

SEGUNDA PARTE  
**TEORÍA Y PRÁCTICA**



---

La noción central del modelo que habremos de proponer en el sexto estudio y que constituye en última instancia su razón de ser es la de la Encarnación universal. En el tercer estudio atendemos a algunos momentos en la historia de esta noción. En el cuarto, consideramos los casos de dos monjes occidentales que exploraron la posibilidad de conciliar su fe y su práctica con lo análogo (difícilmente podría hablarse de correspondencia estricta) en la tradición oriental, específicamente hindú, del *Vedanta-advaita* o vedanta de la no dualidad. Estos dos estudios conforman la segunda parte de *Cristianismo, Historia y textualidad. La producción textual del pasado IV*. El primer caso tratado es el de un monje (anónimo) que aborda el asunto en el plano teórico-conceptual. El segundo, el de Abhishiktananda (Dom Henri Le Saux, O. S. B), quien buscó en su vivir (en la India) esa conciliación.

La razón que tenemos para ocuparnos de estos casos es que parecería que la “experiencia” que constituye el *summum bonum* para el Vedanta-advaita consiste en la realización de una identidad (llamada la “identidad suprema”) que incluye la “vivencia” de la Encarnación universal.



**ESTUDIO III**  
**FRAGMENTOS DE UNA HISTORIA**  
**DE LA IDEA DE LA ENCARNACIÓN UNIVERSAL**

---

*[...] misterio escondido desde siglos y generaciones y manifestado ahora a sus santos, a quienes Dios quiso dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio entre los gentiles, que es Cristo en vosotros [...].*

Col 1, 26-27

*Examinaos a vosotros mismos si estáis en la fe. Probaos a vosotros mismos. ¿No reconocéis que Jesucristo está en vosotros?*

2 Cor 13, 5

*La razón no es sino una porción del espíritu divino introducida en el cuerpo humano.*

LUCIO ANNEO SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*

*Lo que no es asumido no es redimido, pero aquello que es unido a Dios es salvado.*

GREGORIO DE NACIANZO, *Epíst.* 101

*[...] in dealing with truth we are immortal, and need fear no change nor accident. The oldest Egyptian or Hindoo philosopher raised a corner of the veil from the statue of the divinity; and still the trembling robe remains raised, and I gaze upon as fresh a glory as he did, since it was I in him that was then so bold, and it is he in me that now reviews the vision. No dust has settled on that robe; no time has elapsed since that divinity was revealed. That time which we really improve, or which is improvable, is neither past, present, nor future.*

HENRY DAVID THOREAU, *Walden Pond*

La idea no es nueva; la encontramos expresada en el *logion* 3 del Evangelio de Tomás, el más importante de los evangelios apócrifos –aquellos no considerados canónicos–, del cual se conocían desde el siglo XIX fragmentos en griego (*Papiros de Oxirrínco, que datan de la primera mitad del siglo III*) y, del que desde 1945 disponemos de una versión completa (*Codex II de Nag Hammadi*,<sup>1</sup> escrito en el siglo IV) en copto, esto es, en egipcio antiguo tardío escrito con una adaptación de caracteres griegos: “[...] el Reino está dentro de vosotros y fuera de vosotros. Cuando lleguéis a conoceros a vosotros mismos, entonces seréis conocidos y caeréis en la cuenta de que sois hijos del Padre Viviente. Pero si no os conocéis a vosotros mismos, estáis sumidos en la pobreza y sois la pobreza misma”.

El evangelio de Tomás consta de ciento catorce *logia* atribuidos a Jesús de Nazaret; muchos de los cuales se encuentran también en los evangelios sinópticos. Las estimaciones serias concernientes a la fecha de su composición van desde el año 50 –alrededor de quince años antes que la del de Marcos, el sinóptico más antiguo– hasta el año 150. Se trata de un evangelio *gnóstico*. El gnosticismo cristiano, propagado principalmente por Valentín de Alejandría y sus discípulos, fue denunciado como herético por Irineo de Lyon (en *Adversus Haereses*, ca. 180), Hypólito de Roma (*Refutatio Omnium Haeresium*, del que sólo se conservan fragmentos) y Tertuliano (en *Adversus Valentinianos*). Pero, ¿es en verdad herético el contenido del *logion* que hemos reproducido (interpretado como afirmación de una Encarnación universal del Verbo)? Queremos pensar que no.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> San Pacomio (ca. 290-351) fundó en el año 320, en esa zona, el primer monasterio cristiano del Alto Egipto, en 367 d. C., los monjes del monasterio copiaron más de 45 escrituras religiosas cristianas y paganas –entre ellas *La república de Platón* y el evangelio de Tomás– en 13 códices que vinieron a constituir lo que conocemos como la “biblioteca de Nag Hammadi”.

<sup>2</sup> Hemos revisado DH en busca de una posible condena de esta idea; no la hemos encontrado. En relación con los gnósticos, sólo encontramos la condena de la idea de una trinidad en la Trinidad (DH 452); en relación con Valentín de Alejandría, la de que el hijo de Dios nada tomó de su madre la Virgen María, sino que asumió un cuerpo celeste (DH 1341). Encontramos, finalmente, en la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe “*Mysterium fidei Dei*” (21 de febrero de 1972), en una relación de “recientes errores sobre la fe en el hijo de Dios hecho hombre”, que son claramente opuestas a la fe las opiniones “según las cuales debería abandonarse la noción de la única persona de Jesucristo, nacido antes de todos los siglos del Padre, según la naturaleza divina y en el tiempo de María Virgen según la naturaleza humana” (DH 4520).

## ARISTÓTELES Y HEGEL / DIOS Y EL HOMBRE

Como es bien sabido, Aristóteles (384-322), conocido como *el estagirita* en virtud del lugar de su nacimiento, discípulo de Platón en la Academia en Atenas y preceptor de Alejandro Magno en Macedonia, no escribió un libro (en el sentido contemporáneo del término), llamado *Metafísica*. Lo que tenemos por tal es una compilación de diversos textos y de conjuntos de textos emprendida en el último siglo de los anteriores a la era cristiana por el peripatético Andrónico de Rodas. (El título de esta compilación no proviene de Aristóteles, quien pensaba en términos de *filosofía primera*, que es definida un tanto inconsistentemente, ora como ciencia del ser en cuanto tal, ora como teología racional. Sobre este asunto suelen darse dos explicaciones: a) que dicho título es debido a que en la integración del *corpus* aristotélico, llevada a cabo por el mismo Andrónico de Rodas, esa compilación fue colocada inmediatamente después de la *Física*; y b) que expresa la naturaleza de los diversos textos que la integran, esto es, que versan sobre lo que conceptualmente subyace a la naturaleza, lo *meta-físico*).

El libro *Lambda* o duodécimo de la *Metafísica*\* constituye un tratado independiente de los demás y en cierto sentido los sintetiza. En él —específicamente a partir de su sexto capítulo— encontramos la teología racional de Aristóteles que es, sin duda, ella sola, uno de los más altos pináculos del pensamiento occidental. Aristóteles aporta dos concepciones de Dios (*ho Theos*, “el Dios”). La primera (en el sexto y séptimo capítulos), tal vez la más conocida, es la del *motor inmóvil*: a partir del hecho del movimiento, Aristóteles ha deducido racionalmente la necesaria existencia de un motor inmóvil (que es *acto puro* y, por tanto, inmaterial). ¿Cómo puede ser causa del movimiento algo inmóvil? Ciertamente no como causa eficiente, pero sí como causa final. El motor inmóvil causa el movimiento por *atracción*; atrae por ser literalmente *amable*: es el bien supremo y, como tal, objeto de amor: “Mueve, pues, en tanto amado, mientras que las otras cosas mueven al ser movidas” (*Metafísica*, 1072b, 3).<sup>3</sup>

La otra caracterización de Dios se encuentra en los capítulos séptimo y noveno: Dios es pura eterna *auto-intelección*, “[...] se piensa a sí mismo y

<sup>3</sup> Aquí y en adelante seguimos la traducción de Tomás Calvo Martínez, publicada por la editorial Gredos (Madrid, 1998). La numeración empleada —1072b, 3 (página 1072, columna b, renglón 3), en este caso— remite a la edición de Immanuel Bekker del *corpus aristotélico* (*Aristotelis Opera*) publicada por la Academia de Berlín en 1831 y que es la que se acostumbra citar. (Otro tanto vale para las referencias que a *De anima* se hacen más adelante). Lo citado aparece en la p. 487.

su pensamiento es pensamiento de pensamiento” (“*noêsis noêseôs noêsis*”, *Metafisica*, 1074b, 34).<sup>4</sup> Lo que acabamos de citar se encuentra en el capítulo noveno; antes, en el séptimo, Aristóteles ha escrito:

El pensamiento por sí se ocupa de lo mejor por sí, y el pensamiento por excelencia de lo mejor por excelencia. Y el entendimiento se capta a sí mismo captando lo inteligible, pues deviene inteligible al estar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que a éste pertenece con más razón aquello divino que el entendimiento parece poseer, y la actividad contemplativa es lo más placentero y más perfecto.

Así, pues, si Dios se encuentra siempre tan bien como nosotros a veces, es algo admirable. Y si más aún, aun más admirable. Y se encuentra así. Y en él hay vida, pues la actividad del entendimiento es vida y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Afirmamos, pues, que Dios es un viviente eterno y perfecto. Así pues, a Dios corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es, pues, Dios (*Metafisica*, 1072b, 18-29).<sup>5</sup>

Dios es así un *viviente* y es *actividad*. Pero, ¿dónde vive ese viviente? ¿Dónde se desarrolla esa actividad? Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), para quien la religión y la filosofía trataban de lo mismo: Dios, propone una sorprendente respuesta que cierta interpretación de Aristóteles tenderá a confirmar, como habremos de ver un poco más adelante. Hegel reproduce –en el original griego– este fragmento al término de la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 1817)\* cuyas últimas líneas (antes de la reproducción del fragmento citado) son: “La idea eterna en sí y por sí, se actúa, se produce y se goza a sí misma eternamente como espíritu absoluto”.<sup>6</sup> Aun sin la reproducción del fragmento, la referencia a Aristóteles sería evidente. Unas páginas antes, en el mismo sentido ha escrito (siguiendo a Carl Friedrich Göschel): “Dios es Dios en cuanto se sabe a sí mismo: su saberse a sí mismo es además su auto-conciencia en el hombre y el saber que el hombre tiene de Dios que progresa hasta el saberse del hombre en Dios”.<sup>7</sup> Ahora bien, ¿en qué hombre ocurre esto? ¿En uno en particular? ¿En algunos? ¿En todos? Para responder a estas interrogantes dirigiremos nuestra atención a la primera gran obra de Hegel, la *Phänomenologie*

<sup>4</sup> Aristóteles, *Metafisica*, p. 496. La expresión también puede traducirse, quizás mejor, como “intelección que intelige la intelección”. La traducción de la expresión está en función de cómo se traduzca *nous*, como pensamiento o como intelecto.

<sup>5</sup> Aristóteles, *Metafisica*, p. 488.

<sup>6</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (§ 577), p. 304.

<sup>7</sup> *Ibid.* (§ 564), p. 294.



*des Geistes (Fenomenología del espíritu)\**, publicada en 1807, diez años antes que la *Enciclopedia*. Antes de ello, empero, consideraremos una obra notable de uno de sus discípulos que introducirá una complicación adicional en el seno de estas preguntas.

*Strauss y la Encarnación: una interpretación universalista*

La división de los discípulos y seguidores de Hegel, tras la muerte de éste, en hegelianos de derecha y hegelianos de izquierda fue ocasionada, antes que por consideraciones políticas, por posturas frente a la religión. Todo comenzó en 1835, con la publicación de la *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet (Vida de Jesús críticamente examinada)\**, de David Friedrich Strauss (1808-1874), quien, en 1831 se había trasladado a Berlín con el propósito de estudiar con Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher y con Hegel, aunque sólo pudo hacerlo con el primero, ya que el segundo murió ese mismo año. Para los efectos presentes, nos es dado entender esta obra como una crítica de la figura tradicional del Jesús histórico—crítica que conforma la mayor parte del libro—, seguida de una crítica—inevitable a la luz de la anterior— de la manera tradicional de entender los dogmas fundamentales de la fe cristiana, la cual es expuesta en un “Tratado conclusivo: el sentido dogmático de la vida de Jesús”.

La crítica histórica conduce a una reinterpretación de los textos evangélicos exigida por la discrepancia entre el contexto cultural en el que fueron escritos y el de su tiempo. Entre otras muchas cosas, en esta reinterpretación, los relatos evangélicos de los milagros realizados por Jesús adquieren carácter mítico. Algo análogo—debido tanto a la discrepancia entre los contextos culturales como a los resultados de la crítica histórica motivada por esta discrepancia— ocurre en la crítica de Strauss al modo tradicional de entender los dogmas. A partir de entonces, los hegelianos de izquierda (o hegelianos jóvenes) fueron aquéllos que asumían posiciones críticas en relación con la fe cristiana como tradicionalmente había sido entendida. Es de suma importancia tomar nota de que en manera alguna Strauss pretendía erigirse en un enemigo de la fe cristiana; todo lo contrario, pretendía reinterpretarla de manera que fuera viable en su contexto cultural. A este respecto escribió en el prefacio de la primera edición de su obra lo siguiente:

El autor [Strauss] es consciente de que la esencia de la fe cristiana es perfectamente independiente de su crítica. El nacimiento sobrenatural de Cristo, sus milagros, su resurrección y ascensión permanecen como verdades eternas, sean cuales sean las dudas que puedan proyectarse sobre su realidad como hechos históricos. Sólo la certeza de esto puede brindar calma y dignidad a nuestras críticas y distinguirlas de la crítica

naturalista del siglo pasado [el XVIII], la cual se orientaba, además del hecho histórico, también a la subversión de la verdad religiosa, y que así necesariamente se volvió frívola. En un tratado al final de esta obra se mostrará que la significación dogmática de la vida de Jesús permanece inviolada.<sup>8</sup>

Conviene tomar nota de que casi inmediatamente después de lo anterior hace la siguiente advertencia:

Investigaciones de esta índole pueden, sin embargo, infligir una herida en la fe de individuos. En el caso de los teólogos, ellos poseen en su ciencia los medios para sanar tales heridas, de las cuales no pueden ser exentos sin permanecer atrasados en relación con el desarrollo de su tiempo. El laicado ciertamente no se encuentra adecuadamente preparado y es por ello que este trabajo se ha elaborado de tal manera que, al menos los no letrados caerán prontamente en la cuenta de que el libro no está destinado a ellos.<sup>9</sup>

Encontramos en todo esto implícita la diferencia afirmada por Hegel entre la religión cristiana (la “religión manifiesta”) y su propia filosofía en cuanto a las formas de expresar las *mismas verdades*: la religión lo hace mediante imágenes (*Vorstellung*), en tanto que la filosofía de Hegel lo hace mediante conceptos (*Begriffe*).

Lo que ahora nos interesa en concreto es el rechazo de Strauss en el “tratado conclusivo” a la idea de que el absoluto (o la “razón infinita”) se hubiera encarnado en un solo individuo concreto, a saber, en Jesús de Nazaret. En su *crisología especulativa*, esto es, en la reinterpretación de la crisología tradicional efectuada siguiendo la emprendida por Hegel, Strauss sostuvo que la Encarnación de Dios abarcaba a la humanidad toda, a la especie humana:

Referidas a un individuo, a un Dios-hombre, las propiedades y funciones que la doctrina de la Iglesia atribuye a Cristo se contradicen; en la idea de la especie se armonizan. La humanidad es la unión de las dos naturalezas, el Dios hecho hombre, el espíritu infinito enajenado hasta lo finito y que vuelve a tomar conciencia de su infinitud [...].<sup>10</sup>

<sup>8</sup> David Friedrich Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined*, p. 4.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 4-5.

<sup>10</sup> David Friedrich Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet II*, pp. 734-735. (Citado en Hans Küng, *La Encarnación de Dios*, p. 619). Otra traducción, con su contexto (basada en la realizada al inglés por Marian Evans): “Ésta es la clave de toda la Crisología: que, como sujeto del predicado que la Iglesia asigna a Cristo, nosotros colocamos en lugar de un individuo, una idea; pero una idea que tiene una existencia en la realidad, no sólo en la mente, como la de Kant. En un individuo, un Dios-hombre, las propiedades y funciones que la Iglesia asigna a Cristo se contradicen; en la idea de la raza [humana], armonizan perfectamente. La humanidad

Y aquí surgen tres preguntas: a) ¿como una colectividad o en cada individuo concreto?; b) en cualquier caso, ¿tiene alguna singularidad Jesús de Nazaret, el Jesús histórico y, en su caso, en qué consiste?; y, c) ¿constituye lo elaborado por Strauss una interpretación correcta del pensamiento de Hegel?

Por lo que concierne a la primera pregunta, ciertamente Strauss parecería sostener lo primero. El siguiente fragmento resulta revelador en cuanto a lo segundo:

El que el contenido absoluto de la cristología [...] aparezca unido a la persona y a la historia de un individuo, por su personalidad y destino, fue la ocasión de que aquel contenido se elevase a la conciencia general; y la tiene además en que el antiguo mundo en su estadio espiritual (y el pueblo de todo el tiempo) no era capaz de completar la idea de la humanidad sino en la figura concreta de un individuo.<sup>11</sup>

Y, sin embargo, en una nota a pie de página, escribe Strauss: “Esa unidad que existe en la determinación de la raza ya ha estado presente en

es la unión de dos naturalezas: Dios hecho hombre, el infinito manifestándose en lo finito y el espíritu finito recordando su infinitud”. (pp. 895).

<sup>11</sup> David Friedrich Staruss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet II*, p. 735-736. (Citado en Hans Küng, *La Encarnación de Dios*, p. 619). Otra traducción, más completa (de nuevo basada en la realizada al inglés por Marian Evans): “Esto solo es el sentido absoluto de la cristología: que el que se anexe a la persona y a la historia de un individuo es el resultado necesario de la forma histórica que ha tomado la cristología. Shleiermacher tenía mucha razón cuando anticipó que la perspectiva especulativa no dejaría mucho más de la persona del Salvador que lo que fue retenido por los ebionitas. La historia fenoménica del individuo, dice Hegel, es sólo el punto de partida para la mente. La fe, en sus etapas tempranas, es gobernada por los sentidos y, por lo tanto, contempla una historia temporal; lo que tiene por cierto es el acontecimiento ordinario externo, cuya evidencia es del orden de lo forense histórico, esto es, un hecho que ha de ser comprobado por el testimonio de los sentidos y la confianza moral inspirada por los testigos. Pero una vez que, en virtud de este hecho externo, la mente ha tenido ocasión de llevar a la conciencia la idea de la humanidad como una con Dios, ve en la historia sólo la presentación de esa idea; el objeto de la fe cambia completamente: en lugar de un hecho sensible y empírico, se ha transformado en una idea espiritual y divina, que ya no encuentra su confirmación en la historia, sino en la filosofía. Cuando así la mente ha trascendido la historia sensible y ha entrado al dominio de lo absoluto, aquella deja de ser esencial y se ubica en un lugar subordinado arriba del cual las verdades espirituales sugeridas por la historia se sustentan a sí mismas. La historia se vuelve de esta manera como una débil imagen de un sueño que pertenece sólo al pasado y que, a diferencia de la Idea, no comparte la permanencia del espíritu que está absolutamente presente a sí mismo. Nuestra era exige ser conducida de la cristología a la idea a partir del hecho, a la raza a partir del individuo. Una teología que, en su doctrina sobre Cristo, se detenga en él como un individuo, no es propiamente una teología sino una homilía”.

individuos separadamente, en función de los diversos grados de desarrollo religioso y de esta manera la unión sustancial se ha vuelto, en grados diversos, una unión personal”.<sup>12</sup> Es así que surge de nueva cuenta la primera pregunta: ¿como una colectividad o en cada individuo concreto?

Para intentar resolver esta ambigüedad y para responder a la tercera pregunta, así como a las planteadas hacia el final del primer apartado de este estudio, recurrimos, ahora sí, a la *Fenomenología del espíritu*.

