incapacidad” (*Unmündigkeit*) de la cual hablaba Kant, se convierte en esa libertad autodeterminante que se presenta ante la religión y, por ende, ante el cristianismo.

Sin embargo, el cristianismo conserva aquellos principios que fueron determinantes en las diversas épocas de la historia de la ciencia occidental como historia de la filosofía primera. Así pues, en primer lugar hay que considerar que tampoco este cristianismo es anacrónico respecto de la tercera época de esta historia de la ciencia; luego, también que este cristianismo sabe enfrentarse a la crítica de estos principios, que, como tales, son también principios del cristianismo mismo. Y, si esto es así, entonces el cristianismo sigue estando vivo y siendo vital. Y, por consiguiente, Dios no está muerto, incluso si algunos ritos y algunas ideas se transmiten a la manera de la tradición medieval.

220

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Adorno, T., *Negative Dialektik*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, p. 148. Traducción R.G.

El cristianismo conserva los principios de la primera época tal como fueron formulados por Aristóteles, tanto el principio en su contenido, como el principio formal: la reflexión del pensamiento que admite, al menos algunas veces, una presencia en sí mismo⁵³, y el principio de no-contradicción⁵⁴. Cuestionar la reflexión del pensamiento mediante el pensamiento presupone precisamente ese pensamiento, de suerte que, según el principio de no-contradicción, ese cuestionamiento resulta ser imposible, lo cual no solo muestra la seguridad de ese principio, sino también el estrecho vínculo entre los principios de la primera época. ¿Pero qué tiene esto que ver con el cristianismo? El “pensamiento del pensamiento” es una reflexión que admite la presencia, si bien bajo la forma de su “desdoblamiento”, tal como lo hará ver la crítica a la que lo somete Plotino⁵⁵. Al mismo tiempo, en su “desdoblamiento” en el pensamiento y lo pensado, esta reflexión constituye el concepto puro de la presencia. Y, precisamente de esta manera, se asemeja esta reflexión a aquella presencia que puede pensarse con el concepto de “re-presentación” al interior del cristianismo y que proviene del judaísmo.

En el cristianismo se realiza esta especie de re-presentación realmente presente especialmente en la re-presentación que se celebra en memoria de la “cena del Señor”⁵⁶. Y, una vez más, esta re-presentación equivale al principio de reflexión: el “objeto” del pensamiento, lo “pensado”, se vuelve, en un presente puro, uno con el “sujeto” del pensamiento, lo cual encuentra su expresión en la idea y la realización de la *communio*. El sujeto lógico de este proceso es Cristo mismo⁵⁷. Así pues, el cristianismo recoge esta idea de la reflexión, por principio, como una presencia obsequiada, y de esta manera conserva esta idea como principio y, por consiguiente, prepara la conservación del principio de la segunda época.

Como es claramente reconocible, el cristianismo conserva el principio de la segunda época de la historia de la ciencia occidental al anunciar aquella unidad que, siendo ella misma “transcendente”, ha descendido, como una

⁵³ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1072a 19ss.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, 1005b 19ss.

⁵⁵ Cf. ante todo Plotino, *Enéada* III 8. 9. 1-25.

⁵⁶ Al respecto véase Haarmann, M., “*Dies tut zu meinem Gedenken!*” *Gedenken beim Passa- und Abendmahl. Ein Baeitrag zur Theologie des Abendmahls im Rahmen des jüdisch-christlichen Dialogs*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2004, así como Söding, T., “*Tut dies zu meinem Gedächtnis...!*” *Das Abendmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche nach dem Neuen Testament*, en: Loos, S. y H. Zaborowski (eds.), “*Essen und Trinken ist des Menschen Leben*”. *Zugänge zu einem Grundphänomen*, Friburgo d. B.: Alber, 2007, p. 57 ss., esp. 78 ss.

