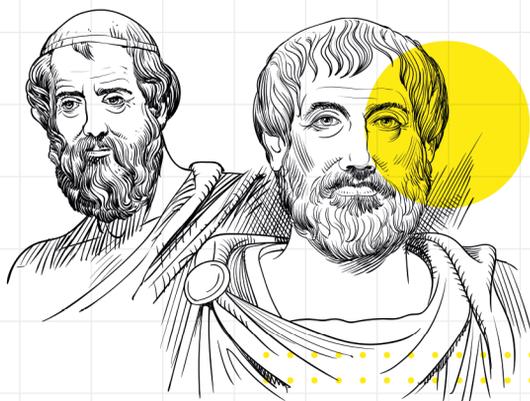


Raúl A. Kerbs



CÓMO EL PENSAMIENTO **C R I S T I A N O** HA SIDO CONDICIONADO POR LA FILOSOFÍA

Y CÓMO PUEDE DEJAR DE SERLO



Teología | Sistemática



Cómo el pensamiento cristiano ha sido condicionado por la filosofía

y cómo puede dejar de serlo

Raúl A. Kerbs



Autor: Raúl A. Kerbs

Título original de la obra: Cómo el pensamiento cristiano ha sido condicionado por la filosofía y cómo puede dejar de serlo

Dirección editorial: Rafael Paredes, Universidad Adventista del Plata

Corrección editorial: Anabel Caro

Diseño de tapa y diagramación: Giannina Osorio

© Editorial Universidad Adventista del Plata (2023)

Kerbs, Raúl A.

Cómo el pensamiento cristiano ha sido condicionado por la filosofía : y cómo puede dejar de serlo / Raúl A. Kerbs. - 1a ed - Libertador San Martín : Universidad Adventista del Plata, 2024.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-765-107-2

1. Teología. 2. Filosofía Moderna. I. Título.

CDD 230.01



Editorial Universidad Adventista del Plata

25 de Mayo 99, Libertador San Martín,

E3103XAC Entre Ríos, Argentina

Teléfono: 54 343 4918000, int. 1231

Dirección de correo electrónico: editorial@uap.edu.ar

Sitio web: www.uap.edu.ar/editorial-uap/

La Editorial Universidad Adventista del Plata es miembro de



Prohibida la reproducción total o parcial de esta publicación (texto, imágenes y diseño), su manipulación informática y transmisión ya sea electrónica, mecánica, por fotocopia u otros medios, sin permiso previo del editor.

Índice

Introducción	1
1. La filosofía griega: el mundo temporal como apariencia y como realidad inferior	9
2. La filosofía bíblica: el tiempo como verdadera realidad en la que Dios aparece y actúa	33
3. Los primeros teólogos del cristianismo adoptan la filosofía griega	61
4. Tomás de Aquino construye el sistema teológico sobre la base de la filosofía griega	93
5. Guillermo de Ockham pone las bases de la teología protestante sin cuestionar la interpretación filosófica de las presuposiciones de la teología	131
6. La teología de la Reforma protestante: Lutero, Calvino y sus sucesores. <i>¿Sola Scriptura?</i>	151
7. René Descartes y David Hume: la filosofía moderna, ¿un nuevo comienzo para el pensamiento?	185
8. Kant comienza a estudiar las presuposiciones de la razón y propone una modificación moderna de su interpretación tradicional	221
9. Friedrich Schleiermacher fundamenta la teología protestante liberal en la filosofía moderna	261
10. Ernst Troeltsch: la sistematización de la crítica histórica de la Biblia y la adaptación protestante de la interpretación tradicional de las presuposiciones	311
11. Teilhard de Chardin y la reinterpretación científica y filosófica moderna del dogma católico	357

12. El Concilio Vaticano II “pone al día” (<i>aggiornamento</i>) a la Iglesia católica sin cuestionar la tradición	415
13. Wolfhart Pannenberg: crítica de la teología protestante liberal sin abandonar la base filosófica moderna de la teología	461
14. Stanley Grenz o el triunfo de la tradición teológica sobre el posmodernismo	505
Conclusión final	553

Introducción

Cuando uno mira el panorama del cristianismo mayoritario en el mundo de hoy, observa que los cristianos viven al margen de las enseñanzas bíblicas. Muchos cristianos piensan que lo importante no es lo que uno cree, sino “no hacerle daño a nadie” o, en el mejor de los casos, ayudar a los demás. En un mundo que se ha rebelado contra todas las formas de autoridad, muchos ignoran por completo lo que enseñan las Escrituras. Más todavía, las mismas iglesias cristianas han dejado de lado muchas doctrinas bíblicas. La creación del mundo en seis días literales ha sido abandonada. Las revelaciones bíblicas acerca de cómo terminará la historia de este mundo, acerca de la segunda venida de Cristo y de la solución final al problema del pecado no son tenidas en cuenta en la vida de la gran mayoría de cristianos. La observancia del sábado como día de reposo establecido por Dios —confirmado por Cristo y por los apóstoles— ha sido reemplazada por la observancia del domingo. Las enseñanzas bíblicas acerca de la naturaleza del hombre son ignoradas y sustituidas por diversas ideas acerca de la inmortalidad del alma. Los consejos divinos sobre el mejor estilo de vida son casi completamente ignorados; recién cuando la ciencia comprueba algunos de ellos, muchas personas empiezan a tomarlos en serio, pero no porque hayan sido indicados por Dios, sino porque cuentan con la autoridad de la ciencia. Los ejemplos podrían multiplicarse, pero el punto es que, en su gran mayoría, los cristianos ignoran la Biblia o la entienden de una manera adaptada a sus conveniencias personales o grupales.

Los avances de la ciencia —ahora potenciados por las computadoras— permiten conocer asombrosos aspectos del mundo físico, de la vida en la tierra y, especialmente, del organismo humano. Semejantes complejidades hacen cada vez más difícil creer que todo surgió del azar y desaparecerá por azar. Algunos proponen volver a la idea de que tiene que haber existido un creador. Sin embargo, esto no siempre significa volver a las Escrituras. Además, sin hablar de los avances de la ciencia, siempre ha habido personas que creen en Dios y “no le hacen mal a nadie”. Pero una cosa es un Dios que solo funciona como recurso para explicar las maravillas del universo o como creencia para poder decir “yo no soy ateo” —cosa que los demonios

también podrían decir, según Santiago 2,19—. Otra cosa muy distinta es el Dios personal que creó el universo, que se reveló en las Escrituras, que interviene en su creación para relacionarse con ella, sobre todo con las criaturas morales —incluso cuando estas han pecado contra él— y que va cumpliendo un plan cuidadosamente elaborado para salvarlas. Ese es el Dios bíblico, quien, sin dejar de ser “el alto y sublime”, habita con el humilde de corazón (Is 57,15), sabe cuándo un gorrión cae a tierra y tiene contados nuestros cabellos (Mt 10,29-30). En la Biblia, ese Dios ha revelado quién es Él, cuáles son sus planes para el futuro, y los ha ido cumpliendo aquí en la historia, en el espacio y el tiempo, no en una dimensión espiritual ni en una realidad lejana. Pero la vida y los pensamientos de la gran mayoría de los cristianos ocurren en una casi completa ignorancia de esa revelación o en una gran indiferencia hacia ella. En todas las religiones hay personas que no siguen las creencias y prácticas. Pero ¿cómo es posible que las mismas iglesias en sus doctrinas, en su predicación y en su misión no tengan en cuenta las enseñanzas de lo que ellas mismas sostienen como revelación divina? ¿Qué fue lo que ocurrió en el cristianismo y que lo llevó hasta el panorama que se observa actualmente?

