

## ¿PUEDEN LAS MÁQUINAS CREER EN DIOS? Reflexiones sobre la relación entre religión y ciencia

Jacinto Choza. Universidad de Sevilla

**Resumen:** 1.- Una polémica de la Universidad de Sevilla. 2.- Demostración y evidencia. El enfoque platónico y cartesiano. 3.- Diálogo, testimonio y persuasión. El enfoque hobbesiano y heideggeriano. 4.- El solipsismo de la evidencia y la intersubjetividad de la persuasión (*Peitho*)

**Abstract:** 1.- Debate at University of Seville. 2.- Demonstration and evidence. The platonic and the cartesian approach.- 3.- Dialogue, witness and persuasion. The hobbesian and the heideggerian approach. 4.- Solipsism of the evidence and intersubjectivity of persuasion (*Peitho*)

### 1.- Una polémica de la Universidad de Sevilla.

La tesis aquí sostenida es que el enfoque científico y científicista de la religión, propio de algunos planteamientos ilustrados, resulta inadecuado y desafortunado porque la ciencia es un modo de conocimiento teórico basado en el esquema sujeto-objeto, y la religión es un tipo de conocimiento práctico que implica a una pluralidad de sujetos relacionados entre sí.

Con todo, a lo largo de la modernidad, la religión, como la mayoría de los ámbitos y productos culturales, ha sufrido el influjo de los modos de proceder y valorar de la ciencia, y ha sido también de alguna manera “racionalista y científica”, como la época misma. Si es cierto que los hombres se parecen más a sus épocas que a sus padres, más cierto es que los productos culturales aún se parecen mucho más, y la religión, por mucho que vehicule la relación del hombre con la trascendencia y con los seres divinos, no deja de ser un producto cultural.

El siglo XXI se inicia dejando atrás la razón ilustrada y la modernidad, la hegemonía cultural que la ciencia ejerció durante varios siglos y también la crítica desmesurada a esa razón. En el horizonte del nuevo siglo es posible hablar de la relación entre religión y ciencia en términos menos polémicos, como si no se tratara de dos prácticas y dos actitudes humanas opuestas entre sí.

De todas formas los enfoques y actitudes del pasado perduran en ambientes y en personas donde los planteamientos de periodos anteriores mantienen su vigencia, y por eso no es ocioso debatirlos. Ambientes y personas de ese tipo son la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, el IES Meléndez Valdés de Villafranca de los Barros, y ponentes como Juan Arana y Gonzalo Puente Ojea, que han disertado en ambos foros y de cuyos planteamientos sobre este tema hay constancia en Thémata, revista de Filosofía de la Universidad de Sevilla, disponible en la web [www.institucional.us.es/themata](http://www.institucional.us.es/themata).

Anteriormente he debatido con ellos y, conociendo sus posiciones, discre-

po de ambos en cuanto a la relevancia que conceden a la ciencia y a la razón científica a la hora de avalar o descalificar la religión, el orden de lo sobrenatural. Para las personas comprometidas con la racionalidad científica y que apelan a esa racionalidad para avalar sus planteamientos existenciales, estos debates o estos diálogos son importantes. Pero sólo para ellos. Para los que creemos que la racionalidad científica no es lo más relevante en el ámbito de la vida ordinaria, del sentido común y de la razón práctica, estos debates tienen el interés de alejar la posible perturbación de una inquietud que normalmente no se produce. Y normalmente no se produce porque, para las personas que abordan la religión, la relación con lo trascendente y, en general, la vida ordinaria, desde el punto de vista del orden práctico, los planteamientos de la ciencia sobre la religión o sobre Dios no resultan especialmente relevantes.

Todavía hasta bien entrado el siglo XX la acusación de que una tesis, un planteamiento o un producto, no era "científico" bastaba para descalificarlo culturalmente de un modo absoluto. Y a la inversa, su calificación como "científico", bastaba para legitimarlo como excelente o incluso como "supremo", con el mismo valor legitimador que antes de la modernidad tenía la religión cuando calificaba algo de "santo" o de "sagrado".

Pero en el siglo XXI, la ciencia, que ha depuesto ya su pretensión de decir la verdad de las cosas para limitarse a proponer modelos teóricos de realidades, comparte su valor legitimador con la historia, la tradición o las artes. En efecto, un aceite o un yogur puede ser "excelente" y "supremo", no solo porque sea científico, no sólo porque esté científicamente probado que reduce el colesterol. También puede ser "excelente" y "supremo" porque está hecho según la receta de la abuela, porque se obtiene según los procedimientos de los monjes cistercienses de la campiña francesa, o porque, si se trata de una cafetera o un cuchillo de cocina, responden al diseño más moderno.

