

EL MIRADOR

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

Número 17

Año 2016

El Mirador

DECANATO

Decana: Dra. Dña. Rosa María Herrera García
Vicedecano: Dr. D. Jesús Manuel Conderana Cerrillo

CONSEJO DE REDACCIÓN

Dirección: Mateo González Alonso
Delegado: Jamer Adrián Bravo
Subdelegado: Cornelio José Langa

Depósito Legal: S.184-2014
ISSN: 2444-7900

Portada: Xxxxx Xxxxxxx Xxxxxxx
Xxxxxx Xxxxxx Xxxxxxxxxx

SUMARIO

<i>Presentación</i>	7
<i>Descartes y Pascal: Raíces de una vieja controversia entre las ciencias exactas y las ciencias sociales</i>	
Mario Corrales Serrano	9
<i>Interpretación del mito en la Edad Media</i>	
Bernat Tomàs Pont	27
<i>Debate sobre la existencia de Dios, que realizaron en 1948, en BBC radio, Bertrand Russell y el padre F. C. Copleston, SJ</i>	
Francisco Campos Nuño	45
<i>El poder temporal y la autoridad papal. Una aproximación al pensamiento de Guillermo de Ockham</i>	
Pablo Ramírez Godoy	55
<i>El acceso a Dios a través del mal y la belleza, la propuesta de Simone Weil</i>	
Mateo González Alonso	69
<i>La salida de Perséfone</i>	
Eduardo Cordero Sánchez	83

PRESENTACIÓN

“El Mirador” es la revista elaborada por los alumnos de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca. Este particular puesto de observación busca detener la vista sobre tantos detalles que pasan desapercibidos a quien se asoma a la realidad y al mundo de forma desentendida o indiferente. Y es que los estudios humanísticos dejan poco espacio a visiones simplistas.

Por eso en estas páginas, nacidas a partir de los intereses de los autores, sin guión preestablecido, aportan acercamientos a cuestiones que a veces no aparecen en la primera plana del debate público. Leer esta revista nos hará descubrir discusiones históricas, que se renuevan con el paso del tiempo, de las que emanan los anhelos de conocimiento y sabiduría de quienes se acercan a un mirador para contemplar en su profundidad y complejidad la vida y la realidad, y no como turistas preocupados más por hacer una fotografía que por sentir la experiencia que aporta la propia contemplación.

Es por ello que entre los artículos se reabre una vieja controversia, la producida entre las ciencias exactas y las ciencias sociales –que tan bien representan los filósofos Descartes y Pascal–. A este le sigue, aunque evidentemente no en un orden cronológico el artículo sobre la interpretación del mito en la Edad Media; también se rescatan los argumentos de un debate radiofónico entre Bertrand Russell y el padre F. C. Copleston sobre la existencia de Dios. O de la misma manera, buceando en la historia, se presenta la propuesta de Guillermo de Ockham entre el poder temporal y la autoridad papal. Así como se recupera el pensamiento de la filósofa francesa Simone Weil que propone una vía de accesibilidad a Dios a través de las experiencias de mal y de belleza. Y entre tantas argumentaciones nos salen al encuentro los versos de “La salida de Perséfone”.

Este es el número correspondiente al curso 2016-2017, un mirador para agudizar nuestra observación.

MATEO GONZÁLEZ ALONSO

DESCARTES Y PASCAL: RAÍCES DE UNA VIEJA CONTROVERSIA ENTRE LAS CIENCIAS EXACTAS Y LAS CIENCIAS SOCIALES

Mario Corrales Serrano

Introducción¹

La búsqueda de la verdad, y de un método que posibilite acceder a una verdad segura y relevante para el ser humano, es uno de los objetivos que siempre ha tenido la filosofía. En el transcurrir de la historia, con frecuencia sucede que las circunstancias socioculturales conducen a un replanteamiento de los criterios de verdad científica, de manera que lo que hasta entonces era terreno seguro, epistemológicamente hablando, se vuelve obsoleto e incapaz de servir de cimiento para la verdad.

La época en la que vivieron Descartes y Pascal es una de estas épocas que podríamos llamar de transición epistemológica, y la búsqueda de criterios de verdad, y de un método científico, fue una de las cuestiones en las que se embarcaron estos pensadores contemporáneos y de signo contrapuesto.

La cuestión del método científico tiene particularidades muy importantes en el tema que nos ocupa; por un lado, la opción ofrecida por Descartes está en el fondo de todo el desarrollo de las matemáticas, la física y el resto de las ciencias modernas². Sin embargo, en contraste con Descartes, Pascal ofrece un método de acceso al conocimiento del hombre y del mundo, probablemente no muy bien comprendido por sus

1 Este trabajo está basado en parte del trabajo de síntesis filosófica *La antropología en los «Pensamientos» de Blaise Pascal*, presentado en septiembre del 2015.

2 «Es generalmente considerado como el fundador de la filosofía moderna y, yo pienso, correctamente. Es el primer hombre con elevada capacidad filosófica cuya visión está profundamente afectada por la nueva física y la nueva astronomía. Aunque es cierto que todavía conserva mucho del escolasticismo, no acepta las bases establecidas por predecesores sino que intenta construir un edificio filosófico completo de nuevo. Esto no ocurría desde Aristóteles y es un signo de la nueva confianza derivada del progreso de la ciencia. En su trabajo hay una frescura que no se encuentra en ninguno de los filósofos eminentes desde Platón». Cf. http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/ciencia/volumen3/ciencia3/161/html/sec_21.html (Fecha de consulta: 25/7/2015).

contemporáneos, pero que probablemente tiene cosas que ofrecer a la humanidad, tres siglos después, cuando ya venimos de vuelta de las ideas de la modernidad y la Ilustración que tienen en Descartes y en su método geométrico a uno de sus precursores.

Efectivamente, la controversia entre los métodos científicos, y en definitiva, entre las visiones del hombre y del mundo que tiene Descartes y Pascal³, parece haber cobrado cierta actualidad, a juzgar por la cantidad de estudios que ha aparecido en esta dirección en los últimos 25 años⁴.

Para nuestra reflexión es interesante poder determinar cómo el método de Pascal nos ofrece en el fondo una visión del hombre, una antropología, diversa en algunos elementos, a la antropología que subyace indirectamente del método de Descartes y de su división metafísica de la *res cogitans* y la *res extensa*.

En la controversia entre estas dos grandes figuras del pensamiento europeo del siglo XVII vamos a poder encontrar el punto de partida de los caminos que han llevado a una prevalencia de las ciencias experimentales por encima de las Humanidades y las Ciencias Sociales, que pueden ser interesantes para iluminar el presente de estos diferentes caminos de búsqueda de la verdad científica del hombre y del mundo en el que vive.

1. Punto de partida: El método geométrico de Descartes

La figura de René Descartes (1596-1650) es sin duda una de las más influyentes en la historia del pensamiento científico y filosófico de la Europa moderna. Sus aportaciones en el campo de las ciencias exactas, así como en los precedentes del pensamiento ilustrado, hacen de este personaje una referencia ineludible en nuestra historia del pensamiento.

Descartes y Pascal, protagonistas de esta reflexión, comparten muchas cosas: ambos son franceses y ambos desarrollan su vida intelectual en la primera parte del siglo XVII; ambos comparten el gusto por las ciencias exactas, siendo figuras destaca-

3 Como anécdota, los biógrafos de Pascal hacen referencia a los encuentros que tuvieron lugar entre Descartes y Pascal el 23 y el 24 de septiembre de 1647. Pascal se encuentra enfermo, y la visita no puede durar demasiado tiempo, ni puede ser muy profunda. Más allá del intercambio de impresiones en cuestiones científicas, quedó de manifiesto la falta de empatía entre ambos. Cf. AAVV, *Pascal. Vida, pensamiento y obra*, Grandes Pensadores, Madrid, Planeta, 2007, 26 ss.

4 Tendremos en cuenta en este sentido algunos de ellos, como: ÁNGELES CERÓN, F. J., *Descartes y Pascal: querrela de dos talentos. El trasfondo espiritual de la filosofía moderna* (Tesis doctoral), Santiago de Querétaro, 2012; BASART MUÑOZ, J. M., «Conocimiento y método en Descartes, Pascal y Leibniz»: *Ciencia Ergo Sum*, vol. 11, núm. 1, (marzo-junio, 2004), 105-111; FERRO, L., «Dos proyectos filosóficos revolucionan el pensamiento»: *A Parte Rei*. Revista filosófica 34 (2004); KÜNG, H., *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Madrid, Cristiandad. 1979.

das en este campo, y ambos manifiestan una sensibilidad creyente, aunque vivida de diversas formas, como tendremos ocasión de ver.

Descartes se convierte en el primer pensador de la era moderna, cuya obra, a diferencia de los nuevos ensayos filosóficos del Renacimiento, habrá de imprimir carácter permanente en la conciencia moderna⁵. Uno de los signos de esta modernidad es el cambio de puntos de referencia en los que se apoya la sociedad:

«Los dos libros en los que el hombre medieval ha buscado la verdad, el libro de la naturaleza y la Biblia, ya aparecen aquí sustituidos por los dos libros del hombre moderno. El libro del mundo y el propio yo»⁶.

Hemos de recordar que en la época previa a estos pensadores, venimos del método escolástico, usado durante siglos, que dependía como herramientas principales, de la filosofía aristotélica, la tradición teológica y la Sagrada Escritura. Descartes parece un exponente claro de la transición entre estos dos modelos referenciales del hombre.

Las obras en las que se desarrolla el pensamiento de Descartes acerca del método son principalmente *El Discurso del Método* (1637) y *Las Reglas para la dirección del espíritu* (1628). El objetivo de Descartes es encontrar un método fiable para buscar la verdad universal, válida tanto para la verdad de las ciencias exactas como para la de la filosofía y la religión. El razonamiento es el siguiente: ¿por qué no va a poder establecerse la verdad con certeza casi-matemática, inmune a todas las fluctuaciones de la, también fuera del ámbito abstracto de los números y las puras posibilidades, esto es, en la concreta realidad de la vida? La certeza matemática, que excluye toda duda, ha constituido en la Edad Moderna la aspiración, no sólo de los científicos, sino también de los filósofos. Con el nuevo ideal de conocimiento nace, como ya hemos dicho una nueva época⁷.

1.1. La duda como método

El desarrollo del razonamiento de Descartes, hay un primer *momento de iluminación*, que se describe en estos términos: El 10 de noviembre de 1619, en una noche de entusiasmo espiritual, y de emocionados sueños proféticos, llega para Descartes el giro decisivo de su vida. Al joven de 23 años le sobreviene *de arriba* la luz de una intuición maravillosa: la revelación de una *science admirable*, que es el pensamiento

5 Cf. KÜNG, H., *¿Existe Dios?*,...o. c., 28.

6 Cf. Id. ...o. c. 28.

7 Cf. BASART MUÑOZ, *Conocimiento y método en Descartes, Pascal y Leibniz*,...o. c., 4; KÜNG, *¿Existe Dios?*,...o. c., 25.

embrionario de todo su quehacer futuro. El ideal de una nueva ciencia unitaria universal, que con ayuda del método matemático-geométrico, es capaz de explicar las leyes de la naturaleza y del espíritu⁸.

El punto de partida de este nuevo modo de acercarse al conocimiento es lo que Descartes llama *la duda metódica*; este método de búsqueda, que para Descartes, consiste en no poner por seguro ninguno de los principios que lo parecían en la ciencia anterior a él, sigue unos pasos que van poniendo todo en cuestión:

- a) La percepción sensible no es de fiar, ya que los sentidos pueden no darnos una visión de cómo es la realidad. ¿Cómo puede afectar esto a la certidumbre del conocimiento científico?
- b) No se puede distinguir con claridad entre los sueños y la vigilia, de modo que cuando estoy cierto de algo, puede que en realidad esté soñando, y no sea real.
- c) Todo puede ser puro engaño, incluso lo aparentemente más seguro. Si esto es así, ¿nos ha creado Dios en estado de radical equivocación?
- d) Y cuando creo que estoy en lo cierto, ¿puede haber un genio maligno engañador, que me haga creer como cierto lo falso, y como falso lo cierto?⁹.

Ante esta incertidumbre para apoyarse en verdades evidentes, nos encontramos ante una disyuntiva: o bien renunciamos a la posibilidad de hacer ciencia, o bien buscamos alguna posibilidad de encontrar verdades en las que apoyarnos. Descartes propone unas reglas que puedan ayudar a avanzar a la hora de buscar la verdad universal:

- No admitir como verdadera cosa alguna que no se supiese con evidencia.
- Dividir las dificultades en cuantas partes sea posible, para así poder hacer un examen adecuado de la cuestión y lograr una mejor solución.
- Empezar por lo simple y fácil de conocer para luego tratar las dificultades compuestas y complejas.
- Recapitular y revisar todo el proceso para estar seguro de no omitir nada¹⁰.

8 Cf. Id. ...o. c., 27-28.

9 Cf. KÜNG, *¿Existe Dios?*,...o. c., 37.

10 Cf. DESCARTES, R., *El discurso del método*, Barcelona, Brontes, 2009, IV, 1.

1.2. Principio de certeza: Pienso, luego existo

Este proceso de duda como método parece conducir, como decíamos, a un callejón sin salida, en el que no haya ninguna posibilidad de encontrar una certeza universal, en la que apoyar el conocimiento.

Es cierto que las reglas enunciadas parecen trazar un camino hacia la certeza universal, pero este camino no se sostiene si un punto de apoyo. Sin embargo, es precisamente a través de este proceso, en el que Descartes encontraría su punto fiable de apoyo. El punto de llegada del método de la duda lleva a Descartes a encontrar un conocimiento seguro del que se puede fiar de modo universal, y del que no se puede dudar: El hecho de que, al dudar, está pensando, y de que por tanto, existe (*cogito, ergo sum*):

«Pero advertí luego que, queriendo yo pensar de esta suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: *Yo pienso, luego existo*, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovérla, juzgué que podía recibirlo sin escrúpulos, como primer principio de la filosofía que estaba buscando»¹¹.

Una vez encontrado este primer principio, nuestro autor puede proponer un método por el que la ciencia puede avanzar de modo seguro hacia un conocimiento universal. Ese método descrito en las reglas para la dirección del espíritu:

«Así pues, entiendo por método reglas ciertas y fáciles, mediante las cuales el que las observe exactamente, no tomará nunca nada falso por verdadero y, no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz»¹².

En función de esta definición de método, Pascal enuncia cuatro reglas que, a su juicio, conducen al conocimiento seguro y universal de la realidad:

- El fin de los estudios científicos no ha de ser otro que dirigir el ingenio de tal modo que éste, sobre todo lo que se le presente, pueda emitir juicios sólidos y verdaderos.
- Nadie se ocupe más que de aquellos objetos que nuestro espíritu parece alcanzar a conocer cierta e indudablemente.

11 . DESCARTES, *El discurso del método*,...o. c., IV, 1.

12 DESCARTES, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza, 1989, 79.

- Pregúntese no por lo que otros han pensado, o nosotros mismos suponemos de los objetos que se han de tratar sino por lo que hemos clara y evidentemente o podemos deducir con certeza; pues sólo así se puede fundamentar la ciencia.
- Es necesario un método para la investigación de la verdad¹³.

El proceso que venimos describiendo de la mano de los estudios de Descartes, nos ha conducido a encontrar un nuevo paradigma del saber, que supera los límites de lo que había sido hasta ahora el método escolástico, para adentrarse en los albores de lo que sería la nueva ciencia: El punto de partida es la duda, una duda que abarca a todo lo que hasta el momento habían sido certezas.

Desde aquí, se intenta encontrar un fundamento del que no se pueda dudar, y en el que se pueda apoyar cualquier conocimiento universalmente válido. Ese fundamento es el propio hecho de que piensa, y por tanto, existe.

Apoyado en la verdad universal que es su pensamiento (*res cogitans*), traza las líneas fundamentales de un método que se apoyará en las ideas que aparecen en el pensamiento humano de forma *clara y distinta*, y que suponen para Descartes un punto de apoyo fiable y universal.

1.3. El método cartesiano ¿base del crecimiento de las ciencias experimentales?

Ahora que hemos descrito las líneas esenciales del método científico, tal y como nos lo presenta Descartes, hemos de preguntarnos qué tipo de acercamiento a la verdad, y por tanto, qué tipo de ciencia favorece y posibilita. Lo que nos interesa en este punto de nuestra reflexión es poder responder a esta cuestión, y poner de manifiesto la visión de la persona y el progreso de las ciencias que subyace a este método cartesiano.

En un principio, sólo la matemática proporciona ideas claras y distintas; en las matemáticas, en la geometría, Descartes encontró una base universalmente segura para su *nueva filosofía*. Este planteamiento llevó, no sólo a Descartes, sino a la gran mayoría de pensadores que siguen la corriente iniciada por él, a una visión técnico-matemática de la realidad, de manera que, voluntaria o involuntariamente, se fue estableciendo en paralelo con el nuevo modo de hacer ciencia, un nuevo modo de mirar al hombre, caracterizado por algunos elementos procedentes del pensamiento cartesiano: Distinción entre la *res cogitans* y la *res extensa*. Como podemos deducir

13 Cf. KÜNG, ¿Existe Dios?,...o. c. 39.

de lo expuesto hasta ahora, en la visión cartesiana prevalece el valor de la primera, considerando la segunda como una realidad inferior.

Como consecuencia de lo que acabamos de decir, poco a poco se irá dando una prevalencia de la Razón por encima de cualquier otra facultad del hombre: Para Descartes, la naturaleza del *yo* radica en el pensamiento (*res cogitans*), que prevalece en importancia sobre la realidad material.

El saber reducido al saber científico, la verdad reducida a la verdad científica, de manera que todo aquello que no se ajuste de modo adecuado al método científico, se verá fuertemente cuestionado como verdad universal.

Si bien es verdad que en Descartes no encontramos una posición frontal ante el estatuto de verdad de las ciencias humanistas, habrá movimientos posteriores a Descartes, que de algún modo se apoyan en su reflexión, y que iban a ser claros exponentes de todo esto. Podemos decir que el nuevo método de acrecimiento a la verdad elaborado por Descartes, y de carácter *geométrico* tuvo éxito en el ámbito del desarrollo de las ciencias, haciendo que la balanza de los saberes se inclinase a favor del saber de tipo experimental. Así, vemos cómo en *La Crítica de la Razón Pura* (Kant, 1978) el pensador ilustrado I. Kant (1724-1808) distingue entre los diferentes tipos de saberes, afirmando que hay un modo de conocer la realidad, el de la matemática y la física, que produce conocimiento de tipo científico, y otro modo de conocer, el de la filosofía y la teología, que producen un conocimiento que es interesante para el hombre, pero que no podemos llamar *científico*. La razón es muy sencilla: para el pensador de Königsberg, para que un conocimiento sea científico debe cumplir dos requisitos: Ser universal y aportar algo nuevo a la ciencia. Los juicios con los que se elaboran las matemáticas y la física cumplen estos requisitos, mientras que los juicios filosóficos y teológicos no. Este modo de hablar de las ciencias y sus diferentes métodos y procedimientos, conllevó un conflicto en la época de Kant, que se refleja en su obra *El conflicto de las facultades* (1963).

En esta misma dirección apuntan los postulados del positivismo, representados principalmente por A. Comte (1798-1857). Su teoría de los tres estadios, presentada en el *Discurso del espíritu Positivo* (Comte, 1997), enmarca el desarrollo de la humanidad en tres etapas o estados (Teológico, metafísico y positivo). Para Comte, el estado de la plenitud de la humanidad es el tercero, el positivo, considerando los otros tres como meros pasos para alcanzar este tercero.

De aquí en adelante, y teniendo en cuenta la Revolución científica que se vivió del siglo XVIII en adelante¹⁴, podemos atisbar el paso de la preeminencia de la Teología y la Filosofía propios de la Edad Media, a la preponderancia de las ciencias experimentales que tal vez se extienda hasta la actualidad.

2. El método del corazón de Pascal: dos formas de acercarse a la realidad del conocimiento

Como venimos diciendo en este trabajo, Pascal y Descartes comparten época, patria, gusto por las matemáticas, y algunos otros puntos en común. Sin embargo, en estos dos genios del pensamiento moderno, hay más diferencias que semejanzas¹⁵. En concreto, en lo que nos interesa en este capítulo, Descartes y Pascal tienen dos visiones muy diferentes de cómo acercarse a las verdades universales, sobre todo el modo de acercarse a la verdad científica.

En el apartado previo, hemos descrito las líneas fundamentales del pensamiento de Descartes en este aspecto. A continuación nos adentraremos en lo que podríamos llamar *el método del corazón*, con el que pascal se desmarca de su predecesor, así como de todos los que le siguieron, y destaca algunos elementos que, a su juicio, van a ser tan importantes como la Razón, a la hora de acercarse al conocimiento de las verdades universales.

Lo interesante de estas aportaciones, es que Pascal las entiende como un método de acercamiento al conocimiento científico de las verdades universales, con la misma validez que la Razón (que para Pascal también es válida). A continuación nos iremos adentrando en los elementos fundamentales del método pascaliano de conocimiento de las verdades universales.

Para conocer la visión de Pascal sobre estas cuestiones, vamos a analizar algunos fragmentos de su obra *Pensamientos*, una obra compleja de analizar, dado su carácter de obra inacabada¹⁶, pero que arroja a su vez una interesante visión sobre lo que nos ocupa.

14 Para abundar en esta cuestión, es válida la reflexión de la siguiente obra: KRAGH, H., *Introducción a la historia de la ciencia*, Madrid, crítica, 2007.

15 Ya hemos hecho referencia a la controversia entre los dos científicos y pensadores franceses. El punto de esta controversia que más interesa para nuestro trabajo es la cuestión del método científico, que a continuación vamos a abordar.

16 Para abordar el estudio de esta obra, nos es de utilidad la introducción de sus ediciones, y el magnífico estudio de Alicia Villar, al que haremos referencia en este trabajo. Cf. VILLAR EZCURRA, A., *Pascal*, Madrid, Gredos, Biblioteca de grandes pensadores, 2012; PASCAL, B., *Pensamientos*. Traducción de Carlos Pujol, Barcelona, Planeta, 1986; PASCAL, B., *Pensamientos*. Edición de Mario Pajarón, Madrid, Cátedra, 1998. Para una mejor comprensión del modo en que citaremos la obra de Pascal, utilizaremos la edición de Mario Pajarón, que ordena los fragmentos según la que se conoce como edición de Lafuma, a la que haremos referencia con una (L).