Esta indiferencia hacia la Biblia tiene su versión doctrinal y teológica, porque hoy ya se habla de una teología y de un mundo poscristianos. Los teólogos de las iglesias dominantes piensan que la verdad también está en otras religiones. La salvación también está en otras religiones. No hay algo específicamente cristiano que diferencie al cristianismo como la religión verdadera. De modo que la actitud mayoritaria de indiferencia hacia la Biblia tiene su versión en una teología en la cual la Biblia no es tomada en serio como la fuente de la verdad específicamente revelada por Dios para la salvación. ¿Cómo es posible que los mismos teólogos hayan llegado a esta actitud y a esta conclusión?

Lo que se propone en esta obra es estudiar un lento pero firme proceso de pensamiento que condujo a esta situación del cristianismo en el mundo actual. Lo que lentamente fue apartando a los cristianos de las enseñanzas bíblicas fue un conjunto muy complejo de factores. Hubo elementos administrativos, alianzas políticas, luchas de poder, divisiones, persecuciones religiosas. Asimismo, desde el siglo II en adelante, se incorporaron doctrinas y prácticas bastante concretas —como el cambio de día de reposo bíblico, la idea de la inmortalidad del alma o la eucaristía—. Sin embargo, para que esos factores y cambios doctrinales pudieran aparecer y ser aceptados tanto

entre el clero como entre los laicos, primero tuvo que ocurrir un proceso a nivel del pensamiento: el reemplazo de la filosofía bíblica por la filosofía humana, que en ese tiempo era principalmente griega. En esta obra se tratará de mostrar que, a lo largo de los siglos de la era cristiana, los líderes y teólogos cristianos, en lugar de seguir la filosofía bíblica, adoptaron ciertas ideas básicas de la filosofía griega y la filosofía moderna, así como también de la ciencia moderna, las cuales, en forma lenta, casi invisible, pero muy determinante, fueron dejando en las sombras las ideas bíblicas y moldearon la interpretación bíblica, la definición de las doctrinas y el desarrollo de la teología. Esto ocurrió tanto en el cristianismo católico romano como en el protestantismo.

Ahora bien, ¿cómo es que ciertas ideas filosóficas pueden ser tan influyentes al punto de apartar a los cristianos de las ideas bíblicas?

¿Cuáles son esas ideas tan fundamentales que distorsionaron el pensamiento bíblico y lo alejaron de la mente de los cristianos? El pensamiento humano está formado por gran cantidad de ideas, pero hay algunas que determinan el significado de otras. Hay ciertas ideas que son más abarcadoras, como, por ejemplo, las ideas del ser, de Dios, del hombre y del mundo. Son ideas que se refieren a secciones más amplias de la realidad y por eso determinan el significado de las cosas que están dentro de esos ámbitos. La idea de “ser” es la idea más abarcadora que la mente utiliza. Todo aquello que pensamos lo pensamos como algo que “es”. Cuando hablamos de algo, suponemos que eso “es”. La interpretación que la mente tenga de la idea de “ser” va a determinar el significado de todas las cosas que pensamos.

Veamos un caso de esto, el cual se analizará mucho en esta obra. Los filósofos griegos pensaban que el ser es atemporal e inmutable. Esta interpretación del ser determinó que ellos pensarán que las cosas que son temporales y mutables realmente no “son” y, por tanto, son apariencias. Por eso, para ellos, hay dos ámbitos o mundos: el mundo real del “ser” atemporal e inmutable y el mundo de las apariencias temporales y cambiantes. Platón, uno de los más grandes filósofos griegos, no pudo superar este dualismo. Aristóteles pudo hacerlo, pero hasta cierto punto. Por eso, cuando los líderes y teólogos cristianos adoptaron el pensamiento griego, tuvieron que tergiversar el significado de los textos bíblicos. En las Escrituras hay una distinción entre Dios y la creación. Pero esta distinción no coincide con la distinción griega entre un

mundo real y un mundo aparente. Los teólogos cristianos estaban convencidos de que el ser verdadero tiene que ser inmutable y atemporal. Por tanto, si Dios es una realidad absoluta, no puede tener contacto con el tiempo y el cambio. Como hay textos bíblicos que enfatizan la grandeza y superioridad de Dios con respecto a la creación, ellos pensaron que las Escrituras coinciden con la filosofía griega y su distinción de dos mundos. Sin embargo, en las Escrituras Dios siempre se revela en relación con su creación, donde hay tiempo y cambio. Dios aparece creando el mundo en el tiempo, en una sucesión de seis días de veinticuatro horas. Luego Dios aparece en su creación para hablar con los seres creados. Como los teólogos cristianos estaban convencidos de la idea griega de ser como atemporal e inmutable, empezaron a interpretar los textos bíblicos que relacionan a Dios con el tiempo y el cambio como metafóricos y figurativos, o sea, como formas de hablar “para nosotros” que estamos en el tiempo y el cambio. Entonces, surgió la nefasta distinción entre lo que “es” realmente y lo que la Biblia dice “para nosotros” y para nuestro modo de entender (porque estamos en un mundo temporal y cambiante). Con esta distinción, se empezó a manipular el texto bíblico, separando entre la verdad revelada y las metáforas e imágenes que son meros medios para transmitir la verdad. San Agustín (siglos IV y V) sostuvo que Dios no puede haber creado el mundo como lo relatan los textos del Génesis porque ese relato supone que Dios actúa secuencialmente en el tiempo y esto no puede ser verdad, ya que Dios es atemporal o está fuera del tiempo. Cuando el papa Francisco declaró que el Génesis es una leyenda con un significado simbólico, no dijo nada nuevo. Interpretaciones como estas empezaron desde muy temprano a quitarle autoridad al texto bíblico y a hacerlo depender de los intérpretes que habían aceptado la manera griega de pensar. Todo funcionaba como si la Biblia coincidiera con la idea griega del ser como atemporal e inmutable y como si ella muchas veces expresara la verdad en forma metafórica para que la entendamos más fácilmente.

Cuando la ciencia moderna echó por tierra el pensamiento griego, los intelectuales y muchas otras personas comenzaron a pensar que, junto con la filosofía griega, también se estaba derrumbando la Biblia. No es extraño que, con el paso de los siglos, esto hiciera que la gente no se tome en serio a la Biblia. Pero el problema no es la Biblia, sino la introducción de la filosofía griega en la teología y en la interpretación de las doctrinas cristianas. El problema también es que esto produjo un desconocimiento de la filosofía

bíblica. Las Escrituras interpretan el “ser” de otra manera. *En la Biblia, Dios no cambia y es eterno. Pero esto no es lo mismo que la inmutabilidad y la atemporalidad de la filosofía griega. Por el contrario, es completamente diferente.* Si se leen las Escrituras sin introducirle otra filosofía, se ve que Dios experimenta el tiempo en forma sucesiva; Dios se relaciona con la realidad cambiante de la creación, pero esto no lo hace menos real, no lo hace menos Dios. Las Escrituras no presentan a Dios como un ser atemporal, sino como un ser que tiene un tiempo infinito hacia el pasado y hacia el futuro.

La solución es tomarse en serio el texto bíblico y dejar que él nos diga cómo tenemos que interpretar esas ideas fundamentales que los teólogos cristianos, desde el siglo II en adelante, interpretaron en forma griega. Esto es crucial en un tiempo en que la mayoría de los cristianos están alejados de las Escrituras y de las verdades que ellas revelan. En la actualidad, los teólogos cristianos ya reemplazaron la filosofía griega por la filosofía y la ciencia modernas y están hablando de un mundo y de una teología poscristianos. Como se verá en esta obra, la filosofía y la ciencia modernas alejaron más todavía a Dios del mundo. Y los que promovieron esto fueron los propios teólogos cristianos. La víctima de esto no fue solo la acción de Dios en el tiempo pasado, sino también la acción de Dios en el tiempo futuro. La enseñanza bíblica acerca de la creación del mundo no es la única víctima. También lo son las enseñanzas reveladas acerca de lo que Cristo está haciendo ahora, con su obra de intercesión y de juicio en el santuario celestial. Como la idea de que el ser es atemporal e inmutable sigue vigente en la filosofía, cuando los teólogos leen que la Biblia dice que en el cielo ocurren acciones divinas en la secuencia temporal, descartan estos textos como mitológicos porque el cielo tiene que ser atemporal e inmutable, ya que allí habita Dios. Así, todo el esquema profético histórico bíblico es borrado de un plumazo. La idea de que Cristo volverá a la tierra por segunda vez es vista por ellos como un mito que en realidad significa otra cosa que ellos establecen desde la filosofía y la ciencia. Y los cristianos creen a estos eruditos y especialistas en la interpretación bíblica, lo cual los deja sin raíces cristianas bíblicas y listos para integrar al cristianismo ideas y prácticas del folklore, de oriente y de los más diversos orígenes. Después de todo —podrían preguntar algunos—, si los teólogos incorporaron ideas fundamentales de una cultura pagana como la griega, ¿por qué no lo pueden hacer hoy los creyentes con otras ideas?