*La Encarnación en la Fenomenología del espíritu  
y en otros textos hegelianos*

Son innumerables las lecturas que pueden hacerse del pensamiento hegeliano. Es más, si no innumerables, son multitudes las clasificaciones y tipologías que se han formulado en relación con esas lecturas. En lo que sigue, efectuamos una lectura neognóstica de ciertos pasajes hegelianos y, al hacerlo, recordamos cómo, en el primer estudio, hemos creído encontrar una vertiente también *neognóstica* en varios de los autores más conspicuos de la crisis modernista.

**La religión revelada en la *Fenomenología del espíritu***

La *Fenomenología del espíritu* es, según la famosa expresión de Jean Hyppolite, una *Bildungsroman*, esto es, una novela educativa, que narra el recorrido o tránsito del protagonista, el espíritu, a través de una sucesión evolutiva –de hecho, sucesiones– de tipos de conciencia que van desde la certeza sensible hasta el estadio del saber absoluto en el que finalmente se identifica a sí misma como su objeto:<sup>13</sup>

Esta última figura del espíritu, el espíritu que da a su completo y verdadero contenido, al mismo tiempo, la forma del Sí mismo y que, con ello, realiza su concepto a la par que en esta realización permanece en su concepto, es el saber absoluto; es el espíritu que se sabe en la figura del espíritu[...].<sup>14</sup>

<sup>12</sup> David Friedrich Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined*, p. 896.

<sup>13</sup> “*Noêsis noêseôs noêsis*”, en los términos aristotélicos. Una interpretación alternativa es la que entiende a la *Fenomenología* como el recuento reflexivo de las etapas por las que ha transitado la sociedad para llegar al punto en el que le es posible comprenderse a sí misma. Una y otra interpretaciones son compatibles con una complementaria que la entienden como un propedéutico para la auténtica empresa filosófica que adquiere expresión en el sistema expuesto en la *Enciclopedia*.

<sup>14</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 466-467.

El sexto capítulo de la *Fenomenología* se encuentra consagrado al *espíritu* (*Der Geist*); el séptimo, a la *religión*; y el octavo (el último), al saber absoluto. En el sexto, el espíritu tiene como referente la subjetividad; en el séptimo, el término remite a lo que acostumbramos designar *Encarnación*. (Aunque esto último es claro, Hegel emplea poco la expresión y hay que decir que cuando lo hace parece estar referida a la figura de Jesús de Nazaret, que sin embargo nunca es nombrada).<sup>15</sup> Vamos a examinar esto con el mayor cuidado posible; centraremos nuestra atención en el segundo apartado, “El contenido simple de la religión absoluta”, de la sección “La religión revelada” del séptimo capítulo.

Hegel comienza describiendo dos procesos de signo contrario que en su encuentro se unifican: a) “La enajenación de la sustancia, su devenir autoconciencia, [que] expresa el tránsito a lo contrapuesto, el tránsito no consciente de la *necesidad* o el hecho de que es en sí autoconciencia”;<sup>16</sup> y b) “La enajenación de la autoconciencia [que] expresa que ésta es en sí la esencia universal, o [...] el que es *para ella* como la sustancia es autoconciencia y, precisamente por esto, espíritu”.<sup>17</sup> Añade, muy significativamente, que “de este espíritu que ha abandonado la forma de sustancia y cobra ser allí en la figura de la autoconciencia [...] que tiene una *madre* real, pero un padre que *es en sí* [...]”.<sup>18</sup> (Se apreciará, sin duda, el empleo tanto del lenguaje en términos de imágenes –madre y padre– como el conceptual). Un poco más adelante habla, y esto es importante, del carácter de *necesidad* con el que se realizan estos procesos. ¿Dónde se realizan? (Es nuestra pregunta). Escribe Hegel que todo ello “[...] se manifiesta ahora de tal modo que la *fe del mundo* es que *sea allí* como una autoconciencia, es decir, como un hombre real, que sea para la certeza inmediata, que la conciencia creyente *vea y sienta y oiga* esta divinidad”,<sup>19</sup> añade que “la conciencia [...] parte del ser allí presente inmediato y reconoce en él a Dios”,<sup>20</sup> y que “el sí mismo del espíritu que

<sup>15</sup> Hegel hace uso de la palabra *Encarnación* (o de una locución equivalente) en la *Fenomenología* en la p. 402 (“[...] la Encarnación con que se presenta en la religión oriental no tiene ninguna verdad [...]”); en la p. 433 (“Este devenir humano de la esencia divina parte de la estatua, que sólo tiene la figura *exterior* del sí mismo, mientras que lo interior [...]”); en la p. 437 (en el título de la sección “El contenido simple de la religión absoluta: la realidad de la Encarnación humana de Dios”); y en la p. 439 (“Esta Encarnación humana de la esencia divina [...]”).

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 437.

<sup>17</sup> *Idem.*

<sup>18</sup> *Idem.*

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 438.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 438-439.

es allí tiene de este modo la forma de la perfecta inmediatez [...], este Dios deviene inmediatamente como sí mismo, como un hombre real singular sensiblemente intuido, solamente así es autoconciencia”.<sup>21</sup> En esto consiste la “Encarnación humana de la esencia divina”<sup>22</sup> y ella, y el hecho de que “tenga esencialmente y de modo inmediato la figura de la autoconciencia es el contenido simple de la religión absoluta”.<sup>23</sup> A esto siguen dos páginas en las que Hegel desarrolla la noción de la Encarnación humana de la esencia divina como contenido de la religión absoluta. Lo que observamos en ellas es que “espíritu” parece referirse a la subjetividad humana sin mayor especificación (como es claro que es el caso en el sexto capítulo y prolongando así la línea argumentativa de todo el libro). Considérense a este respecto y a modo de ejemplo los renglones siguientes:

El espíritu es sabido autoconciencia y es inmediatamente revelado a ésta, pues es esta misma; la naturaleza divina es lo mismo que la humana y es esta unidad la que deviene intuida. Aquí, pues, de hecho la conciencia o el modo como la esencia es para ella misma, su figura, es igual a su autoconciencia; esta figura es ella misma una autoconciencia; es, con ello, al mismo tiempo, objeto que *es*, y este ser tiene de modo igualmente inmediato la significación del *puro pensamiento*, de la esencia absoluta. [...] [El] concepto de la esencia, sólo cuando ha alcanzado su simple pureza es la *abstracción* absoluta, que es *pensamiento puro* y, con ello, la pura singularidad del sí mismo, así como en razón a su simplicidad es lo *inmediato* o el *ser*.<sup>24</sup>

Destacamos en esto lo siguiente: primero, la afirmación de la identidad de las naturalezas divina y humana; segundo, la de la auto-conciencia como pensamiento puro muy en la línea aristotélica. Hay que tomar nota, sin embargo, de que la sección a la que estamos haciendo referencia termina de esta manera: “En el hecho de que la esencia suprema sea vista, oída, etcétera, como *una autoconciencia* [énfasis nuestro] que es: en esto se halla, de hecho, la perfección de su concepto; y por medio de esta perfección, la esencia es *allí* de un modo tan inmediato, que es esencia”.<sup>25</sup> Inmediatamente después, empero, al inicio de la siguiente sección, “El saber especulativo, como la representación de la comunidad en la religión absoluta”, el tono es de nueva cuenta el que connota universalidad: “Este ser allí inmediato, al mismo tiempo no es exclusiva y simplemente conciencia inmediata, sino que es conciencia

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 439.

<sup>22</sup> *Idem.*

<sup>23</sup> *Idem.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 440.

<sup>25</sup> *Idem.*

religiosa [...]. Aquello de que nosotros somos conscientes en nuestro concepto, el que el *ser es esencia* lo sabe también la conciencia religiosa”.<sup>26</sup> El saber inmediato de esta *conciencia religiosa* es, pues, la unidad de ser y esencia, y esta conciencia religiosa se inscribe en la sucesión de formas de conciencia que es el hilo conductor de la *Fenomenología*.

Ahora bien, estas formas de conciencia suelen ser generalmente entendidas como etapas históricas, ocasionalmente como individuales, mas *nunca de un único individuo*. En la misma sección de la que nos estamos ocupando, sin embargo, también se habla –y centralmente– de una determinada *auto-conciencia singular* –contrapuesta a la *universal*– y de un determinado *hombre singular*:

[...] el espíritu es, en la inmediatez de la autoconciencia, esta *autoconciencia singular*, contrapuesta a la *universal*; es lo uno excluyente, que tiene para la conciencia *para la cual* es allí la forma todavía no disuelta por otro *sensible*; éste no sabe todavía al espíritu como su espíritu, o el espíritu, como en sí mismo *singular*, no es allí todavía como sí mismo universal, como todo. O, la figura no tiene todavía la forma del *concepto*, es decir, del sí mismo universal, del sí mismo que en su inmediata realidad es asimismo pensamiento, universalidad superados [*sic*], sin perder aquella [su inmediata realidad] en ésta [la universalidad]. Pero la forma más próxima y ella misma inmediata de esta universalidad no es ya en la forma *del pensamiento* mismo, *del concepto como concepto*, sino la universalidad de la realidad, la totalidad de los sí mismos y la elevación del ser allí a la representación; como por doquier y para poner un ejemplo determinado, lo mismo que el esto sensible superado es solamente la cosa de la *percepción*, y aún lo no *universal* del entendimiento.

Por tanto, este hombre singular como en el que se revela la esencia absoluta lleva a cabo en él, como singular, el movimiento del *ser sensible*. Él es el Dios *inmediatamente* presente, con ello, su *ser* se torna en *haber sido*. La conciencia para la que tiene este presente sensible deja de verlo, de oírlo; lo *ha* visto y oído; y solamente así, por *haberlo* visto y oído, deviene él mismo conciencia espiritual; como antes nacía para ella como *ser allí sensible*.<sup>27</sup>

¿A qué se está haciendo referencia aquí? A un proceso, desde luego, o, mejor, a un segmento de un proceso. ¿Cuál? El de la “evolución” de la conciencia, lo que viene a ser el anverso de una moneda filosófica –*la moneda filosófica*– de la cual el reverso es el camino recorrido por el espíritu hasta llegar a manifestarse a sí mismo –tomar conciencia de sí mismo– como

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 441.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 441-442.

la realidad absoluta. Este segmento del proceso da lugar a la auto-conciencia universal de la *comunidad*:

En la desaparición del ser allí inmediato de lo sabido como esencia absoluta adquiere lo inmediato su momento negativo; el espíritu sigue siendo el sí mismo inmediato de la realidad, pero como la autoconciencia universal de la comunidad, que descansa en su propia sustancia, así como ésta es en dicha conciencia sujeto universal; no el singular para sí, sino conjuntamente con la conciencia de la comunidad, y lo que es para ésta es la totalidad completa de este espíritu.<sup>28</sup>

Detengámonos aquí un momento. Los fragmentos que hemos transcrito se prestan, en principio, a dos interpretaciones:

- *Primera interpretación*: Hubo en los hechos *un único* hombre singular (Jesús de Nazaret) que fue “Dios inmediatamente presente” en el que se “reveló la esencia absoluta”, tras cuya muerte el espíritu continuó siendo “el sí mismo inmediato de la realidad” pero en la forma de “autoconciencia universal de la comunidad”.
- *Segunda interpretación*: La comunidad *atribuyó* a un único hombre singular (Jesús de Nazaret), después de su muerte, *haber sido* “Dios inmediatamente presente” y revelación de la esencia absoluta, y esa atribución dio lugar a que el espíritu se manifestara en la forma “autoconciencia universal de la comunidad”.

Es un hecho que —en especial la sección que hemos venido glosando— la *Fenomenología* ha dado lugar históricamente a estas dos interpretaciones (o a variantes de las mismas); fue así, precisamente, como surgieron las corrientes hegelianas de derecha y de izquierda. Varios de los fragmentos que hemos transcrito tienden a apoyar la primera de ellas. A favor de la segunda, que es consistente con las tesis de Strauss, puede esgrimirse el argumento (ya mencionado) de que en el resto de la *Fenomenología* las formas de conciencia consideradas suelen ser generalmente entendidas como etapas históricas, ocasionalmente como etapas del desarrollo individual, pero *nunca de un único individuo*. En adición a lo anterior, esta segunda interpretación encuentra apoyo en el hecho de que Hegel, al tratar del empobrecimiento de la vida del espíritu en la eliminación de la representación de la comunidad, explícitamente adjudica a ese hombre singular que es Dios inmediatamente presente el carácter de un supuesto (como en contraposición a un hecho);

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 442.



un supuesto de la comunidad. Esto ocurre al final de un párrafo que, pese a su extensión, conviene reproducir de manera íntegra:

El espíritu absoluto es *contenido*, y así es en la figura de su [co]munidad o en el *en sí* de la misma, ni tampoco el elevarse de esta interioridad a la objetividad de la representación, sino el devenir el *sí* mismo real, el reflejarse dentro de *sí* y ser sujeto. Es éste, por tanto, el movimiento que lleva a cabo en su comunidad o esto es la vida del mismo. Lo que este espíritu que se revela *es en y para sí* no sale, por tanto, a la luz del día por el hecho de que su rica vida se desenrede, por así decirlo, en la comunidad y se reduzca a sus primeros hilos, por ejemplo a las representaciones de la primera comunidad imperfecta o incluso a lo que el hombre real haya hablado. Esta reducción radica en el instinto de ir hasta el concepto; pero confunde el *origen* como el *ser allí inmediato* de la primera manifestación con la *simplicidad* del *concepto*. Mediante este empobrecimiento de la vida del espíritu, mediante esta eliminación de la representación de la comunidad y de su obrar con respecto a su representación, nacen, por tanto, en vez del concepto, más bien la mera exterioridad y *singularidad* [cursivas nuestras], el modo histórico de la manifestación inmediata y el recuerdo carente de espíritu de una figura singular supuesta [cursivas nuestras] y de su pasado.<sup>29</sup>

Es decir, la singularidad del ser humano en el que Dios se ha encarnado, esto es, la de Jesús de Nazaret, singularidad que tiene el carácter de un supuesto, es un efecto del proceso descrito y no su antecedente en los hechos. Y, sin embargo, unos renglones antes se ha afirmado que “*pasado y alejamiento* son solamente la forma imperfecta en que el modo inmediato es mediado o puesto universalmente”.<sup>30</sup> Pero, ¿se trata de un modo inmediato acontecido en los hechos en un individuo singular único (Jesús de Nazaret) o en uno *supuestamente* singular y único? Ambas interpretaciones son posibles. Ahora bien, Hegel continúa explicando que se trata de la elevación de ese modo inmediato a la categoría de representación, entendida como “la conjunción sintética de la inmediatez sensible y de la universalidad o del pensamiento”, que “esta *forma de la representación* constituye la determinabilidad en la que el espíritu, en esta su comunidad, se torna consciente de *sí*”, y que “esta forma no es todavía la autoconciencia del espíritu que ha llegado a su concepto como concepto”, de manera que “la mediación no es todavía perfecta”.<sup>31</sup> Lo que ocurre —escribirá Hegel unas páginas más adelante— es que “El espíritu de la comunidad es, así, en su conciencia inmediata, separado de su conciencia religiosa, la que proclama, ciertamente, que estas conciencias no están separadas *en sí*, pero

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 443.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 442.

<sup>31</sup> *Idem.*

en un en-sí no se ha realizado o que no ha devenido todavía absoluto para sí”.<sup>32</sup> Pero esto ya es tema del siguiente –y último– capítulo de la *Fenomenología*. No incursionaremos en él más allá de señalarlo. Nos detendremos, en cambio, en la consideración de que singularidad y unicidad son dos cosas distintas. Porque abre la puerta a una *tercera interpretación*: más allá de la manifestación del espíritu en la auto-conciencia universal de la comunidad, Dios se hizo, en efecto, “inmediatamente presente” en un hombre singular (Jesús de Nazaret), *mas no único*, en el que se “reveló la esencia absoluta”, y esto es una de las etapas en la sucesión de las formas de auto-conciencia, sucesión con significación tanto histórica como en relación con el desarrollo individual. Singularidad, para Hegel, no es otra cosa que *ser ahí*: “El espíritu es contenido de su conciencia primeramente en la forma de la *pura sustancia* o en contenido de su pura conciencia. Este elemento del pensamiento es el movimiento que desciende al ser ahí o a la singularidad”.<sup>33</sup> Ya hemos tenido oportunidad de citar un fragmento en el que encontramos la siguiente afirmación contundente: “la naturaleza divina es lo mismo que la humana”.<sup>34</sup> Desde esta perspectiva, la segunda interpretación permanecería como antes la formulamos –la comunidad *atribuyó* a un único hombre singular (Jesús de Nazaret), después de su muerte, *haber sido* “Dios inmediatamente presente” y revelación de la esencia absoluta, y esa atribución dio lugar a que el espíritu se manifestara en la forma “autoconciencia universal de la comunidad”–, pero con el añadido de que la auto-conciencia no es de la comunidad como colectividad, sino de cada uno de sus miembros, es decir, la universalidad se refiere a la extensión del conjunto de individuos en los que se da –o, mejor, dará– esa auto-conciencia a través del sólo pensamiento racional. Un estudioso de Hegel contemporáneo explica en este tenor de pensamiento lo correspondiente a la Encarnación en la *Fenomenología*:

La Encarnación no es sólo la clave de que el cristianismo sea la religión absoluta, sino también ejemplificación de la finitud de sus representaciones. Precisamente debido a que el absoluto está aquí representado como encarnado en una persona particular, esta representación es inadecuada en última instancia. El absoluto, concebido como unívocamente presente en este solo individuo, es otro para los otros seres humanos; un “otro sensible”, “opuesto a la auto-conciencia universal. Los humanos han comprendido al absoluto como un sí mismo, pero limitado a esta persona particular única. Aún no han reconciliado su conciencia de la esencia absoluta y su propia auto-conciencia. La representación de Cristo como una persona particular deja al resto de la humani-

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 457.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 443.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 440.

dad enajenada de la esencia del espíritu. En concreto, la idea de que una y solo una persona encarna al absoluto se encuentra en una tensión radical con las nociones de universalidad fundamentales en la sensibilidad moderna. [...] Esta inadecuación es superada parcialmente por la partida de este ser sensible, es decir, por la muerte de Jesús. La resurrección significa un paso más allá de la identificación del absoluto con una existencia sensible particular. [...] Sin embargo, como lo apunta el propio Hegel, este distanciamiento temporal y espacial sólo supera parcialmente la inmediatez [del ser sensible]. Aun cuando el cristianismo represente a Jesús como habiendo superado la inmediatez sensible en la resurrección, la representación continúa preservando el carácter sensible de esta representación del espíritu.<sup>35</sup>

Con todo, las ambigüedades persisten. Introdujimos en el tercer capítulo de V2 –a propósito de la obra de Frank Ankersmit– el término *biconsistencia* para calificar aquellos textos o conjuntos de textos que dan lugar en los hechos a dos lecturas o interpretaciones comprensivas o, mejor, reconstrucciones racionales, cada una de ellas consistente internamente pero inconsistentes entre sí, es decir, consideradas conjuntamente. Pues bien, con base en lo ocurrido tras la muerte de Hegel –división entre hegelianos de derecha y de izquierda– y lo que acabamos de exponer, podríamos decir que, *en lo relativo a la Encarnación*, la *Fenomenología* vino a resultar un texto *triconsistente*. Pero hay un texto anterior que a nuestro juicio hace que la obra de Hegel considerada en conjunto deba ser vista como monoconsistente en relación con el asunto que nos ocupa. Procedemos ahora a considerar lo relevante de él para nuestros propósitos presentes.

### **La interpretación universalista en *El espíritu del cristianismo***

Entre los llamados “escritos de juventud” de Hegel, encontramos varios dedicados a cuestiones religiosas. Destacan a este respecto su *Vida de Jesús* (1795), *La positividad de la religión cristiana* (1795-1796) y *El espíritu del cristianismo y su destino* (1798-1799), todos ellos publicados póstumamente. En el último de los textos mencionados, Hegel comenta el pasaje evangélico en el que Jesús pregunta a sus discípulos quién piensan que es él, y pone en boca de Jesús lo siguiente en relación con la respuesta de Pedro: “‘Mi padre que está en los cielos te lo ha revelado’, es decir: lo divino que está en ti me reconoció como divino; has comprendido mi ser, éste ha tenido su eco en ti”.<sup>36</sup> Una página más adelante escribe: “Hay que alejar el pensamiento de

<sup>35</sup> Thomas A. Lewis, “Religion and demythologization in Hegel’s *Phenomenology of Spirit*”, pp. 202-203. Para una exposición más argumentada de esta postura véase Daniel P. Jarmos, “Hegel on the Incarnation: Unique or Universal?”.