⁵⁷ Cf. Haarmann, M., *o.c.*, p. 278.

verdadera *passio Dei*, en los “desdoblamientos” de la reflexión –y la historia– humana, en la que se deja descomponer. Sin embargo, siendo absoluta, esa unidad no admite una presencia en sí misma, razón por la cual la persona del “Padre” permanece como un *Deus absconditus* que, sin embargo, es cognoscible mediante sus obras en el “Hijo” y el “Espíritu”. Por eso el Padre no se hace presente, pero sí el “Hijo” y el “Espíritu”, aunque esta forma de autorrepresentación (*Selbstvergegenwärtigung*) tiene su origen en aquella otra autorrepresentación que se basa en el acontecimiento de la “resurrección”. Recién con este acontecimiento se muestra Cristo como una unidad perfecta y carente de opuestos, pues en la unidad del resucitado coincide la mayor oposición pensable por el hombre, la oposición entre la vida y la muerte. Y justamente esta unidad se deja ver, por María en el sepulcro⁵⁸, incluso tocar, por Tomás⁵⁹, y permite re-presentar estos acontecimientos mediante el testimonio de los apóstoles. El principio de la “unidad trascendente”, principio de la segunda época, se comunica mediante una presencia, principio de la primera época, pues la encontramos en cada caso en una doble alocución que obsequia la presencia basada en la reflexión: doble es la alocución dirigida a María, hasta que ella llega a conocer; doble la alocución a Tomás hasta que se da la re-presentación⁶⁰. De este modo, el cristianismo recoge principistamente la idea de la unidad como una presencia obsequiada, conservando así esta idea como principio y así prepara la conservación del principio de la tercera época.

El cristianismo conserva también el principio de la tercera época de la historia de la ciencia occidental, un principio que, si bien es concebido como unidad, admite la presencia. Pero, ¿cómo puede una religión en la que Dios es principio de todo, conservar un principio que, como *prima cognitio*, conoce al sujeto, al sujeto humano libre y pensante? Dos son las ideas del cristianismo que son importantes en este sentido: por un lado, la concepción del hombre como *Imago Dei*, y, por otro, y aún más importante, la idea de la encarnación. Si la primera prepara la segunda, la segunda completa la unidad, la presencia y la libertad de manera que el principio de la época moderna y la consecuente Modernidad, el principio de la autodeterminación que juzga libremente, puede reconciliarse con el cristianismo y, a la vez, puede pensarse conjuntamente la idea moderna de la libertad y el cristianismo⁶¹.

⁵⁸ Jn 20, 11ss.

⁵⁹ Jn 20, 24ss.

⁶⁰ Cf. Haarmann, M., o.c., p. 278.

⁶¹ Cf. Ruhrstorfer, K., *Christologie (= Gegenwärtig Glauben denken, Systematische Theologie*, edición de Karlheinz Ruhrstorfer, Bd. 1), Paderborn: Schöningh, 2008, p. 133ss.

La idea de la “imagen de Dios”, tomada de las Escrituras⁶², ya había ocupado a los rabinos. “Imagen”⁶³ no significa “igualdad”, sino “copia” (*Abbild*), también “representación”, como se puede deducir del comentario del Rabbi Hoschaja⁶⁴ sobre este pasaje de las Escrituras: “Cuando el Santo hubo creado al primer hombre, los ángeles lo confundieron [con Dios mismo] y estuvieron a punto de llamarlo ‘Santo’. ¿Qué hizo el ‘Santo’? Él lo sumió [al hombre] en un sueño profundo, y los ángeles entendieron que no era más que un hombre. [Dios y el hombre juntos son en el mundo] como un rey y su vicario que van juntos en una carroza. La gente del reino comenzaron a saludarlo diciendo ‘¡Salud, Señor!’, pero no sabían quién era el rey. ¿Qué hizo el rey? Empujó al vicario y lo arrojó de la carroza, con lo cual todos entendieron que no era más que un vicario”⁶⁵. Esta diferencia, cuya sutileza indujo hasta a los ángeles al error, nos da a entender que el hombre en el mundo, como un “vicario”⁶⁶, puede ser caracterizado por una libertad y una autodeterminación obsequiadas, aunque el discurso mismo sobre la “imagen” no debe dejar de ser más que una imagen⁶⁷. Así pues, esta “imagen” es pues solo una imagen de la reflexión de la re-presentación, y la actividad del rey –¡Una imagen judía!– una imagen de la autorrepresentación del Uno.

Estas imágenes alcanzan su perfección en el concepto de la encarnación, en tanto en cuanto el Uno se presenta en la unidad de dios y hombre y, de ese modo, libera para el hombre aquel principio que le permite estar en una perfecta presencia en sí mismo. Esta idea de la encarnación es semejante a la liberación del individuo: “En la encarnación, el individuo particular tiene en sí toda la plenitud vital” –dice Kierkegaard⁶⁸–, “y esta se da en los demás individuos solo en cuanto contemplada por ellos en el individuo encarnado”⁶⁹. Pero precisamente esta “encarnación” se da en el principio mismo de la época moderna, que, según la propia comprensión de sí mismo, debe ser concebido

⁶² Cf. Gen. 1, 27.

