

# *Capítulo III: Los Motivos Religiosos del Pensamiento Occidental y la Idea de la Ley*

**Herman Dooyeweerd (1894-1977)**

PERO, ¿es el Yo, como centro religioso de nuestro pensamiento teórico, el verdadero punto de partida de la filosofía?

Es ciertamente el centro *individual* de nuestra existencia temporal, no en el sentido actual de individualidad como determinado por el tiempo y espacio, sino en el sentido *espiritual central* de la *unidad radical* de la individualidad humana.

Este centro individual de nuestra existencia, sin embargo, no está *encerrado* en sí mismo. Solamente puede vivir dentro de una comunidad espiritual (es decir, radical, religiosa) como su fuente de alimentación.

Además, la filosofía misma no es el simple producto del pensamiento individual. Más bien, es, así como la cultura humana, una tarea *social*, la cual puede ser realizada solamente sobre la base de una larga tradición común de pensamiento. Esto también requiere de una comunidad espiritual como su *raíz*.

Ahora, una comunión espiritual está unida solamente por un espíritu común, el cual como una *dynamis*, como una fuerza motriz, domina el centro de nuestra existencia.

Llamaremos a estas fuerzas motrices los “motivos fundamentales”. Y aquí hemos descubierto, por fin, los verdaderos puntos de partida de la filosofía, y al mismo tiempo de toda la cultura humana y actividad social.

Estos motivos fundamentales son las verdaderas fuerzas motrices que han dominado la evolución del pensamiento científico y filosófico occidental.

Cada uno de ellos ha establecido una comunidad entre aquellos que han iniciado desde algún motivo. Y el motivo religioso como la fuerza motriz escondida de su comunidad espiritual domina al pensador todavía más si él es inconsciente del mismo.

El pensador, en verdad, puede moldear este motivo según su visión individual, pero el motivo mismo es supra-individual.

Han habido cuatro grandes motivos religiosos que han dominado la evolución de la cultura occidental y el pensamiento filosófico. Tres de ellos son de un carácter “dialéctico”,

es decir, ellos están de hecho compuestos de dos motivos religiosos, los cuales, como opuestos implacables, conducen la acción y pensamiento humanos continuamente en direcciones opuestas, de un polo hacia el otro. Este conflicto interno dentro de los puntos de partida religiosos implica al pensamiento y acción humanos en una dialéctica *religiosa*, la cual es completamente diferente a la dialéctica *teórica* que es inherente a la relación antitética del pensamiento teórico.

Porque la antítesis *teórica* es, por naturaleza, *relativa* y requiere de una síntesis teórica desarrollada por el “Yo” pensante. La antítesis religiosa, por el contrario, es por naturaleza *absoluta* y no permite una síntesis teórica. En el mejor de los casos permite la concesión de primer rango (*das Primat*) a uno de los motivos antitéticos (cf. la *Primat der praktischen Vernunft* de Kant).

Ahora, tiene que ser observado que esta antítesis religiosa se origina en una deificación de algunos aspectos o partes de la realidad temporal, creada. Esta última es por naturaleza *relativa*. Si una parte de la realidad es proclamada ser *absoluta*, su correlativo es elevado por la consciencia religiosa para reclamar su propio y absoluto opuesto.

Todo esfuerzo filosófico para puentear esta antítesis religiosa por medio de un dialecticismo teórico “autónomo” es fundamentalmente *acrítico*. Ésta era, sin embargo, la vía de toda así llamada filosofía dialéctica desde Heráclito hasta la escuela Hegeliana. El carácter acrítico de estos esfuerzos es evidente, porque los últimos son intentados desde un punto de partida de un motivo religioso, el cual en sí mismo es dialéctico. La “idea absoluta” de Hegel, por ejemplo, no es otra cosa sino el proceso dialéctico de su pensamiento filosófico, dominado por el motivo religioso del Humanismo.

