

Estabilidad y naufragio en el devenir de la sociedad moderna

Héctor Fernando López Acero

Resumen: Lutero se distancia del catolicismo y aglutina a los creyentes alrededor de la fe. Su interpretación de la verdad presiona, sin embargo, en dirección de la autonomía y de la libertad. Ello introduce a la humanidad en la búsqueda incesante de sí misma transformando la estabilidad religiosa en un naufragio metafísico.

Palabras Clave:

Naufragio; estabilidad; fe; autonomía; pensar.

Abstract: Lutero moves away from Catholicism and agglomerate the believers around faith. His interpretation of the truth pressed, however, in the direction of autonomy and freedom. This introduces humanity in the relentless pursuit of itself that transforms the religious stability in a metaphysical shipwreck.

Keywords:

Shipwreck; stability; faith; autonomy; to think.

La fe como salvavidas del naufragio del mundo

Lutero percibe que la *verdad* del evangelio bajo el imperio católico romano había *naufragado* y lanzó el salvavidas de la fe para unir al hombre en la gracia de Dios¹. En la escritura, que representa para Lutero el fundamento de la verdad, el hombre posee dos naturalezas: espiritual y corporal. La primera lo hace libre, la segunda es su condena. Si la meta es trascender el mundo y alcanzar la bienaventuranza eterna, nada que sea externo al alma puede hacerlo libre en tanto que su libertad no es una realidad corporal y externa.

De nada sirve al alma, en efecto, que el cuerpo se vista con ornamentos sagrados, habite en iglesias, rece corporalmente, ayune, peregrine, realice buenas obras, etc., si la fe se ha perdido. De nada sirve tampoco confesarse y arrepentirse si la fe no está presente. ¿Qué es lo único de lo que el alma no puede prescindir si es que en verdad quiere ser libre? Lutero contesta: de la palabra de Dios, donde el alma encuentra toda la satisfacción, comida, gozo, paz, luz, inteligencia, justicia, verdad, sabiduría y libertad: la fe en el corazón, como habría dicho Pablo, es la única que justifica y salva. La fe es, en consecuencia, la libertad del cristiano².

En la interpretación luterana lo que ha perdido todo el sentido no es la *meta* católico-cristiana, la salvación del alma, sino los *medios* para alcanzarla. Dicha interpretación, al despojar a la Iglesia Católica de su poder omnicompreensivo y asignárselo a la fe, puso en cuestión la estructura misma del Estado Eclesiástico-Sacramental y le dio un impulso inusitado a la libertad individual y a la autonomía.

En el discurso pronunciado por Lutero en la dieta de Worms (1521), se hizo patente un hecho que transformó el rumbo de la historia europea y contribuyó a *afirmar* la existencia del mundo moderno: si la libertad individual se fundamenta en la verdad, léase la fe en la escritura, resulta mucho más convincente y de más profundos alcances religiosos y socio-culturales que todo el poder eclesiástico-estamental junto. En su discurso el fraile alemán señala que las leyes de los papas y sus doctrinas eran a todas luces contradictorias con la verdad del evangelio al encadenar miserablemente tanto las conciencias de los fieles de corazón humilde como sus recursos.

Ante la exigencia del heraldo imperial para que se retractara de sus escritos y de todo lo sostenido por él, Lutero cita las palabras de su maestro: “No vine a traer la paz, sino la guerra”³, y reitera la convicción de su fe en la palabra, antes que en la interpretación que de ella hiciera el Papa y todo el poder del Estado Eclesiástico-Sacramental. Y, ante la insistencia del heraldo para que se retractara de todo lo dicho, el fraile se sostuvo en sus convicciones: es la verdad, esto es, la palabra de la escritura, lo que asigna el verdadero sentido a la vida y, en consecuencia, no es *honesto* actuar contra la *propia conciencia*. Sus palabras textualmente fueron: “Puesto que vuestra graciosísima majestad y vuestras señorías me piden una respuesta, se la daré “sin cuernos ni dientes”: A menos que se me convenza por testimonio de la Escritura o por razones evidentes –puesto que no creo en el papa ni en los concilios sólo, ya que está claro que se han equivocado con frecuencia y se han contradicho entre ellos mismos-, estoy encadenado por los textos escriturísticos que he citado y mi conciencia es una cautiva de la palabra de Dios. No puedo ni quiero retractarme en nada, porque no es seguro ni honesto actuar contra la propia conciencia. Que Dios me ayude. Amén”⁴.

