

ENTRE EL DIOS DE LA FE Y EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS

Juan Carlos Moreno Romo

Universidad Autónoma de Querétaro

juancarlosmorenoromo@yahoo.com.mx

Abstract:

Within the context of Modernity and the current debates on secularization, this text aims to deal with the possibility of speaking about God in public spheres and in the context of academic and intellectual spaces. The intention is to approach to this problem with the question of “truth” as a background, in the sense that without truth there is no philosophy at all. In the context of Mexican universities, the recent reactions to the visit of Benedict XVI to the University of La Sapienza in Rome and the conceptualizations of laity that Régis Debray, Leonel Jospin or –more recently– Nicolas Sarkozy have made, the aim of this text is to make explicit the real possibility of philosophical discourse.

Keywords: Laity, Secularism, Modernity, Truth, Public Sphere.

Miserere ut loquar, repite con San Agustín don Eduardo Nicol en el prólogo a la traducción española de los póstumos y, a decir verdad algo ligeros, *Diálogos sobre religión natural* del célebre ensayista y “despertador de sueños filosóficos” David Hume, a quien, por su parte, eso de que su escritura tuviera al final de su vida el éxito que tuvo, sabemos, lo tenía muy agradable y muy comfortable, y hasta muy ingenua o candorosamente, sorprendido.

Hijo menor de una de esas familias en las que casi todo se lo queda el primogénito, Hume estaba, al parecer, muy marcado —a diferencia de un Descartes o un Pascal, en cuyas biografías eso no tiene el mismo peso que en la suya— por tener “un patrimonio exiguo”. Menos favorecido también que su hermano Pierre, a René Descartes, como ustedes saben, la herencia familiar le alcanzó para no tener que dedicarse en toda su vida a otra cosa que a la serena, sincera, apasionada y generosa búsqueda de la verdad, tanto en las ciencias como en la filosofía. Y también el gran matemático, físico, místico y apologista Blaise Pascal se las arregló poco más o menos con lo que tenía —a pesar de los malos cálculos de su padre Étienne, quien se retiró prematuramente para poderse dedicar enteramente a la educación de sus hijos, y luego tuvo que volver a trabajar; y a pesar también de su “mundana” disputa por la dote de su hermana Jacqueline, en el momento del ingreso de esta como religiosa, recién muerto su padre, al convento de Port-Royale. Al final de su vida, y luego de su conversión definitiva, la verdad es que Pascal necesitaba poco, y se conformaba con muy poco.

“Yo pasé el normal período educativo con éxito —escribe por su parte el consumidor del empirismo inglés—, y muy pronto nació en mí la pasión por la literatura, que ha sido la pasión dominante de mi vida y la fuente principal de mis satisfacciones” (Hume, 1985: p. 14). Y nos cuenta el famoso David Hume, en su brevísima “oración fúnebre” de sí mismo, que leyó a Cicerón y a Virgilio en vez de a los juristas que, se suponía, iban a ayudarlo a ganarse la vida, y que escribió libros que al principio no tuvieron ningún éxito. De estos nos cuenta, básicamente, sus hartos sencillas peripecias editoriales —el paso de la falta de éxito al éxito final—,¹ y nos cuenta sobre todo sus propias aventuras labora-

1 Nada que ver con las aventuras de las *Provinciales*, los *Pensamientos*, y *El Memorial* de Pascal; o los manuscritos de Descartes, rescatados de un naufragio en el río Sena.

les: su viaje a Francia y su vida frugal, los títulos de los libros que fue publicando y los agradables retiros en los que los escribió —la Flèche entre ellos—; sus empleos como educador del hijo del Marqués de Anandale, como secretario del General Saint-Clair, como bibliotecario de la Orden de Abogados de Edimburgo —lo que le permitió el acceso al material necesario para volverse historiador de la Gran Bretaña—² y, sobre todo, como secretario de embajada del Conde de Hetford, en París, donde es muy bien recibido y frecuenta los salones y, en ellos, a Diderot y a los demás enciclopedistas, y a Rousseau; o aún como subsecretario de Estado, en Londres.

A la indiferencia despertada por sus escritos filosóficos —nos detalla— sucedió el escándalo o la indignación provocada en todos los partidos por sus trabajos de historiador, en los que, por ejemplo, se atrevió a derramar “una generosa lágrima por el destino de Carlos I” y no habló demasiado bien de la reina Isabel (Hume, 1985: p. 18).

“No obstante esa variedad de vientos y estaciones a los que habían estado expuestos mis escritos —consigna Hume en su autobiografía—, habían hecho [estos] tales progresos que el dinero por derechos de autor que recibí de los editores llegó a exceder, con mucho, cualquier otra suma conocida con anterioridad en Inglaterra. Me convertí —dice— no solo en un hombre independiente, sino opulento” (Hume, 1985: p. 20).

Cercana ya la muerte, que se le anunciaba por una dolencia en los intestinos, señala como de soslayo el filósofo ilustrado que no ha tenido “ni un momento de crisis” en su estado de ánimo y destaca que lo que lo ocupa entonces es más bien la satisfecha constatación de que su “prestigio literario empieza por fin a adquirir un brillo considerable” (1985: p. 22).³

“He sido —nos confiesa— un hombre de disposición afable, dueño de su temperamento, de una abierta, sociable y alegre manera de ser,

2 Probablemente, conjetura Francisco Romero (1972, p. 223) a imitación del Voltaire de *El siglo de Luis XIV*.

3 Y también Hume (1942 p. XLV): “Hume es el hombre que quiere eludir esa situación límite en la cual nos enfrentamos al problema de la eternidad: de una eterna salvación o una condenación eterna. No quiere pensar en ello: elude a la muerte para vivir su vida”.

capaz de encariñarse con las personas, poco susceptible de enemistad, y de una gran moderación en todas sus pasiones. Y ni siquiera mi deseo de fama literaria, mi pasión dominante —dice—, llegó jamás a agriarme el carácter, a pesar de mis frecuentes desengaños” (1985: p. 22).

Agrega que no desdeñaron su compañía ni los “jóvenes atolondrados” ni los estudiosos (¿acaso piensa en Rousseau, cuya amistad parece que le duró muy poco?) ni tampoco, dice, las “mujeres sencillas”. “En una palabra —concluye—, pese a que la mayor parte de los hombres de alguna forma eminentes han encontrado razones para quejarse de calumnia, yo nunca fui tocado, ni siquiera amenazado por sus colmillos peligrosos; y aunque me expuse repetidas veces a las iras de las facciones, tanto civiles como religiosas, estas parecieron quedar desarmadas, en mi provecho, de su acostumbrada furia” (1985: p. 23).

Y ahí tienen ustedes el autorretrato de uno de los filósofos más prestigiados e influyentes de los últimos tiempos; uno al que se le atribuye, nos dice Francisco Romero, el mérito de haber sido el “primer investigador del hecho religioso en términos rigurosamente científicos” (1972). En filosofía, el prestigio de Hume es, sobre todo, como ustedes saben, el de haber sido inspirador del criticismo de Emanuel Kant, quien es el principal enterrador de la metafísica y a quien el propio Romero se refiere “sin disputa”, dice, como al “filósofo más importante de la Edad Moderna y uno de los mayores de toda la historia de la filosofía” (Romero, 1972).

Al decir todo esto, hay que admitirlo, el filósofo hispano-argentino se vuelve simplemente el eco de la *vox populi* de los filósofos profesionales y aún del gremio todo de los letrados “modernos”, o aún “posmodernos”. Resume o transmite bien, digamos, la que se supone que es la opinión dominante entre los *clercs* que diría Julien Benda, e incluso cabría decir la “opinión canónica”, si se supiera al menos qué autoridad es la que establece, o la que define ese canon.