La antítesis religiosa en el punto de partida de la filosofía puede ser superada solamente si el motivo idólatra en su totalidad o en parte, el cual ha ocupado el pensamiento teórico, es conquistado por la fuerza motriz de la verdadera religión de la Revelación.

Los cuatro grandes motivos religiosos que han dominado la evolución del pensamiento filosófico occidental pueden ser mencionados aquí solo brevemente. Para una amplia explicación de su influencia en la filosofía tengo que referir al lector al primer volumen de mi obra *Philosophy of the Idea of Law* y a los volúmenes I y II de mi nueva obra *Reformation and Scholasticism in Philosophy*.<sup>1</sup>

I

1. Publicadas por T. Wever,  
Fraeneker, Holland.

En primer lugar, está el gran motivo *Materia y Forma*, el cual fue el motivo fundamental del pensamiento griego. Se origina en un conflicto interminable en la consciencia religiosa de los griegos entre la religión natural de la antigüedad y la religión cultural más reciente de los Dioses Olímpicos. El motivo “Materia” corresponde a la fe de la antigua religión natural, según la cual la divinidad era la gran corriente o flujo vital sin forma estable o personal, de la cual emergen todos los seres de forma individual, los cuales están sujetos a la gran ley de nacimiento y muerte de una necesidad ciega, *Anangké*. El motivo “Forma” corresponde a la posterior religión de los Dioses

Olímpicos quienes solamente son fuerzas culturales deificadas que han dejado la “tierra madre” con su flujo vital para recibir una forma inmortal personal e invisible (*eidós*). Pero los dioses Olímpicos no tienen poder en contra de la *Ananké*, la cual domina la corriente de vida y muerte. La *Ananké* era su gran antagonista.

Este motivo religioso dialéctico, el cual antes de Aristóteles no tenía nombre fijo, y no estaba vinculado a las formas mitológicas de la fe popular, domina el pensamiento griego desde el principio y lo dispersa continuamente en direcciones opuestas.

Desde el ingenioso libro de Nietzsche *The Birth of Tragedy from the Spirit of Music*, este conflicto en la consciencia religiosa griega está caracterizado como el conflicto entre el motivo Dionisiaco y Apolíneo.

Los antiguos poetas griegos Homero y Hesíodo y los “clarividentes” Órficos hicieron muchos esfuerzos para explicar al pueblo griego que los nuevos Dioses Olímpicos eran la real descendencia de los antiguos dioses naturales (*las teogonías*). Pero todos estos esfuerzos para reconciliar los motivos religiosos antitéticos estuvieron condenados a abortar. Los dioses Olímpicos no podían ayudar a los hombres cuando la cruel *Moirá* o *Ananké* los destruía. Por lo tanto, el pueblo griego en su vida privada mantenía la antigua religión y los dioses Olímpicos eran solamente los dioses públicos de la *polis* griega. La filosofía griega se origina en el arcaico período-de-transición, y este era el tiempo de una gran crisis religiosa y social. La antigua religión, la cual fue replegada por la religión oficial de la *polis*, reapareció en los avivamientos religiosos, como los grandes movimientos Dionisiacos y Órficos.

En esta situación, la filosofía griega inicia bajo el “primado” religioso del *motivo materia*. La antigua filosofía de la naturaleza está deificando el informe flujo vital como el Origen divino (*arche*) de todas las cosas que tienen una forma individual. Este flujo vital es concebido como la verdadera *naturaleza* o *physis*. El gran pensador Jónico Anaximandro dice que todo retorna a su origen, del cual procede. “Porque las cosas se remuneran mutuamente pena y castigo en el curso del tiempo debido a la injusticia de su existencia”.<sup>2</sup> El origen divino es llamado por él *Apeiron* (lo invisible, ilimitado). Pero ya en este primer período las tendencias polares del motivo fundamental dispersaron el pensamiento griego en dos direcciones opuestas.