⁶³ Hebreo: “צֶלֶם”

⁶⁴ Un amoreo de la primera generación.

⁶⁵ Gen. 8,10.

⁶⁶ Cf. en el islam: Corán 2, 28, cuando Dios les habla a los ángeles: “Pondré en la tierra un vicario [*khalifa*]”.

⁶⁷ Al respecto, cf. Uhde, B., “‘Alles vergängliche ist nur ein Gleichnis’ Desl Bildlosen Bild: Religion als Grenzüberschreitung”, en: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 3, 2004, p. 205ss.

⁶⁸ Kierkegaard, S., *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, en: *Escritos de Soren Kierkegaard*, Vol. 2/1, escritos y traducción del danés de Begonya Saez Tajafuerce y Darío González, Madrid: Trotta, 2006, p. 87.

⁶⁹ *Ibid.*

como rechazo de la segunda época de la filosofía primera occidental, aunque puede reconciliarse con esta mediante la idea de libertad. Y, “en general, ¿puede uno querer más si precisamente lo característico del ser humano consiste en que libremente se le adjudique la verdad, porque solo una verdad que se distingue a sí misma por la libertad puede darle plenitud, porque puede reconocerla libremente?”⁷⁰ Esta libertad consiste en la unidad consigo y la presencia en sí mismo, una forma temporal de reflexión sin “desdoblamiento” alguno, reconciliada con la idea de unidad, concebida atemporalmente, de la encarnación del primer principio que se ha hecho manifiesto. Por tanto, si en la concepción de la encarnación del Logos en la teología cristiana, la idea de la “imagen” toma de tal manera la forma de Cristo que este ya no es “vicario”, sino “rey y vicario” en uno, entonces se mantienen la libertad y la unidad en el principio. De esta manera, el cristianismo se vería justificado ante el reproche de anacronismo respecto de la época moderna y la Modernidad. Y ello en una forma del saber de la teología cristiana que abarca las épocas, que hace posible esta concepción y de este modo se muestra libre⁷¹.

La teología cristiana entiende que el principio de la primera época se conserva en la idea de la re-presentación, ante todo en el sacramento; el principio de la segunda época se conserva ante todo en la idea de autorrepresentación, ante todo en la resurrección; el principio de la tercera época se conserva en la idea de la unidad y la libertad, ante todo en la encarnación. Esto muestra que la teología cristiana, sobre todo, la católica, no es un anacronismo, puesto que el cristianismo no está muerto, sino puesto a buen recaudo y libre y, por consiguiente, sigue siendo vital.

VI

¿Y el islam? ¿Qué sucede allí con la Modernidad? ¿No se oye allí la invocación a la Ilustración? ¿Pero acaso no vive el islam, si vemos a los musulmanes, sus reuniones, su piedad? ¿O se adora allí un Dios muerto, un “fantasma”, como dijo Nietzsche?

Ahora bien, hay que entender que el islam se considera a sí mismo como una religión del entendimiento, pues la respuesta misericordiosa de

⁷⁰ Striet, M., “Antinomistische Einsprüche im Namen des freien Gottes Jesu und des freien Menschen”, en: Müller, K. y M. Striet, *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, Ratisbona: Pustet, 2005, p. 124.

⁷¹ Al respecto cf. Gogarten, F., *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Munich/Hamburg: Guetersloher, 1958, p. 156ss.

Dios a todos los hombres está dirigida a su entendimiento natural: “Dios les ha encomendado a los profetas hablarles a los hombres conforme a su entendimiento”⁷². Y quien toma al Islam por “burla y juego”, es alguien “sin entendimiento”⁷³. Pero, ¿en qué consiste el carácter conforme al entendimiento, la inteligibilidad del islam, de la revelación coránica que los fundamenta que lo fundamenta?⁷⁴ En el Corán se usa el verbo “entender” –“*aaqala*”– cuarentainueve veces, diecinueve de ellas en relación con el término “fe”⁷⁵. De este modo, el entendimiento humano es vinculado con los principios de la época antigua del pensamiento occidental, en especial con el principio de no-contradicción. Este principio “natural”, que admite una presencia en sí mismo y es, por consiguiente, inteligible, permite explicar a todos los hombres por qué la “gente del libro”, los judíos y cristianos, mas no sus profetas Moisés y el mismo Jesús, han falseado mediante una adición el anuncio de su revelación que, en sí misma, es conforme a la verdad. Estas adulteraciones son reconocibles en cada caso como contradicciones: la idea de la elección en el judaísmo y de la cristología en el cristianismo. Pues la voluntad salvadora y universal de Dios no se dirige a ciertos hombres en particular, ni el Uno absoluto admite a nadie al lado suyo. Para volver a restablecer la forma pura de la religión para todos los hombres con un entendimiento natural, se envía otra vez una revelación que no es más que una repetición ampliada de la revelación original, tal como la recibió Abraham⁷⁶: “Di: ¡Hombres! Yo soy el Enviado de Dios para todos vosotros, Dios es quien tiene el señorío de los cielos y la tierra. No hay dios sino Él”⁷⁷.