Lo que ocurrió con la idea de “ser” es solo un ejemplo que fue presentado en forma muy resumida, pero lo mismo ocurrió con otras ideas fundamentales como la del conocimiento, la de Dios, el hombre y el mundo. En este libro se explicará primero cómo interpretaron los filósofos griegos estas ideas fundamentales. Luego, se presentará la interpretación bíblica de las mismas ideas. A continuación, se describirá cómo los teólogos cristianos fueron incorporando la interpretación griega, dándole un significado no bíblico a los textos bíblicos y silenciando la interpretación bíblica de las ideas fundamentales, es decir, la filosofía bíblica. Después de los teólogos medievales, se presentará la filosofía moderna y a los teólogos cristianos que adoptaron la filosofía moderna para interpretar la Biblia y hacer teología. La obra terminará con el análisis de un teólogo posmoderno —Stanley Grenz— que ofrecerá la oportunidad de ver qué actitud adopta un teólogo que puede darse cuenta de que la filosofía griega y moderna son solo interpretaciones y no verdades absolutas y que, por tanto, la teología podría partir de la interpretación bíblica de esas ideas fundamentales mencionadas hace un momento. Invitamos al lector a seguir esta descripción, que pasará por varios momentos: la filosofía griega, la filosofía bíblica, la época de los primeros padres de la Iglesia, la escolástica, el protestantismo de Lutero, Calvino y sus seguidores, la teología protestante liberal, el catolicismo moderno, el protestantismo moderno, y terminará con la teología posmoderna de la iglesia emergente.

El objetivo es mostrar que lo que el cristianismo ha dejado de lado no es esta o aquella doctrina bíblica, sino la forma de pensar de la Biblia, la filosofía bíblica. Las denominaciones cristianas siguen enseñando la existencia de Dios, pero el Dios cristiano ya no es el Dios bíblico, sino el ser de los filósofos. El cristianismo sigue pensando que el mundo se ha originado en el tiempo, que existe el pecado, que Dios tiene un plan de salvación y muchas otras cosas que la Biblia enseña. Pero la manera de entender estas cosas ya no es bíblica, sino filosófica griega, filosófica moderna o científica moderna. Los teólogos y líderes cristianos siguen citando textos bíblicos, pero han abandonado la Biblia en el nivel de la interpretación de las ideas básicas. Por eso es importante ser consciente de la existencia de este ámbito que determina el significado que se le da al texto bíblico. Es crucial conocer cómo la forma en que se interpretan estas ideas ha condicionado la comprensión de la Biblia y ha modelado las actitudes de los cristianos hacia ella.

El lector siempre deberá tener en cuenta que no se pueden presentar todos los aspectos del pensamiento de los filósofos y teólogos que se explicarán y se discutirán en una obra como esta. Además, hay muchos autores que hay que dejar de lado en función de la brevedad. Esta obra se limitará a los autores que han marcado las agendas de la filosofía y de la teología. Sin embargo, estas restricciones no afectan el valor de las conclusiones a las que se pretende arribar. El análisis podría ser más extenso y profundo, pero las conclusiones y su validez no cambiarían.

1

La filosofía griega: el mundo temporal como apariencia y como realidad inferior

Las inquietudes de los filósofos griegos

En la época de los primeros padres y teólogos de la Iglesia cristiana, la “ciencia” era la filosofía griega. Al interpretar la Biblia y formular las doctrinas, los teólogos sentían que tenían que ser coherentes con esa ciencia. Por eso, primeramente, hay que explicar cuáles eran las principales ideas de la filosofía griega. No se trata de presentar un panorama completo, sino de resumir las interpretaciones que los filósofos hicieron de las ideas fundamentales que después iban a determinar la forma de pensar del cristianismo.

La filosofía griega nació en el siglo VI a. C., en las costas de Asia menor que hoy forman parte del territorio de Turquía. En aquel tiempo, eran el territorio de una colonia griega. Allí vivieron los primeros filósofos, Tales de Mileto, Anaxímenes de Mileto y Anaximandro de Mileto, quienes escribieron textos en forma de poesía. Estos textos se han perdido, pero quedan referencias de otros autores y, por eso, conocemos sus principales ideas. Estos pensadores se caracterizaron por tratar de encontrar la causa primera de todas las cosas. Lo novedoso era que no recurrían a los mitos tradicionales de la religión griega, sino que se limitaban a la propia observación y a la razón. Por eso, se dice que allí nació por primera vez la ciencia.

Al principio, estos filósofos identificaron la primera causa de todas las cosas con una cosa concreta, como el agua o el aire. Pero luego otros formularon propuestas más abstractas. Ya no buscaban una primera causa, sino la naturaleza o esencia de las cosas. Algunos decían que la esencia de las cosas son los números (los pitagóricos), otros decían que son los átomos (Demócrito).

Lo que importa, más allá de las diferentes propuestas, es que la filosofía se preocupó por identificar y definir la verdadera realidad.

Como resultado de esa preocupación, los filósofos diferenciaron lo que verdaderamente “es” —lo real— de lo que es apariencia, es decir, lo que las cosas aparentan ser, pero no son. Por ejemplo, Tales de Mileto pensaba que, detrás de las apariencias que las cosas muestran, la verdadera realidad es el agua (en cualquiera de sus estados) que hay en todas ellas.

El pensamiento de los primeros filósofos es variado y complejo. Dejando de lado muchos temas, aquí nos limitaremos a las ideas que los teólogos cristianos adoptaron y los alejaron del pensamiento bíblico.

No todas las posturas que los filósofos griegos establecieron sobre la realidad y las apariencias fueron determinantes para el futuro de la filosofía griega y de la teología cristiana. Sí lo fueron dos de ellas, la de Parménides (540- 485 a. C.) y la de Heráclito (aprox. 545-480 a. C.). Las interpretaciones de lo real y de lo aparente que proporcionaron estos dos filósofos griegos han condicionado las ideas de los posteriores pensadores griegos y el pensamiento doctrinal y teológico cristiano. Los próximos capítulos de esta obra tratarán de mostrar esto.

Realidad y apariencias

Parménides sostenía que hay que diferenciar entre el ser y las apariencias. Las cosas que se ven por medio de los sentidos no *son*. ¿Cómo llegó él a esta extraña conclusión? Si se toma cualquier cosa conocida por los sentidos y se la analiza —explica él—, se verá que experimenta cambios. Todas las cosas conocidas por los sentidos no existen siempre, sino que hubo un momento en que *no eran*. Además, no existen para siempre, sino que habrá un momento en que *ya no serán*. Entonces —razona Parménides—, el cambio significa que las cosas pasan del no-ser al ser y, luego de existir un tiempo, pasan del ser al no-ser. ¿Cuál es el problema con esto para Parménides? El problema es que el no-ser es impensable. Solo se puede pensar lo que es, no lo que no es. Las cosas cambian, pero el cambio es impensable o irracional. Lo único que se puede pensar es el ser, el cual es inmutable, no experimenta absolutamente ningún cambio. El ser siempre *es*. La realidad es inmutable; las apariencias son mutables.