La religión pertenece al orden de la vida cotidiana, como el aceite y el yogur, como la cafetera y el cuchillo, y lo que la ciencia pueda decir sobre ella es menos relevante que lo que digan los abuelos, los cistercienses y los diseñadores y artistas modernos y de la antigüedad.

Para exponer esa tesis de un modo gráfico, plástico y claro, incluso humorístico, se puede decir que si la relación de diálogo del hombre con Dios en la que consiste la religión, requiere el discurso científico de demostración de la existencia de Dios y de caracterización de su esencia, entonces las máquinas pueden creer en Dios. Con ello de algún modo se llega a una especie de reducción al absurdo del enfoque racionalista y científicista. Si el Dios del que semejante enfoque habla resulta legitimado o descalificado, resulta legitimado y descalificado... para las máquinas. Porque la religión, los hombres y lo sagrado son de otra índole y se relacionan de otra manera.

Para exponer en términos académicos las características del enfoque teórico y el práctico, del científico y el existencial en general y en relación con la religión, es importante examinar la génesis de esa actitud teórica en el platonismo y su consolidación en Descartes y Locke, y las formas alternativas del logos y de la conciencia humana tal como se encuentran formuladas en Heráclito, Hobbes, Heidegger y otros.

## 2.- Demostración y evidencia. El enfoque platónico y cartesiano.

Un repaso del *Timeo* atento a esos aspectos permite comprender que Platón, opta consciente y decididamente por el intelectualismo, la lógica y las mediaciones dialécticas, es decir por la metafísica en el sentido en que la critican Nietzsche, Husserl, Heidegger, y la escuela de Frankfurt.

El comienzo del diálogo es en efecto un mito, el de la Atlántida. Platón describe la justicia y la libertad características de la Atenas prediluviana y su lucha victoriosa contra los invasores de Atlántida. Dichas cualidades civiles se dan justamente en los confines heráclidas y son, por tanto, una resultante precisamente de la fuerza de Heracles y de la guerra contra diversos elementos. En dicha guerra es ayudado, como siempre, por Palas Atenea, a su vez, diosa de la guerra justa y de la sabiduría práctica<sup>1</sup>. En este planteamiento, lo relevante es el logos heracliteo.

Pero cuando acto seguido se describe el proceso de creación del universo, la exposición no consta tanto de un relato cuanto de un razonamiento dialéctico. Para la creación del cosmos el demiurgo toma una parte de “lo que es siempre y no deviene” y otra de “lo que deviene continuamente pero nunca es”. Lo primero “puede ser comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento”, y lo segundo “es opinable [y puede ser comprendido] por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional”<sup>2</sup>. Es decir, lo que existe según el acto y la sustancia, es inteligible porque puede expresarse según el logos proposicional.

Por otra parte, y por lo que se refiere al modelo que contempló el demiurgo en su trabajo, “si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró el modelo eterno.[...] A todos les es absolutamente evidente que contempló el [modelo] eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquél la mejor de sus causas. Por ello, engendrado de esta manera, fue fabricado según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable”<sup>3</sup>. Platón apela aquí a una evidencia *erga omnes* sobre la que enseguida volveremos, y en tres ocasiones más a lo largo del diálogo, repite la misma tesis con diversas variantes<sup>4</sup>.

Después de haber descrito el alma del universo y la génesis del tiempo, y la génesis del hombre, Platón pasa a describir la creación del cuerpo del universo, del espacio, las diferentes partes del cuerpo humano, sus diversas afecciones y finalmente la muerte.

Pues bien, el cuerpo del universo, que está constituido con arreglo a la forma de lo invisible inteligible, está hecho con los cuatro elementos y una materia completamente informe.

Al describir este proceso, se dice respecto de los cuatro elementos que cuando algo se convierte continuamente en otra cosa, como le ocurre al fuego y al agua, a la tierra y al aire, no hay que aplicarle “los términos ‘eso’ y ‘esto’ para su designación [...] puesto que lo que no permanece rehuye la aseveración del ‘eso’ y el ‘esto’ y la del ‘para esto’ y toda aquella que lo designe como si tuviera una

---

<sup>1</sup> Platón, *Timeo*, 24c-25d.

<sup>2</sup> *Timeo*, 28a.

<sup>3</sup> *Timeo*, 29a.

<sup>4</sup> Cfr. *Timeo*, 35a, 48a y 49a-49e.

cierta permanencia”<sup>5</sup>.

Es decir, los cuatro elementos no son sustancia y acto (*ousía, entelécheia*), sino pura *dynamis*, poder en cuanto que cada una se convierte continuamente en su contrario. Son el modelo del logos de Heráclito, y no del logos platónico, son modalidades del poder y no formas del ser platónico-aristotélico en su sentido primero y propio.