Y sin embargo, a esa suerte de “ortodoxia filosófica” —o antifilosófica más bien—, hija asimismo del éxito y del hartado repetido o difundido o reanudado “consenso”, tampoco le faltan sus respectivas herejías, entre ellas la de esa fina suspicacia del don Miguel de

Unamuno en su *Del sentimiento trágico de la vida*, quien, detrás de la aburrida biografía del solterón de Königsberg, sugiere que hay que hurgar lo que de verdad sentía, en su carne y en sus huesos, el hombre Emanuel Kant; ese mismo que entre la *Crítica de la razón pura*, en la que, como dice Heine, toma el cielo por asalto y en cierto modo va y le corta la cabeza a Dios —como los ingleses a Carlos I, como los franceses a Luis XVI—, y la *Crítica de la razón práctica*, en la que a hurtadillas va y lo resucita, aunque solo sea bajo la forma del Dios luterano, o del Dios garante del orden moral, da el famoso “salto a la fe” porque, en el fondo, como hombre que es, tampoco “se resigna a morir del todo” (de Unamuno, 1986: p. 263).

Y el “hereje mayor” de nuestras letras muy seguramente habría sacudido de la misma forma al propio Hume, como a Spinoza (si es que no lo hizo efectivamente en alguno de sus numerosos textos), con un ¿de veras, de veras no tienes, tras el dolor de los intestinos, un verdadero dolor espiritual en las entrañas? ¿De veras el destino de ultratumba ni te inquieta ni te da miedo o esperanza? ¿De verdad te crees eso de que “nuestras ideas no alcanzan más allá de nuestra experiencia” y de que carecemos entonces de toda “experiencia acerca de atributos y operaciones divinas” (Hume, 1942, p. 28)? ¿Y te conformas con eso, y no te rebelas?.

Yendo acaso un poco más lejos que su quijotesco maestro o inspirador, el poeta y pensador Antonio Machado veía también, en ese triunfo del criticismo, y del gran Emanuel Kant como domesticador final de la filosofía, la degradación del ave divina de la metafísica occidental y de la filosofía misma, entonces, en una suerte de pobre gallina trasquilada. Encerrado desde entonces en la estrechez de sí mismo, el sujeto —o el Sujeto con mayúsculas que pronto le brotará al criticismo, cual un tumor o una joroba, en la forma del idealismo alemán— se vuelve incapaz de abrirse a lo otro. “Pero *lo otro* —escribe el poeta— no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes” (1973: p. 15).

Desde su seria humildad de pensador riguroso y sistemático, don Eduardo Nicol tampoco compartía, por su parte, el entusiasmo general por el criticismo de Hume y de Kant. “Cuanto más suficientes nos hemos llegado a creer por nuestro logros —observaba—, más vacíos

nos hemos quedado del ser, de Dios y de nosotros mismos” (Hume, 1942, p. xi).

Y es por eso que al prologar ese “resumen de teologías” (Hume, 1942: p. xviii) que desde su punto de vista son los *Diálogos sobre religión natural* de David Hume, nos recordaba don Eduardo el *Miserere ut loquar* del santo de Hipona: “Hablar –nos dice pues don Eduardo Nicol– es cosa tan tremenda que San Agustín pedía misericordia para poder hacerlo”. Y anotaba en seguida el autor de la *Metafísica de la expresión* que “no todo el que habla, sin embargo, necesita de la misericordia ni hace una cosa tremenda”. De donde, naturalmente, concluía que “hablamos en verdad muy pocas veces”.

“La palabra –escribe en ese raro e importante prólogo el maestro de mis maestros– no puede ser tremenda cuando solo es un signo útil para la vida, cuando tiene una mera función indicativa y no expresiva, cuando se cambia, como el signo monetario. Entonces –nos explica– no hay en ella, ni buscamos en ella, pretensión ni compromiso de verdad. Tremendo es –nos dice– hablar empeñando el alma entera en la palabra, o hablando de algo entero; cuando hay la entereza de la cosa y la entereza del que habla. El hablar con verdad *nos hace* –subraya don Eduardo Nicol–, y eso es tremendo” (Hume, 1942: p. vii).

Hablar de Dios en nuestros días, entonces –después de Kant, de Voltaire y de Hume, por solo mencionarlos a ellos–; dar, por ejemplo, una conferencia sobre Dios en una institución o espacio académicos y en el ámbito, entonces, del saber instituido –y por ende “controlado”, como señala Foucault– es, desde luego, y por muy diversas razones, algo aventurado o, por lo menos, problemático; y de acuerdo con don Eduardo Nicol, algo que de entrada se debate entre lo banal y lo tremendo.

No es, desde luego, el caso del CISAV, pero en nuestros días y en nuestros medios académicos abundan, de entrada o, mejor dicho, son o hacen la regla “las más”, las instituciones en las que está por lo menos muy mal visto eso de hablar de Dios o, en las que si se lo hace, hay que hacerlo o voltaireanamente –es decir: burlonamente, dándole al cristianismo y, de paso, a la filosofía, en sus pretensiones de búsqueda consecuente y sincera de la verdad, “la patada del asno

ritual”, para decirlo con René Girard (1994, p. 89)—;⁴ o en las que en todo caso se puede hablar de Dios, pero “eruditamente” y, por así decirlo, como “*per especulum et in aenigmate*” y, por supuesto, nunca, so pena de ostracismo, de manera directa o “tremenda”.

Para hablar de Dios sin irritar a nadie en nuestras instituciones académicas, hay que hablar, como de las mariposas de alas azules, o como de los átomos de mercurio o los índices delictivos, de “la idea de Dios en Santo Tomás”, o de las demostraciones de su existencia “en San Anselmo” o “en Descartes” —las cuales, por supuesto, se asume que no son más que viejas y harto rebasadas opiniones premodernas y, desde luego, “precríticas”.

Ese forzoso rodeo, por lo demás, se impone en el caso de prácticamente todos los verdaderos problemas filosóficos. En nuestros días y en nuestras instituciones académicas no podemos, por ejemplo, hablar de la justicia, sino de “la justicia en Platón” o “en Rawls”, o en quien sí tenga o sí se haya ganado ese derecho. Pero me dejo llevar acaso por mi inocencia o por mi ingenuidad. ¿Rawls de veras se ganó ese derecho? ¿Se lo ganó Hume? ¿Se lo ha ganado Habermas? Aunque pueda haber algo de eso, en nuestros días y en nuestras instituciones “filosóficas”, no es desde luego solo una cuestión de haber alcanzado o no uno la madurez intelectual necesaria para poder afrontar en ellas los grandes problemas. En nuestros días y en nuestras instituciones universitarias y científicas hay, ante todo, una verdadera proscripción de los grandes problemas filosóficos y, en primerísimo lugar, se proscriben el de la verdad y, por supuesto, el de Dios y el de la verdad sobre Dios.

¿Todo esto —cabe preguntármelo— proviene de la sacrosanta autoridad de Kant, o es más bien la sacrosanta autoridad de Kant la que proviene de todo esto?

Y es que es preciso darnos cuenta de una buena vez de que la filosofía no es solo una cuestión filosófica —o editorial, como ingenua-

4 Dice Girard: “Se trata siempre, en el fondo, de minimizar o de apartar lo judaico y lo cristiano de la cultura oficial, de la universidad. Si usted habla del cristianismo sin pegarle la patada del asno ritual, correrá el riesgo de ver cómo se levantan a su alrededor los muros de un gueto, mucho más cerrado todavía en los Estados Unidos que en Francia, dicho sea de paso...”.

mente asume Hume en su autobiografía—, sino también una cuestión ideológica y política, como decían hace algunos años todavía los marxistas (aunque de una forma tan radical o tan fanática que anulaban con ello toda posibilidad de oír lo que de cierto había en su alegato).