<sup>36</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, “El espíritu del cristianismo y su destino”, p. 355.

practicar una diferencia entre la esencia de Jesús y la de aquellos en quienes la fe en él se convirtió en vida, en quienes la divinidad está presente”.<sup>37</sup> Esto no admite muchas interpretaciones. ¿Qué es lo que da lugar, entonces, a las tres interpretaciones divergentes que hemos venido comentando? Ofrecemos a continuación una hipótesis al respecto.

**De la triconsistencia a la monoconsistencia: el contenido común de la religión y la filosofía**

Parafraseando a Marx y a Engels, podemos decir que una afirmación recorre la obra madura de Hegel: el *contenido* de la religión y el de la filosofía son uno y el mismo. Así, en el primer párrafo de la *Enciclopedia* encontramos que el objeto de ambas es “la verdad en el sentido más alto de la palabra; esto es en cuanto Dios, y solamente Dios es la verdad”,<sup>38</sup> y, más enfáticamente hacia el final de ésta, que “el contenido de la filosofía y de la religión es el mismo”.<sup>39</sup> Esto se repite en las *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (*Lecciones sobre la filosofía de la religión*, dictadas en cuatro ocasiones, 1821, 1824, 1827 y 1831, y editadas y publicadas póstumamente): “la filosofía como tal tiene el mismo contenido que la religión”.<sup>40</sup> ¿Dónde, entonces, se localiza la diferencia? En que en tanto que la religión emplea representaciones (sing: *Vorstellung*; pl.: *Vorstellungen*), la filosofía emplea conceptos (sing: *Begriff*; pl.: *Begriffe*). Nuestra hipótesis es que la Encarnación de Dios –contenido compartido por la religión y la filosofía– se ha *representado* en la religión como aconteciendo en un individuo singular único, pero que (según Hegel) en el pensamiento especulativo la razón descubre que esto ocurre en cada ser humano concreto (verdad del concepto) y que la auto-conciencia de la esencia divina es potencialmente realizable en cada uno.

Cabe preguntar por la compatibilidad de lo que podríamos denominar pensamiento cristológico de Hegel y la fe cristiana. La literatura sobre este asunto es vastísima y en casi toda ella se registra que el dogma de la unidad hipostática de las naturalezas divina y humana en Jesús de Nazaret –tercero y cuarto concilios ecuménicos (Éfeso, año 431; y Calcedonia año 451)– no es compatible con el pensamiento de Hegel (en cualquiera de las tres hipótesis interpretativas antes comentadas). A nuestro parecer, tal incompatibilidad es aparente y puede ser resuelta, pero no profundizaremos en ello aquí. Más difícil de aceptar, al menos en un primer momento, nos parece la afirmación

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>38</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (§ 1), p. 1.

<sup>39</sup> *Ibid.* (§ 573), p. 297.

<sup>40</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *El concepto de religión*, p. 84. (Esta edición recoge la Introducción y la primera de las tres partes de las *Lecciones*).

(absolutamente central en el sistema de Hegel) de que Dios puede ser conocido por el pensamiento especulativo:

[...] si la palabra espíritu debe tener un sentido, éste no es otro que la revelación de sí. Si se considera la dificultad del conocimiento de Dios como espíritu –conocimiento que no puede ya contentarse con las simples representaciones de la fe, sino que va más allá del pensamiento, y antes al intelecto reflexivo, y debe progresar hasta el pensamiento conceptual–, casi no es de maravillarse que, tantos, especialmente los teólogos, como aquellos que más estrictamente son invitados a ocuparse de estas ideas, hayan tratado de forjarse fácilmente y hayan aceptado voluntariamente lo que se les ofrecía a este fin. Lo más fácil de todo es el resultado que indicamos: el hombre no sabe nada de Dios. Para comprender exacta y determinadamente con el pensamiento lo que Dios es como espíritu, se exige una sólida especulación.<sup>41</sup>

(Aunque creemos que la primera aseveración –“Si la palabra espíritu debe tener un sentido, éste no es otro que la revelación de sí”– sí puede y debe ser rescatada por la fe cristiana). Los místicos de todos los tiempos y lugares han sostenido que el “conocimiento” de la realidad última no es propiamente un conocimiento, que está más allá (por decirlo de algún modo) de todo concepto, de todo lenguaje y de toda razón. Así, por ejemplo, San Juan de la Cruz en unos versos con justicia muy famosos:

*Entréme donde no supe  
y quedéme no sabiendo  
toda ciencia trascendiendo [...]*

[...] Y, si lo queréis saber,  
consiste esta suma ciencia  
en un subido sentir  
de la divina esencia;  
es obra de su clemencia  
hacer quedar no entendiendo,  
*toda ciencia trascendiendo.*<sup>42</sup>

(Pero, ¿que sucedería si Dios fuera *la razón*? Hablaremos un poco de esta “posibilidad” al tratar en este mismo estudio del neognosticismo de Marco Vannini, y otro poco más adelante).

<sup>41</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (§ 564), p. 294.

<sup>42</sup> San Juan de la Cruz, *Obras completas*, pp. 104-105.

Y, ¿qué hay de la interpretación que favorece la Encarnación universal? Ésta, cuando es comentada en la literatura a la que hemos aludido es también tenida por lo general como contraria a la fe cristiana. Ciertamente lo es en concreto a lo proclamado por el Magisterio ordinario de la Iglesia católica, como habremos de ver un poco más adelante. Sin embargo, la *posibilidad* de esta Encarnación universal fue reconocida por Tomás de Aquino en la *Suma teológica*, nada menos. A ella dirigimos en un momento nuestra mirada. Antes de ello, sin embargo, debemos apuntar que en realidad la afirmación de la encarnación universal no sólo puede encontrarse en la tradición del idealismo alemán en Hegel, sino también de manera más o menos explícita en los otros dos autores centrales de él, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) y Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854). En relación con el primero, en concreto, leemos lo siguiente en *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto* (2003)\* de Juan Cruz Cruz, reconocido especialista en el tema al que alude el título:

[...] Fichte distingue una afirmación histórica y una afirmación metafísica. La afirmación histórica es la siguiente: en Jesús de Nazaret, como existencia personal sensible y humana, se manifestó la existencia absolutamente inmediata de Dios; esta afirmación histórica es válida sólo para el tiempo de Jesús y de sus apóstoles. La afirmación metafísica es la siguiente: en *todo aquel* que comprenda su unidad con Dios viviente y que *entregue* real y efectivamente toda su vida individual a la vida divina que hay en él, *la palabra eterna se hace carne* y existencia personal sensible y humana, exactamente igual que en Cristo.<sup>43</sup>

### VUELTA A ARISTÓTELES

Puede construirse un argumento muy plausible a favor de la tesis de que Aristóteles sostuvo que en cada ser humano radicaba el *Nous* al que remite la expresión *noêsis noêseôs noêsis*. Así lo ha hecho, por ejemplo, Andrew C. Helms en la tesis *The Relation Between Human and Divine Intellection in Aristotle's Theôria and Thomas Aquinas's Contemplatio* (*La relación entre la intelección divina y la humana en la Theôria aristotélica y la Contemplatio de Tomás de Aquino*)\*, que defendió en 2009 en la Texas A&M University. En lo que sigue, nos apoyamos libremente en su trabajo y en un ensayo de Stephen Menn: "Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good" ("Aristóteles y Platón sobre Dios como nous y como el bien", 1992)\*; aunque desarrollamos el argumento a nuestra manera.

<sup>43</sup> Juan Cruz Cruz, *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto*, p. 164.

En el capítulo quinto del libro III de *Acerca del alma*\* (*De anima* 430a, 14-25), Aristóteles introduce la distinción entre el intelecto pasivo (*nous pathêtikos*) y el intelecto activo (*nous poiêtikos*). El primero “es capaz de llegar a ser todas las cosas”, en tanto que el segundo lo es de “hacerlas todas”.<sup>44</sup> El intelecto activo es comparado a la luz que “hace en cierto modo los colores en potencia colores en acto” y es “separable, sin mezcla e impasible” (430 a, 19-20). Este intelecto activo “es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad”. (Viene aquí muy al caso recordar que en la teología aristotélica, y después en la tomista, Dios es tenido por acto puro). Aristóteles sostiene explícitamente que “la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto”. Finalmente:

Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo; no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende.

La edición en español del *De anima* que empleamos –la realizada por la editorial Gredos– es sin duda la mejor disponible en español. En ella el traductor, Tomás Calvo Martínez, ha incluido una nota relativa a la expresión “[...] y sin él nada entiende” con la que termina el fragmento citado y, de hecho, el capítulo quinto del libro III de *Acerca del alma*. Advierte en dicha nota que la expresión –*kai áneu toútou oudèn noel*, en el original griego– es ambigua y que admite al menos cuatro interpretaciones:

1. “Sin el intelecto pasivo, el intelecto activo no conoce nada”.
2. “Sin el intelecto activo, el intelecto pasivo no conoce nada”.
3. “Sin el intelecto activo, ningún ser puede conocer”.
4. “Sin el intelecto pasivo, ningún ser puede conocer”.

Según la interpretación que se suponga correcta se seguirá una determinada teoría del intelecto en Aristóteles.

Helms, que cita la segunda mitad del fragmento no repara en la ambigüedad. La interpretación que es acorde a su argumento y al nuestro es a

<sup>44</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, p. 234. Todas las citas de este libro que siguen a continuación proceden de esta misma página.

nuestro juicio la segunda. Independientemente de ello, pensamos que esa interpretación es la que más conviene a todo lo previo del breve capítulo de *Acerca del alma* que comentamos. Lo que sí registra es que las características atribuidas por Aristóteles al intelecto activo en *Acerca del alma*—separabilidad, eternidad, sustancialidad, actualidad pura, inmaterialidad, impassibilidad—son predicadas de Dios en el libro *lambda* (duodécimo) de la *Metafísica*.

En el pasaje citado, Aristóteles hace mención de la imposibilidad para recordar al intelecto activo. Con seguridad, el sentido exacto de esto está ligado al de las últimas palabras de dicho pasaje.<sup>45</sup> Algo se avanza, sin embargo, si se atiende a este otro pasaje de *De anima*:

El intelecto [...] parece ser [...] una entidad independiente y que no está sometida a la corrupción. A lo sumo, cabría que se corrompiera a causa del debilitamiento que acompaña a la vejez, pero no es así, [...] la vejez no consiste en que el alma sufra desperfecto alguno, sino en que lo sufra el cuerpo en que se encuentra [...]. La intelección y la contemplación decaen al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto es impassible. Discurrir, amar u odiar no son, por lo demás, afecciones suyas [del intelecto], sino del sujeto que lo posee en tanto que lo posee. Esta es la razón por la que al corromperse éste [el sujeto] ni recuerde ni ame [el intelecto]; pues no eran afecciones de aquél [el intelecto], sino del conjunto que perece. En cuanto al intelecto, se trata sin duda de algo más divino e impassible (*De anima* 408b, 18-29).<sup>46</sup>

Este pasaje es muy anterior al antes citado (se localiza en el capítulo cuarto del libro I). No se ha introducido aún la distinción entre los intelectos activo y pasivo. Pero, a la luz de lo expuesto en el capítulo quinto del libro III, es claro que aquello de lo que se predica divinidad e impassibilidad es del intelecto activo. Es así que este intelecto activo carece de memoria (que es facultad del sujeto que envejece, muere y se corrompe). Pero esto sólo realza la impassibilidad y la *eternidad*—la atemporalidad— del intelecto activo, que es poseído (mientras el cuerpo está en posibilidades de ello) por cada ser humano y es siempre uno y el mismo. En relación con estos asuntos, hay que advertir que Aristóteles no es, por así decirlo, cartesiano. El alma aristotélica no sobrevive la muerte del individuo, *a diferencia del intelecto*, no es separable. No hay estudioso serio del estagirita que sostenga lo contrario. En lo concerniente a esto son contrarias las posturas de Platón y Aristóteles. No hay en Aristóteles supervivencia del sujeto después de la muerte. El cristianismo reintroduciría

<sup>45</sup> Obsérvese la construcción: “[...] nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordar, porque [...] sin él nada intelige”; el sentido de lo primero está en función del de “él”.

<sup>46</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, pp. 155-156.



en la civilización occidental la idea de la inmortalidad del alma y, más allá de ello, introduciría la de la resurrección del cuerpo.

Ésta es la conclusión del argumento de Helms:

Sostengo que otro nombre para este ser, en el que participan los seres humanos, es *nous*. Considero que esta participación constituye la clave para responder a la pregunta si los pasajes controvertidos de Aristóteles hacen referencia a un intelecto divino o humano. Se trata, empero, de un especie extraña de participación. Aristóteles sostiene que en el ejercicio y la actualidad de *nous theôrêtikos*, los seres humanos *no* participan de la divinidad de manera que *noêsis noêseôs* se encuentre dividido y distribuido entre diversos sujetos (ya que es simple), o por una semejanza platónica de la sustancia a las Ideas, sino de tal manera que el intelecto humano se vuelve uno con su objeto. En la metafísica de Aristóteles, ello es realmente posible cuando ese objeto es inmaterial.

De estos pasajes parece seguirse que la piedra angular de la epistemología de Aristóteles es también la causa primera de su universo, como también lo pensaba su maestro Platón; así, cuando Aristóteles explica el intelecto activo, explica uno de los aspectos del *noêsis noêseôs*. [...] Parece entonces que hay una parte del alma humana que posee la habilidad de volverse una con este Intelecto Divino en virtud de su naturaleza compartida; y la prosecución de esta consumación última puede no ser la búsqueda del bien humano en cuanto tal, sino más bien del bien del *nous*, del que los humanos participan, y que pueden llevar a su florecimiento propio a través del ejercicio de la *theôria*.<sup>47</sup>

Ésta es, en lo esencial, también nuestra conclusión; queremos sin embargo aclarar varios puntos. En primer lugar, lo relativo a la limitación a la inmaterialidad del objeto, que ciertamente se encuentra en Aristóteles: “Así pues, al no ser distintos el pensamiento y lo pensado, en el caso de aquellas cosas que no tienen materia son lo mismo, y el pensamiento es una misma cosa con lo pensado” (*Metafísica* 1075a, 3-4);<sup>48</sup> “El intelecto es inteligible exactamente como lo son los objetos. En efecto, tratándose de seres inmatriciales lo que entiende y lo entendido se identifican toda vez que el conocimiento teórico y su objeto son idénticos [...]” (*De anima* 430a, 3-5).<sup>49</sup> Esto no representa ningún problema ya que el “objeto” de la contemplación (*theôria*) es el propio *nous* (inmaterial, eterno...). En segundo lugar, lo que a Helms resulta “extraño” es precisamente una versión de la afirmación de la encarnación universal: que es uno y el mismo *nous* –Dios mismo, como

<sup>47</sup> Andrew Chad Helms, *The Relation Between Human and Divine Intellection in Aristotle's Theôria and Thomas Aquinas's Contemplatio*, pp. 23-24.

<sup>48</sup> Aristóteles, *Metafísica*, p. 496.

<sup>49</sup> Aristóteles, *Acerca del alma*, p. 233.

veremos enseguida— de lo que participan todos los seres humanos. Tercero, la identidad de *nous* y Dios encuentra buen sustento en el *corpus* aristotélico: tanto en la *Ética a Eudemo* como en la *Ética Nicomaquea*: Menn, en el ensayo que antes hemos mencionado,<sup>50</sup> hace notar que en la primera aparece la expresión *ho nous kai ho theos* (1271b, 31) y *ho theos kai ho nous* en la segunda (1096a, 24-25), y que la conjunción *kai* (“y”) es expegetica, esto es, que une dos nombres de una misma entidad y no dos entidades distintas; la expresión afirmaríase entonces la identidad de *nous* y Dios. (De todo esto toma nota Helms en su propio texto). Cuarto, como lo advierte Helms, hay otros autores calificados que arriban a la misma conclusión; a este respecto cita a Miles F. Burnyeat, que escribe sobre el capítulo quinto del libro III de *Acerca del alma* que hemos venido comentando: “[...] como yo propongo interpretarlo es filosofía primera, teología, metafísica, ya que está completamente centrado en Dios, es decir, en el intelecto divino”.<sup>51</sup>

La afirmación de la identidad de *nous* y Dios, entendido como el primer principio, será negada por Plotino en su esquema de las tres hipóstasis y por el neoplatonismo en general. Plotino habrá de rechazar también la caracterización de Dios como *noêsis noêseôs noesis*.

### *La posibilidad de la Encarnación universal en la Suma teológica*

Lo que nos interesa ahora está tratado en el artículo séptimo (“Si una sola persona divina puede asumir dos naturalezas humanas”), de la cuestión tercera (“La unión [hipostática] considerada por parte de la persona que asume”), de la tercera parte de la *Suma*. Allí, después de plantear las objeciones a lo que será su respuesta (afirmativa) a la pregunta objeto del artículo, apunta que:

[...] el poder del Hijo se extiende a todo lo que se extiende el del Padre. Y el Padre, después de la Encarnación del Hijo, puede asumir otra naturaleza humana numéricamente distinta de la que asumió el Hijo, pues el poder del Padre o del Hijo no disminuyó un ápice porque el Hijo se encarnara. Parece, pues, concluirse que el Hijo, aun después de la Encarnación, pudo asumir otra naturaleza humana distinta de la que asumió.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Stephen Menn, “Aristotle and Plato on God as Nous and the Good”, p. 551.

<sup>51</sup> Miles F. Burnyeat, *Aristotle’s Divine Intellect*, p. 38. (Citado en Andrew Chad Helms, *The Relation Between Human and Divine Intellection in Aristotle’s Theôria and Thomas Aquinas’s Contemplatio*, p. 38).

<sup>52</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, tomo XI, p. 225.

Inmediatamente después, ofrece su respuesta que es en los términos ya insinuados:

Quien sólo puede hacer algo determinado tiene una potencia limitada. Pero el poder de la divina persona es infinito, no pudiendo limitarse a algo creado; y tal ocurriría en la hipótesis de que la persona divina asumiese una naturaleza humana sin poder asumir otra. Pues parecería seguirse de ello que la personalidad de la naturaleza divina era coartada de tal manera por una naturaleza humana, que ya no podía asumir otra; caso manifiestamente imposible, pues en modo alguno lo creado puede limitar o constreñir lo increado. Así, pues, ya consideremos la persona divina por razón de su poder, principio de unión; ya por razón de su personalidad, término de dicha unión, es posible afirmar que la persona divina puede asumir otra naturaleza humana además de aquella a la que se unió.<sup>53</sup>

Y es claro que el argumento vale no sólo para otra naturaleza humana, sino para otras (en cualquier número) y –lo que nos interesa– aun para todas.

La más mínima honestidad intelectual exige, empero, que habiendo dicho lo anterior, se diga también que, en el artículo quinto (“Si el Hijo de Dios debió asumir la naturaleza humana en todos los individuos”) de la cuestión siguiente (“Del modo de la unión en cuanto a la naturaleza humana asumida”), santo Tomás responde negativamente a la nueva pregunta. En apoyo de ello, cita en primer término a Juan Damasceno como autoridad: “[el Hijo de Dios] no asumió la naturaleza en su universalidad específica ni en todos sus supuestos”,<sup>54</sup> después de lo cual ofrece su respuesta, la cual, estrictamente hablando, no se refiere a lo que sucedió sino a lo que era conveniente o no conveniente que sucediera (esto en sintonía con el título del artículo: “Si el Hijo de Dios debió...”). Escribe que: “No fue conveniente que fuese asumida la naturaleza humana en todos sus supuestos”,<sup>55</sup> y en sustento de ello aporta tres argumentos: a) desaparecería la multiplicidad de supuestos debido a que en una naturaleza asumida no hay más supuesto que la persona, esto es, no habría en la naturaleza humana más que un supuesto que sería la persona que asume; b) la dignidad del Verbo encarnado se suprimiría debido a que todos los seres humanos tendrían la misma dignidad; y c) lo conveniente era que a una persona divina encarnada correspondiera una única naturaleza humana asumida para que de esa manera se diera unidad en cada parte. Con un

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 225-226.