Por otra parte aire, agua, tierra y fuego son modalidades de otra cosa que Platón denomina naturaleza (*physis*), “que es siempre idéntica a sí misma” pues “recibe siempre todo sin adoptar en lo más mínimo ninguna forma semejante a nada de lo que entra en ella”<sup>6</sup>. “La madre y receptáculo de todo lo visible devenido y completamente sensible [...] es una cierta especie invisible, amorfa, que admite todo y que participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible”<sup>7</sup>.

Al llegar a este punto, y una vez que se ha establecido el carácter amorfo e ininteligible de la naturaleza material, Platón se pregunta si se pueden definir de alguna manera los cuatro elementos y obtener alguna inteligibilidad de ellos, o bien son lo primero absoluto y entonces son también ellos el punto de partida para entender lo demás. Y al responder a esta pregunta, Platón, de una manera perfectamente consciente y lúcida, traza una divisoria que condiciona hasta el siglo XX el pensamiento occidental.

“Si se dan como dos clases diferenciadas la inteligencia y la opinión verdadera, entonces poseen una existencia plena e independiente” lo que es solo inteligible y lo captado en la percepción<sup>8</sup>. “Pero si, como les parece a algunos [señaladamente a Heráclito], la opinión verdadera no se diferencia en nada de la inteligencia, hay que suponer que todo lo que percibimos por medio del cuerpo es lo más firme”<sup>9</sup>.

Es decir, si la dinámica de los cuatro elementos, la percepción de ella, es la forma verdadera y la inteligencia de lo real, entonces el logos del ser y de la proposición debería expresar en primer lugar el ser en el sentido de la potencia y de la acción.

Ahora bien, “hay que sostener que aquéllas [formas de conocimiento] son dos, dado que tienen diferente origen y son disimiles. En efecto, la una surge en nosotros por medio de la enseñanza razonada y la otra es producto de la persuasión (*peitho*) convincente. Mientras la primera va siempre acompañada del razonamiento verdadero, la segunda es irracional; la una no puede ser alterada por la persuasión, mientras que la otra está abierta a ella y hay que decir que mientras cualquier hombre participa de esta última, de la inteligencia sólo los dioses y un género muy pequeño de hombres”<sup>10</sup>.

Una vez resuelto el problema, Platón dedica su esfuerzo a mostrar la inteligibilidad de los cuatro elementos reduciéndolos a o deduciéndolos de figuras geométricas elementales con diverso grado de movimiento. En efecto, “cuando

<sup>5</sup> *Timeo*, 49d-e.

<sup>6</sup> *Timeo* 50b-c.

<sup>7</sup> *Timeo*, 51a-b.

<sup>8</sup> *Timeo*, 51d.

<sup>9</sup> *Timeo*, 51d.

<sup>10</sup> *Timeo*, 51e.

dios se puso a ordenar el universo, primero dio forma y número al fuego, agua, tierra y aire<sup>11</sup>. Con ello Platón lleva a cabo ese trabajo tan interesante y debatido por los físicos del siglo XX que consiste en reducir la física a matemática.

Pues bien, Platón resuelve su problema mediante su opción por lo inteligible. Lo hace contraponiendo el razonamiento verdadero, la enseñanza razonada, que es racional y no puede ser alterada por la persuasión, y que corresponde a los dioses y a unos pocos hombres, a la persuasión convincente, que es irracional, que puede ser alterada y de la que participan todos los seres humanos.

Las reivindicaciones de Platón desde el punto de vista del vitalismo y la razón práctica subrayan que el punto de partida de su discurso es con frecuencia un mito, que para él la filosofía tiene siempre carácter erótico, que aquello que pone en marcha a *eros*, el amor a la sabiduría, es la belleza, y que la conexión entre el filósofo y el saber tiene carácter inmediato y se establece en términos de persuasión, *peitho*, pues precisamente *Peitho* es una divinidad que pertenece al séquito de Venus y aparece en compañía de *eros*<sup>12</sup>.

Pues bien, en estos pasajes del *Timeo* parece que Platón se esfuerza precisamente por invalidar la belleza, el amor y la persuasión como inmediato y legítimo comienzo del saber, y por establecer el razonamiento verdadero e inalterable por la persuasión como fundamento legítimo para la filosofía. Sopesa ambas posibilidades pero rechaza la primera y se atiene a la segunda porque “a todos les es absolutamente evidente que [el demiurgo] contempló el [modelo] eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquél la mejor de sus causas”. Parece que a ese universo la belleza que le es propia, y que se puede tomar como punto de partida para el pensamiento es la de lo inteligible, la de los números, pero ninguna otra.