¿Qué es lo que este acontecimiento trascendental en la historia europea hizo patente? ¿Qué cambios en la relación del hombre con el mundo se anuncian aquí? ¿Se trata acaso de una negación de todo el orden existente hasta entonces o, por el contrario, tan sólo se busca *enderezar el camino* a la meta trazada por ese mismo régimen eclesiástico-sacramental, esto es, la salvación divina? ¿Se puede afirmar acaso que se propuso derrumbar el régimen existente y promover el mundo moderno o, por el contrario, que sus efectos contribuyeron a consolidar este nuevo mundo, pero sólo indirectamente? El protestantismo fomentó en forma decisiva el nacimiento del mundo moderno aunque sólo como impulsor de algo que él no había creado. El mundo moderno en sus diversas expresiones, libertad y régimen constitucional, burocracia civil y militar, economía de mercado y nueva estratificación social, se encontraban ya en marcha antes de

que el protestantismo emergiera como un fenómeno esencialmente religioso. Estos rasgos se manifiestan, en efecto, en la época confesional del Estado francés centralizado donde confluyen diversos fenómenos: el renacimiento, el catolicismo y la política moderna⁵.

¿Cuál ha sido entonces la contribución del protestantismo al mundo moderno?: eliminar en el ámbito religioso aquellos obstáculos que el catolicismo había puesto. El protestantismo proporcionó, sobre todo, el terreno de una buena conciencia y de una fuerza pujante para el desarrollo pleno de las ideas seculares y libres propias del mundo moderno. En los países protestantes no fue necesario llevar a cabo un proceso como la revolución francesa por una sencilla razón: la cultura protestante había destronado ya a la religión católica. Los efectos directos del protestantismo en el desarrollo del mundo moderno hay que buscarlos, por consiguiente, en el campo religioso, pues se trata de una potencia religiosa cuyos efectos sobre la cultura son diversos⁶. El protestantismo constituyó en este sentido un movimiento vital que arrastró a muchas esferas de la vida cultural pero continuó siendo lo que siempre fue: un movimiento religioso. El protestantismo al renunciar al poder omnicomprensivo de la Iglesia Católica tuvo una relación más laxa y de mayores alcances prácticos sobre la cultura. No se pueden negar los nexos existentes entre este movimiento religioso y la filosofía idealista, donde se hace patente la base protestante de una libertad religiosa que se transforma en la idea de una personalidad *autónoma* y de comunidad de los espíritus con arraigo en la historia⁷.

La religión del mundo moderno se encuentra en buena medida determinada por el protestantismo. No se trata, sin embargo, de un protestantismo unitario sino de un movimiento que se ha transformado profunda e íntimamente y que se manifiesta de diversas formas: un calvinismo fácilmente asimilable a la democracia y al capitalismo y un luteranismo capaz de integrarse dinámicamente con la economía de mercado.

¿Cuál es el fundamento del protestantismo? En la versión de Lutero este fundamento salta a la vista: el aseguramiento de la salvación, la total certidumbre de superar la condenación del pecado original por medio de la gracia revelada en Cristo y operada por él. Dicho fundamento no era nuevo, no así los medios para alcanzar este propósito fundamental. Se trata de un *medio* que se distancia de aquellos empleados por la Iglesia Católica y que intenta liberarse de las inseguridades de los méritos humanos cooperadores, de autoridades extrañas y de influjos sacramentales "materiales". La nueva forma de llevar a la salvación desarrolló una interioridad más íntima y estableció un vínculo de mayor contacto con la acción espiritual divina.

La autoridad externa ejercida por la Iglesia Católica resultaba para Lutero un medio demasiado extraño e inseguro cuya materialidad era sencillamente incomprensible a la luz de los principios establecidos por el evangelio. El medio de la salvación se desplazó, por consiguiente, de una relación externa con el poder de la Iglesia Católica hacia algo más personal. El nuevo medio no podía

ser si no uno: la *fe*. La certeza de la salvación radicaba entonces en un milagro, sólo que el milagro debía experimentarse en el centro más íntimo de la persona. La región se desplazó así desde la esfera de la infusión sacramental y material de la gracia y de la autoridad eclesiástico-sacerdotal, hasta la psicología de una idea de Dios que solamente gravitaba en el alma del creyente. ¿Qué había sucedido? Lutero eliminó el milagro sacramental sensible y en su lugar puso el milagro de una idea: el hombre puede afirmar su confianza en Dios a pesar de su condición de pecador. Lo que se derrumba entonces es el sacerdocio, la jerarquía eclesiástica y el ascetismo extramundano con sus méritos especiales. La finalidad era antigua, pero no los *medios* para lograrlo.