<sup>54</sup> Citado en *ibid.*, p. 247.

<sup>55</sup> *Idem.*

“temor y temblor” inevitable, nos atrevemos a comentar estos argumentos en los siguientes términos: a) lo primero apuntado es sin duda cierto –todos los seres humanos seríamos en última instancia la misma *persona*, la del Hijo de Dios–, pero esto no implica ninguna contradicción y lo que viene a ser es una consecuencia y una explicitación del supuesto de la Encarnación universal; b) a la luz de lo anterior, lo segundo deja de ser objeción porque todos los seres humanos serían (en última instancia, como hemos escrito) uno y el mismo numéricamente; y c) por lo ya apuntado, lo tercero también deja de ser objeción porque (en última instancia, una vez más) la simetría de unidades se conservaría. Como sin duda se aprecia, es nuestro comentario a la primera de las objeciones el fundamental: la hipótesis de la Encarnación universal, en el marco de la fe cristiana, específicamente en el del dogma cristológico central, implica que *en última instancia la persona de todos los seres humanos es una y la misma, concretamente, la del Hijo de Dios*. Volveremos sobre ello repetidamente en lo que sigue. Por lo pronto, nos quedamos con la inquietante sensación de que el que fue proclamado “doctor angélico” tuvo frente a sí lo que, de ser cierto, sería la verdad de las verdades, sin poder verla por ser hombre de su siglo y de su cultura. Pero nosotros somos del nuestro y de la nuestra, y podemos comprender las objeciones de santo Tomás (con temor y temblor, como ha quedado ya dicho) como la especificación de las consecuencias de la hipótesis de la Encarnación universal. De ser válida esta lectura, Jesús de Nazaret es Cristo, pero Cristo es, por así decirlo, más que Jesús de Nazaret. Exactamente esto ha sostenido Raimon Panikkar.

*Panikkar: Jesús es Cristo, pero Cristo no es (sólo) Jesús*

Panikkar se encuentra de origen a caballo entre el cristianismo y el hinduismo; es, en efecto, hijo de padre hindú y de madre española. Ostenta doctorados en filosofía y ciencias (Universidad de Madrid, 1946 y 1958), y también en teología (Universidad Laterana, Roma, 1961). En 1946, fue ordenado sacerdote. Por varios años, en la década de los cincuenta vivió en la India, donde enseñó e investigó en las universidades de Mysore y Varanasi. De 1960 a 1963 fue profesor de filosofía de la religión en la Universidad de Roma. En 1966 fue nombrado profesor en la Universidad de Harvard y en 1987 profesor emérito por la Universidad de California, institución a la que se incorporó en 1972 como catedrático de filosofía comparada de la religión; a lo largo de las dos décadas que separan 1966 y 1987 vivió de manera alternada en la India y en Estados Unidos. Como dato curioso, cabe señalar que las mismas Conferencias Gifford que Ricoeur dictó en 1986 –las que dieron lugar al material en parte publicado en forma de libro en so– corrieron a cargo de

Panikkar tres años después. Panikkar es autor de más de ochenta y dos libros,<sup>56</sup> de más de un millar de artículos y ha sido invitado a dictar cursos y conferencias en más de cien universidades. Nos hemos alargado un tanto en esta reseña de sus credenciales académicas para dejar en claro que no se trata de ningún pseudoprofeta panfletario del *New Age*, sino de un académico y autor de gran prestigio con una experiencia profesional y de vida que le autorizan como a pocos (si es que a alguno) para hablar con rigor y conocimiento de causa sobre el diálogo intercultural referido a la esfera religiosa.

Ante una reunión de los presidentes de las conferencias episcopales asiáticas y los presidentes de sus comisiones doctrinales, celebrada en Hong Kong del 2 al 5 de marzo de 2003, el entonces cardenal Joseph Ratzinger hizo referencia a una sentencia de Panikkar, citándolo de la manera siguiente: “Jesús es Cristo, pero Cristo no es (sólo) Jesús”.

La expresión original de Panikkar (1998) es la siguiente: “Jesús es el Cristo, pero Cristo no puede ser completamente identificado con Jesús”.<sup>57</sup> En otro lugar escribe: “Pero no confundamos a Jesús con Cristo. Jesús es Cristo [...]. Pero este Cristo no es idéntico a Jesús”.<sup>58</sup> Vamos a considerar todo esto con algún detalle.

En su alocución, el cardenal Ratzinger advirtió que para comprender el asunto cabalmente conviene reemplazar la palabra “Cristo” por “Logos” o “Hijo de Dios” (como hemos visto que fue el proceder de Tomás de Aquino) debido a que “‘Cristo’ es un título histórico-salvífico en el que la profundidad metafísica plena del misterio de Jesús no se muestra a la luz aún”.<sup>59</sup> Después comenta:

Panikkar tiene razón cuando niega la simple reversibilidad en tanto que las dos naturalezas, la divina y la humana, permanecen distintas. La naturaleza humana de Jesús tiene su comienzo en el tiempo; la naturaleza divina del Logos es eterna. Una y otra son tan distintas como distintos son creador y creatura, y por lo tanto no son intercambiables. Ello no obstante, en la Encarnación, el Logos eterno se ha vinculado a Jesús de tal manera que la reversibilidad de la fórmula resulta de su persona. Ya no

<sup>56</sup> Algunas de sus obras más representativas son: *El Cristo desconocido del hinduismo* [*The Unknown Christ of Hinduism*, 1964]; *Religión y religiones* (1965); *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso* [*Il silenzio di Dio. La riposta del Buddha*, 1985]; *La Trinidad y la experiencia religiosa* [*Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, 1989]; *La plenitud del hombre* [*La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, 1998]; *La experiencia filosófica de la India* (1997); e *Iconos del misterio. La experiencia de Dios* (1998).

<sup>57</sup> Raimon Panikkar, *La plenitud del hombre*, p. 185.

<sup>58</sup> Raimon Panikkar, *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, p. 84.

<sup>59</sup> Cardinal Joseph Ratzinger, *Christ, Faith and the Challenge of Cultures*.

es posible pensar al Logos aparte de su conexión con el hombre Jesús. El Logos ha atraído a sí a Jesús y se ha unido a Él de tal manera que conforman una sola persona en la dualidad de naturalezas. Quien quiera que entre en contacto con el Logos toca a Jesús de Nazaret. [...] Él es el Logos mismo, que en el hombre Jesús de Nazaret es un sujeto humano.

En esa ocasión, sin embargo, el futuro papa optó por no referirse a lo que nos atrevemos a suponer que le hubiera parecido más objetable en las tesis de Panikkar sobre el tema; lo indica el título de la sección –“sutra”, en el uso de Panikkar– de la que procede la primera de las citas anteriores: “El cristiano reconoce a Cristo *en* Jesús y *a través de él*”. Es el “a través de él”, deliberadamente contrastado con el “en” (las cursivas son de Panikkar), lo que apunta hacia que, aunque Jesús es Cristo, Cristo es –en algún sentido que exige la mayor precisión posible y que va mucho más allá de la preexistencia del Logos– más que Jesús. Lo que sí hizo entonces el cardenal Ratzinger fue referirse a la encíclica *Redemptoris Missio* de Juan Pablo II, en la que “las cuestiones [cristológicas] esenciales se encuentran muy vívida y claramente enunciadas” y que “debe constituirse en la norma para todo trabajo futuro en materia de teología de las religiones [...]”. Reproducimos a continuación el párrafo sexto de este documento; es el que nos parece ahora más relevante:

Es contrario a la fe cristiana introducir cualquier separación entre el Verbo y Jesucristo. San Juan afirma claramente que el Verbo, que “estaba en el principio con Dios”, es el mismo que “se hizo carne” (Jn 1, 2.14). Jesús es el Verbo encarnado, una sola persona e inseparable: no se puede separar a Jesús de Cristo, ni hablar de un “Jesús de la historia”, que sería distinto del “Cristo de la fe”. La Iglesia conoce y confiesa a Jesús como “el Cristo, el Hijo de Dios vivo” (Mt 16, 16). Cristo no es sino Jesús de Nazaret, y éste es el Verbo de Dios hecho hombre para la salvación de todos. En Cristo “reside toda la plenitud de la divinidad corporalmente” (Col 2, 9) y “de su plenitud hemos recibido todos” (Jn 1, 16). El “Hijo único, que está en el seno del Padre” (Jn 1, 18), es el “Hijo de su amor, en quien tenemos la redención. Pues Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la plenitud, y reconciliar por él y para él todas las cosas, pacificando, mediante la sangre de su cruz, lo que hay en la tierra y en los cielos” (Col 1, 13-14.19-20). Es precisamente esta singularidad única de Cristo la que le confiere un significado absoluto y universal, por lo cual, mientras está en la historia, es el centro y el fin de la misma: “Yo soy el Alfa y la Omega, *el Primero y el Último*, el Principio y el Fin” (Ap 22, 13).

Si, pues, es lícito y útil considerar los diversos aspectos del misterio de Cristo, no se debe perder nunca de vista su unidad. Mientras vamos descubriendo y valorando los dones de todas clases, sobre todo las riquezas espirituales, que Dios ha concedido a

cada pueblo, no podemos disociarlos de Jesucristo, centro del plan divino de salvación. Así como “el Hijo de Dios con su Encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre”,<sup>60</sup> así también “debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en forma sólo de Dios conocida, se asocien a este misterio pascual”. El designio divino es “hacer que todo tenga a Cristo por cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra” (Ef 1, 10).<sup>61</sup>

De lo citado queremos desde ahora recoger aquello de cómo “el Hijo de Dios con su Encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre”; volveremos sobre ello un poco más adelante. Procedemos ahora a examinar qué es lo que escribe Panikkar en relación con estos asuntos (después habremos de ampliar nuestro campo de interés).

Consideraremos en primer término con el mayor cuidado posible la exposición más amplia y original: la que encontramos en *La pienezza dell'uomo. Una cristofania (La plenitud del hombre, 1998)\**, después dedicaremos unos momentos a la revisión de la más breve y concentrada que encontramos en *Iconos del misterio\** (también de 1988) con el ánimo de ver si hallamos ahí algo nuevo.

Comienza Panikkar por recordar que la palabra “Cristo” [*Christos*] es griega y que es la traducción del término hebreo *mashiah* [mesías], que significa “ungido”. Habla luego de las transformaciones que experimentó el significado de la expresión durante las primeras décadas de la historia del cristianismo hasta que en los textos neotestamentarios Cristo es por medio de quien han sido creadas todas las cosas, a través de quien fue hecho el universo.

Expone a continuación cómo la proclamación de la fórmula “Jesús es el Cristo” constituyó desde los inicios el elemento central de la fe cristiana (y fue tenida como medio y manifestación de la salvación del que la proclama). Toma nota de que en los textos neotestamentarios se hace referencia a “Jesucristo”, pero también a “Cristo Jesús” y encuentra que la segunda expresión sugiere una distinción entre “Cristo” y “Jesús” (aunque también reconoce que se trata de expresiones homologables). ¿Quién es Jesús? “Jesús es aquel que ‘el Espíritu del Señor’ ha consagrado con la unción (ungido, mesías, cristo) [...] lo que intentó hacer comprender a los habitantes de Nazaret en su primera predicación, citando al profeta Isaías”.<sup>62</sup> Relata cómo la relación entre Jesús y el Cristo fue posteriormente reelaborada en el concilio de Calcedonia en

<sup>60</sup> Esta cita, importante para nosotros, proviene de la Constitución Pastoral *Gaudium et spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual* (núm. 22), Concilio Vaticano II (Paulo VI, 7 de diciembre de 1965).

<sup>61</sup> Juan Pablo II, *Carta encíclica “Redemptoris Missio”*.

<sup>62</sup> Raimon Panikkar, *La plenitud del hombre*, p. 184.

términos de cuatro adverbios que especifican la unión hipostática de las dos naturalezas subsistentes en la única persona sin confusión, sin mutabilidad, sin división y sin separación.

Al llegar a este punto, Panikkar se refiere al *en* y al *a través de* del “sutra” que da título a este segmento de su exposición y manifiesta que lo hace para evitar posibles malos entendidos. Es aquí donde enuncia lo que ya hemos citado: “Jesús es el Cristo, pero Cristo no puede ser completamente identificado con Jesús”. La explicación de Panikkar es la siguiente:

Si A es B, B es A. Pero Jesús no es A, ni Cristo es B. El efecto *pars pro toto*, que en este contexto se refiere al conocimiento simbólico, en nuestro *sutra* se aplica a la consciencia iconofónica: el icono A no es el original B, pero no es tampoco una simple imagen. El icono visto a la luz tabórica es la revelación, el desvelamiento del original, el símbolo que lo representa, que lo hace presente a quien lo descubre como icono y no como copia. Jesús es el símbolo de Cristo, para los cristianos, naturalmente.<sup>63</sup>

Como ejemplo ilustrativo de lo anterior, Panikkar ofrece la Eucaristía. Decimos de una vez que a nosotros la idea<sup>64</sup> expresada en el *sutra* nos parece correcta e iluminadora; la explicación de Panikkar, insatisfactoria; el ejemplo de la Eucaristía, magnífico, mas no en la forma en la que lo emplea Panikkar (que no hemos registrado aquí).

Para nosotros, lo que viene a cuento ahora en relación con la Eucaristía es que, según la dogmática de la Iglesia católica, Cristo se encuentra, *todo él* –“cuerpo, sangre, alma y divinidad”, reza la fórmula tradicional–, presente en cada hostia consagrada, en cada porción de vino consagrado. Antes de pasar al otro libro mencionado, recogemos aquí una fórmula del Sínodo de Quiercy (863) que evoca la patrística oriental y que Panikkar cita con aprobación: “Así como no hay, no ha habido, ni habrá ningún hombre cuya naturaleza no haya sido asumida en él [Cristo], así no hay, no ha habido, ni habrá ningún hombre por el cual no haya sufrido”.<sup>65</sup>

La sección correspondiente a lo anterior en *Iconos del misterio* se intitula sencillamente “La distinción Cristo-Jesús” añade a lo ya expuesto dos observaciones que nos parecen de gran importancia: “La tradición cristiana, ciertamente, viene de Jesús, y si no hubiese sido por Jesús, hoy no estaríamos hablando en estos términos de estas cuestiones. Pero no confundamos a

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>64</sup> Panikkar explícitamente rechaza que sus *sutra* sean tesis (*Ibid.*, p. 175), por esto nosotros decimos “la idea”.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 186 (DH 624).



Jesús con Cristo [...]”;<sup>66</sup> “Jesús es histórico, y la historia no se puede escamotear. Cristo es transhistórico, y la realidad no puede cercenarse reduciéndola a la historia”.<sup>67</sup> En definitiva:

Jesús es Cristo, y quien confiesa que Jesús es el Cristo es, evidentemente, un cristiano. Es *en y a través* de Cristo como el cristiano se encuentra en armonía con todas las cosas, con todos los seres, con todos los hombres. Es el Cristo Unigénito, Primogénito, Cabeza, alfa y omega, *logos* desde el principio, por quien todo ha sido hecho y que sostiene todo, como dicen las Escrituras cristianas. Pero este Cristo no es idéntico a Jesús. [...] ‘Cristo es Jesús resucitado’.<sup>68</sup>

La cuestión de la identidad/distinción Cristo/Jesús se ha planteado de maneras diversas en relación con el hecho del pluralismo religioso. En relación con esta problemática, Claude Geffré, por ejemplo, se ha expresado en los siguientes términos (bastante cercanos a los de Panikkar, incluso en el empleo de la palabra “icono”):

Jesús es el icono del Dios vivo de una forma única y no debemos esperar otros “Mediadores”. Pero esto no nos lleva a identificar el aspecto histórico y contingente de Jesús con su aspecto “cristico” o divino. Es precisamente la ley de la Encarnación de Dios a través de la mediación de la historia la que nos conduce a pensar que Jesús no pone fin a la historia de las manifestaciones de Dios [...]. Conforme a la visión tradicional de los Padres de la Iglesia es posible, por tanto, ver la economía del Hijo encarnado como el sacramento de una economía más amplia, a saber, la de la Palabra eterna de Dios que coincide con la historia religiosa de la humanidad.<sup>69</sup>

*Un monje de Occidente escribe sobre la posibilidad  
de la Encarnación universal*

El Vedanta es uno de los seis sistemas filosófico-teológicos clásicos de la India y está codificado en los *Vedanta sutras* (o *Brahma sutras*, *sutra* = “escritura” en sánscrito) de Badarayana (quien vivió en algún tiempo entre los siglos VI y III a. C.); texto muy poco inteligible del que existen varios comentarios que han dado lugar a filosofías concretas. De éstos, el más notable es el de Adi

<sup>66</sup> Raimon Panikkar, *Iconos del misterio*, p. 84.

<sup>67</sup> *Idem*.

<sup>68</sup> Raimon Panikkar, *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, p. 84.

<sup>69</sup> Claude Geffré, “La singularité du Christianisme à l’âge du pluralisme religieux”, pp. 365-366; citado en Jacques Dupuis, *El cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo*, p. 206.

Shankara (788-820) y constituye la exposición del *Vedanta-advaita* o *Vedanta de la no dualidad*. En adición a los *Vedanta sutras*, las raíces del Vedanta se encuentran en los *Upanishads* (textos de contenido especulativo, cada uno de los once “principales” –se reconocen ciento ocho en total– se encuentra asociado a alguno de los cuatro vedas y data del primer milenio a. C.) y en el *Bhagavad Gita* (sección de setecientos versos del poema épico *Mahabharata* escrito alrededor del inicio de la era cristiana); este conjunto de textos es tenido por canónico en este sistema de pensamiento. La afirmación central que en ellos se encuentra es la de la llamada *identidad suprema*: “Tú eres eso” (“*Tat tvam asi*”, en sánscrito), esto es, la de la identidad del *atman* (el alma o la persona) y *Brahman* (la realidad última), la de el núcleo más íntimo de la personalidad y Dios. El *Vedanta-advaita* se especifica en lo fundamental por una segunda afirmación: la de la absoluta no dualidad de la realidad última (“experimentable” en el estado místico), que por lo mismo carece de cualquier atributo. La realidad aparente es de naturaleza ilusoria y la ignorancia implícita en el vivirla como *la* realidad es la fuente de todo sufrimiento. La supresión de la ignorancia no es un conocimiento especulativo. A este respecto, podemos invocar un ejemplo empleado para otro propósito en V2: un ciego de nacimiento puede tener mucho conocimiento conceptual sobre el color rojo: podrá, por ejemplo, decir correctamente que en los semáforos el foco rojo es el superior; pero en otro sentido, el fundamental, no sabrá nunca qué es el rojo.

En el siglo xx los maestros (*gurus*) más nombrados en relación con el *Vedanta-advaita* son Ramana Maharshi (1870-1950) y Nisargadatta Maharaj (1897-1981); a pesar de que se inscriben en linajes diferentes, ambos enseñan el camino a la liberación a través del preguntarse “¿quién soy?”.