2. Este es la variante griega del dicho de Mephisto en el *Fausto* de Goethe: “Denn alles was (variante griega: “en Forma”) besteht, ist pert das es zu Grunde geth” (Pues todo lo que viene a ser/Merece perecer miserablemente).

Mientras que Heráclito de Éfeso niega la existencia real de una forma eterna de ser y proclama la divinidad del eternamente fluyente flujo vital, presentado por el “elemento” dinámico fuego, Parménides, el fundador de la escuela Eleática, por el contrario, niega la verdadera realidad de la *hulé* (materia) fluyente y busca la *physis* divina verdadera solamente en el *ser* invariable y eterno. Solamente la *theoria* metafísica es la senda de la verdad, la verdadera vía al conocimiento del bien, opuesto a la *doxa* (opinión) incierta y

la *pistis* (creencia) de la gente común. Pero esta concepción griega de *theoria* está dominada por el *motivo* religioso *forma*. Por lo tanto, el ser divino no puede ser concebido solamente en un concepto lógico; *theoria* tiene que *contemplantarlo* en su *forma* esférica celestial o *eidos*, la cual es una forma geométrica inmaterial: la forma de[!] firmamento.

Desde esta controversia entre las concepciones Heraclianas y Eleáticas de la *physis* divina, el *pensamiento* griego ha abandonado todo intento de reducir la forma a la materia o la materia a la forma, y *physis* es generalmente concebida como un compuesto de ambos.

Pero cuando el motivo forma, el cual domina la religión Olímpica, ha ganado el “primado” en la filosofía griega, la divinidad es buscada *por encima de la physis*, y la materia es adeificada. Esta adeificación de la materia puede seguir hasta el grado de que es inclusive privada de su característica original de flujo autónomo y movimiento. En este caso, la materia es concebida como un “caos” muerto, y el origen del movimiento y la vida es buscado en el pensamiento divino, el cual es *forma pura*, y el cual como si fuera un demiurgo ha dado forma al caos original. Pero el motivo dialéctico de materia y forma excluye la idea cristiana y judía de creación. “*Ex nihilo nihil fit*” es el principio de la sabiduría cosmogónica griega. En la antropología Órfica, la cual ha tenido un gran influencia con la escuela Pitagórica y con Platón, el dialecticismo religioso se revela a sí mismo en la concepción dualista del alma inmortal y racional como opuesta al cuerpo material impuro, el cual es la prisión o la “tumba” de la primera.

En la evolución de la teoría de las ideas de Platón este dualismo Órfico corresponde a la concepción original polar del mundo trascendente del eterno *eide* o formas-patrones de ser en contra del mundo de los fenómenos sensuales, el mundo material del devenir. El dialecticismo religioso también domina la crisis de esta teoría de las ideas cuando Platón intenta puentear el dualismo por medio de un método dialéctico de pensamiento teórico explicado en los tres así llamados diálogos Eleáticos. Cuando esta fase crítica es superada, el dualismo fundamental reaparece en el diálogo de Platón *El Timeo*, en el cual es explicada la generación del cosmos y en el cual el poder dador-de-la-forma del Demiurgo divino o Razón Divina es contrapuesto al poder original de la ciega *Ananké*, el poder del principio de la “materia” el cual solamente puede ser restringido por la *persuasión*, pero no por *dominación divina*.

Y Aristóteles también, si bien él en su filosofía posterior abandonó la concepción Platónica acerca de la trascendencia de las formas ideales y concibió la materia como una *posibilidad pura de ser* la cual solamente puede adquirir existencia actual por una forma, no pudo escaparse de las consecuencias del dualismo fundamental en su motivo religioso. Su teoría metafísica de ser revela la antítesis polar de la materia pura (*proote hule*) y la forma pura (el pensamiento divino) y no conoce un principio superior como punto de partida para una verdadera síntesis. Inclusive su antropología no pudo superar este dualismo fundamental. Aunque aparentemente “alma” y “cuerpo material” están unidos en una “unidad substancial” y el alma racional es concebida como la *forma* del cuerpo, de tal

manera que el cuerpo no puede tener existencia verdadera sin el alma, el dualismo reaparece en la concepción de Aristóteles del *nous poietikos*, es decir, el acto de pensamiento, el cual es concebido por él como separado completamente del cuerpo y como una “sustancia” divina inmortal, proviniendo “de afuera” (*thurathen*), en el alma humana. De este modo, el motivo religioso dialéctico de materia y forma en verdad domina la filosofía griega en todas sus tendencias.