El nuevo camino resultó más importante que la meta: en la medida en que la disputa confesional hacía intolerable la presión del dogmatismo y convirtió en sospechoso hasta el dogma mismo; el énfasis se desplazó del dogma de la salvación hacia la convicción personal subjetiva o, lo que es igual, hacia la vivencia efectiva del miedo al pecado y de la paz con Dios. Ernst Troeltsch considera en este sentido que desde entonces la mirada quedó libre para una fundación puramente *subjetiva* e *íntima* de la idea de fe y, por consiguiente, también para una posibilidad individualmente diversa, no necesariamente vinculada a ningún dogma oficial⁸.

El protestantismo se acercó así al individualismo y apareció como la religión de la conciencia y de la humana persuasión sin coacción dogmática alguna. La iglesia establecía de este modo su independencia frente al Estado. ¿Qué fue lo que en realidad cambió?: el testimonio de los hechos históricos provenientes de fuerzas religiosas fue progresivamente sustituido por una mediación psicológica hasta llegar a la ley moral de la filosofía trascendental kantiana.

Lo que realmente cobraba significado no era el carácter legalista de la Biblia sino su captación viva capaz de establecer un diálogo directo entre la persona concreta y Dios mediado sólo por la fe. Lo que este fenómeno hace patente es entonces la relación cada vez más estrecha entre el protestantismo y el individualismo subjetivo. El protestantismo emerge, por consiguiente, como la religión de la conciencia y de la persuasión humana sin estar sometida a ninguna coacción dogmática.

Ernst Troeltsch interpreta la relación de Lessing con Lutero como la fusión del protestantismo con la vieja doctrina sectante de la luz interior. En este sentido el camino seguido por Lutero reviste una mayor importancia frente a su meta: la salvación divina⁹. El camino implica una meta propia, la certidumbre de lo divino, y el trayecto que recorrería sería de lo finito a lo infinito y a lo sobrenatural. El peso recae, por tanto, en la certeza efectiva de la fe o, lo que es lo mismo, en el anhelo interior fundado en la convicción personal de una vida verdadera.

Se trata, en consecuencia, de una búsqueda de Dios en el sentir, vivir, pensar y desear. Y en esto, justamente, coincide la religiosidad moderna con la doctrina de Lutero: en el intento de alcanzar la gracia de Dios ofrecida en circunstancias

históricas encaminado a lograr la convicción definitiva por la vía de la responsabilidad personal y la decisión de la propia conciencia. Se trata, por consiguiente, de una fe cada vez más segura de sí misma y no, como algunos lo han interpretado, de un escepticismo descolorido: la fe alcanza un triunfo sobre sus propios contenidos.

La convicción religiosa no podía permanecer en estas circunstancias *neutral* frente al desarrollo de la razón moderna y tuvo que aceptar su carácter investigador. La filosofía moderna, a su vez, fundó en Dios la consistencia de todo lo que verdaderamente es sólo que la dirección no siguió la senda del más allá sino del mundo¹⁰.

La certeza de la filosofía cartesiana

Descartes mantiene intacta la creencia en Dios pero sustituye la fe por la certeza del “yo pienso” que para la metafísica moderna es idéntico al pensamiento matemático. El mundo se contempla entonces en cuanto *naturaleza* y no como el escenario de los pecados donde tiene lugar el naufragio. Las cosas que son, esto es, que revisten el modo de ser de la substancialidad, son substancias y, por eso mismo, no pueden definirse a partir de la fe. Substancia significa entonces el ente mismo que tiene el modo de ser de la substancia y de la substancialidad: el **estar-ahí** de un ente que en cuanto tal *no* necesita de otro ente.