2.1. Los límites del método geométrico como punto de partida

Los postulados del método geométrico habían proporcionado, no sólo para Descartes, sino para una gran parte de la comunidad científica de la época, un modo de acceder a las verdades universales (ideas claras y distintas) de un modo fiable y seguro. Sin embargo, Pascal simboliza el contrapunto de este modelo. Para él pensador francés, el método geométrico no es una verdad absoluta; Es más, como veremos, Pascal piensa que no hay un único camino de acceso al conocimiento de la verdad. En palabras de Hasn Küng, podríamos afirmar resumidamente que si Descartes *el hombre del método*, Pascal es el *hombre del Pathos*, aunque, como veremos, no es del todo acertado llevar esta contraposición hasta su extremo¹⁷. Una prueba clara del contrapunto que supone Pascal con respecto a Descartes es la famosa cita de sus pensamientos:

«Descartes, inútil e incierto»¹⁸.

Para aproximarnos al enfoque epistemológico de los estudios de Pascal, especialmente en los *Pensamientos*, hemos de comenzar afirmando que para nuestro autor, el método geométrico tiene límites, y no hay ningún principio que sea válido de modo absoluto, con independencia de la disciplina en la que se emplea¹⁹. Es más, para nuestro autor, es inútil el intento de Descartes de encontrar un método para conocer la verdad de modo claro y distinto en todos los campos del saber. La certeza absoluta no se encuentra a nuestro alcance²⁰.

Desde este planteamiento que venimos describiendo, siguiendo los estudios de J. M. Basart, indicamos algunas pistas que Pascal ofrece para acercarse a la realidad:

- Las definiciones claras e inequívocas de las realidades que pueden conocerse por diversos caminos.
- Los axiomas que corresponden a principios claros y evidentes para todos.
- Las demostraciones para cada nueva proposición.

17 Cf. KÜNG, *¿Existe Dios?*,...o. c., 84.

18 L. 887. Esta contundente afirmación puede ser complementada por algunas otras referencias que encontramos en los fragmentos de Pascal: «Descartes. Hay que decir en líneas generales: esto se hace por figura y movimiento. Porque esto es verdad, pero decir cuáles y disponer la máquina es ridículo. Porque es inútil, e incierto, y penoso. Y aunque fuera verdad, no considero que toda la filosofía valga una hora de esfuerzo» L 84. «Escribir contra los que profundizan demasiado en las ciencias. Descartes». L. 553. Los textos parecen expresar claramente el desacuerdo con Descartes, con su objetivo científico, con su método y con sus conclusiones. Cf. VILLAR EZCURRA, A., «El yo inasible de Pascal frente a la fortaleza del sujeto cartesiano»: *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política* N.º 42, (enero-junio, 2010), 266.

19 Cf. BASART MUÑOZ, *Conocimiento y método en Descartes, Pascal y Leibniz*,...o. c., 11.

20 Cf. Id. ... o. c., 11.

Si queremos describir un elemento diferencial en lo que se refiere al método de Pascal con respecto al método de Descartes, podemos hablar, sin duda el punto de partida. Cuando presentábamos el método de Descartes, hablábamos de que partía de la duda como método (*la duda metódica*), que le llevaba a poner en cuestión toda la realidad tal y como la conocía, también la realidad de lo que él mismo era como persona. Aquí residía una de las novedades interesantes que definen el método cartesiano. Pascal por su parte, utiliza un punto de partida radicalmente diferente, podríamos decir incluso opuesto. Él no va a tomar del todo en serio la duda metódica cartesiana, alegando que no se puede dudar hasta el extremo, de modo continuo y radical²¹. Pascal parte de análisis de la realidad del hombre concreto, tal y como es y tal y como vive²². Podemos ilustrarlo con un clásico fragmento de los *Pensamientos*:

«El hombre no es ni ángel ni bestia, y nuestra desgracia es que quien pretende hacer de ángel hace de bestia» (L. 130).

En esta diferencia de puntos de partida es donde autores como Balthasar encuentran los motivos de los caminos intelectuales diferentes que toman Pascal y Descartes: Descartes es un *pensador*, que encuentra en el razonamiento teórico la vía para alcanzar la verdad universal, mientras que Pascal es un *visionario* que pretende acceder a la verdad universal del hombre desde el conocimiento intuitivo de lo más profundo del corazón del hombre²³. Este método de Pascal, ha sido seguido de algún modo por autores posteriores, como S. Kierkegaard, F. Kafka o L. Wittgenstein²⁴.

Hay una piedra de toque en la que se pueden observar las consecuencias de los diferentes puntos de partida de ambos pensadores, y que va a tener una gran importancia en la antropología de Pascal, así como en su forma de enfocar el conocimiento de la realidad del hombre y del mundo: nos referimos a la cuestión de la religión.

Cuando Pascal se plantea el trabajo de la obra que conocemos actualmente como *Pensamientos* en su mente está elaborar una *apología de la religión cristiana*, una defensa razonada de lo que la religión cristiana puede suponer para el hombre como camino de felicidad. Desde el método geométrico de Descartes, acabaría resultando imposible demostrar las verdades de la fe cristiana²⁵; Pascal por su parte va a tratar de

21 Cf. KÜNG, ;*Existe Dios?*...o. c., 93-94.

22 Puestos en paralelo ambos planteamientos, podríamos preguntarnos cuál de los dos modelos representaría mejor el pensamiento del hombre moderno y postmoderno. A lo largo de este trabajo nos acercaremos a una posible respuesta a esta cuestión.

23 Cf. BALTHASAR, H. U. VON, *Gloria III. Estilos laicales, una estética teológica*, Madrid, encuentro, 1987.188.

24 Cf. SCHMIDT ANDRADE, C., «Pascal. Claves antropológicas para la lectura de los *Pensamientos*»: *Revista Filosófica*, 29 (2006), 266.

25 Como hemos expuesto anteriormente, Descartes era un hombre creyente, pero las consecuencias de su método pusieron en cuestión el modo en que se sostenía hasta entonces la verdad cristiana.

dirigir su análisis a los datos empíricos de la realidad del hombre concreto, desde los que cree estar en disposición de probar que la verdad y la felicidad del ser humano están en su relación con Dios²⁶.

Con todo lo que acabamos de decir, podemos llegar a la conclusión de que, para Pascal, el método geométrico no es suficiente para el conocimiento de las verdades universales, de un modo especial, de las verdades que pertenecen a lo íntimo del hombre, y a la clave de su felicidad: su relación con Dios. Se postula así, otro tipo de conocimiento, yal vez complementario, para alcanzar la verdad universal del hombre.

2.2. La razón y el corazón

Un error frecuente al acercarse al estudio del pensamiento de Pascal, es excederse en su contraposición metodológica con Descartes, presentando su método como contrario a la razón y apoyado exclusivamente en lo que él llama *corazón*. Esta postura contraria y opuesta a la razón resultaría chocante en alguien tan estudioso del mundo de las ciencias exactas como Pascal.

Para enfocar la cuestión correctamente, hemos de volver a lo que afirmábamos en el apartado anterior: para Pascal no existe ningún método ideal, capaz de llevarnos al saber universal e inequívoco, a las ideas claras y distintas, en todos los campos del saber humano. Pero el rechazo de Pascal al absolutismo geométrico de Descartes no viene por una supuesta oposición al orden de la razón, sino más bien por una oposición a su validez universal para todo lo que comprende la realidad del saber humano:

- Pascal sostiene que la Razón geométrica, en su campo limitado del saber, tiene capacidad de llevarnos a una verdad con validez universal para dicho campo.
- Sin embargo, lo que para el campo del saber de las ciencias exactas tiene capacidad de conducirnos a la verdad, no es aplicable, sin más, a todos los campos del saber humano.

Es desde este enfoque, desde el que Pascal pone en cuestión la validez universal de la razón como acceso al conocimiento de la globalidad de la realidad humana, como se expresa claramente en este fragmento:

«Es inútil y ridículo que la razón exija del corazón pruebas de sus primeros principios antes que ella acceda a aceptarlos, como lo sería que el corazón exigiese de la razón que intuyese todas las preposiciones que ésta demuestra antes de aceptarlas». (B. 282)

26 Cf. COPLESTON, F., *Historia de la filosofía IV. De Descartes a Leibniz*, Barcelona, Ariel, 2004, 158.

Este fragmento nos introduce en un término del lenguaje de Pascal fundamental para entender su método de conocimiento de la realidad: el corazón (*coeur*). Es importante en este punto, que intentemos clarificar el significado de este término, fundamental en el pensamiento de nuestro autor. De entrada, hemos de decir que no está muy claramente definido en la obra de Pascal: a veces aparece como sinónimo de la voluntad, otras como un método intuitivo de conocimiento, o como un instinto intelectual arraigado en el alma de las personas²⁷. Según los estudios de Alicia Villar Ezcurra, podríamos definir el corazón de la siguiente manera:

[El corazón es...] «Centro espiritual del ser humano, núcleo y raíz de la persona, lo más genuino, la profundidad del alma»²⁸.

Estas palabras pueden sintetizar lo esencial de lo que Pascal entiende por *corazón*, y que es empleado a lo largo de su obra en dos contextos diferentes:

- Por una parte, en el orden del conocimiento, el corazón siente y conoce de modo inmediato los primeros principios. Este conocer es diferente al de la razón, y nos sirve para ámbitos diferentes del saber.
- El en ámbito religioso, Pascal emplea el sentido bíblico del término, como centro de la persona de su conciencia moral²⁹.

En todo esto que venimos diciendo podemos ver cómo al distinguir entre razón y corazón, Pascal no propone un rechazo frontal a la razón geométrica que Descartes había proclamado como método fiable para conocer las verdades universales, para entregarse al mundo de las emociones y de los sentimientos. Más bien, nos encontramos aquí ante una propuesta alternativa y complementaria. Sólo desde aquí se puede entender de forma adecuada el famoso fragmento que contrapone razón y corazón:

«El corazón tiene razones y que la razón no comprende». (L. 423).

Nos encontramos, pues, ante dos alternativas, que más que excluyentes, en el pensamiento de Pascal, serían de algún modo complementarias³⁰. Razón y corazón son dos modos de acercarse a la realidad y de conocer diversas caras de la realidad humana:

«Conocemos la verdad no sólo por la razón, sino también por el corazón; de esta segunda manera conocemos los primeros principios, y en vano el razonamiento a, que

27 COPLESTON, *Historia de la filosofía* IV, ...o. c., 158.

28 Cf. VILLAR, A., *Pascal*, Madrid, Gredos, Biblioteca de grandes pensadores, 2012, CXXIII.

29 Cf. Id. ...o. c. CXXIII-CXXIV.

30 Cf. FERRO, *Dos proyectos filosóficos revolucionan el pensamiento* ...o. c., 6.

no participa en ella, trata de combatirlos. Los pirrónicos, cuyo único objetivo es esto, se esfuerzan inútilmente. Sabemos que no soñamos. Por impotentes que seamos para probarlo mediante la razón, esta impotencia no prueba sino la debilidad de nuestra razón, pero no la incertidumbre de todos nuestros conocimientos, como ellos pretenden. Pues el conocimiento de los primeros principios, como que hay espacio, tiempo, movimiento, números, es tan firme como cualquiera de los que nuestros razonamientos nos brindan. Y es necesario que la razón se apoye sobre esos conocimientos del corazón y del instinto, y que sobre ellos fundamente todo su discurso. (El corazón siente que hay tres dimensiones en el espacio y que los números son infinitos, y la razón demuestra luego que no hay dos números cuadrados de los cuales el uno sea el doble del otro. Los principios se sienten, las proporciones se inferen; y todo esto con certeza, aunque por vías diferentes.) Y es tan inútil y tan ridículo que la razón exija al corazón pruebas de sus principios para querer consentir en ellos, como sería ridículo que el corazón exigiera a la razón un sentimiento de todas las proposiciones que ella demuestra para querer aceptarlas. Por lo tanto, esa impotencia sólo debe servir para humillar a la razón, que pretendería juzgar acerca de todo, pero no para combatir nuestra certeza, como si solamente la razón fuera capaz de informarnos. Muy por el contrario, ¡pluguiera a Dios que nunca tuviéramos necesidad de ella, y que conociéramos todas las cosas por instinto y por sentimiento! Pero la naturaleza nos ha rehusado este favor; por el contrario, nos han concedido muy pocos conocimientos de esta clase; todos los demás sólo pueden ser adquiridos mediante el razonamiento. Por lo cual, aquellos a los que Dios ha concedido la religión por sentimiento del corazón son bienaventurados y están muy legítimamente persuadidos. Pero a aquellos que la tienen, no /se/ la podemos dar sino por razonamiento, en la espera de que Dios se la dé por sentimiento de corazón, sin lo cual la fe no es más que humana, e inútil para la salvación». (B282).

Como complemento a lo que venimos diciendo, es característica del lenguaje de Pascal una distinción que tematiza de modo adecuado esta doble alternativa a la hora de conocer la realidad. Nos referimos a la distinción entre el *espíritu de geometría* y el *espíritu de finura*, que expondremos en el siguiente apartado.

2.3. *El espíritu de geometría y el espíritu de finura*

Del mismo modo que ya Descartes utilizaba el término espíritu en relación con la capacidad que tiene el hombre de acercarse al conocimiento universal de la realidad³¹, encontramos ahora en Pascal un uso muy singular de dos expresiones que

31 Es interesante ver el uso que los autores de esta época hacen del término espíritu, en el que mezclan, por un lado, la concepción de aquello que ha sido recibido de Dios, y por otro, la habilidad personal, el ingenio, para dar soluciones a problemas de conocimiento. Veamos algunos ejemplos de este uso en los escritos de Descartes: «La substancia en la que está inmediatamente insito el pensamiento es llamada *Espíritu*. Con todo, tal nombre es equívoco, dado

reflejan muy adecuadamente la relación que tienen razón y corazón dentro de su sistema epistemológico. Las expresiones «espíritu de geometría» (*esprit géométrique*) y «espíritu de finura» (*esprit de finesse*) hacen referencia a dos tipos distintos de inteligencia, diferentes modos de comprender la realidad, pues, como ya hemos dicho, para Pascal a la verdad se accede por múltiples caminos³².

El *espíritu de geometría* está relacionado con el análisis particular y determinando del campo del saber que abarcan las ciencias exactas, como las matemáticas y la física. Lo propio del *espíritu de geometría* es el conocimiento de la verdad por medio de principios y demostraciones racionales, poco habituales, difíciles de comprender, alejadas del sentido común. Así, los geómetras que quieren conocer toda la realidad con este método, resultan ridículos (L. 512-13).

En el opúsculo *Del espíritu geométrico*, Pascal detalla los pasos que ha de seguir el modo geométrico para alcanzar el conocimiento de su campo³³.

El *espíritu de finura*, por su parte, está relacionado con la intuición, la visión global de la realidad, la comprensión inmediata y la infinitud³⁴. Sus principios son de uso común. La clave aquí está en tener buena vista, y una capacidad adiestrada de reconocer los propios sentimientos. Sus principios se sienten más que se ven, con lo que es difícil hacer sentir las intuiciones del *espíritu de finura* a quien no las percibe³⁵ (L. 512-13).

En lo que se refiere a la relación entre ambos espíritus, difícilmente podremos encontrar una persona en la que se den los dos espíritus en la misma proporción. Para Pascal, los *finos* no suelen ser *geómetras*, ni los *geómetras* suelen ser *finos*. Es habitual, por tanto, que unos y otros se confundan cuando pretender conocer la realidad de modo universal, desde uno solo de los espíritus (Cf. L. 512-13).

que a veces se le atribuye al viento o a licores muy sutiles». «Yo no considero al espíritu como una parte del alma, sino como el alma entera que piensa» DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977, 130 y 283 respectivamente. Resulta interesante esta variedad de usos del concepto, relacionada con el conocimiento, que parece que estaba bastante extendido en el pensamiento de la época, y que Pascal va a usar de un modo acertado, al distinguir entre *Espíritu de Geometría* y *Espíritu de Finura*.

32 Cf. PASCAL, B., *Conversación con el Sr Sacerdote*. Edición bilingüe y comentario filosófico de Alicia Villar Ezcurra, Salamanca, Sigueme, 2006, 99.

33 Cf. Id. ...o. c., 99; Cf. BASART MUÑOZ, *Conocimiento y método en Descartes, Pascal y Leibniz*,...o. c., 12; Cf. VILLAR, A., *Pascal*,...o. c. CXXV.

Cf. Id. ...o. c. CXXIII-CXXIV.

34 Cf. BASART MUÑOZ, *Conocimiento y método en Descartes, Pascal y Leibniz*,...o. c., 12.

35 Cf. PASCAL, *Conversación con el Sr Sacerdote*. ...o. c., 99-100. Cf. BASART MUÑOZ, *Conocimiento y método en Descartes, Pascal y Leibniz*,...o. c., 12; Cf. VILLAR, A., *Pascal*,...o. c. CXXV.

2.4. Prevalencia del corazón sobre la razón

Una vez expuesta la relación entre razón y corazón, entre Espíritu de geometría y espíritu de finura, en la filosofía de Pascal, puede surgir la pregunta de si ambos modos de acercamiento a la realidad son igualmente importantes a juicio de nuestro autor, o si puede prevalecer uno sobre otro.

En principio, deberíamos responder a esta cuestión afirmando que son dos modos de conocimiento igualmente válidos, y que, como ya hemos dicho anteriormente, sería ridículo que uno exigiera al otro que se ajustase a sus reglas. Sin embargo hay una pista que puede ayudarnos a entender cuál de estos dos elementos tiene más importancia en el desarrollo de la antropología de los *Pensamientos*, que estamos analizando en este trabajo. Recordemos que la finalidad de Pascal es elaborar una apología de la religión cristiana, y que a la hora de adentrarse en el conocimiento de las verdades de la fe cristiana, el método geométrico de la razón se ha revelado inútil.

Ante esta cuestión, y pretendiendo no caer en los errores de las conclusiones a las que llegarían algunos de los seguidores del método geométrico en los siglos posteriores a Descartes (agnosticismo y ateísmo), Pascal sostiene que para estas cuestiones fundamentales de la vida y la felicidad del hombre, la razón no nos sirve, y ha de dejar paso al método del corazón. Así se manifiesta en numerosos fragmentos de los *Pensamientos*. Mostramos aquí uno de los más tajantes:

«Reconoce, pues hombre soberbio, que eres una paradoja en ti mismo. Humíllate, razón impotente; calla, naturaleza imbécil. Aprende que el hombre supera infinitamente al hombre, y escucha a tu maestro, tu verdadera condición que ignoras. Escucha a Dios» (B434).

Conclusión

Todo lo que hemos expuesto de modo resumido en este trabajo, como muestra del pensamiento epistemológico de Descartes y de Pascal, nos puede servir para tener una visión general de cómo en pleno siglo XVII se van fraguando una serie de tendencias que, por un lado, parecen dar el valor máximo a las ciencias experimentales para la búsqueda de la verdad, y por otro lado, sin embargo, parece reclamar con fuerza la validez de otros caminos en la búsqueda de la verdad completa de lo que es la persona y el mundo en el que vive.

Es cierto que hemos de intentar huir de dos posibles errores; por un lado, sería muy simplista nombrar a Descartes y a Pascal como dos representantes de dos tendencias enfrentadas, la de las ciencias experimentales y la de las ciencias humanís-

ticas. A poco que conozcamos a estos dos personajes, sabremos que ambos fueron hombres consagrados a ambos tipos de saberes y que buscaron conjugarlos de algún modo. También sería un error extrapolar sin más la visión epistemológica de las dos disciplinas desde la época de estos autores a la nuestra. Sabemos que por el camino han pasado muchas cosas, algunas reflejadas en este trabajo, que han sido de gran importancia para la actual visión de los diferentes campos del saber.

Hechas estas salvedades, nos parece muy interesante releer la visión que estas dos grandes figuras tenían acerca de la búsqueda de la verdad, y de los caminos experimentales y humanos para encontrar la verdad de la persona.

Por un lado, encontramos en Descartes la búsqueda del rigor científico y la puesta en valor de la necesidad de un método que conduzca a la verdad de modo universal. Quien quiera adentrarse en un modo científico de conocimiento, no podrá prescindir de ese rigor científico que busca con ahínco Descartes.

Por otro lado, Pascal nos recuerda hasta qué punto la verdad del hombre y del mundo en el que vivimos es una verdad poliédrica, que necesita de varios caminos de acceso para entenderla del todo; renunciar a alguna de las posibilidades que la realidad nos ofrece es renunciar al conocimiento mismo; tratar de imponer un método de acercamiento a la realidad es, en palabras de Pascal, *inútil y ridículo*.

Siendo esto así, la lectura de las posturas de estos pensadores, aporta dos cosas que a mi modo de ver, son muy interesantes para cualquiera que quiera acercarse a la verdad: La necesidad de un camino (un método) seguro, fiable, universalizable, que no sólo sirva en un lugar y en una época, sino que aporte un verdadero crecimiento del conocimiento, y la necesidad de poner a dialogar las diferentes facultades del sujeto cognoscente, que nos ofrecen diferentes caras de una misma realidad.

¿Ciencias o letras? Si retomamos la pregunta con la que iniciábamos este trabajo contando con las aportaciones recibidas de la reflexión de Descartes y de Pascal, con el ánimo de iluminar el desequilibrio actual entre estos dos caminos de acercamiento al conocimiento, la conclusión a la que legamos es la necesidad de recordad que si es importante el rigor del método, la misma importancia al menos tiene ser conscientes de que hay diversidad de métodos igualmente importantes, para conocer al hombre y al mundo. ¿Quién está más capacitado para explicar un paisaje, el biólogo o el poeta? ¿quién sabe más del hombre, el médico o el filósofo? Probablemente la respuesta más adecuada a estas preguntas sea que si eliminamos a uno de los dos de la ecuación del saber, estaremos perdiéndonos una parte importante de la realidad.