La imposibilidad de pensar el no-ser lleva a Parménides a decir que el ser siempre es presente. Esto significa que el ser no tiene pasado ni futuro. El pasado es lo que ya no-es y el futuro es lo que todavía no-es. Por eso, el “presente” del ser no es un presente temporal. Un presente temporal siempre sigue a un pasado y antecede a un futuro. Lo que Parménides está diciendo es que el ser no puede existir en la sucesión temporal porque ello implicaría que el ser tiene un pasado y un futuro, que son dos formas de no-ser. Entonces, el presente del ser es un presente no temporal, sino atemporal. El ser, para Parménides, es atemporal. Las cosas, en cambio, son temporales porque ellas tienen pasado y futuro. Pero esto es una imperfección, ya que contienen no-ser. Por eso, él las describe como apariencias.

En la misma línea argumentativa, Parménides afirma que las cosas realmente no *son* porque son engendradas y perecederas. Antes de que exista el ser de una cosa, existía el no-ser de esa cosa; y después de que la cosa deje de existir, estará nuevamente el no-ser. El ser, en cambio, es inengendrado e imperecedero. Siempre *es*, no fue antecedido por un no-ser y no dará lugar a ningún no-ser.

El mismo argumento lleva a Parménides a decir que las cosas no son verdaderamente reales porque son múltiples o plurales. El hecho de que las cosas sean múltiples es un problema porque lo que separa a una cosa de otra es el no-ser. La pluralidad de cosas que conocen los sentidos son apariencias porque el no-ser forma parte de ellas. El ser, la verdadera realidad, es uno. No hay dentro del ser ningún no-ser que lo divida en varios seres. Se pueden dividir cosas, pero el ser es indivisible.

Parménides está diciendo que las cosas se pueden ver, tocar, etc., pero no se pueden pensar porque ellas incluyen el no-ser. Todo lo que es mutable, temporal, engendrado, perecedero y múltiple es apariencia. Lo único que se puede pensar es el ser. La verdadera realidad es el ser, que es inmutable, atemporal, inengendrado, imperecedero y uno. El mundo, entonces, se puede mirar desde el punto de vista de los sentidos o desde el punto de vista de la razón. Los sentidos ven cosas, las cuales son apariencias. La razón piensa el ser, que es la verdadera realidad. Solo se puede pensar el ser. En cambio, el mundo material y temporal es impensable e irracional. Ante cualquier posible objeto, Parménides pregunta: ¿es inmutable, uno, atemporal, inengendrado e imperecedero? Si no posee estas características, no es real, sino una apariencia.

Sería incorrecto preguntar dónde está el ser de Parménides porque ello supondría que el ser es una cosa que está en el espacio. Hay que tener en cuenta que el ser solo es pensable, no se lo puede ver, tocar, etc. Ahora bien, si es algo solo pensable, ¿cómo puede definir Parménides sus características? Pues usando lo que se denomina la vía negativa: negando las características de las cosas que conocen los sentidos. Los sentidos muestran lo que cambia, lo temporal, engendrado, perecedero, múltiple. Parménides niega estas características y obtiene las propiedades del ser.

Lo importante es que aquí Parménides interpretó el ser, la realidad, como atemporal. Eso influyó mucho en los filósofos posteriores y en el cristianismo: si hay algo que pretende ser real, tiene que ser atemporal, inmutable, etc. De lo contrario, es una apariencia o una realidad inferior. También quedó establecida una separación entre la realidad y las apariencias.

Otro aspecto determinante para el futuro es la interpretación que Parménides hizo del conocimiento. Para él, conocer es conocer lo que es, es decir, el ser. Las cosas que no tienen las características del ser no se pueden conocer porque son apariencias sensoriales. Parménides sostenía que lo que se dice de las apariencias son opiniones, pero no conocimiento. Aquí también hay un dualismo antropológico implícito porque la razón o alma es la parte del hombre que conoce el ser, mientras que los sentidos son corporales y no pueden conocer la realidad. Así como el ser es eterno y atemporal, el alma que lo conoce tiene que ser inmortal.

Como se verá más adelante, en las Escrituras, la verdadera realidad no es interpretada a través de las características del ser de Parménides. Tampoco existe la separación entre realidad y apariencias. En las Escrituras, el mundo temporal es una verdadera realidad y es posible conocerlo. Es más, las mismas Escrituras pretenden transmitir un conocimiento divino de la realidad temporal y cambiante que ha sido revelado a algunas personas.

El otro filósofo que dio una respuesta diferente a la cuestión de qué es lo real fue Heráclito de Éfeso. Él pensaba que la realidad está en constante cambio. No hay nada estático. La impresión de que existen cosas inmóviles es una apariencia. La realidad es como un río que siempre está fluyendo. Nadie —decía Heráclito— puede bañarse dos veces en el mismo río porque las aguas constantemente están cambiando. No hay nada inmóvil en el universo. Pero esto no quiere decir que existe un caos. El movimiento es regido por la

ley de oposición de los contrarios: lo frío y lo caliente, lo seco y lo húmedo, lo grande y lo pequeño, etc. El movimiento permanente no ocurre de cualquier forma, sino según un orden. Los contrarios se combinan en distintas proporciones y dan origen a las cosas. Esto hace que haya un orden en el universo determinado por lo que Heráclito llama el logos (razón). El logos no es una divinidad, sino una ley interna del universo, la cual determina una cierta disposición de las cosas.

Heráclito explica que el orden que hay en el universo, el logos, no es visible. Lo que se ve es el permanente movimiento, pero la razón puede captar el orden cósmico de la lucha de los contrarios. Aquí nuevamente la razón es la que conoce el orden permanente, mientras que los sentidos ven el movimiento. Conocer es conocer el orden que hay en las cosas. Para ello, hay que dejar de lado la perspectiva individual de los sentidos y adoptar la perspectiva universal de la razón. Aunque Heráclito contradice a Parménides al sostener que la realidad cambia constantemente, concuerda con él en decir que el verdadero orden del mundo solo puede ser conocido por la razón humana.

Los especialistas en filosofía antigua no se han puesto de acuerdo. Algunos piensan que Heráclito interpreta la verdadera realidad como movimiento y cambio constantes, mientras que Parménides la interpreta como atemporal e inmutable. Otros creen que ambos concuerdan en interpretar que la verdadera realidad es inmutable, el ser —en el caso de Parménides— y el logos —en el caso de Heráclito—. Más allá de esta discusión, Heráclito no logró ofrecer una clara interpretación temporal de la verdadera realidad. Y, como se tratará de ver ahora, los grandes filósofos griegos —Sócrates, Platón y Aristóteles— adoptaron la interpretación de Parménides y la transmitieron a la teología cristiana.

El pensamiento de Parménides y de Heráclito podría ser ampliado mucho más, pero aquí tenemos que limitarnos a las ideas que van a ser determinantes para el cristianismo. Lo más importante es que Parménides definió la realidad por medio de la inmutabilidad, la atemporalidad y otras características que no pertenecen al mundo sensorial, sino solo al pensamiento abstracto. Con esto, el problema que dejó planteado Parménides es que las cosas y todo el mundo de la experiencia humana no son una verdadera realidad. La única realidad es lo pensable. Los grandes filósofos posteriores se enfrentaron a este problema. ¿Las cosas no tienen ser? ¿No *son*?

Platón no logra encontrar lo real en las apariencias

Platón se planteó el problema del ser de las cosas. Su maestro Sócrates se había preocupado por la definición de las cosas. Conocida fue su costumbre de andar por las plazas y mercados de Atenas preguntando qué son la justicia, la piedad, la verdad y otros asuntos. Platón adoptó esta preocupación, pero también se preguntó por el ser de las cosas que aparecen a los sentidos. Platón pensaba que no pueden ser puras apariencias.