La substancialidad de la substancia o, lo que es lo mismo, la realidad de la *res* o el ser de un ente están-ahí sin tener necesidad de nada. El único ente que satisface esta condición es, como ya se ha visto, Dios o, dicho en otras palabras, Dios es el nombre del ente en el que se realiza de manera auténtica la idea de ser al no ser producido por nadie. Aquí, sin embargo, Dios reviste una connotación ontológica y no religiosa como a veces se supone: es el nombre del ente en que se realiza el sentido auténtico de la palabra ser. Dios es entonces la única substancia o, lo que viene a ser igual, lo único ente: lo único que en sentido verdadero *es*. De ahí se desprende que los demás entes diferentes de Dios no se conciben sin su ayuda: necesitan de la presencia, del estar-ahí de Dios. Los demás entes diferentes a Dios llamados *ens creatum* necesitan, en consecuencia, ser producidos y mantenidos.

El concepto de substancialidad no es unívoco: en el mentar “Dios es” y el “mundo es” se mientan cosas diferentes y, por consiguiente, el término “es” no alude al mismo *sentido*. En Descartes existe una diferencia infinita entre ambos modos de ser y no puede emplearse con la misma significación, esto es, unívocamente, sino *análogamente*. Esto quiere decir que de Dios y del mundo sólo se puede decir *análogamente* que son. Cuando el concepto de ser se aplica a la diversidad completa de todo lo ente reviste, por tanto, un carácter análogo. La analogía fue descubierta por Aristóteles y constituyó un verdadero avance frente a la concepción platónica del concepto de ser¹¹. Al hacer a un lado la necesidad de ser creado entre los entes supuestamente creados, Descartes señala a algunos

que no necesitan de ningún otro: la *substantia corporea* y la *substantia cogitans*. Dichos entes sólo necesitarían de la presencia de Dios pero respecto de los demás entes no necesitan de nada. Ello quiere decir que el mundo corpóreo y el mundo del espíritu son *substantias finitas* en tanto que Dios es la *substantia infinita*.

¿Cómo y de qué manera se aprehende lo ente? En la filosofía de Descartes ello tiene lugar por medio de los *atributos*: aquello que en lo ente mismo, en su propio contenido, remite a lo que verdaderamente *es*. En Descartes lo que es verdaderamente, Dios, no se aprehende en primera instancia por el hecho de que sea. No se puede aprehender primariamente lo ente en cuanto a su manera de ser. Ello significa que el hombre *no tiene acceso* de un modo primario y originario al ser de lo ente en cuanto tal: no lo afecta.

Kant formularía este principio diciendo que “*el ser no es un predicado real*”: el ser no se puede aprehender por medio de la receptividad y la afección. Captar el ser de lo ente sólo se logra si previamente el yo que piensa se orienta por un atributo: por un rasgo de lo que en cada caso sea un ente. En cada substancia hay un rasgo de su qué del ente que constituye su “*naturaleza*”: el ser en sí mismo del ente y al cual se refieren los demás rasgos de su qué.

En la *res corporea* Descartes caracteriza a este rasgo peculiar como la extensión en longitud, anchura y profundidad. La *extensión* es la substancialidad del mundo o, lo que es lo mismo, el verdadero ser: aquel rasgo del ser existente en los entes del mundo que se da antes que todos los demás: el *a priori*. El cálculo exacto de lo que son las cosas es, por tanto, lo que determina al ser y lo que otorga absoluta certeza a la existencia del hombre. Las matemáticas representan el salvavidas que lanza la metafísica moderna al hombre para salir airoso del naufragio.

Las bravías aguas de la secularización

El hombre construye su vida sobre tierra firme. La absoluta determinación sobre las cosas fue la aspiración de la metafísica cartesiana. Pero el hombre siempre quiere ir más allá y por eso ha preferido la metáfora de la navegación por embravecidas aguas para referirse a su existencia. Una de las ilustraciones más conocida y más antigua de esta metáfora es la de Aristipo de Cirene quien introduciría la anécdota del naufragio del filósofo. La bravura y majestad del mar comparada con la tranquilidad y firmeza de la tierra es una de las imágenes menos tranquilizadoras para la existencia humana. Del océano proceden los monstruos míticos: el terremoto, que siempre ha aterrorizado al hombre, estuvo asociado en la antigüedad a la figura mítica de Poseidón el dios del mar. Dos presupuestos determinan la referencia a la metafórica de la navegación y el naufragio: el mar como límite del espacio de la actividad humana y su demonización como ámbito de lo imprevisible. En la iconografía cristiana, el mar es el lugar de la representación del mal: todo lo engulle y absorbe.

