

LA LIBERTAD:

Base y Fundamento de la Historia

... el hombre... en vez de naturaleza tiene historia

Ortega y Gasset¹

Introducción

Desde el Siglo XIX, arrancando específicamente de Dilthey, se viene afirmando que el hombre es una realidad histórica. Ortega le concedió una importancia fundamental a lo histórico como constitutivo de la vida humana. Se negó a aceptar que el hombre sólo cuenta con un sitio más en la taxonomía de las cosas. Afirmó en *Historia como Sistema*: "La vida humana, por lo visto, no es una cosa, no tiene una naturaleza y, en consecuencia, es preciso resolverse a pensarla con categorías, con conceptos radicalmente distintos de los que nos aclaran los fenómenos de la materia."²

Una de esas categorías con las que debe abordarse la cuestión de la vida es, por supuesto, la de la historia. Ahora bien, tantas veces se nos ha dicho que fundamentalmente somos una realidad

histórica, que no podemos imaginar que en otros tiempos la vida humana haya sido pensada de diversa manera.

Únicamente basta con recordar que el cientificismo se resistió a aceptar la existencia de otras ciencias que no rindieran culto al panfísicismo surgido en los siglos XVII y XVIII. Las ciencias del espíritu o ciencias de la cultura fueron vistas con sospecha y aún hoy son vistas con desconfianza. Hasta se discute su estatus científico, aceptándolo a regañadientes.

El mismo Arturo Schopenhauer inquiría: *Geist? Wer ist denn der Bursche?* ("¿Espíritu? ¿Quién es ese mozo?"). Normal reacción ante "algo" que pretendía ser diferente (y hasta opuesto) a la naturaleza. Reacción que en Comte llegó a su máximo extremo al

<p>Julio César De León, Licenciado en Filosofía por la Universidad de San Carlos (1985), y Licenciado en Teología por la Universidad Mariano Gálvez (1986), es actualmente catedrático en la Facultad de Ciencias Económicas, Universidad Francisco Marroquín.</p>
--

rechazar toda referencia a entidades metafísicas: No se pueden sacrificar las relaciones positivas entre los fenómenos en el altar de lo inverificable.

Pero estos intentos de tratarlo todo -- incluido el hombre -- con los parámetros naturalistas están relacionados con el concepto acuñado por Descartes de que el hombre es mera *res cogitans*. Somos pensantes... pero al fin *cosas*. ¿Y después de todo qué diferencia existe entre una *cosa pensante* y otra *cosa* que es extensa? Estrictamente hablando, ontológicamente hablando, parece no existir ninguna diferencia fundamental puesto que ambas *cosas* tienen en común ser *naturaleza*. El ser de ambas está ya determinado. Ni eligen su ser ni están en posibilidad de cambiarlo o modificarlo. Estas nociones, como podemos verlo en este viaje hacia el pasado, son tributarias del pensamiento griego tan apegado, en general, a la visión parmenídea del ser estático, inmutable y eterno. El platonismo, que quería explicar el cambio y lo contingente, concluyó aniquilando todo movimiento y espontaneidad. En vez de justificar la Vida terminó ensalzando una cierta forma de ser permanente: la Idea.

Platónicos, aristotélicos, estoicos, ... redujeron lo histórico a lo no-histórico, lo diverso y múltiple a lo uno. No quiere esto decir que no tuviesen los griegos -- y los latinos -- cierto sentido de la historia; lo que queremos afirmar es que nunca hicieron de lo histórico un verdadero problema. En una sola palabra: su interés estaba centrado más bien en el mundo y no en la historia.

Son el pensamiento hebreo y el pensar cristiano los que introducen esa preocupación por lo histórico. El cambio, aquello que los griegos se empeñaron en eliminar, resulta esencial para el pensar hebreo-cristiano. Es posible que la razón se deba a que ambos "pueblos", el hebreo y el cristiano (la iglesia), tuvieron siempre conciencia de ser algo así como el eje o pivote del acontecer histórico. De cualquier manera la historia es para ambas tradiciones algo irrenunciable.

En las palabras de José Ferrater Mora: "Lo mismo que para el cristiano, la historia es para el hebreo un acontecimiento único, dramático y decisivo." Y agrega: "Antes del cristianismo la historia -- la historia universal -- fue, según los casos, algo eliminable o algo inefable. Después del cristianismo se convirtió en una realidad acerca de la cual se podía -- y se debía -- hablar."³ No siempre pues, se ha tenido plena conciencia del carácter histórico de la vida humana. A menudo ha dominado la idea de tratar al hombre en el contexto de una ontología general en la que lo mismo se habla de las piedras que de la vida humana.