## II

El segundo motivo fundamental fue introducido al pensamiento Occidental por la religión cristiana. Es el motivo *de la Creación, la Caída radical en el pecado, y la Redención en Jesucristo en la comunión del Espíritu Santo*. Este motivo da fe de su Verdad absoluta por medio de su *carácter integral y radical*. Como Creador Dios se revela a sí mismo como el Absoluto y el Origen integral de toda existencia relativa. Él no tiene un antagonista original en contra de sí mismo. Dios ha creado al hombre según la imagen divina; aquí el hombre es revelado en *sí mismo*, en la unidad *radical*, en el *centro religioso* de su existencia. Él no está “compuesto” de un “alma-forma racional” y un “cuerpo material”, como pretendía la antropología griega según su motivo religioso dualista de “Materia y Forma”. El “alma” o “espíritu” o “corazón” del hombre es la unidad radical e integral de toda su existencia temporal. Y debido a que el pecado tiene su origen en la *raíz* religiosa de la existencia humana, es necesariamente de un carácter *radical*, así como la redención.

Este motivo fundamental en su sentido Escritural no puede tener un carácter “dialéctico”. Pero desde el principio tuvo que hacer la guerra hasta la muerte con el motivo religioso griego, el cual como su “parásito” en el mundo Helénico continuamente trató de atentar contra su carácter radical e integral.

Muchos apologistas que deseaban demostrar lo “razonable” de la religión cristiana en contra de la filosofía Helenista, han interpretado la creación en el sentido del motivo griego de materia y forma. El “Creador” fue presentado como un “Demiurgo” Platónico, como el *logos* en el sentido griego de “pensamiento divino”. Y debido a que este *logos* fue compelido a estar en contacto con la “materia” impura, no pudo ser de una naturaleza divina completa, sino que era solamente un semi-dios o dios a medias.

Además, la influencia de la concepción griega de *theoria* pudo ser observada en la distinción patrística heterodoxa entre la *pistis* popular, la creencia de la congregación cristiana, la cual está atada a una vía “material” o sensual de representación, y la *gnosis* teórica superior, la cual concibe la verdad eterna de la Revelación en un sentido filosófico.

El pensamiento patrístico ortodoxo alcanza su punto culminante en Agustín. Él, en verdad, fue fiel al sentido radical e integral de la creación, pecado y redención. Él aceptó la soberanía absoluta de Dios como Creador y el sentido radical del pecado y la redención. Negó la autonomía del pensamiento teórico. Pero no vio el verdadero punto de conexión entre la filosofía y la religión

cristiana. Esta conexión fue entendida de esta manera, que la filosofía griega (especialmente la filosofía neo-Platónica y Estoica) debe ser acomodada al dogma cristiano y debe ser usada solamente en el cuadro de la teología dogmática. Es decir, la filosofía cristiana solamente debe ser la sierva de la teología cristiana.

Ahora bien, tiene que observarse que esta concepción acerca de la relación de la filosofía y la teología se originó en la concepción griega de *theoria*. Aristóteles había dicho claramente en el segundo libro de su *Metafísica* (B. 996, B15), que la teología metafísica como la ciencia del bien supremo y del fin último es la reina de todas las otras ciencias y que las últimas como sus siervas (esclavos) no deben contradecir su verdad.