La literatura que compara el pensamiento especulativo (o religioso) de Oriente con el de Occidente es vastísima; muy abundante es también la que específicamente trata del Vedanta y del cristianismo. En ella destaca, por diversas razones, el libro publicado en 1982 –“con el permiso de los superiores”– por “Un monje de Occidente” con el título *Doctrine de la non-dualité (advaita-vada) et christianisme (Doctrina de la no-dualidad y cristianismo. Jalones para un acuerdo doctrinal entre la Iglesia y el Vedanta)\**.<sup>70</sup> Jean Tourinac, en su prólogo al libro, apunta algunas de estas razones: a) a diferencia de lo que es

<sup>70</sup> El propio “monje de Occidente” declara, en el prólogo al libro que es contemplativo, y Jean Tourinac, en su introducción, que es cisterciense; nos es dado afirmar casi con seguridad que se trata de un monje francés, los indicios en este sentido en el libro son numerosos. (En el libro –pp. 27, 63 y 92– se hace referencia a la Regla benedictina y en dos ocasiones –pp. 36 y 63– a san Benito).

más común en este tipo de literatura, el autor no trabaja desde la perspectiva de los escritos del maestro Eckhart (Johannes Eckhart, *ca.* 1260 - *ca.* 1328, dominico y notable místico renano),<sup>71</sup> sino que los autores cristianos en los que se fundamenta son principalmente los padres de la Iglesia, Bernardo de Claraval y Tomás de Aquino, y también en Nicolás de Cusa; b) en adición a lo anterior se apoya también en exegetas contemporáneos y documentos papales recientes (en el tiempo de la escritura del libro); y c) hace gala de una muy feliz (y no frecuente) combinación de audacia de pensamiento y humildad que acaba resultando eficacísima en la búsqueda de afinidades o correspondencias entre la doctrina vedántica de la identidad del sí con Brama, por una parte, y la fe cristiana en la Trinidad, por otra.

A nuestro juicio, sin embargo, lo más notable del libro son algunas de las ideas que expone de las que nos ocuparemos con alguna amplitud en el siguiente estudio. Por lo demás, cabe apuntar que se trata de un libro que se ubica completamente en el plano teórico-conceptual; nada de recomendaciones, técnicas o comparaciones relativas a prácticas contemplativas o meditativas figura en él. (El autor comenta cómo estuvo considerando *intelectualmente* la doctrina *Vedanta-advaita* durante más de cuarenta años antes de publicar el libro).<sup>72</sup> Por el momento viene muy al caso ahora reproducir el siguiente fragmento que versa sobre lo que hemos venido tratando:

No se ve bien [...] cómo situar el caso singular del Hombre-Dios en el marco de la doctrina no dualista [...]. Pero ¿no es preciso ir todavía más allá y decir que, desde esa perspectiva, ese caso no aparece ya como un caso singular, sino como un simple caso particular (un caso límite, si se quiere) de la condición humana común? Desde ese momento, por inoportuna e incongruente que pueda parecer a los ojos del cristiano, se planteará de forma natural la siguiente pregunta: *¿lo que la teología católica designa con el nombre de "unión hipostática" no será la verdad de todo hombre?* No estamos aquí ya, como tan a menudo sucede en nuestros días, ante un nuevo intento de reducir lo "sobrenatural" a lo "natural" sino, a la inversa, ante una especie de "sobrenaturalización" radical de todo lo humano.<sup>73</sup>

<sup>71</sup> Como es el caso del famosísimo libro de Rudolf Otto, *Lo santo* (1917). Escribe (un tanto sorprendentemente) el autor de *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo* a propósito de Eckhart: "[...] nadie, del lado católico, pensaría seriamente en tomar[lo] como base de un acercamiento doctrinal entre la India y la Iglesia, sean cuales sean los loables esfuerzos realizados en nuestros días por establecer su ortodoxia" (p. 21).

<sup>72</sup> Un monje de Occidente, *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*, p. 152.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 59.

Téngase en cuenta que esto ha sido escrito por un monje que manifiesta una preocupación (que llega a conmover) por mantenerse rigurosamente en la ortodoxia católica. Ya hemos apuntado que publica su libro “con permiso de los superiores” y que se apoya en autores emblemáticos de la ortodoxia, al grado de que la filosofía de santo Tomás, el “doctor angélico”, fue proclamada por el papa Pío XII en la encíclica *Humani Generis* (1950), la guía más segura para la doctrina católica. Pronunciamientos semejantes hicieron en su momento León XIII (en la encíclica *Aeterni Patris*, 1879) y Juan Pablo II (en la encíclica *Fides et Ratio*, 1999). El autor relata al principio de su introducción cómo consultó al presidente del Secretariado para los no cristianos (precursor del actual Pontificio Consejo para el Diálogo Inter-religioso), y cómo, acatando la sugerencia que éste le hiciera, sometió su manuscrito a la consideración de un especialista, quien tras su lectura lo alentó a publicarlo. En la misma introducción señala que sus *últimos escrúpulos* fueron disipados por una declaración precisamente del Secretariado para los no cristianos en el sentido de que un cristiano debería de evitar rechazar *a priori* como no cristiana la doctrina de la identificación con el absoluto tenida como ideal en las corrientes místicas hinduistas y musulmanas.

### *El neognosticismo de Marco Vannini*

Marco Vannini (nacido en San Piero a Sieve, municipalidad de Florencia, en 1948) es un autor poco conocido en nuestro medio; no así en Italia, en donde es tenido por el investigador contemporáneo de mayor importancia en el país en lo relativo a la mística cristiana en general y al maestro Eckhart en particular. Lo primero de lo que hay que tomar nota es de cómo entiende la mística: “Entendemos por ‘mística’ más precisamente la experiencia del Uno, o sea, de la unidad profunda [...] entre el hombre y Dios. Es más, en la medida en la que lo humano lleva consigo lo finito, lo mundano, la experiencia mística es experiencia de la unidad finito-infinito y por esto también podemos decir de la unidad mundo-Dios”;<sup>74</sup> “la mística es tomada en su original significado griego, como experiencia del Uno en el vértice de la razón”.<sup>75</sup> Armando

<sup>74</sup> Marco Vannini, *Il volto del Dio nascosto. L'esperienza mistica dall'Iliade a Simone Weil*, p. 10; citado en Armando Matteo, *Credos posmodernos*, p. 126. En lo que sigue seguimos la exposición que hace Matteo del pensamiento de Vannini.

<sup>75</sup> Marco Vannini, *Il volto del Dio nascosto. L'esperienza mistica dall'Iliade a Simone Weil*, p. 441; citado en Armando Matteo, *Credos posmodernos*, p. 125. Matteo afirma que: “Puesto que, como se ha dicho [cuando *no* se ha dicho], la mística se ubica en un nivel superior con respecto a la razón —que opera según divisiones y distinciones—, ofrece la posibilidad de reunir, precisamente en el espíritu, la unidad del mundo con Dios y de Dios con el mundo”

Matteo, de cuyo libro *Della fede dei laici. Il cristianesimo di fronte alla mentalità postmoderna* (*Credos postmodernos*, 2001)\* hemos tomado las citas anteriores (y en el que también se registran las contribuciones de Gianni Vattimo, entre otros), comenta sobre el “perfecto acuerdo entre la filosofía y la mística”<sup>76</sup> en Vannini y escribe, como bien podría haberlo hecho Hegel, que “la filosofía, de hecho es el saber de lo Absoluto, pero si no quiere caer en la fantasía de las representaciones o en la dispersión de las intuiciones, debe llevar a fondo su búsqueda, elevando su conocimiento al nivel de lo Absoluto, colocándose más allá de la mala conciencia de un infinito junto a lo finito”.<sup>77</sup> La mística, resulta así ser *dialéctica* y “la experiencia del espíritu está por encima de todo contenido y determinación y, al mismo tiempo está en perfectas condiciones de dar cuenta de todo contenido y determinación”.<sup>78</sup>

Para Vannini, el camino místico se inicia con el desapego, ya que éste implica la cesación de toda determinación, de toda dualidad, de toda alteridad y conduce a la contemplación del Absoluto que no se halla “fuera” de nosotros sino “en” nosotros y de hecho “es nosotros”. A este respecto, Vannini hace suya la expresión y la idea del maestro Eckhart de la *generación del Verbo*, acontecimiento “interior” al que están convocados *todos* los seres humanos. Según Vannini, esto, que se encuentra presente en todo el pensamiento filosófico occidental –por no decir nada del oriental–, y de manera especial en el que abreva de Platón, no es afirmado en el “cristianismo histórico”, pero constituyó lo más esencial de la enseñanza de Jesús de Nazaret, como puede apreciarse en el Evangelio según Juan.

Es un hecho que la vida y la doctrina de Jesús de Nazaret han sido y continúan siendo interpretadas de muy diversas maneras. Vannini presta atención a dos de estas interpretaciones, la correspondiente a su lectura del Evangelio de Juan y la que encuentra en los escritos paulinos, que es la que denomina “cristianismo histórico”. En la primera, el núcleo del mensaje de Jesús, la “buena nueva” que anunció, fue su experiencia de su unidad con Dios –el Padre–, “la no alteridad de Dios con respecto al sujeto humano”,<sup>79</sup> y que esta misma experiencia estaba disponible a todo ser humano. De lo que se trata, entonces, no es de realizar una apropiación de Dios, “sino de

(p. 127). Antes, empero, ha escrito que el espíritu es precisamente el “vértice de la razón”. A este respecto es importante tener en cuenta que Vannini (a decir de Matteo) rechaza una antropología dualista cuerpo/alma; en su lugar asume una concepción tripartita cuerpo/alma/espíritu, en la que el espíritu es el “elemento unificante de la conciencia” (p. 126).

<sup>76</sup> Armando Matteo, *Credos postmodernos*, p. 127.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 129.

volvemos nosotros espíritu –de hacer nacer a Dios en nosotros y a nosotros en Dios–”.<sup>80</sup> Sostiene Vannini que en el prólogo del Evangelio según Juan se expone la doctrina de la *doble generación del Verbo*: una de alcance cósmica (en cuanto al espacio) y eterna (en cuanto al tiempo) y otra que acontece en cada creyente cuando experimenta lo que experimentó y anunció Jesús de Nazaret. Tal es, a decir de Vannini, la esencia del cristianismo.

Esta manera *mística* de entender –y de vivir el cristianismo, creemos que nos es dado añadirlo– se contrasta con la del *cristianismo histórico* que Vannini atribuye al apóstol Pablo: degenerativa, dogmática, “contenedista” y objetivante. Este cristianismo “ya no es experiencia, sino doctrina”;<sup>81</sup> constituye una *herejía* en relación con el mensaje de Jesús. Muchos han sostenido que Pablo reemplazó el mensaje *de* Jesús con una doctrina *sobre* Jesús, y Vannini se coloca entre ellos. Pablo permanece atorado en una “representación mitológica” en la que “el tema de la redención es desarrollado según la perspectiva de la necesidad de la muerte y resurrección de Cristo, para la liberación de la humanidad de su situación de pecado”.<sup>82</sup> Es claro que, frente al “cristianismo histórico”, son las tesis de Vannini las que resultan heréticas.<sup>83</sup>

### *La variable humana en la “ecuación” de Calcedonia*

Es posible argumentar que la formulación del dogma cristológico fundamental, proveniente del cuarto concilio ecuménico (Calcedonia, 451) que conduce lógicamente a la afirmación de la tesis de la Encarnación universal. Vamos a intentar mostrar lo que sería el núcleo de esa afirmación.

Partimos del siguiente fragmento de esa formulación, es el que ahora interesa:

Siguiendo pues a los santos Padres, enseñamos unánimemente que hay que confesar a un solo y mismo Hijo y Señor nuestro Jesucristo: perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad; verdaderamente Dios y verdaderamente hombre “compuesto” de alma racional y cuerpo; consustancial al Padre según la divinidad, y consustancial con nosotros según la humanidad, en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado [*cf.* Heb 4.3]; engendrado del padre antes de los siglos según la divinidad y en los

<sup>80</sup> Marco Vannini, *Mística e (è) filosofia*, p. 156; citado en Armando Matteo, *Credos posmodernos*, p. 130.

<sup>81</sup> Armando Matteo, *Credos posmodernos*, p. 132.

<sup>82</sup> *Idem.*

<sup>83</sup> Armando Matteo concede gran valor a la porción positiva de las tesis de Vannini, pero rechaza la radicalidad de la distinción que éste establece entre el cristianismo “místico” y el “histórico”. A su parecer uno y otro vienen a ser complementarios y necesarios.

últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, la madre de Dios, según la humanidad; que se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo Señor, Hijo unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación. La diferencia de naturalezas de ningún modo queda suprimida por su unión, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino en uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres.<sup>84</sup>

¿Cómo es posible que Jesús de Nazaret sea “en todo semejante a nosotros excepto en el pecado” y sea “consustancial al Padre”? A esto se puede responder que es “en todo semejante a nosotros excepto en el pecado”, en cuanto a su humanidad, aunque estrictamente hablando no parecería que es lo que afirmó el concilio, al menos no explícitamente. Pero aun así entendidas las cosas, subsistiría el problema: en Jesús hay una única *persona*, “el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo”. ¿Cuál es la persona de los seres humanos en general?

José María Castillo, un teólogo muy polémico, ha escrito a este respecto muy recientemente lo siguiente:

[...] en la misma definición del concilio, se afirma que las dos naturalezas que hay en Cristo “confluyen en una sola persona” que es la persona divina del Hijo unigénito de Dios. Ahora bien, con esta afirmación se dice lógicamente que en Jesús no hay persona humana, pero al mismo tiempo se define como doctrina de fe que es un ser humano, que no es persona humana, pero que es perfecto en su humanidad. Así las cosas, la pregunta inevitable es ésta: ¿cómo puede ser perfecto en su humanidad un hombre que no es persona humana?<sup>85</sup>

Como muchos más, Castillo sostiene (con muy buenas razones, a nuestro juicio) que no es posible comprender quién es Jesús a partir de un conocimiento previo de quién es Dios, sino que sólo es posible saber de Dios a partir de Jesús. En el corazón del argumento al que estamos haciendo referencia (que no se encuentra en el libro de Castillo, quien no afirma la tesis de la Encarnación universal) se encuentra la misma idea, *pero con respecto al hombre*. La declaración del concilio, tomada en serio, nos fuerza a preguntarnos

<sup>84</sup> DH 301-302.

<sup>85</sup> José M. Castillo, *La humanización de Dios*, p. 178. No suscribimos todas las tesis expuestas por el doctor Castillo en su libro; sin embargo, el planteamiento que hace de la cuestión que nos ocupa nos parece especialmente claro.

por el hombre a partir de Jesús. Es como si la declaración fuera una ecuación en la que la incógnita es el hombre. ¿Cuál es la antropología en términos de la cual la declaración hace sentido y es consistente? Nos parece que la respuesta está dada por la afirmación de la Encarnación universal.

### **NOËSIS NOËSÊÔS NOËSIS: ¿UNA REGRESIÓN DIABÓLICA?**

Terminamos este estudio retornando a su punto de partida: la teología aristotélica, en particular la caracterización de Dios como *noësis noëseôs noësis*. Para adentrarnos de nuevo en el tema del pensamiento que piensa el pensamiento, procederemos a considerar en primer término ciertas teorías de la conciencia que hacen evocar aquella expresión.

#### *Las teorías de la conciencia como pensamiento de segundo orden*

Hemos sostenido en V2 que la conciencia es de naturaleza lingüística, pero eso no es explicarla. Una de las mejores ofertas al respecto disponibles hoy día es la que sostiene que un “estado mental” (una percepción o un pensamiento, por ejemplo) es consciente cuando es el objeto de un pensamiento (no consciente) de orden superior. Es decir, un *pensamiento* es consciente cuando es objeto de otro pensamiento *de segundo orden* (que no será consciente a no ser que a su vez sea pensado por un pensamiento de tercer orden).<sup>86</sup>

Encontramos aquí un interesante paralelismo con Niklas Luhmann (de quien nos ocuparemos enseguida), para quien una observación nunca se observa a sí misma. Es así que lo que hemos venido llamando “experiencia subjetiva consciente” viene a ser, en los términos de esta teoría, “pensamiento de segundo orden” y, de manera más general, “pensamiento de orden superior”. Es este pensamiento de orden superior el que es de naturaleza lingüística y tiene la forma lógica del juicio. Si a este tipo de pensamiento de orden superior se le identifica con la *conciencia refleja*, no tenemos inconveniente en reconocer de buen grado que cuando hemos hablado de “experiencia subjetiva consciente” nos hemos estado refiriendo a la conciencia refleja. (Esto mismo, con otras palabras, dijimos en V2).

Un poco de reflexión hace ver que podríamos repetir aquí el esquema que presentamos en el cuadro 6.3 de V2 en relación con la concepción (intra) interlingüística de la referencia: las “experiencias no conscientes” vienen a corresponder a lo extralingüístico. Lo que resulta es el cuadro 3.1.

<sup>86</sup> El autor más conspicuo a este respecto es David M. Rosenthal, cuyos trabajos más importantes se encuentran reunidos en David M. Rosenthal, *Consciousness and Mind*.



CUADRO 3.1: LA PRESUPOSICIÓN ONTOLÓGICA DE LA REALIDAD EXTRA-MENTAL Y SU NEGACIÓN

PRESUPOSICIÓN ONTOLÓGICA		CONCEPCIÓN SIN RELIDAD EXTRA-MENTAL
Mental	Nivel	•
	• •	•
	• •	•
	• •	Pensamiento de orden $x + 3$
	4 Pensamiento de cuarto orden	Pensamiento de orden $x + 2$
	3 Pensamiento de tercer orden	Pensamiento de orden $x + 1$
2 Pensamiento de segundo orden	Pensamiento de orden $x$	
1 Pensamiento de 1er orden	Pensamiento de orden $x - 1$	
-----		Pensamiento de orden $x - 2$
No mental: 0	Realidad extra-mental	Pensamiento de orden $x - 3$
		•
		•
		•

Es importante tomar nota de que en estas teorías de la conciencia como pensamiento de segundo orden, la conciencia es un atributo de los pensamientos, no de quien los piensa, asunto este último sobre lo que nada dicen.

Nos hemos ubicado en el discurso sobre la observación de segundo orden. A partir de las últimas décadas del siglo xx, cualquier discusión de la observación de segundo orden está comprometida a tener en Niklas Luhmann su primer y principal referente.

Pero algo diremos nosotros. Hemos considerado sólo el polo *noemático* en el trinomio *nous / noesis / noema*. La pregunta que de manera obligada parecería surgir es la referente al otro polo del trinomio, esto es, la pregunta por la naturaleza de la conciencia. Desde hace muchas décadas, esta cuestión, junto con la relativa al llamado problema mente/cuerpo o mente/cerebro (*mind body problem*) y la concerniente a la relación entre mente (o conciencia) y lenguaje, ha sido central en la en la filosofía de la mente (o de la conciencia). De lo tercero hemos tratado extensamente en V2 y no tiene caso volver a hacerlo aquí.

En cuanto a lo primero, nos limitaremos a señalar que el planteamiento de la cuestión supone que han sido respondidas las preguntas por la naturaleza de la mente (o conciencia) y por la de la materia, o que, en su defecto, el responder a estas preguntas es un primer paso previo al abordaje de la cuestión propiamente dicha.

Ahora bien, la cuestión relativa a la naturaleza de la mente (o conciencia), como polo de la noesis, supone que, o bien, no hay tal cosa (mente o conciencia), o bien, que es algo. Nosotros rechazamos esta disyuntiva: sostenemos que no hay algo que sea la conciencia (no es un ente, no es una sustancia, no es una propiedad), y que aunque en rigor deba decirse que la conciencia no existe (como en rigor ha de decirse de Dios y del ser), ése no es el sentido de la no existencia en la disyuntiva. Si esto es correcto, toda teoría de la conciencia que suponga implícitamente que es algo es inválida de entrada. Por todo lo dicho, se ve que la mente (o la conciencia) no puede ser definida y el porqué de ello.

*La observación de segundo orden según Luhmann*

Vamos a iniciar nuestras consideraciones sobre la observación de segundo orden en Luhmann con la sugerencia de que es posible una reconstrucción de su pensamiento sobre este asunto que corresponda a lo que hemos expuesto en V2 en relación con la lingüística y la historia. Con esto no queremos decir que nuestros planteamientos corresponden a los de él, sino que lo que hemos hecho en aquellos otros ámbitos puede hacerse también en relación con el propio pensamiento de Luhmann sobre la observación de segundo orden.