Solo el islam presenta una verdad libre de contradicción, una verdad que es comprensible para cualquiera que esté dotado de entendimiento⁷⁸.

⁷² Así el gran teólogo Muhammad Al-Gazzālī († 1111). La traducción alemana citada en el original es de Richard Gramlich, *Muhammad Al-Gazzālī Lehre von den Stufen zur Gottesliebe. Die Bücher 31-36 seines Hauptwerkes eingeleitet, übersetzt und kommentiert*, Wiesbaden: Steiner, 1984, p. 537. Traducción R. G.

⁷³ Corán 5, 58 y otros. En adelante, citamos la traducción de Juan Vernet: *El Corán. Traducción y prólogo de Juan Vernet*, Barcelona: Random House Mondadori, 2003.

⁷⁴ Sobre el problema de las traducciones cf. Uhde, B. (ed.), *Der Koran. Vollständig und neu übersetzt von Ahmad Milad Karimi. Mit einer Einführung herausgegeben von Bernhard Uhde*. Friburgo d. B.: Herder, 2009, p. 529ss.

⁷⁵ Al respecto Waardenburg, J., *Islam. Historical, Social and Political Perspectives*, Berlin/ Nueva York: W. De Gruyter, 2002, p. 46ss. (The Qur’anic Concept of Reason), especialmente p. 48ss.

⁷⁶ Cf. Corán 2, 136; 3, 84, etcétera.

⁷⁷ Corán 7, 158.

⁷⁸ Al respecto Uhde, B., “Denn Gott ist die Wahrheit’ (Koran 22, 62). Notizen zum Verständ-

En el judaísmo y el cristianismo imperan contradicciones en los mismos fundamentos que, conforme al entendimiento, imposibilitan su aceptación.

De esta manera, el islam emplea los principios de la época antigua del pensamiento occidental para anular esas contradicciones presentes en el judaísmo y el cristianismo, pues presenta en forma pura, para el saber propio del entendimiento, la unicidad y el carácter absoluto de Dios según el principio de la época medieval, la Unidad: Dios Uno está por encima de toda multiplicidad, es y permanece “transcendente”. Así pues, el islam reúne los principios de las épocas antigua y el principio de la época media del pensamiento occidental; los primeros son la medida para todos los fenómenos de este mundo, el segundo lo es para aquel “Uno”, el único que “todo sabe”⁷⁹, que es “manifiesto y oculto”⁸⁰, pues “sabe lo que está delante y detrás [de los hombres], y estos no conocen nada de su ciencia, si no es lo que Él quiere”⁸¹. Y así emplea el islam el principio de no-contradicción en contra del judaísmo, en contra del cristianismo, pero, justamente, no solo este principio sino también el principio de la época media. Y por eso advierte el Corán a los judíos y a los cristianos: “¡Oh gente del Libro! ¿Por qué discutís, acerca de Abraham, si la Torá y el Evangelio no fueron revelados hasta después de Él? ¿No entendéis? He aquí lo que sois: Discutís sobre lo que conocéis, pero, ¿por qué discutís sobre lo que no conocéis? Dios sabe y vosotros no sabéis. Abraham no fue judío ni cristiano; fue un creyente desde el fondo de su ser y muslime, pues no estuvo entre los que asocian [a Dios con algo más]”⁸².

¿Pero qué sucede con el islam y el principio de la época moderna del pensamiento occidental? ¿No había Kant exigido a los hombres “servirse con seguridad y provecho de su propia razón en materia de religión”⁸³? Exactamente esto es lo que exige el islam señalando que la ausencia de contradicción es

nis von ‘Wahrheit’ in der religiösen Welt des Islam”, en: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 4, 2005, p. 83ss.