Y hasta el momento, la concepción Agustiniana de la filosofía cristiana es ciertamente el origen de todo escolasticismo posterior en el pensamiento cristiano. Porque la vía escolástica es siempre la vía de la *acomodación* y no la vía de la *reforma* interna del pensamiento filosófico. No obstante, el motivo fundamental de la filosofía de Agustín no es el motivo del posterior escolasticismo Católico Romano. Él no buscó una síntesis *religiosa* entre motivos cristianos y griegos, y en su ulterior pensamiento él busco más y más emancipar su pensamiento de la influencia griega.

### III

El tercer motivo fundamental es el de *Naturaleza y Gracia*, introducido por el Catolicismo Romano, el cual se origina en un intento real de reconciliar los motivos religiosos opuestos del pensamiento griego y cristiano. La “naturaleza” es concebida aquí en el sentido griego de *physis* (compuesta de “forma” y “materia”), pero acomodada a la doctrina Romana de la Creación. La “naturaleza” en este sentido debe ser la base autónoma de la “gracia” sobre-natural. Así pues, la “gracia” a su vez no podía contradecir a la “naturaleza” en su sentido griego acomodado.

En esta acomodación mutua ambos motivos perdieron su sentido original. El motivo cristiano fue privado de su carácter radical e integral y, de esta manera degenerado, no pudo, por supuesto, ser la fuerza motriz del pensamiento y acción “natural”. En la filosofía Tomista la síntesis Romana encontró su base sólida. Aquí la autonomía de la razón natural fue abiertamente proclamada.

Pero esta autonomía fue concebida en el sentido típico escolástico, el cual hemos explicado antes. En la teología natural de Tomás, la creación como tal es entendida como una verdad natural, la cual puede ser demostrada de una manera puramente teórica, de la necesidad lógica de un Motor inmóvil como la primera causa y fin último de todo movimiento. Esta era la bien conocida demostración suministrada en la metafísica Aristotélica.

La conclusión lógica del silogismo era precisamente la presuposición religiosa de la última, a saber, que Dios es “forma pura”, *actus purus*, y que el principio de “materia” es el principio de

imperfección. Los antiguos pensadores griegos, quienes deificaron la corriente eternamente fluente de la vida, nunca pudieron preguntar por una causa del *movimiento como tal*, ya que según ellos la divinidad misma era movimiento absoluto.

Sin embargo, si Dios es forma pura — y Tomás acepta esta concepción Aristotélica — él tiene que tener en su contra el principio de la materia pura. Pero el principio de la Creación real no está de acuerdo con esta polaridad griega.

De este modo, el motivo religioso griego es acomodado al motivo cristiano de la creación. Dios ha creado la materia juntamente con la forma, pero solamente la materia y la forma de criaturas concretas. Los *principios* de materia y forma no son creados y Tomás está de acuerdo con la adificación Aristotélica de la primera. La idea de la creación es acomodada a su vez al motivo dialéctico griego. La “Creación” de acuerdo al motivo dialéctico griego, no puede ser una *actividad* divina real, ya que la actividad, según las categorías Aristotélicas, es un movimiento de la materia a la forma, de la potencialidad a la actualidad. De esta manera, la creación es concebida en la categoría Aristotélica de relación. Esto no es otra cosa que una relación de dependencia parcial, una dependencia *ex parte creaturae*.

Siendo así privado de su sentido *integral*, el motivo creación es privado, además, de su carácter *radical*. En el cuadro del motivo dialéctico de materia y forma no hay lugar para una unidad radical de la naturaleza en el centro religioso, en el corazón de la existencia humana.

Ahora, el motivo dialéctico de naturaleza y gracia produce un nuevo dualismo fundamental en la idea de la creación. La creación del hombre contiene un elemento natural y sobrenatural: la naturaleza humana y un *donum superadditum* sobrenatural (gratuidad).

