

REVISTA DE FILOSOFÍA  
**Open**

**Insight**

Volumen V • Número 7 • Enero 2014 ISSN: 2007-2406

❖ RAZÓN Y FE CRISTIANA

Número monográfico en memoria del *Annus Fidei*

MASSIMO BORGHESI | PABLO CASTELLANOS

MARIANO CRESPO | URBANO FERRER

MIGUEL GARCÍA-BARO | RODRIGO GUERRA

LUIS GUERRERO MARTÍNEZ | RAFAEL JIMÉNEZ CATAÑO

MARILÚ MARTÍNEZ FISHER | JAROSŁAW MERECKI SDS

JOHN MILBANK | JUAN CARLOS MORENO ROMO

DANIEL PÉREZ | INÉS RIEGO DE MOINE

JOSE-LUIS RIVERA | KARL JOSEF ROMER

DIEGO I. ROSALES | JOSEF SEIFERT | MÁTYÁS SZALAY

MARCELA VENEBRA | IGNACIO VERDÚ



Centro de Investigación  
Social Avanzada  
Center for Advanced Social Research

CISAV

Director: Diego I. Rosales Meana  
Editor: Juan Manuel Escamilla  
Redacción: Lourdes Gállego Martín del Campo  
Diseño original: Juan A. García Trejo y Juan Manuel Escamilla  
Formación y diseño: Juan A. García Trejo  
Diseño web: Ricardo Sánchez Chávez  
Producción: Francisco J. Calderón Márquez

Comité de dirección:

Eduardo González Di Pierro (*Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México*)  
Pablo Castellanos (*Centro de Investigación Social Avanzada, México*)  
Rodrigo Guerra López (*Centro de Investigación Social Avanzada, México*)

Consejo editorial:

Alejandro Vigo (*Universidad de Navarra, España*)  
Angela Ales Bello (*Pontificia Università Lateranense, Italia*)  
Anibal Fornari (*Universidad Católica de Santa Fe, Argentina*)  
Antonio Calcagno (*The University of Western Ontario, Canada*)  
Carlos Pereda (*Universidad Nacional Autónoma de México*)  
Diana Ibarra (*Instituto Queretano de la Mujer*)  
Jorge Navarro (*Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*)  
Juan Carlos Mansur (*Instituto Tecnológico Autónomo de México*)  
Juan Carlos Moreno (*Universidad Autónoma de Querétaro*)  
Juan Manuel Burgos (*Universidad CEU-San Pablo, España*)  
Mariano Crespo (*Universidad de Navarra, España*)  
Miguel García-Baró (*Universidad Pontificia Comillas, España*)  
Paulette Dieterlen (*Universidad Nacional Autónoma de México*)  
Ricardo Gibu (*Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México*)  
Rogelio Rovira (*Universidad Complutense de Madrid, España*)  
Valeria López (*Instituto Tecnológico Autónomo de México*)

D.R.© Centro de Investigación Social Avanzada A.C., 2014.  
Internet: <http://www.cisav.mx>

La revista se distribuye gratuitamente a través del sitio web. Para solicitar un ejemplar impreso, contactar al comité editorial vía correo-e a: [openinsight@cisav.org](mailto:openinsight@cisav.org). Costo: \$200.00 en México y \$20 USD en el extranjero más gastos de envío.

*La Revista de filosofía Open Insight,*  
volumen V, número 7, enero de 2014

es una publicación editada por el Centro de Investigación Social Avanzada, A.C.  
Fray Luis de León 1000, Colonia Centro Sur, Querétaro, Qro. C.P. 76090.

Tel.: (442) 245 2214, [openinsight@cisav.org](mailto:openinsight@cisav.org)

Editor responsable: Juan Manuel Escamilla González Aragón.

Reserva de derecho al uso exclusivo: en trámite. ISSN: 2007-2406.

Impresa por HEAR Industria Gráfica, Calle Uno N° 101, Zona Industrial Benito Juárez  
(Ampliación Jurídica), C.P. 76120, Querétaro, Qro.

Este ejemplar se terminó de imprimir el 30 de enero del 2014 con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación. Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos de la publicación sin previa autorización del Centro de Investigación Social Avanzada.

REVISTA DE FILOSOFÍA

# Open Insight

VOLUMEN V • NÚMERO 7 • ENERO 2014



Centro de Investigación  
Social Avanzada | CISAV  
Center for Advanced Social Research



## ■ CONTENIDO

### EDITORIAL

- Pablo Castellanos López y Rodrigo Guerra López 3  
*Un caminar que no cesa. Año de la fe y racionalidad filosófica*

### ESTUDIOS

- Massimo Borghesi 9  
*Cristo y Prometeo. Tragicismo, titanismo, redención*
- Urbano Ferrer 33  
*Fe, razón, persona: de la creencia como dimensión antropológica al acto personal de fe*
- Luis Guerrero Martínez 61  
*Fe, esperanza y caridad. La vida cristiana en Soren Kierkegaard*
- John Milbank 77  
*Dignity Rather than Right*
- Juan Carlos Moreno Romo 125  
*Contra el tan absurdo obscurantismo de nuestros tan atolondrados tiempos para, post, hiper o trans... modernos*
- Inés Riego de Moine 157  
*Sobre el Dios de la experiencia que viene al discurso de la razón*
- Mátyás Szalay 185  
*Edith Stein, Patron of Europe. Meditation on Philosophy as Testimony*

### NOTAS

- Mariano Crespo 215  
*Nota sobre la actitud del cristiano que se dedica a la filosofía*
- Rafael Jiménez Cataño 227  
*Ambigüedades del rechazo de la verdad*
- Jarosław Merecki SDS 239  
*Moral Experience, Ethics and the Christian Faith in the Thought of Tadeusz Styczen*
- José-Luis Rivera 251  
*¿Puede haber una "filosofía cristiana"?*
- Karl Josef Romer 271  
*Esperar contra toda esperanza*
- Ignacio Verdú 287  
*Confianza y misterio. La vulnerabilidad como apertura y vida de la razón*

## **COLOQUIO**

- Rodrigo Guerra López 303  
*Love the truth, the whole truth, and the truth about everything*  
*An Interview with Josef Seifert*
- Diego I. Rosales Meana 343  
*Amar la vida. Entrevista a Miguel García-Baró*

## **RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS**

- La universidad por hacer*, de Luis Alberto Castrillón López 377  
por Marilú Martínez Fisher
- Living in the End Times*, de Slavoj Žižek 385  
por Daniel Pérez
- Hambre de Dios*, de Juan Carlos Moreno Romo 393  
por Diego I. Rosales Meana
- Pensando en la religión*, de Javier San Martín y Juan José Sánchez 401  
por Marcela Venebra

*Un caminar que no cesa. Año de la fe y racionalidad filosófica*

“Eres cuchillito de palo”. Con esta expresión los mexicanos nos referimos, de una manera coloquial, a quien se presenta tenaz, persistente y en ocasiones hasta terco en la persecución de la tarea acometida. Un “cuchillo de palo” termina cumpliendo su objetivo tras un largo esfuerzo. No deja de ser curioso que la expresión tenga algún parecido con la que usó Martin Heidegger precisamente para referirse a la “filosofía cristiana”.

En efecto, en su *Introducción a la metafísica* el célebre filósofo alemán anotó que la filosofía cristiana es un “hierro de madera” debido a que, según él, la filosofía es para la fe una necesidad. Dicho de otro modo: no sólo a la filosofía le repugna una relación positiva con la fe cristiana, sino que es la misma fe la que como obra de Dios no requiere del filosofar. La peculiar manera como Heidegger concibe a la filosofía cristiana posee muchos supuestos que no podríamos abordar en este breve espacio. Sin embargo, lo que sí requerimos afirmar es que la cuestión sobre la *existencia* de la filosofía cristiana no queda eliminada y permanece como insistente reclamo a la reflexión filosófica, incluso al interior del pensamiento del propio Heidegger, como lo ha destacado recientemente Philippe Capelle-Dumont.

De manera amistosa o polémica, hace casi dos milenios que la filosofía y la fe cristiana, como “cuchillito de palo”, no cesan de encontrarse, ayudarse o enfrentarse. Tan esto es verdad que en los comienzos del tercer milenio no podemos más que señalar que ambas realidades no pueden ignorarse y más bien están invitadas a recibir el influjo de una en la otra. Si la relación entre el *mythos* y el *lógos* no terminó en el andar de la filosofía griega, la relación entre *lógos* humano y el divino permanece y permanecerá en la filosofía mientras

perduren las pretensiones de ambos, es decir, *fides et ratio*, la razón y la fe, se reclamarán mutuamente.

Por ello resulta pertinente preguntarse de nuevo, tras la convocatoria realizada por Benedicto XVI y secundada posteriormente por Francisco a celebrar un año de la fe: ¿qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Cómo se provocan mutuamente filosofía y fe cristiana en el mundo contemporáneo?

No se trata de evocar simplemente la historia que, por otra parte, no debemos olvidar. No se trata de reflexionar con nostalgia el pasado —un pasado premoderno, o precristiano—, sino de hacer memoria del propio camino y del modo de filosofar para hacer presente cómo el *Lógos* divino, el del primer versículo del evangelio de Juan, ha estado presente en el filosofar de algunos contemporáneos que han tratado de penetrar intelectualmente y sin censuras lo profundo y lo más definitivo del misterio de lo real.

En el presente número de *Open Insight* no nos interesa ningún “ismo”, ningún cuerpo doctrinal preestablecido. Nos interesa el camino, el modo en que la razón, que siempre busca ser fiel a sí misma y a la realidad que mira, recibe el influjo, la ocasión y la capacidad de enfrentarse al mundo con una mirada más amplia gracias a la provocación y la presencia de la fe cristiana como contenido y como experiencia. De hecho, esta perspectiva de apertura irrestricta ante lo dado, de verdadera “pasión por la verdad”, ha animado también los números precedentes de nuestra revista.

Por otra parte, sabemos que no es la razón la que filosofa, sino la persona humana concreta. Por ello, los distintos problemas abordados en los diversos estudios que hoy presentamos no son más que el momento reflexivo y teórico de una vida que transcurre sumergida en la historia, en la cultura y en las preguntas de los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

Por eso, quienes laboramos en el Centro de Investigación Social Avanzada y quienes son invitados a participar en

*Open Insight* nos preguntamos si afirmamos la fe por medio de la razón, y si nuestra razón filosófica ha sido alcanzada también por la fe. E incluso si no tenemos fe, eventualmente también podemos preguntarnos cómo el hecho cristiano ha afectado la historia y la tradición en que vivimos, y cómo sus hipótesis religiosas han provocado y ensanchado nuestro propio pensamiento.

Justino, Agustín, Anselmo, Tomás, Duns Escoto, Malebranche, Pascal, Vico, Descartes, Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Scheler, Mounier, Sartre, Marcel, Heidegger, Del Noce, Wojtyla, Xirau, Beuchot, Girard, Agamben, Marion, Scannone y muchos más, no han podido pensar filosóficamente sin la provocación que les ha ofrecido la hipótesis cristiana. ¿Qué significa esto? ¿Qué lecciones nos deja esta amplísima experiencia histórica?

Nadie puede negar un patrimonio, un legado de propuestas filosóficas que deben su origen y desarrollo a la razón iluminada por la fe, y que sin ésta no habrían pasado a formar parte del acervo filosófico. Nadie puede negar un caminar que no cesa, es decir, la existencia a través del tiempo de verdaderos filósofos que sin el impulso de la fe cristiana no habrían avanzado en su propio trabajo.

En esta ocasión, en *Open Insight* no hemos entrado a discutir, a justificar o a aclarar el valor y autenticidad filosófica de lo que se ha logrado con la interacción razón-fe, sino a mostrar y a considerar con rigor y con respeto cómo es que los autores que se encuentran convocados a convivir en las páginas de este hogar filosófico han concebido y reconsiderado su propio pensamiento y la forma en que la fe en Jesucristo les ha permitido interpretar de un mejor modo la experiencia vivida del mundo en distintos temas y problemas.

Quienes confesamos la fe cristiana intentamos una vez más razonar con una apertura y un rigor tal que quede bien exhibida la naturaleza realmente filosófica de nuestra empresa. Asimismo, quienes pensamos hasta el fondo la experiencia buscando su significado más último y definitivo,

intentamos también mostrar por vía racional que es imposible permanecer indiferentes ante el dato de la fe. Interacción y autonomía, intromisión, provocación o rechazo, todo es posible. A todos nos puede ser útil conocer de primera mano distintas aproximaciones a una relación que pretende no ser abstracta, sino precisamente encuentro personal y desafío afectivo. A quienes nos han abierto su pensamiento sobre este tema en el marco del *Annus fidei* les agradecemos la confianza que significa su aporte. Estamos conscientes de que con ello nos han abierto también un poco su corazón y nos invitan a mirar en la intimidad de sus convicciones racionales más profundas, la búsqueda incansable de una Amistad que trascienda desde ahora la finitud y el desencanto.

Pablo Castellanos López y Rodrigo Guerra López  
Centro de Investigación Social Avanzada

Santiago de Querétaro, México  
24 de noviembre de 2013, último día del *Annus fidei*

---

# Estudios



# CRISTO Y PROMETEO. TRAGICISMO, TITANISMO, REDENCIÓN

Massimo Borghesi

Università degli Studi di Perugia

borgmax@inwind.it

## *Resumen*

Desde el punto de vista filosófico, Cristo como acontecimiento pone a prueba el sentido del dolor y la existencia humana. Entre las distintas interpretaciones que la filosofía ha dado a la cruz, están la de interpretarla como una tragedia, como un héroe titánico o, en fin, como el lugar salvífico de la historia entera. En este artículo se discuten las diversas lecturas que, sobre todo a partir de la Modernidad, se han dado a este acontecimiento.

*Palabras clave:* Cristianismo, Fe, Historia, Modernidad, Religión.

# CHRIST AND PROMETHEUS. TRAGICISM, TITANISM, REDEMPTION

## *Abstract*

Philosophy has interpreted the cross in several ways: it has been accounted as a tragedy, a titanic hero or, else, the very core of redemption in History. Such interpretations are discussed in this paper, as they have been conceived by modern philosophers.

*Keywords:* Christianity, Faith, History, Modernity, Religion.

“Al problema del dolor el mundo occidental ha dado dos respuestas distintas: el mito de Prometeo y la fe en Cristo” (Löwith, 1972: p.24). La observación del Karl Löwith permite iluminar con profundidad una antítesis que atraviesa y marca la historia del espíritu europeo a lo largo de los dos últimos siglos. Es a partir del Romanticismo que el mito de Prometeo, el titán de Esquilo condenado por Zeus a sufrir por haber “amado en exceso a los mortales” (Esquilo, 2007: v. 123, p.307) se afirma como el *alter Christus*, como el *anti-Cristo* (cfr. Turato, 1988; Blumenberg, 1991: pp.483-749).

Desde Goethe a Shelley, a Marx, en su tesis de grado “Prometeo es el más grande santo y mártir del calendario filosófico” (Marx, 1980: p.25),<sup>2</sup> hasta llegar a Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, el mito prometeico es lo que le da sustancia a la oposición al cristianismo. La anotación de Löwith capta, por lo tanto, un punto clave cuya importancia no se le había escapado a un estudio fundamental, como el citado por Löwith: *Apokalypse der deutschen Seele* (1937-1939) de Hans Urs von Balthasar (1937-1939).<sup>3</sup> En esta obra el titanismo que domina en la cultura alemana entre el ochocientos y el novecientos, se enfocaba con rara eficacia. Se trata de un titanismo anti y post cristiano. En su forma antigua, donde encuentra su representación suprema en el drama de Esquilo, Prometeo no representa en efecto un ideal que sea posible afirmar como alternativo a Cristo. El Titán no representa, como en el imaginario moderno, la figura del

1 Una versión previa de este artículo fue publicada en italiano por la revista *Davar*, 5, 2009/10, pp.31-42. Se ha preparado una versión especial para *Open Insight* y ha sido traducido al español por Giampiero Aquila.

2 En un impreso de 1843, después de la supresión de la *Rheinische Zeitung*, Marx era representado como un nuevo Prometeo, encadenado a una prensa, torturado por el águila prusiana que le roía el hígado (Marx, 1983: foto n.14).

3 La obra de von Balthasar se encuentra citada por Löwith en la nota bibliográfica de *se Da Hegel a Nietzsche* (1971: p.576). En 1947, el estudio de Balthasar tuvo una segunda edición, con el título *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*.

hombre rebelde que lucha en contra de Dios para afirmar su liberación y su deificación. Por el contrario, la mitología prometeica queda incluida “en una perspectiva *olímpica*, es decir, en ese ámbito de la religiosidad griega para la cual existe una clara y definitiva diferenciación y oposición por naturaleza y por destino, entre los hombres y los dioses” (Bianchi, 1991: p.119). Prometeo es un titán, es decir un semidiós, no un hombre mortal. Su sufrimiento, encadenado a la roca como expiación de la culpa cometida en contra de Zeus, no puede brindarle ningún destino mejor a los hombres. El único don que les puede dar, además de la *techné*, consiste en la liberación de la visión oprimente de la muerte, por medio de las “ciegas esperanzas”. La rebelión misma, por otro lado, está destinada a desaparecer en el tercer drama de la trilogía, el *Prometeo liberado* (que se ha perdido) en el que el titán se reconciliaba con Zeus.

El *Prometeo* de Esquilo no coincide, por lo tanto, con la imagen del superhombre que lucha en contra de lo divino, tal como aparece en Goethe o en Nietzsche. Esto permite captar, más allá del contraste moderno, las analogías que subsisten entre la circunstancia del titán doliente y la que se consume en el Gólgota. En el drama antiguo un semidiós inocente se torna culpable por exceso de amor hacia los mortales sufriendo en carne propia un duro destino. Este destino sorprende en él más aún que en otros inocentes, culpables a pesar de ellos (Edipo, Antígona), ya que aquí se trata de un inmortal que comparte la suerte de los hombres. Delante de esta intuición poderosa del mito, observa Balthasar, “sería natural pasar de inmediato de la sublimidad griega a la cristiana. Pasar, por ejemplo, de Prometeo, benefactor de los hombres pero adversario de los nuevos dioses, crucificado a una roca por los dos esbirros de Júpiter, ‘Fuerza’ y ‘Violencia’, al proceso judicial que se desarrolla en las tinieblas divinas del Gólgota. Sin embargo el acceso más seguro a Cristo pasa por el Antiguo Testamento” (Balthasar, 1977: pp.337-338).

La afirmación de Balthasar, que se encuentra en completo contraste con la de Simone Weil: “el Evangelio es la última y maravillosa expresión del genio griego [...] Pero el espíritu que se ha transmitido de la *Ilíada* al Evangelio, pasando a través de los pensadores y poetas *trágicos*, no ha pasado las fronteras de la civilización griega;

y desde que Grecia ha sido destruida no quedan otra cosa que destellos” (Weil, 1974: p.41-43). Esta afirmación de Weil, decía, no indica solamente que también la historia de Israel está marcada por figuras y acontecimientos dramáticos, mas en el fondo se trata de la situación paralela del hombre que tanto aquí como en la Grecia homérico-trágica, es aceptada plenamente en su ser finita y en su problemática. Nos encontramos frente a una aceptación que, sin censurar nada de las contradicciones de la vida, en Job y en algunos personajes de Eurípides llega a un paso de la rebelión. Sin embargo el sí al mundo, a la vida, al ser, logra finalmente prevalecer sobre el no. Es un sí que se prohíbe toda fuga del mundo de tipo oriental —donde la existencia se encuentra en el signo de la apariencia y del espejismo—, o de tipo órfico-platónico. Abraza por completo el espacio de la existencia que se desenvuelve al interior de la distinción entre tierra y cielo, hombres y dioses. Justamente por este “sí”, según Balthasar, *la tragedia, ya no la filosofía griega, constituye el lugar más cercano a la pasión y muerte de Cristo*. “Es la tragedia griega, y no la filosofía griega con la que los cristianos han dialogado preferentemente, que representa la cifra grande y válida de Cristo, acontecimiento de la humanidad, en cuanto resume y supera en sí todas las cifras anteriores. Esta cifra no es filosófica, si es que acaso la filosofía está condenada a desembocar en la ley y en la idea abstrayendo del destino inmediato individual y —enraizando la realidad en lo eterno— a desvalorizar lo temporal en la apariencia” (Balthasar, 1977a: pp.97-98).

La tragedia, que según Aristóteles tiene como progenitor a Homero, aún no conoce la fractura filosófica entre ser y apariencia, entre el mundo verdadero y el imaginario, entre realidad ideal y apariencia sensible. No ha elaborado un escape teórico para superar el temor del dolor y de la muerte. “Lo inaudito es que el dolor no es negado (declarado como ilusorio y hecho filosóficamente transparente), tampoco se le rehúye por amor a una inalcanzable *eudaimonía*, sino que a través del dolor extremo, se abre el camino más directo del hombre hacia Dios y hacia la revelación profunda del ser. Ésta es una valentía que el corazón humano inerme no tiene y que se encuentra de inmediato delante de Cristo” (Balthasar, 1977a: p.99).

La perspectiva de von Balthasar permite la superación del juicio de Nietzsche sobre el cristianismo como platonismo anti-trágico. Este juicio está presente a su manera también en George Steiner, según el cual “el cristianismo expresa una concepción anti-trágica de la vida” (Steiner, 1976: p.256). Una postura como ésta, en realidad, no distingue entre tragedia antigua y “tragicismo” moderno. “La absoluta imposibilidad de sanar el conflicto trágico se ha vuelto el centro de las teorías modernas, y se ha definido como la condición esencial para el surgimiento de una tragicidad genuina. Aquí nos encontramos en una dificultad. No hay duda de que una de las creaciones más grandes de la poesía trágica griega sea la *Orestíada* de Esquilo. Pero la conclusión de esta obra grandiosa no ve al hombre aniquilado por los conflictos insolubles puesto en evidencia en el drama, sino que se constituye por una reconciliación omnicomprendensiva, que no solamente abraza al hombre doliente, sino también al mundo de los dioses” (Lesky, 1988: p.24). La *Orestíada* no es un caso aislado. También las trilogías de *Dánao*, de *Prometeo*, como también la *Electra*, el *Filoctetes* y el *Edipo en Colono* de Sófocles contemplan un final análogo pacificante. Se trata de una conciliación posibilitada por el hecho de que la luz de los dioses aún baña, de una forma siempre más tenue, la vida de los mortales. La “época trágica” constituye, en este sentido, el momento de transición entre el tiempo de Homero, el momento “mítico”, y el escepticismo filosófico. Por un breve momento, por un instante, emerge la nuda condición existencial más allá de toda posible sublimación: el amor por el mundo, el menguar de la inocencia, la tristeza de la muerte, la tensión grandiosa entre lo humano y lo divino. Con razón entonces Balthasar ve en este el punto de inserción la máxima cercanía entre el horizonte griego y la cruz de Cristo. Es aquí en donde la exigencia de salvación, del alma y del cuerpo, desborda con una fuerza inalcanzada (Moeller, 1978; Balthasar, 1977b/1980).

En relación con el horizonte homérico-trágico, la filosofía realiza una ruptura. Ella, que llega después de la “crisis del mito”, ya no se mueve al interior de la tensión originaria entre los hombres (mortales) y los dioses (inmortales). Esta tensión asume ahora una connotación distinta. En efecto el “eros” filosófico y la dialéctica

arrastran el alma más allá del mundo de los cuerpos hacia ese reino ideal que ocupa el espacio que el mito ha dejado vacío. La filosofía aquí se torna en el camino de liberación de la cárcel corporal, más allá de la “apariencia” de la realidad “sensible”. La salvación de las almas supone el abandono de los cuerpos a su destino. De esta forma, una parte esencial del dolor trágico, motivado por el sentimiento de la caducidad del cuerpo amado, se hace a un lado. De hecho, la filosofía no le teme a la muerte que, en cuanto separación del alma con el cuerpo, es el paso del mundo aparente al mundo verdadero. La muerte es “liberación” y la filosofía, en cuanto terapia de salvación, es *meditatio mortis*. El *Fedón* de Platón, desde este punto de vista, constituye el momento más alto del vaciamiento de lo trágico en el saber filosófico. Lo anterior se da a pesar del hecho, muy relevante también desde el punto de vista teórico, de que la filosofía surge en Platón justamente a partir de la muerte de Sócrates, de la reflexión sobre el destino del “justo doliente”. Como afirma Sócrates en el *Gorgias*: “Deja pues que unos cuantos te desprecien como a un lunático, y que te ofendan, si quieren. Y sí, ¡por Zeus!, deja, impasible, que te golpeen con esa bofetada ignominiosa, porque, si verdaderamente fueras honesto y bueno, y ejercitaras la virtud, no podrías sufrir nada terrible” (Platón, *Gorgias*: 527c-d). El sufrimiento del justo es un no-sufrimiento, lo mismo que la muerte de Sócrates que, a pesar de que se configura dramáticamente, como Hegel ha mostrado en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, no alcanza lo trágico. “La filosofía de Sócrates es no-trágica o, inclusive anti trágica en cuanto intenta aminorar la importancia de todo acontecimiento que ocurra al exterior al hombre. Con esto se relaciona el rechazo socrático no sólo del temor por el propio destino y del llanto sobre los propios dolores, sino también de temer por los ajenos” (von Fritz, 1988: p.275-276). Nada resulta tan clarificador como esta actitud irónica con la que Sócrates envuelve su propia muerte en el *Fedón* platónico; una ironía que, en la despedida final de los discípulos, se vuelve una parodia de la tragedia: “por lo que a mí respecta, como diría un héroe trágico, ya mi destino me llama” (Platón, *Fedón*: 115a).

Después de Sócrates y Platón, en cuya *República* no hay espacio para los poetas; entre la filosofía y la tragedia se establece un conflicto

profundo (cfr. Magris, 1985: pp.53-73). La tragedia misma *después* de la filosofía tendrá una fisonomía evidentemente anti-trágica. Séneca es una expresión de esto. Sus obras teatrales “representan una mezcla de elementos derivados de la tragedia griega –también los sujetos de sus dramas derivan de ella– y de elementos de la filosofía estoica, fundamentalmente anti-trágica” (von Fritz, 1988: p.278). Heracles, como héroe virtuoso que vence las pasiones que son las causas de todo mal, toma el lugar de Prometeo. El decaimiento de la tensión trágica, sin embargo, no es posible atribuirlo a Séneca. Es la desaparición de la polaridad entre tierra y cielo, entre aceptación integral del mundo y creencia en los dioses, entre dolor y gloria, lo que hace que el repetirse del horizonte trágico sea imposible. De hecho, cuando el cristianismo naciente mueve sus primeros pasos, el tiempo de la tragedia aparece definitivamente lejano. Esto explica la cita fallida entre Cristo y Prometeo, entre el Dios crucificado y el héroe trágico.<sup>4</sup> En realidad, el diálogo se da con la filosofía en la medida en que ésta es una aliada preciosa en contra del mito, en contra del politeísmo pagano con el que el cristianismo ha de medirse. “Los cristianos también han tenido (junto con Platón, Aristóteles, el estoicismo medio y el neoplatonismo) que tomar una posición para con las concepciones mitológicas de los dioses que sufrían y cambiaban, y que oponerse sobre todo a una concepción mitológica de la encarnación de Dios en Cristo” (Balthasar, 1986: p.185).

Pero la filosofía no es solamente una aliada; ella es también hostil al cristianismo. En el horizonte filosófico, la imagen histórica de un Dios-hombre, y además crucificado, no tiene otra opción más que resultar absurda e incomprensible. La divinidad, impasible e

4 Esto no quita que, de parte de la cultura greco-romana, haya habido un intento de volver a pensar en los héroes de la tragedia *crístológicamente*. Es así que el drama del Calvario ofrece el modelo para volver a pensar en la suerte de un hombre-Dios como Heracles. Ejemplo de esto es *Hércules Eteo* del pseudo-Seneca donde hay numerosas “similitudes que enlazan la muerte-divinización de Hércules y la de Cristo, ambos ‘fiadores’ de la inmortalidad del hombre [...] Son comunes las oraciones del Padre de Hércules y las de Cristo (vv.1696-704 = Lucas 23,46), la invitación dirigida a Alcmena y a María para que no lloren (vv.1265,1275,1374 = Marcos 14,34 ; Mateo 26,37), la eclipsis de sol (v.1131= Marcos 15,33; Mateo 27,45; Lucas 23,44), el terremoto (v.1595 = Mateo 27,51-2)” (Viassino, 2007: p.411).

inmutable no puede participar de la condición humana, marcada por el dolor y por la muerte. Por otro lado, la tierra y la carne, privadas de consistencia y de valor, no merecen el sacrificio de un Dios. Gnosticismo y docetismo, que constituyen la sustancia de las herejías cristianas de los primeros siglos, indican el punto de resistencia de la *Weltanschauung* filosófica frente al realismo cristiano. Ante ella autores como Tertuliano, Atenágoras, Ireneo, Atanasio, defenderán la Encarnación, la resurrección de la carne, la realidad plena y el valor sensible de la existencia rescatada por el sacrificio de Cristo. La cruz es afirmada y mantenida como medio de salvación total, del alma así como del cuerpo. De esta manera, más allá del olvido de la tragedia, el Dios crucificado, *al tomar el lugar de Prometeo*, posibilita el rescate de la tierra, su resurrección física y, al mismo tiempo, la redención de lo humano: su reconciliación con Dios. Puede exaltar el amor homérico-trágico por el mundo y devolverlo, a través de la experiencia dramática de la impotencia y del abandono divino en el Gólgota, a la gloria del Padre.