En sus afamados “diálogos” —donde casi siempre aparece Sócrates como personaje principal—, Platón llega a la conclusión de que hay algo que hace que las cosas sean lo que son y puedan ser conocidas. Cuando se ve un árbol, se puede decir que es un árbol porque la mente ve en él algo que hace que sea un árbol. Pero cuando Platón se pregunta qué es lo que hace del árbol un árbol, llega a la conclusión de que eso no es algo material, espacial y temporal como el árbol, sino una idea. Cuando los sentidos ven el árbol, la mente reconoce que es un árbol. Pero el conocimiento del *ser árbol* no procede del árbol, sino que la mente ya lo debe tener. De otra manera, nunca podría saber que un determinado objeto es un árbol.

Se podría objetar que lo que hace que una cosa sea un árbol no es algo que está de entrada en la mente, sino que los individuos lo van aprendiendo a medida que crecen en un grupo social. Desde la perspectiva platónica, eso no resolvería el problema del conocimiento del árbol que tenían los primeros individuos o el primer individuo. Estas indicaciones no tienen el objetivo de entrar en la problemática, sino más bien de aclarar que aquí no se trata de discutir a Platón, sino de entender su pensamiento, que fue determinante para el futuro de la doctrina y la teología cristianas.

Para Platón, se puede decir que una flor o un paisaje son bellos porque la mente ya debe tener la idea de la belleza. Hay muchas cosas bellas, pero ninguna de ellas es perfectamente bella. Se puede decir que algo no es perfectamente bello porque hay en la mente un patrón absoluto de la belleza desde el cual se puede afirmar que una cosa es más bella que otra y que ninguna es la belleza perfecta. En pocos términos, para Platón, la cuestión es con qué se comparan las cosas para decir que son árboles y no arbustos o para decir que son bellas. ¿Con qué se mide una acción para decir que es justa o injusta, piadosa o impiadosa? Con la idea de la justicia y con la idea de la

piedad. Platón estaba convencido de que lo que los individuos hacen constantemente es comparar las cosas con un patrón o parámetro ideal que está en la mente. Entonces, hay cosas fuera de la mente y hay ideas en la mente.

Al intentar demostrar que las cosas tienen algo de ser, Platón descubre que ese ser no está en las cosas, sino en ideas de la mente. El problema es que las ideas no proceden de las cosas. ¿De dónde las obtiene la mente? Para responder a esta pregunta, Platón tuvo que afirmar la existencia de un mundo donde solo existen ideas: el lugar supraceléstico, mundo inteligible o mundo superior de las ideas. Para diferenciar entre el mundo de las ideas y el mundo de las cosas o mundo sensible, Platón sigue a Parménides. El mundo de las ideas es atemporal, inmutable, inmaterial e incorruptible. El mundo de lo sensible es temporal, mutable, material y corruptible. Los árboles cambian, pero la idea de árbol no cambia, no está en el espacio ni en el tiempo. Antes de entrar en un cuerpo, la mente o alma de los individuos existió en ese mundo superior, atemporal e inmaterial, y fue allí donde conoció las ideas de las cosas.

Para explicar esto, Platón recurre a una narración. En el mito del auriga o conductor de un carro, Platón describe a las almas existiendo en el mundo de las ideas. Las compara con un carro tirado por dos caballos —uno dócil y otro díscolo— y manejado por un conductor. Todo el carro simboliza al alma. El caballo díscolo representa las bajas pasiones del alma, el caballo obediente simboliza las pasiones buenas y el conductor representa a la razón. En ese mundo superior, las almas contemplan las ideas de las cosas. El caballo obediente impulsa al carro hacia arriba; el caballo rebelde tira hacia abajo. Mientras el conductor puede controlar al caballo desobediente, el alma va subiendo y conociendo ideas cada vez superiores. En un momento, el caballo desobediente se encabrita y el conductor pierde el control del carro. Entonces este —es decir, el alma— cae al mundo material inferior y entra en un cuerpo. Allí el alma olvida las ideas que conoció en el mundo superior. Las necesidades de la vida corporal hacen que el alma tenga que ocuparse de las cosas, no de las ideas. Pero la filosofía —sostiene Platón— es la actividad que consiste en recordar las ideas. Conocer las cosas es conocer las ideas de las cosas. Y las ideas existen en un mundo superior donde el alma las conoció.

Para explicar el conocimiento del mundo material y temporal, Platón recurre a la existencia de un mundo inmaterial y atemporal. Para explicar cómo las ideas llegan a la mente, Platón tiene que recurrir a un mito o narración

imaginaria. En ella, Platón habla del viaje ascendente del alma en un mundo donde no hay movimiento, tiempo ni espacio. Esto es lo que se denomina un lenguaje equívoco, ya que describe el mundo superior con un lenguaje que corresponde al mundo inferior, y entre ambos mundos no hay nada en común. Es una descripción metafórica porque utiliza términos temporales, materiales y mutables para hablar de una realidad atemporal, inmaterial e inmutable. Esto es importante porque después los pensadores cristianos van a adoptar el pensamiento platónico, van a interpretar a Dios y al cielo como una realidad atemporal e inmutable y, entonces, van a decir que el lenguaje bíblico que habla de Dios y del cielo también es metafórico. Esto va a ser la base de todo un largo proceso de desautorización de la Biblia.

Volviendo a Platón, su propuesta de un mundo superior de las ideas y de la preexistencia del alma humana es la forma en que él trata de explicar por qué, a pesar de ser temporales, cambiantes, engendradas y corruptibles, las cosas pueden ser conocidas. Es porque la mente ve las cosas a partir de las ideas que adquirió en su existencia previa. Las cosas no son meras apariencias o sombras, sino que son sombras de las ideas. Platón explica esto a través de otro de sus mitos, el relato de la caverna. Hay unos hombres que viven desde su nacimiento dentro de una caverna. Están encadenados de tal forma que solo pueden mirar hacia la pared que está en el fondo de la cueva. Detrás de ellos hay un fuego y entre este y esos hombres hay un muro. Detrás del muro, unos hombres llevan pequeñas estatuillas de cosas (un perro, un caballo) y hablan de ellas. El fuego proyecta las sombras de estas estatuillas sobre la pared del fondo de la caverna. Los hombres encadenados ven las sombras y escuchan hablar de ellas como si fueran cosas. Están convencidos de que las sombras son cosas reales. Un día, uno de los hombres se libera de las cadenas y sale de la caverna. Descubre las verdaderas cosas y se da cuenta de que lo que antes conocía solo eran sombras de las cosas. El mismo Platón interpreta su mito. La caverna es el mundo inferior, temporal, material y mutable. El exterior de la caverna es el mundo de las ideas o verdaderas realidades. Las sombras que los hombres ven en el fondo de la caverna simbolizan las cosas materiales y temporales del mundo inferior. Las cosas que el hombre liberado ve fuera de la caverna representan las ideas de las cosas. El hombre que se liberó de las cadenas es el filósofo, quien descubre que las cosas del mundo inferior son sombras de las ideas. La salida del hombre liberado fuera de la caverna muestra simbólicamente que, para Platón, el mundo inferior no tiene realidad a

menos que se conozca el mundo superior. El mundo temporal es un mundo que depende de otro mundo que es el verdadero.

Ahora bien, esto resuelve solo el problema del conocimiento de las cosas, no el de por qué existen. Platón descubre que el ser de las cosas son las ideas. Pero ahora él tiene que explicar por qué las ideas hacen que las cosas existan. Las cosas —propone— existen porque participan de las ideas. Hay una parte de las ideas en cada cosa. Esta explicación tiene problemas porque implica que la idea tiene que dividirse en partes para estar en las diversas cosas. Y las ideas —como el ser de Parménides— se caracterizan por la unidad. Hay muchas cosas bellas, pero la belleza es una sola. La teoría de la participación divide esta unidad. Otra explicación propuesta por Platón consiste en decir que las cosas imitan a las ideas o las reflejan. Esta teoría también tiene un problema: no logra explicar la realidad de las cosas. Una imitación o un reflejo de una realidad no es una realidad. Platón —por ejemplo— decía que el tiempo es la imitación o imagen móvil de la eternidad inmóvil. Pero aquí la realidad es la eternidad que nunca cambia. El tiempo es solo una imagen móvil de la realidad que es esencialmente inmóvil, como el ser de Parménides.