Bibliografía

- AAVV, *Descartes. Vida, pensamiento y obra*. Grandes Pensadores, Madrid, Planeta, 2007.
- AAVV, *Pascal. Vida, pensamiento y obra*. Grandes Pensadores, Madrid, Planeta, 2007.
- ÁNGELES CERÓN, F. J., *Descartes y Pascal: querrela de dos talentos. El trasfondo espiritual de la filosofía moderna*. (Tesis doctoral), Santiago de Querétaro, 2012.
- BALTHASAR, H. U. von, *Gloria III. Estilos laicales, una estética teológica*, Madrid, encuentro, 1987
- BASART MUÑOZ, J. M., «Conocimiento y método en Descartes, Pascal y Leibniz»: *Ciencia Ergo Sum*, vol. 11, núm. 1, (marzo-junio, 2004), 105-111.
- COPLESTON, F., *Historia de la filosofía IV. De Descartes a Leibniz*, Barcelona, Ariel, 2004
- DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977.
- DESCARTES, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza, 1989
- DESCARTES, R., *El discurso del método*, Barcelona, Brontes, 2009
- FERRO, L., «Dos proyectos filosóficos revolucionan el pensamiento»: *A Parte Rei*. Revista filosófica 34 (2004).
- KRAGH, H., *Introducción a la historia de la ciencia*, Madrid, crítica, 2007.
- KÜNG, H., *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Madrid, Cristiandad. 1979.
- PASCAL, B., *Pensamientos*. Traducción de Carlos Pujol, Barcelona, Planeta, 1986.
- PASCAL, B., *Pensamientos*. Edición de Mario Pajarón, Madrid, Cátedra, 1998.
- SCHMIDT ANDRADE, C., «Pascal. Claves antropológicas para la lectura de los *Pensamientos*»: *Revista Philosophica*, 29 (2006)
- VILLAR EZCURRA, A., «El yo inasible de Pascal frente a la fortaleza del sujeto cartesiano»: *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política* N.º 42, (enero-junio, 2010)
- VILLAR, A., *Pascal*, Madrid, Gredos, Biblioteca de grandes pensadores, 2012.
- http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/ciencia/volumen3/ciencia3/161/html/sec_21.html (25/7/2015).

INTERPRETACIÓN DEL MITO EN LA EDAD MEDIA

Bernat Tomàs Pont

Grado en Humanidades

Introducción

Cada etapa histórica es diferente, única y característica pero cada una contiene partes inherentes de la que la precede, así como de la misma forma prepara la venidera. Las ideas colectivas predominantes de cada momento histórico se transforman, cambian o evolucionan pero, en ningún caso, desaparecen completamente del imaginario colectivo. Por lo tanto, siempre existe una continuidad en las creencias de las diferentes culturas. Innovar es difícil, en muchos aspectos de la vida, así se abren las puertas a la sustitución de unas concepciones por otras.

La cultura griega quedó asimilada por los romanos, durante el siglo II a.C. Al ritmo que sus legiones entraban en los recónditos sitios de la península balcánica, Roma se nutrió definitivamente del saber y erudición heleno. Siglos después, la unidad romana desapareció. Las persistentes invasiones de pueblos del norte europeo hicieron fenecer al gigante imperial, no así su cultura, que ha llegado hasta nuestros días, como cultura grecolatina. En nuestro quehacer diario tenemos innumerables testigos de la dicha cultura.

La ruptura entre etapas es menor de lo que algunos puedan pensar, por eso al iniciarse la Edad Media no se inicia un período totalmente nuevo, sino que la esencia de la Antigüedad pervive. No hay una separación radical entre dos mundos. El cambio de etapa es un desarrollo histórico normal. El presente trabajo se propone investigar parte del legado grecolatino durante la Edad Media. ¿Qué parte centrará nuestra atención? La interpretación del mito griego en la tradición medieval.

Los griegos del siglo VI a.C. ya empezaron a criticar la creación mitológica de su mundo. La tradición cultural griega será puesta en cuestión desde entonces. Durante el siglo IV d.C. el cristianismo mejoraría su situación, hasta ser nombrada religión única del vasto imperio romano. A pesar de las prohibiciones, la cultura

pagana se resistirá a fenecer del todo. Por tal motivo, nos proponemos analizar las transformaciones de los mitos griegos más significativos, en el nuevo momento histórico que se inicia después de la Antigüedad.

1. ¿Qué es el mito griego?

En primer lugar existió el Caos.
Teogonía, Hesíodo.

El mito griego es indisoluble de la cultura que se originó y desarrolló en la Hélade a partir del siglo XV a.C. Las historias orales se escribieron con el tiempo, siglos después de su aparición. Homero (siglo VIII a.C.) y Hesíodo (VIII-VII a.C.) recopilaron la mayor parte de ellos en sus obras. Posteriormente, otros autores greco-romanos, agruparon parte de los mitos, para volver a exponerlos ante su público, y de paso, legarlos al futuro.

Aristóteles apreció en el mito griego dos mundos (el del mito y el del receptor), la fusión de los dos momentos, lo heroico y lo humano, contribuyeron a la educación, mediante la reflexión y la purificación afectiva¹. La esencia educativa del mito no se debe olvidar y a veces queda escondida por su parte más artística. Tampoco hay que olvidar la herencia de culto que deja el mito, generalmente funda el culto y lo justifica para la posteridad. Siempre que nos acercamos al mito se pone de relieve, gracias a la mencionada fusión de educación y arte, la pregunta de Jean Pierre Vernant: “¿deben adjudicarse al campo de la religión o de la literatura?”².

Según Bremmer, habría más de dos campos: lírica coral, música, iluminaban los rituales, servían de modelo de conducta ética o religiosa y definían cuestiones sobre política³. El *mythos* queda ligado al pensamiento colectivo de los griegos desde una época muy temprana. El nacimiento de las ciudades (dedicadas primordialmente a una divinidad) y el establecimiento de santuarios fuera de las ciudades (por ejemplo, el santuario de Zeus en Dodona o el célebre de Apolo en Delfos).

El mito griego es elástico y maleable. Sobrevive en el tiempo. El presente trabajo quiere incidir en ello. Las pruebas de la pervivencia del mito están en la misma Antigüedad. Un mismo mito pasó siglos de boca en boca, de abuelos a nietos, hasta la invención de la escritura. Pero la escritura no cercenó las alas a los héroes y dioses

1 García Gual, C, *Introducción a la mitología griega*, Alianza, 1999, Madrid, p. 37.

2 Vernant, J.P, *Mito y religión en la Grecia antigua*, Ariel, 2001, Barcelona, p. 18.

3 Bremmer, J.N, *La religión griega. Dioses y hombres: santuarios, rituales y mitos*, Ediciones El Almendro, 1999, Córdoba, p. 100.

del Olimpo, todo lo contrario. Les impulsó hasta la eternidad humana, hacia épocas que ni el propio Hesíodo podría imaginar que perviviría.

2. Algunas visiones del mito en la Antigüedad

Ya no es justo condenar a los hombres, si imitan
a la hermosa conducta de los dioses,
sino a los que están dando el ejemplo.
Ion, Eurípides.

La escritura de los mitos ha provocado diversas maneras de abordarlo. Es suficiente con repasar los autores que se dedicaron a ello, a la vez que se mira su separación cronológica. De Homero a Luciano, pasando por Eratóstenes y Evémero, aparece un conjunto de nombres que reprodujeron su particular visión del mito, más o menos creyente, pero que quedó allí para la posteridad.

Los primeros filósofos griegos fueron los encargados de oponerse frontalmente a la narración mítica. El nacimiento del pensamiento filosófico griego estuvo estrechamente ligado al mito, para presentar una alternativa. Todas las ideas que surgieron de los primeros filósofos, intentan demostrar un vía de conocimiento del mundo totalmente antagónica a la narración mítica.

El personaje de Tales de Mileto podrá ser recordado por aspectos teóricos relativos a la ciencia o la filosofía, realmente es importante su nombramiento como primer científico o el primer filósofo, pero sus ideas nos interesan en la medida en que fueron formuladas, no su fondo. Lo que involucra a Tales de Mileto en nuestras páginas es su novedosa manera de percibir su entorno. Al entender que la realidad estaba compuesta por agua (principio físico y comprobable), estaba iniciando una manera de pensar desconocida hasta entonces. Con Tales, el relato teogónico de Hesíodo quedaba sin sustento ni apoyo. Por lo tanto, a partir del siglo VI a.C., un hombre ya dirimió que del Caos no nació Érebo, ni tampoco la *negra Noche*. Mucho menos que Cronos devoró a su descendencia y luego la expulsó de su interior.

Según Julien Ries, no podemos considerar a Tales de Mileto un completo ateo, pero el jonio ya limita el poder de los dioses⁴. Las pesquisas del primer filósofo no mueren en el vacío. Sus seguidores (Anaximandro, Anaxímenes...) continúan regando las semillas sembradas por Tales.

⁴ Tales indaga sobre geología, lo que le permite asignar los terremotos a los movimientos subterráneos, no a Poseidón. Ries, J, *El mito y su significado*, Azul editorial, 2011, Barcelona, p. 46.

Hipócrates de Cos es un nombre propio entre todos los presocráticos. Dicho autor dejó a un lado las creencias del panteón griego, para enfrascarse decididamente en el estudio del hombre. El primero renegó de los dioses para explicar las enfermedades. Tenía sus conceptos muy claros: “todas las enfermedades son igualmente divinas, y todas son humanas; todas tienen sus causas antecedentes”⁵.

El imaginario colectivo griego empezó a tambalear con el nacimiento de la filosofía, pero no únicamente los filósofos arremetieron contra los mitos. El padre de la historia también contribuyó a la crítica. En su magna obra, Heródoto nos dice lo siguiente: “Puede decirse que hasta ayer o anteayer los griegos no conocían el origen de los distintos dioses, ni si todos ellos eran eternos, ni cuál era el aspecto de cada uno. Pues yo creo que Homero y Hesíodo nacieron, a lo sumo, cuatrocientos años antes que yo. Y ellos son los que han establecido los nacimientos y parentescos de los dioses, les han dado sus nombres, distribuido sus cargos y oficios y fijado su figura”⁶.

El conflicto entre la mitología y la filosofía tiene un largo recorrido temporal y con el paso de las décadas, el mito va perdiendo terreno⁷. El siglo V a.C. se convierte en la centuria del descrédito de los dioses. La crisis política de fin de siglo que hunde a Atenas es un acicate más a la pérdida de sentido de las creencias mitológicas. *Las ranas* y *Las aves* de Aristófanes son obras que demuestran la pérdida de valor en los dioses que reclamaba el público. Sin embargo, la crítica mordaz no pudo socavar los ánimos populares contra la adivinación⁸, es decir, los oráculos⁹.

A principios del siglo IV a.C., Platón intenta purificar el mito griego. Según Schleiermacher, haciendo historias con un sentido pedagógico, para hacer más comprensible su doctrina. Según otras tesis, creando mitos con una función escatológica, mediante su dialéctica. El temor por la reciente muerte de Sócrates o simplemente para utilizar un género literario muy recurrente del momento¹⁰.

La figura de Evémero fue la que asestó el golpe más contundente al mito griego. A caballo entre el siglo IV y III a.C., escribió una obra titulada “inscripción sagrada”, que no nos ha llegado más que en fragmentos, especialmente de los primeros autores cristianos, para atacar a la religión de los paganos. La tesis de la obra de Evémero aseguraba que los dioses griegos eran simples hombres que habían existido hacía

5 Watson, P, *Ideas. Historia intelectual de la humanidad*, Crítica, 2006, Barcelona, p. 209.

6 Nilsson, M.P, *Historia de la religión griega*, Gredos, 1970, Madrid, p. 10.

7 García Gual, *op. Cit.*, p. 166.

8 Nilsson, *op. Cit.*, p. 92.

9 En el siglo II d.C. hubo un resurgimiento admirable de los oráculos en el mundo griego. Brown, P, *El mundo de la Antigüedad Tardía*, Gredos, 2012, Madrid, p. 57.

10 Ries, *op. Cit.*, pp. 48-49.

muchísimos años. Con el tiempo se les había rendido culto y los relatos de sus vidas se exageraron para derivar en mitos.

Evémero fue muy leído entre la población en general, especialmente por los escépticos. No obstante, intelectuales, tanto de su época como de posteriores, lo criticaron duramente. Algunos ejemplos: Calímaco advirtió de la mezcla de su elocuencia con una frivolidad descarada, Eratóstenes llamó farsante a Evémero y Plutarco le adjudicó la expansión del ateísmo por todo el mundo¹¹.

Se le atribuye a Eratóstenes la obra que marca un nuevo rumbo en la concepción del mito: *Catasterismos* o *Transformación en estrellas*. Uno de los más famosos directores de la biblioteca de Alejandría escribió dicha obra sobre la conversión de los dioses griegos en constelaciones. Una original manera de salvaguardar los mitos, fijándolos en el firmamento, iniciando el alegorismo.

Después de la muerte de Alejandro Magno (323 a.C.) la unión de lo griego y lo oriental fue inevitable. Los griegos recibieron un influjo de ideas muy difícil de controlar y sus creencias quedaron muy tocada. La época Helenística trastocó definitivamente las necesidades religiosas. Se necesitaba una religión que traspasara fronteras. El sincretismo y los avances matemáticos del momento¹² revolviéron otra vez la concepción mítica¹³. El sincretismo, mezclado con evemerismo y alegorismo penetró en Roma, así como los romanos fueron adquiriendo la cultura griega.

Antes de la tolerancia constantiniana, Lactancio (260-325) pudo ver lo últimos horrores dirigidos a los cristianos, para después ver la victoria paulatina e incontable de su culto, a partir del Edicto de Milán. Para el *Cicerón cristiano* el politeísmo es el núcleo de todos los males. En su misma línea estará después San Agustín (354-430), acusando al mito de falsificar la religión¹⁴. A finales del siglo IV, Flugencio escribe una obra alegórica sobre los dioses paganos: *Mythologiae*¹⁵.

Los escritores cristianos triunfaron a un ritmo inusitado entre las clases dirigentes, ya que las barricadas de gente humilde estaban cristianizadas a mediados del siglo IV, cuando el cristianismo se asienta definitivamente en las ciudades¹⁶. El mito griego estaba en su época más grande de descrédito. Antes de empezar el siglo V, en

11 García Gual, *op. Cit.*, pp. 173-174.

12 En muy poco espacio de tiempo, vivieron matemáticos tan ilustres como Aristarco, Hiparco, Eratóstenes, Autólico, entre otros, desarrollando el conocimiento sobre las mediciones astronómicas. Para más información: Introducción de Antonio Guzmán Guerra en Eratóstenes, *Mitología del firmamento*, Alianza, 1999, Madrid, pp. 7-26.

13 Nilsson, *op. Cit.*, pp. 107-111.

14 Ries, *op. Cit.*, p. 97.

15 Seznec, J, *op. Cit.*, p. 80.

16 Brown, *op. Cit.*, p. 94.

los últimos años del Imperio Romano unido, el paganismo acabará por decreto. Aquí empieza la historia de la transformación del mito griego. Cambiar para subsistir.

3. Interpretación del mito en la Edad Media

*Quamquam sint frívola multa
Plurima sub falsa tegmine vera latent*¹⁷.
Teodulfo, obispo de Orléans. Siglo VIII.

La herencia grecolatina no se pierde al desaparecer el Imperio Romano de Occidente. Se deformará y atomizará, para ser fundido en moldes cristianos y así poder subsistir, de la mano de los clérigos medievales. Está claro que el cristianismo recurrirá a su enemigo derrotado, para reemplazarlo y seguir creciendo¹⁸. El mito griego (la cultura griega en general) y la religión cristiana estaban en dos orillas opuestas, pero la segunda fue esencial en la formación del pensamiento cristiano. Christopher Dawson (catedrático en Harvard sobre asuntos católicos) aseguró que el cristianismo se extendió mediante una base de una civilización y tradición intelectual a las que resultaba antagónico¹⁹. La *Leyenda dorada*²⁰ contribuyó en gran medida en canalizar los mitos y reinterpretarlos en base a la concepción cristiana. El cristiano culto no pudo ignorar a Homero y a Virgilio, mucho menos borrarlos de las explicaciones a sus alumnos, la alegoría fue necesaria y les proporcionó un buen medio para explicar los pormenores del Olimpo²¹. Con todo lo dicho, veamos la interpretación de algunos mitos griegos en la Edad Media.

Zeus y el cristianismo

Dicho dios griego es la máxima autoridad del Olimpo, por tal motivo hubo bastantes aspectos que fueron aprovechados para la religión triunfante. Los mitos que relacionan a Zeus con el cristianismo ya aparecen con la Natividad de Jesús. La pervivencia de la tradición que acompañó el nacimiento de Jesús tuvo muchas más influencias que la griega, ya que se trata de una tradición posterior, pero la resonancia griega se deja notar.

17 Aunque muchas cosas sean frívolas/ muchísimas verdades yacen ocultas bajo un falso velo. Seznec, J, *op. Cit.*, p. 82.

18 Le Goff, J, *La civilización del occidente medieval*, Paidós, 1999, Barcelona, p. 99.

19 Gómez Espelós, F. J, *Los griegos. Un legado universal*, Alianza, 2003, Madrid, p. 211.

20 Se trata de una fuente del siglo XIII, escrita por Jacobo de la Vorágine (1230-1298). Colecciona narraciones bíblicas ligadas a festividades, con interpolaciones apócrifas y digresiones históricas. Fue importante para expandir la espiritualidad, llenando las lagunas de los textos canónicos. Castelfranchi, L et Cripp, M.A (dir), *Iconografía y arte cristiano*, San Pablo, 2012, Madrid, p. 515.

21 Seznec, J, *op. Cit.*, p. 80.

El recién nacido Zeus fue escondido del malvado Cronos (rey de los titanes) que se puede asociar fácilmente a Herodes, personaje de tiempos de Jesús. Un personaje que estuvo preocupado por el nacimiento del nuevo rey de los judíos, que podía desplazarlo de su trono. Cronos también estaba temeroso de ser destronado por Zeus.

Otra interpretación cristiana del mito griego la encontramos en la matanza de los Santos Inocentes. Cabe decir que durante la Edad Media fue un episodio extendido por la cultura popular, juntamente con algunos milagros acaecidos durante la huida a Egipto²². Cronos se tragó todos los hermanos de Zeus, paralelamente Herodes mandó matar a todos los niños recién nacidos, pretendiendo así eliminar al Mesías. Podemos entender que la tradición cristiana agiganta la magnitud de el engullimiento de Cronos, traspasándolo a todos los nacidos, en las fechas cercanas al nacimiento de Jesús.

Respecto al propio nacimiento de Zeus, recordemos las palabras de Hesíodo: “Allí se dirigió, llevándole, al amparo de la rápida negra noche, en primer lugar, a Licto. Le cogió en sus brazos y le ocultó en una profunda gruta, bajo las entrañas de la divina tierra (...)”²³. La gruta de Zeus puede hacer referencia en la tradición medieval cristiana, al pesebre o a la cueva donde nació Jesús.

En el arte paleocristiano se representó con elementos grecolatinos: “María es una suerte de Juno recostada sobre un costado, con la cabeza por un velo y envuelta en un manto. Jesús es un amorcillo fajado y colocado por encima de la madre en un pesebre sobre el cual se asoman el asno y el buey que le adoran. José, un viejo senador con una larga barba y una amplia toga recogida sobre el brazo, está sentado a un lado, mientras que, al otro lado, el ángel en forma de victoria alada se aparece a pastores (...)”²⁴.

Otro mito griego que implica a Zeus, que se puede relacionar fácilmente con la esencia del cristianismo, es el episodio con Dánae: “Zeus, transformado en lluvia de oro, se unió a ella cayendo hasta el seno de Dánae a través del techo”²⁵. La hija de Acrisio (rey de Argos) fue privada de su libertad, para evitar que concibiera un hijo. Su vástago causaría la muerte de su abuelo, según una profecía. Las medidas del rey fueron nulas frente a la omnipotencia de Zeus. Como hemos visto en el fragmento anterior de Apolodoro, la máxima divinidad del panteón griego fecundó a la hija del rey de Argos, con una de sus metamorfosis.

22 Castelfranchi, L et Cripp, M.A, *op. Cit.*, p. 757.

23 Hesíodo, *Obras y fragmentos*, Gredos, 1983, Madrid, p. 93.

24 Castelfranchi, L et Cripp, M.A, *op. Cit.*, p. 1067.

25 Apolodoro, *Biblioteca*, Gredos, 1985, Madrid, p. 93.

Para el cristianismo, se relaciona fácilmente el mito de Zeus y Dánae con la Anunciación de Gabriel a María. En *Lucas 1, 35* se dice “El Espíritu Santo vendrá sobre ti”, aunque donde mejor se identifica el mito griego y la tradición es en el arte. El mensajero de Dios se puede identificar con Zeus (desde el siglo III existen representaciones de la Anunciación²⁶), pero en las que mejor se interpreta el mito griego, es en algunas obras donde aparece representado un rayo dorado (Espíritu Santo) dirigido hacia María. La más clara que tenemos en la memoria está en el Museo del Prado. Nos referimos a la Anunciación de *Fra Angelico*. Pero otros ejemplos igual de importantes serían la de Vittore Carpaccio o de Paolo Veronese. La idea de una fuerza superior sobre la Virgen María estaría presente en su obra, de la misma manera que muchos pintores plasmaron la llegada de Zeus sobre Dánae.

De Heracles a San Cristóbal

Heracles (Hércules en el mundo latino) fue uno de los prototipos de semidiós más extendido de toda el imaginario griego (los romanos también fueron muy receptivos con su figura). Hijo de Zeus y Alcmena, corpulento, de gran valor, compasión hacia los más necesitados, generoso y de espíritu aventurero²⁷. Por eso no es de extrañar que el cristianismo quisiera asociarlo a su doctrina. Tiene las cualidades ideales para un Santo. Su difusión era muy conveniente para las masas populares.

La leyenda dorada, obra de Santiago de Vorágine, dio a San Cristóbal una gran popularidad durante la Edad Media. Antes del relato medieval, únicamente en los *Hechos gnósticos* de San Bartolomé, podría haber una mención de Cristóbal. La Leyenda dorada realizó una transformación del mito griego de Heracles a dicho santo, ya que el santo es representado como un gigante que se propone servir al señor más potente del mundo: primero un rey, después al emperador y después al mismísimo demonio.

Sin embargo, al descubrir que incluso el demonio (el más temido por todos) teme a Dios, prefiere estar bajo las órdenes del Altísimo. La revelación de Cristo a San Cristóbal, que nos cuenta Vorágine, establece un paralelismo muy claro con partes del mito griego de Heracles²⁸. A continuación un fragmento de la vida del popular santo en la Edad Media que nos proporciona una valiosa información para nuestro análisis.

26 Castelfranchi, L et Cripp, M.A, *op. Cit.*, p. 130.

27 Grant, M et Hazel, J, *Diccionari de mitologia clàssica*, Enciclopèdia catalana, 1997, Barcelona, p. 194.

28 Castelfranchi, L et Cripp, M.A, *op. Cit.*, p. 515.

“(…) He sentido en mis espaldas un peso mayor que si llevara sobre ellas al mundo entero [dijo Cristóbal].