Este significado global de la redención, que hace que el cristianismo se afirme como *cumplimiento de lo trágico antiguo*, resulta peligrosamente atenuado allí donde la influencia del idealismo platonizante se vuelve dominante. Es lo que sucede en la escuela alejandrina. A pesar de que Orígenes refute la *apatheia* y afirme atrevidamente la *passio* de la compasión en el eterno Hijo y en el Padre, él, en virtud de su teoría del *ascensus* de lo sensible-corporal a lo espiritual, no logra guardar el valor de la cruz en su significado salvífico integral. “Si normalmente Orígenes se desenvuelve con absoluta seguridad, cara a cara, corazón a corazón, con el texto bíblico, he aquí que a menudo parpadea e inicia a no ver bien cuando se encuentra con las palabras decisivas de la locura de la cruz, la impotencia, la debilidad del cristiano” (Balthasar, 1972: p.103). Esta incertidumbre depende del peso ejercitado por el idealismo platónico a partir del cual la *humillación del la cruz se vuelve el despojamiento de la vida sensible* para poder alcanzar el espíritu. Significa que el sacrificio de Cristo se refiere al polo “material” de la criatura mucho menos que al fondo del espíritu que, inmóvil, tiende peligrosamente a identificarse con el Espíritu de Dios. Es así que la cruz deviene, tal como la muerte

del Sócrates platónico, en el elemento que media entre la esfera sensible y la ideal, entre el elemento corporal y el divino. Como escribe Orígenes: “aquello que el Salvador ha hecho en el cuerpo, el fuego celestial se lo ha arrebatado. Se requería de un madero para encender el fuego, ya que la pasión de Cristo en la carne ha llegado hasta el madero. Pero *a partir de que fue suspendido al madero, terminó la economía de la carne*. Ya que él subió, mediante su resurrección de los muertos, al Cielo, hacia donde lo orientaba su naturaleza de fuego” (Orígenes, *In Jer. Hom*: 8, 8).

Esta interpretación idealista, que vuelve problemático cualquier encuentro entre cristianismo y tragedia, constituye la premisa, como ha evidenciado bien Christoph Schönborn (1988: pp.47-57), de la postura *iconoclasta* que entre el siglo VIII y el IX, dividirá el cristianismo oriental entre defensores de la cruz y defensores de los iconos. Desde el punto de vista iconoclasta toda imagen de Cristo (icono), en la medida en que el Cristo glorioso ya no tiene ninguna analogía con el Cristo carnal, no hace otra cosa más que regresarnos a un estadio previo a la revelación, el sensible-corporal definitivamente superado. Sólo la eucaristía puede adecuadamente representar lo divino en forma sensible. Detrás de la hostia no queda más que la cruz, como mero símbolo abstracto, en memoria de la aventura terrenal de Cristo. Es así que al culto de las imágenes de los iconódulos, los iconoclastas contraponen la veneración de la cruz. Ellos sostienen, no sin razón, que la veneración de la cruz representa una antiquísima tradición eclesial. ¿Acaso Constantino no ha vencido bajo este signo? Es propio de la tradición imperial el querer poner bajo la veneración de este signo la victoria conseguida por el imperio. La veneración de la cruz evitaba lo que era una deshonra de la veneración de las imágenes, ella es puro símbolo, que sólo quiere evocar sin que presente nada. Cruz e icono aparecen, al principio de la controversia iconoclasta, como rivales (Schönborn, 1988: p.149). Se trata de una rivalidad que se volverá particularmente actual, casi después de un milenio, *después* de la Reforma. Pero lo que habrá cambiado será el significado de la cruz de Cristo: de símbolo imperial, señal de victoria, a expresión de derrota, suerte ignominiosa de los rechazados y condenados en la tierra.

## 2. Theologia crucis y tragicismo. Cristo como el anti-Prometeo

En los mosaicos absidales de las iglesias pos-constantinianas Cristo aparece en su veste gloriosa, como maestro, juez, rey. No existe una iconografía de Cristo crucificado. La ausencia, en el contexto pagano, en el que un Dios crucificado sencillamente es un no-Dios, es plenamente comprensible en sí misma. Sin embargo, también la cruz, después de la victoria del Puente Milvio, obtiene su consagración, una cruz con joyas, preciosa, como la del ábside de S. Pudenciana en Roma, sobre la que no se encuentra clavado ningún cuerpo. No es así en el fresco de S. María Antiqua, en las faldas del Palatino, fechado entre el siglo VII y VIII, donde aparece Cristo en la cruz rodeado por María y Juan. En el rostro de *Sansepolcro*, cuya realización se ubica entre los años 670-845, el gran Cristo crucificado en madera, en su vestimenta regia, mantiene los rasgos solemnes del Verbo glorioso (cfr. AA.VV. 1994). En el Medioevo, las representaciones de la crucifixión se hacen más realistas. El Hijo de Dios, colgado desnudo en la cruz, ya no oculta los espasmos del dolor y del sufrimiento. El tiempo de la gloria aún tiene que llegar. Sin embargo, no se encuentra ausente. En el mosaico de San Clemente, en Roma, la mano del Padre entrega al Hijo crucificado la corona de la victoria. En la *Trinidad* de Masaccio, en Santa María Novella en Florencia, el Padre sostiene los brazos de la cruz compartiendo y aliviando la prueba del Hijo. Es a partir del siglo XV que la crucifixión y la muerte aparecen en la soledad más absoluta. Ésta resulta claramente trágica en el *Cristo* de Matthias Grünewald, en Colmar, así como en el *Cristo muerto* de Hans Holbein el Joven en el museo de Basilea.<sup>5</sup>

5 Frente a la *Crucifixión del altar* de Isenheim, Joris Karl Huysmans observaba que “el naturalismo jamás se había dedicado a sujetos parecidos; nunca un pintor había mezclado de esa manera la carne divina, tampoco había mojado su pincel tan brutalmente en las llagas sangrientas de las heridas. Era excesivo y era terrible. Grünewald fue el más furioso de los realistas” (Huysmans, 1891, cit. en Bonin y Poli, 1976: p.119). Por lo referente al cuadro de Holbein es conocida la descripción que ofrece Dostoievski en *El idiota*, en boca del joven Ippolit: “el cuadro presenta ese rostro [de Cristo] terriblemente desfigurado por los golpes, hinchado, tumefacto, sangriento, horrible, con los ojos abiertos y las pupilas retorcidas; el blanco enorme de esos ojos brilla con un reflejo vidrioso. Es extraño, sin embargo, que cuando miramos el cadáver de ese hombre torturado

Estas representaciones, en las que el drama del Gólgota tiende, amenazador, hacia el tragicismo moderno, se encuentran con la *theologia crucis* que Lutero pone en medio de su comprensión del cristianismo. La cruz, fuera de toda hermenéutica platonizante, parece ahora como la expresión radical de la *finitud*, de la finitud del Dios privado de todo esplendor y majestad. De esta forma “mientras que la mística medieval entendía el camino de la pasión y la *meditatio crucis* como un proceso que lleva a la divinización del hombre por *via negationis*, Lutero invierte esta tendencia y ve en la cruz el abajamiento de Dios en nuestro estar hechos de pecado y en nuestra muerte. Según él, por lo tanto, no se llega a una divinización del hombre, sino justamente a su des-divinización” (Moltman, 1973: p.248).

El vuelco que imprime Lutero, al abandonar la concepción místico-platonizante de la cruz, pareciera abrir nuevamente la senda en dirección de un renovado diálogo con lo trágico antiguo. Sin embargo se trata de una cita fallida en la medida en que la *theologia crucis* luterana, que recupera en otra forma el dualismo entre cruz e icono, acaba, de hecho, en una especie de tragicismo cristiano. El dualismo asume ahora el rostro del contraste dialéctico entre pasión y gloria, cruz y resurrección, ocultamiento y visibilidad divina. La contradicción entre la fe desnuda y la razón, que anhela ver y comprender lo divino, no podría ser más grande. El Dios cristiano es un *Deus absconditus* que se manifiesta ocultándose en su “contrario”: es la vida mediante la muerte, justificación por medio de la culpa, camino al cielo mediante los infiernos. La *theologia crucis*, en cuanto “teología dialéctica”, deja de esta forma paso —en la disociación radical entre cruz y gloria, cruz e icono— a una especie de tragicismo cristiano que constituye la vertiente opuesta del triunfalismo barroco. Éste, en lo exuberante y en lo opulento de las representaciones escenográficas,

nace sin querer en su mente una pregunta curiosa e interesadísima: si sus discípulos, sus futuros apóstoles principales, las mujeres que le seguían y que estaban reunidas alrededor de la cruz, todos los que creían en él y le adoraban, vieron un cadáver así [...], ¿cómo pudieron conservar la fe en que ese mártir iba a resucitar? ” (Dostoievski, 1975: p.512). En sus recuerdos, la mujer de Dostoievski, Anna Grigorevna Dostoevskaja, recuerda la turbación del marido en su visita al museo de Basilea en 1870, frente al cuadro de Holbein (Dostoevskaja, 1977: pp.115-116).

en las que el cielo y la tierra, los ángeles y los hombres se mezclan, parece que se mueve más en el elemento teatral que en el espacio de la existencia real. En él “las mismas formas del escándalo de la cruz y la forma humilde de la Iglesia son tratadas como si ellas mismas fueran unas formas (unívocas) de belleza del cosmos que no hacen más que irradiar la gloria y las potencia eternas de Dios: desde la cruz que derrama gloria cósmica y desde la santa sede berniniana de Pedro, brilla una vez más la forma inmediata de la gloria de Cristo triunfante” (Balthasar, 1978: p.106).

Si en la gloria barroca la cruz corre el riesgo de aparecer como un elemento del conjunto, en el tragicismo luterano, por el contrario, es la cruz la que, como expresión de la humillación y de la impotencia, corre el riesgo de cortar todos los puentes hacia la gloria divina. Con lo anterior, pero en la medida en que el cristianismo es comprendido de manera unívoca bajo el signo de la locura (Erasmo), del hundimiento, se traza un itinerario en el que Cristo aparece como una especie de anti-Prometeo, héroe y mártir pasivo que se cifra en tantos personajes de la literatura moderna: desde don Quijote de Cervantes, al príncipe Myskin de *El Idiota* de Dostoievski, al cura del *Diario de un cura rural* de Bernanos (Balthasar, 1978: pp.131-186; Borghesi, 2007: pp.227-246). Se establece de esta manera una dialéctica entre fuerza e impotencia que llega hasta Simone Weil y a su comprensión del cristianismo (Breton, 1982: pp.64-85), que culmina en el “cristianismo trágico” de Reinhold Schneider (Balthasar, 1983: pp.399-419). La expresión más emblemática de esta tendencia se da seguramente en la figura de Cristo, tal como Dostoievski la delinea en la “Leyenda del Gran Inquisidor” contenida en *Los Hermanos Karamazov*. Aquí, delante de un Cristo mudo, que en su idealismo pretende para el género humano una libertad demasiado elevada, se pone el Inquisidor —figura de la Iglesia de Roma y de su política de poder— que realistamente no desdeña —aunque sea por estos mismos fines de poder—, hacerse cargo de las necesidades más elementales del hombre. Así es como el Gran Inquisidor “corrige” el mensaje de Cristo, pone en evidencia al hombre de la realidad con sus límites y debilidades. “Y sólo porque sabe intervenir con tanta eficacia en auxilio de una humanidad desconocida, logra luego corromperla tan

profundamente y hacer de ella el sistema demoníaco de su mundo” (Guardini, 1968: p.132/ cfr. Borghesi, 1990: pp.237-247).

Con esto resulta planteada el antítesis entre Cristo y el Prometeo moderno, prefigurado por la figura del Gran Inquisidor.<sup>6</sup> Ella, más allá de la intenciones de Dostoievski, confirma la mayor verdad de Prometeo frente a un Cristo “idealista”, su realismo, su determinación para sumergirse activamente dentro de la miseria del mundo. Desde el proletariado de Marx, heredero de Cristo-Prometeo,<sup>7</sup> al comunista Lukács, quien citando la *Judith* de Hebbel, pregunta: “¿Y si Dios hubiese puesto el pecado entre yo y la acción que se me impone, quién soy yo para sustraerme?” (Lukacs, 1972: p.14),<sup>8</sup> el prometeísmo moderno quiere repetir la antigua mezcla trágica entre culpa e inocencia. Prometeo no desdeña el poder y la gloria con el fin de cambiar al mundo, asegurar la *techné* y el dominio de las cosas, aliviar del temor de la muerte. Como quien se pone del lado de la tierra en contra del cielo, Prometeo deviene el símbolo de todo el proceso de la emancipación moderna.

El autor al que todas las inspiraciones del mito vuelven, tras la transfiguración romántica, es Friedrich Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia* lleva en la portada de la primera edición la imagen

6 En su *Breve cuento del Anticristo*, Vladimir Solov'ev elabora la figura de Prometeo moderno en un nivel decididamente más alto que el del cuento de Iván Karamazov. Como escribe Alain Besançon: “es muy diferente el Anticristo de Solov'ev respecto al Gran Inquisidor de Dostoievski. El hecho es que no se contraponen al mismo idéntico Cristo. El inquisidor se opone al Cristo romántico, del que Dostoievski deriva un Cristo dulce, impotente, etéreo. Quiere llevar a cumplimiento los objetivos que Cristo ha sido incapaz de alcanzar. Además es pudiente, autoritario, totalitario. El Anticristo de Solov'ev se opone al Cristo de la teología tradicional, señor de la historia, omnipotente, que leva la espada que juzga a los vivos y a los muertos con el fuego. A pesar de que leve todas las armas del poder temporal, es persuasivo, con una mirada amplia, es liberal, progresista. *Es la imagen compleja del Inquisidor dostoievskiano e del Cristo dostoievskiano o, mejor, perfecciona al Inquisidor que se presenta bajo les especies del Cristo romántico*” (Besançon, 1987: pp.95-96. La cursiva es nuestra).

7 En el escrito juvenil *Para una crítica a la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*, Marx ve la emancipación alemana “en la formación de una clase con *cadena radicales*”, el proletariado que, en su ciclo de muerte y resurrección, es el sustituto moderno de Cristo (Cottier, 1981: pp.234ss; Borghesi, 2008: pp.250-266).

8 La pregunta de Judith hacía nuevamente actual la pregunta del Inquisidor dostoievskiano identificado, después de 1917, con el partido comunista (Lowy, 1978: p.148).

de Prometeo. Prometeo-Dionisio ahora representa el anti-Cristo: “Dionisio en contra del Crucificado”, como declara Nietzsche al final de *Ecce homo*. Sin embargo no lo pone en contra del Crucificado por quererse liberar del dolor, sino porque lo quiere de manera distinta, dionisiaca.

Dionisio en contra del ‘crucificado’: aquí tienen la antítesis. No una diferencia en cuanto al martirio. Se trata solamente de que tiene un significado distinto. La vida misma, su eterna fecundidad y su eterno retorno determinan el sufrimiento, la destrucción, la necesidad de aniquilación. En el otro caso el dolor, el ‘crucificado en cuanto inocente’, valen como objeción a esta vida, como fórmula de su condenación. Se adivina que el problema es el sentido del dolor: si se trata de un sentido cristiano o de un sentido trágico. En el primer caso sería el camino que lleva a un ser beato, en el segundo al *ser* se le considera lo *suficientemente beato* para justificar aún una inmensidad de dolor. El hombre trágico acepta el dolor más duro: es lo suficientemente fuerte, rico y deificante para hacerlo. El cristiano niega hasta el destino más feliz en la tierra: es lo suficientemente débil, pobre y desheredado para padecer toda forma de vida. El ‘Dios en la cruz’ es una maldición para la vida, una exhortación a deshacerse de él. El Dionisio destrozado, es una *promesa* para la vida: siempre volverá a nacer de la destrucción (Nietzsche, 1974: pp.56-57).

En su oposición al cristianismo, al sacrificio de la cruz, Nietzsche une, en la crítica, conjuntamente la lectura platonizante y la trágico-dialéctica de matriz luterana. La cruz, sea en cuanto negación del mundo sensible, sea como exaltación del dolor y de lo patético, es el signo de una visión auténtica de la vida. Un signo patológico que expresa más que cualquier otra cosa, el fondo *nihilista* del cristianismo. El cristianismo es pasividad, fuga del mundo, impotencia frente a lo negativo y a la realidad. Un visión, ésta, que iba a encontrar una justificación propia en un Cristo “ruso”, derivado de la lectura de *Mi religión* de Tolstoi que, así como el dostoiévskiano, aparece como una estéril “alma cándida”. Él es lo contrario de un héroe, es un “idiota” (Sommavilla, 1980: pp.108-120).

### 3. *Theologia crucis y theologia gloriae*

Es así como la dialéctica post-iluminista entre Cristo y Prometeo ve, por un lado, el vaciamiento del Dios-hombre, privado de toda gloria y desfigurado como un *clown* y, por el otro, un ensalzamiento titánico del hombre que se vuelve un nuevo Dios. Se trata del “complejo de Dios” (*Gotteskomplex*) actualmente analizado por Horst Eberhard Richter (1979). Por eso, “el proceso que emancipaba al hombre de su estado aminorado y pasivo (ese principio que Kant llamaba ‘iluminismo’), contenía desde un principio la tendencia a volcarse en su opuesto, en una *identificación con la omnisciencia y omnipotencia divinas*” (Richter, 1979: p.38).

El autor en el que estos dos momentos, la humanización de Dios y la deificación del hombre, se vuelven parte de un mismo proceso es Hegel. La “muerte de Dios”, que se encuentra en el centro de la concepción hegeliana del Absoluto, indica el hacerse a un lado del “infinito” malvado, el Dios trascendente de los hebreos y, al mismo tiempo, la muerte del individuo empírico, Jesús de Nazaret que, en cuanto finito, no puede agotar en sí la pretensión de lo divino. En la doble superación de lo infinito y de lo finito, de Dios y del hombre, acontece también su reconciliación: el Espíritu absoluto como unión *inmanente e universal* entre humano y divino. La muerte del Hombre-Dios es lo que media este proceso, el abismo negativo del que surge dialécticamente lo positivo. La cruz indica aquí tanto la *kénosis* radical, el vaciamiento de lo divino, cuanto la *idealización* del finito, el paso a lo espiritual. *En el pensamiento hegeliano de esta forma se unifican los dos significados de la cruz que, en la historia de la teología cristiana, se encuentran a la raíz del conflicto con el ícono: el significado platónico-origeniano y el luterano.* En el Calvario no sólo “muere Dios” y se desploma en el abismo de la finitud, sino que también la carne humana demuestra su inutilidad: el Resucitado no es verificado en la experiencia empírica sino producido por la transfiguración idealizadora. De esta manera la *theologia crucis* es absorbida por la imponente *philosophia crucis*. Ésta no se amedrenta para cubrir de rosas el duro madero de la cruz.<sup>9</sup> El

9 Sobre el significado de la célebre afirmación de Hegel respecto a la “razón como la rosa en la cruz del presente” (Hegel, 1991: p.16), probable alusión al emblema de Lutero, ver Löwith, 1971: pp.37-44.

espíritu surge de la victoria sobre lo “negativo”, no da marcha atrás delante de la muerte, “es más, la que soporta la muerte y en ella se mantiene, es la vida del espíritu” (Hegel, 1973: v.1, p.26). El sacrificio de Cristo introduce en una meta-humanidad, la divinización del mundo liberado de la opresión de un Dios “ajeno”: *Cristo es el mesías de la edad del Espíritu y de su ideal prometeico* (Borghesi, 1995: pp.73-176 y 193-218). El principio de Prometeo deviene, en el Idealismo, en esa actitud última del hombre que “se concibe a sí mismo como el punto medio, al mismo tiempo galardonado de gloria y vaticinando la aniquilación, entre Dios y el mundo: mediador entre un Dios-todo y un mundo-nada y entre un mundo-todo y un Dios-nada y, en este doble *diá*, gloria y tribulación de la dialéctica” (Balthasar, 1937-1939: v.2, p.5).

Si ésta es la conclusión, es imposible que el encuentro de que una parte de la teología protestante del siglo XX con Hegel no resulte problemático. Para él, la cruz ya no es el lugar de la redención, sino más bien el lugar de la legitimización de la positividad del mundo. Es con Dietrich Bonhoeffer y sus *Cartas a un amigo* (1943-1944) que el protestantismo encuentra nuevamente la unión hegeliana entre *kenosis* y secularización. Visto que el Dios cristiano es un “Dios que se deja aplastar por el mundo, en la cruz, Dios es impotente” (Bonhoeffer, 1969: p.133), por eso el hombre se tiene que acostumbrar *etsi Deus non daretur* (Bonhoeffer, 1969: p.132). La autonomía moderna es correcta en la medida en que la “evolución del mundo va hacia la mayoría de edad, limpia el terreno de una falsa visión de Dios y abre el camino hacia el Dios de la Biblia, que adquiere potencia y espacio en el mundo por medio de su impotencia” (Bonhoeffer, 1969: p.133). La unión que Bonhoeffer supone justificar de esta forma, entre la cruz y un mundo sin Dios, evita, sin embargo, las armonizaciones hegelianas, en la medida en que, de acuerdo con Lutero, el vaciamiento idealista-gnóstico de la cruz es rechazado. El resultado es la yuxtaposición de dos perspectivas que no se integran, un encuentro destinado al fracaso, entre Cristo y Prometeo, entre la fe impotente y la razón dominadora, entre el dolor del crucificado y un mundo que no requiere redención.

La imposible síntesis bonhoefferiana deja paso, en el contexto enardecido de los años 70, a una “dialéctica del iluminismo” para la cual el redescubrimiento del actualismo de la Reforma —que usa la cruz para disolver toda figura— se convierte en una “teoría crítica” de la sociedad, en una lucha dramática entre un cristianismo “sin patria”, impotente, y los poderes del mundo. Es el enfoque que se encuentra detrás de *El Dios crucificado* (1972) de Jürgen Moltman. El fundamento de esta oposición es el principio *dialéctico* según el cual “la divinidad de Dios se desvela en la paradoja de la cruz” (Moltmann, 1972: p.39). Dios se puede revelar sólo en el rostro deformado de Cristo doliente, en “verme ya no hombre, ignominia de los hombres, deshecho del pueblo” (Sal. 22,7). El Dios crucificado aleja de sí, no satisface el anhelo religioso sino que lo contrasta duramente.

Fe cristiana radical sólo puede significar confiarse sin reservas al ‘Dios crucificado’. Y esto es peligroso. No promete confirmar nuestras concepciones, esperanzas y buenas intenciones, sino, en primera línea, el dolor que mana de la conversión y de una mutación de fondo. No ofrece recetas que garantizan el éxito. Por el contrario ofrece una confrontación con la verdad. No es positivo y constructivo, sino crítico y destructivo. No introduce a los hombres en una mejor armonía consigo mismos y con el ambiente, sino en la contradicción con ellos mismos y con el ambiente. No otorga un domicilio, no sociabiliza, sino que hace ‘sin patria’ y ‘sin vínculos’ (Moltmann, 1972: p.54).

Esta erradicación depende del primado de la *contradicción* por encima de toda posible *analogía*: contradicción entre Dios y el hombre, entre gracia y naturaleza, entre el Dios visible y el Dios invisible, entre la *theologia crucis* y la *theologia gratiae*. No existe “icono” de Dios que pueda ser percibido por la fe por vía *positiva*. Aquí Moltman no hace otra cosa sino interpretar a Lutero, para el cual Dios era obscuro, tanto en la persona del Hijo, totalmente privado en Cristo de gloria, como en el Padre, airado y amenazante. “Si Dios nos quiere hacer vivos, nos mata; si nos quiere justificar, lo hace haciéndonos culpables; si nos quiere abrir el cielo, nos desploma en el infierno;

[...] es así que Dios oculta su bondad y su misericordia tras la cólera eterna, su justicia tras la iniquidad. Es justamente aquí que se requiere el grado más alto de la fe, creer que sea clemente aquél que salva a tan pocos y que condena una cantidad tan grande de hombres” (Lutero, 1984: p.175).

Al interior de la disociación entre la omnipotencia y la misericordia de Dios, que se abre de esta forma, se perfila una fractura al interior de la Trinidad —entre el Padre airado y el Hijo misericordioso y crucificado— que *reconduce el cristianismo al interior del marco mitológico del Prometeo encadenado de Esquilo*. Es decir que, nuevamente, se hace actual en una versión tendencialmente gnóstica —para la cual el Dios bondadoso del Nuevo Testamento lucha, marcionistamente, con el Dios malvado del Antiguo— la condición trágica de Prometeo condenado por el padre Zeus por haber amado en exceso a los hombres.<sup>10</sup> Este resultado es uno de los posibles que alcanza la disociación luterana entre naturaleza y gracia, entre cruz y gloria. Por su causa, por una parte Cristo, lejos de ser cumplimiento y solución de la tragedia, se hace él mismo un personaje trágico, una figura de la “escisión”. Desde el punto de vista teológico se olvida el hecho de que “un dramatismo natural está pre-supuesto a un dramatismo sobrenatural, y es recuperado por este último, pero al interior de un esclarecimiento transformador que le hace echar finalmente las anclas en su destino auténtico. El ‘Prometeo crucificado’ es una especie de prefiguración de la cruz de Cristo, pero es necesario que se relacione con ésta para que revele el sentido válido y último de su dolor” (Balthasar, 1980: p.120). Por otra parte, si la figura del Hijo es separada de la del Padre, en la forma de la antítesis entre cruz y

10 “Por fin, nos preguntaremos porqué un personaje con significados dualistas tan ricos como Prometeo haya sido abordado sólo ocasionalmente por la literatura gnóstica y hermética. De cualquier manera, se comprende que, en estas raras ocasiones, como en el alquimista Zósimo (Scott, *Hermetica IV*, 105 – 107), se ha realizado la acostumbrada inversión también en Prometeo: lo mismo que en los textos Gnósticos, el Dios del Antiguo Testamento se vuelve el demiurgo inferior, y la serpiente del Génesis se vuelve la dispensadora de la gnosis y la hipóstasis de lo divino, igualmente en el texto hermético al que nos referimos, Zeus es el demiurgo inferior, el responsable del orden cósmico que oprime al hombre, mientras que Prometeo es dispensador del conocimiento superior (y salvífico)” (Bianchi, 1991: p.224).

gloria, misericordia y omnipotencia, resulta inevitable la caída en un tragicismo gnóstico. No es posible que la cruz de Cristo sea teológicamente separada de la resurrección. Cualquier posición distinta recae inevitablemente en la dialéctica entre idealismo y tragicismo, como enseñan dos mil años de historia cristiana. Como escribe Karl Barth: “una *theologia gloriae*, la celebración por lo que Cristo ha recibido para nosotros en su resurrección y por lo que él es para nosotros en su calidad de resucitado, no tendría sentido si no encerrara en sí misma también la *theologia crucis*: la celebración por lo que él ha hecho por nosotros en su calidad de Crucificado. Tampoco tendría sentido una *theologia crucis* abstracta. No es posible celebrar rectamente la pasión y la muerte de Jesucristo si esta celebración no encierra, de antemano, en sí misma la *theologia gloriae*: la celebración de aquél que, en su resurrección, es el beneficiario de nuestro derecho y de nuestra vida, de aquél que, para nosotros, ha resucitado de entre los muertos” (Barth, 1953: p.162).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AA. VV. 1994. *Il Volto Santo di Sansepolcro. Un grande capolavoro medievale rivelato dal restauro*, a cura di A. M. Maetzke. Cinisello Balsamo: Silvana Editoriale.
- BARTH, K. 1953. *Kirchliche Dogmatik, IV, I. Die Lehre von der Versöhnung*. Zürich: EVZ.
- BESANÇON, A. 1987. *La falsificazione del bene. Solov'ëv e Orwell*. Bologna: Il Mulino. Tr. it. de R. Alberini.
- BIANCHI, U. 1991. *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- BLUMENBERG, Hans. 1991. *Elaborazione del mito*. Bologna: Il Mulino. Tr. it. di B. Argenton.
- BONHOEFFER, D. 1969. *Lettere a un amico*. Milano: Bompiani. Tr. it. di S. Bologna.
- BONINO, M. –F. De Poli. 1976. *Igeni dell'arte. Grünewald*. Milano: Mondadori.
- BORGHESI, M. 1990. *Romano Guardini. Dialettica ed antropologia*. Roma: Studium.
- BORGHESI, M. 1995. *L'età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo "storico" al Vangelo "eterno"*. Roma: Studium.
- BORGHESI, M. 2007. "Il Cristo 'idiota'. Malattia e sanità del Cristianesimo nel pensiero europeo tra '800 e '900" in AA.VV. *Filosofare in Cristo*, a cura di E. Mirri e M. Moschini. Perugia: Archidiocesi di Perugia-Città della Pieve.
- BORGHESI, M. 2008. *L'era dello Spirito. Secolarizzazione ed escatologia moderna*. Roma: Studium.
- BRETON, S. 1982. *La passione di Cristo e le filosofie*. Pescara: Edizioni Stauròs. Tr. it. de A. I. Del Vecchio.
- COTTIER, M. 1981. *L'ateismo del giovane Marx. Le origini hegeliane*. Milano: Pensiero. Tr. it. di L. Frattini.
- DOSTOEVSKIJ, F. 1975. *L'idiota (2 vol.)*. Milano: Garzanti. Tr. it. de R. Küfferle.
- DOSTOEVSKAJA, A. G. 1977. *Dostoevskij mio marito*. Milano: Bompiani. Tr. it. A. Milazzo.
- ESCHILO. 2007. *Prometeo incatenato*. Milano: Mondadori. Tr. it. di M. Centanni.
- GUARDINI, R. 1968. *Il mondo religioso di Dostoevskij*. Brescia: Morcelliana. Tr. it. de M. L. Rossi.
- HEGEL, G. W. F. 1973. *Fenomenologia dello spirito (2 vol.)*. Firenze: La Nuova Italia. Tr. it. di E. De Negri.
- HEGEL, G. W. F. 1991. *Lineamenti di filosofia del diritto*. Bari: Laterza. Tr. it. di G. Marini.
- HUYSMANS, Joris Karl. 1891. *Là bas*. Paris.
- LESKY, A. 1988. *Che cos'è la tragedia* in AA.VV. *La tragedia greca*, a cura di C. R. Beye. Bari: Laterza.