⁷⁹ Corán 57, 3; 4, 32, etcétera.

⁸⁰ Cf. Corán 57, 3.

⁸¹ Corán 2, 255. Al respecto véase el hermoso pasaje de Muhammad al-Ġazzālī: “¡Dejemos las maravillas del reino de la tierra y del cielo! Lo comprendido por nuestro conocimiento no es comparable con lo que saben los sabios y profetas, y lo que todas las criaturas comprenden con su conocimiento no se compara con lo que Dios ha reservado para su propio conocimiento. Al lado del conocimiento divino, lo que los hombres conocen no merece el nombre de conocimiento”. Traducción de R. G. de la versión alemana de Richard Gramlich, *Muhammad al-Ġazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe*, p. 677; cf. p. 649.

⁸² Corán 3, 58ss. Traducción ligeramente modificada de aquella de Juan Vernet, *El Corán*, Barcelona: Random House Mondadori, 1980.

⁸³ Ver arriba n. 30.

la base del saber propio del entendimiento. Además, este saber se limita al mundo de la multiplicidad fenoménica, al aspecto fenoménico de la religión, mas no a la unidad trascendente de Dios. Esta no puede ser objeto del juicio humano, y no admite una presencia en sí misma. La idea de que Dios admita una presencia en sí mismo, es para el islam equivalente a la “asociación”, al asociar algo más con Dios. Por eso, la palabra divina del Corán exhorta en este sentido: “¡Adorad a Dios y no le asociéis nada!”⁸⁴ Pues “asociar” algo con Dios, poner algo al lado o por encima de Dios, es el peor pecado: “Dios no perdona que se le asocie; perdona, prescindiendo de esto, a quien quiere. Quien asocia a Dios comete un pecado enorme”⁸⁵.

Así pues, la relación del islam con la época moderna tal y como puede ser concebida desde una perspectiva occidental, se limita a la actividad de un entendimiento libre, pero que no se pone sí mismo. El entrelazamiento de los principios de las distintas épocas abarca a la antigüedad y el medioevo, y, para la época moderna, pone a disposición del entendimiento, en la medida en que es apto para el conocimiento de la verdad del islam, a disposición del conocimiento de la verdad de la palabra de Dios, “un libro bendito, que hemos hecho descender, para que los hombres mediten sobre sus signos y mediten los poseedores de entendimiento”⁸⁶. Por eso es que el Corán, la palabra auténtica e infalsificable de Dios, y que como tal es atemporal y entendible solo anagómicamente, puede ser interpretada en conformidad con la época, tal como no solo lo exigen sino efectivamente lo hacen algunas escuelas teológicas del islam, como la escuela de Ankara.

El islam es y sigue siendo la religión del saber propio del entendimiento natural, un saber que, como la libertad humana, no es posición sino dación. La autoposición del conocimiento humano como consecuencia de las épocas de occidente es precisamente una consecuencia de esta libertad otorgada del conocimiento, una libertad cuyo uso es tarea del musulmán: “Hoy en día requerimos de una teología que entienda la relación entre Dios y el hombre como una relación dialógica libre, en que Dios únicamente mediante el amor y la misericordia trate de ganarse el amor de los hombres y, de este modo, ganarse amantes”⁸⁷.

⁸⁴ Corán, 4, 40.

⁸⁵ Corán 4, 51.

⁸⁶ Corán 4, 28, ver n. 71.

⁸⁷ Khorchide, M., *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*. Friburgo d.B.: Herder, 2012, p. 218. Traducción R. G.

Precisamente en virtud de esta libertad sigue viviendo la religión, el islam, sigue vivo como una autodeterminación del hombre en este mundo de la vida.

VII

¿Es, entonces, la vitalidad de los monoteísmos mucho más que una contemplación de un dios muerto por unos cadáveres? Es mucho más. Es la mirada de aquellas tres Gracias cuya vitalidad es la vitalidad del mismo hombre moderno. En la libertad autodeterminada hemos aprendido a poder ver el mundo como algo independiente. Esto lo podemos hacer. Pero esto no quiere decir que podríamos también proceder de otra manera. Pues también podemos darle, por propia determinación, nuestro asentimiento a un dios vivo que puede pensarse en relación con el mundo y con nosotros. Y, a decir verdad, para este mundo de aquí, no para un “transmundo”. Esta es nuestra propia vitalidad.

Traducción de Raúl Gutiérrez