—Cristóbal —dijo el niño— acabas de decir una gran verdad; no te extrañe que hayas sentido ese peso porque, como muy bien has dicho, sobre tus hombros acarreamos al mundo entero y al creador de ese mundo. Yo soy Cristo, tu rey. Con este trabajo que desempeñas me estás prestando un extraordinario servicio²⁹”

Se puede relacionar claramente el final de la historieta, como uno de los episodios más significativos de toda la mitología griega. Se trata evidentemente del momento que Heracles sostiene la bóveda celeste, liberando momentáneamente a Atlas, castigado anteriormente por Zeus. Se interpreta bajo una mirada cristiana el mito de Heracles sosteniendo el mundo, de una grata manera y con un gran significado. Los trabajos que realiza Cristóbal tienen una clara analogía con los trabajos de Hércules. Todas las faenas a realizar son mandadas por gente con más poder que él, pero no con más fuerza física.

Cristo a hombros de San Cristóbal fue una gran fuente de didáctica para el pueblo medieval. La persona humana, aunque parezca tener poderes sobrehumanos, tiene que escuchar la palabra de Dios, recordando que Jesús murió por todos los pecados de la humanidad.

Sobre las sibilas

Al comienzo de los tiempos, según la tradición mítica hubo una única sibila que se localizaba en las costas oeste de Asia Menor. Estaba consagrada a Apolo, ya que tal divinidad le otorgó la posibilidad de profetizar. La popularidad de su figura no tardó en expandirse por todos los lugares del mundo antiguo (Asia, África y Europa).

El mito más relacionado con la sibila es el que agrupa a la susodicha figura y a Apolo. El dios griego ofreció todo lo que quisiera a la Sibila de Cumas (Defíobe) siempre que lo aceptara como amante. Defíobe únicamente le pidió vivir tantos años como granos de polvo había en un montículo de broza. Hubo mil granos de polvo, así que vivió mil años. El problema fue que descuidó la preservación de la belleza. Apolo la dejó cuando empezó a envejecer y ella se retiró a una cueva, donde cada vez que tenía visitas imploraba para que le llegara la muerte³⁰.

Las sibilas son figuras idealizadas, con poderes sobrehumanos, su caracterización es harto complicada. Se trata de mujeres vírgenes (entre quince y treinta años), aunque a veces se les representa como mujeres adultas y matronas, incluso

29 De la Vorágine, S, *La leyenda dorada I*, Alianza, 1996, Madrid, p. 407.

30 Grant, M et Hazel, J, *op. Cit.*, p. 329.

como viejas arrugadas. Mediante las colonias de la Magna Grecia llegan al mundo latino³¹.

En Roma tuvieron mucha importancia, ya desde los tiempos monárquicos. Una sibila fue la que intentó vender unos libros que profetizaban enigmáticamente a Tarquinio el Soberbio. Por su elevado precio no los hubiera comprado, pero los oráculos le persuadieron de hacerlo. Al final el último rey de Roma compró los tres que quedaban, que se perdieron para siempre en un incendio que arrasó el lugar donde los guardaban (templo de Júpiter Capitolino) en el año 83 a.C.³².

Varrón menciona hasta diez, a saber: la persa, la libia, la délfica (a veces relacionada como hermana, hija o esposa del mismo Apolo), la cimeria (localizada en Italia), la eritrea (Herófila), la de Samos (Femónoe, la de Cumas (Amaltea), la del Helesponto (de Eritrea o de Marpesia), la frigia (de nuevo la de Marpesia y finalmente la triburtina (resultado del intento de encontrar un equivalente griego a la diosa local Albunea; de aquí el nombre de “Templo de Sibila” que se ha dado de manera injustificada a una de las más famosas ruinas en el Tívoli)³³. Virgilio en su Eneida menciona la sibila Cumana, como inspiradora de los Libros sibilinos³⁴, anunciadores de profecías difíciles de comprender para la historia de Roma³⁵.

La Edad Media encontró una buena figura en las sibilas, cristianizándolas para difundir el mensaje cristiano. Lactancio (*Institutiones Divinae*, Libro I), recurrió a la división de Varrón, atribuyendo a cada una de ella una predicción relacionada con la venida del Salvador, además de los principales acontecimientos de su vida³⁶.

A partir de una recopilación de Eusebio de Cesarea y de San Agustín, con el paso de los años, la eucaristía de la noche del día 24 de diciembre se iniciará el *Ordo prophetarum* (Procesión de los profetas), con varios personajes bíblicos anunciando el nacimiento de Jesús. Empezará a tener importancia el llamado Canto de la Sibila, erigiéndose así como drama litúrgico más antiguo. La sibila anunciará el nacimiento del verdadero Salvador y alertará de su poder para salvar las almas³⁷.

31 Castelfranchi, L et Cripp, M.A, *op. Cit.*, p. 1429.

32 Grant, M et Hazel, J, *op. Cit.*, pp. 329-330.

33 Hard, R, *El gran libro de la mitología griega*, La Esfera de los Libros, 2008, Madrid, p. 206

34 Castelfranchi, L et Cripp, M.A, *op. Cit.*, p. 1429.

35 Grant, M et Hazel, J, *op. Cit.*, pp. 329-330.

36 Castelfranchi, L et Cripp, M.A, *op. Cit.*, p. 1430.

37 Font Poquet, M. S, *El Nadal a Mallorca*, Editor Miquel Font, 2004, Palma, pp. 95-98.

A partir del siglo X el canto de la Sibila se independizará, para formar un apartado importante. La presencia de la sibila estará presente en buena parte de Europa³⁸, no obstante ahora nos centraremos en una tradición que subsiste hasta nuestros días.

Llegados al siglo XII, el canto se empieza a recitar en catalán (*Cant de la Sibilla*) en la zona de la Corona de Aragón, ya que aumentó la popularidad de la figura pagana. En Mallorca, después de la conquista cristiana (1229) se estableció en la liturgia de *La Seu* (nombre popular de la Catedral de Palma, dedicada a Santa María). Durante el Concilio de Trento se intenta prohibir el canto de la Sibila para evitar la propagación de elementos atípicos de la doctrina cristiana, pero en Mallorca la prohibición no duró más de tres años, después se reanudó.

La indumentaria que porta el que va a cantar como Sibila es un ropaje muy decorado (rojizo, blanco y dorado), con casco y con una espada (al final del canto hace la señal de la cruz con la espada, además de llevarla para ahuyentar los malos espíritus), también está precedida por dos monaguillos³⁹. Su melodía tiene influencias de la liturgia mozárabe⁴⁰. En los primeros tiempos de su existencia lo cantó un coro. Más adelante se cambió por una sola persona (niño o niña joven)⁴¹.

Sin duda, la figura de la sibila representa una peculiaridad en la liturgia mallorquina en la celebración de la noche de Navidad, por eso su “juicio” al inicio de la misa ha perdurado hasta nuestros días⁴². El canto de la Sibila en Mallorca entró en la lista representativa del patrimonio inmaterial de la UNESCO en 2010 y se adhirió como un símbolo de identidad regional para Mallorca, dada su larga tradición y apego.

Del Hades al Infierno

En los mitos griegos el nombre “Hades” puede referirse, en primer lugar, a una de las tres divinidades que se repartieron el mundo (junto con Poseidón y Zeus), que le tocó el mundo subterráneo. En segundo lugar puede referirse al lugar donde reside el mencionado dios del inframundo. Centrémonos en el segundo significado del concepto.

38 La figura de la sibila tiene una presencia vasta, tanto en los reinos medievales de Castilla, Aragón, Francia e diferentes partes de la península italiana. Anglès, H, *La música a Catalunya fins al segle XIII*, Biblioteca de Catalunya, 1935, Barcelona, p. 300.

39 Font Poquet, M. S, *op. Cit.*, pp. 95-98.

40 Anglès, H, *op. Cit.*, p. 289.

41 Font Poquet, M. S, *op. Cit.*, p. 96.

42 Xamena, R, *Història de Mallorca*, Editorial Moll, 2005, Palma, p. 181.

En los primeros mitos donde aparece el reino de los muertos, no se concibe como el infierno que tenemos en mente hoy en día, ni por supuesto, con el infierno de la Edad Media. Se entiende como una “triste morada”. El autor de la *Odisea* hace que el protagonista de dicho relato preste atención a algunos castigos ejemplares (Ticio, Tántalo y Sísifo). Aunque en general, es el destino de todos los fallecidos⁴³. A pesar de la generalización, encontramos en la *Iliada* una pequeña resonancia de una separación muy básica del Hades. Zeus advirtió:

“El dios que vea separarse de los voluntariamente para socorrer a los troyanos o los danaos será expulsado del Olimpo sin miramientos; o bien le arrojaré al Tártaro brumoso, muy lejos, en lo más profundo del abismo subterráneo con puertas de hierro y un umbral de bronce, tan lejos por debajo del hades como la tierra lo está del cielo⁴⁴”.

Ya tenemos una primera división del inframundo. El Tártaro sería el peor lugar de todos, donde Zeus quiere mandar a los que no acaten su voluntad más férrea. Pero Hades, tanto el dios como el lugar, provoca temor y respeto, por lo que será poco mencionado por los griegos. La mejor descripción de toda la literatura antigua, según Le Goff (a excepción de algún texto egipcio), será la que hará Virgilio en su *Eneida*⁴⁵.

La distinción (pequeña) que se inicia con los diversos lugares del mundo subterráneo (especialmente con la separación que Homero puso en boca de Zeus) entre el Hades y el Tártaro, provocará la diferenciación en el cristianismo primitivo del infierno superior y el inferior, que después, ya en la Edad Media, originará el nacimiento del Purgatorio (infierno superior) y del Infierno propiamente dicho (residencia del Diablo)⁴⁶. En el primer arte cristiano no se hace referencia al infierno, que aparece sólo a partir del siglo IX⁴⁷. Cabe decir que el purgatorio no apareció hasta la Edad Media, pero además de influencias judías y orientales, el orfismo también tuvo un gran peso. Su creencia en el escalonamiento de castigos (castigos intermedios) ya tejió un sistema de compartimentos en el Hades⁴⁸.

Durante la época medieval se va gestando la idea del purgatorio en dos obras: *Visio Wettini* (siglo IX) y *Visio Tnugdali* (mitad de siglo XII), aunque aparece con

43 Moormann, E.M et Uitterhoeve, W, *De Acteón a Zeus. Temas sobre la mitología clásica en la literatura, la música, las artes plásticas y el teatro*, Akal, 1997, Madrid, p. 151.

44 Minois, G, *Historia de los infiernos*, Paidós, 1994, Barcelona, p. 35.

45 Le Goff, J, *El nacimiento del Purgatorio*, Taurus, 1989, Barcelona, p. 36.

46 Minois, G, *op. Cit.*, p. 36.

47 Castelfranchi, L et Cripp, M.A, *op. Cit.*, p. 838

48 Minois, G, *op. Cit.*, pp. 35-36.

claridad en la obra *Purgatorio de san Patricio* (finales del siglo XII). Se pulirán los elementos finales en el famoso Purgatorio de Dante⁴⁹.

Tendremos que esperar hasta el siglo XIII, de la mano del Papa Inocencio III, a tener las doctrinas oficiales sobre el infierno. Entre la caída del Imperio Romano de Occidente (476 d.C.) y el mencionado pontífice, tenemos mucha cultura popular sobre el infierno. Aparece como la cuna de los pecadores, es decir, la amenaza de Zeus se materializa radicalmente, poniendo al infierno cristiano, en el lugar del Tártaro. Desobedecer al dios supremo del panteón griego es durante la Edad Media, desviarse de la doctrina cristiana.

En el año 585 encontramos la siguiente sentencia de San Pretextato: “Irás de cabeza al abismo si no renuncias a tus pecados para hacer penitencia” o las duras palabras del obispo Cesáreo de Arlés (470-542) contra los menos recatados, advirtiendo a los predicadores que el fiel “no tenga después, en medio de las llamas del infierno, cuando ya no hay remedio, que pedir una gota de agua refrescante⁵⁰”. El infierno empieza a ser utilizado como una potente arma para garantizar el acatamiento de la moral cristiana y como medida básica para garantizar un orden.

Otro aspecto que va íntimamente ligado al infierno es el concepto demonio, escrutémoslo. El término “daimon” del mundo griego antiguo nos resulta confuso. “Daimon” parece hacer referencia a un poder sobrenatural. A veces también hace alusión al destino (fortuna). Podríamos decir que es un ser incomprensible, extraño y misterioso. También en general está asociada a dioses menores. Platón y Jenócrates hablan del término, arrojando luz sobre el “daimon”. El primero los entiende como seres intermedios entre hombres y dioses, mientras que el segundo, en la línea de Platón, los imagina como unos seres de naturaleza mixta⁵¹, incluso como fantasmas⁵².

San Agustín interpretó que los demonios quisieron igualarse a Dios y el castigo fue la degradación de su condición angélica que tenían⁵³. La Iglesia no eliminó los dioses paganos, sino que los rebajó a la altura de elementos demoníacos. Así pues, podemos encontrar predicadores en los primeros momentos de la Edad Media clamando: “los demonios Júpiter, Mercurio...⁵⁴”. El período entre el siglo V y IX es el de formación de la figura del demonio que nos ha llegado. Su caracterización es la de

49 Le Goff, J, *op. Cit.*, p. 37.

50 Minois, G, *op. Cit.*, p. 155.

51 Hammond, N. G. L et Scullard, H. H, *The Oxford classical dictionary*, Oxford University Press, 1970, Oxford, p. 310.

52 Brown, *op. Cit.*, p. 62.

53 Castelfranchi, L et Cripp, M.A, *op. Cit.*, p. 546.

54 Sez nec, J, *op. Cit.*, p. 46.

un hombre con una musculatura desproporcionada, con colores azul-violáceo o verdoso, emparentado con Hades-Plutón, incluso en algunas representaciones aparecen alas en los pies (Hermes-Mercurio). Las alas y su transformación en murciélago llega por influencias chinas. A partir del siglo XII se le relaciona con Cronos (la guadaña y La Muerte también surgen en tal momento), especialmente por devorar a los condenados⁵⁵, recordando cuando se come a sus hijos. Hesíodo nos recuerda que se confina al Tártaro, que ya hemos visto que se relaciona con el infierno. Así se configuran los últimos matices del nuevo inframundo medieval.

Como se ha visto, tanto el demonio como el infierno cristiano tiene influencias de infinidad de tradiciones, aunque nosotros hemos intentado resaltar las más cercanas a las de la tradición griega.

Perseo y San Jorge

El dragón es un “animal fabuloso, figura simbólica universal que se encuentra en la mayoría de pueblos del mundo (...). En multitud de leyendas, el dragón, aparte de su sentido simbólico más profundo y recubriéndolo, aparece con ese significado de enemigo primordial, el combate con el cual constituye la prueba por excelencia (...). Para Donteville, que gusta de una interpretación historicista y sociológica del aspecto simbólico de algunas leyendas, los dragones significan plagas que perturban el país (...). El gusano, la serpiente, el cocodrilo se asocian íntimamente a la idea del dragón, con sus significados particulares⁵⁶”. Después de situar la figura del dragón (o más abstractamente monstruo), vayamos a ver la vivencia del mito de Perseo, que llegó hasta la leyenda de San Jorge.

Apolodoro nos dice que Perseo “llegado a Etiopía, donde reinaba Cefeo, encontró a la hija de éste, Andrómeda, expuesta como presa para un monstruo marino⁵⁷”. La ayuda de Hermes (zapatos alados) y/o⁵⁸ la cabeza de Medusa (que había conseguido anteriormente gracias a Atenea y Hades) fueron determinantes para finalizar el monstruo que aterraba al entorno más próximo.

Tenemos la figura de un héroe que está destinado a liberar del mal a un pueblo (que se identifica con Andrómeda) y restablecer el orden previo que existía, sin en monstruo marino. Perseo derrota el animal terrorífico y restituye la situación inicial. Con la historia de San Jorge tenemos el mismo trasfondo, cambiando las formas. Del mito griego elevamos la historieta hacia el cristianismo.

55 Castelfranchi, L et Cripp, M.A. *op. Cit.*, pp. 547-548.

56 Cirlot, J.E. *Diccionario de símbolos*, Labor, 1992, Barcelona, pp. 175-176.

57 Apolodoro, *op. Cit.*, p. 95.

58 Hard, R. *op. Cit.*, pp. 319-320.

Santiago de Vorágine, en la *Leyenda dorada*, como ya hemos visto más arriba, nos explica infinidad de vidas de santos. La que nos incumbe ahora es la de San Jorge, ciñámonos a sus páginas⁵⁹. Etimológicamente, *Georgius* derivaría de *geos* (tierra) y *orge* (cultivo) y significaría agricultor, cultivador. De igual manera, puede significar “arena santa” o “santo luchador”.

Natural de Capadocia, llegó a una ciudad llamada Silca, en la provincia de Libia. Allí había un lago, habitado por un monstruo marino que aterraba con un aliento fétido a los habitantes de la población mencionada. Ningún contingente de guerreros, por armados que estuvieran, pudo acabar con la bestia, por eso el feroz animal tenía una asignación diaria de comida (dos ovejas) por parte de los habitantes de Silca, sino iba a buscar tras las murallas su comida. Las ovejas se acabaron y ante el pánico general, el monarca estableció un sistema aleatorio para escoger una persona, como comida del dragón. Un día salió elegida su hija, a pesar de la persuasión al pueblo, la hija del rey de Silca fue entregada al monstruo.

La hija del rey encontró a Jorge en las orillas del lago, se pusieron a discutir, ya que Jorge quiso ayudarla con su problema y la joven renegó de él. Al salir el monstruo, Jorge lo hirió e inmovilizó, para matarlo poco después, al estar bautizados todos los habitantes de la ciudad.

Se utiliza la narración para convencer a los oyentes de la necesidad de conversión, siendo necesario para la seguridad colectiva. Así pues, San Jorge, igual que Perseo salva a una dama (y a la comunidad entera) eliminando una amenaza que se antoja sobrehumana. Una hazaña imposible de realizar por un persona corriente. Es una leyenda que prepara el terreno para la Edad Media y sus libros de caballería.

Los dos personajes principales llegan de tierras lejanas para solventar un problema sin aparente solución que al final serán solucionados. Jorge tiene el amparo de Dios, Perseo la ayuda de varios dioses paganos. Los dos eliminan el mal que impide que una gran mayoría siga su día a día. Los dos personajes principales del apartado no presentan miedo al realizar su hazañas. Son la mano de las respectivas divinidades que actúa entre los hombres. Son el antídoto contra el mal, contra lo negativo, contra la destrucción, contra la muerte. Mediante sus intervenciones se restablecerá un orden, las aguas van a volver a su cauce. Los dos vencen, los dos demuestran que la fuerza del bien está por encima del mal.

59 De la Vorágine, *op. Cit.*, pp. 248-253.

Marsias y San Bartolomé

Apolodoro de Atenas (II a.C.) cuenta en su *Biblioteca*⁶⁰ que Marsias tocó una flauta rechazada por Atenea, pretendiendo superar al dios Apolo. Además, apostaron los dos que el vencedor de la prueba determinaría el futuro del vencido. La divinidad griega al ver que Marsias tocaba bien la flauta, invitó al joven a tocarla al revés. Ante la imposibilidad de hacer funcionar el instrumento, perdió la apuesta. Apolo lo colgó de un pino y lo desolló. También encontramos el mito en Publio Ovidio Nasón⁶¹. El relato del latino es mucho más macabro que el anterior, ya que nos cuenta con todo detalle el desollamiento.

La figura de Marsias en la Edad Media se explica como un castigo de insolencia. Donde se encuentra un paralelismo potente, vuelve a ser en la *Leyenda dorada*. Nos referimos al relato que se nos ofrece de San Bartolomé. Establezcamos un puente entre Marsias y Bartolomé, ahora con el episodio que aparece en el relato de Vorágine⁶².

Bartolomé llevó el evangelio de San Mateo hasta la India. En templos de diferentes divinidades habitaba el demonio, engañando a los más humildes. Bartolomé sanó a un hombre, liberándolo de la presencia diabólica que tenía en su interior. Al día siguiente hizo lo propio con la hija del monarca local (Polimio). Con la purificación de su hija, el monarca se convirtió al cristianismo y siguió al apóstol. Los cultos paganos de la zona se fueron eliminando, con la presencia de Bartolomé, que los liberaba la presencia diabólica.

El hermano del monarca (Astiages) subió al trono y aconsejado por los sacerdotes de los cultos que aun quedaban mantuvo una tensa conversación con Bartolomé. Los dos discutieron sobre cuál de sus cultos era el más apropiado. Bartolomé retó a Astiages que probara de acabar con Dios, y así adoraría a los suyos, pero sino, Bartolomé continuaría derribando estatuas de sus múltiples dioses.

Al poco tiempo entró en la sala una persona cercana al monarca, comunicándole que la figura del dios Baldach acababa de ser destruida. Horrorizado, Astiges mandó desollar vivo a Bartolomé.

Otra vez salvando las distancias, Apolo no quería perder de ninguna manera la apuesta, ni Astiages quería perder su culto. Los dos respondieron con violencia (haciendo uso de su poder y superioridad) a la mínima oportunidad que tuvieron para

60 Apolodoro, *Biblioteca*, Gredos, Madrid, 1985, p. 49.

61 Ovidio, *Metamorfosis. Libros VI-X*, Gredos, Madrid, 2012, pp. 23-24.

62 De la Vorágine, S, *La leyenda dorada II*, Alianza, 1997, Madrid, pp. 523-531.

eliminar a su adversario. Apolo maquinó una trampa mortal, mientras que Astiages, al verse cercado por el poder de San Bartolomé, decidió quitarla vida al predicador.

4. De la Edad Media al Renacimiento

Todos los elementos que hemos relacionando únicamente demuestran la continuidad de la tradición clásica durante el Medioevo. Quedan atrás muchos ejemplos para dejar claro la inexistencia de una ruptura histórica y cultural en el siglo V. El alegorismo surca por toda la Edad Media, llegando a Dante, que lo propulsará hacia el Renacimiento. El poema *Ovidio moralizante* (siglo XIV) es la antesala del movimiento cultural que se fragua en Italia con el poema de Dante. En sus líneas se ha moralizado y cristianizado buena parte del Olimpo:

“Los ojos de Argos que Juno siembra en la cola del pavo real son las vanidades del siglo; el pavo real es el orgulloso que se vanagloria; Diana es la Trinidad; (...) Faetón representa a Lucifer y su rebelión contra Dios. Ceres buscando a Proserpina es la Iglesia que busca recuperar las almas perdidas de los pescadores; las antorchas que tienen en la mano son el Antiguo y el Nuevo Testamento; el niño que le insulta y al que convierte en lagarto es la Sinagoga⁶³”.