- LÖWITH, Karl. 1971. *Da Hegel a Nietzsche*. Torino: Einaudi.
- LÖWITH, Karl. 1972. *Significato e fine Della storia. I Presupposti teologici Della filosofia Della storia*. Milano: Edizioni di Comunità. Tr. it. di Tedeschi Negri.
- LOWY, M. 1978. *Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari. L'evoluzione politica di Lukacs 1909-1979*. Milano: La salamandra. Tr. it. de R. Massari.
- LUKACS, G. 1972. "Tattica ed etica" en *Scritti politici giovanili 1919-1928*. Bari: Laterza. Tr. it. di P. Manganaro e N. Merker.
- LUTERO, M. 1984. *Il servo arbitrio* en M. Lutero-Erasmo. *Il libero arbitrio-Il servo arbitrio*. Torino: Claudiana. Tr. it. di R. Jouvenal.
- MAGRIS, A. 1985. "Il tragico nei filosofi antichi" in *Annuario filosofico* v.1, Milano: Mursia.
- MARX, Karl. 1980. *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro* en Marx-Engels. *Opere complete (vol I.)*. Roma: Editori Riuniti. Tr. it. di N. Merker.
- MARX, Karl. 1983. *Biografia per immagini*. Roma: Editori Riuniti.
- MOELLER, C. 1978. *Saggezza greca e paradosso cristiano*. Brescia: Morcelliana. Tr. it. di N. Berther.
- MOLTMANN, J. 1972. *Il Dios crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*. Brescia: Queriniana. Tr. it. di D. Pezzetta.
- NIETZSCHE, F. 1974. *Frammenti postumi 1888-1889* in *Opere, VIII (III)*. Milano: Adelphi. Tr. it. de S. Giametta.
- ORIGENE. *IN JER. HOM.*
- PLATONE. *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale. Milano: Rusconi. Tr. it. di G. Reale.
- RICHTER, H. E. 1979. *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*. Hamburg: Rowohlt.
- SCHÖNBORN, C. 1988. *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline. Tr. it. di M. C. Bartolomei.
- SOMMAVILLA, G. 1980. "Nietzsche e Gesù" en AA.VV. *Nietzsche contemporaneo o inattuale?* Brescia: Morcelliana.
- STEINER, George. 1976. *Morte della tragedia*. Milano: Garzanti. Tr. it di G. Scudder.
- TURATO, F. 1988. *Prometeo in Germania. Storia Della fortuna e dell'interpretazione di Eschilo nella cultura tedesca (1771-1871)*. Firenze: Olschki.
- VIANSINO, G. 2007. "Premessa a Ercole eteo" in Seneca, *Teatro (2 vol.)*. Milano: Mondadori.
- VON BALTHASAR, Hans Urs. 1937-1939. *Apokalypse der deutschen Seele (3 vol.)* Salzburg: A.Pustet.

- VON BALTHASAR, Hans Urs. 1947. *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*. Heidelberg: F.H. Kerle.
- VON BALTHASAR, Hans Urs. 1972. “Parola e misterio in Origene”, introduzione a Origene. *Il mondo, Cristo e la Chiesa*. Milano: Jaca Book. Tr. it. di M. Martini.
- VON BALTHASAR, Hans Urs. 1977a. *Gloria. Una estetica teologica (vol. IV). Nello spazio della metafisica. L'antichità*. Milano: Jaca Book. Tr. it. di G. Sommovilla.
- VON BALTHASAR, Hans Urs. 1977b. *La tragedia e la fede cristiana*. Brescia: Morcelliana. Tr. it. di L. Ballerini - G. Colombi - G. Frumento - G. Moreto.
- VON BALTHASAR, Hans Urs. 1978. *Gloria. Una estetica teologica (vol. V) Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*. Milano: Jaca Book. Tr. it. di G. Sommovilla.
- VON BALTHASAR, Hans Urs. 1980. *Teodrammatica (vol. I). Introduzione al dramma*. Milano: Jaca Book. Tr. it. di G. Sommovilla.
- VON BALTHASAR, Hans Urs. 1983. “Reinhold Schneider e il cristiano tragico” in *Spiritus creator. Saggi teologici (vol. 3)*. Brescia: Morelliana.
- VON BALTHASAR, Hans Urs. 1986. *Teodrammatica (vol. V). L'ultimo ato*. Milano: Jaca Book. Tr. it. di G. Sommovilla.
- VON FRITZ, K. 1988. “La colpa tragica” in AA.VV. *La tragedia greca*, a cura di C. R. Beye. Bari: Laterza.
- WEIL, Simone. 1974. “L'Illiade poema della forza” en *La Grecia e le intuizioni precristiane*. Milano: Rusconi. Tr. it di M. Harwell Pieracci.



# FE, RAZÓN, PERSONA: DE LA CREENCIA COMO DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA AL ACTO PERSONAL DE FE

Urbano Ferrer

Universidad de Murcia, España

ferrer@um.es

## *Resumen*

Se estudia el arraigo antropológico de la fe desde la dimensión credencial del hombre, puesta de relieve por la fenomenología, la sociología de la comunicación y en especial la antropología. A continuación se aborda el paso de la creencia bajo su modalidad religiosa a la fe, como respuesta obediencial al llamamiento primero de Dios, como consta en las Escrituras. La fe monoteísta, a diferencia de otras religiones, embocó desde los inicios la vía de la racionalidad, tanto en el ámbito del conocimiento teórico como en el de la convivencia civil, pese a las desviaciones que a lo largo de la historia se han dado en ambos terrenos. En este sentido, la fe cristiana ha impulsado las universidades y ha contribuido a la expansión de los conocimientos, así como ha puesto las bases para el reconocimiento de la esfera propia del poder civil (laicidad en sentido positivo). Pero una muestra particularmente elocuente de esta convergencia entre razón y fe se encuentra en la noción de persona, por un lado ajena al pensamiento precristiano y, por otro lado, elaborada en los primeros concilios con las categorías racionales puestas a disposición por los griegos.

*Palabras clave:* conocimiento, fe, raíces antropológicas, laicidad.

Recibido: 16/04/2013 • Aceptado: 29/08/2013

# FAITH, REASON AND PERSON: ON BELIEF AS AN ANTHROPOLOGICAL DIMENSION OF THE PERSONAL ACT OF FAITH

## *Abstract*

This paper studies the anthropological roots of faith from the believing dimension of man, highlighted by Phenomenology, Sociology of Communication and, especially, Anthropology. It continues then dealing with the step taken from religious belief to faith, understood as an obedient response to the call of God, as it presented out in the Scriptures. Now unlike the various religions, monotheistic faith took from the beginning the route of reason, both in the sphere of theoretical knowledge and in that of civil coexistence, despite the deviations that have occurred in both spheres throughout the course of History. Thus, the Christian faith has been the driving force of universities and has contributed to the growth of knowledge, while laying the foundations for recognizing the authority of civil power (laicality in the positive sense). Yet a particularly eloquent sample of the convergence between reason and faith is found in the notion of person, on the one hand inexistent in pre-Christian world, and on the other, elaborated in the first councils in the categories of Reason put forward by the Greeks.

*Keywords:* anthropological roots, knowledge, laicality, faith as response.

1. ¿Qué se entiende por “creencia” y, más específicamente, por “creencia religiosa”?

Empezaremos por un análisis fenomenológico, destacando el lugar que asigna la fenomenología a la creencia en el seno de la conciencia. Edmund Husserl encontró, en aplicación de su método fenomenológico, que la certeza de la creencia no es un acto más de la conciencia entre otros, sino el *telos* en el que desembocan esencialmente todos los actos de conciencia: así, en el orden cognoscitivo, la duda, la opinión, la sospecha, etc., no son sino actitudes inestables y provisionales que tienden a la certeza y se colman en ella, y cuando no es posible hallarla, siempre cabe la conversión de lo dudado, opinado o sospechado en aquello de lo que estoy cierto como dudoso, probable o como sospechado; análogamente, en los órdenes afectivo y volitivo aquello que estimo y aquello que quiero —en el doble sentido de que estoy connaturalizado con ello y de que lo decido— sólo son posibles si previamente tengo algún conocimiento cierto al respecto, indispensable para poder identificarlo tanto como estimado cuanto como querido. De un modo general, “la certeza de la creencia es creencia pura y simple, en su pleno sentido [...] Introducimos el término de *creencia primitiva* o *protodoxa*, con el que se expresa adecuadamente la referencia intencional retrospectiva de todas las modalidades de creencia (a la creencia pura y simple)” (Husserl, 1962: p.252).<sup>1</sup>

Por otra parte, la creencia interviene en los actos de conciencia de un doble modo: como un índice que tiende al objeto, o más propiamente al estado de cosas antes de que se me dé en su integridad a la conciencia, y como el carácter de confirmada que asume la creencia una vez que el objeto, o en su caso el estado de cosas, se han hecho presentes. Son los dos matices semánticos que en primer término destacan disyuntivamente en el verbo “creer”: creo u opino sin tener todavía una certeza suficiente o con-firmada, o bien creo con adhesión firme, a-creditada (de nuevo aparece el verbo *credere* en esta segunda acepción).

1 Lo que Husserl llama modalidades de la creencia son sus formas derivadas, como la duda, opinión..., todas las cuales contienen alguna creencia primitiva.

En griego, el sustantivo correspondiente es *doxa*, que designa tanto la creencia en tanto que forma de conocimiento inferior a la *episteme* o conocimiento científico como la fama o gloria reconocida a los héroes (en este segundo sentido empleará traslaticamente San Pablo el nombre de *doxa* para referirse a la gloria de Dios). En este orden, el lenguaje usual diferencia netamente los dos significados de un mismo término, ya que si al creer en la primera acepción le otorgáramos la certeza que acompaña con derecho al segundo sentido, la actitud mental correspondiente la llamaríamos credulidad, la cual se contrapone manifiestamente a la creencia en su sentido más estricto.

En conclusión, la certeza de la creencia es para Husserl el estado definitivo de la mente, que está en el trasfondo de todos los otros estados, bien porque apuntan a ella como a su término (cuando es una certeza no alcanzada todavía), bien porque la contienen a su modo implícitamente, pudiéndoselos transformar en algo de lo que estoy cierto en tanto que creído (así, al estar cierto de que tengo tal duda o tal sospecha).

Se podrían evitar las ambigüedades anteriores en el término “creencia” reemplazando su sentido fuerte por asentimiento, como es el caso en J.H. Newman: “el asentimiento es una adhesión sin ninguna reserva o duda a la proposición que constituye su objeto” (Newman, 2010: p.148). Así como la certeza de la creencia es un modo primordial de conciencia o *protodoxa*, al que cabe referir los otros estados de la mente, también el asentimiento es un acto originario y completo, en el que pueden transformarse sus declinaciones como la duda, la sospecha, etc. “Cuando doy mi asentimiento a una duda o a una probabilidad, mi asentimiento como tal es tan completo como si asentiera a la verdad; no es un cierto grado de asentimiento” (Newman, 2010: p.151). Asentimiento y creencia coinciden, además, en contener virtualmente la certeza que con Newman podemos llamar “certeza interpretativa” (Newman, 2010: pp.179ss.), hasta el punto de desvanecerse como tales si no la admitieran como prueba de fuego. En consecuencia, aquellas creencias que no se traducen en asentimiento —cierto— las equipararíamos a las opiniones, en las que sí cabe establecer una gradualidad según su mayor o menor acercamiento a la certeza. No obstante, mientras

que el asentimiento denota preferentemente el acto correspondiente, la creencia se extiende, sin forzar su sentido, del acto de creer al hábito mental, lo cual dispensa de tener que aludir a los hábitos de creer con otro término y emparenta la creencia más fácilmente con la fe en su sentido de virtud o hábito sobrenatural. Por ello, normalmente seguiremos empleando el término “creencia”, una vez desenmascarada la ambigüedad semántica mencionada.

Haré a continuación una incursión por la perspectiva de la sociología de la comunicación, para advertir el lugar que se concede a la creencia en el ámbito de la opinión pública. Los estudios en este terreno han mostrado que existe un estado de creencia –en el sentido de opinión– dominante en el medio social tal que no se resuelve en los actos de interacción sociolingüística, como tendía a presentarlo la teoría social crítica de Habermas, sino que se acrisola espesamente como una muralla de silencio. Para integrarse en el grupo no importa tanto el manejo adecuado del argot correspondiente cuanto que se sepa acrecentar esa, según expresión de E. Noelle-Newmann (1995; Laporta, 2000; Ferrer, 2001), “espiral de silencio” que entre sus componentes van consolidando para poder diferenciarse nítidamente como grupo social. Coincidiría esta percepción de las creencias públicas con la que se encuentra en Ortega y Gasset, al reconocer las creencias como lo primero que se respira en el ambiente social y que sólo en momentos de crisis son puestas en cuestión, transformándose entonces en *ideas* con las que nos manejamos, que son de claro origen individual y crítico. “De las ideas-ocurrencia podemos decir que las producimos, las sostenemos, las propagamos, combatimos en su pro y hasta somos capaces de morir por ellas. Lo que no podemos es vivir *de* ellas. Son obra nuestra y, por lo mismo, suponen ya nuestra vida, la cual se asienta en ideas-creencias que nosotros, en general, ni siquiera nos formulamos y que, claro está, no discutimos ni propagamos ni sostenemos. Con las creencias propiamente no *hacemos* nada, sino que simplemente *estamos en ellas*” (Ortega y Gasset, 1983: p.384). Parece, pues, que el hombre no puede desenvolverse en el entorno social sin unas creencias consabidas, no expresadas, pero operativas de un modo latente en los comportamientos comunes. Es una concepción que viene abonada, por otra parte, por el

interaccionismo simbólico de Herbert Blumer, continuador de los planteamientos de fenomenología social de Alfred Schutz, que identifica a los grupos sociales culturalmente antes de ingresar en los procesos de interacción discursiva.

En otro orden, antropológicamente hablando, el hombre se nos presenta como constitutivamente credencial, en el sentido de que no le basta con el tipo de certeza —o de ausencia de ella— que en cada caso se le muestra necesaria para resolver su situación pragmática, sino que está a la búsqueda de unas creencias básicas o primordiales que le puedan sostener en el más pleno y radical sentido. Los interrogantes sobre quién soy, de dónde vengo, adónde me dirijo, qué va a ser de mí... son inevitables y, sin embargo, la respuesta inmediata y coyuntural que vaya a darles es siempre de paso, quedando abierta en todos los casos a lo que se presente, al fin y a la postre, como definitivo. Son interrogantes que no tienen una respuesta obvia que los haga desaparecer como tales. Se trata más bien de preguntas inesquivables que sobrepasan el horizonte de lo que puede ser despejado de un modo objetivo; dicho en los términos inversos: los datos objetivos que me salen al paso me impelen a rebasar el límite de lo que puede ser objetivado y a la formulación de tales interrogantes, con su demanda de una creencia cierta en la respuesta.

El Concilio Vaticano II se refiere a ellos en los siguientes términos: “Los hombres esperan de las diferentes religiones una respuesta a los enigmas recónditos de la naturaleza humana que hoy, como ayer, conmueven íntimamente los corazones. ¿Qué es el bien y qué el pecado?, ¿cuál es el origen y el fin del dolor?, ¿cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad?, ¿qué es la muerte, el juicio y la retribución específica después de la muerte?, ¿cuál es, finalmente, ese misterio último e inefable que abarca nuestra existencia, del que procedemos y hacia el que nos dirigimos?” (*Gaudium et spes*, n.10).

Abundando en este aspecto voy a referirme sucintamente a tres autores contemporáneos que, de un modo u otro, cuentan con lo que excede la conciencia intencional objetiva. Como es sabido, Gabriel Marcel diferencia entre el “problema”, que me hace frente de modo objetivo y tiene solución a partir de los datos de que dispongo, y el “misterio”, de orden existencial, que me envuelve y, por

tanto, se resiste a ser objetivado. El misterio es aquello en lo que existencialmente creo, sin que lo pueda convertir en un problema a despejar objetivamente; pienso *en* él, pero no lo llego a hacer objeto dominable por el pensamiento, a modo de un problema. En un sentido similar, Karl Jaspers se refiere a las cifras del existir, que se revelan en situaciones-límite en calidad de inabarcables objetivamente, como pueden ser el dolor, la culpabilidad, la lucha interior o el amor. Son cifras en tanto que no se las puede reducir a aquello que presuntamente las descifrara.

A su vez, Ortega y Gasset muestra que en el mundo, tal como es dado objetivamente, hay una división o fractura constitutiva que remite como algo necesitado de explicación a un más allá que lo recomponga. Las cosas son penúltimas, están abiertas a través del horizonte indeterminado que las acompaña a algo que sea último y que, en su ultimidad, dé razón de ellas:

el ser fundamental, por su esencia misma, no es un dato, no es nunca presente para el conocimiento, es justo lo que falta a todo lo presente. ¿Cómo sabemos de él? Cuando en un mosaico falta una pieza lo reconocemos por el hueco que deja; lo que vemos es su ausencia; su modo de estar presente es faltar, por tanto, estar ausente. De modo análogo, el ser fundamental es el eterno y esencial ausente, es el que falta siempre en el mundo —y de él vemos solo la herida que su ausencia ha dejado, como vemos en el manco el brazo deficiente. Y hay que definirlo dibujando el perfil de la herida, describiendo la línea de fractura. Por su carácter de ser fundamental no puede parecerse al ser dado, que es, precisamente, un ser secundario y fundamentado (Ortega y Gasset, 1983b: p.333).

Esta larga cita se justifica porque en el texto aparece nítidamente expuesta la diferencia que separa lo dado objetivamente en el mundo del ser último, que no forma parte del mundo. Cabe concluir que, ante esta exigencia de ultimidad —advertida, como se ve, desde distintas perspectivas—, no es posible no optar por una de las dos alternativas que se presentan: el teísmo o el ateísmo, bien entendido

que ambas son creencias irreductibles, no verificables en el sentido de lo que es positivizable. No es posible neutralizarlas con un tercero no credencial y pretendidamente aséptico: el agnosticismo es, en rigor, un oscilar entre ambas, no es una respuesta, sino que más bien se mantiene en la búsqueda de la respuesta estable o definitiva. Con ello hemos transitado desde la creencia en general al estrato de la creencia religiosa.

A un nivel sociocultural puede decirse que la creencia religiosa ha impregnado a todos los pueblos desde la más remota antigüedad. Sólo desde ella ha podido el hombre dar cauce a las inquietudes y sombras relativas al universo y al sentido de la existencia. Es de notar que no se trataba por lo común de opciones meramente individuales, sino que la formación de las comunidades y el ingreso de alguien nuevo en ellas iban acompañados de un rito religioso. Marcel Mauss ha mostrado cómo la ceremonia del don dentro de la comunidad, claramente credencial, ha precedido al sentido ético para las exigencias de la justicia, que se han nutrido de él. Según dice: “las sociedades han progresado en la medida en que ellas mismas, sus subgrupos y, en fin, sus individuos han sabido establecer sus relaciones: dar, recibir, devolver” (Mauss, 1950: p.278). Otro testimonio está en el célebre discurso de San Pablo a los atenienses, cuando se dirige a ellos como uno de los más religiosos de entre los pueblos. Sin embargo, ya poco después de que despuntara la vía del *logos* en la Grecia del siglo VI a. C., se empezaron a poner de manifiesto las contradicciones internas en las creencias griegas o el antropomorfismo de los dioses, que llevó a Jenófanes a conjeturar que si, en vez de hombres fuéramos asnos o bueyes, fingiríamos igualmente a los dioses por analogía con nosotros. Es la época de la Ilustración griega, en que hacen crisis las creencias básicas. Pero aun entonces Sócrates muere por obedecer las leyes de la *polis*, en las que cree sin resquicio alguno.

Llegados a este punto, hemos de advertir que la creencia religiosa por sí sola, si bien encuentra un asidero antropológico nítido e inequívoco, como he tratado de exponer, no presenta, en cambio, por el lado objetivo un carácter unívoco y fidedigno. De aquí la pluralidad de formas en que se ha disgregado históricamente: como mitologías politeístas, como adoración de los astros y las fuerzas del

universo, como experiencias místicas en unos cuantos iniciados, como negación de todo deseo y de toda personalidad en el Nirvana, como identificación extática con el Todo... Y como todas estas modalidades de creencia responden a un mismo anhelo de Absoluto, no ofrecen por sí mismas criterios de discriminación entre ellas, ni tampoco de progreso en el paso de unas a otras. En todo caso, estos criterios habrían de venir de factores no propiamente religiosos, sino éticos, por un lado (como, por ejemplo, la prohibición de sacrificios humanos o la depuración de ciertos rasgos antropomórficos en las divinidades, como puedan ser los celos), y, por otro lado, de motivos procedentes de la crítica ilustrada, que hará de la religión una virtud natural referida al Origen, como es la *eusebeia* entre los griegos (a la que Platón dedicó el diálogo *Eutrifón*) o la *pietas* romana, en coexistencia, sí, con las otras virtudes, pero poseyendo un rango de primer orden, ya que las otras virtudes requieren para su completud del acompañamiento de la religiosidad, como al acudir a los penates protectores de la familia en la vida privada o a propósito de la Justicia en la vida pública, personificada en una diosa con los ojos vendados, o en el compromiso matrimonial, que había de contraerse ante la divinidad. Zubiri denomina a lo religioso, en este sentido fundante y en tanto que dotado de un poder (como se refleja en que el hombre no pueda sustraerse a la opción ante ello), la deidad, a la que el hombre estaría constitutivamente religado.<sup>2</sup>

Pero queda un nuevo interrogante, que nos va a abrir paso al siguiente apartado: ¿cómo se introduce en religión el monoteísmo judeocristiano? ¿Es acaso una religión más? ¿O se trata de una creencia pasada por el tamiz de la razón crítica y de la ética? Adelanto que trataré de mostrar que no son suficientes estos dos motivos, aún formando parte suya, para dar con lo distintivo de la creencia monoteísta.

2 "A ese poder último, posibilitante, impelente, le llamo deidad. Deidad no es Dios. Le llamo deidad por dos razones: porque será justamente la vía que nos conduzca a Dios, y además porque en última instancia el hombre ha sentido siempre como un poder de deidad ese carácter universal y dominante que la realidad en cuanto tal tiene sobre él y sobre todas las cosas que son reales" (Zubiri, 1993: pp.43-44).

## *II. Apertura antropológica a la fe desde la creencia*

A diferencia de la creencia —sea o no de índole religiosa—, tal como se ha tomado en cuenta hasta ahora, la fe no es un mero estado mental, sino que añade la actitud de entregamiento a aquel en quien se cree.<sup>3</sup> Esto excluye que el factor creencia dependa en la fe íntegramente de evidencias naturales o adquiridas, o bien que la creencia asumida en la fe fuera el sólo resultado de la búsqueda humana. El lugar de las evidencias lo ocupan en la fe los signos de credibilidad, y lo que en otros casos es actividad de búsqueda, en la fe viene reemplazado por la disposición interior receptiva a ella. Asimismo, la entrega pone de relieve en la fe de modo más patente que en las otras creencias su voluntariedad, al estar implicada en ella toda la persona que cree. Pero una entrega incondicionada solamente es posible si se la refiere a un ser único. Lo cual la asocia de entrada a la creencia monoteísta.

El monoteísmo se puede decir que es relativamente tardío en la historia, si prescindimos de la cultura hebrea. Incluso en la Biblia no consta de un modo expreso y con alcance universal hasta el Éxodo del pueblo hebreo en el siglo XV a.C., cuando Yahvé entrega a Moisés las Tablas de la Ley, en las que se dice explícita y reiteradamente que “el Señor es el único Dios allá arriba en el cielo y aquí abajo en la tierra, no hay otro” (Dt. 4, 39).<sup>4</sup> Ya aquí cambia radicalmente la perspectiva respecto de las otras formas de creencia religiosa. No es el hombre el que por tanteos y partiendo de una experiencia de lo sagrado descubre a Dios y le adjudica una u otra figura, sino que es

3 Prefiero el término “entregamiento”, o “entrega” simplemente, al vocablo “compromiso”, por estar más ligado el segundo a la actuación. La entrega se toma en el sentido existencial de abandono en aquél en quien se cree, aun cuando no medie una actuación comprometida. Es lo que objetaría semánticamente al planteamiento de Schwinburne, al diferenciar la fe de la creencia: “la fe en Dios no es lo mismo que la creencia de que hay un solo Dios; la fe puede implicar un compromiso total, mientras que la creencia está lejos de ser completamente segura” (Schwinburne, 2012: p.129).

4 No obstante, la fe de Abraham e incluso la obediencia incondicionada que Dios pide a Adán y Eva son incompatibles con que hubiera otros dioses, aunque no se diga explícitamente, sino que se menciona a Dios sólo como el que hace pactos con el pueblo elegido. Sobre el despliegue histórico del monoteísmo en la Revelación (Zubiri, 1993: pp.211ss.).

Dios el que llama al hombre y se le revela gradualmente: “Yo soy el Dios de Abraham, Isaac y Jacob” (Ex 3, 6). Por eso, se dice textualmente en el Génesis que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza (Gen 1, 26): lo contrario de lo que ocurría en los mitos, en los que los dioses eran fantaseados a imagen del hombre. La respuesta a Dios, que es la creencia de la fe, sólo tiene sentido desde una llamada previa, como es la dirigida a Abraham para que abandone su tierra y vaya a Canaan, donde se le dará una inmensa descendencia (*credere* en este sentido tiene que ver etimológicamente con *incordere*, responder con el corazón). Veamos un tercer ejemplo bíblico: en el libro de Job es Dios quien tiene la iniciativa suprema y permite al diablo tentar al justo Job, exigiendo de éste el abandono confiado en el Señor cuando pierde todo lo que poseía y acabando, tras la prueba, por ser restablecido en sus bienes y posesiones.

Que la actitud de entrega completa está operante en la fe se pone de manifiesto en sus tres elementos constitutivos, que faltan en las meras creencias: a) la respuesta al Ser supremo, tal que es Él quien primariamente condesciende ante el hombre; b) la seguridad esperanzada en Él; c) la exclusión de todos los demás dioses como formas de idolatría. Estos rasgos aparecen reflejados en la definición que de la fe da el autor de la *Carta a los Hebreos*: “la fe es la garantía o sustancia (*hypóstasis*) de lo que se espera y la prueba o argumento (*élenchos*) de lo que no se ve” (Heb, 11, 1). Al glosarlos, descubrimos que a) si es prueba o argumento, es porque lo ofrece Dios mismo, no porque la razón humana llegue por sus solos medios a encontrarlo; b) y si es garantía de lo que se espera, es porque trae consigo una seguridad que no es meramente humana; c) además, como garantía total o sustante, es excluyente de las demás. Puede añadirse que la entrega inherente a la fe también es respuesta a la entrega que me hace quien me la transmite y en último término a la entrega de Dios mediante la Revelación. Por ello, en la medida en que la fe no descansa en evidencias ni inferencias de la mente, no pueden hacer cuña en su certeza incondicionada los temores o cautelas ante un posible error, como es el caso en la historicidad fenomenológica de las evidencias basadas en las percepciones externa o interna.

Bien lejos de la fe desesperada en Dios con ribetes existencialistas de Kierkegaard y Unamuno, el abandono confiado que caracteriza a la fe bíblica viene derivado de que el Dios en quien se deposita la confianza es ya antes “el Dios fiel que mantiene su alianza y su favor con los que lo aman y observan sus preceptos, por mil generaciones” (Dt 7,9). E, igualmente, antes de que la asamblea de los fieles proclame “amen”, Dios “es el Dios del amen” (Is 65,16), término que denota seguridad, confianza.