Hasta de una pequeña ciudad sin importancia, como Königsberg, puede salir “el mayor de todos los filósofos de la Modernidad europea”, puede decir con cierta inocencia quien ignore, por ejemplo, que precisamente de esa ciudad nacieron nada menos que la pujante Prusia, primero, y luego la gran potencia alemana cuya formidable inercia y cuyo peso siguen marcando, hasta el día de hoy, las pautas del pensamiento occidental, en general, y en particular las de la filosofía académica. “Bajo el “despotismo ilustrado” del rey librepensador Federico II —escriben Monique Castillo y Gérard Le Roy—, el kantismo se vuelve una especie de filosofía oficial, profesada por lo demás por el ministro de la Educación von Zedlitz (quien se dice públicamente kantiano)” (2001: p. 11). Y si bajo Federico Guillermo II, en cambio, que es rosacruz y adversario de la Ilustración, y que presta sus oídos a su “clerical y obscurantista” ministro Wöllner, por algún tiempo ya no le irá tan bien al escrupuloso profesor,⁵ y tendrá que arreglárselas con la censura, como él mismo expone en *El conflicto de las Facultades*, esa prueba no irá sin el honor, por ejemplo, de que sea el mismísimo monarca quien le ordene, en una carta que firma “vuestro afectísimo rey”, dejar de “rebajar y deformar muchos dogmas capitales y fundamentales de la Escritura Santa y del Cristianismo” (Kant, 1798: p. 5), y su silencio cesa al fin, en 1798, con la llegada al poder de Mas-sow, de nuevo un ilustrado, como ministro de Federico Guillermo III. Schelling, Hegel, Heidegger y Habermas son otros tantos jalones de la filosofía más o menos oficial en Alemania, como por ejemplo Auguste Comte, Victor Cousin, Jules Ferry, o incluso Luc Ferry, har-to más recientemente, han podido serlo, a su manera y momento, en Francia. En España, al final del franquismo, los tomistas se volvieron hegelianos de la noche a la mañana y en México, luego de la caída del

5 Su amigo M. von Hippel, escribió inspirado en él la pieza “El hombre del reloj”, presentada en 1760; véase también: DE QUINCEY, *Los últimos días de Emmanuel Kant* y BERNARD, T. “El viaje de Kant a América o Papagallo en Altamar”.

muro de Berlín, pudimos ver a los marxistas abandonar el barco, en desbandada, hacia las cómodas ambigüedades, o hacia las balsas salvadoras del “posmodernismo”.

Permítanme darles un ejemplo muy cercano y muy general de esto que trato de decirles, o de insinuarles por lo menos: yo cometí hace poco (y ello con toda la intención de medir las reacciones, en un tiempo en el que Andrés Manuel López Obrador y Vicente Fox rompían, a nivel nacional, con los viejos equilibrios del laicismo mexicano), la travesura, o la *peccata minuta*, de fechar la invitación a un homenaje que le hicimos a Don Miguel de Unamuno en la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro, en “el *año de gracia* 2006” (como lo hacía él, por lo demás, dando completa la fecha que todos damos mutilada), y nada más que por eso me gané la ferviente y comedida censura de alguno de mis colegas —partidario devotísimo, por cierto, del “Mesías tropical”— quien aseguraba ver en ello —no en su militantismo, sino en mi travesura— nada menos que una flagrante violación a nuestra sacrosanta laicidad y, desde luego, una peligrosa intromisión de la fe religiosa en la universidad pública, en la que subrayó entonces que no había lugar para hablar ni de Dios ni de la religión. ¡Cosa que desde luego es fácil de evitar en una Facultad de Filosofía y, por ejemplo, en un simposio dedicado nada menos que a don Miguel de Unamuno! El experimento, en todo caso, funcionó y, a la menor provocación, en una Facultad de Filosofía que se supone que nació neotomista y que al parecer se protegió lo mejor que pudo, en el no muy lejano momento de su indeciso nacimiento, de ser “contaminada” por la “filosofía moderna” que la amenazaba desde la demasiado cercana UNAM, un profesor egresado de una decen-tísima universidad privada, convertido entre tanto, quién sabe cómo, a la vieja religión de Carlos Marx, que según entiendo sigue practicando (¿y dónde más, me pregunto, sino en el espacio “laico” que le brinda la universidad pública?), estaba pronto y más que dispuesto a perseguir o a censurar, y a dar lecciones nada menos que de laicidad.

La anécdota es puntual, pero no es de ninguna forma excepcional. Podría detenerme incluso a analizarla aquí más minuciosamente, y volverles más flagrantes aún las contradicciones que revela —confrontando por ejemplo la presunta laicidad de mi censor con la mía

propia si, por ejemplo, el hecho de haber estudiado siempre en escuelas públicas me diera al respecto alguna autoridad—, pero no es muy elegante hacerlo en ausencia (del o de) los directamente criticados. Podría, sobre todo, abundar en ejemplos mucho más graves y significativos de este harto pronto e intolerante espíritu de capilla que reina en las Facultades “pensantes” de nuestras universidades públicas, pero en casi todos ellos traicionaría secretos o confidencias de amigos, o de amigos de amigos, y es seguro, por lo demás, que ustedes o sus conocidos podrían dar tantos o más ejemplos de esto que yo.

Pensemos mejor —¿para qué buscar en otra parte?— en la no muy ejemplar manera en la que un grupo de estudiantes y profesores de la universidad *La Sapienza* de Roma se opusieron a que el Papa Benedicto XVI, quien para tal efecto había recibido y aceptado una invitación oficial de las autoridades competentes, les fuera a hablar ahí, en enero de 2008, de las instituciones del papado y la universidad. Y pensemos también, más recientemente, en las harto airadas reacciones de ciertos intelectuales “laicos” franceses; entre ellos, por ejemplo, la feminista Caroline Fourest (que andaba vendiendo así su último libro) y el “libre pensador” Henri Pena-Ruiz, ambos, precisamente, en el papel de comedidos provocadores, ante el discurso que el Papa dirigió a los intelectuales franceses el 12 de septiembre de 2008, en El Colegio de los Bernardinos, en París, y sobre todo ante su muy exitosa o significativa recepción (del Papa en Francia, y de su discurso en el mundo cultural francés). ¿Era, sobre todo, una oportunidad de hacer escándalo y de figurar, como le objetó sutilmente a las aguerridas reivindicaciones “laicas” de Pena-Ruiz el profesor de teología Jean-François Colisimo (2008)? Pero dejemos los “medios” y vayamos ante todo a *La Sapienza*.

¿Un Papa no puede hablar, entonces, en una universidad laica? ¿Un creyente tampoco? ¿Y no se puede hablar ahí del indiscutible papel, histórico y presente, que el cristianismo y sus instituciones juegan en nuestros destinos, y en nuestra cultura en primer lugar? Esa sí que es, por lo menos, una visión muy poco laica de la laicidad.

Monseñor André Vingt-Trois, en cambio, el sucesor del cardenal Lustiger en la arquidiócesis de París, acaba de invitar, en marzo pasado, a la catedral de Nuestra Señora de París, y a dar ahí nada menos

que las “conferencias de cuaresma” en las que el tema general era la respuesta a la pregunta dirigida por el Cristo a sus apóstoles, actualizada en el caso de cada especialista, “¿Y ustedes, quien dicen que soy yo?”, a personalidades francesas de primer nivel, representantes de ámbitos tan diversos como el arte contemporáneo, la edición y las finanzas; además, desde luego, de la antropología, la filosofía y la teología; y si entre ellos había pensadores católicos como Rémi Brague, había también, en razón de su competencia intelectual y profesional, lo mismo “laicos” que agnósticos o ateos, y hasta un budista (Fabrice Midal), todos ellos verdaderamente sorprendidos por la invitación, alguno un poco intimidado, alguno francamente conmovido (Catholique Paris CEF).