Ahora bien, ¿es que la única forma de acceder a la verdad o de establecerla es la demostración racional?, ¿es que no cabe verdad en la primera e inmediata captación de la belleza de una joven, de la utilidad del fuego, de la bondad de un acuerdo, de la sinceridad de un testimonio?, ¿es que no cabe verdad en todo aquello que no se alcanza por mediaciones racionales, que no puede ser lógicamente demostrado?. Pero, ¿no tienen que proceder las demostraciones de principios que, a su vez, no se pueden demostrar?, ¿es que cabe algún tipo de comienzo que no sea inmediato?

No hace falta esperar a Hegel y la *Ciencia de la Lógica* para saber que la primera mediación es una inmediación, y ni siquiera a Aristóteles para saber que los principios de la demostración son indemostrables. Está claro ya desde los presocráticos, incluso desde Parménides, que el pensar no puede comenzar por las mediaciones racionales.

En efecto, Parménides no dice que la tesis según la cual no se puede pensar que el no ser sea y que el ser no sea resulte de una demostración; dice que es inmediata. En concreto, dice que ese es “el camino de la persuasión (*Peitho*)”, y ni siquiera que sea evidente.

Persuasión, *Peitho*, es un arrobamiento que pone al persuadido en una

<sup>11</sup> *Timeo*, 53b

<sup>12</sup> Cfr. G. Carchia, *Retórica de lo sublime*, cit., pp. 63-88; Cfr. H. G. Gadamer, *Studi platonici*, 2 vols, Marietti, Genova, 1984.

situación nueva. Eso es lo que Parménides quiere decir, en unos términos del mismo tono que aquellos que siglos después utilizará Descartes al hablar de su descubrimiento del *cogito*.

Evidencia, en cambio, alude a la visión, a la relación con un objeto, a una proposición, a un aparecer que no implica arrobamiento o éxtasis en el vidente. La evidencia no es una secularización de la persuasión, es lo que la reemplaza cuando desaparece; se expresa con un término relacionado con las actividades de ver, aparecer, iluminar, y no con las de ser arrebatado o vencido, con las de oír, confiar, creer, obedecer<sup>13</sup>.

Para el Platón del *Timeo* parece que la belleza es la de los números, que persuadir es embaucar según la práctica de cierta sofística a la que combate, y que no hay criterio más seguro que la evidencia y el razonamiento, es decir, que solamente hay garantía de certeza en la visión intelectual, en la lógica, en la reflexión ensimismada.

Para el Platón del *Timeo* el conocimiento se fragua en el monólogo de la relación sujeto-objeto, es decir, en la teoría (*theoreo*= contemplación, meditación, especulación). Con ello, el conocimiento deja de pertenecer al ámbito dialogal, al mundo de la vida, al lenguaje ordinario y ha perdido toda relación con la gracia.

¿Por qué es irracional tomar la persuasión como lo más firme y lo primero? Quizá porque Parménides había insistido en que no se puede pensar que el ser no sea y que el no ser sea; quizá por eso Platón ha optado por lo inteligible e inmutable como lo real y verdadero, como el primer sentido del ser, conformando de esa manera un sentido de la razón y lo racional que va a marcar el resto de la historia de occidente.

Esa fue ciertamente la opción de Parménides, pero ¿por qué ese fue el camino de la persuasión para Parménides y Platón, y en cambio el de Heráclito fue otro?, y ¿por qué lo que fue el camino de la persuasión para Heráclito lo vuelve a ser también para Nietzsche, Weber, Husserl, Heidegger, Horkheimer y Adorno?

¿Por qué en los inicios de la historia europea la razón se construye culturalmente según un paradigma determinado por la actitud teórica que dura más de veinte siglos, y por qué en el siglo XX se empieza a construir según un paradigma determinado por la vida ordinaria y por la actitud práctica?

Quizá porque en el proceso cultural que va de Pitágoras a Platón se ha generado un plano de representación abstracta en virtud del cual las monarquías de origen divino ceden su lugar a las constituciones democráticas, el primitivo derecho de la fuerza cede su lugar a la ley escrita, los amuletos a la acuñación de moneda, las ceremonias litúrgicas a las representaciones trágicas, y los cantos sagrados a los relatos míticos, a la prosa y a la lógica. En virtud de esas prácticas, de esas corrientes culturales, resultaba “evidente” que lo inmutable era más real y más verdadero que lo cambiante y lo objetivo más verdadero que lo real.

De los ritos que *reproducen* (*performance*) la generación del cosmos a partir del caos se llega así a la actividad intelectual que *concibe* la génesis del mundo a partir del ser y que *piensa* lo real a partir de los primeros principios. Los primeros filósofos conciben así la filosofía, y los filósofos posteriores, también.