Pero, a modo de reverso de lo anterior, la prueba sólo se puede dar a quien tiene necesidad de ella para entender y argumentar; en cuanto a la garantía, lo es para una esperanza que existe ya de modo natural en el hombre, y para que no sea iluso en sus actos de esperar; y la unicidad de esta garantía adquiere su significado para quien busca lo Absoluto, en tanto que no relativizable a otro Absoluto. Incluso podríamos decir que la fidelidad de Dios cobra sentido para el hombre porque en él representa también un valor supremo, aun cuando no siempre pueda decirse que su comportamiento esté a su altura. Pero todo ello supone que la fe —cuando es viva— está provista de una estructura que contiene implícitas la *ratio credendi*, la esperanza y la *charitas*.

Por eso, la definición anterior de la fe ha de ser completada con las afirmaciones paulinas de que la fe es un obsequio razonable (Rom 12, 1), de que Dios no defrauda nuestras esperanzas (Rom 5, 5) y con el “no temáis” insistente del Evangelio, incompatible con otros poderes que pudieran aparecer como competidores con el poder divino (en palabras del Antiguo Testamento, Dios es un Dios celoso [Ex. 34, 14] y, en expresión del Nuevo Testamento, “el amor perfecto expulsa el temor” [Jn I, 4, 18]). Es la misma estructura que refleja San Agustín en su tríada: *credere Deum* (creer en Dios), *credere Deo* (creer a Dios) y *credere in Deum* (creer tendiendo a Dios) (Agustín de Hipona, *Sermón* 144, 2), sostenidas respectivamente por el asentimiento del entendimiento, por la confianza en Dios precisa para creerle y por el deseo natural de lo divino en el hombre o por el ser *capax Dei*, en palabras de Santo Tomás de Aquino;<sup>5</sup> es lo que

<sup>5</sup> “Naturaliter anima est gratiae capax; eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei,

se ha llamado posteriormente *potentia obedientialis* anterior a la fe (obedecer significa aquí *ob-audire*, oír prestando el obsequio de la fe, obsequio que es aceptado por Dios). Vamos a fijarnos de momento en el primer miembro de la serie, que coincide con el aludido en el *credere Deum*. El segundo y tercer miembros se refieren, de un modo que tendremos ocasión de examinar, a la esperanza y al amor, respectivamente.

Crear en tanto que asentimiento racional (García Morente, 1986: pp.159-179) trae consigo la consecuencia de que en el principio de todas las cosas, antes de que comenzaran a existir, está el *Lógos* o Verbo divino. En el principio no es la acción, como dice Goethe, sino la palabra, a la vez pensada y proferida o dicha (son los dos sentidos que tiene el *lógos*, *endiathetós* y *proferikós*, tal como está presente en los estoicos). Ratzinger lo expone así: “cuando decimos ‘creo que Dios existe’ afirmamos también que el *lógos*, es decir, la idea, la libertad y el amor no sólo están al final, sino también al principio; que él es poder que abarca y da origen a todo ser” (Benedicto XVI, 2005: p.129). Dios dio nombre a las criaturas antes de ponerlas en la existencia,<sup>6</sup> según el Génesis. Dijo “Hágase la luz” y la luz fue hecha (Gen 1,3). Pero esta afirmación ha de completarse con aquella otra de que Dios presentó a Adán las bestias y los pájaros para que les pusiera nombre (Gen 2,19). Parece como que en el lenguaje que precede a la creación del universo se le pide al hombre que tenga parte, como si Dios quisiera que el acto creador quedara incompleto sin él, por más que Dios sea el único creador. En ello se puede ver una prefiguración de la Encarnación: Dios pudo tomar carne humana porque ya desde el principio había asociado al hombre a su tarea creadora mediante el *lógos* que estaba impreso en él (en cambio, sería absurdo que Dios se hubiera encarnado en un animal cualquiera) (Ladaria, 2012), lo cual se hace más explícito al decir

capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit” (*De Trinitate*, XIV, c. 8) (Tomás de Aquino, *S. Th.*: I-II, q. 113, a. 10).

6 Es patente que en Dios no puede tratarse de un antes temporal, sino un modo de expresar *ad hominem* la prioridad de la razón divina sobre las obras de la creación.

Yahvé: hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, poniendo a su servicio el universo creado.

El lema agustiniano *fides quaerens intellectum* adquiere un sentido preciso desde estos supuestos, pues la fe cristiana implica que existe una Razón presente en el universo creado, algo así como una gramática de la creación, en palabras de Benedicto XVI<sup>7</sup> y, por tanto, la inquisición racional puede venir estimulada desde la fe. Entre la palabra y el acontecimiento hay una correspondencia que no es meramente externa, sino que obedece a una compenetración originaria, no sólo porque los acontecimientos salvíficos de nuestra fe habían sido anunciados en la Escritura desde siglos atrás, sino más aún porque la Palabra eterna es el principio y el fin, como se dice en el Apocalipsis (Ap 1, 8): es la primera y última palabra, en la que se contienen y se cumplen o consuman todos los hechos de la creación y de la historia. Con palabras del Concilio Vaticano II: “Este plan de la revelación se realiza con palabras y signos intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas” (*Dei Verbum*, n.2). Incluso el pecado cometido por el hombre y todos los males que acarrea no se sustraen a esa palabra definitiva, que se revela en última instancia más fuerte que todo descarrío. Esta convicción está presente, por ejemplo, en los clásicos hispanos, como en Calderón de la Barca en *El gran teatro del mundo*, cuando el coro repite, como colofón a cada uno de los personajes: “Recuerda que Dios es Dios”.

Pero del *fides quaerens intellectum* también se extrae otra implicación. La fe en su sentido objetivo no es sólo una serie de afirmaciones dogmáticas sino que también es entregada a la meditación para que sea contrastada y comprendida cada vez de nuevo a la luz de la propia vida, ya que ésta no acontece al margen del querer divino; de este modo, desde la fe los sucesos personales y colectivos se

7 “El ambiente natural no es sólo una materia disponible a nuestro gusto, sino obra admirable del Creador y que lleva en sí una ‘gramática’ que indica finalidad y criterios para un uso inteligente, no instrumental y arbitrario” (*Caritas in veritate*, n.48).

esclarecen definitivamente o, para decirlo en términos fenomenológicos, encuentran su cumplimiento. He aquí cómo lo describe la fenomenóloga Edith Stein: “la fe es un don que ha de ser aceptado. En ella la libertad divina y la libertad humana se salen al encuentro. Pero es también un don que invita a ir adelante; como conocimiento oscuro y no evidente provoca la búsqueda de la claridad no velada, como encuentro mediato despierta el deseo del encuentro inmediato con Dios”.<sup>8</sup> Santo Tomás llama *cogitatio* a la inquietud de la razón por una mayor penetración que nace de la fe. Luego me referiré de nuevo a ello. Son varios los pasajes evangélicos en los que se menciona esta maduración de la fe al socaire de la experiencia vivida: “después de la resurrección se acordaron los discípulos de lo que había dicho (aludiendo a que el templo sería reconstruido por Él en tres días) y dieron fe a las Escrituras y a las palabras de Jesús” (Jo 2, 22) o, en otro lugar, dice el propio Jesús a Pedro: “eso no lo puedes entender ahora, lo entenderás más tarde” (Jo 13, 7). Juan Pablo II lo expresa a su modo al decir que “una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida” (Juan Pablo II, 1982). Hacerse cultura la fe es tanto como madurarla y darle expresión con los medios humanos al alcance. En el contexto más amplio de la historia de la salvación son los hechos de la Pasión, Muerte y Resurrección del Señor los que traen consigo la comprensión adecuada de la Escritura, como les ocurre a los discípulos de Emaús (Benedicto XVI, 2011: p.238).

### *III. De la componente racional de la fe a su estructura completa incluyente de la persona*

La mencionada componente racional de la fe está estructuralmente enlazada con la esperanza y la caridad, mencionadas antes a modo

8 „Der Glaube ist eine Gabe, die angenommen werden muß. Göttliche und menschliche Freiheit begegnen einander darin. Aber es ist eine Gabe, die auffordert, mehr zu verlangen: als dunkle und uneinsichtige Erkenntnis erweckt er die Sehnsucht nach unverhüllter Klarheit, als vermittelte Begegnung das Verlangen nach unmittelbarer Begegnung mit Got“ (Stein, 1993: p.103).

de conjunto trimembre. Si se la aísla, se está en el caso de aquellos hombres de ciencia que, a partir de la razón matemática en que está escrito el universo, han llegado a poner en la Razón —con mayúscula— el origen del Universo, como ya hicieron los pitagóricos. Así le ocurrió también a Einstein o, más recientemente, al converso A. Flew, desde su inicial ateísmo militante (Flew, 2012).<sup>9</sup> Ambos dieron un paso importante, pero les ha faltado dar el segundo paso al Dios personal desde el *lógos*, tal como lo presenta San Juan. Por ello, vamos a atender seguidamente a cómo esta razón originaria implícita en la fe no es una razón abstracta o técnico-funcional, sino que trae consigo el primado de la persona sobre las cosas. Un modo de llegar a ello es desde un análisis del nombre de Dios al que se invoca en los textos sagrados. En contraste con el Dios griego, *Theos*, de *tízemi*, establecer o fundar, al que no se puede implorar, Dios en el Antiguo Testamento es llamado *El*, *Elohim* y *Yahvé*. ¿Qué se encierra en estos nombres divinos?

El término *El* significa un Alguien que se descubre en su divinidad ante los hombres. En este sentido Cristo es el Emmanuel o Dios con nosotros. Está presente, por ejemplo, como sufijo en el término Isra-el, con el significado de “fuerte con Dios”, después de haber entablado Jacob una misteriosa pelea con un ser enigmático que resultó ser Dios. También los nombres de los arcángeles Gabri-el (enviado por Dios), Migu-el (quién como Dios) y Rafa-el (Dios cura) están vinculados a *El* en su terminación. A diferencia de las divinidades de las demás religiones, que estaban vinculadas a un origen local, el Dios revelado es el Ser que interpela al hombre personalmente, dondequiera que se encuentre. Es más: no posee un nombre con el que se lo pueda conjurar ni mucho menos dominar (en el sentido en que Adán puso nombre a las cosas creadas), sino que se reserva en su ser cuando Moisés le pregunta cuál es su nombre. Moisés le mencionará ante el Faraón como “el que es”. Como comenta Ratzinger: “A Dios se le concibe en el plano del yo-tú, no en el del lugar” (Benedicto XVI, 2005: p.105). Lo propio de la persona es manifestarse ante las

<sup>9</sup> En este caso el código inteligente que remite a una Inteligencia Suprema es el que se encuentra en los organismos vivientes.

demás aconteciendo desde sí misma, no como un en-sí enquistado o solidificado en unas determinaciones lógicas. No es tampoco un individuo que se agote en ser ejemplar de una especie. Su unicidad no lo contrapone a otros individuos, pero tampoco lo asocia con ellos, al modo como cuando se trata de los miembros de un conjunto lógico o matemático.

Es lo que sugiere el segundo nombre, *Elohim*, alusivo a su riqueza interior, no confundida ni con lo inmensamente grande a una escala cósmica, ni con el extenderse conjuntivamente a todas las cosas, ni con una extrapolación de cualquiera de las categorías humanas, como unidad, pluralidad, totalidad, diferencia, poderoso, rey... Es único e infinitamente superior a todo lo creado en su Trascendencia inconmensurable, por lo que puede ser Dios de todas las cosas y de todos los hombres, no sólo de una tribu como la estirpe de Abraham, ni de un pueblo, como lo era el que Moisés condujo a la tierra prometida. Por ello, paradójicamente, su omnipotencia se revela en su palabra inerte, su grandiosidad en los límites manifiestos en la indefensión de un niño recién nacido, su realeza en el anonadamiento como siervo sufriente, su concentración de lo plural heterogéneo en su unidad simplicísima... Diríamos que sus atributos se muestran, antes que en su exhibición ante otros a modo de espectáculo, en su mismo ser, sólo comprensible por *El* mismo. *Elohim* designa la pluralidad compatible con la singularidad de quien es *El* o suyo en el primer sentido.

El tercer nombre, *Yahvé*, alude a la permanencia frente a lo que sólo es pasajero y variable. Por ser permanente, es fiel consigo mismo, es lo eterno y lo verdadero (el término verdad en hebreo connota solidez, firmeza, como se refleja cuando decimos amén, y la expresión griega para la creencia, en este sentido de la fe, no es la *doxa* examinada antes como forma inferior de conocimiento, ni la *aletheia* o verdad en sentido griego como desocultamiento, sino la *pistis* o creencia confiada, segura). Como dice Isaías: “se seca la hierba, se marchita la flor, pero permanece para siempre la palabra de nuestro Dios” (Is 40, 8); “desde siempre yo soy Dios; no hay otro Dios, ni hay nadie como yo” (Is 46, 9). Para nosotros lo permanente se figura como algo pedregoso, monolítico, incommovible ante los embates

externos, pero en Dios sólo cabe entenderlo desde la relación constitutiva o intrapersonal, que no está tendida entre dos extremos fijos. La permanencia no significa, pues, en Dios la resistencia a la división ni forma una unidad dialéctica con su contrario al modo de Hegel, sino que como actividad viviente suprema no es respectiva a su no-ser, sino que reposa en plenitud sobre sí. Así se entiende que Isaías diga: “no se cansa, no se fatiga, es insondable su inteligencia. Fortalece a quien está cansado, acrecienta el vigor del exhausto” (Is 40, 28-29). En el Nuevo Testamento Yahvé va a ser traducido por *kyrios*, el Señor o el Rey de todo el cosmos y de la historia.

En conclusión, comprender la fe trae consigo expresarla en palabras o confesarla y estas palabras a su vez pueden ser vertidas a los hechos en los que Dios se ha manifestado. No hay un discurso separado en sí mismo de los acontecimientos. Dice San Lucas que Jesús *coepit facere et docere* (Hech 1, 1), empezó a hacer y a enseñar. Su hacer se traduce en palabras y sus palabras están respaldadas por su hacer. Es claro que no me estoy refiriendo a la mera comprensión hermenéutica, según la cual los acontecimientos históricos componen entre sí un texto inteligible, teniendo asignada dentro de él lo que Gadamer llama *Wirkungsgeschichte* o productividad histórica. Aquí se trata más bien de un *lógos* personal que se revela en palabras y hechos simultáneamente, no de hechos que se encadenaran de un modo solamente exterior integrando un texto o conjunto dotado de significado. Con palabras de Ratzinger: “la fe no consiste en aceptar un sistema, sino en aceptar a una persona que es su palabra. La fe es aceptar la palabra como persona y la persona como palabra” (Benedicto XVI, 2005: p.174).

El concepto de persona tal como hoy lo entendemos tiene su principal matriz en el Cristianismo y, sin embargo, es un término que no aparece expresamente en la Biblia, sino en la reflexión teológica posterior a partir de las categorías griegas y latinas de *ousía* (*essentia*), *physis* (*natura*) e *hypóstasis* (sujeto sustante). Si los atributos de Dios del Antiguo Testamento sólo son posibles en un ser personal —del que la persona humana creada por Él es a su imagen y semejanza—, el NT lo hace plenamente manifiesto al revelar a Dios como Padre de todos los hombres en Jesucristo, su Hijo Unigénito,

del que deriva toda paternidad humana. El término bíblico que más se le aproxima es *leb*, corazón, que se aplica igualmente a Dios y a los hombres; así, se dice de Dios: “suscitaré un sacerdote fiel, que obre según mi corazón y mi deseo” (1Sam 2, 35), y en numerosos pasajes se dice del hombre en alusión a su intimidad: “el hombre mira a los ojos, mas el Señor mira el corazón” (1Sam 16, 7). En la plenitud de la revelación aparece que el modo como el hombre es hecho hijo en tanto que persona —no ya en tanto que ejemplar de una especie viviente— es incorporándose al Cuerpo del que Cristo es la cabeza: es el nuevo nacimiento que se cumple en el Bautismo. Justamente la permanencia de Cristo en el Padre es la prenda y el resello del destino eterno de la persona humana. A este propósito, Ratzinger extrae las consecuencias escatológicas de este ser persona incorporada como hijo al cuerpo de Cristo: “si nosotros mismos nos transformamos en miembros del cuerpo de Cristo, entonces nuestras almas están sujetas a ese cuerpo, que se convierte en *cuerpo de ellas*, y así están a la espera de la resurrección definitiva, en la que Dios será todo en todos” (Benedicto XVI, 2003: p.165).

Con todo, queda sin despejar el interrogante acerca de lo que quiere decir que detrás de las palabras en que se nos revela está Dios si, por otro lado, la misma palabra está ya en Dios y es Dios, su Hijo unigénito y, como dice San Juan de la Cruz, no tiene otra (Juan de la Cruz, *Subida al Monte Carmelo*, 2, 2, 3-5). Parece que nos colocamos en el dilema de que, o bien hay un ser anterior a la Palabra y que es el que propiamente sería Dios, o bien Dios sería la Palabra subsistente, en cuyo caso no procedería de Dios como Padre. Ambas alternativas son insostenibles para la fe cristiana, que confiesa que el Padre y el Hijo son un único Dios. Estamos ante el misterio central de nuestra fe y, aunque no se lo pueda hacer evidente, sí es posible mostrar que no estamos ante algo ininteligible, como acaso pudiera parecer. ¿Cómo salir, entonces, del atolladero?

En el primer término del dilema —que Dios fuera primero y luego hablara— se está incurriendo en la objetivación categorial por separado de la palabra y de su portador, así como en la de la filiación y de quien es hijo, de modo que hubieran de contraponerse como la sustancia y el accidente, o como el sujeto y el predicado. Es decir,

para calificar a A como hijo tendríamos que objetivar previamente a A y luego aplicarle la filiación, o bien tendríamos que ver en él primero una sustancia, a la que modificara accidentalmente el ser hijo de B, donde B a su vez estaría supuesto como algo previo a su ser padre. Lo mismo habría que decir sobre la relación entre A que habla y la palabra que profiere. Pero, ¿y si el ser de A incluyera constitutivamente la filiación y el ser de B incluyera la paternidad antes de toda objetivación mental?

En cuanto a la sustantivación de la palabra como relación en el segundo término del dilema, ello se hace al precio de que se diluyan las personas que son sus soportes y resulten indiferentes o sustituibles por cualesquiera magnitudes. Una vez más estaríamos objetivando la relación, al pensarla como algo que fuera de suyo y que fijara funcionalmente a sus términos (la relación en el sentido de la función algebraica, por ejemplo). Pero a ello cabe oponer: ¿y si fuera que la relación es constitutiva del ser ya antes de que la objetivemos como relación entre A y B?, ¿no resultaría que entonces es tan primaria como sus términos? Enlazando este interrogante con el anterior sobre la unión entre el ser que habla y la palabra o entre el ser padre o hijo y la paternidad o la filiación, la cuestión que se plantea seguidamente es la de unir dinámicamente en el ser el “alguien” y la “relacionalidad”, sin distinguirlos realmente, siquiera fuese de un modo categorial. La relación no es algo adventicio a la persona, como si se tratara de un accidente, sino que sin ella es incomprendible el ser personal. Ratzinger lo expone como el ser-de (es decir, el venir de) y el ser-a (es decir, el dirigirse a), que atraviesan al ser alguien: “La palabra no es algo encerrado en sí mismo, sino que procede de alguien y se dirige a alguien que ha de escucharla. La palabra consiste en la unión del “de” y del “a”. Y repetimos ahora que “hijo” indica una parecida duplicidad del “de” y del “para”. Todas estas cosas podemos resumirlas así: la fe cristiana no se refiere a ideas, sino a una persona, a un yo que es palabra e hijo, que es apertura total” (Benedicto XVI, 2005: p.178).

Me he detenido en la dimensión de la comprensión —ciertamente sin pretender ni de lejos agotarla— que constituye al acto de fe, pues desde ella es posible transitar a las otras dimensiones. Al penetrar en

la intelección de la fe como respuesta de persona a persona, se nos ha mostrado como palabra a la escucha de la palabra originaria. Por ello, dice San Pablo que *fides ex auditu* (Rom 10, 17). Pero la palabra no subsiste como un en-sí, sino que proviene de y se dirige a, según acabamos de ver. Provenir-de la refiere al ser que se expresa en la palabra y dirigirse-a remite a un destinatario. El hombre ciertamente puede objetivar o poner fuera de sí sus palabras, y hasta es necesario que lo haga para que cumplan su función de comunicarnos con los otros a través de una emisión oral o de un mensaje escrito. Pero en un ser que no conociera objetivando, la palabra mediante la que conoce quedaría en él y el querer que pone en ella tampoco se materializaría en un obsequio o donación, al que tenga que dar nombre al entregarlo al destinatario. Con ello podemos entender en alguna medida que Dios no fije en palabras pronunciadas lo que conoce porque Él mismo es Palabra viva (Persona del Hijo) y que no haga una donación externa porque Él mismo es Don (Persona del Espíritu Santo).

La fe y la esperanza son necesarias cuando el que las ejercita tiene que remitirse del signo al ser que está detrás y lo hace inteligible, pero, una vez que se haya revelado Dios tal como es en plenitud, cara a cara —lo que acontece en la sobreelevación gratuita por el *lumen gloriae*—, lo que ha de poner en ejercicio el hombre es sólo el amor, como dice San Pablo, porque la fe y la esperanza han sido sustituidas por la visión. Es el amor-caridad lo que está en el inicio y en el final de la fe y lo que alienta en ella a lo largo de su itinerario. La fe es inseparable de una inquietud o *cogitatio* por conocer más y mejor —el *credere in Deum*— que solo puede ser colmada por el amor pleno. A este respecto dice Santo Tomás: “El conocimiento de fe no aquieta el deseo: al contrario, lo hace más vivo, ya que cada uno desea ver lo que cree”.<sup>10</sup> Nos vuelve a aparecer el *credere in Deum*, sólo posible por el amor. Y en cuanto a la esperanza, dice San Pablo que “el amor

<sup>10</sup> “*Cognitio autem fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum accendit: quia unusquisque desiderat videre quod credit*” (Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*: III, 40). En el mismo sentido, “*in fides est assensus et cogitatio quasi ex aequo*” (Tomás de Aquino, *De Veritate*: q. 14, a. 1).

espera siempre” (1Cor 13, 7), lo que se podría expresar también como que “no hay esperanza sin amor”.

De lo anterior se concluye que fe y esperanza se relacionan en virtud del amor. En efecto, que la fe esté asociada a la esperanza puesta en el Ser en quien creo, es posible porque este Ser personal es Amor, en palabras de San Juan (1Jó 4, 16). Y la imagen y semejanza del hombre con Dios se advierten, en el hombre, en “que no puede vivir sin amor”, como dice Juan Pablo II (*Redemptor hominis*, n. 10a), o en que “*amor meus, pondus meum*”, según expresión de San Agustín.<sup>11</sup>

Pero ahora nos queda por destacar que no sólo se implican fe y esperanza, sino que también hay un discernimiento mutuo, lo cual se hace posible, según entiendo, por la componente intelectual que ambas poseen. Pues si se confiesa lo que se cree, es porque la fe no es sólo fiducial o un puro fiarse sin razones que expongan lo que se cree y den cuenta de ello (al modo protestante-luterano), sino que la fe es también creencia o dogma —en su sentido etimológico (de *doxa*)—, por tanto algo a lo que se asiente con el entendimiento, discernible del acto de esperar en ello confiadamente (Sayés, 2004: pp. 37ss.). Así, fe y esperanza, como distintas que son, pueden sostenerse mutuamente. Antropológicamente hablando, el dogma es aquello en lo que se depone con la garantía suficiente —proporcionada por la Iglesia asistida por el Espíritu Santo— la *doxa* o creencia, ineludible para el hombre, como vimos al comienzo; por tanto, no sería adecuado entender el dogma como un enunciado suelto, por así decir, o aislado de todo el cuerpo dogmático y sin relación con la actitud credencial distintiva del hombre. A fin de cuentas, esto se debe a que lo que se cree en el dogma no es el enunciado como tal o en términos meramente lógico-lingüísticos, sino la cosa misma enunciada,<sup>12</sup> que es la Verdad salvadora que late en todas las verdades de fe y que se resume en que Cristo nos ha prometido que estará con nosotros hasta el fin de los tiempos.

11 “*Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror*” (Agustín de Hipona, *Confesiones*: XIII, 9).

12 La fe no termina en el enunciado, sino en la realidad: “*Actus enim credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem: non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia ita et in fide*” (Tomás de Aquín: *S.Th.*: I-II, q.1, a.2, ad 2).

#### *IV.A modo de apéndice: consecuencias de la índole racional y personal del acto de fe*

En este apartado conclusivo se van a extraer dos implicaciones próximas que resultan del carácter racional y personal de la fe cristiana, tal como ha podido apreciarse en los desarrollos anteriores. Por lo que hace a lo primero, es significativo que la conservación y expansión de los saberes en la Edad Media e inicios de la Moderna haya corrido por cuenta de los monasterios y universidades cristianas (París, Bolonia, Salamanca, Alcalá...). En efecto, conforme a su sentido fundacional la Universidad tiene a su cargo integrar en los principios unitarios del saber las parcelas de conocimiento cada vez más especializadas que han ido apareciendo; sin ellos es inevitable que se disocien estas últimas y al cabo proliferen convertidas en exigencias administrativas, insertas en un mercado cultural que es ajeno al deseo de saber: se llega a la pluri-versidad. Pero, a la vez, en esta unidad filosófica confluyen creencias y supuestos previos que ella misma no tematiza porque tienen su entronque de modo transversal en la teología (piénsese, a modo de ejemplos, en las nociones de creación, providencia divina, historia, amor, persona, fin último..., empleadas por la mente sin la depuración precisa cuando se prescindiese de la teología), bien entendido que, si se marginan tales supuestos, toman el relevo unas creencias de signo a-teo, que acaso ni siquiera llegan a hacerse conscientes (MacIntyre, 2012). De este modo, la síntesis entre razón y fe viene reclamada por la dinámica propia de ambas instancias, como se muestra del modo más logrado en Tomás de Aquino y, ya en nuestra época, entre otros, en Maréchal, Rosmini, Neumann, Guardini, Maritain o Edith Stein, procedentes de diversas tradiciones dentro del pensamiento católico.<sup>13</sup> La encíclica

13 Véase, por ejemplo, cómo sitúa Guardini la misión de la Universidad en la tematización de la verdad: "El núcleo de la antigua universidad era la pregunta por la verdad. Pese a toda crítica, relativización, etc. ella constituía el núcleo último, la motivación última, la legitimación última... Se trata aquí de algo esencial, de algo siempre válido... Se trata de la cuestión de si la universidad en el antiguo sentido –digo más correctamente, en sentido absoluto– ha de continuar, aunque en formas nuevas. Se trata de la decisión de si la existencia humana debe estar definitivamente dominada por la voluntad de poder o por la voluntad de verdad" (Guardini, 2012: pp.78-79).

de Juan Pablo II *Fides et ratio* (1998) es la propuesta magisterial de la Iglesia más próxima en el tiempo sobre la armonía intrínseca entre fe y razón, en oposición tanto a un fideísmo voluntarista como a un cultivo de la razón cercenado en sus más altas posibilidades.

En cuanto al carácter personal de la fe, interviene en la vida pública como un dique para la regulación totalizante por las leyes civiles y, de un modo positivo, como principio de relativización en los poderes y objetivos políticos. El reconocimiento de un espacio propio para la vida de fe no es inocuo o sin consecuencias políticas, al actuar como resorte que impide la absolutización del poder humano, y no faltan ejemplos en la historia del cristianismo y en las propias sociedades de nuestro tiempo que así lo acreditan. Es algo semejante a lo que puede decirse del recinto de la conciencia moral, que ya fue fuente de conflictos en el mundo griego por su insobornabilidad (es tópico acudir al ejemplo de la *Antígona* de Sófocles). La instauración de una comunidad bajo el trono de Cristo desde la cruz da contenido a una realeza de signo distinto a la del poder temporal, sin que ello merme en lo más mínimo la efectividad de tal reinado; es más: el reinado temporal depende, para su legitimidad, del reino de Dios. “No tendrías ninguna autoridad sobre Mí si no te lo hubieran dado de lo alto” (Io 19, 11), repone Jesús a Pilato cuando reivindica la autoridad para soltarle o crucificarle. Comenta Ratzinger: “Sólo mediante la fe en el crucificado, en Aquél que es desposeído de todo poder terrenal, y por eso enaltecido, aparece también la nueva comunidad, el modo nuevo en que Dios domina el mundo” (Benedicto XVI, 2011: p.201).

