



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia
Colombia

Díaz, Jorge Aurelio

Reseña de "Wolfhart Pannenberg y el reto de la Modernidad: Pensar a Dios y al hombre desde la mediación" de Carlos Casale Rolle

Ideas y Valores, vol. 57, núm. 136, abril, 2008, pp. 169-170

Universidad Nacional de Colombia
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80913614>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

DIÁLOGO

Carlos Casale Rolle. “Wolfhart Pannenberg y el reto de la Modernidad: Pensar a Dios y al hombre desde la mediación”, *Teología y Vida* (U. Católica de Chile) 47 (2006): 5-46.

Excelente artículo, que presenta muy bien, tanto el desafío que le planteó Ludwig Feuerbach a la teología, como el intento hecho por el teólogo Wolfhart Pannenberg de asumirlo y responderlo. Casale analiza de manera muy clara las líneas fundamentales de la llamada “teología de la mediación”, que, en una clara confrontación con la posición de Karl Barth, se propone defender la necesaria “mediación” de la reflexión racional en la evaluación del objeto mismo de toda teología: el concepto de Dios.

La relación problemática de la teología (o la fe) con la razón se halla en el corazón mismo de la tradición teológica cristiana desde sus comienzos, y marca profundamente toda la cultura occidental. Pero con la Modernidad esa relación ha tomado modalidades muy peculiares, que Pannenberg caracteriza como el paso de una cosmo-teología, de origen griego, a una teología centrada en la antropología, y de manera más particular en la historia, sobre todo en la historia de las religiones. Pero no voy a entrar a analizar los aspectos interesantes que presenta esa propuesta teológica, ni tampoco la clara presentación que de ella nos hace Carlos Casale, sino que voy a fijarme en un punto que ha despertado mi interés: el apoyo que ha buscado Pannenberg en la filosofía hegeliana de la religión, con cuyo concepto de infinitud pretende confrontar el desafío del ateísmo moderno.

Es cierto que Carlos Casale presenta una observación crítica con respecto a la utilización, por parte de Pannenberg, de

ese concepto hegeliano de infinito. Pero la observación no me parece que apunte a lo que considero el verdadero corazón del problema. Porque, para decirlo en pocas palabras, no creo que la doctrina hegeliana de la religión pueda apuntalar ninguna teología cristiana que podamos llamar ortodoxa. Y llamo ortodoxa a una teología que pretenda ser fiel a las exigencias básicas de la fe cristiana.

No es posible entrar a sustentar aquí esta tesis de manera consistente. Pero voy a señalar algunos argumentos que podrían desarrollarse a este respecto.

En primer lugar, la filosofía hegeliana rechaza toda trascendencia que pudiera condicionar la radical inmanencia de su monismo ontológico, es decir, se niega a aceptar que haya realidad alguna que pueda incidir “desde fuera” en la realidad como tal. Es cierto que hay en Hegel una clara trascendencia del ser humano, y de la humanidad en general, pero esa trascendencia no va más allá de la historia, de la realización de los seres humanos en la espacio-temporalidad. Es lo que ha sido llamado una “trascendencia en la inmanencia”.

Pueden darse varias razones para pensar que la filosofía de la religión de Hegel no da pie para la defensa de una concepción de Dios como la que propone el cristianismo. Una es negativa: Hegel nunca se refiere en forma clara a una vida después de la muerte. La resurrección de Cristo —porque sobre la resurrección de los seres humanos como tales no parece decirnos nada— sólo se lleva a cabo en la autoconciencia de la comunidad de los creyentes. Y la otra razón es positiva: su radical monismo metafísico, que no permite pensar en “lo absolutamente otro”. Precisamente su concepto de infinito busca pensarlo como el devenir

mismo que se mantiene igual a sí precisamente en cuanto sale de sí para recuperarse en su otro.

A esto se añade un argumento que no he visto utilizado por los comentaristas. Se trata de la relación estructural que establece Hegel entre los grandes momentos de la *Fenomenología*. Los tres primeros, como bien sabemos, son conciencia, autoconciencia y razón, a los que corresponden respectivamente el Espíritu, la Religión y el Saber Absoluto. Esto quiere decir que hay una clara correspondencia entre ambas tríadas: el Espíritu corresponde a la conciencia, la Religión es la autoconciencia del Espíritu, y podemos entonces decir que el Saber Absoluto corresponde a la razón. Pues bien, de esta última nos dice claramente Hegel: “[e]l ser-ahí inmediato de la *razón* [...] y sus figuras peculiares no tienen religión, porque la autoconciencia de tales figuras se sabe o se busca en el presente *inmediato*” (Ph. 473). ¿Quiere decir esto que la filosofía como saber absoluto carece de religión, al menos en el sentido en el que el término “religión” es considerado en estos párrafos, es decir, como trascendencia? Porque allí se trata de las formas de lo trascendente que han ido apareciendo en diversas figuras de la conciencia: lo suprasensible del entendimiento, el más allá de la conciencia desventurada, la religión del submundo y la fe en el destino propias del mundo griego, el agnosticismo ilustrado y la religión kantiana de la moralidad (cf. Ph. 473-474). ¿Esta forma de entender a la razón no debería servirnos para comprender el sentido en el que la filosofía “supera” (*aufhebt*) a la religión?

Un argumento más en contra de la utilización de Hegel para apuntalar una teología cristiana lo hallamos en su crítica a Kant y a Fichte por el concepto de aspiración infinita sobre el cual estos últimos fundamentan la defensa de la inmortalidad del alma. La apertura de la conciencia humana hacia un

más allá de ella misma no apunta en Hegel, creo yo, a una realidad ella misma trascendente, sino al propio futuro y al futuro de la humanidad, en donde se encuentra todo el sentido racional de la existencia. Es en el aquí y el ahora donde se lleva a cabo el sentido último de nuestra existencia temporal.

Y un argumento final lo podemos hallar en la manera como Hegel ha integrado en su sistema los grandes dogmas del Cristianismo. La Encarnación de Dios como radical inmanencia de lo divino; la Trinidad, que nos lleva a comprender a Dios como el proceso mismo de lo real como tal; y la Redención, que nos saca de nosotros mismos para encontrarnos en los demás, en nuestra entrega al servicio de la humanidad. Con ello pretende decirnos que el verdadero filósofo no tiene que acudir a la fe, porque ha podido entender el mensaje que la fe lleva a la conciencia del creyente. Pero de la “resurrección de la carne”, como ya lo señalamos, no nos dice ni una palabra.

Creo que si alguna lección puede darnos la filosofía de la religión de Hegel, es que la razón no está en condiciones de mostrarnos al Dios de la revelación cristiana, y que el único acceso a éste, como bien lo señalara Karl Barth, lo ofrece la fe en el mensaje. Marcel Gauchet lo ha formulado con claridad: con la Modernidad —nos dice— “el dios de los filósofos se divorcia de manera decisiva del Dios de los teólogos”. Los esfuerzos para apuntalar la teología en la filosofía, pidiéndole a esta última que haga plausible la idea de ese Dios, no parecen muy prometedores. A no ser que nos atengamos al idealismo crítico kantiano.

JORGE AURELIO DÍAZ

Universidad Nacional de Colombia

jadiaz9@cable.net.co