

**Etchebehere, Pablo René**

*Lenguajes de Dios para el siglo XXI : algunas preguntas desde la filosofía*

*III Jornadas : Diálogos entre Literatura, Estética y Teología*

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Etchebehere, Pablo René. "Lenguajes de Dios para el siglo XXI: algunas preguntas desde la filosofía." Ponencia presentada en las III Jornadas Diálogos entre Literatura, Estética y Teología: Lenguajes de Dios para el siglo XXI, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Católica Argentina. Buenos Aires, 2007. [Fecha de consulta] <<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/dios-siglo-xxi.pdf>>

(Se recomienda ingresar la fecha de consulta antes de la dirección URL. Ej: 22 oct. 2010).

Lenguajes de Dios para el siglo XXI  
Algunas preguntas desde la filosofía<sup>1</sup>

Pablo R. Etchebehere, 2007

Al comenzar a pensar el tema lo primero que se me presentó fueron tres preguntas: ¿de qué filosofía estamos hablando? ¿De qué lenguaje? ¿De qué Dios estamos tratando? Si bien las tres preguntas son excesivas, en el fondo es ese el hilo de Ariadna de esta exposición. Esperemos que no nos sorprenda el Minotauro.

Hablar del siglo XXI no está exento de cierta profecía. Pero antes de anunciar el futuro prefiero volver al pasado reciente para tomar desde allí algunas perspectivas. Creo, con lo limitado que es toda síntesis, percibir dos ejes en el lenguaje filosófico del siglo XX. Por un lado el del nihilismo, el cual se inició claramente con la muerte de Dios y llegó hasta la muerte de la razón y del hombre mismo. El otro eje es el del sentido, el cual se manifestó en la filosofía analítica y en la filosofía hermenéutica, tanto en su raíz metafísica como antropológica.<sup>2</sup> Desde estas perspectivas, entonces, Dios -en el siglo pasado- fue criticado, negado o abandonado en la indiferencia; pero también mucho se hizo para precisar el lenguaje que, sobre Él, cabe pronunciar.

No es mi interés en este trabajo pronosticar cuál va a ser el desarrollo erudito de esta historia, es decir, cuáles serán las corrientes que en la historia de la filosofía van a prevalecer y que constituirán el horizonte de interpretación propio del siglo XXI. Estas historias eruditas se irán construyendo en los escritorios de los ámbitos filosóficos. Quiero centrar mi exposición no en estas historias filosóficas sino en ciertos problemas que, en mi experiencia<sup>3</sup> como profesor de la así llamada Teodicea o Teología Natural o Teología Filosófica<sup>4</sup>, se me han ido presentando.

El primer problema que percibo es que los alumnos rechazan todo posible tratamiento filosófico sobre Dios, y esto no sólo de un modo a priori -antes de tomar contacto con la asignatura- sino también luego de haberla estudiado. Lo más llamativo es que los alumnos son en su mayoría futuros sacerdotes o futuros profesores de teología o futuros filósofos con una vida religiosa comprometida. Es esta radical negación a tratar racionalmente a Dios -una especie de pensamiento débil- conjugada, paradójicamente, con una sistemática negación al mundo postmoderno<sup>5</sup> lo que me ha llevado a pensar lo que aquí quiero compartir.

En primer lugar, considero que la filosofía se ha desarrollado -y este es un tópico muy siglo XX- sobre uno de sus pilares: la sabiduría; pero ha descuidado el otro pilar, esencial para mí, el del amor<sup>6</sup>. Hemos construido filosofías más cercanas a la sabiduría que por lo tanto saben, pueden pronosticar o, más aún, controlar la realidad, que filosofías centradas en la búsqueda, en el ansia o deseo, y que suponen la ignorancia, la desorientación previa.

Para encontrar a Dios, la filosofía debería buscarlo no sólo con la luz de la razón, sino -y principalmente- con el fuego del amor. Porque considero que volver a la razón pura sin más no es posible, como tampoco lo es renovar viejos tópicos que sólo sirven como entretenimientos eruditos. Creo que se requiere, profeticemos, cierta creatividad en cuanto a los caminos a seguir.

Pero este camino no debemos hacerlo meramente para escapar a las críticas de una constitución ontoteológica de la metafísica<sup>7</sup>, o para enmascarar un cansancio de la razón<sup>8</sup>, sino para reasumir a la razón en otro horizonte, mucho más humilde, más limitado. El asumir a la filosofía como amor no solamente amplía la razón sino que también la limita, la convierte de su orgullo, de su soberbia. La debilita como razón suprema, para elevarla como razón humilde.