No entramos aquí en el tema de las intrincadas relaciones entre la *potestas* civil y la *potestas* espiritual (el poder de las llaves conferido a Pedro por Cristo) (Rhonheimer, 2009). Sólo se trataba de mostrar, por una parte, que el delineamiento de la noción de persona que subyace a la fe cristiana, con un origen y un destino trascendentes, permite delimitar esencialmente una y otra competencia, como aparece ya en San Agustín al reivindicar como distintas la ciudad terrena y la ciudad de Dios, y cómo el Concilio Vaticano II lo ha proclamado en nuestro tiempo frente a las ingerencias de distintos signos que

se han sucedido a lo largo de la historia<sup>14</sup>; pero, por otra parte, así como cada persona es única pese a la multiplicidad de relaciones que convergen en ella, de modo derivado los ámbitos espiritual y civil han de ser armónicos en su respectivo despliegue, bien lejos tanto de un tutelaje externo del primero sobre el segundo como de una falta de límites en las competencias del segundo. Según entiendo, el concepto de laicidad positiva incluye que desde la perspectiva civil o laica se reconozca el primado de los ciudadanos como personas –con su dimensión trascendente– sobre las instituciones públicas, ordenadas a su servicio integral.

14 Sí está implícita esta distinción, entre otros lugares, al señalar la diferencia entre progreso temporal y crecimiento del reino de Dios (*Gaudium et Spes*, n.39).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Dei Verbum*, constitución dogmática, Concilio Vaticano II.
- Gaudium et spes*, constitución pastoral, Concilio Vaticano II.
- AGUSTÍN DE HIPONA, Santo. *Confesiones. Obras completas II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- AGUSTÍN DE HIPONA, Santo. *Sermones. Obras completas XXIII*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- BENEDICTO XVI, Papa. *Caritas in Veritate*, carta encíclica.
- BENEDICTO XVI, Papa. 2003. *La Eucaristía centro de la vida*. Valencia: Edicep.
- BENEDICTO XVI, Papa. 2005. *Introducción al Cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- BENEDICTO XVI, Papa. 2011. *Jesús de Nazaret II*. Madrid: Encuentro.
- FERRER, U. 2001. “Opinión pública y poder político: análisis habermasiano y réplicas” en *El vuelo de Icaro*, 2/3, pp. 479-495.
- FLEW, A. 2012. *Dios existe*. Madrid: Trotta.
- GARCÍA MORENTE, M. 1986. “Análisis ontológico de la fe” en *El hecho extraordinario y otros estudios*. Madrid: Rialp, pp. 159-179.
- GUARDINI, R. 2012. *Tres escritos sobre la Universidad*. Pamplona: Eunsa.
- HUSSERL, E. 1962. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- JUAN DE LA CRUZ, Santo. 2007. *Subida al Monte Carmelo*. San Pablo.
- JUAN PABLO II, Papa. 1979. *Redemptor Hominis*, carta encíclica.
- JUAN PABLO II, Papa. 1982. *Carta de fundación del Consejo Pontificio para la Cultura*, 20 de mayo de 1982.
- LADARIA, L.F. 2012. *El hombre en la creación*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- LAPORTA, F.J. 2000. “Opinión pública: propuesta de análisis” en *Opinión pública y democracia, Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Universidad de Granada, v.34, pp. 77-96.
- MACINTYRE, A. 2012. *Dios, Filosofía, Universidades. Historia selectiva de la tradición filosófica católica*. Granada: Nuevo Inicio.
- MAUSS, M. 1950. *Essai sur le don*. Paris, Presses Universitaires de France.
- NEWMAN, J.E. 2010. *Ensayo para contribuir a una Gramática del asentimiento*. Madrid: Encuentro.
- NOELLE-NEUMANN, E. 1995. *La espiral del silencio: nuestra piel social*. Barcelona: Paidós.

- ORTEGA Y GASSET, J. 1983. *Ideas y creencias. Obras V*. Madrid: Alianza Editorial.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1983b. *Qué es filosofía. Obras VII*. Madrid: Alianza Editorial.
- RHONHEIMER, M. 2009. *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*. Madrid: Rialp.
- SAYÉS, J.A. 2004. *Teología de la fe*. Madrid: San Pablo.
- SAYÉS, J.A. 2013. *Comprender la Trinidad*. Madrid: San Pablo.
- SCHELER, M. 2007. *De lo eterno en el hombre*. Madrid: Encuentro.
- SCHWINBURNE, R. 2012. *Fe y razón*. Salamanca: San Esteban, Salamanca.
- STEIN, E. 2003. *Wege der Gotteserkenntnis. Studien zu Dyonissius Aeropagita und Übersetzung seiner Werke, Einleitungen und Bearbeitungen von Beate Beckmann und Viki Ranff, Obras XVII*, Herder.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo. 1942. *Quaestiones disputatae de veritate (vol. 3 y 4) en Quaestiones disputatae et quaestiones duodecim quodlibetales*. Taurini: Marietti.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo. 1952. *Summa contra gentiles (Edición bilingüe, con el texto crítico de la leonina, en 2 vol.)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo. 2010. *Summa theologica (Edición bilingüe en 5 vol.)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- ZUBIRI, X. 1993. *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid, Alianza Editorial.



# FE, ESPERANZA Y CARIDAD. LA VIDA CRISTIANA EN SØREN KIERKEGAARD

Luis Guerrero Martínez

Universidad Iberoamericana, México

luis.guerrero@ibero.mx

## *Resumen*

Kierkegaard es reconocido como uno de los grandes críticos del las formas falseadas del cristianismo. Pero su actitud no es solamente crítica, sino que promueve un discurso edificante de lo auténticamente cristiano. Un ejemplo de esta forma discursiva son sus reflexiones sobre las virtudes teológicas asociadas al carácter temporal del ser humano, asimismo la importancia de la interioridad como asiento de lo espiritual.

*Palabras clave:* cristianismo, interioridad, Kierkegaard, religión, virtudes.

## **FAITH, HOPE AND CHARITY. CHRISTIAN LIFE IN SØREN KIERKEGAARD**

### *Abstract*

Kierkegaard is recognized as one of the great critics of distorted forms of Christianity. But his attitude is not only critical, but it also promotes upbuilding discourses about authentic Christianity. An example of this discursive form is his reflections about the theological virtues associated with the temporary nature of human being, and also the importance of interiority as the basis for the spiritual life.

*Keywords:* Christianity, Interiority, Kierkegaard, Religion, Virtues.

“Soy y he sido un escritor religioso, la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de ‘llegar a ser cristiano’” .

~Søren Kierkegaard

Las virtudes teologales, la fe, la esperanza y la caridad son el fundamento y el principal parámetro de la vida cristiana. Nos sitúan en el ámbito religioso, pues su objeto y ejercicio poco tienen que ver con cualidades parecidas pero que son ejercidas sólo humanamente; en cambio, para el cristiano son una especial gracia, un don de Dios. Por esto su consideración ha sido un tema recurrente dentro de la tradición teológica. No obstante esta continuidad, cada uno de los grandes místicos y teólogos, ha profundizado de manera propia sobre ellas. De esta forma cabe la pregunta: ¿cuál es el aporte de Kierkegaard para una mejor reflexión sobre lo que significa llegar a ser cristiano con base en la fe, la esperanza y la caridad?

### *1. La necesidad de una transformación cristiana*

Kierkegaard veía su tarea de forma socrática, como un correctivo de su época. Sócrates se levantó contra aquellos que afirmaban conocer la verdad aunque en realidad estuvieran muy alejados de ella. Kierkegaard se alzó, por su parte, contra aquellas formas aceptadas como cristianas que, por el contrario, representaban una blasfemia por querer suplantar las exigencias religiosas con una mundanización de la existencia. “La cristiandad yace en un abismo de sofisticación, mucho peor que cuando los sofistas prosperaban en Grecia. Estas legiones de pastores y docentes cristianos son todos sofistas” (Kierkegaard, 2006a: p.189 / SV1 XIV 352). Afirmar que se es cristiano, que se cree, que se espera y que se ama a Dios es muy fácil, basta decirlo, sobre todo en ambientes asociados a lo cristiano; sin embargo, qué difícil es transformar la vida bajo sus exigencias. El cristianismo se ha convertido en una prodigiosa ilusión, así lo afirma Kierkegaard de forma irónica cuando señala:

Todo aquél que con alguna capacidad de observación considere seriamente lo que se llama cristiandad, o las condiciones de un país llamado cristiano, sin duda se sentirá asaltado por profundas dudas. ¿Qué significa el que todos esos miles y miles se llamen a sí mismos cristianos como cosa corriente? ¡Esos hombres innumerables, cuya mayor parte, según es posible juzgar, vive en categorías completamente ajenas al cristianismo! Cualquiera se puede convencer de ello por la más simple observación. ¡Gente que nunca entra en una iglesia, que nunca piensa en Dios, nunca menciona Su nombre, excepto en los juramentos! ¡Gente a la que nunca se le ha ocurrido que puede tener alguna obligación hacia Dios, gente que, o bien considera ésta como máximo en la culpabilidad de transgredir la ley criminal, o que ni siquiera considera esto necesario! ¡Sin embargo, toda esa gente, incluso aquellos que aseguran que no hay Dios, es cristiana, se llama cristiana, es reconocida como cristiana por el Estado, es enterrada como cristiana por la Iglesia, queda como cristiana por la eternidad (Kierkegaard, 1961: p. 50 / SV<sup>1</sup> XIII 530).

Sócrates utilizó la mayéutica como una forma de dialéctica para desenmascarar irónicamente las pretensiones sofistas respecto a la posesión de la sabiduría. Las obras y el pensamiento de Kierkegaard son también un correctivo contra la falsa sabiduría del cristianismo mundanizado. Su propósito es incomodar al lector para que pueda tomar conciencia de su verdadera situación, ya que solamente de esa forma podrá reencaminarse en la auténtica dirección. No se requiere simplemente de una mejoría en la forma de vida, sino de un cambio real, de un salto “cualitativo”. Únicamente de esta forma el individuo puede reconocer su debilidad, su situación como pecador, y la necesidad del auxilio divino y de la gracia. Ésta es la condición que muchos místicos han señalado en la ascesis espiritual.

Kierkegaard asocia sus principales categorías filosóficas y teológicas a este propósito correctivo, de incomodar al lector. Por ejemplo, la fe está relacionada con la paradoja, con el absurdo, con aquello que escapa a la razón. La esperanza es contrapuesta a la desesperación en la que la mayoría de las personas vive, sépanlo o no. Lo paradigmático

es esperar contra toda esperanza, ahí donde humanamente no cabe ninguna posibilidad. Entender el amor no significa inflamar el ánimo bajo ciertas consideraciones piadosas, se requiere muy especialmente no dejarse engañar por las infinitas formas de disfrazar el egoísmo, bajo el ropaje de la caridad cristiana. La razón es muy sencilla, si uno cree que está en posesión de esas virtudes, y en realidad no lo está, difícilmente puede enderezarse el rumbo, hacer ese “salto cualitativo”, pues no se piensa que haya algún rumbo que enderezar; simplemente se hacen propósitos débiles de mejorar en éste o aquél punto, dentro de un contexto de estar ya en el buen camino.

## *2. Las virtudes teologales como síntesis entre lo temporal y lo eterno.<sup>1</sup>*

Una de las formas como Kierkegaard aborda las virtudes teologales es a través de la relación entre temporalidad y eternidad. Lo mundano vive bajo parámetros temporales donde lo eterno es suprimido o desdibujado; en cambio el que vive bajo el parámetro de la eternidad tiene una adecuada visión de lo temporal. ¿Cómo es posible esto? ¿Cómo vivir en el mundo sin por ello hacerse mundano? ¿Cómo vivir en la temporalidad con las exigencias de la eternidad?

El pasado, el presente y el futuro son las categorías con las que habitualmente suele hablarse del tiempo; sin embargo, estas categorías no introducen en la eternidad. El pasar, en esto consiste la temporalidad, no incluye por sí al espíritu, que tiene más parentesco con la eternidad. El cristianismo enseña que la temporalidad es un “tiempo de prueba” para el espíritu, durante el cual cada individuo elige constituirse a través de Dios u obstinadamente busca autofundarse sin Dios.

También en este aspecto la fe, la esperanza y la caridad muestran el modo de vivir eligiendo a Dios en la temporalidad. Cada una de ellas tiene una forma específica de relacionar la temporalidad con la eternidad.

<sup>1</sup> Una versión primitiva de los apartados siguientes fue publicada en mi libro *Los límites de la razón en la existencia humana* (1993).

Creer para un cristiano no es algo abstracto e intemporal, no consiste en creer en un objeto racionalmente universal y trascendente a todo tiempo. Creer es creer en la revelación, en lo que se nos ha dicho y transmitido. Lo revelado, aunque verse sobre lo futuro, es algo que ha sido dicho y, en este sentido, es creer en algo pasado.

La auténtica existencia cristiana consiste en hacerse contemporáneo con Cristo y, escuchando lo que *ha dicho*, creer en sus palabras y creer que él es Dios. Debe tener siempre la mirada en el momento histórico en que Dios se hace hombre, en el que la eternidad, abriendo la puerta de la temporalidad, convive con ella. El hecho más radical para la salvación, para la auténtica y definitiva constitución del yo, es un hecho pasado: el paso de Cristo en la temporalidad. “En adelante, es ahí, en ese punto del mundo, en ese punto del tiempo, llamado instante, en que la palabra ha resonado, donde hay que retenerse y prestar atención” (Viallaneix, 1977: p.62).<sup>2</sup>

Creer es un acto individual. La comunidad acompaña festivamente al que cree, ruega y motiva al que no tiene fe, pero nadie puede creer por otra persona. Los actos individuales y los colectivos son relevantes, pero no deben confundirse. En un importante aspecto, la fe orienta al individuo hacia el propio interior; es decir, “que para uno mismo fuese como si todos los demás no existieran, tan interiorizado, que se esté como literalmente solo en todo el mundo, solo delante de Dios, solo con la Sagrada Escritura como vademécum, solo con el Modelo ante los ojos” (Kierkegaard, 2009: p. 223 / SV<sup>1</sup> XII, 206). La auténtica Iglesia de Cristo subsiste en este mundo en cuanto que combate. Esta lucha le corresponde, en primer lugar, a cada individuo. “Cristianamente luchan siempre sólo los individuos; pues eso cabalmente es el espíritu, que cada uno es un individuo delante de Dios, que la sociedad es una determinación inferior a la del individuo, a lo que cada uno puede y debe ser” (Kierkegaard, 2009: p. 211 / SV<sup>1</sup> XII, 195). Sólo siendo infinitamente interiorizado se

2 Kierkegaard responde al intento hegeliano y al movimiento teológico de corte racionalista que ven en el futuro, en el progreso de la razón, en la historia como evolución, el paradigma de la perfección; por el contrario, Kierkegaard recuerda al cristiano la necesidad de tener siempre la mirada en el pasado, sin pretender demostrar lo que es objeto de fe.

puede aprender a comprender en qué consiste la tarea de hacerse cristiano y, además, serlo: esto es, aprender a comprender qué tarea ha de ser realizada hasta lo último.

De este modo el individuo con responsabilidad ante Dios debe decidir en su interior si quiere o no quiere recorrer todo el camino sin importarle el hecho de que otro o todos los demás recorran el camino; sin importarle el hecho de que otro o incontables millones hayan recorrido el mismo camino. Pues para el cristianismo la verdad no está en el resultado. En el mundo sucede que una vez que se ha triunfado no se vuelve a recorrer el camino. Por eso una generación triunfa sobre otra: lo que era muy difícil para una resulta simple para la siguiente, la cual ya cuenta con el resultado. El cristianismo pone el acento en el *camino* y el *individuo*. El mundo acentúa la *ganancia* y la *sociedad*, pues lo que le interesa es poseer la verdad objetiva y progresiva, considerando incidental que un individuo lo haya descubierto, inventado, escudriñado, etc.

Si Cristo hubiese sido de esta manera, por ejemplo, un maestro de la verdad, un pensador que había hecho un descubrimiento, o escudriñado algo que quizá le costara indescriptibles quebraderos de cabeza, pero que de esa manera también podía convertirse en resultado (porque el camino guardaba solamente una relación incidental con la verdad): entonces estaba perfectamente en regla que la generación siguiente se posesionara de ello por las buenas y triunfante (Kierkegaard, 2009: p. 211 / SV1 XII, 195).

La esperanza hace referencia al porvenir; sin embargo, la simple esperanza humana en el futuro no logra superar la temporalidad y fácilmente se convierte en desesperación. La esperanza cristiana, por el contrario, tiene puesta la mirada en el porvenir eterno. Sabe que las promesas temporales se cumplirán, Dios es fiel y no dejará de cumplir su palabra; pero ninguna de sus acciones deja de ser calibrada en referencia a la eternidad.

Vivir con esperanza cristiana es vivir hacia adelante, las acciones que se realizan no están motivadas por un placer inmediato ni por

la intemporalidad racional del deber; lejos de reducirse a un mero pasar se proyectan a la eternidad. La esperanza, que es petición y confianza en Dios, no tiene la preocupación mundana por el día de mañana.

¡Cuán raros son los hombres contemporáneos consigo mismos! La mayoría están a cientos de miles de kilómetros por delante de sí mismos, gustosamente precipitados en los sentimientos, la fantasía, los designios, las resoluciones, los deseos y ansias, y espectacularmente en el encantamiento iluso del teatro; o están varias generaciones adelantados a sí mismos. Mas el creyente —el presente— es contemporáneo consigo mismo en el sentido más profundo de la palabra. Y esto de ser, con la ayuda de lo eterno, plenamente contemporáneo consigo mismo en el día de hoy, es también lo que más forma y perfecciona la vida humana, es el beneficio de la eternidad (Kierkegaard, 1997: p. 75 / SV1 X 79).<sup>3</sup>

El cristiano auténtico es actual a sí mismo, *está al día* y en la medida de que *se es al día* dejan de existir las preocupaciones del día de mañana. “La alegría es el tiempo presente, poniendo todo el acento en lo de: el tiempo presente. Por esta razón es Dios dichoso. Él que eternamente dice: hoy; Él que eternamente e infinitamente se es actual a sí mismo en ese ser al día” (Kierkegaard, 2007, p. 192 / SV1 XI 41).

El cristianismo exige vivir las enseñanzas de Cristo, imitarlo. No consiste en saber una doctrina sino en vivirla; por esto ser cristiano es ser la verdad y no simplemente saber la verdad. En las categorías cristianas es un contrasentido conocer la verdad sin vivirla. La caridad es el deber cristiano, en donde se encuentra toda la ley y los profetas. Ser cristiano significa vivir en presente la caridad.

3 “El día del mañana es el primer eslabón de la cadena que sujeta al hombre y a miles de hombres a esa maldita pleamar de las preocupaciones. Quien se condena a la preocupación del día siguiente se condena a sí mismo a cadena perpetua” (Kierkegaard, 2007: p. 71 / SV1 X 76).

Todas las obras del amor tienen su fundamento en el amor eterno. Ejercitarse en la caridad es realizar lo eterno dentro de la temporalidad. “¿Cuál es el lazo que une el tiempo con la eternidad? ¿Cuál otro es sino el del amor, que cabalmente por eso existe antes que existieran todas las cosas y subsistirá cuando todo haya pasado?” (Kierkegaard, 2006: p. 23 / SV1 IX 11). La palabra prójimo hace referencia al presente, a aquel que está ahora más cerca, el que hoy está necesitado, al que se le debe ayudar hoy. El cristiano debe vivir en presente preocupado por encontrar a Cristo en el prójimo. “En la temporalidad puede acontecer que un hombre quizá tenga éxito en la empresa de sustraerse al amor, que quizá logre malgastar todo su tiempo sin llegar a descubrir el autoengaño, e incluso que quizá logre esta cosa espantosa: llegar ensoñadamente a jactarse de estar en él, pero en la eternidad no podrá sustraerse del amor, ni dejar de descubrir que lo malbarató todo” (Kierkegaard, 2006: p. 22 / SV1 IX 10).

La caridad se distingue del eros que corresponde preponderantemente al estadio estético, y se distingue también del amor de benevolencia que corresponde al ético,<sup>4</sup> la caridad del estadio religioso es abierta a todos los hombres y concretada en el prójimo.

De esta forma puede encontrarse en Kierkegaard la clave para realizar, por medio de la vida cristiana, la síntesis entre la temporalidad y la eternidad. El cristiano no se mundaniza cuando, ocupado en el ajeteo cotidiano que reclama de él el mundo, vive continuamente en el pasado por medio de la fe, vive confiando en el porvenir por medio de la esperanza y vive muy ocupado del presente buscando vivir las exigencias de la caridad. Pasado, presente y futuro adquieren así un significado de eternidad. La muerte, que constituye la preocupación más radical de los paganos, es presentada con una nueva óptica por medio de esta síntesis.

4 El amor de benevolencia tiene su mejor expresión en el matrimonio y en la amistad, en ambos casos el amor exige cierta exclusividad, el amor conyugal es celoso y para la amistad se recomiendan pocos amigos (Aristóteles, *EN*: 1170b 20-1171a 20).

Medita —cosa que si no te concierne en cuanto hombre, sí en cuanto cristiano— que la misma peligrosidad de la muerte es para ti tan insignificante, que se dice: “hoy mismo estarás en el Paraíso”; y, consiguientemente, el tránsito de la temporalidad a la eternidad —la distancia máxima— es tan rápido; aunque tuviera que verificarse a través del desmoronamiento del universo, es, sin embargo, tan rápido, que hoy mismo, de permanecer cristianamente en Dios, estarás en el Paraíso (Kierkegaard, 2007: p. 197 / SV1 XI 46).

### *3. Ser testimonio de Cristo siendo uno más entre los demás*

Ser cristiano no significa necesariamente una negación del mundo y de lo finito, es decir, un rechazo absoluto del mundo. Se puede hablar de un rechazo de lo mundano pero no del mundo. No se trata, pues, de que aquel que viva ajeno a las actividades del mundo sea el cristiano auténtico. “Cuando el cristianismo es auténtico, es ciertamente un reino en este mundo, pero no es de este mundo, lo que significa que está combatiendo” (Kierkegaard, 2009: p. 211 / SV1 XII, 195).

El caso de Abraham es un caso excepcional y extraordinario de fe. Para ser caballero de la fe no es condición de ello haber recibido las pruebas extraordinarias que recibió Abraham. Vive en el estadio religioso todo aquel que acepta la invitación de Cristo; por esto, del hecho de que un hombre haya asumido en su interioridad las exigencias del cristianismo no se sigue que sus actividades diarias externas lo manifiesten.

Lo cristiano tiene dos dimensiones: la vida interior y el testimonio exterior. No necesariamente las batallas interiores se corresponden al testimonio externo. Johannes de Silentio, el seudónimo de *Temor y temblor*, con sus agudas observaciones sobre la fe, describe la dialéctica interioridad-exterioridad que se encierra en el estadio religioso. “Lo confieso sinceramente: no he hallado en el curso de mis observaciones un solo ejemplar auténtico del caballero de la fe, sin negar por eso que quizás un hombre de cada dos acaso lo sea” (Kierkegaard, 1998: p. 30 / SV1 III 89).

Pero aunque no conozcamos al auténtico caballero de la fe, nos lo podemos representar muy bien.

Aquí está: trabajamos conocimiento; he sido presentado. En el instante mismo en que fijo sobre él mi mirada, lo rechazo de mí, retrocedo instantáneamente, junto las manos y digo a media voz: “¡Gran Dios! ¡Éste es el hombre! Pero ¿es verdaderamente él? ¿Tiene todo el aspecto de un recaudador!” Y con todo, es él. Me acerco un poco, vigilo sus menores movimientos para tratar de sorprender en él algo de otra naturaleza, una pequeña señal telegráfica que emane de lo infinito, una mirada, una expresión de fisonomía, un gesto, un aire de melancolía, una sonrisa que, por irreducible a lo finito, delate lo infinito. ¡Nada! Lo examino desde la cabeza hasta los pies buscando el intersticio a través del cual salga a la luz la infinitud. ¡Nada! Es de un solo bloque. ¿Y su conducta? Es firme, íntegramente dedicada a lo finito (Kierkegaard, 1998: p. 30 / SV1 III 89).

Es un hombre que los domingos pasea por Fresberg como cualquier burgués; por las tardes camina por el bosque y cuando baja el sol regresa a su casa con un paso que no traiciona mayor fatiga que la de un cartero. “Nada denuncia a esta naturaleza extraña y soberbia donde se reconoce al caballero de lo infinito” (Kierkegaard, 1998: p. 30 / SV1 III 89) pues pertenece completamente a este mundo.

Cuando retorna a su casa desea que su esposa le haya preparado para su vuelta algún plato caliente, “una verdadera novedad, ¿quién sabe?, una cabeza de cordero al gratín y quizá condimentada” (Kierkegaard, 1998: p. 30 / SV1 III 89), mas si su mujer no ha hecho ese plato, no por ello pierde su buen humor.

Cuando por el camino se halla con alguien semejante a él, es capaz de acompañarlo para hablarle de este plato con una “pasión digna de un fondero” (Kierkegaard, 1998: p. 30 / SV1 III 89). Y si se diera la casualidad, de verlo sentado a la mesa, es un espectáculo digno de envidia para gentes de alta condición y capaz de provocar el entusiasmo del bajo pueblo, pues ni Esaú tuvo apetito semejante. Al llegar la

noche, fuma su pipa tal como lo haría un “salchichero en la beatitud de la jornada terminada” (Kierkegaard, 1998: p. 30 / SV1 III 89).

Si en alguno de sus paseos halla un terreno para edificar y pasa un viajante y se detiene a conversar un momento, en un abrir y cerrar de ojos nuestro hombre hace surgir el edificio. “El extraño lo abandona creyendo que se trata de un capitalista seguramente, mientras que mi admirable caballero se dice: “Si se plantease el problema, ciertamente lo resolvería sin trabajo” (Kierkegaard, 1998: p. 30 / SV1 III 89).

En sus ocupaciones está realmente dedicado a lo que hace. “Es tan meticuloso que al verlo parecería un escribiente que ha perdido su alma en la contabilidad por partida doble” (Kierkegaard, 1998: p. 30 / SV1 III 89). Y a pesar de todo no es un genio.

Los domingos va a la iglesia. “Ninguna mirada celestial, ninguna señal de lo inconmensurable lo traiciona” (Kierkegaard, 1998: p. 30 / SV1 III 89). No se le puede distinguir del resto de la congregación, ya que su manera potente y sana de cantar los salmos prueba, a lo sumo, que posee un buen pecho.

Se alegra con todo, se interesa por todo; “cuando se le ve intervenir en algo lo hace con una perseverancia característica del hombre terrestre cuyo espíritu está atado a estos intereses” (Kierkegaard, 1998: p. 30 / SV1 III 89). Todo lo que ve le entretiene: el bullicio de la muchedumbre o los ómnibus nuevos. Por la ventana abierta mira el lugar hacia el cual da su departamento siguiendo todo lo que allí transcurre; “ve una rata escabullirse bajo una canaleta, los niños que juegan; todo le interesa; y tiene ante las cosas la tranquilidad de alma de una jovencita de dieciséis años” (Kierkegaard, 1998: p. 30 / SV1 III 89).

En su exterioridad, vive bajo una normalidad temporal, y sin embargo en su interior siempre están presentes las exigencias divinas, las pruebas a las que es sometido, el temor religioso que aparece ante la presencia de lo sagrado, las dudas y la posibilidad del absurdo. Ese hombre ha efectuado y cumplido en todo instante el movimiento infinito. Se deleita con tal aplomo que parece no haber nada más cierto que este mundo finito. Pero toda esa representación del mundo que él produce no es sino una nueva creación en virtud

de lo absurdo. “Se ha resignado infinitamente a todo para recobrarlo todo en virtud del absurdo” (Kierkegaard, 1998: p. 30 / SV1 III 89).

Afirma Kierkegaard que el caballero posee la habilidad semejante a la de un bailarín que se coloca de un golpe en una posición precisa, sin un segundo de titubeos, incluso efectuando el salto mismo. En cambio, la mayoría de los hombres viven sumergidos en las inquietudes y placeres del mundo; y son como aquellos que en las fiestas se quedan sin bailar. El caballero de la fe es el único bailarín capaz de caer de tal modo que parezca a la vez estar “detenido y andando, transformar en marcha el salto hacia la vida, expresar el sublime impulso en el curso terreno: he allí el único prodigio, aquello de que sólo el caballero de la fe es capaz” (Kierkegaard, 1998: p. 30 / SV1 III 89). Pues una vez que perdió todo en virtud de lo absurdo puede entregar a su trabajo lo suyo, amar a su esposa y estar contento con ella, educar a sus hijos que son su alegría, amar a sus semejantes y gozarse con la vida. Y si en un momento dado se exigiera más de él, lo sabría, pues Dios se lo daría a entender.

Para ser cristiano no es necesario alejarse del mundo o de las actividades del mundo; pero tampoco basta con afirmar que en la interioridad ya se ha aceptado la invitación de Cristo, pues de este modo se convierte al cristianismo en algo que no representa el más mínimo esfuerzo. Kierkegaard lo señala con su ironía característica:

En la oculta interioridad, todos son cristianos; ¿quién se atrevería a negarlo, si quien se dedicase a negarlo correría muy seguramente el peligro de pasar por auscultador de los corazones? Por lo tanto, nadie puede negarlo. De este modo, el que cada uno sea cristiano en la ocultez interior se ha convertido en un misterio misteriosísimo que, por decirlo así, casi ha quedado cerrado en la cerradura: ya es imposible saber si estos miles y miles de cristianos son realmente cristianos, pues todos lo son, según se dice, en la oculta interioridad (Kierkegaard, 2009: p. 219 / SV1 XII, 202).