Luhmann explícitamente se declara constructivista. La característica común a todos los constructivismos (epistemológicos), incluidos el que hemos expuesto en relación con la Historia y el profesado por Luhmann, es que el conocimiento no es una suerte de correspondencia con una (supuesta) realidad externa a un observador, sino una construcción de éste. Lo único que conoce un observador son (algunos de) sus estados internos. En cuanto a la existencia de una realidad externa, hay quienes la niegan –constructivistas ontológicos– y quienes la afirman. En *Soziale Systeme. Grundriss einer Allgemeinen Theorie (Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general, 1984)\**, lo segundo parecería ser el caso de Luhmann, de manera que su postura a *este respecto* recordaría la de Immanuel Kant, quien también afirmaba la existencia de una realidad incognoscible –lo nouménico, el “*incognitum x*”– independiente de la experiencia. En cualquier caso, la realidad es captada en la forma de distinciones, sin que haya correspondencia alguna entre éstas y aquélla. Si bien, la realidad no juega un papel positivo en la construcción del conocimiento, sí desempeña, curiosamente, uno negativo, limitante; en efecto, si no es posible para un observador decir qué es la realidad, sí puede decir qué *no es*. (A este respecto, suele invocarse la imagen de una llave y una cerradura: el hecho de que una determinada llave abra una cerradura no brinda información sobre ésta, pero el que no la abra permite descartarla).

Por lo demás, el operar mismo del sistema que conoce limita también los conocimientos posibles.

Es así que la negación de la posibilidad de una correspondencia entre conocimientos y realidad no implicaría un relativismo extremo: hay conocimientos aceptables y conocimientos inviables. Recuérdese a este propósito cómo hemos hablado de verdad en historia en el sentido de que las fuentes limitan lo que puede decirse sobre el pasado. Más tarde, en *Die Wissenschaft der Gesellschaft (La ciencia de la sociedad, 1990)\**, ha escrito que la descripción de la observación como la unidad de la distinción y la indicación ha permitido dejar atrás la “controversia inútil” relativa a la referencia a la realidad.<sup>87</sup> Es por esto que en ocasiones se le ha preferido nombrar *constructivista operativo* a efecto de contrastar este tipo de constructivismo con el comúnmente llamado radical que niega la existencia de una realidad no construida por el observador. (Aunque Luhmann haya declarado que su constructivismo es “radical, radical, radical” respondiendo a preguntas sobre el asunto).

¿Qué es lo que en todos los casos que hemos examinado imprime un carácter absoluto a la relatividad de la observación de segundo orden? Lo que en términos de Luhmann (aunque quizá haciéndoles cierta violencia) podemos nombrar la clausura operacional del discurso. *En este sentido*, se trata de la, en ocasiones, llamada “tesis postestructuralista”:<sup>88</sup> el significado de todo significante es otro significante, con lo que se produce una cadena o red abierta de significaciones. Este “textualismo” (por no escribir “discursivismo”) no es sino el giro lingüístico llevado a sus últimas consecuencias; el solipsismo discursivo de la comunidad lingüística. Es en el uso de las categorías de operación, observación, distinción y punto ciego por parte de Luhmann donde encontramos la correspondencia con lo que hemos venido exponiendo. Vamos a detenernos en ellos.

Dos son los antecedentes más directos de la epistemología luhmanniana: un curioso texto aclamado por algunos como el más profundo de cuantos hayan sido escritos, como el más banal de ellos por otros y como una charlatanería por otros más: *Laws of Form (Leyes de la forma)\** de George Spencer Brown (1972); y una recolección de ensayos de Heinz von Foerster, intitulada

<sup>87</sup> Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, p. 71.

<sup>88</sup> Escribimos “en este sentido”, porque el postestructuralismo, en las más de sus caracterizaciones, connota en su contraste con el estructuralismo rasgos ausentes en la posición que hemos expuesto como lo es, por ejemplo, la afirmación de la materialidad del signo.

*Observing Systems (Sistemas que observan/Observando sistemas*,<sup>89</sup> 1982). No es mucho lo que Luhmann recupera de estas obras, pero es esencial.

El cuerpo de *Laws of Form* inicia de esta manera: “Asumimos como dadas la idea de distinción y la idea de indicación, y que no nos es posible hacer una indicación sin trazar [*without drawing*] una distinción. Tomamos, por tanto, la forma de la distinción por la forma”.<sup>90</sup> (La última oración quiere significar que una forma es siempre la forma de una distinción). Inmediatamente después –haciendo gala de un peculiar sentido del humor– escribe “Distinción es continencia perfecta”.<sup>91</sup> Un poco más adelante, en el segundo de los breves capítulos del libro, encontramos:

Traza [*draw*] una distinción. [...] Nómbrala la primera distinción. Nombra el espacio en el que ha sido trazado el espacio cortado o dividido por la distinción. Nombra las partes del espacio formadas por el corte o división los lados de la distinción o, alternativamente, los espacios, estados o contenidos distinguidos por la distinción. [...] Sea uno de los estados [lados] de la distinción marcado con una marca de distinción.<sup>92</sup>

Esto, y no mucho más, es lo que Luhmann retendrá de Spencer Brown. En efecto, éste procede, sobre la base ya expuesta, a desarrollar un cálculo que acaba por resultar en una reconstrucción de la aritmética y el algebra tradicionales *si se sigue una secuencia determinada de indicaciones*.<sup>93</sup> Ese cálculo es sólo una posibilidad entre muchas en virtud de que son posibles otras secuencias. Nuestra contención es que en los hechos retiene *menos*. Esencialmente, lo de la observación como distinción/indicación. Encontramos sustento para esto en *Die Kunst der Gesellschaft (El arte de la sociedad, 1995)\**, obra de la que nos ocuparemos un poco mas adelante: “Para nuestros fines es suficiente definir la observación, siguiendo a Spencer Brown, como el uso de una distinción para designar [indicar] uno de los lados –y no el otro”.<sup>94</sup>

En los trabajos recogidos en *Observing Systems* –tómese nota del doble sentido del título, hecho que siempre mencionaba Luhmann al referirse a esta obra–, von Foerster efectúa una importante contribución a la cibernética

<sup>89</sup> El título original es espléndidamente ambiguo; hemos escrito en su traducción las dos posibilidades semánticas que admite.

<sup>90</sup> George Spencer Brown, *Laws of Form*, p. 1

<sup>91</sup> *Idem*.

<sup>92</sup> *Ibid.*, pp. 3-4. “*Mark of distinction*”: otra muestra del peculiar sentido del humor de Spencer Brown.

<sup>93</sup> Afirmación que habría que confrontar con el célebre teorema de incompletitud de Kurt Gödel de 1931.

<sup>94</sup> Niklas Luhmann, *El arte de la sociedad*, p. 104.

de segundo orden, término que acuñaron los antropólogos Greory Bateson y Margaret Mead en 1973 y que remite a la toma de conciencia de que la cibernética ha de dar cuenta de sí misma –la mente que teoriza sobre la mente ha de teorizar sobre su propia teorización–, a la auto-referencialidad inherente a ello y a la observación y auto-observación de los observadores, esto es, a la observación de segundo orden.

En el *corpus* luhmanniano, el texto fundamental –más adelante escribiremos “fundante”– para lo relativo a las observaciones es *La ciencia de la sociedad*, en especial su capítulo segundo, “Observar”; a él dirigimos ahora nuestra atención. El concepto de observación es introducido al principio del segundo apartado del capítulo como punto de partida de una alternativa teórico-conceptual a la de la historización y relativización del punto de vista desde el cual se realiza cualquier conocimiento, así como de la lógica y las matemáticas.

Luhmann basa su modo de entender la observación en *Las leyes de la forma* de Spencer Brown; la define, en efecto, como “operación de la distinción y la indicación”:<sup>95</sup> la operación observación es siempre la unidad de los componentes distinguir e indicar.<sup>96</sup> Una diferencia (o distinción) viene a ser aquí una observación realizada por un observador, pero la teoría de la construcción operativa de formas tiene que partir de lo que precede a las diferenciaciones: “La primera diferenciación es la observación misma, diferenciada por otra observación que es, a su vez, la primera diferenciación para otra observación”.<sup>97</sup> A este propósito, Spencer Brown había escrito en los últimos renglones del cuerpo de su libro que: “Vemos ahora que la primera distinción, la marca [con la que es indicado un lado de ella] y el observador no sólo son intercambiables, sino, en la forma, idénticos”.<sup>98</sup> Para Luhmann, lo importante en todo esto es que “la propia observación debe tomarse como la primera diferencia, pero que únicamente puede ser distinguida por otra observación –de otro observador, o también por el mismo observador pero en un momento posterior– y que en el momento de su utilización por el usuario sólo puede ser realizada sin ser vista”.<sup>99</sup> Sin ser así nombradas, se han

95 Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, p. 59.

96 Según Luhmann, la operación de distinguir e indicar es un caso particular de un procedimiento de mayor generalidad que Luhmann nombra “producción de excedentes y selección”. Es mediante este procedimiento general que evolucionan los sistemas complejos auto-regulados y obtienen su clausura operacional (cfr. *Ibid.*, p. 64).

97 *Ibid.*, p. 59.

98 George Spencer Brown, *Laws of Form*, p. 76.

99 Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, p. 59. “[...] la ecuación distinguir/indicar pretende aclarar que la misma selección de una diferenciación ya está relacionada con las

introducido las nociones de observación de segundo orden y de punto ciego. Un poco más adelante, ya en el siguiente apartado, se tematiza explícitamente la observación de segundo orden y se declara la correspondencia del concepto con lo que acontece en el ámbito de la lingüística: “Para la observación de la operación *como observación* [...] hay que hacer el esfuerzo por colocarse en un nivel de segundo orden, lo cual significa, según una idea hoy en día asimilada a la lingüística, un nivel con componentes autorreferenciales”.<sup>100</sup>

Conforme a Luhmann, que en esto se apega rigurosamente a Spencer Brown, la observación, como hemos visto, posee una estructura específica: “utiliza una diferenciación para designar [indicar] algo diferenciado mediante ella”.<sup>101</sup> La estructura de la operación de diferenciar es, a su parecer, de una complejidad mucho mayor que la que se antojaría a primera vista:

1. La diferenciación establece un límite, una frontera, de tal manera que en una única forma surgen dos lados y que el paso de uno a otro exige cruzar ese límite. La forma de la diferenciación es entonces la de una unidad de una dualidad.
2. Cuando se intenta observar esa unidad, esto es, diferenciarla –lo que no hay que confundir con el diferenciar su dos lados– surge la pregunta por el porqué de la elección de la diferenciación empleada –o sea del límite establecido– y no de otra.
3. Empero, la *primera diferenciación*, que sólo es susceptible de ser introducida operativamente, no puede ser a su vez diferenciada, esto es, observada. (Esto lo entendemos nosotros en el sentido de que no hay otra con respecto a la cual diferenciarla; no hay

determinaciones. Así la vieja tradición de distinguir al hombre del animal y con ello también al animal del hombre. Fija tanto al humanismo como la zoología respecto de determinadas orientaciones en cuanto condiciones de perfeccionamiento, de déficit, de posiciones en el orden de la creación, etcétera”. (*Idem*); “Todo lo que es observado, depende [...] de la diferenciación utilizada por el observador. El *uno* por ejemplo sólo es un número cuando es diferenciado como un *uno* a diferencia de un *dos* (y de otros números), y por lo tanto el cálculo [de Spencer Brown] no es el único trato posible con el *uno*”. (*Ibid.*, p. 65). En palabras de Spencer Brown: “La concepción de la forma descansa sobre el deseo de distinguir. Dado este deseo, no nos es posible evitar la forma, aunque la podemos ver de cualquier manera que queramos. El cálculo de indicaciones es una manera de considerar la forma”. (George Spencer Brown, *Laws of Form*, p. 69.)

<sup>100</sup> Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, p. 61.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 62. La expresión de esto en Spencer Brown (que Luhmann cita) es la siguiente: “Asumimos como dadas la idea de distinción y la idea de indicación, y que no nos es posible hacer una indicación sin trazar [*without drawing*] una distinción”. (George Spencer Brown, *Laws of Form*, p. 1).

una manera distinta de establecer ese primer límite. La primera diferenciación no es otra cosa que la indicación desnuda. La indicación de un punto sin estructura ni extensión ni contenido en lo que antes nada era).

4. No se pueden observar simultáneamente los dos lados de una distinción. El paso de un lado al otro (que exige cruzar el límite) *requiere tiempo*: “De cierta manera el tiempo es así un esquema mediante el cual la diferenciación (el observador) puede desparadojizar su propia paradoja: primero del lado izquierdo, luego del derecho. Lo mismo vale para la diferenciación básica entre auto-referencia y hetero-referencia, de modo que conduce a una temporalización inevitable de la observación en relación con el entrono”.<sup>102</sup>
5. Es así que la operación “se orienta a partir de una *diferencia entre antes y después* [y] por otra parte, ambos lados de la diferencia le son dados *al mismo tiempo*”.<sup>103</sup> A esto, Luhmann denomina “simultaneidad del mundo” y comenta que la operación actualiza a un tiempo simultaneidad y diferencia.

Según Luhmann, el conocimiento es generado por observaciones, esto es, la realidad es captada en la forma de distinciones, sin que haya correspondencia alguna entre éstas y aquélla. Si bien, la realidad no juega un papel positivo en la construcción del conocimiento, sí desempeña, curiosamente, uno negativo, limitante; en efecto, si no es posible para un observador decir qué es la realidad, sí puede decir qué *no es*. (A este propósito, suele invocarse la imagen de una llave y una cerradura: el hecho de que una determinada llave abra una cerradura no brinda información sobre ésta, pero el que no la abra permite descartarla). Por lo demás, el operar mismo del sistema que conoce limita también los conocimientos posibles. Es así que la negación de una correspondencia entre conocimientos y realidad no implica un relativismo extremo: hay conocimientos aceptables y conocimientos inviables. Recuérdese a este propósito cómo hemos hablado de verdad en historia en el sentido de que las fuentes limitan lo que puede decirse sobre el pasado.

La distinción operación/observación es crucial para Luhmann y le permite extender el concepto de autopoiesis elaborado por Humberto Maturana y Francisco Varela a los sistemas constitutivos de sentido (sistemas conscientes y sistemas sociales). Un sistema autopoietico es, como se sabe, uno cuyo existir consiste en mantenerse en la existencia, es decir, en auto-producirse

<sup>102</sup> Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, p. 63.

<sup>103</sup> *Idem*.

(o auto-reproducirse) mediante *operaciones* a partir de los elementos del propio sistema dando lugar de esta manera a la clausura operacional.

Las *observaciones* consisten en un operar con base en *distinciones e indicaciones*. El punto ciego de una observación es la distinción con la que opera, ésta nunca es observada por la observación. Puede ser observada, sí, mediante una observación de segundo orden en relación con la primera observación y esta observación de segundo orden o, mejor, de orden inmediato superior, operará con una distinción distinta y podrá incluir en lo observado el punto ciego de la primera, pero tendrá a su vez su propio punto ciego: la distinción con la que ella opera.

Una consecuencia de esto es que no puede haber nunca un último observador no susceptible de ser observado. Si bien no existe la auto-observación de una observación por sí misma, sí se puede hablar de auto-observación de un sistema, es decir, de un sistema que observa una operación –no esa observación– de sí mismo. Con estas consideraciones, ha quedado excluida, según Luhmann, “la unidad plenamente accesible a sí misma –aquello que [...] se llamaría Dios”.<sup>104</sup> Esta exclusión se ve complementada con otra que se presenta cerca del inicio del siguiente apartado: la de lo incondicionado (y del dominio de la libertad). También se ha desechado la distinción sujeto/objeto: “El observador no es ningún *sujeto*, si se obtiene esta designación de la diferencia con el objeto”.<sup>105</sup>

La pregunta crucial es: ¿qué es lo que es susceptible de observación en un sistema de sentido autopoietico? Nuestra respuesta, según lo que hemos venido exponiendo, sería: sólo observaciones. Es así que, parafraseando a Nietzsche, podríamos decir: “sólo observaciones de observaciones”.

Ahora bien, ¿cuál es el parecer de Luhmann a este respecto? (Otra pregunta, completamente distinta, es: ¿qué puede ser observador? Ciertamente, cualquier sistema de sentido, esto es, sistemas psíquicos y sistemas sociales; por lo demás, Luhmann ha escrito reiteradamente que ésta es para él una cuestión abierta en lo referente a macromoléculas, sistemas inmunológicos, cerebros, etcétera). Luhmann parece asumir la idea de una primera distinción y esto se confirma en sus propios textos, específicamente en el capítulo “Observar” de *La ciencia de la sociedad*.

Basta un par de citas tomadas de ahí para ilustrar esto: “La primera diferenciación es la observación misma, diferenciada por otra observación que es, a su vez, la primera diferenciación para otra observación”.<sup>106</sup> “Una

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 59.



primera diferenciación sólo puede ser introducida operativamente, no observada (diferenciada) a su vez”.<sup>107</sup> (Esto lo entendemos nosotros en el sentido de que no hay otra con respecto a la cual diferenciarla; no hay una manera distinta de establecer ese primer límite. La primera diferenciación no vendría a ser otra cosa que la indicación desnuda. La indicación de un punto sin estructura ni extensión ni contenido en lo que “antes” nada era).

Sugerimos que es posible una “reconstrucción” del pensamiento de Luhmann, específicamente de lo que podemos denominar su epistemología general, que en lugar de esa primera distinción realizada en un espacio correspondiente a lo que en los otros casos hemos denominado “nivel 0”, contemple, en efecto, sólo observaciones de observaciones. Nuestra apuesta es que sí. Más aún, a nuestro parecer, el mismo Luhmann aporta indicaciones claras que apuntan hacia ella; la primera de las citas anteriores, aunque se refiere a “la primera diferenciación”, es un ejemplo de ello: “...diferenciada por otra observación que es, a su vez, *la primera diferenciación para otra observación* [cursivas nuestras]”.