Ahora bien, existen un sin fin de preguntas en torno a la historia: ¿Cómo acontece? ¿Por qué acontece? ¿Para qué hay historia? ¿Existe un designio tras los acontecimientos históricos? Algunas de estas cuestiones son abordables, con dificultad, pero lo son; otras como la del para qué de la historia, parecen únicamente admitir como respuesta productos de la imaginación y los sueños.

En el presente trabajo sólo abordamos lo relacionado a la aporía genética de la historia, entendida ésta como el acontecer no atado a la necesidad, proponiendo la libertad del hombre como el fértil suelo que da vida y nutre el acaecer histórico. Esta libertad, entendida como auto-determinación, no pudo venir de la Grecia antigua sino del pensar hebreo-cristiano. Esta es la hipótesis que esperamos consolidar en el desarrollo de nuestra argumentación.

I. El Tema de la Libertad Humana.

La libertad humana no siempre fue merecedora de aprecio en el contexto del pensamiento occidental. Hasta se diría que tal concepto fue totalmente extraño en la cuna de nuestra civilización: Grecia.

El pensar mítico griego, anterior al surgimiento de la filosofía, veía al hombre como presa de designios incomprensibles e ineludibles. La tragedia transmite esa visión fatal de la vida humana. Edipo hace todo lo posible por huir del destino anunciado por el oráculo. Sin embargo, en esta visión del mundo y de la vida no hay sitio para lo posible; impera la ley de la necesidad que garantiza absolutamente la concreción de lo previamente establecido. Edipo termina realizando exactamente lo anunciado. Su intento de conformar su vida por mano propia fracasa estrepitosamente.

A los primeros teóricos jónicos (Anaxímenes, Anaximandro, etc.) les preocupa la *physis*. Como *physis*, la naturaleza es el principio genético de todos los fenómenos y de todos los entes. La *physis* es lo que permanece y constituye la base desde la cual se dan los cambios y el movimiento. La *physis* es el principio estable, desde el cual lo individual se da como una especie de falta, como una inconsistencia.

Para Parménides, el ser es absolutamente estático; no cabe el dinamismo en él. Todo movimiento, sea cualitativo, cuantitativo, de naturaleza o de traslación, es pura *doxa*, ilusión e inconsistencia: es la nada. Igualmente, el tiempo es considerado como carente de consistencia ontológica. El ser es eterno y absolutamente rígido, estático.

Sólo los sofistas parecieron darle alguna importancia a fenómenos espontáneos, diversos, como lo son los del ámbito de la cultura. Al distinguir entre lo convencional y lo natural dieron un paso gigantesco fuera del esquema griego tradicional. No obstante, y a pesar de que Sócrates y Aristóteles promovieron de algún modo esta visión dividida de lo fenoménico, se impuso la visión estática de Parménides, sobre todo por medio del platonismo que llevara a su máxima expresión y consecuencias la ontología parmenídea.

Esta visión del mundo, mecanicista, fundada en la causalidad eficiente exclusivamente, ha resurgido bajo diversas máscaras, una y otra vez. Surgió con Galileo y Newton; obtuvo carta de

ciudadanía con el pensamiento de Descartes (quien llegó a evitar el discurso ético por salirse del esquema mecánico); se impuso con el positivismo comtiano, y se tornó moda obligada en el materialismo marxista.

No podía ser de otra manera: en todas estas concepciones del mundo éste es existente en sí y por sí, absolutamente autónomo, luego no puede quedar sitio para el azar, la espontaneidad, la posibilidad, la libertad.

Aún Kant, en el contexto de su *Crítica de la Razón Pura* establece el mundo como un todo fenoménico hilvanado por una legalidad rígida. El mundo kantiano es un conjunto de fenómenos previsibles, un todo cerrado. Hasta el yo empírico, no consiste más que en la suma de lo constatable experiencialmente. Esta visión mecanicista, materialista y matemática del mundo constituye la matriz desde la cual se pretende relegar a las ciencias del espíritu a la condición de especulación infundada. Llámese positivismo, cientificismo o panfísicismo, esta postura empalma de maravilla con el punto de vista dominante en los orígenes de la cultura occidental.