Pero, volviendo al caso de *La Sapienza*, la verdad es que Benedicto XVI tenía preparadas para aquellas castas orejas unas cuantas palabras verdaderamente tremendas. Si en su conferencia previa de la Universidad de Ratisbona había hablado ciertamente como Papa, recuerda, lo había hecho sobre todo como antiguo profesor de la misma, mientras que ahora estaba invitado a expresarse, en la Universidad de Roma, explícitamente en su condición de Papa. “¿Qué puede y debe decir un Papa en una ocasión como esta?”, comienza preguntándose Benedicto XVI en el texto que no pudo leer entonces, y de entrada responde muy justamente que, siendo *La Sapienza* una universidad laica, y siendo libres los universitarios, tanto frente a las autoridades políticas como frente a las eclesiásticas, lo que procede es que el Papa vaya a su encuentro justamente en el espacio de *la laicidad*, en el cual el compromiso de todos, les dice, el del Papa que aceptando las reglas del juego accede a darles una conferencia, y el de sus oyentes universitarios (de haberlos), es el de atenerse “exclusivamente a la autoridad de la verdad”.

Y procede luego Benedicto XVI, en el texto de su conferencia, a explicar que el Papa es el obispo de Roma y que, como sucesor de Pedro, tiene una responsabilidad episcopal o de pastor con respecto a la Iglesia toda; y que el Papa es entonces el Pastor que “desde un puesto de observación más elevado, contempla el conjunto, cuidándose de elegir el camino correcto y [de] mantener la cohesión de todos sus miembros”. Y ante la previsible objeción de que ese no es asunto de

los no creyentes, Benedicto XVI recuerda precisamente que “Rawls, aun negando a las doctrinas religiosas globales el carácter de la razón “pública”, ve sin embargo en su razón “no pública” al menos una razón que no podría, en nombre de una racionalidad endurecida desde el punto de vista secularista, ser simplemente desconocida”. Lo que me recuerda que en noviembre de 2007, en Mazatlán, Habermas nos vino a decir que en su visión de la “razón secular”, *ya no* es necesario excluir de esta a los creyentes. Supongo que habrá que darle las gracias por no condenarnos, a quienes lo somos, a la condición de menores o de irracionales, como a los indios de este continente el famoso Sepúlveda (o Hegel, más bien). Para Rawls, prosigue el Papa en su conferencia, “esas doctrinas —las de las grandes religiones— derivan de una tradición responsable y motivada” que en su duración y cohesión a lo largo de generaciones tiene, además de en sus propias argumentaciones coherentes, un claro signo de su racionalidad. “Frente a una razón ahistórica que trata de construirse a sí misma solo en una racionalidad ahistórica —propone el Papa con el autorizado pensador estadounidense—, la sabiduría de la humanidad como tal —la sabiduría de las grandes tradiciones religiosas— se debe valorar como una realidad que no se puede impunemente tirar a la papelera de la historia de las ideas”. Dicho en otras palabras, el pensamiento no puede hacer caso omiso de la historia, so pena de caer en el lamentable y estéril, o esterilizante error de la vieja herejía marcionista.

Y a la historia va en seguida Benedicto XVI, y hasta la Grecia clásica se va y se demora en comentar la vocación socrática de la universidad. “El verdadero e íntimo origen de la universidad —escribe— está en el afán de conocimiento”. Afán de conocimiento que en los griegos tuvo, sostiene, una profunda significación religiosa que después será recogida por los primeros cristianos: la de una razón comprometida en la disipación de “la niebla de la religión mítica, para dejar paso al descubrimiento de aquel Dios que es Razón creadora y al mismo tiempo Razón-Amor”.

Y en seguida nos recuerda el Papa, con San Agustín, y a propósito precisamente de un Dios que es al mismo tiempo e indisolublemente Razón y Amor, que entonces “la verdad nunca es solo teórica”, y que el hombre de conocimiento necesita, para no quedarse hundido en la

tristeza que produce el puro saber que no se vuelve vida, pasar precisamente del terreno de la teoría sola al de la vida como búsqueda del bien. “Una inmensa tristeza se corre por el mundo de los letrados, anegando sus almas —escribía a propósito de esto mismo Don Miguel de Unamuno, en su *Diario íntimo*—; es la tristeza del vanidad de vanidades y todo vanidad” (1970: p. 51). Y también podríamos citar aquí a Pascal y su exaltación de la sabiduría moral, que nos consuela de no tener la ciencia de las cosas exteriores, frente a la sola ciencia de las cosas exteriores, que es incapaz de consolarnos de la ausencia de la sabiduría moral; e incluso al Descartes del *Discurso del método* que, si quería ser sabio, era sobre todo para ver claro en sus acciones y para avanzar seguro por esta vida.⁶ “La verdad nos hace buenos —escribe el Papa en su conferencia para los universitarios laicos de *La Sapienza*—, y la bondad es verdadera: este es el optimismo que reina en la fe cristiana”.

Y recordando enseguida la discusión medieval en torno a las relaciones entre teoría y praxis, subyacente a las relaciones entre las facultades universitarias (de las que a su manera y tiempo también se ocupó Kant), nos recuerda Benedicto XVI cómo, gracias a la razón, la Facultad de Medicina libera el arte de curar del ámbito de la magia y cómo, asimismo, el problema fundamental de la Facultad de Derecho era el de “dar su justa forma a la libertad humana”. Y dando un “salto al presente” Benedicto XVI observa a ese respecto cómo en nuestros días, en el terreno de la política, nos obscurecen el horizonte de los derechos del hombre los problemas del mero número y de la mera opinión que definen o agotan, y vacían de sentido a los actuales procesos democráticos. Y es precisamente ante esa preocupación política que se da su diálogo, y aun su encuentro con uno de los campeones actuales de la “razón secular”. “Yo considero significativo —escribe el Papa— el hecho de que Habermas hable de la sensibilidad por la verdad como un elemento necesario en el proceso de argumentación política, volviendo a insertar así el concepto de verdad en el debate filosófico y en el político”.

Filósofo pertinentísimo, además de pastor espiritual, el tema que el Papa no se cansa de poner en la mesa de discusión de la “razón

6 AT,VI, 9.

pública” o “secular”, es en efecto el de la verdad. El del mundo común, para decirlo con Heráclito, mejor que con el “intersubjetivista” Emanuel Kant.

Volviendo a su repaso de la universidad medieval, ahí donde en su concepción de la novísima universidad prusiana el abanderado del *sapere aude* ilustrado subordina las Facultades Superiores al necesario control del poder político y, entre ellas, en primer lugar, a la de teología —cesaropapismo luterano obliga— y solo reclama libertad de pensamiento para la Inferior o de Filosofía, por impráctica, Benedicto XVI nos señala en cambio que en la universidad medieval es a las Facultades de Filosofía y de Teología, “a las que se encomendaba —a ambas— la búsqueda sobre el ser del hombre en su totalidad” y a las que les correspondía por ello, precisa y eminentemente, “la tarea de mantener despierta la sensibilidad por la verdad”. ¿Es eso lo que hacen las universidades de ahora? ¿De qué manera el poder político controla o no, en nuestro México por ejemplo, lo que se piensa y lo que se dice o enseña abiertamente en la universidad? A la censura grosera de los tiempos de Kant, no nos engañemos, han sucedido en nuestros tiempos y en nuestros horizontes (pero sobre todo en los “centros” de producción del “pensamiento oficial”, que son los que nos van marcando la pauta) otras formas de censura más sutiles. Prohibirse hablar de la verdad, por ejemplo, y de Dios, en nuestras archimodernas universidades —que por lo demás carecen de Facultades de Teología—, ¿es una forma adecuada de plantearse el problema del ser del hombre “en su totalidad” (o “del hombre entero”, como decía don Eduardo Nicol)?