Platón trataba de averiguar el ser no en general —como Parménides—, sino el ser de las cosas. Pero, una vez que interpreta que el ser de las cosas consiste en ideas e interpreta las ideas desde la idea de ser de Parménides, no puede ver las cosas como reales. Las cosas siguen siendo apariencias, imitaciones o reflejos de la verdadera realidad. El fracaso de Platón también se aprecia en su explicación del origen de las cosas.

Las ideas son atemporales, inmutables, inmateriales, son unidades indivisibles e inengendradas. ¿Cómo es posible que las ideas den origen a las cosas temporales, mutables, materiales y múltiples? La respuesta es que esto no es posible. Lo muestra el hecho de que, para explicar el origen del universo, Platón tiene que recurrir a otro mito, según el cual un arquitecto o demiurgo —una especie de ser semidivino— crea las cosas, no de la nada, sino a partir de la materia y de las ideas. El demiurgo conoce las ideas atemporales, inmateriales e inmutables de las cosas y hace una versión temporal, mutable y material de las ideas. Así surgió el mundo sensible y las cosas que hay en él. Un mundo atemporal e inmóvil no puede generar un mundo temporal y cambiante. Por eso, lo primero que el demiurgo tiene que crear es

una imagen móvil de la eternidad atemporal: el tiempo. El tiempo no es una realidad, sino una imitación. Esto va a influir mucho en la teología cristiana, que tenía que basarse en las Escrituras, donde el tiempo es una realidad no solo del mundo creado, sino de la misma divinidad.

Otra manifestación de que Platón no pudo ver el mundo temporal como una verdadera realidad es la idea de que el tiempo es cíclico. Después de una cantidad de tiempo —enseña el filósofo—, las órbitas de los cuerpos celestes vuelven a su posición inicial, el tiempo comienza a retroceder y los procesos biológicos se producen en orden inverso. Luego de esto, todo el universo vuelve a comenzar desde cero otra vez. Platón también creía que en el universo se producen catástrofes y regeneraciones periódicas. Esta idea del tiempo cíclico es la forma de anular las consecuencias del paso del tiempo porque las regeneraciones periódicas son purificadoras de esas consecuencias. Para Platón, el tiempo es reversible. Esta es una manifestación de su negación de la realidad del tiempo porque el tiempo no se puede volver atrás. Pero la idea de que la verdadera realidad es atemporal lleva a Platón a ver el tiempo como una apariencia. Por eso, él elimina la realidad del tiempo dándole forma cíclica: un tiempo que avanza y retrocede no es real. Y no es real porque en él no hay un futuro auténtico, es decir, porque no es posible la aparición de algo *nuevo*.

Esta idea está muy emparentada con las religiones orientales y con las filosofías *New age* que actualmente han invadido la cultura occidental. La idea de los ciclos cósmicos es completamente contraria a la idea bíblica de que el mundo temporal es una verdadera realidad, donde Dios actúa y lleva adelante sus planes en forma sucesiva, lineal e irreversible. En efecto, la restauración bíblica de todas las cosas no es un simple retorno al principio porque, si bien Dios no la necesitaba, la experiencia del pecado traerá algo nuevo, ya que toda la creación conocerá el carácter del mal y no querrá repetir la experiencia.

Como hay una semejanza entre la negación griega de la realidad del tiempo y las ideas orientales acerca de los ciclos cósmicos, se puede decir que la incorporación de las ideas griegas en el cristianismo fue preparando durante siglos una forma de pensar en muchos cristianos que ahora son receptivos de las ideas orientales. Por eso, pensamos que estudiar la incorporación de ideas filosóficas griegas en las creencias cristianas es muy importante para entender cómo los cristianos fueron alejados de la filosofía bíblica y familiarizados

con una forma de pensar que hoy les hace perder el sentido crítico frente al retorno de ideas orientales que parecen nuevas, pero que en realidad son muy antiguas.

La filosofía de Platón es mucho más compleja que la de los filósofos anteriores. Es imposible incluir en este análisis toda su temática; aquí el objetivo es sentar las bases para poder ver que el actual alejamiento del cristianismo respecto de la Biblia se originó en una muy antigua adopción de las ideas filosóficas griegas. Y, en la definición de estas ideas, Platón es fundamental. Para él, el ser de las cosas otra vez queda separado de las cosas. La verdadera realidad es un mundo superior atemporal, inmutable e inmaterial. El mundo temporal y material sigue siendo visto como una apariencia. Cuando los teólogos cristianos adoptaron ideas griegas, pensaron que el mundo de las ideas es como el cielo bíblico, donde está la verdadera realidad: Dios. Y por eso se alejaron del Dios bíblico, que está comprometido con su creación y actúa constantemente en ella. Siguiendo a Platón, empezaron a ver a Dios como un ser alejado del mundo. También pensaron que el mundo es una apariencia y no una verdadera realidad, por tanto, no puede ser el escenario del plan divino de creación y de salvación. Esto va a tener desastrosas consecuencias, como se verá más adelante en este libro.

Aristóteles *intenta* pensar las cosas temporales como verdaderas realidades

En la escuela de filosofía que había creado en Atenas —la Academia—, Platón tuvo un discípulo destacadísimo: Aristóteles. Este filósofo, originario de Macedonia, fue tan influyente en la teología cristiana como Platón. Desafío al lector a adentrarnos en las ideas de quien es para muchos el más grande filósofo de la antigüedad y, por eso mismo, el que más condicionó lo que es el cristianismo actual en sus manifestaciones mayoritarias.

Aristóteles se dio cuenta de que Platón no podía resolver el problema del ser de las cosas. Estas seguían siendo apariencias. Es importante comprender cómo pensaba Aristóteles porque, para muchos, él superó el dualismo griego realidad-apariencias de tal manera que el mundo temporal ya no es irracional —como en Parménides y Platón—, sino una realidad que se puede conocer por medio de la razón. Esto hizo que algunos teólogos cristianos creyeran

que el pensamiento aristotélico no era contrario a las Escrituras y lo utilizaran para formular las doctrinas y la teología cristianas.

Aristóteles desarrolló una interpretación filosófica que trataba de reconocer que las cosas no son apariencias. Él pensó que el problema de los filósofos anteriores era que se basaban en un concepto equivocado de “ser” o realidad. Para explicar esto, Aristóteles definió los tres tipos de conceptos que existen: unívocos, equívocos y análogos. Un concepto es unívoco cuando tiene un solo significado. Por ejemplo, el concepto de “hombre”. Un concepto es equívoco cuando tiene varios sentidos desconectados entre sí. Por ejemplo, “vela” puede significar la vela del barco, la vela para iluminar, el estar “en vela” o despierto toda la noche. Son varios significados. ¿Qué relación hay entre ellos? Ninguna. Un concepto análogo tiene varios significados, pero todos están conectados con un significado fundamental. Aristóteles da un ejemplo. El concepto “sano” tiene varios significados porque se puede decir de un paseo, de un alimento, de un medicamento, de un color de la piel. Pero todos estos significados están relacionados con un significado fundamental que es la salud. El paseo fomenta la salud, el alimento conserva la salud, el medicamento devuelve la salud, el color de la piel manifiesta la salud.

Aplicando este análisis al concepto de “ser”, Aristóteles explica que los filósofos anteriores no podían ver las cosas como realidades porque utilizaban un concepto unívoco de “ser”. Ser solo es aquello que es inmutable, uno, atemporal, inengendrado, imperecedero, indivisible. Todo lo que no tiene estas características no “es”. Por eso, las cosas siempre tenían que ser vistas como apariencias. El mundo de la experiencia humana no podía ser reconocido como una realidad. Entonces, Aristóteles propone que hay que utilizar un concepto análogo de “ser”. Según esta propuesta, el “ser” o lo “real” tiene varios sentidos, pero todos ellos están conectados con un significado fundamental. Con un concepto de ser más amplio, Aristóteles trataba de mostrar que las cosas que conocen los sentidos no son apariencias, sino realidades. La cuestión es si lo logró o hasta qué punto lo logró.