Bibliografía

- Anglès, H, *La música a Catalunya fins al segle XIII*, Biblioteca de Catalunya, 1935, Barcelona. (consultado en línea 21-XII-2016).
- Bremmer, J.N, *La religión griega. Dioses y hombres: santuarios, rituales y mitos*, Ediciones El Almendro, 1999, Córdoba.
- Brown, P, *El mundo de la Antigüedad Tardía*, Gredos, 2012, Madrid.
- Castelfranchi, L et Cripp, M.A (dir), *Iconografía y arte cristiano*, San Pablo, 2012, Madrid.
- Cirlot, J.E, *Diccionario de símbolos*, Labor, 1992, Barcelona.
- De la Vorágine, S, *La leyenda dorada I*, Alianza, 1996, Madrid.
La leyenda dorada II, Alianza, 1997, Madrid.
- Eratóstenes, *Mitología del firmamento*, Alianza, 1999, Madrid.
- Font Poquet, M. S, *El Nadal a Mallorca*, Editor Miquel Font, 2004, Palma.
- Gallardo López, M^a D, *Manual de mitología clásica*, Ediciones clásicas, 1995, Madrid.

63 Seznec, J, *op. Cit.*, p. 83.

- García Gual, C, *Introducción a la mitología griega*, Alianza, 1999, Madrid.
- Grant, M et Hazel, J, *Diccionario de mitología clásica*, Enciclopèdia catalana, 1997, Barcelona.
- Hard, R, *El gran libro de la mitología griega*, La Esfera de los Libros, 2008, Madrid.
- Le Goff, J, *El nacimiento del Purgatorio*, Taurus, 1989, Barcelona.
- Moormann, E.M et Uitterhoeve, W, *De Acteón a Zeus. Temas sobre la mitología clásica en la literatura, la música, las artes plásticas y el teatro*, Akal, 1997, Madrid.
- Nilsson, M.P, *Historia de la religiosidad griega*, Gredos, 1970, Madrid.
- Ries, J, *El mito y su significado*, Azul editorial, 2011, Barcelona.
- Seznec, J, *Los dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, Taurus, 1987, Madrid.
- Vernant, J.P, *Mito y religión en la Grecia antigua*, Ariel, 2001, Barcelona.
- Watson, P, *Ideas. Historia intelectual de la humanidad*, Crítica, 2006, Barcelona.
- Xamena, P, *Història de Mallorca*, Editorial Moll, 2005, Palma.

DEBATE SOBRE LA EXISTENCIA DE DIOS, QUE REALIZARON EN 1948, EN BBC RADIO, BERTRAND RUSSELL Y EL PADRE F. C. COPLESTON, SJ¹

Francisco Campos Nuño

Charles Frederick Copleston, SJ; (1907-1994), además de su influencia por haber escrito la Historia de la filosofía en nueve volúmenes (1946-1975), también tuvo una contribución significativa en el estudio de las cinco vías de Santo Tomás, que más abajo expondré, haciendo una distinción entre *in fieri* y *in esse*, de estas.

Bertrand Russell (1872-1970), filósofo, matemático, lógico y escritor, ganador del premio nobel de Literatura en 1950, conocido por su influencia en la filosofía analítica, en concreto por el atomismo lógico y con unas ideas religiosas agnósticas. Russell prescindió de la distinción entre sentido y referencia y elaboró una teoría referencialista, que supone que a cada categoría lógico-lingüística le corresponde una categoría ontológicas. Russell sostuvo la doctrina conocida como “atomismo lógico”, que es una combinación de empirismo radical y lógica.

El debate lo podemos dividir en tres momentos importantes:

1. Discusión del argumento metafísico de la contingencia.
2. La experiencia religiosa.
3. El argumento moral.

De los cuales vamos a analizar únicamente el primero, dejando los dos siguientes para otra ocasión.

Comienza el debate cuando Copleston trata de argumentar su postura a través del argumento de la contingencia de Leibniz.

1 MONTSERRAT, J., *Tendencias de las Religiones*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2009.

Leibniz reconoció la validez, o posible validez, de varias líneas de argumentación en favor de la existencia de Dios. Se recordará que el argumento ontológico, considerado como un argumento puramente formal, es una tentativa de mostrar que la proposición “Dios existe” es analítica, y que su verdad es evidente *a priori*. Es decir, si alguien entiende la noción del sujeto, Dios, verá que el predicado, la existencia, está contenido en el sujeto. Por lo tanto, la existencia está comprendida en la noción de Dios; es decir, la existencia pertenece a la esencia de Dios. Así pues, Dios es definible como el ser necesario, o como el ser que necesariamente existe. Tiene, pues, que existir; porque sería una contradicción negar la existencia del ser que necesariamente existe. Así, mediante el análisis de la idea de Dios, podemos ver que Dios existe.

Kant objetó más tarde, contra esa línea de argumentación, que la existencia no es una perfección, y que la existencia no se predica de ningún sujeto del modo en que se predica una cualidad. Pero Leibniz creía que la existencia es una perfección, y hablaba de la misma como un predicado².

Estaba así favorablemente dispuesto hacia el argumento, y convenía en que sería absurdo decir de Dios que es un ser meramente posible. Porque si el ser necesario es posible, existe. Hablar de un ser necesario plenamente posible sería una contradicción en los términos. “Suponiendo que Dios es posible, existe, lo cual es privilegio exclusivo de la divinidad.”³

Para Leibniz, lo posible era lo no-contradictorio. Al emprender, pues, la prueba de que la idea de Dios es la idea de un ser posible, se propuso demostrar que la idea no implica contradicción alguna. Eso significa mostrar que tenemos una idea distinta de Dios como perfección suprema e infinita; porque si la “idea” resultase ser contradictoria en sí misma, podría dudarse de que fuera una idea, propiamente hablando. Por ejemplo, podemos utilizar las palabras “círculo cuadrado”; pero ¿en qué sentido tenemos una idea de círculo cuadrado? La cuestión es si el análisis de la idea de Dios muestra si ésta consta o no de dos o más ideas incompatibles. Leibniz afirma, en consecuencia, que “tenemos que probar con toda la exactitud imaginable que haya una idea de un ser totalmente perfecto, es decir, Dios”.

Leibniz afirma, en primer lugar, que si el ser necesario es posible, existe. Luego identifica el ser necesario con el ser *a se* y argumenta del modo siguiente: “Si el ser por sí (*a se*) es imposible, todo ser por otro lo es también, puesto que el ser por otro sólo existe, en definitiva, por el ser por sí. Así, nada podría existir... Si el ser necesario no es, el no-ser es posible. Parece que esa demostración no ha sido llevada tan lejos antes

2 LEIBNIZ, *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*, 4, 1, 7.

3 *Ibid.*, 4, 10, 7.

de ahora”⁴. Eso puede parecer un acercamiento a la argumentación *a posteriori*. Pero Leibniz no llega, al menos según el tenor literal de las palabras, al ser en sí mismo, arguyendo a partir del ser contingente existente, sino a partir de la posibilidad de un ser contingente. Podría decirse, desde luego, que sólo conocemos la posibilidad de éste porque tenemos conocimiento de seres contingentes existentes, esto es, porque sabemos que hay proposiciones contingentes afirmativas verdaderas. Y las palabras “así, nada podría existir” sugieren, además, “pero algo existe”, con la conclusión “así pues, el ser contingente es posible”. Sin embargo, verbalmente Leibniz se mantiene dentro de la esfera de la posibilidad.

La contestación de Russell a esto, va en consonancia con su pensamiento. La doctrina del atomismo lógico sostiene que la estructura de las frases guarda relación con la estructura de los hechos. Así como el lenguaje es descomponible en unos elementos últimos, el atomismo postula que también la realidad lo es. Tales elementos no tienen carácter físico, sino lógico; son entidades inanalizables por el pensamiento. Russell sostiene que la relación semántica básica es una relación de correspondencia entre lenguaje y realidad. Esta relación de correspondencia se expresa a través de dos relaciones que ligan el lenguaje con el mundo: nombrar y representar. Nombrar es la relación propia de los nombres y representar la de los enunciados. Entre los enunciados y el mundo existe una especie de paralelismo. Russell distinguió dos tipos de enunciados o proposiciones: atómicas y moleculares.

Proposiciones Atómicas: aquellas cuyos componentes y las relaciones que los unen son tan simples que es imposible descomponerlas. Moleculares: compuestas por proposiciones atómicas. Mientras que las proposiciones moleculares se componen de atómicas, estas últimas se corresponden o representan hechos atómicos, hechos imposibles de analizar más lógicamente.

A diferencia de las oraciones, los nombres no representan sino que tienen como función referir a entidades particulares, esto es complementado con por una tesis epistemológica empirista: sólo conocemos las entidades particulares de modo directo, por familiaridad.

La semántica de Russell está, en efecto, ligada a su teoría del conocimiento, según la cual el conocimiento de la realidad es reducible a un conocimiento directo de los componentes de la realidad, distingue dos tipos básicos de conocimiento:

Casi todo lo que conocemos, lo conocemos por descripción. En este conocimiento partimos de datos sensoriales y construimos un conocimiento de las cosas,

apoyados en la memoria y en el conocimiento de ciertas verdades físicas. A diferencia de este tipo de conocimiento, existe otro modo de conocimiento que es directo y que Russell denomina *por* familiaridad. Es el conocimiento de los datos sensibles y fundamenta el conocimiento por descripción.

Tal como he referido al principio, el atomismo lógico de Russell tiene además de un componente lógico, también es un empirismo radical y por tanto, todo enunciado metafísico carece de sentido. La filosofía sería una actividad mediante la cual se aclara el significado de los enunciados y no un conjunto de conocimientos. Todo conocimiento válido se reduce a las ciencias experimentales, y estas se limitan a relacionar los fenómenos sin que sea posible, por tanto, un conocimiento metafísico que vaya más allá de lo que puede captarse mediante la observación experimental. Una equivocada actitud “metafísica”, sería la que habría dado lugar a la existencia de mitos y teorías filosóficas que no tienen razón de ser. La metafísica tendría un contenido pero este no sería teórico. La pseudo-proposiciones de la metafísica no sirven para la descripción de relaciones objetivas, ni existentes por lo que no serían proposiciones verdaderas, sólo sirven para expresar una actitud emotiva de la vida.

Así, en el debate, Russell le da a la palabra “necesario” una aplicación única a las proposiciones analíticas, las cuales, al negarlas, se incurre en contradicción manifiesta, y por lo tanto, sólo admitiría el ser necesario si hubiera un ser cuya existencia sólo pudiera negarse mediante contradicción manifiesta. Por tanto no admite la idea de un ser necesario y no admite que tenga ningún significado particular el llamar “contingentes” a otros seres y sólo podría tener significado dentro de la metafísica, disciplina que él rechaza. No es que la rechace en general, si no que ciertos términos particulares carecen de sentido ya que no puede ver una interpretación de estos.

La pregunta “¿Existe la causa del mundo?” para Russell es una pregunta con significado, pero si contestas “Sí, Dios es la causa del mundo”, empleamos a Dios como nombre propio; por lo que para él, la frase “Dios existe” no tiene significado ya que no puede ser una proposición analítica el decir que esto o aquello existe. Recurre a un ejemplo que es el del círculo cuadrado, “el círculo cuadrado existe” podría parecer una proposición analítica, pero realmente, el círculo cuadrado no existe.

La tesis, de cuño kantiano-fregeano, según la cual la existencia no es una propiedad de cosas, sino de conceptos, encontró un apoyo adicional en la teoría de las descripciones definidas, propuesta por Russell y desarrollada por Quine y Hintikka. La teoría de la existencia como predicado de segundo nivel quedaba inicialmente limitada a proposiciones existenciales del tipo “Hay conejos”, pero el tratamiento de Russell lo extiende a la interpretación de proposiciones existenciales singulares del

tipo “Sócrates existe”, así asimila los nombres propios a constructos de predicados generales y cuantificadores, eliminando los nombres propios.

“La teoría de Russell sobre las descripciones definidas propugna la idea de que hay que considerar los nombres propios, v. gr. ‘Sócrates’, como abreviaturas de descripciones definidas, así por ejemplo ‘el filósofo que bebió la cicuta’, y demostrar que éstas, a su vez, son unidades lingüísticas no independientes, que finalmente pueden ser eliminadas por definiciones de uso (...). El resultado de esta técnica de eliminación es un lenguaje que, aparte de los cuantificadores, se maneja sólo con términos puramente predicativos, es decir, generales”⁵.

Lo que sucede es que esta interpretación de los nombres propios como si fueran descripciones abreviadas no está justificada. Un nombre es un signo simple, mientras que una descripción definida es un signo complejo. Tal como advirtió Aristóteles; “un nombre no puede tener partes que signifiquen separadamente”⁶; no puede ser la abreviación de una expresión compleja, porque entonces se relacionaría con la cosa significada sólo por medio de los signos de la expresión compleja.

Veamos algunas afirmaciones de varios autores al respecto de los predicados existenciales:

David Pears⁷ plantea la cuestión de que la existencia no sea un predicado. Si yo afirmo que existen tigres, el verbo “existe” no añade nada al concepto del sujeto “tigres”. Sin embargo, podemos encontrar un sentido en el que esto es falso: porque decir que un concepto tiene casos en la realidad es también añadirle algo, aunque lo que se añada sea diferente de lo que se añade al concepto significado por ‘tigre’ si añadimos por ejemplo, que los tigres son listados. La peculiaridad de lo que se añade cuando afirmo que existen tigres, no justifica la conclusión de que no se añada nada. En segundo lugar, no es correcto que, cuando afirmo que los tigres existen, no estoy diciendo algo acerca de los tigres; si digo que los dragones no existen, estoy diciendo algo de los dragones, que no los hay.

Pears parte de que, en los enunciados existenciales singulares, la afirmación de la existencia da lugar a tautologías referenciales; y la negación, a contradicciones referenciales. Por lo que, la tesis de que la existencia no es un predicado debe ser restringida de la siguientes manera: la existencia no es un predicado que añada algo nuevo, ni es un predicado que trate acerca de algo de tal manera que su existencia esté referencialmente implicada.

5 INCIARTE, *Metafísica y cosificación*, 136.

6 ARISTÓTELES, *De Interpretatione*, 16 a 20-21.

7 Cf.: PEARS, D., *Is Existence a Predicate?* 97-102.

Así, considera que esta limitación también es válida para el caso de los enunciados existenciales generales. Por tanto, la tesis de que la existencia no es un predicado solo es válida si, se entiende en el sentido de que “la existencia es un tipo peculiar de predicado”⁸.

Hintikka⁹ mantiene que esta cuestión es equívoca ya que la existencia no puede ser mantenida como un predicado irreductible. Ya que si introducimos un predicado especial $Q(x)$, para expresar que “ x existe”, resulta que es definible en términos del ordinario cuantificador existencial. Así, la existencia se expresa por medio del cuantificador existencial y por nada más. Un predicado primitivo de existencia es necesariamente redundante. Pero añade que, si examinamos las reglas de funcionamiento del cuantificador existencial, la existencia puede considerarse como un predicado o algo muy semejante. Se trata de un predicado en un sentido diferente -más débil- del que esta palabra tiene ordinariamente.

Kearns¹⁰ defiende que la diferencia entre lo existente y lo no existente no es una diferencia entre los individuos que encontramos. Es una diferencia lingüística. Una condición para que tengan sentido las cosas que decimos sobre los individuos, es que se trate de individuos existentes. El hablar acerca de individuos no existentes es algo claramente que deriva de hablar acerca de individuos existentes. Y muchas cosas que podemos decir de individuos existentes no se pueden decir de individuos no existentes. Decir que un individuo existe es admitirle a él, o a su nombre, como un candidato para ciertos tipos de enunciados. Por lo que, la existencia, tiene carácter de predicado metalingüístico.

Redmond¹¹ dice que emitir un enunciado en el que aparece el verbo “existir”, es hacer un juicio sobre el lenguaje y no sobre asuntos extra-lingüísticos. “Existir”, usado en enunciados de la forma “ x existe” o “ x no existe”, nos dice algo acerca del nombre x . Admitiendo que “ x ” tiene algún uso en el lenguaje, estos enunciados nos dicen en qué lenguaje tiene un uso “ x ”. En la medida en que normalmente hablamos en el lenguaje de los hechos, “ x no existe” nos dice que “ x ” no tiene un uso en *este* lenguaje, aunque pueda tenerlo en contextos ficticios.

Llegados a este punto, ambos declaran estar en un callejón sin salida, ya que uno afirma lo contrario del otro y comienza de nuevo el debate, esta vez, con la causalidad, el cual Copleston remite a las vías de Santo Tomás que voy a recordar:

8 Ibid., 100.

9 HINTIKKA, L., *Models for Modalities*, 33.

10 KEARNS, J. T., *The Logical Concept of Existence*. “Notre Dame Journal of Formal Logic”, 9, 1968, 313-324.

11 REDMOND, R. B., “Exists”, “Mind”, 82, 1973, 56-72.

Primera vía: que podemos denominar del movimiento ya que nos consta por los sentidos que hay seres de este mundo que se mueven; pero todo lo que se mueve es movido por otro, y como una serie infinita de causas es imposible hemos de admitir la existencia de un primer motor no movido por otro, inmóvil. Y ese primer motor inmóvil es Dios.

Segunda vía: que podemos denominar de la eficiencia, la cual nos consta la existencia de causas eficientes que no pueden ser causa de sí mismas, ya que para ello tendrían que haber existido antes de existir, lo cual es imposible. Además, tampoco podemos admitir una serie infinita de causas eficiente, por lo que tiene que existir una primera causa eficiente incausada. Y esa causa incausada es Dios.

Tercera vía: que podemos denominar de la contingencia, en la que hay seres que comienzan a existir y que perecen, es decir, que no son necesarios; si todos los seres fueran contingentes, no existiría ninguno, pero existen, por lo que deben tener su causa, pues, en un primer ser necesario, ya que una serie causal infinita de seres contingentes es imposible. Y este ser necesario es Dios.

Cuarta vía: que podemos denominar de los grados de perfección, ya que observamos distintos grados de perfección en los seres de este mundo (bondad, belleza,...) Y ello implica la existencia de un modelo con respecto al cual establecemos la comparación, un ser óptimo, máximamente verdadero, un ser supremo. Y ese ser supremo es Dios.

Quinta vía: que podemos denominar de la finalidad, por que observamos que seres inorgánicos actúan con un fin; pero al carecer de conocimiento e inteligencia sólo pueden tender a un fin si son dirigidos por un ser inteligente. Luego debe haber un ser sumamente inteligente que ordena todas las cosas naturales dirigiéndolas a su fin. Y ese ser inteligente es Dios¹².

Las cinco vías de la demostración de la existencia de Dios recurrirán siempre a la causalidad.

Copleston reprocha a Russell su negativa a aceptar que el mundo debe tener una causa, y que una serie ilimitada de causas y efectos es imposible. Russell, por su parte, sostiene que la causalidad es algo relacionado con nuestra experiencia directa y que no se puede aplicar a un problema tan alejado de la experiencia como es la pregunta acerca de si el mundo tiene una causa. Russell se apoya, además, en los descubrimientos de la física de su tiempo, como el principio de incertidumbre, que ponen en duda el principio de causalidad. Copleston, sin embargo, afirma que inclu-

12 Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO; *Summa Theologiae* I, q.2, a.3.

so los científicos que aceptan la indeterminación en su campo de estudio no pueden ignorar tácitamente la búsqueda de causas en su labor científica.

Hemos de tener en cuenta el ateísmo del que hace gala Russell y que no comparte el argumento de la causalidad y que se puede observar en la frase que plasmó en su libro de 1927 *Por qué no soy cristiano*: “Si todo debe tener una causa, entonces Dios debe tener una causa. Si puede haber algo sin causa, tanto podría ser el mundo como Dios, así que ese argumento no tiene validez.”¹³

Hemos de recordar, que en 1900, Russell escribe “*Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*”, donde examina además las pruebas de la existencia de Dios que Leibniz expone en sus obras. De ahí que Copleston, comience el debate, precisamente mencionando a Leibniz, para intentar conducir el debate por este sentido, pero sin éxito, ya que inmediatamente Russell, le pretende llevar por la senda del lenguaje, en donde Leibniz hace una distinción entre verdades de razón y verdades de hecho, estas últimas se pueden reducir a las verdades de razón.

Por último, mencionaré que el neopositivismo va entrando en crisis, al darse cuenta de que el intento de relegar la filosofía al mero análisis lógico de los fundamentos de la ciencia y eliminar la metafísica, se convierte en un error ya que así, la ciencia queda reducida únicamente a un mero preámbulo de la técnica y reducida a un conjunto de afirmaciones de las que no podría decirse que fueran verdaderas o falsas, sino que simplemente serían útiles para las aplicaciones técnicas. De ahí, que Popper intente darle ya cierto sentido a la metafísica, aunque sigue siendo no contrastable empíricamente, en su célebre “*La lógica de la investigación científica*” de 1934.

13 RUSSELL, B., *Por Qué No Soy Cristiano*, pag. 10.

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *De Interpretatione*, Salamanca, 2012.
- HINTIKKA, L, *Models for Modalities*, Dordrecht, 1969.
- INCIARTE, *Metafísica y cosificación*, Pamplona, 2004.
- KEARNS, J. T., *The Logical Concept of Existence*. “Notre Dame Journal of Formal Logic”, 9, 1968, 313-324.
- LEIBNIZ, *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano*, Madrid, 1977.
- MONTSERRAT, J., *Tendencias de las Religiones*; Universidad Pontificia de Comillas, publicado el día 30 de enero de 2009 [www.tendencias21.net].
- PEARS, D., *Is Existence a Predicate?*, Ed. Strawson, P. F., Oxford, 1977.
- REDMOND, R. B., “Exists”, “Mind”, 82, 1973, 56-72.
- RUSSELL, B., *Por Qué No Soy Cristiano*, Barcelona, 1979.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO; *Summa Theologiae*, en *Opera Omnia*, IV-XII (editio Leonina), Roma, 1888-1906.