Así pues, parece ser que la noción de que el hombre es libre, dueño y artífice de su destino, se instaló en la mentalidad occidental gracias a la influencia judía y cristiana.

II. La Tradición Hebrea y Cristiana.

El pensamiento hebreo desarrolló la idea de que el mundo es creatura y no un todo absoluto. Absoluto (que es en sí y por sí mismo) sólo lo es Dios, el Creador. Él ha hecho todo por un acto libre de su voluntad. He aquí un principio cosmológico y ontológico totalmente ajeno a la mentalidad griega.

Este acto creador voluntario de la divinidad es la base para una concepción del tiempo igualmente ajena al pensar griego. Los griegos, al negarle consistencia al cambio, al devenir, restaban importancia a la temporalidad. Enfatizaban, entonces, la eternidad inmóvil del ser al relegar los cambios al ámbito de lo ficticio. El pensamiento judío concede a la temporalidad total importancia para la vida y la historia humanas. Por eso el "*En el principio creó Dios...*" (Génesis 1: 1) no pretende ser una declaración de hechos, un protocolo científico -- como equivocadamente lo interpreta el fundamentalismo bíblico o el marxismo recalcitrante. Esa declaración del Génesis es más bien una declaración humano-existencial. Corresponde a la cosmovisión judía en la cual el tiempo es real y consustancial a lo humano.

Pero la creaturidad de la que participa el hombre no es emanación meramente de la divinidad, no es extensión de Dios. La creatura es ontológicamente distinta del Creador. Posee la facultad de desligarse, incluso, de quien le ha creado. La caída en el pecado constituye la prueba

fehaciente de que el hombre tiene en sus manos su propio destino. Tan lo tiene en manos propias que decide configurarlo de espaldas al Creador.

Hay algo que el Dios hebreo no puede hacer: intervenir y violentar la libertad del hombre creado. En este discurso el ser humano no es, como en la tragedia griega, un juguete del caprichoso destino. El elevado valor que se le confiere a la vida humana radica, en parte, en que es una vida libre, no meramente un juguete en manos de Dios. Esta es la esencia de la dignidad humana en el pensar judío.

Para confirmar lo anterior, nos referimos al pensamiento judío: "La libertad del hombre de resistir u obedecer la voluntad de Dios constituye una restricción al poder de la Deidad que es totalmente desconocido en el universo físico. Debemos agregar, sin embargo, que esta restricción es un acto de auto-limitación divina. En Su amor al hombre, Dios ha separado, por así decirlo, un área de libertad, en cuyos límites el hombre puede elegir entre el bien y el mal... En el lenguaje rabínico: 'Todo está en poder del Cielo, excepto la reverencia al Cielo' (Bejarot, 33b). De este modo, el hombre es salvado de ser un autómeta."⁴

El concepto mismo de desobediencia no tendría sentido si no es por la libertad inherente al hombre. Hasta podría afirmarse que la historia humana, propiamente dicha, no arranca sino, precisamente, con la desobediencia humana. Es el pecado, la rebelión contra el Creador, el punto del cual ha de

partirse para explicar todo aquello que es cultura, todo aquello que en su afán de someter la naturaleza a su dominio y control, el hombre ha ido creando o descubriendo.

Por esta insistencia en la libertad humana es que la historia, entendida como los acontecimientos humanos, es el ámbito más importante de las escrituras judías. No hay sitio para el animismo ni para la divinización de las fuerzas naturales. Hay una insistencia en el carácter histórico del hombre, de la nación, de la fe, de las teofanías. Es lo vital el aquí y ahora. Tan radical es esta insistencia, que en el judaísmo las ideas sobre la inmortalidad aparecieron muy tardíamente: por el tiempo de los Macabeos.

Esta idea de lo histórico, de lo temporal, fue heredado por el cristianismo. El pensamiento cristiano ve y afirma una teleología en la Creación. No es todo cuestión de leyes y principios eternos. Antes que nada el mundo es producto de la voluntad divina y el hombre ha sido creado con un propósito. Para el cristianismo esta teleología constituye la razón misma de la venida de Cristo. Él ha llegado para recordarle al hombre la voluntad de Dios, así como a abrir una esperanza escatológica que se concretará en la *parousía*, en el retorno triunfal del Cristo resucitado al final de los tiempos.