Así entonces, la filosofía ya no debe comparecer solamente ante el tribunal de la razón sino también ante el tribunal del amor. Pero debemos aquí de cuidarnos de caer en una exageración por temor a otra, esto es, después de haber centrado la filosofía en la sabiduría, centrarla ahora en el amor dejando de lado toda claridad y rigor. Lo que pretendo es mostrar una conversión de la filosofía a lo original que es el amor.

En segundo lugar, si modificamos el centro filosófico también modificaríamos la postura del lenguaje. Así entonces, el lenguaje no estaría centrado en la acción de comunicar, en la acción que el agente ejerce imponiendo el nombre a las cosas, sino que lo centraríamos en la escucha, en prestar oídos. Esta poesía de Rilke es significativa al respecto:

Me aterra la palabra de los hombres  
Lo saben expresar todo tan claro!  
Y esto se llama perro, y eso, casa  
Y el principio está aquí, y allí el fin

Me espanta su decir, su juego en broma;  
Saben todo lo que es y lo que fue  
No hay montaña para ellas asombrosa  
Su hacienda y su jardín lindan con Dios.

Siempre os he de avisar: no os acerquéis.  
Me encanta oír las cosas como cantan  
Las tocáis: y ellas son mudas y quietas  
Vosotros me matáis todas las cosas.<sup>9</sup>

Así entonces si el lenguaje filosófico sobre Dios se centró, hasta ahora, en ponerle nombres a Dios, en distinguir sus diferentes nombres...¿no tendremos que desarrollar un oído para Dios<sup>10</sup>, para oír cómo canta Dios? Pero, ¿dónde canta, dónde habla Dios?

En todo lo anterior estamos dando por supuesto algo que creo que es el verdadero problema y que, en realidad, no nos lo hemos siquiera planteado. El problema es el siguiente: ¿Cuál es el lugar que Dios tiene en la filosofía? ¿No le estaremos asignando a Dios un lugar que no le corresponde?

“Dios” no es un nombre filosófico sino un nombre religioso. Viene, como decía Aristóteles del intelecto, de afuera. Esto no significa que Dios escape al tratamiento racional, sino que su tratamiento racional no le cabe a la filosofía sino a la teología. Dios no puede ocupar en filosofía el primer lugar...

Pero ¿por qué considero que Dios no entra en el discurso filosófico?<sup>11</sup> La filosofía como metafísica se constituye como un discurso sobre lo real, sobre *aquello que es*, ahora bien, Dios no entra en el horizonte de experiencia, y, por lo tanto, Dios no puede ser un concepto como los otros conceptos<sup>12</sup>. Pero acaso ¿no podemos afirmar que la metafísica es el paso del fenómeno al fundamento y que, por lo tanto, al hablar del fundamento estamos hablando de Dios?

Aquí es donde quiero ser muy preciso. El filósofo busca el fundamento, pero si lo alcanza -y sabemos desde Maimónides<sup>13</sup> que esto le pasa a pocos hombres, después de mucho tiempo y con mezcla de error- cómo es que tan rápidamente lo llama, sin más, Dios? ¿No debería esperar a que un teólogo le diga si eso que él llama fundamento, causa primera o motor inmóvil es compatible con la/s Persona/s Dios? Es decir, ¿no debemos esperar -acaso escuchar- a que la teología nos diga “y a eso llamamos Dios”?

Con esto queremos volver a la antigua expresión según la cual la filosofía es sierva de la teología, pero -y esto creo que sería lo propio del siglo XXI- de un modo distinto al entendido hasta ahora. La filosofía en cuanto tal debe buscar el fundamento, pero previamente debe responder a dos preguntas esenciales: ¿qué es lo real? y ¿por qué hay ente y no nada? No creo que le quepa a la próxima filosofía ninguna otra tarea tan tremenda, y al mismo tiempo tan fascinante, como la de formularse las preguntas recién formuladas<sup>14</sup>.

Considero que la velocidad con la que vamos al fundamento y más aún la velocidad con la que vemos *todo* el fundamento y todo *desde* fundamento, no nos permite rumiar el fenómeno, esto es, no nos permite escuchar qué nos cantan las cosas, qué nos dicen los hombres, qué dice de novedad lo real. Y si no miramos al fenómeno, esto es, lo que tenemos delante -lo presente-, el lugar de Dios será como puesto *ex machina* y por lo tanto incapaz de responder a los problemas de la realidad.