Por eso, para no pasar por “auscultador de corazones” basta con que cada uno, por lo que a él respecta, se dedique a confesar a Cristo

en medio de la cristiandad. Así no juzga a nadie y muchos quedarán patentes según la manera en que le juzguen. No afirmará que es un cristiano más perfecto que los demás; concederá a los demás que son más perfectos cristianos que él, ya que lo ocultan por miedo a conquistar honor y estimación, mientras él está tan preocupado, por su propia conducta, aferrándose a la antigua manera de confesar a Cristo. Él no afirma que ninguno de los demás no sea cristiano. Lo único que afirma es que él es un pobre hombre; sin embargo, se revelarían los pensamientos de muchos corazones en la medida en que se juzga de este cristiano imperfecto. Sólo expresa que él, conforme a la educación cristiana que ha recibido, es un miembro de la Iglesia militante. El verdadero caballero de la fe no es un maestro pero sí un testigo. La voluntad del cristianismo era y es anunciárselo a todo el mundo sin que ello signifique que el cristianismo supone que todo el mundo lo aceptará. No obstante, la Iglesia cristiana siempre será aquí en este mundo una Iglesia militante.

Por eso la verdad, entendida cristianamente, no es lo mismo que saber la verdad: es *ser* la verdad. La exigencia del cristianismo consiste en ser la verdad; saber la verdad es algo que se sigue completamente de suyo con sólo ser la verdad, pero no al contrario; es falsa la separación entre saber la verdad y ser la verdad, o la equivalencia entre el saber la verdad y el ser la verdad, ya que la relación es la contraria: “ser la verdad equivale a saber la verdad, y Cristo jamás habría sabido la verdad si no lo hubiese sido; y ningún hombre sabe más de la verdad que lo que él sea de la verdad. Ya que saber la verdad es propiamente imposible; pues si se sabe la verdad ha de saberse que la verdad es serlo, y sabiendo la verdad de esta manera se sabe que saber puramente la verdad es una falsedad” (Kierkegaard, 2009: p. 205 / SV1 XII, 189). Conozco de la verdad la verdad si ella se hace una vida en mí. De ahí que Cristo compare la verdad con el alimento y el apropiársela con el comer. Así como corporalmente, el alimento al ser asimilado, mantiene la vida, así también espiritualmente, la verdad da la vida y mantiene la vida, es la vida. “Cristo era la verdad, era el camino, o era el camino en el sentido de que la verdad es el camino. Que Él haya dejado atrás el camino no altera en absoluto la situación del seguidor, quien, si es de

la verdad, y desea ser de la verdad, solamente conseguirá esto recorriendo el camino” (Kierkegaard, 2009: p. 210 / SV1 XII, 193). El testigo no ha conseguido fácilmente lo que ganó; tampoco lo vende a vil precio. No acepta la admiración de los hombres para ofrecerles en cambio su secreto menosprecio; sabe que la verdadera grandeza es accesible a todos por igual.

Se ve qué grande extravío, a punto de ser el mayor de todos, es ‘enseñar’ cristianismo; y cómo se ha transmutado el cristianismo con tan continuado enseñamiento, se ve en seguida que se atiende a que actualmente todas las expresiones se conforman en la dimensión de que la verdad es conocimiento, saber (solamente se habla ya de comprender, especular, considerar, etc.), del modo más opuesto al del cristianismo primitivo en que todas las expresiones se conforman en el sentido de que la verdad es un serlo (Kierkegaard, 2009: p. 207 / SV1 XII, 191).

Es en este sentido en el que hay que confesar a Cristo: siendo contemporáneos con Él, recorriendo el camino. No enseñando la verdad, sino siendo la verdad.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ARISTÓTELES. 1983. *Ética Nicomaquea*. México: UNAM. Traducción de Antonio Gómez Robledo.
- GUERRERO, Luis. 1993. *Kierkegaard: Los límites de la razón en la existencia humana*. México: Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos.
- KIERKEGAARD, Søren. 1961. *Mi punto de vista*. Buenos Aires: Aguilar. Traducción de José Miguel Velloso.
- KIERKEGAARD, Søren. 1998. *Temor y temblor*. Madrid: Tecnos. Traducción de Vicente Simón Merchán.
- KIERKEGAARD, Søren. 2006a. *El instante*. Madrid: Trotta. Traducción de Andrés Albertsen.
- KIERKEGAARD, Søren. 2006b. *Las obras del amor*. Salamanca: Ediciones Sígueme. Traducción de Demetrio Gutiérrez.
- KIERKEGAARD, Søren. 2007. *Los lirios del campo y las aves del cielo*. Madrid: Trotta, 2007. Traducción de Demetrio Gutiérrez.
- KIERKEGAARD, Søren. 2009. *Ejercitación del cristianismo*. Madrid: Trotta. Traducción de Demetrio Gutiérrez.
- KIERKEGAARD, Søren. 1997. *Christian Discourses*. New Jersey: Princeton University Press. Translation: Howard Hong & Edna Hong.
- VIALLANEIX, Nelly. 1977. *Kierkegaard. El único ante Dios*. Barcelona: Herder. Traducción de Juan Llopis.

# DIGNITY RATHER THAN RIGHT

John Milbank

University of Nottingham, UK

john.milbank@nottingham.ac.uk

## *Abstract*

The marriage between dignity and right now shows more unsteady than what it appeared. It is specially clear in the conflicts that emerge between the modern liberal tradition and the Catholic. In order to find a solution, the author deconstructs the history of the concept of “dignity” in the doctrines of Plato, Aristotle, Cicero and then Aquinas, as well as its transformation and secularization in Modernity. He traces the relation of the concept of “dignity” to the notions of virtue, value and polis, among others, and to the theological notions of person and grace (considering its gender consequences). At last, the author asserts that the Kantian notion of dignity offers a lapse back in paganism, so it is better to the christian tradition go back to a notion of dignity that combines human universality and the glory of the singular.

*Keywords:* Christianity, Exterior Dignity, Interior Dignity, Liberalism, Politics.

### *Resumen*

Ha existido un matrimonio entre dignidad y derecho que se ha mostrado más inestable de lo que parecía, sobre todo en el caso de los debates entre la tradición moderna liberal y la tradición católica. Para encontrar una solución, el autor deconstruye la historia del concepto de “dignidad” en las doctrinas de Platón, Aristóteles, Cicerón y Tomás de Aquino, así como su posterior transformación y secularización en la Modernidad. Traza la relación entre el concepto de “dignidad” y las nociones de virtud, valor y polis, entre otras, y las nociones teológicas de persona y gracia (considerando sus consecuencias de género). Por último, el autor afirma que la noción kantiana de dignidad trae consigo una vuelta al paganismo, de modo que es mejor para la tradición cristiana volver a una noción de dignidad basada en la idea de diferencia y en la gloria del singular.

*Palabras clave:* cristianismo, dignidad exterior, dignidad interior, liberalismo, política.

## 1. *Dignity and Right Today*

The current academic debate about human dignity has a strange feature. Unlike most such debates, it scarcely commences with any obvious, given theoretical importance of the topic. Instead, it begins with the circumstance that ‘dignity’ and its verbal cognates have increasingly entered into our legal and media descriptions of human nature and its predicaments. For some, this usage is a superficial ornament to a more basic discourse of ‘rights’, and therefore ‘dignity’ should be a subject of at best rhetorical and not substantive consideration. At worst it is a cipher for outmoded, hierarchical and essentialist dogmas that tends to dilute a recognition and extension of the rights of humanity. For others, ‘dignity’ is held in some way to supplement ‘rights’, while for a small intellectual minority (myself included) it is seen as a more valid alternative to ‘rights’.

Yet all parties to this obscure debate concerning dignity (should there be a debate at all? what is this debate about?) agree that it arises not initially from academic reflection on first principles –ironically enough, since *dignitas* in one sense of scholastic usage denoted ‘first principle’– but from academic reflection on recent public usage.

This usage can be doubly dated. Primarily, ‘human dignity’ was newly (for the 20<sup>th</sup> C) yoked to ‘human rights’ after 1948 in both the United Nations Declaration of Human Rights and the old German Federal Republic’s provisional (in view of the division of the country) *Grundgesetz* (Rosen, 2012a: pp.38-47, 77-104.) One can understand this yoking loosely in terms of a double rejection both of totalitarian suppression of human freedom and of unprecedentedly brutal treatment of certain classes of human beings which deliberately or effectively denied their human status.

But more precisely one can understand this yoking in terms of the coming together of two quite different and indeed fundamentally opposed traditions of political and ethical reflection. The first is the liberal, eventually secular tradition of human rights that had been made the basis of the American Constitution and more fitfully of the various French constitutions since the Revolution (Moyn, 2012; Rosen, 2012b). For this tradition, the high status of human beings

is self-given, whether because they ‘own themselves’ (the Lockean tradition of ‘possessive individualism’) or because they are divinely constituted as originally free and must therefore accord themselves a sacred respect as the trustees of an untradeable liberty (the Rousseauian tradition). It should be noticed here that the French tradition of rights is more emphatically civil-religious –and even residually Christian– than the American one. But in either case right is derived from the exercise of subjective freedom or from human autonomy and requires no other foundation. If dignity is also invoked, then it is essentially secondary to right understood in the higher sense of the value of spiritual freedom in itself.

The other tradition is largely Catholic, though it has many parallels in other Christian denominations. It concerns a defence of human existence in all its modes in terms of the category of ‘dignity’. In this discourse, which arose in the 19<sup>th</sup> C, there is a fluctuation between the notion of respect for the dignity of the human person as such and respect for various human roles including, above all, the ‘dignity of labour’. Such fluctuation, as I shall explain, is both endemic to and coherent within the entire notion of ‘dignity’ as it had been inherited from Classical, Patristic and Medieval times. For this reason it would be wrong to see respective emphases upon the dignity of the human as such, or else upon the dignity of roles or groups as theoretical alternatives.

Nevertheless it is clearly the case, as Samuel Moyn has described, that during the 1930’s and the 1940’s Catholic thought gradually moved from a ‘corporatist’ stress on the dignity of groups to a ‘personalist’ stress on the dignity of the individual, with the Irish Republic commendably and prophetically drafting this shift into its constitution, thanks to Eamon de Valera’s wise refusal of the fascist version of corporatist doctrine (Moyn, 2012).

This evolution is crucial to understanding how the unlikely marriage of rights with dignity was consecrated after the Second World War. The other key to understanding this seeming miscegenation is the crucial importance of Kantian thought in this period, especially in Germany. For Kant had assumed and further spiritualised the Rousseauian and Republican approach to right and liberty: we do

not own our own freedom which is a divine gift, trumping the mutability and tradeability of the material sphere (McCrudden, 2008: pp.655-724).<sup>1</sup> Hence it is morally illicit to commit suicide, tell a lie or surrender to sensuality for its own sake. Just for this reason Kant had spoken of human dignity or *würde* (Kant, 2012). So both in terms of the rhetoric of the dignity of the person and of substantive moral commitments, the Kantian legacy was able to mediate between the liberal and the Catholic positions.

However, I agree with both Moyn and Michael Rosen that this fusion is much more unstable than has often appeared to be the case. One can point to this instability in three ways.

First, one can refer to the second datable upsurge of discourse about 'human dignity'. This has occurred since 2001. The reasons for this 'second wave' are somewhat more unclear, but it can plausibly be taken that they parallel the reasons for the first wave. People have been horrified by the scant respect for human life, human suffering and the accepted modes of human existence and human interaction exhibited both by terrorists and states since 9/11. One senses a concern that respect for 'rights' does not sufficiently cover what counts as humane and respectful treatment of people, especially in circumstances of incarceration. Also, an anxiety that 'rights' supposedly based upon autonomy and contract can logically be suspended in the case of 'terrorists' who refuse that contract and the basis of contract in respect for human liberty as such. Even refugees who have been accidentally placed outside state and legal contract often seem to fall in consequence beyond the sway of 'right'. And in either case loss of 'right' seems to result in a loss of humanity, a casting out into a limbo status unworthy of either the respect we accord to humans or the sympathy we sometimes accord to animals. For even though rights are deemed 'natural', if no pre-political divine establishment and enforcement of rights is admitted, then natural rights must, paradoxically, be positively instituted by human law. They are only 'natural' in the Hobbesian sense of being founded upon a

<sup>1</sup> McCrudden points out that this mediation is also found in Paine and Wolstonecraft in England and in the Bolivarian tradition in Latin America.

supposedly natural condition of pre-contractual egotism, which was not, in itself, a state of 'right'. In a usually inchoate and inexplicit way, the resurgence of appeal to dignity besides right or even as the foundation of right seems to register an anxiety about the limits of secular recognition of human worth as 'right', as just indicated.

If this reading is correct, then there is also a parallel to post 1948 in terms of a reaching back to the Christian category of 'dignity' in the face of modern oppression and atrocity. However, in the earlier case this was far more explicit. What is more, the current reaching back is far more confused and contested. Nazi, Fascist and Communist oppression could validly be understood as secular oppression, but today we are faced more distinctly with the phenomena of politicised religious fascisms—in Saudi Arabia and some currents in Hungary, to give two examples—. If, for some few 'creative minorities' the perversion of religion combined with the anti-personalist tendencies of technocratic modernity calls for the revival of an authentically religious vision, for many more a refusal of violence deemed religious in origin demands a further insistence on purely liberal, secular norms in public life. There follows from this either a rejection of dignity-talk or else a Kantian reading of dignity as autonomy.

Furthermore, the horrors of Nazi and Japanese eugenicism and genocide permitted, after 1948, a novel converging of liberal and Christian moral perspectives, whereas prior to that date liberal opinion had broadly favoured eugenicist projects. Today, however, the invocation of 'dignity' is split between liberals who speak of 'the right to a dignified death' and Christians who emphasise the dignity beyond freedom and autonomy of the human foetus, the child, the disabled, the mentally impaired, the sick, the old and the dying. Christians also stress the dignity of human life as such, rendering unacceptable the unprecedented rupture of the natural coincidence of human election and natural process as envisaged by sperm or egg donation, just as they view with wariness tendencies to 'hybridise' the human or reduce the human mind to brain function understood in computerised terms.

It should be noted here that this is a division explicitly between religious people and secular *liberals*: the few remaining genuine

socialists and Marxists often exhibit much more sympathy with Catholic positions on life, birth, sexuality and death. But if today Catholics and socialists echo the post 1948 resistance to the modern compromising of our shared humanity, their reassertion of ‘dignity’ is more widely resisted and rejected.

The second reason for the instability of the alliance between right and dignity concerns the nature of Catholic social teaching. Both Moyn and Rosen somewhat exaggerate the ruptures that have occurred here and play down a ground-bass of continuity. While it is true that Papal support for the dignity of rule, law, labour and women rested on hierarchical assumptions, it is nevertheless the case that the emphasis on the dignity of labour was a novel response to the collapse of the alliance of throne and altar. In the face of this collapse, a deliberate, bold and wholly novel overture was made towards the common people. If labour remained subordinate, its role was nevertheless vastly elevated in theory and in enabling practice. Much more of early Catholic social teaching shared assumptions and borrowed terms with the legacy of pre 1848 –often religiously-inspired– socialism than is often allowed, precisely because the latter also understood itself as ‘a third way’ between reactionary invocation of the *ancien régime* on the one hand and predatory and iconoclastic liberalism on the other (Milbank, 1997: pp.268-292; Michéa, 2007).

Moreover, this overture was by no means merely opportunistic, because it was realised that the political theologies that had supported or defended the *ancien régime* were by no means authentically in continuity with a Classical, Patristic and Thomistic legacy. To the contrary, they tended to be based upon theological voluntarisms and positivisms which elevated the power of the one ruler to absoluteness and conceived of hierarchy as given, fixed and arbitrary. This was validly read as a betrayal of the Thomistic support for mixed constitution and a dynamic hierarchy based upon virtue and function benefiting the common good and so each and every member of the political community (Milbank, 2006: pp.51-100).

Such an outlook was already inseparable from the Thomistic understanding of the dignity of the individual person who ‘exists for

himself' (though not with an absolute, modern self-ownership) in terms of his or her possession of rationality and freedom (Aquinas, *ST*: II. II. q 64 a.2 ad.2). This dignity requires in some sense the political participation of all.

It is therefore wrong to say that Catholic corporatism contained no personalist dimension, or that the dignity of the group was entirely disconnected from the dignity of the person, even in the 19<sup>th</sup> C. Within a Catholic outlook it would have been impossible to speak of the dignity of labour without invoking the dignity of the human person, because this thesis announces that labour is an authentic way to be human –not to be a labourer, which would be tautologous. If, nevertheless, the dignity of the human being as such was less spoken of in that era, then this is because neo-Thomistic thought, in keeping with both Aristotle and Aquinas, did not think of human universality as something that could be atomically and empirically instanced as an abstract property that is literally the same and equal in all (as liberalism does), but rather as something always analogically differentiated in various conditions of life: including diversity of gender, of talent, adscribed and elected social role. In other words, Catholic social teaching realistically considered that it would be *vacuous* to focus in practice on the dignity and rights of human beings as such and not on the several dignities of human being in their various functions as they actually are *in the specifically modern world*.

What then, are we to make of the rupture rightly spoken of by Moyn between 'civil society Catholics' and 'Corporatist Catholics' in the 1930's? I would submit that we cannot understand this merely in terms of an increasing reaction against totalitarianism and *rapprochement* with liberalism. Rather, one should realise that one wing (and one wing only) of Catholic corporatism had moved *away* from personalism towards a dogmatic group-organicism under the influence of the Comtian, positivist legacy. The primacy of the social whole as 'revealed' was first asserted by Catholic traditionalists like Louis de Bonald after the French revolution. Auguste Comte then secularised this in terms of the natural primacy of the social and the sacrality of the social. One can only understand the phenomenon of *Action Française* and the more Catholic variants of fascism in

Portugal, Spain and (to a lesser extent) Italy if one realises that these were to a degree diabolical alliances of Catholics 're-traditionalising' the Comtean legacy, with secular positivists, like Charles Maurras who had switched from civil religion to an 'instrumental' advocacy of Catholicism (Milbank, 1998).

Because of this alliance, the priority of the dignity of the group came to mean the priority of material, political and secular exigencies, with an 'integral' role for faith blasphemously subordinate to them. Against this, Jacques Maritain and others prophetically asserted 'the priority of the spiritual' and the dignity above all of the human person. However, as the title of his most crucial political work *Humanisme Intégrale* indicates, Maritain had by no means abandoned an 'integral' politics guided by both faith and reason, just as its contents prove that he had by no means abandoned corporatism, as indeed Moyn acknowledges.

Therefore the 'change' in Catholic political thinking has to be primarily understood as an equal removal from Catholic traditionalism and secular positivism. In both cases then, we are not talking about something primarily reactive or compromising. To the contrary, we are considering an aspect of that *ressourcement* which is the key feature of 20<sup>th</sup> C Catholic theology as a whole: a return to the authentic founts of theological understanding up to 1300 and more sporadically thereafter.

For this understanding, personalism and corporatism are complementary rather than in tension with each other. For to value the dignity of the person is not to value an abstract bearer of free-will, equivalent to all other such bearers, but to value the individual both as rationally free and as possessing an irreplaceably specific character. It is for this latter reason that each and every person is 'more' than the mere totality of people. But character –as Aristotle, Cicero and Aquinas make clear – is not just given by nature but is also habitually acquired, ascribed and chosen. It therefore does not exist outside relationality and social reciprocity. In consequence, one cannot respect a man and despise him as miner, son, father, cricket-player or lover.

It might seem as if stressing the dignity of his role would court the danger of subordinating him to his function for the social

organism; but this only follows for traditionalism and positivism, not for an Aristotelian and Thomistic view which defines the purpose of the social and political whole as securing reciprocal justice and the always specific virtuous flourishing of each of its members. Indeed, one can turn the tables on liberalism here: if we mainly respect a man as a man *per se*, then this formalism can readily turn out to be compatible with all and every exploitation of him *qua* miner, son, father, fast bowler etc. In consequence, these functions do indeed get reduced to merely instrumental functions of a machinic totality. Functions cease to be personally infused if, with false idealism and piety, we try to divorce personhood from function or, better, 'role'.

This false idealism informs every liberal constitutionalism (in the modern, Lockean sense) insofar as it only recognises persons as bearers of abstract rights as individuals, and otherwise regards social and economic life as 'politically indifferent'. This means that it only interferes with the latter in terms of laying down ground-rules for fair-play between independent human freedoms. It does not seek to ascribe any inherently desirable goals for social and economic activities. This 'asocial' and 'aneconomic' theory of the state (wildly discordant with even modern political realities) involves as its concomitant an 'apolitical' theory of the social and the economic. However, if, as for Aristotle, the aim of politics is to produce virtuously flourishing citizens, then, since people only develop characters through social and economic relations, the nature of these relations and their aims cannot be treated as a matter of political indifference. Inversely, the goal of social and economic relating will not be mainly the satisfaction of private predilections, but relationship as such and the good of the other in the widest possible range (as both Aristotle and Cicero affirm). The widest possible range is the *polis* seen as the 'biggest society' and the widest scope of just reciprocity (for Aristotle) or the obscure international society of the *cosmopolis* (for Cicero).

This rejection of 'the separation of political from socio-economic powers' is a necessary conclusion of any authentically Christian political thinking, and yet it is the simple core of corporatism. To nurture the person one must nurture social groups and economic vocations. In order to widen personal political participation or

*democracy*, one must ensure that every individual can exercise political influence through the workplace and with those with which he shares a common purpose. By contrast, merely representative democracy (which nevertheless has its place) assumes that there is in any case little impact to be made on most of human life through the political process, which indeed is for liberalism *undemocratically* defined as primarily the upholding of contractual rights which as ‘natural’ do not need voting on, and the securing of social and economic ‘fair play’. Democratic decision is here reduced to mass adjudication concerning the endless ‘hard cases’ to be decided within these terms of reference, while liberal constitutions (above all that of the USA) are devised to prevent any representation of a collective will from rejecting the ground-rules of liberalism itself.

Understood in these broad but authentic terms, corporatism may have been more muted in Catholic social teaching and practice since WW II, but it has never gone away. Indeed, quite to the contrary, West Germany adopted (under British rather than American encouragement) powerfully corporatist elements, purged of most fascist statism, into its postwar settlement (Glasman, 1996). And what is more, these elements, such as close alliance of local business and local government, vocational training, vocational associations, high-entry qualifications and alliance of traditional craft-skills with modern technology, have proved more capable of delivering sustainable economic success as well as greater personal fulfilment compared with typical ‘Anglo-Saxon’ practice.

Equally, in recent Papal social teaching, the stress on the vocational and its (entirely ‘illiberal’) political relevance has been paramount. Nor is Rosen right to say that Catholic social thought has abandoned its predication upon metaphysical and social hierarchy. ‘Subsidiarity’ is clearly an hierarchical doctrine, since it teaches that political, social and economic functions should be fulfilled at the most appropriate *levels* and preferably at the lowest ones. Such a conception assumes that there is a socio-political pyramid with rule at the top only authenticated by its guardianship of the common good under both divine grant and popular assent. (Derivation only from the latter, as with liberalism, has *never* been Papally conceded).

The key shift here came with the reclaiming of this link of height to responsibility under law, and of rank to achieved virtue, in the 19<sup>th</sup> C rejection of—essentially modern, voluntarist and so in a sense ‘liberal’— *ancien régime* notions. It did not come with any supposed 20<sup>th</sup> C rejection of organic hierarchy which remains essential to the notion of subsidiary cooperation.

Equally, the doctrine of subsidiarity remains corporatist, since it seeks to devolve central sovereign powers to groups which are vocational as well as voluntary; regarded as interlocking in function and as contributive to the flourishing of the political whole.

How, then, is one to square these conclusions with the very evident embrace of liberal democracy by the Catholic Church and the Papacy since WW II?

Three comments are in order here: first, there is a genuine and valid recognition that liberalism does, indeed, especially given a poor degree of consent about the common good, afford some protection against the worst intrusions upon the freedoms of some by the freedom of others. It is mature and balanced to say that liberalism offers a certain political good, but that this remains insufficient. Second, modern Catholicism tends to read individual rights in ‘personalist’ terms which regard the individual not in isolation but as the most basic rung in a subsidiarist vision that is in continuity with older ‘distributist’ notions. What an individual can do for herself, own for herself, grow for herself, make for herself, she should. Inversely, she should be able to appeal against an oppressive group, just as a group has the right to appeal against an oppressive higher body and ultimately the state. But the claim to rights of the individual necessarily closes the circle: she must appeal back to the state, thereby revealing a hidden reciprocalist aspect to subsidiarist hierarchy. The latter is not a kind of ‘group liberalism’ which regards the state as a necessary evil: rather, the state itself should sometimes ‘kenotically’ reach down to protect the individual person against the group, or smaller groups against greater ones, as in the protection of small businesses against greater ones and against monopoly. This indeed was traditionally the populist argument for the need for ‘monarchy’

as against merely 'aristocratic' power: the One must sometimes defend the Many against the virtuous Few turned corruptly oligarchic.

But the third comment is to recognise that indeed some Vatican II documents did concede too much to liberal democracy (Rowlands, 2002). This was understandable, given the reaction to totalitarianism and the apparently optimistic prospects for this ideology in the early 1960's. Neither the growth of a brutal economic neoliberalism, nor the rise of a cultural liberalism that would both eventually threaten the very character of our shared human existence was envisaged. It is however clear that Papal and the most sophisticated academic Catholic thought has gradually backed away from this excessive embrace.

So far then, we have seen how new historical circumstances and the essential continuity of modern Catholic social teaching both suggest that the alliance of right with dignity is an unnatural one. For if, prior to 1948 secular rights discourse in the 20<sup>th</sup> C rarely mentioned 'dignity', then equally Catholic dignity discourse scarcely mentioned 'right' in the modern subjective sense. It follows that perhaps the most crucial remaining question mark over the postwar liberal-tending legacy in Catholic thought, remains to do with human rights. At times, Papal and other Catholic writings seem to embrace these in liberal, Kantian terms which would suggest a grounding in autonomy, with dignity redundant as ground, if also invoked as a supplement. This results sometimes in contorted attempts to defend the unborn and the dying in terms of a rights-talk that is predicted upon the autonomy of the adult human. In reality the rejection of liberalism with respect to issues of life, death, sexuality and gender does not indicate a residual disagreement with liberalism in just these areas, nor a 'different' Catholic understanding of subjective right, but rather exposes to view the fact that Catholicism remains at bottom incompatible with liberal notions of rights and democracy. (It has to be added here that sometimes a 'rights' perspective leads bizarrely to *excessive* 'conservatism' in these areas, that is more restrictive than the usual medieval positions – for example with respect to abortion). The Catholic Church would be far better able to explain itself, and to explain the genuine core radicalism (after

some needed theoretical pruning) of its positions in these areas if it consistently abandoned right in favour of dignity and criticised the abuses of justice consequent upon the hegemony of rights with respect to more political and economic issues also.

Yet perhaps more frequently, 'rights' are fortunately so qualified by the modern Catholic Church as scarcely to mean rights in the modern sense at all. For they are deemed to correlate with the equally foundational duties of others, or else to coincide with equally foundational obligations of the rights-holder. One is led to the view that, in the face of the dominance of the human rights agenda (and the frequently noble causes that it espouses) that the Catholic Church tends apparently to adopt it, but in reality smuggles in ancient objective *ius* under the guise of modern subjective right. In substantive terms this means that it is indeed allowed that one can have a legitimate subjective claim to an objective *ius*, but not that such a *ius* is ever derived from human self-willing alone, even if the adjudication of rights accords (as did Aquinas, and more than Aristotle) such a capacity a high moral and legal relevance (Milbank, 2012: pp.1-32).

To the new circumstances of the 21<sup>st</sup> C and the continued non-liberalism of Catholic social teaching one must add, as a third factor inciting tension in the enforced nuptial of right and dignity, the truth that Kantian mediation is unstable. Basically, where Kantian freedom degenerates into possessive individualism, or mere consumer freedom of choice, it ceases to be of strict ethical relevance or therefore to offer any ethical criterion in Kantian rather than Lockean terms, which quickly reduce to the securing of property rights and private material utility (Rawls's Kantian pupils, Christine Korsgaard and Onora O'Neill, simply reduce Kant to Locke, as Rosen rightly indicates: Rosen, 2012a: pp.87-89, 145-147). But where to, the contrary, Kantian freedom remains 'dignified' and 'sublime', then it is of little practical and material relevance.

This is because Kant admitted that it is actually impossible to know whether one has acted out of a pure categorical imperative that treats people only as ends and can be universalised, and not out of a contingent imperative contaminated by sensual spontaneity and

utility. One can only 'will to will' and be justified after all by Lutheran faith and not ethical action. This is why, as Rosen argues, Kant does not offer a humanist but a noumenal ethics (applying most of all to angels) such that we only have a compromised human access to this ethics, mediated by a 'sublime feeling' for the moral law which should be willed (but cannot be so willed by us, because of 'radical evil') purely dispassionately (Milbank, 2003: pp.1-25).