La historia, muy en concordancia con el judaísmo, es de nuevo aquí el ámbito de la teofanía. Y es en la historia, en este lapso que tiene visos de paréntesis entre

las "dos" eternidades, que el hombre ha de decidirse a favor o en contra de Dios.

Aquí lo humano, lo cultural, lo histórico, no es sueño, ilusión cercana a la nada, sino definición propia de lo que no es mera naturaleza. Y Dios mismo reconoce y asume esta realidad al hacerse hombre en la encarnación. En palabras de Hans Küng: "El acontecimiento Cristo no queda desvirtuado pietísticamente como tal acontecimiento en aras de la devoción privada ni capitalizado teológicamente en favor de la iglesia institucional, sino que aparece como acontecimiento universal del espíritu con todo su significado para la humanidad entera."⁵ Esta manera de ver la historia, propia de la tradición judeo-cristiana, implica el poder de, la condición de, ser el hombre dueño de su actuar. Sólo así puede *su* actuar ser propiamente *suyo*. Por esta razón, tanto los escritos judíos como los cristianos cargan sobre el hombre la responsabilidad de sus acciones. No se coloca al hombre a la par de la inconciencia animal. Todo lo contrario: aún cuando está en medio de la naturaleza y es parte de la sociedad, no se encuentra determinísticamente lanzado a hacer cosas por fuerzas impersonales, ni se halla inerte ante los dictados tiránicos del estado. Siendo lo que es, determina esencial y concretamente sus propias acciones.

Por estas razones es que Zubiri, fiel al punto de vista judeo-cristiano, llegó a afirmar que "La vida es realización personal. Y esta realización se lleva a cabo ejecutando *acciones*. Las acciones no son la vida sino que, por el contrario,

la vida se va plasmando en acciones, y sólo por esto tales acciones son vitales: las acciones son vitales porque son la posesión de sí mismo."⁶ De este modo, el concepto mismo de pecado implica la creencia en la plena y total responsabilidad del hombre por lo que hace o deja de hacer. Esta es la diferencia radical existente entre el pensamiento griego (Platón, sobre todo) y el pensar de un cristiano como San Agustín.

Los griegos veían el mal como siendo u originándose en la materia. Para San Agustín el mal no es. Para Agustín afirmar que el mal es sería una auténtica excusa, una salida comodona. Al rechazar, sin embargo, que el mal sea una substancia, una naturaleza, un objeto autónomo, San Agustín viene a relacionar íntimamente la libertad humana con el mal. El mal es mal precisamente porque es producto y obra de una libertad: nosotros somos los autores del mal. El mal, así entendido, viene a revelar la libertad, la devela, la pone en evidencia. Si soy capaz de hacer el mal, luego soy libre.

Para Paul Ricoeur esta posición cristiana agustiniana, no sólo es un mentís al maniqueísmo, sino también a todo determinismo psicológico o sociológico. En sus propias palabras, "tomar sobre uno mismo el origen del mal es apartar de sí, como una debilidad, la afirmación de que el mal es algo, que es el efecto, en el mundo de las cosas observables, de realidades sean físicas, psíquicas o sociales. Digo: Soy yo quien lo ha hecho... *Ego sum qui feci*. Ya no hay un

mal-ser, sólo queda el mal-hacer-por-mi."⁷

Pero la noción cristiana de pecado implica, así mismo, la plena conciencia de haber podido actuar de otro modo. Consecuentemente, es parte del hombre como ser libre el reconocer deberes, y este reconocimiento de deberes implica, a su vez, reconocer en el hombre cierta facultad, cierto poder para realizar lo que debe hacer. Este razonamiento quiso emplear Kant pero, a mi parecer, fracasó por haber sustituido "hacer el mal" por "cumplir con el deber" (si debo, puedo, soy libre). De ahí que el razonamiento kantiano se vea negado en la realidad concreta, ya que pretendía un comportamiento eminentemente racional, cuando, de hecho, actuamos por otras muchas causas y motivaciones. Esto claramente niega el supuesto actuar humano en apego al imperativo categórico. De manera que es esta concepción cristiana del mal como una dimensión ética, como el actuar de manera como no debí haber actuado, la que revela, certeramente, la libertad humana. El hombre no es un ser que actúa compelido por el deseo, el miedo o la inevitabilidad de lo fatal. Actúa porque decide hacerlo.