¿Qué impulsa al hombre a adentrarse en esa zona impredecible y desconocida? La inmoderación y la desmesura. Hesiodo desconfía de la aventura marítima pero la insensatez del hombre es capaz de eso y de mucho más. La contraposición entre tierra y mar posibilita la imagen asociada con el espectador alejado de la tierra firme. El naufragio vendría a representar el castigo por violar un espacio prohibido, pero las prohibiciones han impulsado siempre los extremos de la audacia y el desafío. La superación del naufragio representa algo así como el punto de partida de la reflexión filosófica. Zenón de Citio, el fundador de la escuela estoica, habría de decir que "solo como naufragio se viaja felizmente por el mar" pues solo es importante para la vida aquello que es capaz de enfrentar los rigores del destino.

El reto para el hombre consiste entonces en despojarse de las seguridades del mundo firme en la tierra y emprender la aventura intentado salvarse del naufragio de la existencia. El ser humano es para Montaigne un agregado de cualidades mórbidas: ambición, celos, envidia, sed de venganza, superstición, desesperación y crueldad. Si se quisieran erradicar estas cualidades a todas luces sospechosas se arruinarían, no obstante, los presupuestos fundamentales de la vida. Y son precisamente algunas de estas cualidades las que impulsan al hombre a emprender la riesgosa aventura. Pero Montaigne justifica la autoconservación ante el peligro y aconseja su estancia en un puerto seguro.

Para Pascal, por el contrario, vivir significa estar en mar abierto donde las únicas opciones son la salvación o el naufragio descartando de plano la idea de la autoconservación. Nos encontramos aquí con ideas que anticipan a Nietzsche: *"¡Hemos dejado tierra y nos hemos embarcado! ¡Hemos cortado todos los puentes a nuestras espaldas; más aún: todo contacto con tierra! ¡Bien, barquito! ¡Mira hacia delante!...¡Ya no hay "tierra" alguna!"*¹².

En el *Zaratustra* se da el paso del viaje en alta mar al naufragio como condición permanente de la vida del hombre. El no evitar los escollos recibió el nombre de *nihilismo heroico*. La felicidad definida por Nietzsche se asemeja a la figura del naufragio donde la tierra firme no representa la posición del espectador sino a la del náufrago que se ha salvado. Evoca la figura de los filósofos griegos para quienes la figura de "naufragio con espectador" es desconocida, pues solo en el peligro se temple el espíritu.

La Edad Media, por el contrario, convirtió a Dios en el espectador del teatro del mundo: a él devienen todas las criaturas. El hombre primitivo, que vivió dentro de sus propios límites en tierra firme, nunca tuvo la seducción de internarse en mar adentro: satisfecho con su mísera existencia se negó a dar un paso en falso hacia la cultura. Lo que impulsó a dar este paso fue la trasgresión de los límites de las necesidades naturales. Y este mismo impulso anima al estallido de las guerras. Si se eliminaran las pasiones reinaría la tranquilidad sobre la tierra pues son los impulsos afectivos, como habría dicho Erostrato, los que crean y destruyen todo. Advierte, sin embargo, que es en esos impulsos donde radica la grandeza de los hombres por más que en ocasiones provoquen tormentas y

arrebatos. La razón pura, que aspira a establecer un orden fundado en la paz en un sentido cosmopolita, representa la inmovilidad del hombre en la plena posesión de toda sensatez.

La superioridad de la razón llevó a la marquesa de Fontenelle a imaginarse que ésta estaría mejor representada en la luna o en cualquier otro cuerpo celeste que en la tierra y con el hombre. Voltaire no confía, sin embargo, en la renuncia del mundo y le asigna al viento que sopla en los mares la misma función de la bilis: pone coléricos y enfermos a los hombres pero sin ella no podrían vivir. El naufragio representaría, entonces, un síntoma de una antinomia entre motivación y amenaza. El puerto firme no es en este sentido una alternativa al naufragio sino el lugar donde se esfuma la felicidad de la vida. El hombre ha perdido, frente a sus superiores cohabitantes del cosmos, toda posibilidad de ser a su vez espectador: aparece como un puro objeto de criterios extraños con pretensiones de ser sujeto¹³.