Kantian ethics are then, in theory, religious. But even in terms of Kantian practice according to Kant they have always to be supplemented, compromised and even betrayed by a mere aesthetics of sympathy and pursuit of utility, including a basic positivism in the realm of political legality. Inevitably then (and whether one is an atheist or not), the Kantian respect for free will as freedom, since one is the guardian of the divine gift of freedom, reduces after all in social practice to the willing *of something*, which may always be an impure will and so to a Lockean and 'consumerist' freedom of choice, which may be swayed by all sorts of sensual and selfish or utilitarian impulses, now rendered legitimate. Certainly, in Kantian terms we must always keep our word and tell the truth *in the ethical world*, but not necessarily in the pragmatic-political one in which we always also live. And how can we be sure that we are telling the truth for the right reasons or telling it in the right way that really respects the other's freedom?

Therefore the admitted sublimity of Kantian freedom is without real ethical effect and his notions of human dignity fail to derive right from the dignity of freedom rather than from its sheer autonomy. What is more, any atheist construal of Kant will prove unable to explain why a free-willing against one's freedom does not still uphold a self-derived freedom. In consequence it no longer knows, as we increasingly see, why we should not be allowed to kill ourselves or sell ourselves into erotic bondage.

So all the above considerations lead to a strong conclusion about the impact of the life, death, sex and gender issues which are driving a new wedge between right and dignity. They do not tend to show a merely 'residual' area of disagreement between these two perspectives, nor that the Catholic Church retains a different conception of

dignity despite its full acceptance of the priority of the individual. Instead, they expose to view what has always secretly been the case: namely that ‘right’ and ‘dignity’ stand for two radically opposed political philosophies and indeed for the two *most* opposed political philosophies: namely the politics of the moderns and the politics of the ancients. For the Catholic conception of personal dignity continues to imply that universal dignity can only be expressed by the dignity of group, rank and status, while the Kantian notion of dignity is impotent to dislodge the liberal founding of dignity or worth upon right and so upon subjective autonomy.

One could say that the liberal view sees dignity as an ‘internal’ phenomenon of concealed willing, while the Catholic view sees dignity as an ‘external’ phenomenon of human position within the cosmic order and equally of individual human position within the social order.

## 2. Liberal Dignity as Duty or Utility

In that sense, ‘internal’ versus ‘external’ would seem to express two *divergent* conceptions of dignity.<sup>2</sup> However, I shall now show why this is far too simplistic. For first, modern conceptions of dignity after all split internally between interior and exterior in their own specific way. And second, so do ancient and medieval ones, but in a different way, that traces back to an etymological and cultural ambiguity in the notion of *dignitas* as such. Eventually I will try to show that the key contrast turns out to be not after all between internal and external, but rather between a modern incapacity to *mediate* these

2 Robert Spaemann recognises these two aspects, while privileging the internal over the external in a way that may be too Kantian. Moreover his invocation of the crucifixion rhetorically undercuts itself: “the cross is the giant leap towards the internalising of the concept of dignity, towards the awareness of something in the phenomenon of dignity at once veiled and unveiled” (Spaemann, 2010: pp.49-72). Precisely: the unveiling is crucial, otherwise Christ’s dignity on the cross could not be iconically displayed. So not straightforward interiorisation is involved, but rather a new exposure of the secretly fundamental – the most human because divine. But there is much in this piece that is profoundly insightful and in accord with my own views.

two aspects, compared with the ancient perspective, especially in its Catholic Christian variant.

First, the modern division and disjunction of the dignified. Take the notion of ‘dying with dignity’. This refers in part to the interior dimension of human life: our capacity for a rational exercise of freedom. A dignified death is, supposedly, a death whose place and hour has, in theory, been freely chosen by the individual who is mortally ill, at a point before he has lost all capacity for autonomous decision and so, for this perspective, all dignity.

Yet dignity with respect to death also refers in part to the most external circumstances of human life. A ‘dignified death’ is taken to be one that involves a minimum of pain, discomfort, physical mess or distressing circumstances.

This split clearly reflects a more general modern split between deontological and utilitarian approaches to ethics –especially if we take the ‘utile’ to refer in the widest possible sense to the convenient and pleasurable. Thus the same duality of dignity is extended from death to life in general. On the one hand to live with dignity is to live not in any sense as a slave but as an autonomous being who has chosen or at least assented to her career, dwelling-place, friendships and economic contracts. On the other hand, a ‘dignified’ life is taken to be one where we enjoy enough food, decent shelter and clothing, protection from the natural environment, mechanised transport and access to professional healthcare, educational expertise and informational and social media.

Again we see the contrast between, and yet typical combination of, the deontological and the utilitarian. Deontological aspects of dignity more readily apply to human adults, while utilitarian ones extend to children and to a lesser degree are extended to certain animals. ‘To treat with dignity’ as an according of respect to others tends to mean a respect both for their freedom and their comfort in a sense that extends to their being able to adopt a normative style of behaviour and dress that typifies human status. Michael Rosen struggles to explain how he personally requires a dignified treatment of dead bodies in secular terms outside these ethical frameworks –that is to say even when no human freedom is at issue and no pleasure

or displeasure to the living (Rosen, 2012a: p.129-160). More to the point might be the observation that in fact respectful treatment of the dead (as of the dying) is increasingly violated in secular society.

It is therefore not simply the case that liberalism thinks of dignity as invisible right, while Catholicism thinks of dignity as visible status. For it also turns out that liberalism combines the invisible dignity of right with the visible dignity of style and convenience. A lack of integration between the two is revealed in the fluctuations of public policy where we possess no criterion by which to decide whether to concentrate on making people freer or more comfortable, ecstatically liberated or soberly healthy. In consequence we often end up contradictorily pursuing libertinism in one domain and Spartan discipline in others: for example liberalising drug laws while extending draconian bans on smoking or permitting adult pornography while forbidding children from even touching each other (as proposed one Australian State today). The most synthesis we can ever achieve is a banal one that divides and rules the two incompatible modern ethical theories: thus people are rendered freer ‘to chose’ between ferociously marketed versions of comfortable indulgence and programmes for self-discipline. The same pseudo-synthesis also works a dialectical reversion: austere deontology deconstructs into self-indulgent choice; sympathetic utilitarianism deconstructs into the rigours of hedonistic spectacle.

### *3. Dignity as Reserve or Dignity as Honour in Classical Political Theory*

However, the political legacy that Catholicism inherits had, from the outset, its own mode of doubling dignity between the visible and the invisible. The Latin *dignitas* lies close to the word *decus* meaning ‘ornament’ or ‘honourable reward,’ and also to *decorum* meaning socially acceptable ethical style, and ultimately to the Greek *dokein*, meaning to show and *doxa*, meaning shining manifestation, glory or honour, inherently proceeding or bestowed from without. Yet on the other hand, as Mette Lebeck points out in an admirable article, *dignitas* also translates the Greek *axia*, meaning not just fundamental

worth but also 'first principle', as in our derivative 'axiom' (Lebeck, 2004: pp.59-69). Hence the scholastics translated the Greek *axia* in logical and mathematical contexts as *dignitas*. So for Aquinas, for example, *dignitas* means both something good in itself and something taken to be true in itself (Rosen, 2012a: pp.16-17).

This suggests something like a 'paradox of dignity'. The dignified is self-standing and independent. As such it is sufficient to itself and so reserved. Yet the dignified is equally what gloriously shows itself and even that which receives a supplement of honour from others. It is at once (like the number One in ancient mathematics) that which requires no addition and yet is the very principle of addition. In fact we still tend to register a paradox when we ascribe dignity: 'dignified motion' for example, is a motion that somehow moves without deserting a statue-like immobile erectness; 'a dignified gesture' is one that somehow combines reserve—or non-gesture—with expression that necessarily negates reserve.<sup>3</sup> Like sublime speech in rhetoric (which is itself for the tradition 'dignified speech' in contrast to the charm and delight of conversation) the dignified gesture makes a simpler and greater impact precisely through the exercise of restraint.

And this paradox is no trivial thing: instead dignity as both reserved and manifest would seem to have been the very heart of the classically syncretic ideal of the fully-rounded man (*sic*) of *megalopsychia*—the individual of wise contemplation who bestows his gifts of wisdom through practical action in the city. Yet this ideal was but precariously held together, as we can see if we examine the respective roles of *axia* in Aristotle and *dignitas* in Cicero.

For Aristotle, different political constitutions can be defined in terms of their 'axiomatic' preferences, or of what for them counts as dignity. For a democracy it is simply free birth; for an oligarchy possession of wealth; for an aristocracy possession of virtue (Aristotle, *NE*: V.iii, 7-8).

<sup>3</sup> Spaemann rightly notes that animals and even trees can exhibit dignity in this way (2010: p.52).

At times it would seem that Aristotle understands virtue in terms of the flourishing of an individual who attains an inner balance of the emotions and between emotions and reason. If he needs friends it is to amend his loneliness and to enjoy utility, companionship and agreement concerning the good. Yet this seeming individualism is massively qualified by Aristotle's statement that complete virtue involves also the virtuous treatment of others for their own sakes, with the stated implication that entire virtue is 'justice' in a more general sense than 'specific justice', which is concerned with the distribution and exchange of inherently incommensurable resources (Aristotle, *NE*: V.ii, 6-10). So whereas virtue as individual might suggest the altogether reserved dignity of the man following 'the mean' and exercising a restrained magnanimity whose aim is to escape dependence by sustaining others in such a condition, virtue as justice implies rather a virtue that is necessarily outgoing and incremental.

This understanding of virtue as outgoing *axia* or dignity can be textually confirmed in three ways. First, Aristotle defines *axia* not as a lonely principle but as something on which other truths and goods depend and to which it gives rise: it is 'a term of relation: It denotes having a claim to goods external to oneself' and supremely to the best mode of tribute, which is honour (Aristotle, *NE*: IV, 11, 10). Secondly, as Robert L. Gallagher argues in a remarkable recent essay (2012: pp.667-701), Aristotle actually calls into question virtue as an axiomatic standard if by that we understand an inert, already achieved status. Aristotle no more accords to that any political or economic worth than he does to the given achievement of birth or of income.<sup>4</sup> Instead, he understands specifically political virtue as an *ergon*, or as the exercise of a function or role –socially speaking a *leitourgia* which the Latins translated as *officium*. This combination of the ontological with the pragmatic is, as Gallagher points out, typical of Aristotle's philosophy as a whole: thus for him a blinded eye is no longer properly an eye at all, as it lacks either the *energeia* or *dynamis*, the actuality

4 But I implicitly dissent below from some of the details of Gallagher's analysis concerning the diagonal, which seem to me superfluously complex. This observation does not in any way detract from the great significance of this essay.

or potential of sight (Aristotle, *Metheor.*: 390, 10). Therefore in asking about the good of humanity as such, which teleologically defines the human as human, Aristotle asks what is the specific *ergon* of human beings and answers that it is ‘the active exercise of the soul’s faculties’ (Aristotle, *NE*: I, vii, 14). In the third place, as Gallagher also points out, in the *Eudemian Ethics* Aristotle includes justice within friendship rather than the other way about: “the whole of justice is in relation to a friend, for what is just is just for certain persons, and persons who are partners, and a friend is a partner, either in one’s family or in one’s life” (Aristotle, *EE*: VII, x, 5).

So for Aristotle it is not just that justice trumps personal virtue and so politics ethics, but also and almost inversely, justice always turns out to do with a series of specific ‘civic friendships’ of many variously appropriate kinds, and the *polis* to be the open totality of the asymmetric reciprocities between incommensurable goods and persons that composes specific justice. It is as if the private gives way to the public but then the public itself restores the intimate –but now as relational and mutual rather than self-enclosed. It follows that if specific justice concerns economic and legal contracts it is answerable to a more general justice which is for Aristotle none other than the life of paradoxically ‘obligatory’ generosity and graciousness where public statues of the three graces remind every citizen always to return favours with interest and to themselves offer endlessly new favours which establish new reciprocal obligations (Aristotle, *NE*: V, v, 6-7).

In these ways we can see how in Aristotle, as in Plato, an originally ‘manly’ virtue of martial or philosophical restraint gives way to a more relational understanding of virtue as work, justice, gift and mutual dependency. Indeed one could argue that for this reason virtue has become more fundamentally a matter of honour (as Aquinas later affirms) since any social good must not only be done but must be seen to be done –to be recognised (Aquinas, *S. Th.* II.II. q. 145 a. 1 ad 2).

We can therefore conclude that for Aristotle, dignity is not something inert and altogether reserved. It much more consists in

the operations of exchange through work and gift.<sup>5</sup> In this way a mutual according of dignity is like a kind of gift-exchange of dignity itself as a property. Here one should remember that for Aristotle 'character' (*ethos*) stands at the intersection of innate ability, habitual development of those abilities and social role that is accorded from without. Also one should note that generosity shares with dignity the paradoxical need to reserve itself in giving itself, both in order that there can be further giving in the future and in order that magnanimity does not turn into foolish and undignified lavishness, bestowing too much on all and on unworthy as much as worthy recipients (Aristotle, *NE*: IV).

As exchanged, *axia* is *doxa*, dignity is honour. The exchange of honour turns out to be crucial to Aristotle's understanding of economic justice, as Gallagher also points out. Every exchange between incommensurable goods and roles, like that between a shoemaker and a housebuilder, to give Aristotle's own prime example, involves an unmeasurable exchange which is nevertheless a proportion in the sense that a diagonal is visibly proportional to the sides of square, even though this proportion cannot be 'rationally' expressed in finite terms by mathematics (Aristotle, *NE*: V, iv, 2-8). This crucial

5 For this reason Spaemann is surely too Kantian ('Human Dignity', 65) in declaring that human dignity can in no way be 'promoted' and 'realised' anymore than it can be externally and naturally (rather than intentionally) undermined. Most certainly one can agree with him that it is under one aspect innate and universal, but if this is no mere Rousseauian-Kantian generality then such universality has to be externally and diversely realised. And if dignity is equally iconic and external, then human beings can 'become what they are', further display through construction their real essence, just as the removal of accidental indignities is a moral task. Significantly Spaemann denies that 'self-realisation' is itself the ethical task, as it surely is in classical, eudaemonistic terms, given a Romantic (as opposed to a Kantian) gloss. And yet his correct admission of natural, social and ethical degrees of dignity would seem to deny that dignity is merely something fixed, given and inward. At this point his attempted synthesis of Catholic and Kantian elements surely displays the unworkability of any such synthesis. It is also a pity that he does not see that his denial of any political 'promotion' of dignity could readily be coopted by an economically liberal political stance (disallowing any socially shared purposes of human improvement as violations of individual liberty) that is basically at one with the cultural liberalism that betrays the dignity of conception and death in the name of negative freedom. Yet Spaemann well attacks this betrayal, while his defence of the dignity of labour against the effects of technology suggests that he is far from really wanting to endorse any sort of neoliberal economic agenda.

invocation shows that for Aristotle such a ‘diagonal’ *analogon* or proportion is metaphysically real even though inexpressible, just as irrational numbers really enter into the composition of geometric space. It is important here to realise that in the legacy of Pythagorean/Platonic mathematics which Aristotle inherited, this irrational or *alogon* dimension did not fully belong on the line of real numbers as for modern mathematics which admits it in terms of an after-all measurable calculus of approximation, but rather represented a more ineffably and unreachably ideal element mediating between number and higher and concealed eidetic structures of the cosmos (Klein, 1968; Lachtermann, 1989). To this dimension our economic judgements as to just exchange, somehow measuring the incommensurable, enjoy a certain limited and yet genuine access.

For this reason the impossible measure can be but imperfectly carried out by money, which tends to flatten every comparison onto a continuous arithmetic scale, lacking the geometric comparison of ratios (such as shoemaker/shoe compared with housebuilder/house that is diagonalised in incommensurate exchange as shoemaker/house compared with housebuilder/shoe ) and the intrusion of the incommensurable diagonal. Money tends to compress both need and labour into a scale of degrees of homonymity, whereas in reality both want and work remain of incomparably different kinds (Aristotle, *NE*: V, v, 14-15; Gallagher, 2012). By ignoring this reality, a genuine exchange of diverse needs and tasks is abandoned in favour of the mercantile rule of supply and demand, which for Aristotle merely accords power to the strong and to existing status taken outside the context of status-as-function which operates in terms of a diagonal exchange. To ensure the justice of the latter, generosity must continuously interfere with the pecuniary dictates of pre-established status (whether of birth, wealth or already reputed virtue) to guarantee prices and wages that enable the sustained *existence and flourishing* of the party that one is trading with: “for the superior friend and benefactor wishes existence to belong to his own work and to him who gave one existence it is one’s duty to give existence in return” (Aristotle, *EE*: VII, xi, 6).

In the case of an exchange between parties of higher and lower status, as for example an architect and a shoemaker, Aristotle argues in the *Eudemian Ethics* that the higher-status party (according to virtue, since architecture is a more variously demanding and paradigmatically more architectonic role, commanding the labour of others) will always tend to enforce a greater contribution from the lesser and weaker party, while the lesser party will always seek to gain a disproportionate benefit or ‘profit’ (which for Aristotle denotes an excessive share in any transaction) from the deal in question. Aristotle’s solution here is to allow the latter imbalance to pertain, but to compensate this in terms of a greater ‘honouring’ of the higher party by both the beneficiary and the public at large (Aristotle, *EE*, VII, x, 10-13).

This somewhat astounding passage therefore reveals that Aristotle does not trust the power even of established virtue, unless this virtue justly extends itself in a generosity prepared always to raise the relatively poor in material terms and to endlessly reconstrue its own prestige in terms of a relatively immaterial honour.

This instance gives the lie to nearly all our current liberal political and economic assumptions. For it shows that to construe dignity as hierarchical status is not to confirm the status quo, but rather to constantly define, redefine and modify relative status within the terms of social and economic exchange itself. Inversely, to think of dignity as the universal right of every human being as such, regardless of role and status, must paradoxically ensure that fixed, given status triumphs after all. For if mere free market supply and demand rules, then pre-existing relative powers of wealth will be confirmed and not qualified, as Aristotle requires. In this way right as dignity deconstructs into an oligarchic axiomatisation or ‘dignifying’ of mere monetary value and the cash nexus.

As Gallagher argues, Aristotle’s reasoning shows that if one begins by *admitting* the real social situation of difference and inequality (and still today we give architects far more prestige than shoemakers, etc.) then one can seek to qualify this through an ethos that honours material benefactors systematically in every exchange instead of American multi-billionaire’s philanthropic but compensation

for past iniquities of effectively coerced exchanging. If one pretends an equality that must remain a mere formal fiction, then the real inequalities which always prevail will thereby be intensified, as the recent history of neoliberal dominance so amply testifies. Thus in a world that theoretically rejects hierarchy we see the ever-growing dominance of brutal hierarchies within corporations and of corporate and individual wealth over those relatively poorer. These hierarchies are supposed to be the accidental results of 'fair' competition, but such 'fairness' in truth results from an unjust leaving of people's justifiable needs to chance outcomes, which ensures that people are constantly defeated and indebted in the struggle to survive. Equivalently, the hierarchies that result from this struggle are hierarchies in which power and prestige goes unjustified by any sense of honour or social responsibility.

By comparison, Aristotle proposed that society, since it has a need, for example, of shoemakers, has a duty to ensure that reliable shoemakers can afford adequate housing and cannot leave this to the vagaries of a neutral or amoral marketplace, such that only rich or gazumping and monopolising shoemakers may be able to pay their mortgages. But the sustaining and enforcing of such a sense of duty requires the idea that existing elites of every kind and degree be defined not just in terms of an expectation of virtue, but also in terms of an expectation of honourable generosity and self-sacrifice. Otherwise, Aristotle rightly reasons, there can be no practice of justice. Human dignity as unequal and differential status paradoxically *promotes* human equalisation, as Gallagher concludes his article, whereas liberal dignity as equal right has just the opposite effect.

We can also see how, in the case of Aristotle, the reserved and expressive aspects of dignity are held together in terms of the idea of the exercise of a social role (*leitourgia*) and performance of a social work (*ergon*) as the exercise of a measured generosity in which the element of restraint both conserves justice within reciprocity and ensures the retention of a reserve of capacity for future giving and relating. The context for this integral understanding of *axia* or dignity is therefore the constitution of *diakosounē* (justice) within the *polis*. It is the city which integrates external dignities of performed

offices to form a functioning whole. However, this functionalism is qualified by the circumstance that the just city is itself defined as the open-ended sequence of personal relationships (Aristotle, *EE*:VII, x, 5-20; *NE*, VIII-IX). To the degree that justice is constituted by friendships, the interior and personal aspect of dignity is not here ignored. For the diagonal exchanges are not just of incommensurable works but also of incommensurable persons identified with their roles as *erga*. Exchanges therefore not just of actual products but also of potential subjective capacity—as when one has a standing contract with a shoemaker, tailor or building firm.

It can, however be argued that the Aristotelian integration of invisible with visible dignity remained imperfect. This concerns an unresolved tension between virtue and justice, *aretē* and *diakosounē*. The aim of the best, aristocratic polity, according to Aristotle, is to produce virtue in its citizens. Yet virtue is defined by Aristotle, as already mentioned, in terms of an internal psychic balance of functions. Compared to Plato in the *Republic* he more construes the operation of *phronesis* in these terms, thereby confining justice in the individual and in the city to the idea of ‘the division of labour’ or the proper remaining of both psychic functions and social roles in their ‘proper’ social places. Yet in the *Republic* Plato at once endorses and criticises this notion of justice as insufficient: for if the highest function of reason (*nous*) in the soul or of rule in the city (the dignified *axia* or principle, in either case) is understood merely in terms of its highest rank within an immanent order (whether soul, city or cosmos) then its authority could be reduced, as the sophists in this dialogue insinuate, to that of a superior more subtle *force* commanding the more brutal and manifest power of honourable *thumos* which restrains the desires of the soul, just as the military restrains the working classes in the city, according to Plato’s ‘tripartite’ psychopolitics. Reason and rule are for Plato not so reducible because he considers that they are themselves answerable to their participation in a transcendent goodness. This participation is practically witnessed by an exercise of *phronesis* which assesses the right times and places for certain appropriate actions. Hence the operation of *phronesis* in Plato escapes the framework of a fixed hierarchic space in favour of time

and a more fluid geography in a way that it does not in Aristotle. By the same token, participation in the Good for Plato exceeds justice in terms of the constant formation of human relationships or friendships (Plato, *Rep.*; Planinc, 1991; Pabst, 2012: pp.5-112).

We have already seen how Aristotle still invokes the same exceeding in the city context, but he is less able than Plato to relate this exceeding also to psychic virtue and to cosmic relationships. This is because Plato held to a more seamless metaphysic: for him practical wisdom is identical with the theoretical contemplation of transcendent goodness and hence the goodness of the soul is already relational. We are good insofar as we relate to the divine and we participate in the divine by communicating this goodness as adult men not just to other adult humans (as for Aristotle) but also to women, children and animals. Hence for Plato the ethical as the *ethos* of friendship embraces the whole of reality and we can be friends with gods, children and animals –thereby ensuring that dignity as status can ‘ecologically’ extend to non-human natural realities. But for Aristotle the ethical seems to be purely human and political affair: in consequence true friendship only pertains between adult male participants in the political process.

A further consequence is that there can be, after all, no perfect integration of dignity as virtue and dignity as justice. For if the purpose of the polity is to produce virtue, then this refers ultimately to an inward prudential integration within the individual. It is surely just for this reason that Aristotle thinks that even the virtuous person may seek to exploit his very dignity of possession of virtue (though his would seem to contradict his very virtue) as the passage in *Eudemian Ethics* has revealed to us. Here it seems, personal virtue must be *qualified* by civic justice if it is to be virtue in a fuller sense.

Just the same tension is revealed by the fact that this text sees practical political activity as the highest human end, whereas the *Nicomachean Ethics* understand it to be theoretical contemplation. The latter is then the *acme* of personal virtue and yet it does not lie within the ethical.

On the other hand, if this *acme* lies, as for the *Eudemian Ethics*, within the scope of our contribution to justice, does it truly remain

personal virtue? In the case of the latter, we have seen the danger that Aristotle as opposed to Plato's account of *phronesis* could reduce to a sophistic understanding of justice as self-preservation and the smooth functioning of individual strength, because of the lack of reference to transcendent Goodness. But the same lack of reference threatens an equivalent reduction of the idea of justice in the city to the notion of the smoothest functioning city, the best adapted to preserve itself and withstand external enemies. This is all the more the case because of Aristotle's (and Plato's, though not all later Platonisms) lack of consideration of any international political order. In that case *arête* would reduce to *ergon*, virtue to role and reserved dignity to expressed dignity.

Such a reduction might seem to be suggested by Aristotle's declaration that the foundation of any political order is the inability of the lone individual to supply all his diverse needs. Hence the *polis* is founded on the economic diagonal of proportionate reciprocity between incommensurables. However, Aristotle qualifies any taint of utilitarian contractualism in this conception by insisting that all reciprocity is suffused by our spiritual need for friendship.

Yet friendship itself can be for utility, pleasure or shared delight in the truth (Aristotle, *EE*:VIII, X, 17). Only in the third respect does it entirely escape the taint of mere instrumentality or convenience. But agreement in the truth splits into agreement concerning either theoretical or practical truth. If the former, then relationality and friendship gives way towards the self-sufficiency of lone contemplation – in accord with the *aporia* of knowledge and friendship already sketched out by Plato in the *Lysis* (one should only be friends with the wise, but wisdom is self-sufficient and needs no companions) (Kimbriel). But if the latter, then this must be agreement concerning the operation of justice in the city. In order for this agreement not to be tautologous, justice must exceed friendship as the mere holding together of the city in strength, with friendship reduced to reciprocal functionality. The only way to save a self-reference of friendship purely to friendship without tautology is the Platonic route of allowing that human friendship participates in the higher friendship of the gods to us and with each other. Ultimately, the Platonic *aporia* is

most satisfactorily resolved in Christian terms where knowledge is itself defined as relational love and even God himself possesses wisdom through the interrelationship of the Trinitarian persons.

The Platonic city itself participates in the community of the Platonic Forms, just as the Christian polity or *ecclesia* later relates to and participates in angelic community and the *koinonia* of the Trinitarian life itself. But the Aristotelian city does not relate beyond itself either horizontally or vertically. Hence the open-ended network of reciprocities which compose it after all meets a totalising closure at the city walls. The external and expressive dignity of the exercised *ergon* therefore leaves behind the personal reserve of virtue in the name of manifest justice.

If we turn from Aristotle to Cicero, then we discover that the aporetic split between inner and outer dignity (virtue and justice) has been considerably magnified. This is primarily because the context for their relative and provisional integration—the city-state—had been compromised by the transition in Rome from Republic to Empire and the gradual decline of civic virtue, which Cicero laments. This resulted in a double compensatory movement: on the one-hand towards a ‘proto-modern’ founding of order upon the individual subject, and on the other towards a new sense of ‘cosmopolitan’ order appealing beyond legality to the laws of nature and to shared human customs and reciprocities that had never been confined by the merely political. In terms of the notion of *axia* or *dignitas* one can read this as a ‘post-political’ division between a sheerly inward principle of reserve and a radically exteriorised principle in which ‘polity’ is newly extended to coincide with cosmos.

Stoicism was the philosophy which articulated this split: dividing the ethical between an apathetic indifference of the individual on the one hand, and a dutiful submission to the public demands of *leitourgia* or *officium* on the other. In either case the loss of teleology which requires reference to a transcendent good, and which we have seen is already latent (surprisingly enough) in Aristotle, is fully realised: there is no ‘aim’ of either self or city, since both are immanently self-sufficient.

Cicero's *De officiis* is suffused with this Stoic division of dignity, and yet it is by no means a purely Stoic text. Indeed it is the most extraordinary work which repays detailed study just because it can be seen as a kind of condensed microhistory of our entire western ethical development from antiquity to the present. It faithfully preserves just as much as it uncannily anticipates.

For this one Latin text first, as it claims, sustains the Academic and Peripatetic (Platonic and Aristotelian) tradition which it regards as one, while giving it a 'new academic' semi-sceptical gloss; secondly anticipates somewhat the centrality of dignity as *persona* in Christian thought; thirdly, overlays the Academic-Peripatetic account of virtue with Stoic considerations and fourthly, in terms of a Stoic split between invisible and visible dignity foreshadows the modern split between deontological and utilitarian ethics. The text has proto-modern and proto-liberal features without ever quite getting there.

Inversely, one can say that much of the apparently modern 'liberalism' of the 18<sup>th</sup> C was really not yet modern –not yet clearly about abstract rights and materialist utility– but rather distinctly and avowedly Ciceronian. In this respect one can say that the pre-Christian had now bizarrely become post-Christian –opening the way in the 19<sup>th</sup> C to the return of a fully-fledged ancient sophistry in a new secular guise. This sophistry of rights and utility emerges precisely through the gap between inner and outer dignity that neo-Ciceronianism allowed to re-emerge in its abandonment of the Platonic and Christian healing of this rift.