Así pues, la revelación concerniente a la caída humana debido al pecado también es privada de su sentido radical e integral. El pecado, según la doctrina Romana, no es la caída radical de la naturaleza, sino solamente la pérdida del don sobrenatural. De este modo, la Redención no puede ya más ser radical. En tanto que el motivo de naturaleza y gracia domina el pensamiento cristiano, este último está implicado en un “dialecticismo religioso”, el cual tiene la tendencia de dispersarlo en direcciones opuestas. Solamente la Iglesia Romana puede mantener la “seudo-síntesis” por medio de su autoridad jerárquica.

El Occamismo y el Averroísmo nominalistas que habían aceptado una antítesis polar de naturaleza y gracia fueron condenados, pero no obstante pudieron preparar el camino para la Reforma y el Humanismo.

En la medida que este motivo dialéctico mantiene su influencia dentro de la Reforma, la cual carece de una autoridad eclesiástica y jerárquica infalible, las tendencias “polares” tienen suficiente libertad de acción. Puede servir también para un acuerdo escolástico con el pensamiento griego

como para un acuerdo moderno con el pensamiento humanista, y puede conducir a una antítesis polar de la creencia cristiana y la Razón autónoma natural.

#### IV

El cuarto motivo fundamental es el motivo “*Naturaleza y Libertad*”, introducido por el Humanismo moderno, el cual se origina en un conflicto insoluble entre el culto religioso de la personalidad humana en su libertad y autonomía, y el deseo (estimulado por el motivo religioso de libertad humana y la autonomía misma) de dominar la realidad por la moderna ciencia natural, la cual en su forma clásica busca construir la realidad como una cadena racional mecánica e ininterrumpida de causas y efectos. Este motivo humanista ha intentado absorber hacia sí mismo los tres motivos fundamentales anteriores, secularizando los motivos cristianos y católicos.

El carácter dialéctico de este motivo humanista es claro. “Libertad” y “naturaleza” son motivos opuestos, los cuales, en sus raíces religiosas no pueden ser reconciliados. Cuando toda la realidad es concebida de acuerdo al motivo “naturaleza”, que está dentro del cuadro de la “imagen del mundo” creado por la ciencia natural, no queda en toda la realidad un lugar para la “personalidad libre y autónoma”. En el “dualismo” de Kant entre “naturaleza” y “libertad”, “ciencia y creencia”, “Razón práctica y teórica”, esta “polaridad” del motivo humanista es claramente vista. En la filosofía Kantiana el motivo griego de forma y materia retorna en un nuevo sentido humanista. El motivo forma ahora ha aceptado el nuevo sentido de libertad y autonomía, tanto en el pensamiento teórico y en la Razón práctica. El motivo materia ahora ha adoptado el significado humanista de necesidad en el sentido de heteronomía. El motivo escolástico-Romano de “naturaleza y gracia” reaparece también tanto en la filosofía Leibniziana y la filosofía Kantiana en el nuevo sentido humanista de *naturaleza y libertad*.

El Romanticismo y el idealismo post-Kantiano le dieron una nueva forma al motivo humanista de libertad y autonomía. Kant había concebido la libertad autónoma en un sentido racionalista e individualista. El verdadero *autos* (yo) del hombre debe ser hallado en la forma general abstracta de la *nomos* (ley moral). Aquí no había lugar para una valoración de la individualidad humana, ni para una idea de comunidad real. Después de Kant, la relación entre *autos* y *nomos* es alterada. Ahora, el yo humano es concebido como una individualidad y como una parte de una comunidad nacional supra-personal (*Volksgemeinschaft*), la cual tiene su propio espíritu original (*Volksgeist*). La comunidad nacional no está sujeta a una regla general, sino su espíritu y naturaleza individual es su propia *nomos* (regla) individual. La *nomos* debe ser deducida del *autos*.