EL PODER TEMPORAL Y LA AUTORIDAD PAPAL

Una aproximación al pensamiento de Guillermo de Ockham

Pablo Ramírez Godoy

El presente trabajo versará sobre la doctrina de Guillermo de Ockham acerca del poder temporal y la autoridad papal. En primer lugar, es necesario contextualizar el pensamiento del inglés en las discusiones del siglo XIV en torno a la regla franciscana y la oposición a la que hubo de hacer frente por parte de algunos pontífices. Una vez aclarado el marco histórico y la situación personal del autor en el mismo, pasaremos a tratar, primeramente, el poder temporal y la audaz propuesta ockhamista; más adelante, se hará lo propio con la visión que tenía el filósofo oxoniense acerca del poder papal en la Iglesia y en el Imperio. La reflexión concluirá tratando de dilucidar los alcances y repercusiones de este pensamiento, intentando valorar su papel en la historia de la filosofía política.

1. Contexto histórico, filosófico y eclesiástico

En este primer apartado nos detendremos a resaltar los puntos más importantes de la personalidad de Ockham, por una parte, y trataremos de arrojar algo de luz al complicado contexto político y eclesiástico en el que se ve envuelto nuestro autor.

a. La figura de Ockham

Guillermo de Ockham (¿1285-1347?) –franciscano, teólogo y filósofo– es uno de los personajes más interesantes del siglo XIV, un intelectual cuyo pensamiento marcó un antes y un después en el desarrollo filosófico europeo y al que se ha empezado a hacer justicia tras su rehabilitación durante el pasado siglo. Conviene, en este sentido –y sin entrar en disquisiciones demasiado obvias–, contextualizar la reflexión medieval de este periodo.

Si el siglo XIII había supuesto la aparición de pensadores originales y creadores (Buenaventura, Tomás de Aquino, Duns Scoto) marcados, pese a sus diferencias, por un realismo escolástico y una visión unitaria y armónica en la que la metafísica jugaba un papel clave, el siglo XIV significó la fractura de ese ideal, quizá no tan sólido ni perfecto como se pensaba. Se pasó así de la síntesis especulativa al análisis crítico mediante la aparición de diferentes escuelas de pensamiento.¹

Las reflexiones de Ockham, cuya formación y labor docente se desarrollaron en el vibrante Oxford medieval, pueden ser así vistas como una reacción al escolasticismo. El *Venerabilis Inceptor* inicia así la *via moderna* con su nominalismo, fruto de una mente independiente, arrojada y vigorosa como la suya. Esta corriente nominalista bien podría llamarse “*metafísica del individuo*”, y constituye un rechazo sólido del realismo, ya sea radical (corriente platónica y neoplatónica) o inmanente (corriente aristotélica y tomista).

Ante todo, Ockham fue un teólogo y un filósofo, y es su misma concepción teológica la que fundamenta su reflexión política. En este sentido, hay cuatro puntos determinantes³ que distinguen su pensamiento: en primer lugar, sostiene que no se puede remontar de este mundo al trascendente por una mera intuición intelectual; asimismo, la separación entre razón y fe es nítida y se delimitan bien sus respectivos campos de acción; en tercer lugar, Ockham mantiene una postura escéptica en materia de causalidad, punto especialmente importante en lo que respecta al estatus ontológico de los Estados; por último, el libre arbitrio sobre el que se fundamenta una moralidad de carácter natural, más que teológico, posibilitará nuevos planteamientos éticos.

No obstante, muy pronto nuestro autor hubo de hacer frente a oposiciones y persecuciones acerca de sus posturas que cambiaron el curso de su reflexión filosófica y le obligaron a desarrollar un planteamiento eclesio-político por el que pasará a la historia.

1 Cfr. COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía III: De Ockham a Suárez*, Ariel, Barcelona, 1971, 14-16.

2 FERNÁNDEZ, C. (2013). «Las ideas eclesiológico-políticas de Ockham y su nominalismo: reconsiderando una relación problemática», *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre - BUCEMA* [En línea], Hors-série n°7.

3 Cfr. MUÑOZ SÁNCHEZ, O. A. (2005). «Guillermo de Ockham. Un pensador político moderno en el mundo medieval». *Foro de Educación de Salamanca*, 5-6, 100.

*b. La controversia medieval de las investiduras*⁴

Es difícil entender la situación a la que habían llegado las cosas en el siglo XIV sin detenerse a analizar brevemente la historia de los conflictos entre los poderes espiritual y temporal.

Hay que remontarse al siglo V para hallar los orígenes de la “teoría de las dos espadas” en los escritos del Papa Gelasio. Dicha postura sostenía la independencia de los dos poderes y la obligación que tenían de respetar su autonomía y colaborar activamente entre ellos. No obstante, pese a ser constantemente citada durante toda la Edad Media, la ambigüedad y falta de precisión de esta teoría dio pie a que tanto imperialistas como papistas la usaran en sus disputas.

Sin duda, la cuestión llegó a uno de sus momentos más álgidos con la prohibición de la investidura por parte de laicos que decretó en 1075 el Papa Gregorio VII. El Emperador Enrique IV trató de deponerle y acabó excomulgado, iniciándose así una continua acusación por parte de ambos de estar detentando el poder ilegítimamente.

Sea como fuere, lo cierto es que la cuestión de las investiduras inició lo que sería uno de los principales *leitmotivs* de la reflexión política medieval: la independencia del poder espiritual o temporal y la supremacía de uno sobre otro. De manera lenta pero segura, se empezó a cuestionar uno de los cimientos sobre los que se había consolidado el orden social existente, dando lugar a nuevas soluciones y planteamientos.

c. El conflicto: Juan XXII, Miguel de Cesena y Luis de Baviera

Juan XXII (1316-1334), segundo Papa en Aviñón, se opuso desde el primer momento a la postura de los franciscanos *espirituales* o radicales, que querían renunciar a toda posesión material en busca de una pobreza que entendían como verdaderamente evangélica. Miguel de Cesena, superior de la Orden y defensor de los espirituales, fue llamado a Aviñón para modificar la regla franciscana pero, ante su negativa, fue excomulgado por el Papa.

Ockham se encontraba asimismo en Aviñón, pues había sido llamado -tras ser denunciado por Lutterell, antiguo canciller de Oxford- a comparecer acerca de sus escritos filosóficos y sus comentarios a las *Sentencias*. Miguel de Cesena logró ganar a Ockham a favor de su causa y ambos huyeron de Aviñón, buscando refugio en la corte de Luis de Baviera, Emperador del Sacro Imperio, en Múnich.

⁴ Para todo el sub-apartado, nos hemos remitido a la célebre obra de SABINE, G., *Historia de la Teoría Política* (3ª ed.), Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1994, 188-200.

Paralelamente, Juan XXII se había opuesto a la elección de Luis de Baviera, tras la renuncia de Federico, y se negó a coronarle, pues no se le había consultado para efectuar tal elección. Ante la negativa pontificia, el Emperador sitió Roma y fue coronado allí, nombrando posteriormente Papa a Nicolás V, quien renunció tras abandonar el Emperador Roma en 1330.

En este ambiente tan convulso, Ockham se ve obligado a intervenir doblemente en defensa de la legitimidad de la regla franciscana y de la autonomía del Emperador con respecto al Pontífice.

Hay quienes dividen así la trayectoria intelectual de Ockham en dos partes: una primera *Opera philosophica et theologica*, desarrollada en la Universidad de Oxford, centrada en cuestiones filosóficas (especialmente lógicas) y teológicas, interrumpida en 1324 cuando tiene que comparecer en Aviñón; y una segunda *Opera politica*, ya durante su exilio en la Corte bávara, centrada en cuestiones políticas.⁵ Sin embargo, no nos debe quedar la impresión de una personalidad doble o de un cambio repentino y violento.⁶ Ockham jamás dejó de ser un filósofo y un teólogo; en este sentido, no se interesó en el desarrollo de una teoría política abstracta, sino que sus reflexiones son inmediatamente ocasionadas por la disputa en la que se vio envuelto.

Queda claro, pues, que Ockham no debe ser considerado como un teórico político en sentido estricto. Su situación vital fue la que propició su reflexión política e incluso ésta, más que un tratado general sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, versan más bien sobre las figuras concretas del Papa y el Emperador, reflejando así la diatriba de la que fue testigo y en la que tomó parte decisiva. Tampoco debe pensarse que la postura de Ockham sea de una defensa ciega del poder imperial dada su calidad de protegido y refugiado en la corte, pues su reflexión es independiente tanto de un extremo como de otro.

2. La Reflexión Política de Ockham: Propiedad y Poder Temporal

a. *El derecho a la propiedad y su legítima renuncia*

Como se concluye del apartado anterior, las reflexiones políticas de Ockham se centran en dos claves hermenéuticas: la propiedad y el gobierno. En 1329, Juan XXII condenaba, mediante la *Quia vir reprobus*, la postura franciscana sobre la propiedad. Tras un estudio cuidado y metódico, Ockham respondió en 1332 con su famosa *Opus nonaginta dierum*, en defensa de Miguel de Cesena y de la regla franciscana.

5 Cfr. FERNÁNDEZ, «Las ideas eclesiológico-políticas de Ockham».

6 Cfr. COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, 54.

Nuestro autor hará pivotar su reflexión sobre el concepto clave de los *derechos*. En efecto, afirmará que los derechos positivos, como lo son el de propiedad y el de jurisdicción, no dependen del Papa, es decir, de la autoridad espiritual. Es más, precisamente están basados en dos derechos naturales dados por Dios -y esto es importante- tanto a fieles como a infieles.⁷ Estos dos derechos naturales a los que se hace referencia, y que fueron dados después del pecado original, consisten en poder apropiarse los humanos, individual o colectivamente, de los bienes y en investir a los gobernantes a los que libremente decidan someterse.

Es interesante comprobar que, para Ockham, estos derechos están implícitamente⁸ contenidos en la Escritura (tanto en el pasaje del Génesis como en el Levítico) y, por tanto, gozan del mismo rango que el *Tu es Petrus* en el que el Pontífice basaba su autoridad (si bien es cierto que este pasaje sí se halla de manera explícita). Más sugestivo es todavía el distanciamiento que toma el oxoniense con respecto al derecho objetivo aristotélico-tomista para afirmar que estos derechos se poseen individualmente y que pertenecen de manera particular.⁹

El punto álgido de la reflexión ockhamista llega al afirmar que, al ser estos dos derechos naturales y divinos, es legítimo que el individuo renuncie a ellos, siempre que sea libremente y sin coacción; por tanto, es perfectamente lícito¹⁰ a los franciscanos renunciar a la propiedad, tanto individual como colectiva. El Pontífice no tiene potestad para prohibir esta renuncia voluntaria, pues se trata de derechos positivos que escapan a su autoridad papal.

b. La autonomía del poder temporal

En esencia, Ockham comprende la acción política como una acción eminentemente reflexiva y práctica, que recae en el gobernante y no en el Sumo Pontífice.¹¹ De este modo, se vuelve a la tradición grecolatina que fundamenta el poder temporal en la razón y la ley, considerándolo independiente del poder espiritual.

Para muchos autores medievales, la sociedad no era sino una *communitas fidelium*, donde los derechos, la propiedad y la libertad eran un bien común; sin em-

7 Cfr. FERNÁNDEZ, C. (2008). "Iusnaturalismo, voluntarismo, derechos subjetivos y otros problemas de la *Opera Politica* de Ockham". Anuario Filosófico, 41 (91), 143-144.

8 Así lo reconoce en el *Breviloquium de postestate pape*. Para la lectura de las obras de Ockham, he consultado la edición crítica que publicó la Universidad de Oxford, tal como se explicita en la bibliografía.

9 Hay que contextualizar así el desarrollo del individualismo ockhamista en la crisis del colectivismo aristotélico (redescubierto hacia 1260) fuertemente corporativista que caracterizó a la sociedad durante prácticamente los dos siglos posteriores; así lo cree al menos FERNÁNDEZ, «Las ideas eclesiológico-políticas de Ockham».

10 Cfr. COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, 115.

11 Cfr. MUÑOZ SÁNCHEZ, «Guillermo de Ockham. Un pensador político moderno», 105.

bargo, Ockham percibe la sociedad civil simplemente como *communitas hominum*,¹² insistiendo en el carácter particular de todas sus prerrogativas. La autoridad política emana así del pueblo y es éste el que elige a sus representantes, bien sea directamente o por delegación a un cuerpo electivo. Por eso mismo, el Papa no tiene que refrendar la elección del Emperador, pues tal tarea corresponde a los príncipes, que a su vez representan al pueblo.

El principal objetivo de Ockham es demostrar que el Sacro Imperio no depende de la Iglesia católica, ni siquiera desde un punto de vista meramente histórico, pues aquél es heredero del Imperio romano -el imperio pasó luego de los romanos a Carlomagno y de los francos a los germánicos- y hunde sus raíces en una institución que precede a la formación misma de la Iglesia. Pero también el Imperio debe reconocer los derechos individuales de cada miembro, pues es la comunidad la que legitima el poder y elige a sus representantes. Se lleva así a cabo una auténtica “*desacralización*” del poder temporal y una delimitación de los poderes del mismo¹³ en defensa de las libertades y derechos individuales con una claridad difícil de encontrar para la época.

Recapitulando, el poder espiritual y el poder temporal representan dos esferas independientes y autónomas. La autoridad imperial no procede de Dios, sino del pueblo; *ergo* no es sagrada, ni es lícito insertarla en una concepción teocrática que dé a la Iglesia una preeminencia absoluta y una dependencia hacia ella. El Emperador no es ningún vasallo del Papa ni tiene que esperar de él su validación.

c. *La independencia de Ockham*

Frente a los que han visto en las teorías ockhamistas un servilismo al poder imperial o una mera defensa de los intereses de su protector, hay que exponer claramente la postura del filósofo. Ockham siente un verdadero rechazo hacia toda clase de absolutismo, “*no solo eclesiástico, sino también político*”.¹⁴ El franciscano no niega un extremo (el absolutismo pontificio) para caer en otro (el absolutismo imperial), sino que centra su reflexión en el reconocimiento de los derechos individuales y la libertad.

Desde el punto de vista histórico, hay que recordar que ni Ockham ni Luis de Baviera creyeron nunca deberse una especial fidelidad, pues el mismo Emperador

12 Cfr. *ibíd.*, 102.

13 BAYONA AZNAR, B., *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, Editorial Tecnos, Madrid, 2009, 313.

14 COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, 113.

estaba dispuesto a entregar a los franciscanos al Papa para llegar a un acuerdo en sus negociaciones con la Curia de Aviñón¹⁵, cosa que finalmente no ocurrió.

En su *An princeps pro suo succursu*, el filósofo dedica un elogio al rey inglés que no tiene parangón con las dedicatorias dirigidas al Emperador, dando indicios de su nítida independencia intelectual.¹⁶ De la misma manera, tampoco sigue Ockham en todas sus propuestas a Marsilio de Padua, que va muchos más lejos hasta afirmar la dependencia de la Iglesia con respecto al poder terrenal.

El verdadero interés de Ockham, como ya se ha dicho, era la filosofía y la teología; en sus escritos políticos, recurre a argumentaciones de tipo jurídico, político o incluso exegético,¹⁷ manteniendo una deliberada elusión filosófico-teológica en la especulación de temas estrictamente prácticos.

3. La Reflexión Eclesiástica de Ockham: La Libertad de la Iglesia

Queda clara la postura de Ockham acerca del poder temporal y de la incontestable autonomía que le otorga. Sin embargo, más que en la política imperial, nuestro autor se interesa por la vida eclesial, buscando la reforma en sus estructuras y propósitos.¹⁸

a. La misión de la Iglesia

Por lo tanto, no hay que ver en la postura de Ockham un ataque directo a la Iglesia como institución,¹⁹ sino una reflexión sobre la tarea de la misma y su papel en el mundo; estamos pues, ante la propuesta de un hombre de fe sincera, no de un polemista o de un radical anticlerical.

En este sentido, Ockham reconoce claramente el origen descendente del poder de Pedro, así como la autoridad del Papa. No obstante, especifica que la misión de la Iglesia es esencialmente pastoral y espiritual, no política, atacando así directamente la tesis hierocrática de la *plenitudo potestatis*.

15 Cfr. McGRADE, A. S., *The Political Thought of William Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974, 22-24.

16 Hay que caer en la cuenta de la reticencia que, como inglés, Ockham tendría a adoptar una postura plenamente germánica, como señala McGRADE en la obra antes citada, 25.

17 Cfr. FERNÁNDEZ, «Las ideas eclesiológico-políticas de Ockham».

18 REALE, G. y ANTISERI, D., *Historia del Pensamiento filosófico y científico, vol. I: Antigüedad y Edad Media*, Editorial Herder, Barcelona, 1988, 547.

19 Así lo afirma, entre otros, MUÑOZ SÁNCHEZ, en la ya citada «Guillermo de Ockham. Un pensador político moderno», 108.

Es pertinente recordar que con la Bula *Unam Sanctam* (1302), Bonifacio VIII había sometido claramente el poder temporal a la potestad espiritual, llegando a afirmar que todo aquel que buscara la salvación eterna debía someterse no a la Iglesia en general, sino a la persona concreta del obispo de Roma.²⁰ Ockham reacciona firmemente ante esta postura, que venía siendo más o menos sostenida, y define a las claras esta concepción de la Iglesia como monarquía tiránica. Pero no solo rechaza la *plenitudo potestatis*, sino también la infalibilidad papal.²¹ Hay que precisar que ninguna de estas posturas era contraria a los dogmas de fe de la Iglesia por aquel entonces, pues la infalibilidad pontificia (después de acaloradas discusiones y fuertes matizaciones que acotarán escrupulosamente la manera en que debe ser ejercida) no será declarada, como es sabido, hasta el siglo XIX.

Esta respuesta ockhamista halla su articulación más acabada en el citado *Breviloquium*, en el que el pensador insiste en la convicción de que el principio inspirador de la ley evangélica es la libertad. Si, como afirmaba el Papa, Pedro y sus sucesores hubiesen recibido de Cristo la plenitud de los poderes espiritual y temporal, todos los seres humanos (no sólo los cristianos) estarían sometidos. Se caería así, concluye elocuentemente, en una esclavitud peor que la mosaica, porque su carácter sería universal.²²

Ockham afirma que el poder del Papa es limitado y que el ejemplo que sentó Jesús fue el del servicio, no el del dominio; así, el Pontífice debe ser un *minister*, no un omnipotente *dominator*. La potestad pontificia fue instituida en servicio y favor de los cristianos, no para privarles de su libertad. La autoridad del Papa “sólo” tiene un carácter pastoral y moral, por tanto, “no puede legislar para todo el pueblo en lo que se refiere a cuestiones temporales”,²³ pues éstas son estricta competencia de los gobernantes civiles, no de la autoridad eclesiástica.

b. *La propuesta de Ockham*

Sin embargo, Ockham no se limita a señalar lo que él concibe como claros abusos del poder pontificio, sino que también propone un modelo concreto de or-

20 Literalmente: “*existen dos gobiernos, el espiritual y el temporal, y ambos pertenecen a la Iglesia. El uno está en la mano del Papa y el otro en la mano de los reyes; pero los reyes no pueden hacer uso de él más que por la Iglesia, según la orden y con el permiso del Papa. Si el poder temporal se tuerce, debe ser enderezado por el poder espiritual (...)* Así pues, declaramos, decidimos y pronunciamos que es de absoluta necesidad para salvarse, que toda criatura humana esté sometida al pontífice romano”, GUILLEMAIN, B., “Bonifacio VIII e la teocrazia pontificia” en QUAGLIONI, D. (ed.) *Storia della Chiesa, vol. 11: La crisi del Trecento e il papato avignonese (1274-1378)*, Cinisello Balsamo, Milán, 1994), 159.

21 Cfr. MUÑOZ SÁNCHEZ, «Guillermo de Ockham. Un pensador político moderno», 99.

22 Cfr. REALE y ANTISERI, *Historia del Pensamiento filosófico*, 546.

23 *Ibíd.*, 547.

ganización eclesiástica que subsane la lamentable situación en la que se encontraba ésta. Las disquisiciones que nuestro autor viene haciendo sobre la constitución de la Iglesia bien podrían enmarcarse dentro de lo que se ha denominado como “soberanía de la comunidad eclesiástica”.²⁴ Básicamente, lo que se pretende es limitar el desaforado poder pontificio mediante diferentes mecanismos.

Ockham da muestras evidentes de coherencia al plantear una solución bastante similar a la que propone para la sociedad civil. La elección del Papa no era sino el ejercicio de un derecho delegado a los cardenales por toda la comunidad de creyentes (igual que era la comunidad quien delegaba en los príncipes la elección del Emperador). Lo sorprendente es la dignidad y el papel relevante que Ockham da a los laicos -mujeres y hombres- en la vida de la Iglesia en una época en la que era prácticamente imposible encontrar planteamientos similares.

Lo que está claro es que Ockham no solo negaba la autoridad temporal del Romano Pontífice, sino que también quería limitar su autoridad espiritual. Para ello, propone la constitución de una especie de Concilio General al que daba amplias potestades y capacidad de acción,²⁵ e incluso la facultad para reunirse sin necesidad de convocatoria pontificia, dada su inherente autoridad como representación legítima de todos los creyentes. Pero la propuesta de Ockham tampoco se corresponde totalmente con las propuestas conciliaristas de otros autores coetáneos: ni el Pontífice ni el Concilio tienen la potestad absoluta de la Iglesia, es la comunidad libre de fieles la que, “en el transcurso de su tradición histórica”,²⁶ sanciona las verdades de la vida y los fundamentos eclesiales.

Dicho de otro modo, tanto el Papa (ser humano con razón limitada) como el Concilio (asamblea de seres humanos con razón limitada) son falibles, “sólo es infalible la Iglesia -guiada por el Espíritu Santo- en cuanto comunidad universal de los fieles”.²⁷ Ockham apuesta así claramente por una reforma *in capite et in membris* de la Iglesia, exhortando a volver a los ideales de la pobreza y sencillez evangélicos, sin ambiciones mundanas, intrigas palaciegas, luchas por el poder o ambiciones políticas que venían lastrando a la Iglesia medieval. Sea como fuere, lo cierto es que es clara la impronta franciscana que Ockham da a sus reflexiones sobre la organización eclesial

24 Nos hemos remitido para esta descripción y la reflexión que sigue a GIERKE, O., *Political theories of the Middle Age*, Thoemmes Press, Bristol, 1996, 52-56.

25 Entre otras, GIERKE señala en la página 52 de la obra apenas citada: “the power of binding him (the Pope) by its resolutions, of sitting in judgment upon him, of deposing him, and of relinquishing him to the temporal arm for punishment”.

26 REALE y ANTISERI, *Historia del Pensamiento filosófico*, 546.

27 *Ibid.*, 548.

que, no olvidemos, comenzaron con la defensa del ideal de pobreza y austeridad que buscaba la Orden.