Michaela Wiegel, la corresponsal, en París, de la *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, sostuvo, a propósito de las airadas reacciones que provocó la exitosa visita del Papa a la Ciudad Luz, que la insistente invitación que este nos hace a que revaloricemos las insoslayables relaciones entre la razón y la fe no debe ciertamente escandalizar a nadie, puesto que dicha defensa se inscribe en la mejor tradición de la filosofía alemana, y en última instancia, nada menos que en la filosofía de Emanuel Kant. Denisse Olivennes, Jean-Louis Bourlanges, Max Gallo y Philippe Meyer, sus compañeros editorialistas franceses de *L'Esprit Publique*, no solo no la desmintieron, sino que concedieron, y reafirmaron su ar-

gumento.⁷ El error es tan garrafal como significativo. ¿Es “la supresión del saber para dar lugar a la creencia” (KANT, 1984: pp. 93-94) lo que Joseph Ratzinger nos propone? Muy lejos del fideísmo kantiano y luterano, el Papa piensa más bien, con Santo Tomás, que “la filosofía y la teología deben relacionarse entre, sí, sin confusión y sin separación”. “La filosofía —escribe Benedicto XVI— debe seguir siendo verdaderamente una búsqueda de la razón con su propia libertad y su propia responsabilidad; debe ver sus límites y precisamente así, también, su grandeza y amplitud.” ¡Nada de gallinas trasquiladas! La teología, por su parte —afirma el Papa— “debe seguir sacando [sus verdades] de un tesoro de conocimiento que ella misma no ha inventado, que siempre la supera y que, al no ser totalmente agotable mediante la reflexión, precisamente por eso siempre suscita de nuevo el pensamiento”.

Junto con el de Dios, insistimos, al Papa le preocupa sobre todo el problema de la verdad y, en el fondo, el de la racionalidad misma. Los tres problemas están profundamente vinculados entre sí y son, desde luego, interdependientes, como quedó claro, por ejemplo, en su, precisamente por eso, muy controvertido y muy altamente subversivo, discurso de Ratisbona, que no por nada irritó a los fundamentalistas de todos los extremos.

“Hoy —prosigue el Papa en su boicoteada conferencia para la Universidad de Roma—, el peligro del mundo occidental —por hablar solo de este— es que el hombre, precisamente teniendo en cuenta la grandeza de su saber y de su poder, se rinda ante la cuestión de la verdad. Y eso significa al mismo tiempo que la razón, al final, se doblega ante la presión de los intereses y ante el atractivo de la utilidad, y se ve forzada a reconocerla como criterio último”.

En el diagnóstico del Papa, que no está tan lejos como a primera vista podría pensarse, por ejemplo del de un pensador agnóstico y ante todo “laico”, como Régis Debray, Europa (y, en el fondo, o con ella, o tras de ella, toda la civilización occidental) preocupada en exceso por su laicidad (en una hipertrofia, entonces, de lo político y de lo económico), “se aleja de las raíces de las que vive”.

7 Es la emisión del 14 de septiembre del 2008, en France-Culture (referencia en la bibliografía).

“La República, con todo derecho —escribe el autor de *Dios, un itinerario*—, no *reconoce* ningún culto. ¿Debe por ello rehusarse a *conocerlos*?”⁸ Bajo la encomienda de Jack Lang, el Ministro de la Educación Nacional del más que escrupuloso (y no precisamente tolerante) gobierno de izquierda de Lionel Jospin, Régis Debray hizo en 2002 un reporte oficial en torno a la urgente necesidad, en Francia, de fortalecer en las escuelas públicas la enseñanza del “hecho religioso”, respecto del cual la erosión, o la notable ignorancia causada por unas cuantas generaciones de ruptura, o de enseñanza radical y combativamente laica, ha dejado a las nuevas generaciones en la imposibilidad, por ejemplo, de comprender mínimamente el patrimonio artístico de su país. “¿Quién es la chica que lleva al niño en brazos?”, pregunta un instruido joven francés a su maestro de historia del arte, en el Louvre, ante un cuadro de la virgen María. “Parece —escribe Régis Debray— que ha llegado el tiempo del pasaje de una *laicidad de incompetencia* (lo religioso, por construcción, no nos interesa) a una *laicidad de inteligencia* (es nuestro deber comprenderlo)” (Debray, Régis, 2002: p. 43). Me temo, empero, que unas cuantas clases sobre el “hecho” religioso en el colegio no sirvan para nada. Dado el espacio en el que se darán, estas corren el riesgo de quedarse de cualquier manera sin raíces y sin verdad. “La enseñanza *de lo* religioso —advierte Debray en su citado reporte— *no es* una enseñanza religiosa” (Debray, Régis, 2002: p. 23). Ciertamente: no es lo mismo abrirnos al misterio que encerrarlo en un vano programa o en un manual de erudición, de mera “cultura general” o de ornamento. ¿Hacemos otra cosa en el estricto terreno de la filosofía?

“¿Qué tiene que hacer o qué tiene que decir el Papa en la universidad? —se pregunta Benedicto XVI para concluir su conferencia de *La Sapienza* de Roma—. Seguramente —se responde— no debe tratar de imponer a otros de modo autoritario la fe, que solo puede ser dada en libertad. Más allá de su ministerio de Pastor de la Iglesia, y de acuerdo con la naturaleza intrínseca de este ministerio pastoral, tiene [el Papa] la misión de mantener despierta la sensibilidad por la

8 Citado por Jack Lang en la carta oficial en la que solicita el reporte (Debray, Régis, 2002: p. 61).

verdad; invitar una y otra vez a la razón a buscar la verdad, a buscar el bien, a buscar a Dios; y, en este camino, estimularla a descubrir las luces útiles que han surgido a lo largo de la historia de la fe cristiana y a percibir así a Jesucristo como la Luz que ilumina la historia y ayuda a encontrar el camino hacia el futuro”.

Desde luego no en todas partes es mal recibido el sucesor de San Pedro. En su reciente visita a Francia, que en principio era solo una visita pastoral a Lourdes, con motivo del 150 aniversario de las apariciones de la virgen (“¡supuestas apariciones!”, exige que se diga en nombre del laicismo su portavoz autodesignado Henri Pena-Ruiz), Benedicto XVI fue recibido por el Presidente de la República, quien incluso insistió en retenerlo unos días en París, en visita de Estado. El 20 de diciembre del año anterior, Nicolas Sarkozy había sido recibido, por su parte, en Roma, en donde, en su calidad de “sucesor” de los reyes de Francia, recibió el título de “canónigo de honor” de la Basílica de San Juan de Letrán. Fue en esa ocasión que pronunció un discurso en el que habló, para el escándalo de muchos, de la “laicidad positiva”. “En la transmisión de los valores y en el aprendizaje de la diferencia entre el bien y el mal —afirmó el Presidente de la República Francesa—, el institutor no podrá nunca reemplazar al cura o al pastor, incluso si es importante que se aproxime a ello, porque siempre le va a faltar la radicalidad del sacrificio de su vida y el carisma de un compromiso sostenido por la esperanza”.⁹

La afirmación es fuerte y, en muchos sentidos, también revolucionaria y, para el gusto de muchos, desde luego, más bien contrarrevolucionaria. El balance de la erosión social y espiritual causada por décadas de ruptura con la tradición religiosa es, en Francia, casi, casi consensual. Acabamos de hablar del reporte de Régis Debray sobre la enseñanza del “hecho religioso” en las escuelas de la República, y toda su obra reciente (*L'emprise; Dios, un itinerario; Los fuegos sagrados*, etc.) se ocupa precisamente del fracaso del sueño moderno o ilustrado de la construcción de una sociedad sin religión. Incluso Marcel Gauchet, quien se empeña en sostener que la Francia contemporánea es un

9 La traducción es mía.

ejemplo logrado de ello, reconoce que, debilitada la Iglesia, también queda debilitada su rival, la República laica, a quien el aguerrido combate con su querida-odiada enemiga le daba buena parte de su sentido. La izquierda misma, pues, da también la señal de alarma, si bien negándose a sacar las cuentas de cuáles puedan ser las causas, no ya de que un francés cultivado no sepa (como ya no sabía Ganivet en tiempos de su correspondencia con Unamuno) la diferencia entre la concepción virginal del Cristo y la Inmaculada Concepción de María, sino de efectos tan devastadores como la flagrante imposibilidad de transmitir los valores cívicos a las nuevas generaciones; la imposibilidad, para la “razón pública” o “secular”, de producir hombres con verdaderos y bien arraigados valores, su incapacidad para *educar*.