Uno de los sentidos que tiene el concepto de “ser” —según Aristóteles— es “ser en potencia” y “ser en acto”. Ser en potencia es la posibilidad que hay en una cosa de convertirse en otra cosa; el ser en acto es la realidad que una cosa es en un determinado momento. Por ejemplo, la semilla es semilla en acto y es planta en potencia. Cuando la semilla es sembrada y germina, la posibilidad

de ser planta se realiza y ahora está la planta en acto. Pero la planta en acto es fruto en potencia. Cuando la posibilidad del fruto se realiza, ahora hay un fruto en acto. A su vez, el fruto en acto es nuevamente semilla en potencia. Cuando esta posibilidad se realiza, hay una semilla en acto y se vuelve otra vez al inicio de todo el ciclo (la semilla nuevamente es planta en potencia).

Con esta interpretación, Aristóteles resolvió el problema del movimiento que habían dejado sin resolver Parménides y Platón. Para Parménides, una cosa es una apariencia porque no existe siempre, sino que antes de existir era un no-ser y cuando deje de existir volverá al no-ser. El ser tiene que ser inmutable porque, si experimenta movimiento, eso significa paso del no-ser al ser o paso del ser al no-ser. Parménides diría que la planta es una apariencia porque antes de ser planta era un no-ser y después de morir volverá a no-ser. Aristóteles se libera de esto por medio de la idea de que el ser puede ser en potencia y ser en acto. Entonces, antes de la planta —argumenta Aristóteles— no hay un no-ser, sino el “ser planta en potencia” en la semilla. Cuando la planta muera, no volverá al no-ser, sino que será el “ser fruto” que ya estaba en potencia en la planta. Hay movimiento y cambio, pero esto en ningún punto significa una caída en el no-ser. El movimiento entre la semilla, la planta, el fruto y nuevamente la semilla siempre es el paso de una forma de ser (ser en potencia) a otra forma de ser (ser en acto). El movimiento ya no es signo de apariencia, sino que es real: siempre hay un ser en acto que contiene un ser en potencia. Lo que ha logrado Aristóteles es que las cosas que cambian no sean apariencias, sino realidades. Lo temporal, divisible, engendrado y percedero también es real.

El ser, entonces, es un concepto analógico. Además de la potencia y el acto, tiene otros significados. El segundo significado que Aristóteles le da al ser es el de “ser en sí” y “ser por otro”. El “ser en sí” es todo aquello que no necesita de otra cosa para existir. El “ser por otro” es todo lo que necesita de otra cosa para existir. Por ejemplo, la mesa está aquí, existe por sí misma. En cambio, el color blanco de la mesa necesita de la mesa para existir. No existe el blanco en sí mismo.

El tercer significado del ser es lo que Aristóteles denomina las “categorías”. La primera categoría es la “sustancia” (por ejemplo, la semilla, el fruto, Juan, la mesa, una estrella). Luego están los “accidentes de la sustancia”: lugar, tiempo, acción, pasión, relación y otras. Por ejemplo, la mesa es una

sustancia, pero ella está en el comedor (lugar), ahora (tiempo), impide el paso (acción), la empujan (pasión), tiene el doble de tamaño que la silla (relación), etc. Todas estas cosas son “ser”, pero en diferentes sentidos de la palabra.

Finalmente, en cuarto lugar, el ser significa el “ser verdadero” y el “ser falso”. Ser verdadero es todo aquello que muestra el ser que realmente tiene. Ser falso es todo lo que muestra otro ser distinto al que realmente tiene y oculta su verdadero ser. Por ejemplo, el billete falso no es un no-ser, sino que es un ser falso porque muestra otro ser (ser billete verdadero) que el que realmente tiene (ser un pedazo de papel pintado). Pero no es un no-ser, sino que es ser, pero ser falso. El billete verdadero es ser verdadero porque muestra el ser que realmente tiene (ser billete).

Con estos cuatro significados del concepto “ser”, el mundo de las cosas es visto como real, no como apariencias. Ahora bien, ¿cuál es el significado fundamental al cual se refieren todos estos significados del concepto de ser? Es lo que Aristóteles llama la sustancia: la cosa individual, concreta, que existe fuera de la mente. Por ejemplo, esta mesa, la semilla, Juan, el billete, la luna, un caballo, un árbol. Todos los significados del concepto de ser siempre tienen que ver con una sustancia. Lo que está en acto siempre es una sustancia. Lo que está en potencia en una sustancia siempre es otra sustancia. El “ser en sí” siempre es una sustancia. El “ser en otro” siempre necesita de una sustancia para poder existir. Los accidentes siempre son accidentes de una sustancia. El ser verdadero o el ser falso siempre son sustancias. Las sustancias no son las ideas de Platón porque no existen en un mundo superior de ideas, sino en el mundo que los seres humanos conocen por medio de los sentidos.

La cuestión que se plantea aquí es si con estas modificaciones Aristóteles cambió la interpretación del ser como atemporal por una interpretación donde el ser es entendido como una realidad temporal. El análisis que Aristóteles hace de la sustancia va a mostrar algunas cosas que permitirán responder a esta pregunta. Según el filósofo, la sustancia está compuesta de materia y forma. La materia es aquello de lo que está hecha la cosa; la forma es lo que hace que la sustancia sea esa y no otra. Por ejemplo, la materia de la mesa es la madera y la forma es lo que hace que esa madera sea una mesa y no cualquier otra sustancia como una silla o una biblioteca. De modo que la forma no es la forma visual, sino el ser de la cosa, en este caso, el ser mesa. La materia puede

cambiar, ya que la mesa podría ser de hierro o de plástico. Pero para ser mesa debe tener ciertas características esenciales o cierta “forma”: ser una superficie con un punto de apoyo sobre la cual se pueden poner cosas. La materia que compone la mesa también puede cambiar en el sentido de que con ella se puede fabricar otra cosa, como una silla o una biblioteca. Un carpintero podría modificar la madera de la mesa y hacer con ella una biblioteca. Al hacerlo, la mesa perderá la forma “mesa” y adquirirá la forma “biblioteca”. Lo que el carpintero cambia es la materia, no la forma, porque la forma es inmaterial, no puede ser modificada. Según Aristóteles, la materia es cambiante, mientras que la forma es inmutable. Aquí nuevamente el ser de la cosa es interpretado como inmutable y la materia es interpretada como cambiante.

Aristóteles también explica que solo las características más universales de la materia entran en la definición del ser de la cosa, pero no la materia particular. Entonces, el concepto del ser de la cosa solo se refiere a lo universal e inmaterial, no a lo particular y material. Esto ya está mostrando que la forma es interpretada según las características del ser de Parménides: es inmutable, no sufre un proceso de transformación, es inmaterial y universal. A pesar del esfuerzo de Aristóteles por interpretar el ser de las cosas de una forma diferente a Parménides y a Platón, estos filósofos están determinando su distinción entre materia y forma.

La interpretación atemporal del ser también puede verse presente en la distinción que Aristóteles hace entre la sustancia primera y la sustancia segunda. La sustancia primera es la cosa que existe fuera de la mente, compuesta de materia y forma, por ejemplo, la mesa blanca que está en el aula. La sustancia segunda es el concepto de la cosa que está en la mente, por ejemplo, el concepto de mesa que un individuo tiene en su mente. Según Aristóteles, la realidad es la sustancia primera. Pero la mente tiene el poder de captar en ella algo que es común a todas las sustancias primeras. Cuando los sentidos ven mesas, el intelecto es capaz de comprender las características esenciales que hay en todas ellas. Esto significa —según Aristóteles— que la mente puede separar las características universales, comunes e inmateriales que hay en todas las mesas: la esencia de la mesa. Para esto tiene que dejar de lado los elementos materiales, temporales y cambiantes y quedarse con lo que no cambia en todas las mesas. Esos elementos no forman parte del conocimiento de la esencia o ser de la cosa. Aquí también se observa la separación entre el ámbito temporal, material, particular y cambiante y el ámbito atemporal, inmaterial, universal e inmutable,

que es el ámbito propio del ser de las cosas. Conocer es conocer este segundo ámbito, no el primero.