Hablando de los sistemas autopoieticos, escribe “[...] en el mundo de esta clase de sistemas, no existe ninguna duración independiente de los acontecimientos, sino en todo caso observaciones de observaciones [...] formando redes”;<sup>108</sup> y unos renglones más adelante pregunta: “Pero cómo se debe comprender entonces el *conocimiento*, si no sólo su objeto es disuelto en una construcción sin referencia, sino que además su base operativa es disuelta en la experimentación que cambia de momento a momento y que sólo bajo estas condiciones puede ser observada, es decir diferenciada?”<sup>109</sup> En otro momento se refiere a la no disponibilidad de “una referencia que podría contener más que la recursividad de la observación de observaciones”.<sup>110</sup>

El capítulo “Observar” de *La ciencia de la sociedad* termina con un párrafo en el que se registra, entre otras cosas, que “la cibernética de segundo orden sólo tom[a] en cuenta al observador como observador de los observadores”.<sup>111</sup>

Si en el *corpus* luhmanniano *La ciencia de la sociedad* es la obra fundamental y, como hemos sugerido, “fundante”, para lo relativo a la observación de segundo orden, encontramos en *El arte de la sociedad* —en su segundo capítulo, “Observación de primer orden y observación de segundo orden”,

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>109</sup> *Ibid.*, pp. 79-80.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 91.

en particular— la que probablemente sea la exposición más clara del tema en dicho *corpus*. No comienza con alguna referencia a una primera distinción, sino con lo propio de cualquier observación: “Todo observar introduce una distinción en un espacio-sin-marca, a partir del cual efectúa la distinción”.<sup>112</sup> La definición que ofrece de la observación de segundo orden afirma su carácter relativo, aunque no *absolutamente relativo*: “Queremos designar la observación de observaciones como observación de segundo orden. De acuerdo con esto, también la observación de segundo orden es —en cuanto operación— una observación de primer orden, es decir, la observación de algo que se puede distinguir como observación”.<sup>113</sup> (La razón por la que no se afirma —tampoco se niega— el carácter absolutamente relativo de la observación de segundo orden es que, si bien se asienta que toda observación de segundo orden es susceptible de ser tomada como de primer orden en una observación posterior, no se dice que toda observación de primer orden es a su vez susceptible de ser tomada como de segundo orden en relación con una observación anterior). Lo que sí está implicado es la imposibilidad de un último observador. “La afirmación de que un observador de segundo orden es siempre también un observador de primer orden es tan sólo otra formulación para la tesis muy difundida de que el mundo no puede ser observado desde afuera”.<sup>114</sup>

Intempestivamente, somos sorprendidos por un chubasco de agua fría: “Se pueden por lo tanto observar operaciones que no son observaciones”.<sup>115</sup> Esto, tomado tal cual, no es compatible con nuestra postura. Pero veámoslo en su contexto:

También *presuponemos* [cursivas nuestras] que la observación no acontece simplemente (como cuando una avalancha arrasa la nieve de una parte del campo y no de otra), pues en ese caso cualquier operación que produjera efectos sería una observación. Ahora bien, es propio del concepto el hecho de la co-presencia del otro lado de la distinción —de tal suerte que para el sistema que está operando de acuerdo al esquema general de esto/no lo otro; esto/no aquello, la designación de uno de los lados se convierte en información. “Se pueden por lo tanto observar operaciones que no son observaciones. En la observación (a diferencia de la operación simple), la distinción y el señalamiento [la indicación] se realizan *simultáneamente* (y no sucesivamente en el sentido de ocurrir primero la selección de una distinción). Por ello la operación

<sup>112</sup> Niklas Luhmann, *El arte de la sociedad*, p. 97.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 105.

observación realiza la unidad entre distinción y señalamiento [indicación]: esta es precisamente su especialidad [especificación].<sup>116</sup>

¿Cómo procesar esto? En primer lugar, tomando nota de que se trata explícitamente de una *presuposición*, esto es, de un presupuesto que informa a la teoría y no de un resultado por ella obtenido. En segundo término, reconociendo que ningún intento de reconstrucción del pensamiento de Luhmann puede suprimir la distinción operación/observación so pena de no ser reconstrucción sino destrucción. Lo que nosotros sugerimos a partir de esto es, por el contrario, acentuar y aun radicalizar la distinción: distinguir con Luhmann la operación de distinción; conservar, por supuesto, la definición de observación como operación en la que se realiza la unidad entre distinción e *indicación*; y, *proponer que hay una categoría de sistemas, los observing systems de von Foerster cuyo operar está conformado exclusivamente por observaciones: sólo observaciones de observaciones.* (Con esto no se excluiría, desde luego, la existencia de otros tipos de sistemas con otros tipos de operaciones). De esta manera, como escribe Luhmann, “la observación de segundo orden es *distinción de distinciones* [cursivas nuestras]”<sup>117</sup> y “la forma de la observación implica ya la *reentry* de la forma en la forma, puesto que la distinción utilizada presupone la distinción entre distinción y señalamiento [indicación]”.<sup>118</sup>

Para Luhmann, los sistemas funcionales de la sociedad moderna —ciencia, economía, política, religión, arte, etcétera— se establecen en un nivel de observación de segundo orden.<sup>119</sup> ¿Con respecto a qué? Luhmann considera a este respecto, a modo de ejemplos, los sistemas funcionales que acabamos de mencionar. He aquí algo de lo que escribe en relación con el segundo de ellos:

También la economía se ha ajustado a un modo de observación de segundo orden con la ayuda del mercado. Para esto es [...] indispensable un proceso de concentración en un medio de observación de primer orden [que realiza el mercado]. Se observan pagos en el contexto de transacciones: cuánto y para qué. Esto requiere y posibilita precios variables a partir de los cuales pueden inferirse las disposiciones de otros para la compra y la venta. Las transacciones presuponen (y originan) la fijación temporal de precios. Esto posibilita una observación de segundo orden desde el momento en que un participante del mercado observa a otros (y a sí mismo) para determinar si compra (o vende) a este precio, o si en atención a los precios alcanzables es rentable la

<sup>116</sup> *Ibid.*, pp. 104-105.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 110.

producción y entonces haya que invertir. Todo esto produce –en el nivel de segundo orden de los mercados de productos, de las materias primas, del mercado de trabajo y del de las divisas– situaciones cambiantes a ser observadas constantemente. Donde no hay precios que se formen en dependencia del mercado (como lo experimentaron los planteamientos estatales socialistas) tampoco existe ninguna observación de segundo orden; es decir, tampoco existe racionalidad específicamente económica. Por eso la teoría económica debe distinguir entre precios y valores, dependiendo de si se observa a un observador de primer o de segundo orden.<sup>120</sup>

Luhmann proporciona tratamientos semejantes relativos a los otros sistemas funcionales mencionados. Hemos transcrito lo anterior para ilustrar, con base en el ejemplo concreto del sistema económico, lo siguiente:

1. En su teoría de la sociedad, son los sistemas funcionales los que aportan a Luhmann las referencias para la determinación de lo que constituye los niveles de primer y segundo órdenes.
2. La racionalidad específica de cada sistema funcional opera sólo en el nivel de las observaciones de segundo orden.
3. *Las observaciones realizadas en ese nivel de segundo orden –los mercados, en el caso concreto del sistema económico– son las que conducen a otras observaciones en ese mismo nivel. Es decir, la secuencia de observaciones de observaciones de observaciones, sin principio ni fin, se realiza (horizontalmente, por así decirlo) en el nivel de segundo orden (el de los precios en el caso del sistema económico) con respecto (verticalmente) al nivel de primer orden (el de los valores).*

Resta tratar un asunto fundamental: el concerniente a la relación entre observación y comunicación. Como se sabe, lo más central de la teoría de la sociedad de Luhmann es que lo social está conformado exclusivamente por comunicaciones. De esta relación se ocupa Luhmann en el séptimo apartado del capítulo “Observar” de *La ciencia de la sociedad*. Afirma ahí explícitamente que la comunicación es una observación que opera con la distinción –complejo de distinciones, escribiríamos nosotros– entre informar, acto de comunicar y comprender (lo que a nosotros nos recuerda el modelo de Jakobson antes mencionado, sin coincidir con él).<sup>121</sup>

<sup>120</sup> *Ibid.*, pp. 111-112.

<sup>121</sup> Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, p. 87. (En *El arte de la sociedad*, p. 135, escribe que en el sistema funcional del arte, que como todo sistema social consiste sólo de comunicaciones, “artista y espectador participan en la comunicación tan sólo en calidad de observadores”).

Tanto en *La ciencia de la sociedad* como en *El arte de la sociedad*, Luhmann hace referencia a lo que nombra “la metáfora de los espejos”. En la primera de estas obras escribe: “En él [el espejo] no sólo [se] aporta el simple reflejo. El espejo muestra más bien algo que sin él *no se puede ver*: el propio observador. [...] Además, el espejo tiene una característica rara vez señalada en la tradición: produce que uno se vea a sí mismo y *a otros*: verse a sí mismo *en el contexto*”.<sup>122</sup> Lo que nosotros preguntamos es: ¿qué es lo que ocurre en un mundo conformado exclusivamente por espejos o, mejor, por espejos cuyos reflejos son a su vez espejos que reflejan esos reflejos? Y, todavía mejor, por reflejos de reflejos de reflejos...

Finalmente, queremos recordar por honestidad intelectual los dos puntos esenciales en relación con los cuales nuestro pensamiento difiere del de Luhmann: (1) En tanto que para Luhmann, la sociedad no piensa y las conciencias no se comunican (las conciencias son entorno de la sociedad), para nosotros el lenguaje en acto, el discurso, no conoce la frontera entre lo público y lo privado, entre lo social y las conciencias, y la experiencia subjetiva consciente es de naturaleza lingüística de punta a punta. (2) En tanto que para Luhmann la comunicación (el elemento constitutivo de lo social) rebasa el ámbito de lo lingüístico, para nosotros lo social se constituye exclusivamente mediante comunicaciones de carácter lingüístico (y, sí, entre conciencias).

Noêsis noêseôs noêsis: ¿*Trinidad?*

Hemos tenido oportunidad de ver cómo en *La ciencia de la sociedad* Luhmann declara que su manera de entender la observación de segundo orden excluye la posibilidad de un último observador, de “la unidad plenamente accesible a sí misma”, de “aquello que se llamaría Dios”. Si admitimos esto, que concuerda perfectamente con lo que hemos visto de las teorías de la conciencia como pensamiento de segundo orden, ¿cómo podría ser posible concebir a Dios como *noêsis noêseôs noêsis*, como pensamiento (o intelección) que piensa (o intelige) el pensamiento (o la intelección)? ¿No sería éste un caso de una imposible observación que se auto-observa?

Antes de intentar salvar la proposición de Dios como *noêsis noêseôs noêsis*, vamos a volver a repasar el capítulo “Observar” de la *Ciencia de la Sociedad* y el capítulo “Observación de primer orden y observación de segundo orden” de *El arte de la sociedad*, a fin de ver qué otras indicaciones encontramos sobre el asunto. Centramos nuestra atención en primer lugar en dos pasajes del primer texto.

<sup>122</sup> Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, p. 74.

En el primero de ellos, Luhmann señala que la teología lograba superar la distinción ontológica en la que se basaba la “epistemología clásica”: ser/no ser. Dios, en efecto, se hallaba más allá de toda distinción, ésa incluida, y también (y esto es verdaderamente importante a nuestro parecer) la de diferenciarse/no diferenciarse. Aquí, la referencia inevitable es, por supuesto, Nicolás de Cusa, y así lo apunta Luhmann, quien afirma que sólo con un análisis más riguroso de la lógica de las distinciones es posible apartarse de esta tradición a la que correspondía una lógica dual, a su vez vinculada a una concepción del tiempo unidimensional como medida del movimiento. A esto, la teoría de los sistemas sociales opone la posibilidad de la observación “simultánea” de sucesos pertenecientes a diversos sistemas (piénsese en los sistemas funcionales de la sociedad moderna).

Tales sucesos [...] son construcciones artificiales. No tienen ningún pasado uniforme ni futuro uniforme alguno. Reúnen la historia y la vuelven a dividir. Integran y desintegran los sistemas más diversos, pero todo únicamente mientras dure el momento en el que se actualiza la operación de la *observación*. La observación construye por lo tanto una realidad temporal, una realidad atravesada por el tiempo en la cual ella misma requiere su propio tiempo para poder orientarse.<sup>123</sup>

El segundo pasaje que consideramos constituye un momento particularmente literario de *La ciencia de la sociedad*. Luhmann se pregunta por la genealogía del observador y se responde que pertenece a la familia del *diablo*. Esta figura codifica la intención “de observar la unidad de la que uno mismo participa, como si uno estuviera afuera”.<sup>124</sup> Tradicionalmente, esa unidad ha sido tenida como perfección infinita y personalizada con el nombre de Dios. Surge entonces la cuestión de la distinción Dios/mundo (y la de bien/mal); el mundo en su totalidad es observado por Dios (creador) que es inobservable. (La única posibilidad es la *docta ignorantia*, escribe Luhman, que vuelve a referirse explícitamente a Nicolás de Cusa). A fin de cuentas –y con esto concluye el capítulo “Observar”– “Incluso cuando la cibernética de segundo orden sólo tome en cuenta al observador de los observadores, sigue teniendo el problema de un observador que, si pretende lograr la universalidad de su diferenciación, tiene que incluirse a sí mismo en lo observado, es decir, tiene que serlo y no serlo”.<sup>125</sup>

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 91.

Pasamos ahora al segundo capítulo de *El arte de la sociedad*. Lo primero que allí encontramos en relación con el asunto que ahora nos interesa es una declaración en el sentido de que la afirmación de que todo observador de segundo orden es también uno de primer orden es sólo una formulación alternativa de la tesis de que el mundo no puede ser observado desde fuera, de que no existe ningún sujeto extramundano y de que quien emplea esta figura de pensamiento “piensa cubierto por la larga sombra de la teología o es llevado en este lugar por la teoría filosófica a hielo resbaladizo”.<sup>126</sup> Argumenta en contra de ella desde la epistemología operativa, “ampliamente aceptada en la actualidad”, en la que toda observación constituye el estado incompleto de las observaciones ya que se elude a sí misma y a la distinción que emplea, esto es, a lo que viene a ser su punto ciego. Unas páginas más adelante, vuelve sobre lo mismo y escribe: “La observación de segundo orden advierte (y experimenta en sí misma) que la carga total de información del mundo no puede ser concentrada en un punto –a no ser que se presuponga a Dios”.<sup>127</sup> Al tratar de la observación de segundo orden en distintos sistemas funcionales, dedica cinco renglones al de la religión y dice que en él Dios siempre fue entendido como observador, y que precisamente en virtud de ello observarlo se vuelve un problema. Identifica dos variantes del intento de observación de Dios: el diabólico y el de los teólogos.

Luhmann se refiere a “la retirada del planteamiento religioso del mundo”.<sup>128</sup> En ese planteamiento –específicamente en su modalidad teológica– se tenía “la idea de que Dios era observador y su observación amor– aunque con ello se debía admitir que este observador (creador y conservador del mundo mediante observación) no excluye nada; es decir, no adopta ninguna forma que, por su parte, puede ser observada”.<sup>129</sup>

Sintetizamos todo lo anterior de la siguiente manera:

1. No puede haber un último observador –que vendría a ser Dios– porque cada observación tiene un punto ciego –la distinción que emplea– que puede ser observada por otra observación de segundo orden con respecto a ella.
2. Por otra parte, en la concepción tradicional más rigurosa, Dios trascendía cualquier distinción, incluidas las de ser/no ser y dife-

<sup>126</sup> Niklas Luhmann, *El arte de la sociedad*, p. 100.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 156.

- renciación/no diferenciación. Dios no posee ninguna forma que pueda ser observada.
3. Pero por otra parte, Dios, para “observar la unidad de la que uno mismo participa, como si uno estuviera afuera”, tiene que incluirse a sí mismo en lo observado, es decir, tiene que ser y no ser observador.
  4. En la concepción tradicional (judeocristiana), la observación de Dios –la que Él hace– es amor; es creación y mantenimiento de lo creado.
  5. No puede sostenerse la distinción Dios/mundo.
  6. En la sociedad moderna ya no se piensa en esos términos, ha tenido lugar “la retirada del planteamiento religioso del mundo”.

Si quisiéramos, para cualquier efecto, recuperar la noción de Dios como *noêsis noêseôs noêsis*, tendríamos que atender (al menos y por cuanto concierne al pensamiento de Luhmann sobre la observación de segundo orden) a cada uno de estos seis puntos. Señalamos por dónde irían nuestras respuestas a cada uno de ellos en el orden en el que los hemos formulado.

1. Considérese la teoría de conjuntos y el conjunto  $N$  de los números naturales (0, 1, 2, 3...). Este conjunto no posee un último elemento: como todos los niños aprenden a muy temprana edad, no hay un último número (natural); cualquier número (natural) tiene un sucesor. Sin embargo, el conjunto puede ser “observado” en su totalidad (si se acepta la existencia del infinito actual). No hay un último observador –el concepto de observación como distinción/indicación ciertamente lo excluye–, pero no hay necesidad de identificar a Dios con el inexistente último observador, Dios bien puede encontrarse (por así decirlo) fuera de la cadena sin principio ni fin de las observaciones.<sup>130</sup>

<sup>130</sup> Las cosas son en realidad algo más complejas. Como lo sabe bien cualquier lector mínimamente avisado en materia de teoría de conjuntos, hay *infinitos infinitos*, infinitos números cardinales (que vienen a ser como medidas de la infinitud en el caso de conjuntos infinitos). No hay un último número cardinal y a diferencia de los números naturales, no hay un conjunto de todos los números cardinales (no hay “todos” los números cardinales, como tampoco hay un conjunto de todos los conjuntos). Georg Cantor (1845-1918), quien desarrolló la teoría de conjuntos, hablaba del *infinito absoluto* que trascendía toda la secuencia de números ordinales (de la que forman parte los números cardinales) y lo equiparaba con Dios.



2. Esto hay que tomárselo en serio. Se ha sostenido en el marco del pensamiento aristotélico-tomista que, como en Dios la existencia y la esencia son una misma cosa, no puede decirse con propiedad que exista, ya que en los existentes –los entes– hay una distinción real entre existencia y esencia. Así, había quien decía: “Dios no existe, Dios es”. Lo que correctamente escribe Luhmann sobre lo que vendría a ser la concepción tradicional más rigurosa de Dios es que trasciende toda distinción, incluida la de ser/no ser, de manera que de Dios no puede decirse ni que sea, ni que no sea, ni que sea y no sea, ni que ni sea ni no sea. De hecho, no podría decirse nada. Esto es consistente con lo que acabamos de escribir en relación con el punto anterior. Diferimos lo correspondiente a “Dios no posee ninguna forma que pueda ser observada” hasta nuestro comentario al último punto.
3. Recordamos lo aprendido en nuestros primeros años de escuela: El Padre es Dios, el Hijo es Dios, el Espíritu Santo es Dios; el Padre no es el Hijo, el Padre no es el Espíritu Santo, el Hijo no es el Padre, el Hijo no es el Espíritu Santo, el Espíritu Santo no es el Padre, el Espíritu Santo no es el Hijo. ¿Podrían ser equiparables el primer *noêsis* al Padre; el segundo, al Hijo; y el *noêseôs* al Espíritu Santo?
4. Lo asumimos tal cual.
5. Éste, nos parece, es el punto central. Probablemente la solución más frecuente a lo largo de la historia haya sido la panteística: negar la distinción afirmando la identidad mundo/Dios. Otra ha sido la materialista: negar a Dios. Nosotros, guiados por el anónimo monje de Occidente, vamos a proponer más adelante que esa distinción tiene sentido desde el lado del mundo, pero no *desde “el lado de Dios”, para el que nada es “exterior”*.
6. Proponer hoy la consideración de Dios como *noêsis noêseôs noêsis* es, por decir lo menos, una regresión; en los términos de Luhmann, una regresión *diabólica*, además. Hemos visto cómo Hegel recupera de Aristóteles este modo de pensar y hemos visto también, en VI, cómo Ricoeur declara que ya desde hace bastante tiempo pensamos después de Hegel y que ya no es posible pensar con Hegel. *Noêsis noêseôs noêsis* es, por lo demás, una forma observable. Afirmar que Dios es eso es reintroducirlo al ámbito de las distinciones y de las observaciones, al ámbito de lo discursivo: Dios no es *noêsis noêseôs noêsis*, Dios no es nada (que pudiera ser dicho); lo acabamos de ver; ni siquiera puede decirse que Dios sea. *Noêsis noêseôs noêsis* es un *índice* que apunta a lo que no puede ser dicho, ni pensado,

ni comprendido.<sup>131</sup> Tendremos que volver sobre esto; quedamos emplazados a ello.

Hay que añadir un último punto antes de abandonar los textos de Luhmann de los que nos hemos venido ocupando. En *La ciencia de la sociedad* encontramos que: “[La] diferenciación [distinción] entre voluntad e intelecto/razón [...] es introducida arbitrariamente –como toda diferenciación [distinción]–, y puede ser omitida en cuanto ya no se le requiera. La sustituimos por el concepto del observador. El concepto *observar* comprende, entonces, conocer y actuar”.<sup>132</sup> Lo mismo en *El arte de la sociedad*: “[...] el concepto de observación –consistente en distinguir y señalar– trasciende la acción y la vivencia. La distinción entre acción y vivencia [...] se encuentra únicamente en el momento de aplicar la distinción auto-referencia/hetero-referencia [...]”.<sup>133</sup> Lo que nosotros queremos sugerir es que ese tipo de “observación” que en la fórmula *Noésis noéseôs noésis* es el “pensamiento” que se piensa a sí mismo, unifica y trasciende cognición, emoción y volición.<sup>134</sup>

*Fragmentos de una historia de la idea de la divinización universal*

Pues su divino poder [del Señor] nos ha concedido cuanto se refiere a la vida y a la piedad, mediante el conocimiento perfecto del que nos ha llamado por su propia gloria y virtud, por medio de las cuales nos han sido concedidas las preciosas y sublimes promesas, para que por ellas os hicierais partícipes de la naturaleza divina, huyendo de la corrupción que hay en el mundo por la concupiscencia.

2 P 1, 3-4

<sup>131</sup> Años antes había escrito Luhmann: “[...] no está dicho que fuera del sentido no haya nada. Esto contradiría el marco de condiciones sistémico-teóricas del análisis de la función del sentido así como a los contenidos directos de experiencia denominados bajo los títulos de gozo, felicidad, existencia, en las tradiciones literarias y filosóficas. No habría que dejar para el último la experiencia religiosa de la trascendencia. En [...] estas experiencias [...] la categoría de sentido no puede cubrir lo que significan [...]”. (Niklas Luhmann, *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*, pp. 82-83. Debo la referencia a este fragmento a Javier Torres Nafarrate).