Muy naturalmente, tampoco son pocos los analistas que piensan que el gobierno francés busca sobre todo, en su acercamiento a la religión, una suerte de nueva forma de legitimación y, en cierto modo, sienten a Sarkozy “más papista que el Papa”, a quien por su parte notan, a este respecto, mucho más cuidadoso y medurado. Hay quienes dicen que la “laicidad positiva”, promovida por el gobierno francés, es una manifestación más de que vivimos ya en la era post-secularizada, o de que estamos entrando a ella. Para esta nueva era de la política, o de lo teológico-político, las religiones no son ya un contrapoder o una amenaza, sino ante todo unas reservas de sentido, y de identidad, imprescindibles en unos tiempos en los que, tras el fracaso moral e histórico de las religiones seculares del siglo XX, toda comunidad se disloca y corre el riesgo de perderse.

Más medurado, pues, que su contraparte laica o secular, he aquí lo que Benedicto XVI tuvo, con motivo de su recepción oficial en París, la oportunidad de responderle a Nicolas Sarkozy: “En este momento histórico en que las culturas se entrecruzan cada vez más, estoy profundamente convencido —aseguró el Sumo Pontífice— de que es cada vez más necesaria una nueva reflexión sobre el significado auténtico y sobre la importancia de la laicidad. Es fundamental, por una parte, insistir en la distinción entre el ámbito político y religioso para tutelar tanto la libertad religiosa de los ciudadanos como la responsabilidad del Estado hacia ellos, y por otra parte, adquirir una conciencia más clara de las funciones insustituibles de la religión

para la formación de las conciencias y de la contribución que puede aportar, junto a otras instancias, para la creación de un consenso ético fundamental en la sociedad”.

A los representantes del mundo de la cultura en Francia, reunidos en el Colegio de Los Bernardinos, Benedicto XVI les habló sobre todo de cómo, sin proponérselo, los monjes medievales habían creado toda una cultura en torno a la biblioteca, la escuela y el monasterio. Su meta era ante todo la de buscar a Dios, y en torno a esta búsqueda espiritual reconstruyeron, como por añadidura, nada menos que la civilización occidental. En contraste, nuestro tiempo se ha distanciado de Dios, espiritual pero también intelectualmente. El Papa subrayó en esa conferencia, escuchada entre otros, esta vez, por un representante del culto musulmán, que: “Una cultura meramente positivista que circunscribiera al campo subjetivo como no científica la pregunta sobre Dios, sería la capitulación de la razón, la renuncia a sus posibilidades más elevadas y consiguientemente una ruina del humanismo, cuyas consecuencias no podrían ser más graves”.

Y frente a ello, reafirmó: “Lo que es la base de la cultura de Europa, la búsqueda de Dios y la disponibilidad para escucharle, sigue siendo aún hoy el fundamento de toda verdadera cultura”.

¿Pero cómo? —podría alegar acaso aquí algún lector de Nietzsche, o de Heidegger o alguno más de sus epígonos— ¿este ingenuo y noble anciano, este antiguo profesor de teología fundamental, no se acaba de enterar entonces de que “Dios ha muerto” —y de que no era más que un “opio del pueblo”, “una ilusión infantil”?

En efecto, si en un primer momento el pensamiento “moderno” se conformó con declararlo incognoscible al afirmar, en el empirismo y en el criticismo, por ejemplo, que de Dios no teníamos idea, o concepto o experiencia posibles (de Dios, afirmaba ya el inglés Thomas Hobbes, “no tenemos ninguna imagen, o sea, ninguna idea”),¹⁰ hoy en día en nuestras hartas laicas facultades de filosofía, y hasta en las no tan laicas, son muchos los archienterados —o los *iniciados*, más bien—, que dicen y repiten, como quien de veras sabe lo que está di-

10 Ver: Descartes, René, 1977: p. 146.

ciendo, que “Dios ha muerto” y que esta es incluso la última palabra de la filosofía.¹¹

Por fortuna, Heidegger se ocupó de explicarnos lo que Nietzsche nos había querido decir con su famosa frase sensacionalista y enigmática. Si bien es cierto que el Dios del cristianismo estaba en ello afectivamente implicado, la frase de Nietzsche “Dios ha muerto” ante todo significa, según Heidegger, que “el mundo suprasensible” —es decir, el dominio de las Ideas y de los Ideales, el de Platón— “se ha quedado sin poder eficaz” y no prodiga ya ninguna vida, y no nos orienta (Heidegger, 1962: p. 261). Dios, comenta o deconstruye a este respecto Jean-Luc Nancy, “nos abandona a nuestra filosofía *y a nuestra religión de la muerte de Dios*” (Nancy, Jean-Luc, 1997: p. 146. El subrayado es mío).

¿Cómo no ver la línea de continuidad que va desde el nominalismo radical del empirismo inglés hasta este acaso todavía más radical inmanentismo que le niega al “mundo de las apariencias” su condición, precisamente, de apariencia, y al de las ideas su trascendentalidad y, por consiguiente, también su operatividad cognoscitiva? Y sin embargo, no escuchamos, tampoco aquí, el consecuente silencio, sino las frases y las sentencias, y las doctrinas grandilocuentes, más bien.

Como bien había visto a principios del siglo XX el Papa Pío X, en la encíclica *Pascendi* (1907) que definía y reprobaba al “modernismo”, pero cuyo diagnóstico se puede ampliar a prácticamente toda la Modernidad posthumeana o postkantiana, para expulsar a Dios de nuestros horizontes seculares hubo que dismantelar ante todo o, a la vez, toda posibilidad de verdadero conocimiento.

“La razón humana —resumía la encíclica a propósito de las posturas filosóficas de los llamados modernistas—, encerrada rigurosamente en el círculo de los fenómenos, es decir, de las cosas que aparecen, y tales ni más ni menos como aparecen, no posee facultad ni derecho de franquear los límites de aquéllas. Por lo tanto, es incapaz de elevarse hasta Dios, ni aun para conocer su existencia, de algún modo, por medio de las criaturas: tal es su doctrina. De donde infieren dos cosas: que Dios

11 Nancy, Jean-Luc, 1997: p. 23: “La muerte de Dios es el pensamiento final de la filosofía”.

no puede ser objeto directo de la ciencia; y, por lo que a la historia pertenece, que Dios de ningún modo puede ser sujeto de la historia”.

Lo extraño es que no falta quien sostenga que esa condenación, que más allá de los estrictos “modernistas” nos hace pensar lo mismo en Nietzsche o en Heidegger que en Kant, o en Hume, tiene como blanco nada menos que a Descartes, en quien, sin embargo, tenemos a nuestro mejor aliado –incluso uno mejor que Santo Tomás– para salir de la trampa agnóstica y atea en la que ha caído la filosofía moderna. Esta no era, desde luego, la opinión de Jacques Maritain. Don Eduardo Nicol pensaba también que a Descartes le debíamos la pérdida del ser, nuestra caída en el subjetivismo y la pérdida de Dios, que en Hume es ya flagrante. Pero eso es comprar la recuperación forzada de Descartes por parte del empirismo inglés, primero y sobre todo, por parte del idealismo alemán. Joaquín Xirau era ya al respecto mucho más mesurado, y aún reconociéndole la involuntaria paternidad, no encerraba a Descartes en el subjetivismo moderno.