<sup>13</sup> Cfr. Liddell&Scott, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1991, voces *Peitho*, *Doxa*, *Dokeo*, *Phaino*.

El paradigma onto-teológico fragua al concebir el ser como uno y coextensivo con el pensar en la línea de Parménides, y la filosofía se inicia y se despliega determinándose según tres vías y tres vocaciones posibles.

Como *sophia*, en tanto que *retórica* en la línea que va de Gorgias, Sócrates y Platón hasta Kierkegaard y Nietzsche, que son los que más han propiciado la filosofía como un vivir.

Como *episteme*, en tanto que *lógica* en la línea que va de Aristóteles a Hegel y Husserl, que son los que más han aspirado a una filosofía como ciencia estricta.

Como *phronesis* (acción práctica), en tanto que *poética* en la línea que va del peripato a Marx y Heidegger, que son los que más insistido en la filosofía como actividad generadora de mundo humano.

Cuando la filosofía se despliega más como *sophia* su inspiración es la *retórica*, cuando se despliega más como *episteme* su inspiración es la *lógica*, y cuando se despliega más como acción práctica su inspiración es la poética, la contraposición de los caracteres, la puesta a prueba del *ethos*, del carácter, en el drama.

La filosofía en tanto que *episteme* es sobre todo propia de occidente, pero en tanto que *sophia* es propia de todas las culturas desarrolladas. La aceptación en el siglo XX de las filosofías orientales en occidente corresponde a una nostalgia de la *sophia* y a una decepción ante la ciencia, e implica un acercamiento de la filosofía a la religión y a la moral y un reagrupamiento junto a ellas.

En todos esos casos, la filosofía tiene como determinante una ontología con débil conciencia de sí misma. Quizá al alterarse las características de las prácticas en el siglo XX, la razón se formaliza en otros sentidos distintos, aunque probablemente es prematuro para aventurar qué nuevo o nuevos paradigmas de racionalidad se están generando.

Quizá hay que recurrir a otra perspectiva para dar cuenta de los cambios en el camino de la persuasión, de la quiebra de la unidad de la razón y de la ampliación de su sentido. Quizá una de las tareas filosóficas del siglo XXI es pensar nuevamente los sentidos de la razón, los sentidos de la unidad y los sentidos del ser.

### 3.- Diálogo, testimonio y persuasión. El enfoque hobbesiano y heideggeriano.

Tras la crítica del siglo XX a la razón ilustrada y a la modernidad, se abre paso y gana aceptación otra concepción del logos y de la conciencia que no se basa en el esquema sujeto-objeto, sino en el modelo del lenguaje ordinario o en la intersubjetividad.

Resumamos el planteamiento cartesiano. En la reflexión, uno puede suponer que no existen cuerpos y que no existe el mundo, pero no puede suponer "que yo no existiese", y por eso la proposición "pienso, luego existo" se puede "admitir sin escrúpulo como primer principio de la filosofía"<sup>14</sup>.

Ese principio firme de la filosofía y de toda ciencia, el yo, que puede ser

---

<sup>14</sup>R. Descartes, *Discurso del método*, cuarta parte.

engañado respecto del propio cuerpo, las propias sensaciones, etc., no puede ser engañado respecto de su propio pensar, y por eso puede decirse que es "en definitiva, una cosa que piensa, esto es, una mente, un alma, un intelecto, o una razón"<sup>15</sup>.

En el libro II, capítulo XVII de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke define la persona (*Person*) como "un ser inteligente que piensa, que tiene razón y reflexión y que tiene conciencia de sí mismo como sí mismo en diferentes momentos y lugares", añadiendo que "la misma autoconciencia es lo que constituye a la misma persona" y que "la misma alma sin la misma autoconciencia no constituye la misma persona"<sup>16</sup>.

Tanto a Descartes como a Hobbes, la escolástica medieval les lega una definición de conciencia que es un nombre latino, es decir, un modo de ordenar experiencias propio de los romanos. "Conciencia, en la acepción más propia de la palabra, designa relación del saber a algo, pues 'conciencia' equivale a 'ciencia con otro' (*cum alio scientia*)", y por eso se dice que la "conciencia es un espíritu corrector y un pedagogo asociado al alma, por el cual ésta se aparta del mal y se adhiere al bien"<sup>17</sup>.