Esta concepción del hombre y su acción, como ya dijimos, entró a Occidente por la influencia judeo-cristiana. Quien ve así las cosas, tan sólo por eso, aunque sea ateo, no puede decirse no-cristiano.

III. Algunas Implicaciones de esta Concepción.

Bien, si el hombre es libre "a la fuerza" como diría Ortega y Gasset, no podemos plantear dogmáticamente que el futuro consistirá en esto o lo otro. La idea dieciochesca del progreso entendido como "lo mejor está por venir" carece de significado. Sobre todo después de que el arte de la guerra -- apoyada por la acción científica de la fisión del átomo del uranio -- nos enseñó que todo lo contrario podía suceder.

El futuro, pues, se torna para el mortal humano en un abanico de posibilidades. La vida adquiere ribetes de arriesgada aventura. Y esto, esencialmente, se encuentra en franca oposición con la tendencia racionalista de ejercer control sobre todo; de encontrar claras explicaciones a todo. De ahí que se hayan dado en Occidente dos tendencias respecto al orden de la sociedad: la posición totalitaria, basada en un poder omnicompreensivo, y la postura que propugna la no-intervención del Estado si no es en los casos de clara violación de la libertad ajena.

La posición del total control de la vida social, es producto directo del científicoismo que pobre comprensión ha tenido siempre de la existencia y la vida humanas. Hans-Georg Gadamer se quejaba en 1966, en un escrito titulado *Sobre la planificación del futuro*, diciendo: "A mí me parece funesto que el pensamiento científico moderno gire siempre en su propio círculo, es decir, que únicamente tenga presentes los métodos y

las posibilidades del dominio científico de las cosas... como si no se diera esa desproporción entre el ámbito tan asequible de los medios y de los recursos y las posibilidades, y las normas y fines de la vida. Aparece incluso la tendencia inmanente en el pensamiento científico mismo a hacer superflua la pregunta por los fines en virtud del afán de progreso creciente en la consecución y 'dominio' de los recursos, incurriendo así en la más profunda incertidumbre."⁸

En sí mismo es funesto este espíritu tecnocrático, pero sus efectos han sido un poco más que eso, han resultado monstruosos y, a menudo criminales, puesto que para organizar la sociedad de un modo específico no sólo hay que ir en contra de las normas y finalidades de la vida; hay que reducir a los demás a meros objetos sacrificables en aras de la ingeniería social.

Parece ser que la ciencia de la sociedad nació marcada por esta visión de las cosas. Comte le llamó originalmente, en el contexto de su *Curso de Filosofía Positiva*, "física social". Implica ésto, supongo, la posible existencia de "técnicos" capaces de "fabricar" un orden social determinado. Una característica fundamental, por supuesto, de esta concepción de lo social tendiente a ordenarlo todo es que su marco referencial no está constituido por principios objetivos como sucede en la verdadera física, sino por unos fines determinados subjetivamente y, en consecuencia, arbitrariamente. Cediendo a esa tentación de controlarlo "racionalmente" todo, e ignorando la

espontaneidad de la vida -- entendida como auto-determinación -- doctrinas totalitarias sometieron a los países de la Europa del Este a todo tipo de abusos y coacción. Pero a pesar de haber sucumbido el marxismo como sistema político y hallarse bajo un poderoso fuego de revisión como filosofía, la concepción "racionalista" de una sociedad centralmente planeada surge en otros lugares inspirada en otros ideales. Un ejemplo de esto lo constituyen los fundamentalismos religiosos que brotan aquí y allá.

De acuerdo a Harvey Cox, esta tendencia se explica como una reacción al proceso de secularización y al secularismo. En su más reciente obra, *La Religión en la Ciudad Secular*, en la cual analiza el fenómeno del resurgir de lo religioso en la ciudad secular, descubre que la manifestación religiosa en el post-modernismo ha tomado formas de fundamentalismo y de teología de la liberación. Afirma: "En cuanto ideología, el fundamentalismo contiene una imagen implícita de cómo debería ser la sociedad. Los fundamentalistas no sólo insisten en preservar los fundamentos de la fe, sino que además piensan en un mundo en el que dichos fundamentos gocen de una más general aceptación teórica y práctica. Desean no sólo 'preservar la fe', sino también transformar el mundo de tal manera que la fe pueda ser más fácilmente preservada."⁹ Esta idea de transformar el mundo y de dominarlo, organizándolo de acuerdo a ciertos principios y valores, es un punto en el cual fundamentalistas y teólogos de la liberación se tornan algo así como

hermanos de leche. Afirma Cox: "Los fundamentalistas y los teólogos de la liberación, por su parte, no tienen excesivo interés en interpretar. No desean tanto hablar y ser oídos por el mundo, cuanto transformarlo."¹⁰