4. Conclusión: La Influencia del Pensamiento de Ockham

Hemos tratado de exponer con claridad cuáles eran las posturas de Ockham con respecto a la complicada relación entre los poderes espiritual y temporal. Toca ahora examinar hasta qué punto sus ideas influyeron el pensamiento posterior. Como antes, optamos por una división neta entre lo político y lo eclesial en nuestra reflexión final.

a. *¿Revolucionario o conservador? ¿Determinante o irrelevante?*

La reflexión política de Ockham ha sido definida por algunos como revolucionaria, pues acabará por detonar las bases de la sociedad medieval e inaugurar la época moderna. Por el contrario, hay quienes opinan que Ockham no deja de ser un conservador que únicamente se remite a la plurisecular doctrina gelasiana de las dos espadas, tratando de especificarla de alguna manera. Como en casi todo, lo más sensato parece ser optar por la vía media a la hora de juzgar el pensamiento ockhamista que, más que corresponderse con extremos, bien podría verse como exponente de un “*constitucionalismo liberal moderado*”.²⁸

Lo que sí parece claro es que tanto Ockham como Marsilio de Padua son prácticamente los primeros pensadores modernos en distinguir tan decididamente entre los poderes espiritual y temporal; en este sentido, sí que se puede considerar la postura ockhamista como precursora del contractualismo de Hobbes y del racionalismo político de Locke.²⁹ De esta manera, hay quienes³⁰ vinculan la aparición del liberalismo socio-político moderno, más que a causas económicas, científicas o religiosas, a causas doctrinales e incluso filológicas, en las que tendría un papel destacadísimo Ockham y su individualismo, tanto ontológico como político.

Ésta es precisamente una de las piedras de toque del planteamiento de Ockham. El individuo es, con plenas facultades, depositario de unos derechos inalienables e independientes de la comunidad en abstracto.³¹ La persona y su libertad son funda-

28 FERNÁNDEZ, «Las ideas eclesiológico-políticas de Ockham»; precisamente, la autora señala a McGRADE y su *The Political Thought of William Ockham* como mejor síntesis superadora de las discusiones en torno a la lectura ideológica de Ockham.

29 Cfr. MUÑOZ SÁNCHEZ, «Guillermo de Ockham. Un pensador político moderno», 95.

30 Tal es la postura de FERNÁNDEZ, “Iusnaturalismo, voluntarismo, derechos subjetivos y otros problemas de la *Opera Politica* de Ockham”, 139-141.

31 Cfr. MUÑOZ SÁNCHEZ, «Guillermo de Ockham. Un pensador político moderno», 100.

mentales para las tesis de nuestro autor, y su concepción del individuo como agente primordial de la actividad política bien puede considerarse como una valiosa aportación a la democracia moderna. Es más, sus ideales en torno a la igual dignidad de toda persona, la capacidad creativa individual y la defensa de una cultura y florecer intelectual que se expande sin censura deben ser justamente ensalzados, pues marcan una tendencia que -si bien fue duramente contestada y perseguida- será irrevocable y marcará el curso del pensamiento europeo, cristalizando finalmente en el Renacimiento y la modernidad.³²

b. La frustración de Ockham

No quisiéramos repetirlo *ad nauseam*, pero hay que tener siempre en mente que Ockham nunca quiso elaborar una acabada teoría política abstracta y que estaba más interesado en la vida de la Iglesia que en la política imperial. No se debe pensar en Ockham como estadista, su calidad de franciscano y teólogo estuvo siempre bien presente en toda su actividad intelectual.

Juan XXII y sus sucesores fueron implacables con la postura de Ockham: fue excomulgado en 1328, la lectura de sus escritos se prohibió en la Universidad de París en 1339 y en 1340 y no se sabe con seguridad si acaba muriendo excomulgado o finalmente logra el perdón de Clemente VI; fue rehabilitado póstumamente por Inocencio VI en 1359. Si bien es cierto que no se debe juzgar la postura de la Curia de Aviñón con la mentalidad actual, el mismo hecho de que existieran varias voces discordantes con la concepción política y hierocrática del papado nos hace caer en la cuenta de que fue una cuestión crucial en la vida de la Iglesia. Lamentablemente, el pensamiento profético de Ockham y otros que señalaban la urgencia con la que la Iglesia necesitaba una reforma no fue escuchada, y el catolicismo acabó fracturándose, primero con el Cisma de Occidente (1378-1417) y ya irremediablemente con la Reforma protestante en el siglo XVI.

Indudablemente, con Ockham se inicia el espíritu laico -que no laicista- moderno.³³ Si niega el poder político de la Iglesia, lo hace en aras de una defensa de su libertad e independencia. Quizá no directamente ni con su apuesta concreta, pero lo cierto es que la reflexión que él y otros iniciaron avanzará imparablemente durante los siglos siguientes no sólo en un aspecto secular, hasta la separación definitiva entre Iglesia y Estado, sino también en la postura oficial de la Iglesia y la visión de su misión en el mundo. Lenta y arduamente, no sin oposiciones y tensiones de toda clase,

32 Cfr. REALE y ANTISERI, *Historia del Pensamiento filosófico*, 533.

33 *Ibid.*

la doctrina católica se irá distanciando cada vez más de planteamientos teocráticos; quizá la pena sea que, más que llegar de buena gana a estas posiciones, lo haga forzada por situaciones externas insalvables (Reforma protestante, Revolución francesa, Unificación italiana, etc.).

Sea como fuere, y sin negar el papel que jugaron tantas personas comprometidas con la reforma católica a lo largo de los siglos, lo cierto es que hay más similitud entre la “*justa autonomía de las realidades terrenas*”³⁴ que propone el Vaticano II y el planteamiento de Ockham (salvando las evidentes distancias), que entre aquél y la postura de Bonifacio VIII o Juan XXII. Puede que éste sea el mejor elogio que se haga a alguien que tuvo como principal preocupación la vida de la Iglesia en tiempos muy duros.

Sin embargo, no olvidamos que este trabajo se centra en teoría política y no en una especie de historiografía del pensamiento católico. Por eso, concluiremos reconociendo que, aun cuando los escritos de Ockham no constituyen una teoría política acabada y ni siquiera este campo ocupó su principal interés, sus planteamientos acerca del poder temporal y la autoridad papal son una muestra de incalculable valor que tipifican la crisis del sistema medieval y apuntan al nacimiento de un nuevo orden social que se abrirá paso, a través del Renacimiento, hasta la Modernidad. En este sentido, Ockham supo aplicar su “navaja” también a planteamientos políticos cuya caducidad estaba próxima y, recogiendo y analizando diferentes estímulos desde una nueva perspectiva, esbozó unos principios que inspirarán a la reflexión política posterior.

34 Así se titula precisamente el célebre número 36 de la *Gaudium et Spes*.

Bibliografía

Libros

BAYONA AZNAR, B., *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, Editorial Tecnos (Madrid, 2009).

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constitución pastoral Gaudium et Spes*. 7 de diciembre de 1965.

COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía III: De Ockham a Suárez*, Editorial Ariel (Barcelona, 1971).

GIERKE, O., *Political theories of the Middle Age*, Thoemmes Press (Bristol, 1996).

GUILLEMAIN, B., "Bonifacio VIII e la teocrazia pontificia" en QUAGLIONI, D. (ed.) *Storia della Chiesa, vol.11: La crisi del Trecento e il papato avignonese (1274-1378)*, Editorial Cinisello Balsamo (Milán, 1994).

MCGRADE, A. S., *The Political Thought of William Ockham*, Cambridge University Press (Cambridge, 1974).

OCKHAM, G., *Opera Politica (I-IV)*, SIKES, J. G., OFFLER, H. S. et al. (eds.), Oxford University Press (Oxford, 1997).

REALE, G. y ANTISERI, D., *Historia del Pensamiento filosófico y científico, vol. I: Antigüedad y Edad Media*, Editorial Herder (Barcelona, 1988).

SABINE, G., *Historia de la Teoría Política* (3ª ed.), Editorial Fondo de Cultura Económica (México D.C., 1994).

Artículos Académicos

FERNÁNDEZ, C. (2013). «Las ideas eclesiológico-políticas de Ockham y su nominalismo: reconsiderando una relación problemática», *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En línea], Hors-série n°7. Consultado por última vez el 30 de diciembre de 2015. URL: <http://cem.revues.org/12776>

FERNÁNDEZ, C. (2008). «Iusnaturalismo, voluntarismo, derechos subjetivos y otros problemas de la *Opera Politica* de Ockham». *Anuario Filosófico*, 41 (91).

MUÑOZ SÁNCHEZ, O. A. (2005). «Guillermo de Ockham. Un pensador político moderno en el mundo medieval». *Foro de Educación de Salamanca*, 5-6.

EL ACCESO A DIOS A TRAVÉS DEL MAL Y LA BELLEZA, LA PROPUESTA DE SIMONE WEIL

Mateo González Alonso

1. Introducción

La –puede que ¿extraña?– relación Dios-mal no es nada nuevo. El mal, como problema metafísico, que se traduce en la ausencia de Dios, es el que motiva una serie de reflexiones místicas al respecto de Simone Weil. La huida, la reducción a la nulidad de este mundo deteriorado, hasta la aniquilación del yo que asume ese mal, es el remedio más efectivo para curarnos del desarraigo. El mundo es un escenario profundamente desalentador.

Pero sólo en un entorno que ha tocado el sufrimiento más profundo puede florecer la esperanza, la fe y el amor. La paradoja de lo divino, estar presente estando ausente, es algo que Weil conoció a partir de su interés en la filosofía y en la literatura griega.

La conciencia del mal y el dolor en el mundo, se tocan en Simone Weil con la cuestión de la belleza, entendida esta dentro de la filosofía primera y relacionada con Dios por su comprensión metafísica de la estética como el orden que hay en el mundo. El acceso –proceso ascendente– que a esa belleza puede hacer la persona yendo más allá de las cosas hasta la belleza misma al captar ese orden y armonía y el recorrido descendente que la Belleza realiza para que podamos tener la experiencia estética ya sea desde la contemplación o desde el papel del artista o obrero –el trabajador manual, según su propuesta–.

El pensamiento comprometido de Simone Weil, a pesar de sus límites y ambigüedades, abre un camino hacia Dios que nos puede iluminar situaciones sociales duras como el desarraigo o la opresión –incluso la belleza– como elementos transformadores de la realidad que hace salir al oprimido de su hastío.

La pregunta filosófica acerca de Dios, y especialmente su vinculación, ha sido una constante en la historia de la filosofía. Encontrar esta profundidad al retomar esta pregunta, de siempre, por parte de una filósofa del siglo XX, alienta la búsqueda para desentrañar los elementos misteriosos que aún sigue suscitando hoy en día. Aunque la tendencia de moda parece omitirla, obviarla o, quizá, dejarla de lado desde la indiferencia.

2. La propuesta de Simone Weil de accesibilidad a Dios a través del mal

El mal toma en Simone Weil muchos matices¹: sufrimiento, opresión, desarraigo, ocultamiento... siendo la categoría más radical la de la “desdicha” —el término francés “*malheur*” tiene la implicación más fuerte: desgracia, desventura, infortunio²...—, que comprende todas las anteriores³. Y es que la autora nunca da una definición clara del concepto, pero incluye los términos que se van a ir desarrollando en este apartado. “El gran enigma de la vida no es el sufrimiento sino la desdicha”⁴ que se encuentra en el fondo del alma, llega a afirmar.

Sufrimiento físico, degradación social y angustia⁵ pueden ser los componentes de la desdicha weiliana. Probablemente el texto en que da una explicación más llena de matices sea este reflexionando sobre su experiencia como obrera:

“No hace mucho tiempo, llevando ya años en este estado físico, trabajé como obrera cerca de un año en las fábricas metalúrgicas de la región parisina. La combinación de la experiencia personal y la simpatía por la miserable masa humana que me rodeaba y con la que me encontraba, incluso a mis propios ojos, indisolublemente confundida, hizo entrar *tan profundamente en mi corazón la desdicha de la degradación*

1 Cf. Simone WEIL (2007), *La gravedad y la gracia*, Editorial Trotta, Madrid, 111-118; *id.* (2009), *A la espera de Dios*, Editorial Trotta, Madrid, 75-86; NAVA, Alexander (1998), “El misterio del mal y el ocultamiento de Dios. Reflexiones acerca de Simone Weil”, en *Concilium*, núm. 274, 105-118; *Id.* (2001), *The Mystical and Prophetic Thought of Simone Weil and Gustavo Gutiérrez. Reflections on the mystery and hiddenness of God*, State University of New York, Nueva York; NEGRE RIGOL, Montserrat (1986), “El Mal como problema metafísico en Simone Weil”, en *Thémata: Revista de Filosofía*, núm. 3, 73-84; José Ignacio GONZÁLEZ-FAUS (2006), *Calidad Cristiana. Identidad y crisis del cristianismo*, Sal Terrae, Santander, 104-131; FARINA, Paolo (2008), “*L’amour divina u fond du malheur*”: *folia di Dio e salvezza dell’uomo in Simone Weil*, Pontificia Universitas Urbaniana, Roma.

2 Optamos por la traducción que maneja la versión empleada de Simone WEIL (2009), *Op. cit.*, 75.

3 Cf. Miguel Angelo GUIMARAES (2006), “Cuando el pensamiento es vida” En LUCCHETTI BINGEMER, María Clara y NICOLA, Giulia Paola di (eds.), *Simone Weil, acción y contemplación*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 34-37 [apartado titulado: “El *malheur* como horizonte”].

4 Simone WEIL (2009), *Op. cit.*, 76.

5 No es extraño en la filosofía elevar a categoría cuestiones como la desdicha. En el caso de Søren Kierkegaard introduce en dos de sus obras la desdicha aplicada a la existencia individual, comparada a quienes ocupan los sepulcros en un cementerio, cf. Francisco Javier HERRERO HERNÁNDEZ (2013). “Coram Deo: El camino de la desesperación en Hegel y Kierkegaard”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, núm. 40, 349-363, especialmente en las pp. 357-360.

social que desde entonces me he sentido siempre una esclava en el sentido que esta palabra tenía para los romanos... Y es así hasta el punto de que no puedo en modo alguno imaginar la posibilidad de que un ser humano experimente amistad por mí”.⁶

Simone Weil convierte su vida en una búsqueda apasionada de la verdad, en la que no puede evitar encontrarse con la totalidad, ya que entiende la verdad como un todo. Esa verdad buscada le lleva a la pregunta sobre cómo se armonizan la desventura de los hombres y la perfección de Dios. Descubre una posible respuesta a través del libro de *Job*, la profundidad de la experiencia de Dios agudiza la captación de la imposible armonía entre perfección y desventura. De esta manera llega a una teodicea no sólo a partir de la razón, aunque sin caer en la irracionalidad, sino también de la experiencia mística.

Mística que nace de la pregunta clásica por el Dios que parece esconderse en las situaciones de mal, de dolor, en la tragedia, la enfermedad, la pobreza... La experiencia de desdicha, a imagen de la esclavitud que sintió en su condición obrera y que descubre en la historia, le abre a las paradojas de lo divino: lo ausente se hace presente.

Este componente de la ausencia de Dios, no es exclusivo de Simone Weil. Precisamente, de forma contemporánea, en la primera mitad del siglo XX convergen, desde distintas orientaciones, expresiones similares al respecto: el “silencio de Dios” de Juan Paul Sartre, la “ausencia de Dios” de Martin Heidegger, el “ocultamiento de Dios” formulado por Karl Jaspers, el evocador “eclipse de Dios” de Martin Buber, la “no presencia de Dios” del teólogo Paul Tillich o “la muerte de Dios”, máxima nietzscheana que el estadounidense Thomas J. J. Altizer incorpora a su teología...

2.1. El mal como problema metafísico

2.1.1. La desdicha como opresión y desarraigo

La huella que los estoicos han dejado en el pensamiento de Simone Weil hace que su tratamiento del mal sea, en ocasiones, desde el fatalismo. Por ello además de la desdicha, como se señalaba en la introducción de este capítulo, la ‘opresión’ y el ‘desarraigo’ son una constante.

La opresión, siguiendo la línea marxista, encuentra su causa en el desarrollo económico –especialización del trabajo, estructura opresiva de las fábricas, dinámicas

6 Simone WEIL (1995). *Op. cit.*, 57. El subrayado es nuestro. También en Portugal, al observar una procesión, como se señalaba en su biografía, escribe: “el cristianismo es la religión de los esclavos y por tanto la mía” (Citado en Simone WEIL (2000), *Escritos esenciales*, Editorial Sal Terrae, Santander, 55).

de poder... que abren la brecha entre trabajo intelectual y manual– que genera la pérdida de la autoconciencia.

El desarraigo también tiene un efecto similar. Consiste en la pérdida del pasado, del medio en el que se nace y se vive, del trabajo... Obreros y campesinos –y más en el contexto de la Europa de entreguerras– son para Simone Weil los casos más paradigmáticos al respecto.

Yendo a la fundamentación metafísica del mal, Weil es heredera de dualismo de los platónicos, de los órficos y los pitagóricos. Así recupera afirmaciones referidas al alma como exiliada de la eternidad o el cuerpo como obstáculo para el bien. Y es que en el cosmos se observa una ausencia del bien y un dominio de la imperante de la necesidad⁷. Esta necesidad se origina con una causa eficiente, pero carece de una final. Este elemento de necesidad es el que hace que Simone Weil prefiera hablar más de “descreación” que de creación, que define como “hacer que todo lo creado pase a lo increado” y la destrucción, “hacer que lo creado pase a la nada. Sucedáneo culposo de la descreación”⁸.

En esta situación hay un vaciamiento, una pérdida de la sustancia divina, un mal. Como consecuencia, la radicalidad del mal se expresa en la materia, y de forma más clara en las personas que por su autonomía y libertad tiene la potencialidad de oponerse a Dios.

Aunque también el hombre puede escapar a esta condición e iniciar un camino de retorno hacia el bien. ¿Cómo? Renunciando a nuestro ‘yo’ para dárselo a Dios, en ese proceso de vaciamiento y ser habitados por el bien. Este sería el acto más radical que podemos hacer.

2.1.2. La desgracia, la atención, la espera y el trabajo llevan a Dios

Vemos que lo que, aparentemente dentro del sentido común, puede parecer que no aporta ningún bien como son el desarraigo o la opresión en los que el alma siente la desdicha, son puerta de acceso para llegar a Dios, al Bien supremo. Entre los escritos de Simone Weil hay también otros aspectos que también estimulan a hacer este camino ascendente hacia el bien.

Si el sufrimiento deja de ser un mal físico, como el dolor por una enfermedad, o moral esporádico, cuando se convierte en permanente estamos ante la desgracia. La desgracia es también descreadora, supone un desarraigo de la propia vida. Su esencia

7 Siguiendo a Platón, cf. *República* IV, 493c.

8 Simone WEIL (2007), *Op. cit.*, 81. Cf. también las pp. 82-86.

es la sensación de “culpabilidad que engendra una especie de repulsión y odio respecto a uno mismo”⁹. Simone Weil aporta un razonamiento místico para explicar el paso de la desgracia al bien: la persona, por sí misma, no puede dar un paso hacia el mundo del bien; pero Dios, al crear el cosmos y a la humanidad, atravesó el espacio y el tiempo ofreciendo la posibilidad del retorno a los hombres. La condición para que se produzca este retorno es la aceptación de Dios por parte de la persona. Es como una germinación de una semilla plantada por Dios dentro de la persona, el alma –siguiendo el esquema weiliano claramente dualista–. El crecimiento de la semilla es doloroso, pero crece, aunque la persona no colabore activamente. Pero, de repente, la semilla ha crecido y en la maduración es cuando entra en Dios, en el ámbito de lo sobrenatural. Ese es el abandono del yo que postula Weil y que posibilita la verdadera captación del bien.

Esta argumentación puede relacionarse de alguna manera con la religación. Si subrayamos el prefijo ‘re-’ como esta posibilidad de vuelta a lo que ya ha estado ‘ligado’, unido, en el principio. Este camino de ida y vuelta de Dios al hombre y del hombre a Dios es el que señala Simone Weil a través de la explicación de la simiente y el paso de la desgracia al bien.

Otro elemento mediador es la “atención”. Es un concepto muy importante en el vocabulario específico de Simone Weil. Para ella es la única facultad del alma que da acceso a Dios. Podría comprenderse como el esfuerzo de la inteligencia movida por un deseo de fijarse en algo. Entendida más allá del sentido que se le da habitualmente en un plano intelectual o discursivo –en una sociedad en la que cada vez se miden más los indicadores psíquicos y biológicos–, para Weil tiene un componente intuitivo que posibilita la revelación del Absoluto. Es la atención lo que permite el proceso necesario de aniquilación personal –no colectiva– del propio yo, proceso doloroso por la resistencia del yo a autodestruirse.

Un referente mítico a estas dos fuerzas que conviven en el alma, lo encuentra Simone Weil en las *Upanishad* hinduistas¹⁰, que narran como dos pájaros unidos inseparablemente se encuentran en el mismo árbol y uno come del fruto del árbol y el otro mira sin comer; para ella el pájaro que mira sin comer es la imagen de la atención descreadora.

Es la atención la que descubre la necesidad del mundo y la ausencia del bien, pero gracias al esfuerzo de la atención el alma se vacía para que vayan penetrando en ella las ideas divinas como el bien. Esta armonía o catarsis no es posible, es una de

⁹ Cf. Montserrat NEGRE RIGOL (1986), Art. cit., 79.

¹⁰ Citado por Simone WEIL (2001), *Cuadernos*, Editorial Trotta, Madrid, 233.

las insistencias de Weil, sin la combinación entre el trabajo intelectual y el trabajo manual.

La atención se relaciona con otro concepto weiliano muy específico: la espera. La espera se da cuando la salida del yo por la atención es permanente. Esta espera es inmovilidad atenta y fiel que dura indefinidamente. La espera es algo más intenso que la búsqueda, no debe entenderse como actitud pasiva pero tampoco es una actitud proactiva del bien, es, más propiamente, un alejamiento del mal que hace que la verdad se revele y aumente en la persona la perspectiva divina. Por ello se hace necesaria una atenta espera que haga experimentar la fuerza ascendente hacia Dios. La opción por la inmovilidad en la persona implica suspender cualquier acción que la distraiga del bien.

Un tercer elemento de mediación que lleva al bien –además de la belleza que se expondrá más adelante– es el trabajo. Un factor que también confluye en la descreación de las personas, especialmente el trabajo manual. A partir de sus propias experiencias en las fábricas y en el contacto con los obreros, Simone Weil concluye que el trabajo, especialmente el manual de obreros y campesinos, viene a constituir el centro de la vida espiritual de cada persona¹¹.