A partir de ahí, Hobbes, en un contexto jurídico y político, analiza la conciencia en otra dirección. "Cuando dos o más hombres conocen el mismo hecho, se dice que son conscientes de ello mutuamente (*conscious of it one to another*), lo que es tanto como conocerlo conjuntamente. Y puesto que tales personas son los testigos más adecuados de los hechos de cada uno, o de un tercero, fue y siempre será reputado como muy mal acto el que cualquier hombre hable en contra de su conciencia, o el corromper o forzar a otro a hacerlo; consiguientemente, el testimonio de la conciencia ha sido siempre escuchado con la mayor diligencia en todo tiempo. Posteriormente, los hombres hicieron uso de la misma palabra metafóricamente, para el conocimiento de sus propios hechos secretos y pensamientos secretos, y por ello se dice, retóricamente, que la conciencia equivale a mil testigos. Y, finalmente, los hombres, vehementemente enamorados de sus propias nuevas opiniones, (aunque nunca han sido tan absurdas) y obstinadamente inclinados a mantenerlas, dieron también a aquellas opiniones suyas el reverenciado nombre de conciencia, como si quisieran que pareciese ilegal cambiarlas o hablar contra ellas, y así pretenden saber que son verdaderas, cuando lo más que saben es que ellos lo piensan así"<sup>18</sup>.

Lo más importante de lo que yo sé de mí son hechos: quién soy, dónde vivo, cuál es mi familia, en qué trabajo. Yo sé quién soy por el testimonio de mi conciencia, lo que cabalmente quiere decir por el testimonio de otros<sup>19</sup>. Desde esta

<sup>15</sup> R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Aguilar, Buenos Aires, 1973, meditación segunda, p. 58.

<sup>16</sup> Locke, J., *An Essay concernig Human Understanding*, Oxford U.P., Oxford, 1990, pp.335-336.

<sup>17</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 79, a 13 c.

<sup>18</sup> Hobbes, *Leviathan*, cit., pag. 170. Esta consideración plural del sí mismo es cancelada completamente por Locke, pero vuelve a reaparecer en Hume y en la estela abierta por él. Cfr. Montes Fuentes, M<sup>a</sup> José, *La identidad personal en D. Hume*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense, Madrid, 1991.

<sup>19</sup> En esta línea se inscribe la crítica de Wittgenstein al solipsismo, al lenguaje privado y a Descartes. También sobre este punto inciden las críticas analíticas al modelo sujeto-objeto



perspectiva la afirmación "yo soy persona porque tengo conciencia" se convierte con la afirmación "yo soy nosotros".

Persona no es primariamente el que piensa, sino el que posee, el que posee acciones y palabras, y el que mediante ellas da testimonio. El que da testimonio lo da de otro y lo da ante otros, confirma ante otros lo que dice alguien. "Persona es aquel cuyas palabras o acciones son consideradas, bien sea como suyas, bien como representando las palabras y acciones de otro hombre, o de cualquier otra cosa a la que se atribuyan, verdaderamente, o por ficción. Cuando se consideran como suyas, se le llama entonces *persona natural*, y cuando se consideran como en representación de las palabras y acciones de algún otro, entonces es una *persona fingida (Feigned) o artificial*"<sup>20</sup>. Persona es el que representa. A uno mismo o a otros. Saber lo que significa ser persona y saber quién es una persona implica saber quién es el representante y quién es el representado, quién es el actor y en nombre de quién actúa, quién es el autor.

El análisis y la reflexión sobre la persona se despliega ahora desde una perspectiva política y jurídica retomando la tradición latina. "La palabra persona es latina. En vez de ella los griegos tienen *prósopon*, que significa *cara*, como *persona* en latín significa *disfraz (disguise) o apariencia exterior* de un hombre, enmascarado en el escenario (*counterfeited on the Stage*); y más en concreto algunas veces aquella parte que disfraza la cara, como una máscara o una visera. Y desde el escenario ha sido aplicado (*translated*) a cualquier representante de palabras y acciones, tanto en los tribunales como en los teatros. Por lo que una *persona* es lo mismo que un *actor*, tanto en el escenario como en la conversación común; y *personificar* es *actuar* o representarse a uno mismo, o a otro, y de aquel que actúa por uno se dice que es portador de su persona o que actúa en su nombre (y en este sentido lo usa Cicerón cuando dice *Unus sustineo tres personas; mei, adversariis, et iudicis*, yo solo llevo tres personas; yo mismo, mis adversarios y los jueces)"<sup>21</sup>.

#### 4.- El solipsismo de la evidencia y la intersubjetividad de la persuasión (*Peitho*).

En los momentos de mayor apogeo del racionalismo y el oficialismo de la cultura occidental y del cristianismo, el camino más obvio hacia Dios era el de demostrar su existencia y el de justificarla mediante la teodicea.