Un poco más cercano a nuestros días, el gran especialista y editor de Descartes, Ferdinand Alquié, se distancia también de la opinión que muchos otros comparten con Maritain o con Nicol, o incluso con el propio Heidegger. En su conferencia “De la muerte de Dios a la muerte de la filosofía”, dictada en la Academia de Ciencias Morales y Políticas de Francia en enero de 1980, se pregunta si no será precisamente el abandono de la idea de Dios lo que ha conducido a la filosofía a su actual estado de decadencia (ALQUIÉ, Ferdinand, 1982: p. 133).

Decadencia que, en primer lugar, se le hace notoria al filósofo francés en la calle misma o en la sociedad: “no encuentro nunca un abogado, un médico, un farmacólogo de cierta edad –observa Alquié– que no recuerde con emoción su año de filosofía”. Y frente a eso: “las clases que hoy se llaman “terminales” –constata– ven, sobre todo, florecer, bajo el nombre de filosofía –como si hubiésemos vuelto, digamos, a los tiempos inmediatamente anteriores a Descartes–, el arte de aprender a hablar de lo que uno ignora, de discutir a lo tonto, de rechazar las evidencias y eso bajo la triple autoridad de Marx, de Nietzsche y de Freud, autores que, por lo demás, no son retenidos sino en la medida en la que sus doctrinas favorecen el rechazo de los valores hasta entonces reconocidos” (Alquié, Ferdinand, 1982: p. 134).

Y lo que le dice la calle, se lo confirman los “claustros”. Respecto de las obras de los que hoy se dicen filósofos, advertía hace 28 años, apenas un poco más de los que llevo yo leyendo textos de filosofía y, si no calculo mal, más o menos los que lleva el Dr. José de Teresa, amén de su divorcio con el público intelectual, “todos tenemos una gran dificultad —advierte el fino especialista en filosofía moderna— para entender esos textos inútilmente oscuros y mal escritos”. Y, sobre todo, observa, “en vano buscamos en ellos la solución de los problemas que se nos plantean a cada uno”: el “problema del conocimiento y de sus límites”, enumera, el “problema de Dios”, el “de la muerte”, el “de los deberes y el destino del hombre” (Alquié, Ferdinand, 1982: p. 134).

No hay filósofo de moda, observa el conferencista, que no repita, tras de Nietzsche, que “Dios ha muerto”; frase que por sí sola y aislada de su contexto, le parece a él que no tiene estrictamente ningún sentido; y nos explica que es precisamente su ambigüedad la que le asegura el éxito presente (Alquié, Ferdinand, 1982: p. 135).

A diferencia de Heidegger, quien dice que sí, pero que no; o que no, pero que sí, Alquié piensa que, si esos filósofos declaran que Dios ha muerto, “es para insistir sobre el hecho de que la fe en Dios desaparece o que, si no ha desaparecido todavía de hecho, va a desaparecer, y que, en todo caso, está agotada y no se sustenta en nada. El filósofo que proclama que “Dios ha muerto”, observa, aparece entonces como aquel que, gracias a la penetración de su pensamiento, ha descubierto que Dios no existe. Se vuelve el portavoz de los hombres más lúcidos de su tiempo y de los hombres del futuro. Mientras muchos creen en Dios, él sabe, por su parte, que esa creencia no responde a nada, y que se va a desvanecer. Tal es en efecto —concluye el gran lector de Descartes— el sentido que Nietzsche da a la afirmación “Dios ha muerto” y tal es el sentido que le dan la mayor parte de los filósofos contemporáneos que la retoman por su propia cuenta”.¹²

12 Alquié, Ferdinand, 1982: p. 136. También: Buber, Martin, 1993: p. 36 “De hecho — escribe Martin Buber en su libro *Eclipse de Dios*, que en muchos sentidos nos desecipsa también la filosofía—, esta proclamación significa solo que el hombre es incapaz de aprehender una realidad absolutamente independiente de sí mismo y de tener una relación con ella”.

“Y creo que además de los ateos militantes —prosigue Alquié unas líneas más adelante, confirmando lo que venimos diciendo—, muchos filósofos contemporáneos [...] se han visto conducidos, por antiteísmo o, por lo menos, por el miedo a verse orillados a reconocer a Dios, a desviarse de los problemas filosóficos verídicos para consagrarse al estudio de la epistemología, del psicoanálisis o de la lingüística” (Alquié, Ferdinand, 1982: p. 137).

“¿Es porque niega a Dios —se pregunta en consecuencia el filósofo—, o, más exactamente, porque ya no acepta plantear el problema de Dios, que la filosofía se muere?” (Alquié, Ferdinand, 1982: p. 137). Y procede en seguida el gran especialista en filosofía moderna a hacer un apretado repaso de “la edad de oro de la teología racional” que es, nos dice, la de Leibniz, Spinoza y Malebranche, en los que desde luego la idea de Dios jugaba un rol absolutamente central. “Pero me parece —advierte— que comparando esos sistemas con la filosofía de Descartes, uno puede percibir los primeros gérmenes de la decadencia, los primeros pasos hacia eso que se ha llamado más tarde la muerte de Dios”. “Si se los compara con Descartes —señala—, nos damos cuenta de que ellos disminuyen la distancia que separa al hombre de Dios” (Alquié, Ferdinand, 1982: p. 140). Y es que, en efecto —adelantándose en ello al idealismo alemán, e inspirándolo o suscitándolo incluso—, los tres grandes racionalistas, en el fondo, hacen de la razón humana un ídolo, mientras que Descartes no lo hace; lo cual queda particularmente manifiesto en la opinión que todos ellos tienen de la relación que existe entre Dios y las verdades eternas o de razón, que según Leibniz lo obligan a crear el mejor de los mundos posibles, y que Descartes subordina, para el escándalo de todos ellos y, por ejemplo, del gran especialista en Kant, Ernst Cassirer, a la absolutamente soberana Voluntad de Dios. “Llevó sus errores metafísicos —se burla Voltaire— hasta pretender que dos y dos no son cuatro sino porque Dios lo ha querido así”.¹³

Un Dios sometido a nuestras cuentas y razonamientos, es una tentación muy fuerte, hay que admitirlo, para los profesores de lógica y para los matemáticos, así como para los “metafísicos” u “onto-teó-

13 Ver: Voltaire, 1961: p. 58.

logos” que diría Heidegger. Wolff arrulló un tiempo al profesor Kant con ese sueño, pero Hume lo vino al fin a despertar.

Para Ferdinand Alquié, Hume es el primero de los grandes filósofos ateos, y en él Dios se muere al mismo tiempo que la filosofía; mientras que Kant es “el último de los filósofos defensores de Dios, o el principal responsable de su muerte” (ALQUIÉ, Ferdinand, 1982: p. 143).

Y es que, si en un principio la fe se puede ir a refugiarse al terreno incógnito e incognoscible de lo nouménico, una vez negada la cosa en sí —lo que no tarda nada en suceder, con Fichte—, el hombre deviene francamente en absoluto, y lo sigue siendo no solo en Hegel, sino también, en cierto modo, en el enigmático Heidegger y en Sartre o en Merleau-Ponty.

Alquié le explica a su escogido auditorio algunos de los extremos idealistas o subjetivistas de estos absolutizadores del hombre, quienes, si no perdonan a Dios, mucho menos tendrán miramiento alguno, por ejemplo, con las harto lejanas nebulosas. Para Hegel, el absoluto no es un Dios creador situado en el origen del mundo, sino algo que se produce hasta el final y en el hombre mismo: un resultado. “El hombre es el ser —les recuerda que decía Sartre— cuya aparición hace que el mundo exista”. Y citando a Merleau-Ponty traduce esto a un terreno un poco más “científico”: “la nebulosa de Laplace no está detrás de nosotros, en nuestro origen”, sino “delante de nosotros, en el mundo cultural”. “Semejantes afirmaciones, estimados colegas —les comenta en fin—, les deben parecer a aquellos de entre ustedes que estén penetrados de espíritu científico, absurdas o dementes” (Alquié, Ferdinand, 1982: p. 144).