El abad Galiani encuentra la causa de la fascinación por el espectáculo fatal del espectador en la tierra firme. El teatro representa, por tanto, la ejemplificación perfecta de la situación humana. Cuanto más seguro está el espectador, mayor es su interés por el peligro que contempla. El naufragio ya no representa la imagen extrema del hombre en la naturaleza. Resolver el problema de la conducción de la nave se vuelve un asunto técnico y científico y se simboliza ahora en la figura del Estado que administra las pasiones de los hombres: a cambio de renunciar a sus impulsos les ofrece la seguridad que por sí mismos son incapaces de conseguir:

“...el entusiasmo y la administración del Estado son conceptos contradictorios... e incluso si entramos en el puerto de esta frágil evidencia, no debemos prestar nunca un flanco del barco al viento y a las olas de modo que pueda vararlo. La regla principal es ésta: llegar cuando se pueda, pero llegar. Si no se quiere naufragar, evítense las grandes sacudidas, modérese el movimiento y dirjase la proa a alta mar”¹⁴.

El que contempla los enredos de la realidad se sitúa en una metáfora náutica: el ser racional en su observación de la realidad se asemeja, respecto del animal que no ve más que cielo y agua, al navegante que con la ayuda de sus instrumentos náuticos sabe con precisión su recorrido. El hombre posee, por tanto, una faz concreta y otra abstracta: en la primera está abandonado a las tempestades de la realidad, en la segunda aparece como mero espectador y observador. Esta doble faz se refleja en lo sublime: la autoexaltación permite al hombre alcanzar la calma desprendiéndose de la identidad de autoconservación ante los peligros de la vida. Sabe que su existencia es contingente y que abandonado al azar las fuerzas naturales podrían hacerlo trisas, pero se siente a un tiempo imperturbable e inmortal: en la tranquila contemplación se sitúa por encima de toda voluntad y de toda miseria. La grandeza del mundo, que antes aparecía bajo el carácter de amenaza, se revela ahora en nosotros: la dependencia deja de estar referida al mundo y comienza a hacerlo de nosotros mismos.

En la reflexión, como está implícito en Schopenhauer, el espectador deviene sujeto trascendental capaz de superarse así mismo. Solo el dolor es inmediato, el goce es mediato mediante el recuerdo de las penas y privaciones del pasado: el recuerdo del peligro vencido es el único medio de disfrutar del presente. Toda felicidad sería, en este sentido, negativa y no necesitaría de un espectador del peligro porque el hombre mismo, en medio de su navegación por furiosas aguas, se contempla así mismo.

Burckhardt percibe como balance del siglo XIX, el siglo de los naufragios y de las revoluciones, una perspectiva sombría: el advenimiento de tiempos de terror y de una miseria antes desconocida. Y aquí tiene lugar la última metamorfosis de la metáfora de la navegación: la necesidad de conocer la ola que va a la deriva en la inmensidad del océano, o lo que resulta igual, el destino del hombre mismo. Ha desaparecido el punto de vista sobre el cual el historiador se situaba con firmeza a contemplar los acontecimientos como observador distante. Sabe ahora que una sola tempestad, que azotó a la humanidad desde 1789, sigue desde entonces transportando a la humanidad: ya no es posible alcanzar tierra firme pues la ola nos impulsa hacia el futuro que entra en contradicción con el pasado.

El escepticismo ante el futuro y ante aquellas interpretaciones de la historia que hacían tabla rasa y consideraban que con instituciones bien diseñadas todo marcharía bien, parece imponerse la fórmula de "sálvese quien pueda". Emil du Bois-Reymond, uno de los fundadores de la Fisiología, veía el devenir del mundo bajo las ideas de la selección natural de Darwin: el que se está ahogando no tiene otra salvación que agarrarse a una tabla que lo mantenga a flote. Blumenberg llama a este punto de vista propio de la autocomprensión científica positivista "acomodación náutica": vivir en medio del naufragio pues se tiene la conciencia que se va a la deriva. La ciencia ha dejado de proporcionar los deseos y pretensiones puestos en las expectativas generadas por su desarrollo.