¿Qué vemos aquí? Una franca resistencia a aceptar la vida como auto-determinación, la vida como libertad. Se torna insoportable el que ya no exista una visión unitaria, total, completa del mundo. Parece demencial que tengamos que vivir en un mundo despedazado en el cual a lo más que llegamos es a tener "orientaciones" a cuales más contradictorias unas de otras. ¿Cómo va a ser la existencia algo "valioso" si es abierta, si nadie sabe con certeza lo que va a suceder? De este modo podríamos afirmar que a las viejas filosofías de la historia las ha venido a sustituir el fanatismo político-religioso.

Tal parece que sólo los filósofos de la posguerra tuvieron la valentía de apurar su *kairós* hasta las últimas consecuencias: Recibieron sin protestar la imagen despedazada del mundo; renunciaron al conocimiento del ser y a lo más que llegaron fue a los seres (y con ciertas reservas, que conste); se resignaron a un mundo explicado como si Dios no existiera (por ello Le dieron baja); se vieron a sí mismos simplemente (como si fuera poco) como *nada*, nada de ser y por eso en franquía por lo menos a intentar ser esto o aquello.

Entre estos pensadores, los existencialistas, Jaspers le concedió una importancia especial a la *circunstancia*.

No sólo teorizando acerca de ella sino instalado plenamente en ella. Así lo demuestran tanto sus logros como su lucha contra la enfermedad que siempre lo aquejó, todo ello expuesto en su escrito autobiográfico, *Entre el Destino y la Voluntad*, publicado originalmente en 1967.¹¹

Para Jaspers, la *situación* se caracteriza por una dimensión que escapa a la objetivación. Aquí no es suficiente el *conocimiento objetivo* de los datos para saber plenamente a qué atenerse. Todo el instrumental, el teorizar, el proceder "científico" es inútil al sujeto que se encuentra en la situación. Sucede, sencillamente, que lo realmente determinante en las personas es el *alter ego* y la cultura que liga a los individuos, todo lo cual es un *fluir* permanente, espontáneo, como la vida misma que se halla en juego.

Quizá es hora de que quienes acceden al poder, al gobierno, al Estado, entiendan que se hallan sobre un sistema integrado por la dinamicidad de la vida y la cultura, no por encima de objetos manipulables gracias a la *tecné*. Es más, que cualquier intento de erradicar posibles "obstáculos" del sistema (cuyo equilibrio es *inestable*) puede producir alteraciones irreparables en otros aspectos igualmente importantes para su equilibrio. Tal vez si abandonamos la idea de que gobernar es "fabricar" o "construir", y que consiste más en adaptarse a las *circunstancias*, aquél preciado concepto de libertad como auto-determinación haga sitio en lo social a aquel otro: el de la libertad como ausencia de coacción.

NOTAS

¹⁰ *ibid.*, p. 59.

¹ José Ortega y Gasset, *Pasado y Porvenir para El Hombre Actual* (Madrid: Revista de Occidente, 1962), p. 61.

¹¹ Karl Jaspers, *Entre el Destino y la Voluntad* (Madrid: Guadarrama, 1969).

² José Ortega y Gasset, *Historia como Sistema* (Madrid: Revista de Occidente, 1970), p. 23.

³ José Ferrater Mora, *Cuatro Visiones de la Historia Universal*, 6a ed. (Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1971), pp. 17-18.

⁴ Arié Comay, ed., *Valores del Judaísmo* (Jerusalén: Keter Publishing House, 1981), p. 78.

⁵ Hans Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, 4a ed. (Madrid: Ed. Cristiandad, 1979), p. 229.

⁶ Xavier Zubiri, *El Hombre y Dios*, 4a ed. (Madrid: Alianza Editorial, 1988), p. 75.

⁷ Paul Ricoeur, *Introducción a la Simbólica del Mal* (Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1976), p. 174.

⁸ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II* (Salamanca: Ed. Sígueme, 1992), p. 157.

⁹ Harvey Cox, *La Religión en la Ciudad Secular* (Santander: Sal Terrae, 1985), p. 57.