Y ante su auditorio de harto objetivos hombres de ciencia y, desde luego, no sin recordarnos al Husserl, quien, por su parte, se oponía al círculo de un naturalismo que se empecinaba y se empecina en absorber al espíritu en su cerrada objetividad, el gran lector de Descartes se plantea el problema de cómo conciliar objetivismo y subjetivismo. ¿El hombre es un resultado del mundo, o el mundo es algo interior al espíritu humano?, se pregunta, y piensa que el pensamiento contemporáneo se desgarrará entre los dos extremos irreconciliables de la ciencia y la conciencia. “No sería posible salir de ese desgarramiento

—afirma—, y constituir una filosofía positiva sino mediante el descubrimiento de un ser que fuese a la vez, y digo efectivamente a la vez, el origen del espíritu humano y el del mundo. Tal ser —concluye— es lo que siempre ha sido llamado Dios” (Alquié, Ferdinand, 1982: p. 144). Y si en nuestros días y en nuestras instituciones filosóficas no somos capaces de ver algo tan evidente, recapitula Ferdinand Alquié, es precisamente porque “la muerte de Dios ha tenido entonces como consecuencia —efectivamente— la muerte de la filosofía” (Alquié, Ferdinand, 1982: p. 146).

Si el gran especialista en Descartes está fundamentalmente de acuerdo con el pensamiento filosófico del Papa (a quien hasta los editoriales de *L'esprit publique*, veámos, relacionan muy equivocadamente con Kant), también podemos decir que, aunque quizás no lo sepa, el Papa es, por su parte, como filósofo, fundamentalmente cartesiano.

Muy elocuente y significativa nos resulta, a este respecto, su evocación, en su discurso de la Universidad de Ratisbona, de los añorados encuentros con sus colegas de las demás disciplinas, ya sea en la sala de profesores o en los *dies academicus*, en una verdadera *universitas*: “Es decir —escribe—, la experiencia de que, no obstante todas las especializaciones que a veces nos impiden comunicarnos entre nosotros, formamos un todo y trabajamos en el todo de la única razón con sus diferentes dimensiones, colaborando así también en la común responsabilidad respecto al recto uso de la razón”. ¿Cómo no recordar, aquí, al Descartes de la primera de las *Reglas para la dirección del espíritu*. Pero también hace pensar el Papa, con su insistencia en esto mismo que acabamos de ver con Alquié (que la muerte de Dios lleva a la muerte de la filosofía), en la tesis cartesiana, clásica también, de la imposibilidad —o de la extrema fragilidad, al menos— de la ciencia atea, que se condena a ser precisamente “marcionista” o incapaz de memoria.

Incluso en su reserva ante el voluntarismo exacerbado de un Ibn Hazm o un Juan Duns Escoto, para quienes Dios parece no estar obligado ni al bien ni a la verdad, convendría invitar al Papa a que considerase más bien el voluntarismo cartesiano, del que de ninguna manera se siguen las consecuencias prácticas que razonablemente le hacen temer los otros.

Esa “crítica de la razón moderna desde su interior”, en fin, que el Papa nos invitaba a hacer en su discurso de Ratisbona, para “ampliar nuestro concepto de razón”, demasiado estrechado por Kant, Schleiermacher y compañía, ¿desde quién podemos abordarla mejor que desde el propio Descartes, que es su reconocido progenitor?

Hay dos excesos, nos prevendría Pascal aquí, para terminar: “excluir la razón, y no admitir más que la razón”.¹⁴ Y por más que en su fecundo afán polémico, él lo considerase “inútil e incierto”, por racionalista precisamente, yo creo francamente que Descartes, quien no era un racionalista, en este punto, desde luego le daría la razón. Y a Buber. Y a don Eduardo Nicol, quien, a propósito del *miserere ut loquar*, nos recordaba que en el lenguaje íntimo de las *Confesiones*, en el que un yo palpitante y vivo se atrevía a ponerse delante del Tú absoluto —como Abraham, después de que Dios mismo interrumpiera el monólogo de los constructores de la torre de Babel—, San Agustín fue capaz de crear, “dentro de la filosofía, un modo nuevo de hablar para hablar de Dios”¹⁵ y, sobre todo y ante todo, para hablarle a Dios, como San Anselmo antes y después de encontrar la manera más simple de demostrarle su existencia al insensato; o como Pascal, cuando, después de tanto tiempo de buscarlo gimiendo, al fin llegó a la noche en la que fue interpelado y pudo dirigirse íntimamente al “Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob” que es, como dice el Evangelio, un Dios de vivos y no de muertos.

Pero eso sí que es demasiado tremendo como para abordarlo aquí.

14 Ver: Pascal: 183-253.

15 Ver: Nicol: p. xii.

BIBLIOGRAFÍA

- ALQUIÉ, Ferdinand, 1982. *Études cartésiennes*, París: J. Vrin.
- BUBER, Martin, 1993. *Eclipse de Dios, estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, SELTZER, Robert M. intr., FABRICANT, trad., México: Fondo de Cultura Económica.
- CASTILLO, Monique & Gérard Leroy, 2001. *L'Europe de Kant*, Toulouse: Éditions Privat.
- DE UNAMUNO, Miguel, 1970. *Diario íntimo*, Madrid: Alianza.
- DE UNAMUNO, Miguel, 1986. *Obras selectas*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- DEBRAY, Régis, 2002. *Rapport au ministre de l'Éducation nationale: l'Enseignement du fait religieux Dans l'école laïque*, LANG, Jack, pról., París: Odile Jacob.
- DESCARTES, René, 1977. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, PEÑA, Vidal, ed., Madrid: Alfaguara.
- GIRARD, René, 1994. *Quand ces choses commenceront... Entretiens avec Michel Treguer*, Arlea.
- HEIDEGGER, Martin, 1962. *Chemins qui ne mènent nulle part, traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier*, nueva ed., París: Gallimard.
- HUME, David, 1942. *Diálogos sobre religión natural*, O'GORMAN, Edmundo, tr. NICOL, Eduardo, pról., México: El Colegio de México.
- HUME, David, 1985. *Mi vida / Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*, MELLIZO, Carlos, trad., Madrid: Alianza Editorial.
- KANT, Emmanuel, 1781. *Crítica de la razón pura*, DEL PEROJO, José, trad., Barcelona: Orbis (Losada), 1984.
- KANT, Emmanuel, 1798. *Le conflit des Facultés en trois sections*, GILBELIN, J., ed., 1988, París: J. Vrin.
- MACHADO, Antonio, 1973. *Juan de Mairena*, Madrid: Espasa-Calpe.
- MORENO Romo, Juan Carlos, 2005. *Revendication de la rationalité*, tomo I, Lille: ANRT.
- MORENO Romo, Juan Carlos, 2010. *Vindicación del cartesianismo radical. En donde Descartes es el Virgilio que nos ayuda a salir de la selva oscura del pensamiento contemporáneo y nos acerca a Beatriz*, Barcelona: Anthropos.
- NANCY, Jean-Luc, 1997. *Des lieux divins, suivi de Calcul du poète*, T. E. R.

ROMERO, F., 1972. *Historia de la filosofía moderna*, 2a ed., México: Fondo de Cultura Económica.

VOLTAIRE, 1961. *Melanges*. París: Gallimard.

BIBLIOGRAFÍA ELECTRÓNICA

BENEDICTO XVI, *Discursos*:

<http://www.vatican.va/index.htm>

DIÓCESIS DE PARÍS:

<http://catholique-paris.cef.fr/484-20-Conferences-de-Careme-a.html>

France-Culture, 14 de septiembre del 2008:

http://www.radiofrance.fr/chaines/france-culture2/emissions/esprit_public/fiche.php?diffusion_id=66284

France-Culture, 15 de septiembre del 2008, Du grain à moudre,:

http://www.radiofrance.fr/chaines/france-culture2/emissions/grain/fiche.php?diffusion_id=66259