Se suponía que si no se demostraba racionalmente la existencia de Dios y no se justificaba su esencia haciendo compatibles con el mundo el conjunto de sus atributos, la fe no podía aceptarse como digna de una civilización que había

---

de autoconciencia, tal como lo propusieron Descartes o Hegel y lo mantiene actualmente la escuela de Heidelberg, particularmente Cramer y Henrich; cfr. Tugendhat, E., *Autoconciencia y autodeterminación*, F.C.E., Madrid, 1993. Cfr. Stefaan Cuypers, *Hacia una concepción no atomista de la identidad personal*, en Jorge V. Arregui, *Identidad personal*, en "Anuario Filosófico", XXVI/2, 1993, pp. 223-248

<sup>20</sup> Hobbes, *Leviathan*, cap. XVI. Ed. orig., pag. 123. Ed. esp. cit. pag. 255. Subrayado en el original.

<sup>21</sup> Hobbes, *Leviathan*, XVI; ed. or. pag. 123; ed. esp. pag. 255.

salido de su minoría de edad culpable, y demostrar era proceder racionalmente a partir de unos principios establecidos como axiomáticos, evidentes. Desde esta perspectiva la fe no solamente resultaba algo digno, sino incluso lógico, necesario y, por eso, verdadero.

Se sabía que los principios no necesitaban demostración porque eran evidentes, y lo evidente era...¿en qué consistía la evidencia? Se había olvidado hacía mucho tiempo que uno podía convencerse de algo no sólo porque fuera el resultado de una demostración, que es la palabra que aparece en la mayoría de los párrafos del Catecismo de Trento para expresar que lo que allí se contienen son verdades, sino también porque al oírlo o al verlo le parecía convincente, persuasivo. La verdad y lo verdadero pertenecían al orden de lo deducible, demostrable y necesario, pero no al de lo inmediato y perceptible.

En las demostraciones lo que media entre el principio y las conclusiones son leyes lógicas y actos mentales, pero en las acciones y relatos no existe esa mediación; en las primeras lo que hay son razonamientos, y en los segundos lo que media entre el acontecimiento y el relato es tiempo real, y lo que media entre los distintos momentos del relato es también representación del tiempo real. En la modernidad las afirmaciones no mediadas por leyes lógicas resultaban sospechosas, y por eso una fe basada en la realidad del culto y en los relatos de quienes presenciaron los acontecimientos decisivos de la historia de la salvación no estaba inculturada adecuadamente no podía aceptarse oficialmente.

Ese no era, desde luego, el sentir de la primera patrística griega y latina, que acuñó la fórmula *Lex orandi lex credendi*, según se reza, así se cree, y que expresa el valor persuasivo que tiene el culto por sí mismo. Hay una fe que resulta del culto, del contacto con el poder de Dios, y hay quizá una fe que deriva de la sabiduría de los hombres y que depende no de cómo se reza sino de cómo se despliegan los procesos racionales en determinado medio cultural.

La vinculación de la fe a las leyes de la razón y a los procesos racionales, es solidaria de la determinación epistémica y oficialista del cristianismo, de la interpretación técnica del pensar y de la burocratización de la gracia, y lleva a creer que Dios es algo a lo que se puede llevar a todo el mundo mediante un proceso racional técnico, y, desde luego, que es alcanzable mediante él. La teodicea, y todavía más los llamados *preámbula fidei*, los presupuestos racionales de la fe, pertenecen al cristianismo configurado según esas determinaciones.

Pero si la fe es una gracia que recibe el que escucha la palabra, hay otro modo de entenderla más acorde con las características de la gracia, a saber, según una articulación de la palabra que no procede demostrativamente, según procesos lógicos intemporales, sino según procesos existenciales, los cuales no se expresan en razonamientos, inductivos ni deductivos, sino en relatos, historias. Lo que se narra son acontecimientos reales, lo que media entre ellos y el relato es tiempo real, y lo que media entre los que narran y los que escuchan, también. Lo que resulta no es ninguna demostración, sino persuasión, si es que logra persuadir.

La persuasión, *Peitho*, pertenecía en Grecia al séquito de las gracias, y el persuadido era un agraciado, un redimido. Junto a ese aparecer constantemente al lado de las *Chárites*, la otra característica fundamental de *Peitho* es la ausencia de violencia, la gratuidad.

En efecto, *Peitho* es la divinidad que preside un mundo en el que aún no

se han separado la palabra racional y la palabra del corazón, el *logos* y el *pathos*; es el verbo que congrega y atrae sin dominar, sin obligar, por eso su antítesis es *Ananké* (necesidad), y por eso también va siempre en compañía de *Afrodita*. Es una fuerza primordial que actúa sin esfuerzo y sin forzar, la fuerza del amor, y por eso en ella se percibe la unidad de *eros* y *logos*, rota a partir del momento en que se constituyen autónomamente la lógica como ciencia y técnica de la verdad, la retórica como técnica de manipulación de los afectos y la poética (especialmente la tragedia) como expresión de los caminos del *ethos*<sup>22</sup>.