Para ello el trabajo debe entenderse fuera del mecanismo de opresión del sistema económico del mundo. Debe ser una acción sin móviles, hasta casi ‘pura’ podríamos decir. Para Weil el trabajo es como el movimiento circular, perfecto, sin fines particulares y que da pie a la contemplación. Y para la persona es un movimiento que no altera nada, en el que no aparece la impronta del yo, que da vueltas sobre sí mismo y está lleno de belleza.

Como la desdicha o el arte son caminos de acceso a la realidad para el conocimiento humano, también el trabajo es una forma concreta y peculiar de entrar en contacto con lo real del universo, que está regido y fundamentado por la sabiduría eterna. “La aceptación del sufrimiento que el trabajo lleva consigo, es un signo de descreación”¹².

11 Como señala su amiga y biógrafa contemplando los obreros encontraba una forma intensa de belleza: “Me gustan naturalmente, los encuentro más guapos que los burgueses” (Simone PÉTREMENT (1997), *Op. cit.*, 105) decía al verlos mientras esperaba con ella el Metro en su época estudiantil. Ya pensaba entonces que la persona más auténticamente humana es aquella que es al mismo tiempo trabajadora manual y pensadora.

12 Montserrat NEGRE RIGOL (1986), Art. cit., 81.

2.2. *El mal como lucha con el Dios escondido*

La reflexión de Weil retoma esa línea que encuentra a Dios escondido entre las luchas y el llanto de los afligidos, siguiendo también una importante corriente bíblica y teológica¹³. Una actitud de vigilancia creativa es la que hace a la persona descubrir al Dios que se revela en experiencias de cruz, en la negatividad, en el conflicto y en el dolor. Frente a las soluciones argumentativas que la teodicea ofrece para esquivar el problema del mal, Simone Weil se mete de lleno en el ocultamiento de Dios, considerando subterfugios idolátricos a aquellas soluciones filosóficas que apartan la mirada del sufrimiento humano. “Para Simone Weil, la lucha con el ocultamiento de Dios nunca puede resolverse en apatía e indiferencia ante los afligidos o ante Dios”¹⁴. Así, solo los que conocen la presencia de Dios pueden hablar con fundamento de su ausencia.

Por ello el sufrimiento, antes que una vía negativa de acceso a Dios, es un aspecto que se resiste a soluciones teóricas, como apuntábamos más arriba al concluir el estado de la cuestión sobre el tema del mal. Como en las tragedias de Esquilo o Hesíodo –para ella los griegos percibieron de forma profunda la ‘amargura’ mostrando una conciencia de la realidad de la miseria y el dolor de la vida humana–, Simone Weil descubre un sentimiento abrumador de impotencia, en el entendimiento y en el corazón, al verse desbordada por ser incapaz de pensar en el dolor de los hombres y en la perfección de Dios, y, por ende, entre el elemento de conexión entre Dios y el dolor. La experiencia de dolor se le antoja, así, como acceso a Dios “sabiduría que brota del dolor”¹⁵.

Como la razón especulativa, por sí sola, no lleva a Dios porque no es capaz de resolver la cuestión del mal, Simone Weil propone una superación de la brecha entre teoría y práctica, por eso ella es tan contraria a la idea de progreso como expresión de esta profunda fisura. Los afligidos, el contacto con el rostro de los dolientes, se configura así como la “vía más segura para acceder al contacto con Dios”¹⁶. La presencia de Dios se da en su ocultamiento, no hay presencia sin esta ausencia.

13 Este elemento ha sido una constante en las propuestas de teodicea cristiana, con autores como los protestantes Jürgen Moltmann, Dietrich Bonhoeffer o la obra del católico Armin KREINER (2006), *Dios en el sufrimiento*, Herder, Barcelona. Esta lectura encontraba la oposición de autores como Karl Rahner. Y pensando en un pensador de una orientación totalmente diferente, Nietzsche se inspira en alguna de estas propuestas para acusar de masoquismo y débiles a los cristianos.

14 Alexander NAVA (1998), Art. cit., 108-109.

15 El origen de esta expresión lo encuentra Simone Weil en la obra de ESQUILO, *La Orestíada: Agamenón*, versos 176-183 y a la de HESÍODO, *Los trabajos y los días*, versos 195-223.

16 NAVA, Alexander (1998), Art. cit., 110.

Como vía de salida, la muerte de Jesús en la cruz es un gesto concreto –más allá de su aspecto redentor que estudia la Teología– de adopción del dolor y de la transformación del mal radical. La cruz se presenta así como un espacio de reconciliación de Dios con la humanidad –frente al Dios sádico que permite el mal, pensemos por ejemplo en Nietzsche– y con la profunda intimidad del mismo Dios. Esta contemplación de la cruz¹⁷, le lleva a la reafirmación del mal como un misterio irresoluble que implica desechar cualquier explicación racional.

Para Weil no hay que explicar ni el mal ni, siguiendo el mismo argumento, la compasión al doliente. La renuncia a buscar respuestas al problema del mal es la base, para ella, de una acción compasiva y justa. “Ante el rostro de los Otros desconocidos y extraños, el amor nos hace sentir su presencia”¹⁸. Y es que cuando se plantea la pregunta por el porqué explicativo, nuestro pensamiento tiene que centrarse en la preocupación práctica de cómo aliviar el dolor de los otros o cómo transformarlo.

Recogiendo las palabras de la propia Weil:

“Llega un día en que el alma pertenece a Dios, en que no solamente da su consentimiento al amor sino que, de forma verdadera y efectiva, ama... El alma no ama como una criatura con amor creado. El amor que hay en ella es divino, increado, pues es el amor de Dios hacia Dios lo que pasa por ella. Sólo Dios es capaz de amar a Dios. Lo único que nosotros podemos hacer es renunciar a nuestros sentimientos propios para dejar paso a ese amor en nuestra alma. *Eso significa negarse a sí mismo. Sólo para ese consentimiento hemos sido creados*”¹⁹.

A pesar del acercamiento a Dios que provoca la experiencia de la desdicha, desearla es “una perversión”²⁰, aunque siguiendo un estilo de razonamiento antitético propio de los místicos, se puede desear la posibilidad. La explicación se basa en la dialéctica entre dolor y gozo, en la que el dolor se entiende en clave purificadora, como solidaridad con el dolor del mundo. El deseo de desdicha solo es posible, en el planteamiento weiliano, si es con el objetivo de la aceptación de la muerte del yo. Como con Buda o Platón, filosofar es aprender a morir o como en el evangelio quien

17 La Pasión de Cristo es una constante en sus anotaciones, este misterio cristiano la llevará, en cierto modo, a entender la desdicha de esta manera tan propio. Como ejemplo, ya que este elemento más teológico no se desarrolla en el texto, podemos citar: “Una madre, una esposa, una novia, que saben en la angustia a aquél a quien aman y no pueden ni socorrerle ni unirse a él, querrían al menos padecer un sufrimiento equivalente a los suyos para estar menos separadas de él, para ser aliviadas del pesado fardo de la compasión impotente. Cualquiera que ame a Cristo y se lo imagine en la cruz, debe experimentar un alivio semejante ante el impacto de la desdicha” (Simone WEIL (2000), *Op. cit.*, 84).

18 *Ib.*, 118.

19 Simone WEIL (2000), *Op. cit.*, 67. El subrayado es nuestro.

20 *Ib.*, 71.

quiere salvar su yo lo pierde, y quien pierde su yo lo salva. Es una “muerte del alma” por “amor a la verdad”²¹, o, dicho en clave de espera y acogida:

“No se puede aceptar esa muerte del alma si no se tiene otra vida además de la vida ilusoria del alma; si uno no tiene su tesoro y su corazón fuera de sí: no sólo fuera de su persona sino también fuera de todos sus pensamientos y sentimientos... en las manos de nuestro Padre que está en lo secreto”²².

3. El camino de la belleza²³

Para Simone Weil, belleza y desdicha están íntimamente unidas. Nuevamente, la literatura griega y desde ahí el pensamiento de la filosofía clásica²⁴ aportarán a Simone Weil un nuevo camino de acceder a la divinidad. Este gusto por lo clásico la convertirá en una filósofa muy crítica con el pensamiento moderno, el modelo marxista y las corrientes de pensamiento que imperan en la sociedad en la que vive –ya se ha hecho mención a la deshumanización que ve en el trato a los obreros, en la violencia de las guerras o en la corrupción política–. Dentro de la tradición filosófica recupera también algunas de las propuestas de fundamentación de la realidad que hace la corriente platónica y también los pitagóricos o los estoicos –del mismo modo que en el apartado anterior hemos señalado la recuperación de los trágicos griegos–. De hecho una de las críticas que se han repetido hacia su filosofía van en la línea de que en la práctica, como ya se ha señalado, postula un dualismo²⁵.

Dentro de esta herencia recibida, muestra una especial sensibilidad para no caer en el idealismo o el intelectualismo. La influencia de Alain se nota también en su preocupación constante en equilibrar lo abstracto y lo concreto, por ello hemos presentado su vida como parte de su compromiso existencial con la filosofía.

Sus escritos sobre el tema de la belleza se hacen en el momento más evolucionado de su pensamiento. Dejando atrás la etapa más centrada en los problemas sociales y políticos, ofrecerá su reflexión centrada en más en hacer una propuesta de filosofía teológica –o de una teología filosófica–. En este sentido su proceso vital de búsqueda

21 Simone WEIL (2000), *Op. cit.*, 76.

22 *Ib.*

23 En este punto se sigue principalmente el texto de Simone Weil “El amor al orden del mundo” en (2009), *Op. cit.*, 98-111, y la propuesta de Wanda TOMMASI. “Lo bello como encarnación” en BEA PÉREZ, Emilia (ed.) (2010), *Simone Weil. La conciencia del dolor y la belleza*. Editorial Trotta, Madrid, 51-61. También la tesina de María Orilia GONZÁLEZ GONZÁLEZ (2000), *La belleza en el pensamiento de Simone Weil*, Universidad Pontificia, Salamanca.

24 Pensemos, por ejemplo, en su obra (2005), *La fuente griega*, Editorial Trotta, Madrid.

25 Cf. Montserrat NEGRE RIGOL (1986), *Art. cit.*, 81.

no nos permite contentarnos con los caracteres clásicos del Dios hebrero o cristiano. De hecho otra de las críticas a su filosofía es la tendencia al panteísmo que en el caso concreto que nos atañe incluye ciertas dosis de sincretismo –baste repasar las coincidencias con las pruebas de la existencia de Dios del apartado 3.3., aportadas desde distintas cosmovisiones²⁶.

La belleza para Simone Weil, es la expresión de la armonía y del orden que impera en la materia, cuya causa eficiente no puede ser sino Dios. Por lo tanto la belleza y la realidad se convierten mutuamente una a la otra. Ya que, aunque la belleza es algo que proviene del mundo inteligible, se manifiesta en el sensible. Dice: “La belleza es el único ser del mundo que inteligible que aparece a los sentidos”²⁷. Por lo tanto es algo que se puede contemplar a través de la razón, la inteligencia puede dirigir hacia la belleza su atención a través de su “potencialidad descreadora”. La “descreación” frente al acto creador de Dios en el que se pasa de la esencia, lo increado, a la realidad dada, lo creado. Esta capacidad de descreación es un proceso estructural de la persona, como ya se ha visto.

Esta relación con el proceso creador de la belleza hace que mantenga la identificación clásica de los trascendentales, por eso para ella la belleza es bien y llega a afirmar una convertibilidad perfecta entre belleza, bien y realidad.

Siguiendo la línea platónica –y como expresión de una *via pulchritudinis* que hace a la persona llegar a Dios desde la belleza–, es en el orden del mundo donde se hacen visibles las proporciones armónicas que se encuentran expresadas de forma abstracta en los teoremas y en las fórmulas matemáticas. La belleza es esa armonía que resulta de la relación que reconcilia a los contrarios entre sí, según los subrayados dualistas propios de Weil.

La persona a través del trabajo manual, de la ciencia y de las obras de arte –siendo artista o contemplándolas– puede emprender un camino hacia Dios, pues la belleza es una manifestación de la Sabiduría divina. Este acceso a la belleza a través de las cosas bellas implica una actitud de “desprendimiento”. Este desprendimiento lo que refleja es acercamiento de la persona hacia las cosas bellas sin que nuestra apropiación destruya la belleza, la manche o la contamine. La belleza obliga a mantener una distancia.

Este desprendimiento para respetar la belleza no anula el deseo de apropiación de lo bello y, a la vez, permite la renuncia para preservar esa relación del alteridad.

26 Cf. *ib.*, 82.

27 Simone WEIL (©2009), *Op. cit.*, 98.

Utilizando una metáfora de Simone Weil, es la misma incompatibilidad que se da entre mirar y comer el objeto del deseo.

Y en relación con el ocultamiento de Dios que lleva a la compasión, afirma que “no existe contradicción entre el amor a la belleza del mundo y la compasión. Este amor no impide sufrir cuando se es desdichado ni impide sufrir porque otros lo sean. El amor a la belleza del mundo se sitúa en un plano distinto al sufrimiento»²⁸.

3.1. De las cosas bellas a la Belleza misma

Simone Weil establece un camino ascendente de lo bello hasta llegar a la Belleza, a Dios. Un camino ascendente que no se detiene, sino que se separa de Platón con una propuesta nueva como veremos en el siguiente punto. Así ella retoma el proceso que en el *Banquete* muestra las diferentes etapas “que ha de recorrer el alma en el camino de salvación ... por la belleza”²⁹. Un proceso ascendente que completará con el proceso descendente más propio del neoplatonismo y la filosofía cristiana.

Así, teniendo en la mente este proceso, llega a comparar al artista y su tarea con la del “Demiurgo” platónico del *Timeo*. Al igual que este ha modelado el mundo dando forma a las cosas sensibles a partir de las ideas, el artista –Platón hace diferencias entre los tipos de artísticas siendo muy críticos con los que meramente hacen malas copias, esta crítica no es determinante en la relectura que hace Simone Weil– crea poniéndose a la escucha de lo sobrenatural, haciéndose receptivo frente a la trascendencia irrepresentable.

Explicado con sus mismas palabras: “La analogía entre el mundo y una obra de arte encuentra su comprobación experimental en el sentimiento mismo de la belleza del mundo, porque lo bello es la única fuente de sentimiento de la belleza”³⁰. Cuando el arte reproduce no las cosas divinas, sino cosas sensibles o fenómenos psicológicos no es propiamente auténtico o verdadero.

Otro elemento que adopta de Platón es que bello, digno de ser amado, solo sería el universo en su totalidad y, así, todos y cada uno de los entes bellos serían fragmentos que contienen una “apertura” hacia esa belleza universal. Como Platón, los seres singulares dotados de belleza son escalones hacia a belleza en sí misma, hacia la “idea” de belleza³¹. Contienen fragmentos de belleza.

28 Simone WEIL (1993), *Op. cit.*, 111.

29 Simone WEIL (2004), *Intuiciones precristianas*, Editorial Trotta, Madrid, 75.

30 Simone WEIL (2004), *Op. cit.*, 23.

31 Cf. *ib.*, 82.

Es por ello que el arte constituye una imagen de la belleza infinita del universo y lo sensible viene a ser una revelación de lo real. El artista adopta esa actitud de “desprendimiento” que implica renunciar al poder personal y dejar que la realidad del cosmos se manifieste sin querer interferir. Para Simone Weil, como el juicio estético para Kant, la belleza reposa sobre sí misma como una finalidad sin fin. La ausencia de fin implica una ausencia de intención y es entonces asimilada como acción “descreadora” ya que supone renunciar a la propia voluntad y hacer que resurja la Belleza³².

3.2. *La encarnación de la Belleza*

Yendo más allá de Platón –tan destacado en el neoplatonismo y, sobre todo, en el cristianismo con la dinámica de la encarnación y la definición de Dios como *ágape*–, como anunciábamos, Simone Weil presenta un camino descendente de la belleza. Es lo que ella muchas veces señala como “dinámica de la renuncia”, elemento tanto divino como humano ya que debe entenderse como una aplicación del ejercicio de la libertad para aceptarnos³³.

Este descenso se da hacia el artista, cuando a través de la gracia, de la inspiración, le permite llegar a percibir la esencia de la belleza y la sabiduría divina y plasmarla en la obra de arte.

La belleza, en este proceso, se da como una forma de encarnación, un descenso de Dios que no es por gravedad sino por gracia, por amor. Este es el paradigma de a belleza en el desarrollo de la filosofía teológica que desarrolla Simone Weil. Lo bello aparece como testimonio de la de la encarnación de Dios en el mundo.

Este proceso lleva a uno de los grandes temas de Simone Weil. Como la belleza la describe también en el sentido kantiano de que es una finalidad sin ningún fin particular se presenta como elemento que puede hacer soportable la opresión que sufren los pobres y los obreros. La propia Weil afirmaba la belleza de los obreros frente a los ricos y burgueses³⁴.

El trabajo manual –y el científico– constituye un contacto específico e insustituible con la belleza de lo creado, es un contacto directo con la realidad que no está interrumpido por la irrealidad intelectual que pueda tener un artista profesional. Y es que el amor por la belleza no es otra cosa que la aceptación plena a la realidad del mundo. Al trabajar manualmente se está bruscamente en contacto con la realidad del mundo, solamente hay que evitar el cansancio y el agotamiento de la situación

32 Cf. Montserrat NEGRE RIGOL (1986), Art. cit., 80.

33 Cf. María Otilia GONZÁLEZ GONZÁLEZ (2000), *Op. cit.*, 77.

34 Cf. Simone PETREMENT (1997), *Op. cit.*, 86.

de opresión y saber mirar³⁵. Para ella, la cultura obrera recrea la propia existencia uniendo los tres modos posibles: el trabajo, la ciencia y el arte.

Este tema entronca con nuestro tema principal, la conexión que afirma entre la desdicha –la condición obrera que vive en su carnes la deshumanización esclava, la pobreza, el frío, el hambre, la desprotección...– y la belleza³⁶. La tendencia humana a la desdicha es la huida, porque produce fealdad y hay mal en ella –al igual que se da la íntima relación entre belleza y bien–. Sin embargo, desde ese proceso descendente –de desprendimiento, de humildad, desapego y renuncia al yo... y, por lo tanto, de autenticidad y de descubrir la propia identidad a través de la existencia– se puede volver a retomar y descubrir con más intensidad el camino hacia el Bien y la Belleza.

4. Referencias bibliográficas

4.1. Obras de Simone Weil

- WEIL, Simone (1996), *Echar raíces*, Editorial Trotta, Madrid.
- (2000), *Escritos de Londres y últimas cartas*, Editorial Trotta, Madrid.
- (2003), *El conocimiento sobrenatural*, Editorial Trotta, Madrid.
- (2004), *Intuiciones precristianas*, Editorial Trotta, Madrid.
- (2005), *La fuente griega*, Editorial Trotta, Madrid.
- (4^a2007), *La gravedad y la gracia*, Editorial Trotta, Madrid.
- (5^a2009), *A la espera de Dios*, Editorial Trotta, Madrid.
- (2^a2011), *Carta a un religioso*, Editorial Trotta, Madrid.
- (2014), *La persona y lo sagrado*, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca.

4.2. Obras de referencia

- BEA PÉREZ, Emilia (1992). (ed.) (2010), *Simone Weil. La conciencia del dolor y la belleza*, Editorial Trotta, Madrid.
- BINGEMER, María Clara (2009), *Simone Weil: la fuerza y la debilidad del amor*, Editorial Verbo Divino, Estella.
- BOELLA, Laura (2010), *Pensar con el corazón: Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, María Zambrano*, Narcea Ediciones, Madrid.

35 Cf. Simone WEIL (5^a2009), *Op. cit.*, 105.

36 Cf. Alexander NAVA (1998), *Art. cit.*, 105-118; José Ignacio GONZÁLEZ FAUS (2005), *Art. cit.*, 249-275.

- CASTELLANA, Franco (1985), *Kenosis: la discesa di Dio in Simone Weil*, Pontificia Università Lateranense, Roma.
- ESTRADA, Juan Antonio (1997), *La imposible Teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Editorial Trotta, Madrid.
- FARINA, Paolo (2008), *“L’amour divina u fond du malheur”: follia di Dio e salvezza dell’uomo in Simone Weil*, Pontificia Universitas Urbaniana, Roma.
- FIORI, Gabriella (2006), *Simone Weil*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires.
- GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio (2005), “Simone Weil: mística y teodicea”. En Ávila, Antonio (ed.), *Nostalgia de infinito. Hombre y religión en tiempos de ausencia de Dios. Homenaje a Juan Martín Velasco*, Verbo Divino, Estella, 249-275.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, María Otilia (2000), *La belleza en el pensamiento de Simone Weil*, Universidad Pontificia, Salamanca.
- Lucchetti Bingemer, María Clara (2009), *Simone Weil: la fuerza y la debilidad del amor*, Verbo Divino, Estella.
- NAVA, Alexander (1998), “El misterio del mal y el ocultamiento de Dios. Reflexiones acerca de Simone Weil”. En *Concilium*. Núm. 274, 105-118.
- (2001), *The Mystical and Prophetic Thought of Simone Weil and Gustavo Gutiérrez. Reflections on the mystery and hidddness of God*, State University of New York, Nueva York
- NEGRE RIGOL, Montserrat (1986), “El Mal como problema metafísico en Simone Weil”, en *Thémata: Revista de Filosofía*, núm. 3, 73-84.
- OELMÜLLER, Wille (1978), “Mal”. En *Conceptos fundamentales de filosofía, tomo 2*, Herder, Barcelona, 491-506.
- PETREMENT, Simone (1997), *Vida de Simone Weil*, Editorial Trotta, Madrid.
- REVILLA, Carmen (1995), *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo*, Editorial Trotta, Madrid.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés (1986), “El mal en perspectiva filosófica”. En *Fe cristiana y Sociedad Moderna*, Núm. 9, SM, Madrid, 178-198.

LA SALIDA DE PERSÉFONE

Eduardo Cordero Sánchez

Extendió sus hojas, grandes,
y el árbol quedó esperando.
Y así, inmóvil, hechizado,
soñó con que le cantase

Ojos de corcho lloroso
miraban arriba, al cielo,
por donde corre el viento:
¡dulce amor voluptuoso!

¡Árbol en sola soledad,
que con su cuerpo hercúleo
quiere al perfume aéreo
abrazar, oler y besar!

Y cuando el soplo divino
bajó y le susurró al alma
canciones entre sus ramas,
el árbol, vivo, floreció.