Al inicio habíamos hablado de tres interrogantes. ¿qué filosofía? ¿qué lenguaje? ¿qué Dios?

A partir de lo dicho considero que necesitamos una metafísica que pregunte en primer lugar por lo real, que se haga nuevamente<sup>15</sup> la pregunta que se hace todo filósofo ¿qué es el ente? Pero junto a ésta brota otra pregunta, la del sentido ¿por qué hay ente y no nada? Esta pregunta ha buscado siempre su respuesta en la razón, considero que, si la filosofía debe mostrarse erótica, su respuesta debe estar más que en la razón de ser, en un amor de ser.

Así entonces, la filosofía, centrándose en el amor descubrirá su pobreza, su pasividad y por lo tanto el lenguaje no será de poder, sino de hospedaje, de escuchar atentamente la voz del amante.

Finalmente, si la filosofía se centra en el amor descubrirá la paciencia frente al fundamento, que no se deja utilizar sino dificultosamente encontrar. Deberá también aprender a mirar en las grietas de lo real, donde como dice el poeta “Dios acecha”<sup>16</sup>. Tal vez el filósofo deberá ser una especie de Rey Mago que lleve de regalo lo mejor que ha encontrado entre los tesoros de la filosofía ...¿será ese tesoro lo que todos entienden por Dios?

<sup>1</sup> Actualmente el tema tiene vertientes muy diferentes. Por ejemplo Ralph McInerny, *Praeambula fidei. Thomism and the God of the philosophers*, CUA, Washington, D.C., 2006 o Jean-Yves Lacoste *Dieu connaissable como amable. Par delà "foi et raison"*. En *Recherches de Science Religieuse*, 95/2, (2007), 177-197. En relación con el problema de la teodicea puede verse Armin Kreiner *Dios en su sufrimiento. Sobre la solidez de los argumentos en teodicea*. Madrid, Herder, 2007.

<sup>2</sup> Por ejemplo, prestemos también atención a la frecuencia de la expresión "sentido de la vida" en la encíclica *Fides et Ratio*.

<sup>3</sup> Cfr. *Fides et ratio*, n. 32. "En efecto, la perfección del hombre no está en la mera adquisición del conocimiento abstracto de la verdad, sino que consiste también en una relación viva de entrega y fidelidad al otro".

<sup>4</sup> Es interesante constatar la variedad de nombres y por lo tanto perspectivas que caben a este tratado filosófico.

<sup>5</sup> Un ejemplo de esto es la crítica sin ningún tipo de examen que se hace al "relativismo" pero al mismo tiempo no se hace ningún esfuerzo para alcanzar un juicio racional, o al menos expresado racionalmente.

<sup>6</sup> Este es un tema que recientemente ha llamado la atención Jean Luc Marion en su obra "El fenómeno erótico".

<sup>7</sup> Cfr. Martín Heidegger. *La constitución ontoteológica de la metafísica*. En *Identidad y diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1988, págs. 98-157.

<sup>8</sup> "Die Krise des europäischen Daseins hat nur zwei Auswege: Den Untergang Europas in der Entfremdung gegen seinen eigenen rationalen Lebenssinn, den Verfall in Geistfeindschaft und Barbarei, oder die Wiedergeburt Europas aus dem Geiste der Philosophie durch einen den Naturalismus endgültig überwindenden Heroismus der Vernunft. Europas größte Gefahr ist die Müdigkeit. Kämpfen wir gegen diese Gefahr der Gefahren als «gute Europäer» in jener Tapferkeit, die auch einen unendlichen Kampf nicht scheut, dann wird aus dem Vernichtungsbrand des Unglaubens, dem schwelenden Feuer der Verzweiflung an der menschheitlichen Sendung des Abendlandes, aus der Asche der großen Müdigkeit der Phoenix einer neuen Lebensinnerlichkeit und Vergeistigung auferstehen, als Unterpfand einer großen und fernen Menschenschaft: Denn der Geist allein ist unsterblich" Edmund Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*. Husserliana VI. Haag, Martinus Nijhoff, 1976, pág. 347-348.

<sup>9</sup> Rainer María Rilke. *Versos de un joven poeta*. Madrid, Mondadori, 1999

Ich fürcht mich so vor der Menschen Wort.  
Sie sprechen alles so deutlich aus:  
Und dieses heißt Hund und jenes heißt Haus,  
und hier ist Beginn und das Ende ist dort.