Por otra parte, *Peitho* comparte con las Gracias y con las Musas la ausencia de finalidad, de intencionalidad, es intercambiable con ellas y representan la gratuidad que da y atrae sin esforzarse y sin forzar. Al final de las *Euménides* de Esquilo, cuando Orestes perseguido por las Erinias que claman venganza se abraza como suplicante a las rodillas de Palas Atenea, la diosa, tras absolverle, para aplacar la furia de las divinidades antiguas, recurre a *Peitho*, que le brinda su apoyo. "Si es para ti sagrada la majestad de *Peitho*, de aquel que añade a mis palabras dulzura y encanto, entonces debes quedarte [con nosotros en Atenas]", le dice Palas, y le responde, "Me parece que utilizas conmigo el encanto de *Peitho*. Mi ira se ha aplacado"<sup>23</sup>.

La sistemática de lógica, retórica y poética llevada a cabo por Aristóteles, en la que se recogen las formas de división del trabajo y de organización social propias de una *polis* secularizada, da lugar a la desaparición de *Peitho* del horizonte vital de occidente. Su ocaso coincide con la instauración del modelo onto-teo-lógico, y su reaparición con la crisis de la modernidad.

La moderna razón epistémica establece la verdad en términos de proceso lógico, y por eso sus productos son más verdaderos y más mentales. La posmoderna razón narrativa refiere los hechos en términos de relato; por eso es más veraz o más embaucadora y se refiere a cosas más reales. Por eso la razón moderna es más solipsista o inmanentista y la razón posmoderna dialógica y más trascendente.

La persuasión, como el enamoramiento, es gratuito. Como el enamoramiento, se puede perseguir, desear, sin que por ello pierda su carácter de gratuito y de libre. Ese es el tipo de acción misionera y de evangelización del cristianismo posmoderno tras la quiebra del paradigma greco-ilustrado. A partir de entonces la difusión de la buena nueva es la propiciación de un encuentro en el orden existencial, y por eso la persuasión producida por la presencia del poder sagrado en el culto es la forma de difundirla propia de la posmodernidad.

El testimonio genera más certeza que la evidencia. El testimonio de Sócrates entregándose voluntariamente a la muerte, tal como es contado en la Apología de Sócrates, proporciona más seguridad en su tesis sobre la inmortalidad del alma que las demostraciones del Fedón sobre el carácter espiritual del pensamiento humano y, por tanto, del alma humana.

Puede ser que durante determinados periodos de la modernidad, o en el interior de algunos nichos culturales, la demostración haya generado más certeza que el testimonio para algunas personas singulares. Pero incluso en el caso de los filósofos amante de las ciencias, pueden encontrarse confesiones aleccionadoras

<sup>22</sup> Cfr. G. Carchia, *Retórica de lo sublime*, Técnos, Madrid, 1994, pp. 21-23.

<sup>23</sup> Esquilo, *Euménides*, vv. 885-86, 900.

sobre este punto. De entre ellos, el caso de Zubiri es particularmente digno de meditar, cuando afirma que la condición del filósofo es, sobre todo, la soledad, porque busca en solitario, y también la incertidumbre porque, afirma, ¿quién puede estar seguro de haber alcanzado la verdad cuando está sólo? ¿No necesitamos que la evidencia, esa en la que el propio intelecto se siente soberano, sea corroborada, acompañada y, por eso, confirmada, mediante la evidencia de otros?

La modernidad protagonizó la más extravagante de las aventuras cuando pretendió organizar la sociedad solamente sobre conocimientos verdaderos, o sea, sobre la ciencia, y cuando erigió la ciencia en criterio último para la interpretación pública de la realidad. No solo tenía que ser científica la ciencia para ser aceptable por los hombres. También tenía que ser científica la ética (*more geometrico*), tenía que ser científica la política (en concreto, el socialismo), y desde luego, la religión (*dentro de los límites de la razón*).

Los excesos racionalistas y cientificistas de la modernidad tuvieron también rendimiento positivo para el cristianismo, que se desplegó durante esos siglos en continua simbiosis en ese mismo ámbito cultural del occidente europeo, por lo menos en lo que se refiere a la depuración de los conocimientos filológicos y hermenéuticos de la historia cristiana. Es un tema en el que ahora no hace falta entrar. Pero aún así, se puede dejar claro que la razón científica monologante, que opera según el esquema sujeto-objeto, es quizá el peor camino para el desarrollo de una relación de suyo dialógica como es la de la religión. Por eso las demostraciones de la existencia de Dios y las grandes elaboraciones de la teodicea del siglo XVIII e incluso del XIX resultan ahora tan artificiosas.

Jacinto Choza  
Facultad de Filosofía. Universidad de Sevilla  
jchoza@us.es