<sup>132</sup> Niklas Luhmann, *El arte de la sociedad*, pp. 84-85.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>134</sup> Lo que de alguna manera recuerda la fórmula *Saccidananda* o *Sat- Cit- Ananda* – Ser-Conciencia-Gozo– que en varias escuelas filosófico-teológicas hindúes hace referencia a la “experiencia” del liberado de la naturaleza de *Brahma* y es interpretada con un sentido trinitario.

Todos los días, en todas las eucaristías que se celebran en todo el mundo, durante la preparación de las ofrendas al mezclar el agua (que representa a los fieles) con el vino (que representa a Cristo), el sacerdote oficiante dice las siguientes palabras: “Por el misterio de esta agua y este vino, haz que compartamos la divinidad de quien se ha dignado participar de nuestra humanidad”. Esto, que tiende a pasar desapercibido, cuando es objeto de atención en Occidente puede sorprender: ¿Compartir la divinidad? ¿Llegar a ser Dios? Pero en la cristiandad oriental es recibido con la mayor naturalidad. En tanto que en Occidente la Segunda Persona de la Trinidad se encarnó para redimirnos, en Oriente se hizo humano para que los humanos pudiéramos llegar a ser divinos. Se trata del proceso conocido por la palabra griega *theosis*, esto es, divinización o deificación.<sup>135</sup> En ese medio, la *theosis* constituye el sentido de la vida. El fragmento de la Segunda Carta de Pedro que ha sido colocado como epígrafe en este apartado es la única ocasión en todo el Nuevo Testamento en la que se hace referencia explícita a esta idea, pero la referencia es clara e innegable. (En el fragmento, además, se señala el medio o camino para la realización de la *theosis*: la “huida” de la corrupción engendrada por la concupiscencia). Las visiones occidental y oriental pueden ser conciliadas si se entiende salvación como *theosis*.

Hemos dicho que la idea de la divinización de los seres humanos puede resultar sorprendente en Occidente, pero la verdad es que no debería ser así. En efecto, en el *Catecismo de la Iglesia Católica*\* (dado a conocer en 1992) puede leerse lo siguiente:

El Verbo se encarnó *para hacernos “participes de la naturaleza divina”* (2 P 1, 4): “Porque tal es la razón por la que el Verbo se hizo hombre, y el Hijo de Dios, Hijo del hombre: Para que el hombre al entrar en comunión con el Verbo y al recibir así la filiación divina, se convirtiera en hijo de Dios” (S. Ireneo, haer., 3, 19, 1 [Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, 3, 19, 1]). “Porque el Hijo de Dios se hizo hombre para hacernos Dios” (S. Atanasio, Inc., 54, 3 [Atanasio de Alejandría, *De incarnatione Verbi Dei*, 54, 3]). “*Unigenitus Dei Filius, suae divinitatis volens nos esse participes, naturam nostram assumpsit, ut homines deos faceret factus homo*” (“El Hijo Unigénito de Dios, queriendo hacernos participantes de su divinidad, asumió nuestra naturaleza, para que, habiéndose hecho hombre, hiciera dioses a los hombres”) (Santo Tomás de A., opusc 57 in festo Corp. Chr., 1).<sup>136</sup>

<sup>135</sup> Al parecer, el primero en emplear el término –no el concepto– fue Gregorio Nacianceno (329-389).

<sup>136</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, p. 113. (El párrafo reproducido es el núm. 460).

La claridad de las fórmulas es absoluta; las autoridades citadas—Nuevo Testamento, Ireneo de Lyon y Atanasio de Alejandría (padres de la Iglesia) y santo Tomás— de prestigio insuperable.

Una versión moderada de la *theosis* distingue entre imagen de Dios y semejanza de Dios y sostiene que en tanto que es propio de la ontología de todo ser humano ser imagen de Dios, la tarea de la vida es realizar la semejanza, y que en esto consiste el proceso de divinización, entendido como uno que, aunque se inicia en esta vida, se prolonga sin fin eternamente en la otra. A manera de ilustración de esto, transcribimos la definición de *theosis* que proporciona un autor contemporáneo, el archimandrita Jorge, Abad del monasterio de san Gregorios en el monte Athos:

*Theosis* (Θέωσις) significa literalmente volverse dioses [Dios] en virtud de la Gracia. Los términos bíblicos que son sinónimos y descriptivos de *Theosis* son adopción, redención, herencia, glorificación, santidad y perfección. *Theosis* es la adquisición del espíritu Santo, de manera que mediante la gracia uno se vuelve participante en el Reino de Dios. *Theosis* es un acto del infinito e increado amor de Dios. Comienza aquí en el tiempo y en el espacio, pero no es estático ni completo, sino una progresión abierta ininterrumpida a lo largo de toda la eternidad.<sup>137</sup>

En nuestro tiempo, probablemente la expresión más feliz de la idea es la debida a Karl Rahner—quien con frecuencia es señalado como el teólogo católico más importante del siglo xx—, la cual constituye uno de varios hilos conductores que recorren su vasta obra: la cristología es una antropología llevada al límite de sus posibilidades. De esto, algo trataremos en el sexto estudio.

La conciliación que a nosotros nos interesaría sería la de la idea de la Encarnación universal con la de la *theosis*. Nos parece que esto es posible si ésta es entendida como la realización de la identidad Crística (cuya expresión oriental viene a ser la “identidad suprema”). Volveremos sobre esto con amplitud en el siguiente estudio.

Un eco, podríamos así decir, de la noción de la *theosis* la encontramos en un texto relativamente reciente al que dedicamos algún espacio en el primer estudio y al que de nueva cuenta hicimos referencia en el anterior: la encíclica *Veritatis splendor* del papa Juan Pablo II (1993). Leemos ahí (§ 111):

Compete a ellos [los teólogos moralistas], en conexión íntima y vital con la teología bíblica y dogmática, subrayar en la reflexión científica «el aspecto dinámico que

<sup>137</sup> George (Archimandrite), *Theosis. The True Purpose of Human Life*, p. 86.

ayuda a resaltar la respuesta que el hombre debe dar a la llamada divina en el proceso de su crecimiento en el amor, en el seno de una comunidad salvífica. De esta forma, la teología moral alcanzará una dimensión espiritual interna, respondiendo a las exigencias de desarrollo pleno de la “*imago Dei*”.<sup>138</sup>

*La (posible) condena que no podemos ignorar*

**La (posible) condena en la encíclica *Mystici Corporis***

En su encíclica *Mystici Corporis*, sobre el cuerpo místico de Cristo, de 1943 (el mismo año de *Divino Afflante Spiritu*), el papa Pío XII parece condenar la proposición de la Encarnación universal (o algo muy parecido):

Pues no faltan quienes, no entendiendo bastante que el apóstol Pablo habló de esta materia [el cuerpo místico de Cristo] sólo metafóricamente, y no distinguiendo suficientemente, como conviene, los significados propios y peculiares de cuerpo físico, moral y místico, fingen una unidad falsa y equivocada, juntando y reuniendo en una misma persona física al divino Redentor con los miembros de la Iglesia y mientras atribuyen a los hombres propiedades divinas, hacen a Cristo nuestro Señor sujeto a los errores y debilidades humanas.

Esta doctrina falaz, en pugna completa con la fe católica y con los preceptos de los santos Padres, es también contraria a la mente y al pensamiento del Apóstol, quien aun uniendo entre sí con admirable trabazón a Cristo y su cuerpo místico, los opone uno a otro como el Esposa a la esposa (*cf.* Ef. 5, 22s).<sup>139</sup>

Esto no puede ni debe ser ignorado. Más aún, debemos profundizar en ello. En DH encontramos la pista para hacerlo; en efecto, en una nota a pie de página leemos lo siguiente: “Se trata del sistema del ‘Pancristismo’, que hacia el año 1940 se propugnó en una obra escrita en alemán [que no se nombra y que no hemos podido identificar]. El Concilio de Basilea, en su 22ª sesión del 15 de octubre de 1435, había condenado ya un error parecido de Agustín de Roma”.<sup>140</sup> ¿Qué fue el Concilio de Basilea y qué aconteció en su vigésima segunda sesión?

<sup>138</sup> [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_06081993\\_veritatis-splendor\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html). Este fragmento no se reproduce en DH. El tema de la *imago Dei* vuelve a figurar –sin estos alcances– en la encíclica *Fides et Ratio* (§ 80).

<sup>139</sup> DH 3816.

<sup>140</sup> DH 982.

### La condena en el Concilio de Basilea (o Concilio de Florencia)

La historia del Concilio de Basilea (1431-1445) es de lo más accidentada. Se trata del xvii Concilio Ecuménico para la Iglesia católica y en realidad debe hablarse del Concilio de Basilea-Ferrara-Florencia. El concilio se llevó a cabo en esas tres ciudades –en Basilea de 1431 a 1437; en Ferrara en 1438 y 1439; y en Florencia de 1439 a 1445–. Fue convocado por el papa Martín V, que murió antes de su inicio. Se trataba de la reposición de lo que hoy se designaría un “concilio fallido”, el de Pavia-Siena (1423-1424), que se malogró por el escaso número de participantes y que no figura en la lista de los concilios ecuménicos reconocidos por la Iglesia católica. El nuevo papa, Eugenio IV, no presidió las sesiones de Basilea, sino el cardenal Julián Cesarini.

Desde un comienzo, prevaleció en el concilio una postura “conciliarista” –que se había ya manifestado claramente en el Concilio Ecuménico anterior: Constanza (1414-1418)– consistente en privilegiar los acuerdos conciliares sobre las decisiones papales, de manera que los intereses conciliares y los papales eran divergentes. Menos de cinco meses después de iniciado el concilio (23 de julio de 1431), fue disuelto por el papa (18 de diciembre de 1431). Los padres conciliares, sin embargo, no aceptaron la bula papal (*Quonian alto*) con la que se disolvía y continuaron sesionando. Dos años más tarde (15 de diciembre de 1433), el papa, ante las presiones del Emperador, reyes y cardenales, anuló la bula de disolución mediante una nueva bula (*Dudum sacrum*).

Uno de los puntos centrales en la agenda del concilio era buscar solución al Cisma de Oriente y Occidente, y una cuestión importante que había que resolver era la concerniente al mejor lugar para continuar el Concilio con la presencia de los padres griegos (ortodoxos). El papa determinó (18 de septiembre de 1437) que el concilio se trasladara a Ferrara. Sólo una proporción pequeña de los padres conciliares de Basilea acataron la disposición y se trasladaron a Ferrara; los restantes continuaron sesionando en Basilea y, dos años después, declararon que el papa había incurrido en herejía y provocado un cisma, acordaron deponerlo y designaron en su lugar a Amadeo de Saboya VIII, que asumió el nombre de Félix V. Continuaron sesionando en Basilea hasta 1448, cuando se trasladaron a Lausana, donde declararon disuelto el concilio al año siguiente después de la abdicación del antipapa Félix V.

Mientras tanto, el concilio reconocido por la Iglesia católica sesionó en Ferrara del 8 de enero de 1438 hasta el 6 de julio del año siguiente, cuando, debido a la insalubridad en la ciudad por un brote de peste, se

trasladó a Florencia donde residía el papa. El concilio sesionó en Florencia hasta su conclusión en 1445, cuando ya se habían revertido las tendencias “conciliaristas”. De las sesiones que tuvieron lugar en Basilea, son tenidas por válidas y ecuménicas las primeras veinticinco (las que tuvieron lugar antes del traslado a Ferrara), aunque hay quienes las cuestionan. Nadie reconoce la validez de las sesiones restantes de Basilea.

En la vigésima segunda sesión fue condenado un libro de Fray Agustín de Roma, personaje al que se hace referencia en la nota a pie de página en DH. Transcribimos a continuación el corazón de esta condena:

El santo Sínodo especialmente condena y censura, en el libro, el aserto escandaloso, erróneo en la fe y ofensivo a los oídos de los fieles piadosos a saber, que Cristo peca cotidianamente y ha pecado cotidianamente desde su mismo comienzo, aun cuando previene [el autor] que no entiende esto de Cristo nuestro salvado, cabeza de la Iglesia, sino referido a sus miembros, los que junto con Cristo la cabeza conforman el Cristo único, como afirma [el autor]. También las proposiciones, y las a ellas semejantes, que el sínodo declara que están contenidas en los artículos condenados en el sagrado Sínodo de Constanza, a saber, los siguientes. No todos los fieles justificados son miembros de Cristo, sino sólo los elegidos, que finalmente reinarán con Cristo para siempre. Los miembros de Cristo, de quienes está constituida la Iglesia, están tomados conforme al inefable conocimiento previo de Dios; y la Iglesia está constituida sólo de aquellos que son llamados conforme a su propósito de elección. Para ser miembro de Cristo, no es suficiente estar unido a Él en el vínculo de la caridad, se requiere de alguna otra unión. También la siguiente [proposición se condena]: La naturaleza humana en Cristo es realmente Cristo. La naturaleza humana en Cristo es la persona de Cristo. La causa íntima que determina la naturaleza humana en Cristo no se distingue realmente de la naturaleza que es determinada. La naturaleza humana en Cristo es sin duda la persona de la Palabra [*Logos*]; y en Cristo la Palabra, una vez que ha sido asumida la naturaleza, es realmente la persona que asume. La naturaleza humana asumida por la Palabra en una unión personal es verdaderamente Dios, natural y propiamente. Cristo, de conformidad con su voluntad creada, ama la naturaleza humana unida a la persona de la Palabra tanto como ama la naturaleza divina. Así como dos personas en Dios son por igual dignas de ser amadas, así las dos naturalezas en Cristo, la humana y la divina, son por igual dignas de ser amadas en virtud de la persona común. El alma de Cristo ve a Dios con la misma claridad con la que Dios se ve a sí mismo.

Estas proposiciones y otras que surgen de la misma raíz, que se encuentran en el dicho libro, este santo Sínodo condena y censura como erróneas en la fe. Por que no sea alguno de los fieles caiga en error debido a tal enseñanza, el Sínodo prohíbe estrictamente a cualquiera enseñar, predicar, defender o aprobar la enseñanza del dicho libro, especialmente las antes dichas proposiciones condenadas y censuradas, así

como sus tratados sustentantes. Decreta que los transgresores sean castigados como herejes y con otras penas canónicas.<sup>141</sup>

La verdad es que no encontramos aquí referencia al “pancristismo” denunciado por el papa Pío XII en su encíclica, ni a la idea de la Encarnación universal. Hemos querido examinar este asunto con el mayor detalle posible en virtud de la distinción Magisterio ordinario / Magisterio extraordinario. La encíclica del papa Pío XII pertenece a lo primero. Una condena formal en un concilio ecuménico podría pertenecer a lo segundo.

En realidad la condena al no nombrado libro de Agustín de Roma no tiene que ver con la idea de la Encarnación universal; en todo caso, más bien, con la de que el Cuerpo de Cristo y la Iglesia (algunos de sus miembros) son una y la misma cosa. Y es a esto precisamente a lo que comienza y termina haciendo referencia el párrafo citado de la encíclica *Mystici Corporis* (que, recordamos, es “sobre el cuerpo místico de Cristo”), en este caso, al conjunto de los miembros. El renglón que inquieta es: “mientras atribuyen a los hombres propiedades divinas, hacen a Cristo nuestro Señor sujeto a los errores y debilidades humanas”; leído fuera de contexto, puede ser interpretado como si hiciera alusión a cada individuo *por separado* y no cada uno como miembro de un cuerpo único que es el que sería el de Cristo (física, moral o místicamente). ¿Y leído en contexto? ¿Qué es lo que quiso decir el papa Pío XII –hace ya más de setenta años– al escribir esto? Es posible responder con precisión y riguroso sustento a esta pregunta? No lo es, y éste es uno de los problemas mayores que presenta la tesis del mejor intérprete sustantivo, objeto de comentario en el primer estudio. El otro problema es que *nunca* se da una coincidencia perfecta entre lo que se quiere decir y lo que se dice, de ahí la razón de ser de la pregunta “¿qué quiso decir con ...?”.

#### NUESTRA POSTURA

¿Cómo podría responderse al párrafo citado de la encíclica *Mystici Corporis*, desde el seno de la Iglesia católica, pero afirmando la idea de la Encarnación universal? Ofrecemos las siguientes cinco posibilidades de respuesta:

1. Resolver la dificultad a través de la aplicación del dispositivo hermenéutico propuesto en el estudio anterior. Esto, sin embargo, sería una aplicación sesgada hacia un tipo de resultado previamente establecido, por lo que habría que descalificar *a priori* tal aplicación.

<sup>141</sup> Tomado de <http://www.piar.hu/councils/ecum17.htm>.



2. Concluir que no se refiere a la idea de la Encarnación universal al recordar que la proposición de la Encarnación universal está vinculada a otra: la de la identidad numérica de las personas (es decir, en cuanto personas no hay una pluralidad de individuos sino uno sólo que es Cristo). Esto también podría hacerse con un talante “conciliador”, con el argumento de que así entendidas las cosas desaparece el problema. Habría que pensar, sin embargo, que si en efecto desaparece el problema es seguramente a costa del surgimiento de uno *mucho peor* desde la que sería la perspectiva del autor de la encíclica. (Pero, de nuevo, ¿cómo saberlo?). Como sea, la duda *subsiste*.<sup>142</sup>
3. Invocar la densidad ontológica del lenguaje metafórico, del “es como” de la metáfora, según hemos sido instruidos por Ricoeur. Esto podría hacerse con un talante “conciliador” (“en realidad no hay contradicción una vez que se entiende la naturaleza de lo metafórico”) o con uno “contestatario” (“la contradicción es interna en la redacción de este fragmento de la encíclica debido a la densidad ontológica del lenguaje metafórico”). Esto segundo es estar en desacuerdo y dar razón del por qué.
4. No afirmando la Encarnación universal como hecho sino a manera de *modelo*, en términos del cual se espera hacer inteligible y significativo para la sociedad moderna actual el dogma cristológico fundamental.
5. Reconocer que vivimos, creemos, pensamos y actuamos después de la *Humanae Vitae*, es decir, en un tiempo en el que la autoridad del Magisterio ordinario ha perdido en los hechos su carácter absoluto.

Habría desde luego una sexta respuesta, tal vez la que sería más frecuente, que consistiría en ignorar la posible condena –y para el caso el contenido todo de DH– con base en el argumento de que hoy día es socialmente irrelevante y que de lo que el cristiano de nuestro tiempo está llamado a hacer es promover un orden social acorde al Evangelio. (Nos referimos a esto en la tercera de nuestras observaciones preliminares en el último apartado del primer estudio). El problema para nosotros con esta respuesta sería que se aplicaría también a todo nuestro trabajo y a todas las inquietudes a las que buscamos responder. (Lo que no debe interpretarse

<sup>142</sup> En el sentido de “permanece”, que es como muchos, de manera natural, entendieron la palabra en la Declaración conciliar *Dignitatis humanae*, como hemos visto en el primer estudio.

como una negación de que la promoción de ese orden social sea un asunto de la máxima prioridad).

Nosotros, nuevamente, *con temor y temblor* (más por escribirlo que por pensarlo), con el mayor respeto hacia el Magisterio de la Iglesia y hacia sus autoridades de hoy y de antes, como dijimos hacia el final del primer estudio y ahora reiteramos, de conformidad con lo ahí expuesto, podríamos y tal vez debiéramos decir: siguiendo los lineamientos de nuestra conciencia y razón, y viviendo en la era postconciliar y después de la *Humanae Vitae*, elaboraremos nuestro pensamiento en la línea de la afirmación de la Encarnación universal y, por lo tanto, en contra de la condena de referencia en tanto sea aplicable a dicha idea esta condena. Al hacerlo, no creemos estar “en pugna completa con la fe católica”, sino en la realización del mejor intento del que somos capaces, en orden a la comprensión y vivencia de dicha fe, lo que constituye nuestra más profunda motivación para la escritura de *Cristianismo, Historia y textualidad. La producción textual del pasado IV* y de *La producción textual del pasado* en su conjunto.

Pero también, tal vez no sea necesario. Lo que habremos de proponer en el sexto estudio es en efecto un *modelo*. No diremos ahí “es así”, sino “*es como* si fuera así”. Claro está que, educados por Ricoeur, sabemos bien que ese *es como* tiene densidad ontológica.