Mich bangt auch ihr Sinn, ihr Spiel mit dem Spott,  
sie wissen alles, was wird und war;  
kein Berg ist ihnen mehr wunderbar;  
ihr Garten und Gut grenzt grade an Gott.

Ich will immer warnen und wehren: Bleibt fern.  
Die Dinge singen hör ich so gern.  
Ihr rührt sie an: sie sind starr und stumm.  
Ihr bringt mir alle Dinge um.

<sup>1010</sup> Cfr. Rahner, Karl. *La palabra poética y el cristiano*. En *Escritos de Teología IV*. Madrid, Taurus, 1962, pág. 453-466. Aquí se insiste en desarrollar la capacidad de saber oír, de aprender a escuchar. "Es verdad que la palabra afirma, nombra y distingue, limita, define, acerca, determina y ordena. Pero, al hacer todo esto, resulta además, para el que tiene oídos para ello, para el que sabe ver -todos los sentidos del espíritu se reducen aquí a uno-, algo completamente distinto: la mística silente de la presencia de lo sin-nombre" pág. 455.

<sup>11</sup> Para la ubicación de este tema en el medioevo cfr. Albert Zimmermann. *Ontologie oder Metaphysik?. Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*. Leuven, Peeters, 1998.

<sup>12</sup> Cfr. Santo Tomás de Aquino. In *Boethium De Trinitate*, 5, 4, c. Huiusmodi ergo res divinae, quia sunt principia omnium entium et sunt nihilominus in se naturae completae, dupliciter tractari possunt: uno modo, prout sunt principia communia omnium entium; alio modo, prout sunt in se res quaedam. Quia autem huiusmodi prima principia quamvis sint in se maxime nota, tamen intellectus noster se habet ad ea ut oculus noctuae ad lucem solis, ut dicitur in II metaphysicae, per lumen naturalis rationis pervenire non possumus in ea nisi secundum quod per effectus in ea ducimur; et hoc modo philosophi in ea pervenerunt, quod patet Rom. 1: invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. Unde et huiusmodi res divinae non tractantur a philosophis, nisi prout sunt rerum omnium principia. Et ideo pertractantur in illa doctrina, in qua ponuntur ea quae sunt communia omnibus entibus, quae habet subiectum ens in quantum est ens; et haec scientia apud eos scientia divina dicitur. Est autem alius modus cognoscendi huiusmodi res, non secundum quod per effectus manifestantur, sed secundum quod ipsae se ipsas manifestant. Et hunc modum ponit apostolus 1 Cor. 2: quae

---

sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei. Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui a Deo est, ut sciamus. Et ibidem: nobis autem revelavit Deus per spiritum suum. Et per hunc modum tractantur res divinae, secundum quod in se ipsis subsistunt et non solum prout sunt rerum principia.

Sic ergo theologia sive scientia divina est duplex. Una, in qua considerantur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principia subiecti, et talis est theologia, quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur. Alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientiae et haec est theologia, quae in sacra Scriptura traditur.

<sup>13</sup> Guía de los perplejos, Primera parte, capítulo 34. Madrid, Trotta, 1994, pág. 108-113.

<sup>14</sup> “Lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el ente? Equivale a ¿qué es la substancia? Aristóteles, Metafísica VII, 2, 1028 b 2-4.

<sup>15</sup> “Todo filósofo lo fue porque acertó a reproducir en su persona, siquiera aproximadamente, aquella situación originaria en que la filosofía nació” Ortega y Gasset, José. *Prólogo a la Historia de la Filosofía de Emile Brehier*. Obras Completas, 6, 402. Madrid, Alianza, Revista de Occidente, 1983.

<sup>16</sup> Borges, Jorge Luis, *Para una versión del I King*. En *La moneda de hierro*. Obras completas III, 1975-1985. Barcelona, Emecé, 1996.

“El porvenir es tan irrevocable  
como el rígido ayer. No hay una cosa  
que no sea una letra silenciosa  
de la eterna escritura indescifrable  
cuyo libro es el tiempo. Quien se aleja  
de su casa ya ha vuelto. Nuestra vida  
es la senda futura y recorrida.  
Nada nos dice adiós. Nada nos deja.  
No te rindas. La ergástula es oscura,  
La firme trama es de incesante hierro,  
Pero en algún recodo de tu encierro  
Puede haber un descuido, una hendidura.  
El camino es fatal como la flecha  
pero en las grietas está Dios, que acecha”