Esta concepción supra-personal e irracionalista del motivo libertad evoca una nueva visión irracionalista de la “naturaleza” y un nuevo método dialéctico de pensamiento. “Libertad” y “naturaleza” deben ser pensadas juntamente de una manera dialéctica. De esta nueva concepción del motivo libertad procede un nuevo ideal irracionalista de la ciencia: el método histórico de pensamiento, haciendo retroceder al ideal clásico de la ciencia, el cual había hallado su estándar en

la matemática y la ciencia natural matemática. La naturaleza también debe ser concebida de una manera histórica como una unión dialéctica de “necesidad y libertad”. Pero el “historicismo” como un nuevo ideal de la ciencia resulta ser un nuevo antagonista en contra del ideal de libertad. Sigue su propio camino, emancipándose a sí mismo del idealismo humanista, y socava la creencia en una idea eterna de libertad y autonomía humana. Cada idea es un resultado histórico puro. La humanidad está lanzándose hacia la corriente de “naturaleza e historia” y no puede trascender sus límites. Este “relativismo” es el principio de un desarraigamiento del Humanismo. Es el resultado del gran proceso dialéctico dentro de su motivo religioso.

\* \* \*

¿De qué manera pueden, los anteriormente mencionados motivos religiosos, dominar el proceso *interno* de pensamiento teórico?

Solamente por medio de *ideas teóricas de un carácter trascendental*, las cuales contienen la respuesta subjetiva a los problemas básicos trascendentales, que hemos formulado arriba.

La “idea” en este sentido trascendental tiene la función necesaria de fijar o establecer el pensamiento teórico en sus pre-supposita.

El “concepto” teórico tiene la función de *discriminar* o *diferenciar* los diferentes aspectos de la realidad. La idea trascendental, por el contrario, *concentra* el pensamiento teórico en su común *unidad radical* y *Origen final*.

Ahora bien, tiene que ser evidente que cada *concepto* de los diferentes aspectos tiene que ser encontrado en las *ideas* con respecto a su *relación mutua*, su *unidad radical* y su *Origen*. Porque cada *discriminación* o *diferenciación* teórica de los aspectos presupone un *denominador común* (es decir, una idea de su unidad radical), sobre la base de la cual ellos pueden ser *comparados* unos con otros. Y también es claro que la idea trascendental con respecto a la *relación* mutua de los diferentes aspectos está determinada en su contenido por la idea con respecto a su *unidad radical* y esta última por la idea con respecto a su *Origen*.

De este modo, estas tres ideas están interrelacionadas como un complejo coherente y este complejo podemos llamarlo la “idea de ley” de un sistema filosófico.

La “idea” tiene que preservar su carácter *teórico*, porque permanece vinculada a la relación antitética del pensamiento teórico. Pero su *contenido* está determinado por los motivos religiosos, los cuales son por naturaleza *supra-teóricos*. En la actual filosofía “dogmática”, la “idea de la ley” está escondida debajo de pretendidos “axiomas teóricos”. Kant en verdad ha detectado las ideas trascendentales de la Razón teórica en el sentido de “conceptos limitantes” (*Grenzbegriffe*). Pero su propia actitud dogmática lo ha prevenido de examinar concienzudamente su verdadera función en el pensamiento teórico. Toda su atención fue dirigida al uso especulativo incorrecto que se hizo del

pensamiento teórico en la metafísica dogmática. Así, él no vio la “idea de ley” de su propia *Crítica de la Razón Pura*, cuyo contenido está completamente determinado por el motivo religioso de *naturaleza y libertad*.

Sin embargo, es evidente que un estudio crítico de la influencia de los mencionados grandes motivos religiosos (y de las ideas trascendentales, determinadas por ellos) sobre el pensamiento científico debe abrir la puerta hacia una visión más profunda de la historia de la filosofía. Aquí, de hecho, deben ser descubiertas las profundas raíces del pensamiento científico que están escondidas por las máscaras teóricas debajo del reino del dogma de la autonomía de la razón. Aquí también aparece la única vía para establecer contacto o discusión real entre las diferentes escuelas, lo cual al presente parece imposible por falta de toda noción de los verdaderos puntos de partida de la filosofía.

Traducido por Valentín Alpuche.



**ReformedLiterature.com/es**