A pesar del esfuerzo que Aristóteles hace para interpretar el mundo sensorial como una realidad y no como una apariencia, en ese mundo sensorial de las cosas él sigue pensando que la esencia de las cosas no es temporal, cambiante, particular ni material. La sustancia primera es una realidad —no una apariencia—, pero el ser de la sustancia primera —que es lo que la mente conoce— sigue teniendo las características del ser de Parménides y de las ideas de Platón, con la diferencia de que Aristóteles no pensaba que las esencias existen en un mundo superior, sino que existen en las cosas y después en la mente.

La manera en que Parménides y Platón condicionan a Aristóteles puede verse también en la jerarquización de los seres que el filósofo estableció aplicando sus conceptos de potencia-acto y materia-forma. Esto va a tener una importancia protagónica en el futuro del pensamiento cristiano.

En el nivel más bajo de la jerarquía de los seres están los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego. Estos son los elementos básicos que componen la materia de todas las sustancias del ámbito terrestre. No existe en la realidad una “materia prima”, es decir, una materia sin forma, porque, para Aristóteles, para que algo exista, debe tener forma, la cual le da el ser a la sustancia. En el siguiente nivel están las cosas inanimadas, formadas por la materia más una forma específica (por ejemplo, piedra, hierro). Luego están las plantas, que tienen “alma vegetativa”, es decir, un principio que hace que nazcan, crezcan y se reproduzcan. Seguidamente, están los animales que, además de “alma vegetativa”, tienen “alma sensitiva”. Gracias a esta alma perciben el entorno y pueden moverse en el espacio. En la escala, a continuación, está el hombre, quien, además de alma vegetativa y sensitiva, tiene alma racional, que es la que lo distingue de todos los seres inferiores. Por el alma racional, el hombre puede conocer el ser de las cosas, es decir, su forma. Antes se mencionó que la forma de las cosas no cambia y es eterna. Lo que comienza a ser y deja de ser es una sustancia compuesta de materia y forma (esta mesa). Pero la forma (el “ser mesa en general”) no cambia, no comienza a existir ni deja de existir. Para que el alma humana pueda conocer algo de esta naturaleza, según Aristóteles, debe ser inmortal. Por ello Aristóteles sostiene que, en la concepción, el alma entra al embrión desde afuera y en la muerte sobrevive al cuerpo.

Luego del ser humano, en la jerarquía de seres de Aristóteles, existe un nivel más perfecto que es el de las esferas celestes o astros. Estas esferas son más perfectas porque su materia no está formada por los cuatro elementos mencionados, sino por un quinto elemento, el éter, que es más sutil e invisible. Además, las esferas realizan el movimiento circular, que es el movimiento perfecto porque nunca comienza ni termina. Como se trata de un nivel más perfecto, es decir, menos temporal, Aristóteles —como ya lo había hecho Platón— le quita realidad al movimiento y al tiempo al concebirlas en forma circular o cíclica. Encima de las esferas está el motor inmóvil, una especie de semidiós, que es la causa del movimiento de las esferas. Aristóteles sostiene que, si cada esfera mueve a la siguiente, tiene que haber un ser que mueva a la primera esfera, pero no sea movido por nada: es motor, pero inmóvil. Este ser no es absolutamente perfecto porque tiene un defecto: mueve a las esferas por contacto físico (el éter, aunque más perfecto, sigue siendo materia). El motor inmóvil es solo la causa del movimiento físico del universo, no su creador. Para Aristóteles, el universo es tan eterno como el motor inmóvil, al que Aristóteles necesita solo para explicar por qué hay movimiento. Las cosas que existen en el universo comienzan a existir y dejan de existir, pero el universo como un todo no comienza a existir ni cesa de existir. Aquí se ve la influencia de las ideas de la atemporalidad y la inmutabilidad de la verdadera realidad: el tiempo y el cambio no afectan a la existencia del universo.

Llegando a la cúspide de su jerarquía de seres, Aristóteles sostiene que fuera del mundo físico existe el ser más perfecto: el “acto puro”. Este ser no tiene materia, sino que es forma pura. No tiene ningún tipo de movimiento porque es realidad pura, acto puro y, por tanto, no tiene ninguna posibilidad o potencia de ser otra cosa que lo que ya es. Es un ser absolutamente inmutable, único, indivisible, sin tiempo, sin comienzo ni fin. Para Aristóteles, es la realidad absolutamente perfecta y lo llama Dios. Pero no es un Dios personal. No se relaciona con el mundo ni conoce lo que ocurre en él. Como en el mundo existe el tiempo y los hechos se producen sucesivamente, Dios estaría en potencia de conocer lo que va a ocurrir en el futuro, y esto sería una imperfección porque habría algo de lo que Dios carece, algo que le falta y que luego puede llegar a tener. Aristóteles sostiene que el acto puro mueve al mundo, pero no porque se relaciona con él, sino por la atracción que él ejerce. Los seres imperfectos tratan de imitar la perfección en sus respectivos niveles y por

eso tratan de realizar todas sus potencias. Eso pone al mundo en movimiento. Pero es un movimiento que el acto puro ejerce sin saberlo, sin relación con el mundo, sin conocer a los seres que hay en el mundo. Si ese movimiento que él inspira en los otros seres le afectara a él de algún modo, ya no sería perfecto y no sería acto puro. La única actividad que realiza Dios, según Aristóteles, es pensar, pero no en algo externo a él, sino en su propio pensamiento. Si pensara en algo externo, tendría que conocerlo mediante los sentidos, pero entonces debería tener cuerpo y el cuerpo implica materia, cambio, tiempo y, por tanto, imperfección. Además, dependería de algo externo a él y esto sería un defecto.

La jerarquía de seres de Aristóteles está construida según los criterios de atemporalidad e inmutabilidad. El filósofo ha definido el ser como un término analógico, es decir, que tiene diferentes significados. Pero el significado fundamental es la sustancia. Y lo que define el ser de la sustancia son la forma y las características universales de la materia. La forma es inmutable y atemporal. Lo que cambia y está sujeto al tiempo es la materia. La forma no comienza a existir ni deja de existir. Por eso, en la jerarquía de seres, a medida que se va subiendo, la forma es cada vez superior (vegetativa, sensitiva) hasta que aparece la forma racional del hombre, que es inmortal, no nace ni perece. Luego, en el siguiente nivel, Aristóteles trata de evitar las consecuencias del movimiento y del tiempo: las esferas realizan el movimiento circular, que no tiene comienzo ni final. En cambio, en los niveles inferiores, el movimiento siempre es lineal: tiene comienzo y final. A continuación, el motor inmóvil carece de todo movimiento. Su imperfección justamente consiste en que mueve a la primera esfera por contacto físico. Y fuera del universo, el acto puro expresa en forma perfecta la idea de completa atemporalidad e inmutabilidad. De una manera muy platónica, Aristóteles piensa que un Dios absolutamente perfecto tiene que existir fuera del universo.

Para Aristóteles, el tiempo es la medida del movimiento y el movimiento significa cambio. Un ser que es perfecto no puede cambiar, ni para ser más que lo que es ni para ser menos. Por lo tanto, no puede tener movimiento ni tiempo. Dios es incompatible con el tiempo. Lo que ha ocurrido con el pensamiento aristotélico es una muestra de lo que ciertas ideas pueden llegar a hacer en la mente una vez que uno está convencido de ellas. Aristóteles tenía la intención de ver el mundo temporal y cambiante como una verdadera