La ruta del barco no nos conduce hacia un puerto firme y más confortable y solo puede pretender conservar la vida de sus tripulantes: la ciencia suministra la tabla para permanecer a flote. El positivismo restringió el problema al planteamiento de cómo es posible crear un lenguaje científico. Paul Lorenzen responde desde la otra orilla: solo mediante una imagen donde el lenguaje con sus reglas sintácticas representaría la nave en que va el mundo. Aquí tampoco habría posibilidad de llegar a un puerto seguro y todas las reparaciones y restauraciones se tendrían que hacer en alta mar. El mecanismo funciona mientras se mantenga el barco a flote y mientras no se interrogue a la memoria sobre cuándo y cómo se emprendió un viaje de ilimitados riesgos. La civilización moderna va a la deriva de un desarrollo científico y técnico sin control y los anuncios de un salvavidas resultan cada vez más sospechosos.

Notas y Citas

- (1) "Pues el evangelio nos muestra de qué manera Dios nos hace justos: es por fe, de principio a fin. Así lo dicen las escrituras: 'El justo por la fe vivirá'", La Biblia, (1994) Impresa en los Estados Unidos, Sociedades Bíblicas Unidas, Romanos, 1: 17.
- (2) "Sucede, así, que el cristianismo, por la fe, se encumbra tanto sobre todas las cosas, que se torna en señor espiritual de todo. Nada puede estorbarle su bienaventuranza; al contrario, todo le tiene que estar sometido y todo tiene que cooperar a su salvación", (Rom: 8): 'Todo interviene en beneficio de los que han sido llamados según su designio', llámese vida o muerte, pecado o justicia, bien o mal" (LUTERO, Martín, "La libertad de los cristianos", Obras, (2001), Salamanca, Ediciones Sígueme, p. 162).
- (3) Véase La Biblia, op. cit., "No crean que yo he venido a traer paz al mundo; no he venido a traer paz, sino guerra", Mateo 10:34.
- (4) LUTERO, Martín, "Discurso pronunciado en la dieta de Works" (1921), Op. cit, p. 175.
- (5) Véase TROELTSCH, Ernst, El protestantismo y el mundo moderno, México, (2005) Editorial F.C.E., p. 96.
- (6) "...la religión procede realmente de la religión y sus efectos son, en primer lugar, efectos religiosos" (TROELTSCH, Ernst, op. cit., p. 97).
- (7) En el idealismo alemán es, como lo señala Ernst Troeltsch, el "acervo principal de la auténtica religiosidad moderna" (op. cit., p. 104).
- (8) Véase op. cit., p. 106.
- (9) "Para Lutero la existencia de Dios, la condenación del pecado y el infierno son cosas obvias. Lo que para él resultaba problemático era la aplicación de la gracia y de la salvación a la propia persona, la fiducia specialis. Para el mundo moderno, teniendo en cuenta el nuevo cuadro científico-natural del mundo y la nueva metafísica no antropomórfica, el punto cuestionable es, precisamente, la existencia de Dios, y, por el contrario, sería algo obvio que, de tener certeza de esa existencia de Dios, se habría logrado el sentido y el fin de la vida, la salvación y la gracia. Pero de esta suerte el principio general del nuevo camino descubierto por Lutero se hacía íntimamente más importante que su meta dogmática particular". (Ernst Troeltsch, op. cit., p. 107).
- (10) Véase René Descartes, Discurso del Método, Barcelona, Ediciones Orbis S.A., 1983. "Kant, Fichte y Hegel podían creer que no hacían sino formular filosóficamente la idea fundamental de la Reforma, y Goethe podía protestar, en nombre de Lutero, en el jubileo de la Reforma, contra toda la patulea oscurantista y clerical". (TROELTSCH, Ernst, op. cit., p. 110).
- (11) Véase Heidegger, Martin, Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo, (2006) Madrid, Alianza Editorial, p. 218.
- (12) Nietzsche citado por Blumenberg, Hans, Naufragio con espectador, (2000), Madrid, Ediciones Visor, p. 28. (Las cursivas son del autor).
- (13) Véase Op. cit., p. 49.
- (14) Ibid., p. 52 (Las cursivas son del autor).

Bibliografía

- Blumenberg, Hans, *Naufragio con espectador*, Madrid, (2000), Ediciones Visor.
- Descartes, René, *Discurso del Método*, (1983), Barcelona, Ediciones Orbis S.A.
- Heidegger, Martin, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, (2006), Madrid, Alianza Editorial.
- La Biblia, (1994), Impresa en los Estados Unidos, Sociedades Bíblicas Unidas.
- Lutero, Martin, "La libertad de los cristianos", (2001), *Obras*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Troeltsch, Ernst, *El protestantismo y el mundo moderno*, (2005), México, Editorial F.C.E.