In the case of Cicero's *De officiis*, we are confronted by a kind of slippery sliding scale that extends from fully reserved to fully manifest dignity. At the inward end of the scale the highest *dignitas* is the exercise of reason and reason as genuine wisdom dictates that a man (*sic*) be entirely self-sufficient and totally immune to passion (Cicero, *De officiis*: I, iv, 14; x, 57; xxx, 107; xxxvi, 131; III, iii, 12-15). But such wisdom fully coincides with the *utile* or 'expedient' because it unites a man with all the vagaries of cosmic fate. Cicero here explicitly notes that Academic-Peripatetic notions of the good did not so exactly coincide with the expedient, because they might sometimes require the latter to be sacrificed for the sake of psychic coincidence

with a spiritual good transcending the material cosmos (it is relevant here that for the Stoics the soul and all its motions were also material) (Cicero, *De officiis*: III, iv, 20; *De legibus*: I, vii, 22).

However, Cicero explains that the entirety of the *De officiis* is concerned with a lesser wisdom of practical involvement (Cicero, *De officiis*: III, iv, 15-16). In that sense the dignity of office which he discusses would seem to be a dignity of *decus* or of outward fittingness. However, here the sliding scale intrudes. For exterior public *decorum* is to be guided by a relatively inward *honestum*, even though this term itself has etymological connotations of an outwardly facing 'honour' (as Aquinas later emphasises) (Aquinas, *S. Th.*: II. II. q. 145 a. 1; a. 3 resp.) as compared with the pure reserve of genuine wisdom. *Honestum* is something like a severe adherence to duty, whereas *decorum* is something like 'ethical style', the artistry of life. Unlike Kant, Cicero insists that a certain aesthetic will always accompany the moral act, even though he also declares that there can be no style without substance and that *decorum* is always produced by *honestum* (Cicero, *De officiis*: I, xxvii, 93-97). The only non-moral and undignified yet valid style is the *venustas*, 'loveliness' or 'charm' which he ascribes to the beauty of women, as opposed to the dignified or sublime and elevated masculine aesthetic (Cicero, *De officiis*: I, xxxvi, 130).

It is important to pause here and pay attention to the inherently *gendered* character of all discourse about dignity. Dignity has always been coded as male. Even if women can validly, for the tradition, possess dignity, as so often trans-gendering is allowed only a one-way validity because the feminine is considered to be 'lesser'. Thus women may be elevated, but men should not be degraded: for Cicero men cannot be charming without being basely effeminate.

However, this asymmetry also self-deconstructs in an interesting way. Cicero identifies the highest masculinity as the interior dignity of the Stoic sage; he identifies allowable femininity as an exterior so playfully superficial that it exceeds the sway of dignity altogether. Yet while men cannot as real men enter this sphere, every emergence from the reserve of wisdom, every politically crucial step from *honestum* to *decorum* and then, as we shall see to the *utile* or convenient,

involves after all a certain cross-dressing, a certain 'chivalric' (one might anachronistically say) concession to feminine charm, without which men could not relate to women at all and the human race could not be preserved.

Particularly the step towards the *utile* consummates this approach. For beyond the style of the honourable ethical action, the *utile* concerns the whole style and convenience of every aspect of cultural life from meals and manners to buildings and ornaments (Cicero, *De officiis*: II; III). Precisely, the sphere outside both battlefield and kitchen where the sexes together congregate. Surely the *utile* is most proximate to the *venustas*?

So if dignity as inward and reserved is coded masculine, dignity as expressive and 'glorious' implicitly approaches in its coding the feminine, like the *Shekinah* or 'glory of the Lord' in the Hebrew scriptures. Masculine 'honour' which steps forth from dignity is always in consequence a kind of delicate and often indirect and round-about (involving wars, quests, conquests, expeditions etc) approach towards women.

Yet is this for the tradition always a diversion, seduction and weakening of the masculine? *De Officiis* exhibits by implication a remarkable ambivalence concerning just this issue, an ambivalence which coincides with the central ambivalence of the whole text. Cicero claims that the highest virtue is in accord with wisdom, which would dictate Stoic reserve and dispassion. However, like Aristotle in the *Eudemean Ethics* he insists that the highest virtue does not lie in contemplation but in doing good to others through civic involvement (Cicero, *De officiis*: I, xliii, 155). He only resolves this contradiction through a logical subterfuge which declares that wisdom contemplates the unity and harmony of the cosmos and so points to the priority of the social and relational (Cicero, *De officiis*: I, xliii, 153). Yet clearly, for the Stoic view, identity with cosmic unity is achieved through the higher reason of passive resignation and not through practical action. In affirming the priority of the latter, Cicero is also forced to elevate natural impulse and cultural tradition above the dictates of reason.

In this way, his entire discourse is thrown into reverse: it would seem that the apparent descent from the dignity of reason is really a destined expansion into the dignity of style and utility which points to the exceeding of dignity for the sake of wooing the unrestrained beauty of feminine charm and delight. Thus we are directed away from the dignity of the soul, down the winding passages of an increasingly festive city and out through its gates into the embrace of the *cosmopolis*. After all, the very word *cosmos* implies that the whole is but a superfluous charm, an ornament.

The same ambivalence concerning inward and outward dignity (self-collapsing towards charm) allows a certain opening towards modern ethical duality. For Cicero already begins to suppress teleology in favour of a contrast between duty (*officium*) and utility (*utile*). This arises because for him a perfect coincidence of duty with outcome is only achieved by the attitude of inward resignation precisely because of its *indifference* towards outcome. To take this stance is implicitly to reject Plato and Aristotle's teleological notion that virtues are habits which tend of themselves to certain outcomes rather than others –and which we may sometimes be forced to follow rather than merely expedient ('utilitarian') outcomes. But despite this implicit rejection, Cicero continues in a traditional way to insist that no genuine *decorum* and even no genuine *utile* can be independent of *honestum* (Cicero, *De officiis*: III, viii, 35). However, he always protests too much, because he is uneasily aware that he has secured this coincidence only through an absolutisation of duty and wisdom with indifference towards teleological goal. It follows in logical consequence that every goal, every utility and every expediency *has* in some degree escaped the sway of wisdom and dutiful morality. So Cicero with near contradiction keeps saying that certain inclining degrees on his sliding scale from dignity to charm –first *decorum* and then *utile*– are 'outside' the ethical and yet are after all within it.

And at the level of the *utile* he reverses the justification for this inclusion. It is no longer the case that psychic reserve constrains the stylistic and comfortable into authenticity, but rather that whatever is beautiful, harmonious and useful fits into the cosmic whole and reinforces its totalised goodness (Cicero, *De officiis*: III, iii, 13; v,

21-26; vi, 26-28). At this point an affirmed height of 'deontology' is deconstructed into an equally affirmed depth of 'utilitarianism'. Even if these terms are anachronistic, their significance is already latent, since we have located their ultimate premodern genealogical roots.

If that is the case, then modernity remains, by implication, caught up in the sophistic crisis of the classical world, or rather has reawakened that crisis by 'sophisticatedly' and perversely ignoring the positively sophisticated and truly subtle resolution of that crisis by first Platonism and then, more adequately, Christianity. This resolution concerned an adequate mediation between inward and outward dignity.

We have already seen how Cicero half-undid the partial mediation achieved by Aristotle's account of reciprocal justice in the city. Effectively he either divorced virtue from work or *ergon*, or alternatively rendered it only external work as cosmic *officium*. While, therefore his proclamation of the *dignitas* of man (*sic*) as such is an advance over Aristotle insofar as this allows him to begin to envisage the achievement of virtue by all whatever their roles, and the duty of sympathy with man as such, this comes at the price of an abstraction which in the long term will lead to empty liberal formalism and the consequent *de-ethicisation* of actual function, according to the pattern already described.

#### *4. The Christian Mediation between Interior and Exterior Dignity, Dignity and Grace*

Is it possible to affirm the dignity of human beings in universal and yet effectively concrete terms and thereby to hold together absolute invisible value with specific visible valuation?

In order to do so one must ensure that citizenry of the *cosmopolis* is not plausibly given simply by natural birth outside cultural and political relation. In assuming the latter, Cicero already threatened to make subjective right the foundation of political order. Just like Aristotle he allowed that there were pre-political communities involving

justice and friendship. He agreed with the Greek philosopher that the basis of these communities lay in the needs of human being not just to fulfil their material needs but also to enjoy friendship. However, unlike Aristotle he declared (no doubt in conditions of increasing international anarchy) that the specific reason for the founding of city-states was the securing of private property (Cicero, *De officiis*: II, xxi, 73. xxii, 78). In his insistence on the absoluteness of the latter (later criticised by St Augustine), the general wrongness of theft even in dire need, and even from foreigners, and the non-commutability of debts (thereby treating negative sums, in contrast to Pythagorean tradition, sustained by Plato and Aristotle and paralleled by the Hebrew Bible, as if they were just as real as positive ones) Cicero comes across as proto-liberal and proto-capitalist (Cicero, *De officiis*: II, xxiv, 94; III, vi, 28-31). His internationalism is already predicated upon a 'respect for person and property' that begins to equate the two. In this instance the practical translation of the deontological axis of his political thought, as later in the end with Kant, is the sacralisation of private ownership. Sacralisation, because political duty now refers to property as axiomatic *principium* instead of according property on just and principled lines as granted on certain conditions and in relation to the performance of certain responsibilities.

In this way the ethical character in Cicero seems to cede sway to the givenness of the mere individual and his 'own'. Nevertheless, Christian theology was able to adopt and borrow from Cicero (amongst other sources) his understanding of character as *persona*. As for Aristotle, Cicero sees 'personhood' as arising in part from universal human nature, in part from natural aptitudes, in part from accorded social role and in part from habitual personal effort (Cicero, *De officiis*: I, xxx, 107; xxxii, 115).

In this respect *persona* in Cicero would seem to mediate between invisible and visible in a way that *dignitas* fails to do. It is therefore fascinating to realise that in some medieval texts these two terms become practically synonymous (Lebech, 2004). This implies that now 'axiomatic' value had been accorded to personhood. This is something quite different from the Ciceronian and modern liberal according of dignity to the rational human individual. For it

presupposes a merging of universal natural birth with cultural and political birth. And for this in turn to have become possible there had to emerge a political society that understood itself from the outset and intrinsically as cosmopolitan. For then universal citizenry ceases to be merely formal and abstract, without thereby sinking back into the atavistically particular.

This new universal polity was, of course, the *ecclesia*, the Church: a city without earthly walls in which, in consequence, the network of friendship (agapeic-erotic) is truly open-ended and indeed infinite, even though membership is constituted by an always specific if dynamic and fluctuating (both horizontally and vertically) emplacement. Thus St. Ambrose was able to re-write and qualify Cicero's *De Officiis* in newly ecclesiastical terms (Jordan, 2005: pp.485-502).

In consequence, citizenry is now personhood and personhood citizenry: at once cosmic, social and mystical-liturgical. The dignified status of human existence as such has become 'personal' because we play the role, wear the mask (the original meaning of *persona*) of God, who is himself personal and in whose image we are created. Thus Aquinas sustains the close new association of *dignitas* with *persona*, and mediates the notion of dignity by treating the category of *persona* as itself something that analogically shifts between natural and social status—in a way that may seem slightly shocking to modern sensibilities. He declares that *persona* originally meant the mask of high-ranking persons in classical plays, then was transferred to mean high-ranking dignitaries in the Church and was finally applied to the high role played by all human beings as such. That this exalted status is nevertheless an assumed role is guaranteed by the fact that Aquinas thinks we may legitimately kill those who have effectively surrendered their humanity (Aquinas, *S.Th.*: I, q. 29 a. 3 ad 3 and aa 1-3; II.II q. 64 a.2 ad 3; q. 102 aa 1-3). As for Aristotle, the ontological remains pragmatic: if we no longer perform human works, then we literally *are not* or are only vestigially human, at least as far the other human eye can discern.

Just because *persona* is a term that thereby shifts in its meaning and denotes a role whose performance is essential to the highest excellence as we know it, Aquinas thinks that it can be analogically

extended to God, as in Trinitarian discourse. In this way personhood has been identified by him with the highest sublimity, dignity and *principium* of all.

So whereas liberal thought seeks to guarantee universality by reaching for a universal status behind any performed role, Aquinas prefers to run with original etymology by conceiving a universal and cosmic drama where the authentic remains the merely assumed. Even God is originally and exhaustively manifest in his interiority as a glorious interplay of a masked triplicity.

In his further understanding of *persona*, Aquinas blended Boethian ‘rational substance’ with Porretan and Victorine ‘incommunicability’. But the two aspects tend to come together under the aspect of dignity: *hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinent* (Aquinas, *S.Th.* I. q. 29 a.3 ad 2). A person is someone who possesses elevated or dignified properties, such as reason, but in unique and diversified ways. Indeed, Cicero had already to a remarkable and almost Kierkegaardian degree insisted that one can only be ethical ‘in one’s own character’ and not by trying to be someone else. Precisely like Kierkegaard, he even defined the ethical goal as achieving ‘consistency’ (*constantia* and *equabilitas*) of character and thereby performing a stable social role (Cicero, *De officiis*: I, xxxi, 110-115). This, for him, was the crucial heart of a decorous deployment of the convenient and of an honourable guiding of the decorous. To act consistently, therefore, was to possess social dignity. Aquinas now equates this with being a human person as such, since being a ‘character’ in relation to God trumps inwardness and even God is inwardly turned towards an interpersonal performance.

However, relationship to God as constitutive of the human person can seem to betoken another mode of refusal of outward dignity. If we are to honour humans as being in the image of God, then surely we are never honouring human beings as such, only God through human beings and maybe through their most interior aspect of reason. Protestant Christianity has often expressed this sort of idea. But Aquinas refuses it: just as sign to be a sign must also be something in itself, so also an image to be an image must be a reality in its own right. So if human beings are fit to be in the image of God, then they

can be accorded honour for a dignity that they possess in a certain sense as properly their own (Aquinas, *S.Th.*: II.II. q. 101, a. 3 ad 3).

The logic of the image, which we must first ‘stay with’ in order to ‘pass through’, therefore tends to integrate invisible and visible dignity. This suggests that without the notion of the *imago dei*, such integration, with respect to dignity-talk, may be impossible for secularity to sustain. Moreover, the notion of iconicity that is here involved tends to disallow the disjunction of inward reason from outer corporeality through which character shines forth: each person in their face and body radiates a scintilla of the divine wisdom. Here a material presentation is valued as mediating a spiritual reality, while spirituality is only recognised along a specific visual trajectory or perspective.

In concrete terms this means that a messy, suffering, human body can be in an evil-suffused world the most potent witness to human dignity. Or the dignity with *pathos* of the innocent, wondering, receptive child. (It is extraordinary that Michael Rosen thinks that children do not possess dignity when their unselfconsciousness ensures they can possess it far more naturally than can adults) (Rosen, 2012a: p.77).

The same personalist and iconic understanding of dignity implies that a person can remain fully dignified even when she performs a task assigned to her by another, or even if she is forced to do something against her will. For in the first case she can act as a ‘representative’ which runs with and not against the drift of ‘personhood’, while in the second place she can bear representative witness through suffering to either the justice of her punishment or the inequity of her oppression.

This sense of personhood and dignity as the performing of a role, whether cosmic or cultural, lies at the heart of Pico della Mirandola’s treatise that was posthumously entitled *Oration on the Dignity of Man* (2012). It is wholly erroneous to imagine that this work pre-announces a modern liberal constructivism, because its entire *topos* and conclusions are all anticipated in writings of the Church Fathers. Humanity is a *Proteus*: lacking any specific attribute of his own, his specificity is paradoxically to combine in himself, at

the centre of the cosmos, the material, animate and spiritual, along with the ruling, knowing and loving functions of the three angelic orders of the Thrones, Cherubim and Seraphim. Between all these attributes he is free to choose. This is in part indeed a matter of creative construction with respect to the operation of natural magic, but herein our co-creation with God is as much a matter of discovery as invention, as we both shape and release hidden natural powers. This 'Renaissance' dimension of Pico's work is itself unfolded in wholly orthodox Catholic terms, but at the heart of human choice lies for him a more traditional selection of our destiny amongst pre-given locations. Our real dignity is our capacity to elect to be united in the love of the Cherubim to God. And while this is our highest destiny, it can in reality only be granted to us by God as an act of grace.

So for Pico human dignity lies finally in the divinely gracious gift. Dignity is something that we are granted, that we have borrowed. Since we do not possess dignity in ourselves or because of any inalienable property, it would seem questionable, for this outlook, to locate dignity in the conception of a human being as 'an end in itself' as does Kant. By contrast, for Christian tradition, human beings as divine images are more fundamentally means for other human beings to pass with them but also through them to God; nor are we ends to ourselves but rather destined for the contemplation of God, while the human race as a whole is a means first to display and then to restore the divine glory. Christianity agrees with Nietzsche (who was but distorting theological *topoi*) that humanity is 'a great bridge'.

As in the case of right divorced from status, it can seem that the Kantian conception is far more likely to secure human dignity than any notion which confines human beings to means, in however refined a way. Is not Kant ensuring that human beings can never be treated as commodities or instruments? But to the contrary, the idea of the human being as in himself a dignified *principium*, a first and final reality, is merely the reverse aspect of the reduction of everything, including human beings *qua* workers, to commodity-status. For the fungibility of *everything else* requires indeed that the owning subject be absolutely non-fungible, non-exchangeable, entirely free for the

mere sake of freedom, in order that his property-owning be freed of every condition, however honourable. The human subject who should not be treated as a means to an end that exceeds him (such as the glorification of God) is a subject that transcends all shared social purpose, but a subject that *qua* occupier of a social office can be (along with the commodified material earth) *all the more exploited* if ethics cannot be concerned with the discrimination of appropriate and inappropriate mediations which human beings can perform and be subject to.

To ‘use’ other human beings can sound odious to hypocritical non-reflection –since we do it and have to do it all the time. But actually, to treat oneself or another human being as an ‘end’, as the goal of an endeavour, is much more sinisterly objectifying. For an end is an objective full-stop, without any personal characteristics –unless one is the infinite God– since these can only be displayed in dramatic and narrative terms which always involve still being on the way somewhere and still being a means to that end, employing other means. To see oneself or someone else as an end is to turn a person into a conclusion that is defined by the sublimely blank pages that follow it. Hence it is to seek to arrive at the ultimate, but ultimately empty capacity of the person for freedom in general as if this could function as an final terminus. As the essence of subjectivity, this emptiness ensures that it dialectically coincides with ‘objectivity’ in the sense of a meaningless material thing that can be endlessly manipulated, just as absolute property owner and entirely alienable property are mutually co-established.

By contrast, from the writings of Aristotle, Cicero, Pico and Aquinas we have seen how dignity conceived as transitory role strangely guarantees just distribution much better than dignity conceived of as an inalienably static property of possession. Moreover, the granting of dignity by grace suggests a final intensification of my interior versus exterior thematic.

For not only does this play out within dignity, it also plays in the contrast of dignity with grace. We have already seen this in the case of Cicero, since Friedrich Schiller in the late 18<sup>th</sup> Century validly translated *venustas* as *Anmut* or ‘grace’ (Schiller, 2005). Even though

both authors meant this in the aesthetic sense, the New Testament use of terms denoting grace involved a borrowing of the Hellenic term *charis* originally suggesting the divine bestowing of a supernatural, fantastic, aerial mode of beauty. And it is inaccurate to suggest that the New Testament and the Church Fathers abandoned rather than transfigured this connotation.

Hence a historical issue arises concerning the subordination of grace to dignity. Such a pagan, classical subordination is revived by Schiller, so that his immanent grace arises not as divine glory, but as something merely fated or chanced, as opposed to the spiritual dignity of divinely dignified freedom, however much Schiller insisted in neo-Ciceronian terms against Kant that this freedom had to be decorously exercised.

We have seen how, in Cicero's case, an implicit self-deconstruction ensures on one reading that grace triumphs after all—but it does so in the interests of an impersonal, totalising cosmos. What the Biblical legacy, as appropriated by Christianity suggests instead is the novel idea, not of the dragging down of dignity to the level of charm or grace, but rather the elevation of grace to equality with dignity, of exteriority to equality with interiority, as in the case of the Trinity, as we have already seen. This means that grace or glory or honouring now goes 'all the way up' to the dignified divine height itself.

Such a reversal sustains and radicalises the strange intellectual move authorised by Plato: beyond the highest height of reason itself lies a further height of divine grant and participation, the giving by the good 'beyond being' and reason, which yet establishes both being and reason. Dignity is supposed to be the reserved origin of the gift, but now we have the idea that gift and glory finally trump dignity itself: that the supplement is paradoxically prior to the origin. Thus if dignity is honourable display or *decus* before it is even itself or can be itself, no sundering of dignity from role, nor of rightful given status from working performance can ever be possible.

What is more, the elevation of grace is the metaphysical raising of a factor that has always been coded feminine. If the divine glory is God himself then the divine personalising essence is feminine 'wisdom', as the Bible suggests. And divine dignified 'restraint' depends

upon a just, measured generosity whether in terms of the internal divine life or the 'economy' of his creation. Not the reverse, as paganism had at least initially taught.<sup>6</sup>

The implication of this reversal for actual gender relations is interesting. For once more in this instance it suggests that liberal equalisation in terms of shared univocal dignity can turn out to be counter-intuitively oppressive.

Mary Wollstonecraft was undeniably right to insist that gender characteristics have absurdly tended to outweigh shared human ones through most of human history and also right to point out that the denial of dignity to women encourages them to indulge in the machinations of charms that tend to secure them the worst types of rakish men (Wollstonecraft, 1790). However, it is notable that she seeks forward, in defining universal human dignity initially to seek (just *like* the later work of her political opponent, Edmund Burke) a Ciceronian fusion of male dignity with feminine grace, yet finally abandons any incorporation of sexual difference in favour of a shared property of dignity as right and autonomy which effectively 'masculinises' all human beings, since the reserve and autonomy of this mode of dignity is historically determined by natural and cultural male characteristics.

To adopt this strategy may be to forget how the realm of feminine grace and charm is implicitly elevated and de-trivialised by the Christian incursion, as witnessed by Dante's figure of Beatrice. For this incursion implies that a playfully abundant and gracious generosity, as summarised by Beatrice's elevating but gently mocking smile, takes ontological precedence over any 'male' pride in self-sufficiency. To accord women 'rights' mainly in terms of the latter can ensure that the generally different aspects of their nature, biology and needs are ignored, and that we pretend that naturally superior masculine physical strength and mental tendency to impose itself simply doesn't exist. In consequence, women are subjected to this inextinguishable reality all the more, as we see with their now double

<sup>6</sup> However, in contrast to Plotinus, the theurgic neoplatonists like Iamblichus and Proclus (probably under unadmitted Judaic and Christian influence) tended to make divine reserve and divine outgoing, or the impalpable and the palpable, paradoxically coincide.

exploitation in the workplace as well as at home, and in the rising global tide of male violence against them.

Is it not better, in keeping with Christian tradition to admit this masculine ‘superiority’ but then not just to temper but altogether to undercut it by insisting on a chivalric service of, and attention to the grace-bestowing characteristics of the female sex that generally exceed those of the male?

In refusing this Burkean strategy it is by no means evident that Wollstonecraft is the more perceptive feminist, because –against Rosen– there is a remorselessly discerning and prophetic logic in Burke’s contention that woman stripped of all symbolic mystique will thereby be reduced to a purely biological, animal status (Rosen, 2012a: p.69). He is here linking his defence of the civilising centrality of feminine grace (in sharp rejection of his earlier adulation of the sublime as alone politically dignified, which could easily have led him to *support* Jacobin terror, as Wollstonecraft astutely noted) to a more general linking of cultural artifice to theological glory, in order to insist (against what theorists have now dubbed ‘biopolitical’ duality) that specific human nature is, paradoxically, a contingently cultural nature: “all superadded ideas, which the heart owns, and the understanding ratifies, are necessary to cover the defects of our naked, shivering nature, and to raise it to dignity in our own estimate” (Burke, 1969: p.108).

So here Burke makes dignity and grace coincide in a manner that would appear to be rigorously theological. Equally theologically discerning was his contention that Christian *chivalry* constituted the real political revolution in the history of the West –an observation which soon led Novalis in Germany, a youthful enthusiast for the French revolution, to declare that Burke’s anti-revolutionary book was nevertheless just as revolutionary as the revolution. This is because Burke realised, in the face of the terror, that the sheerly ‘dignified’ power of political will can never be adequately contained or resisted by a countervailing sublime will, which has an equal tendency to corruption. Hierarchical power can neither be abolished, nor qualified as power by power, but only by something *other* to power which redirects it. This something other is Ciceronian

*venustas*, feminine charm elevated by Christianity into the mediation of glory, tempering male violence with chivalric respect. Thus chivalry “obliged sovereignty to submit to the soft collar of social esteem, compelled stern authority to submit to elegance” (Burke, 1969: p.112). More generally, the real revolutionary achievement of Christianity was to entangle, beyond even classical aspiration, the political with the personal (exactly the aspiration of all truly radical feminism) and to mingle ‘fealty’ with legality (Burke, 1969: pp.107, 170-171).

Nevertheless, Wollstonecraft was not altogether wrong to suspect that there is a false note in Burke, that this could all be something of a sham. For in her own more Ciceronian (or Shaftesbury-like) moments, she envisages affectionate love as ascending more clearly to the heavenly than it does in Burke (Wollstonecraft, 1790: p.113). Unlike the true early romantics like Novalis and Coleridge soon to appear on the scene, Burke would indeed appear somewhat to aestheticise the religious, rather than achieving a religious aesthetic. Because, even in his later phase he remained wedded to a whig contractualism as regards property and contract, one remains suspicious that his ‘decent veil’ is merely a superficial overlay upon a brutally masculine and ‘sublime’ reality: a matter of tradition grounded merely in human convention and not clearly in participation in the divine—even if there are some hints of this. This would mean that he after all sustained a gap between nature and culture and between naturally sublime dignity and the dignity of grace, charm and elegance.

Yet read in a truly theological and participatory manner, which would demand that ‘chivalry’ regulate even economic contract and exchange, Burke’s diagnosis remains valid with respect to the nexus of dignity, grace, gender and justice.

But is not this diagnosis still wedded to the subordination of the female to the male, and so of grace to dignity against supposed Christian intention? Here, however, one can note that while St Paul compares Bridegroom to Christ and Bride to the Church, both hierarchies are implicitly flattened by the circumstance that it is the Church which mediates the necessary response to Christ of the Holy Spirit who is divinely equal to the divine Son. The very work

of deification itself would therefore seem to imply the historical elevation of women into equality with men as of the Church, including all the sons and daughters of God, into equality with Christ, the one Son of God who is the God-Man. This elevation is of a single metaphysical piece with the revelation that God is in himself the God of self-giving glory, eternally covered by the veil of feminine radiance.

Therefore to treat women as specifically women, but with regard to the progressively equal levelling upwards of grace with dignity offers far more likelihood of women being raised to genuinely equal human status with men, just as the treatment of all human beings in terms of their specific talents and social roles in all their diversity and hierarchical inequality holds out a far greater prospect of democratisation and equalisation than either market capitalism or state socialism.

For this reason, the Catholic Church needs to reject all the excessive concessions it has made to liberal democracy since 1948, after Maritain had unfortunately fallen in love with the USA and totally lost the plot of his own earlier thinking by endorsing the notion of subjective human rights (Milbank, 2012: pp.1-32). For the liberal and Kantian notions of dignity do not so much offer us anything modern or progressive, as rather a lapse back into paganism and sophistry that divides internal from external dignity and unchivalrically elevates male dignity over feminine grace, thereby validating given arbitrary oligarchy, and demanding that women turn themselves into somewhat more reliable versions of men. (Though in reality an increasingly abstracted phallic patriarchal power continues to encourage them to exercise debased charms and oppressively regulative and psychologised 'maternal' power, to which many failing and indebted actual men are increasingly forced to become subordinate).

In this way modern dignity by no means rejects hierarchy or status, but instead endorses the most dualistic and fixed sort of hierarchy which stockades the established reserve of subjectivity and endorses the arbitrary accumulations of property, money, male violence, female cunning and bureaucratic power by the most powerful subjective agents.

We have never abolished and could never abolish dignity as hierarchical status in favour of dignity as equal human worth based on right. To try to do so is instead to give more worth to the evermore worthless, as we see today. It remains a mystery to our media commentators and to many academics that Britain, since the 1950's, has become less deferential, yet more economically and socially unequal. They are unable to see the obvious: namely that a collapse in deferential respect for the dignity of representative status and virtuous achievement *necessarily* results in increased inequality because *axia* will not tolerate a vacuum: where worth is no longer regarded, only money retains any value.

Instead, we can only acclaim human dignity as universal human talent and capacity for wisdom, love and grace and seek to elevate all in these respects, if we accord also more honour to those in whom these things are more expressed and realised, and diverse honours to the diverse but equally necessary modes of living dignified lives. To do so is the precondition for requiring that those so honoured go on giving to the community, in every sense, more than is expected from others.

Yet this requirement, which rests upon a valuation of the common good and so of the maximum possible flourishing of each and every one, reveals a final paradox that Christian tradition has always affirmed. Dignity indeed consists in virtue and therefore, though all humans are honoured as capable of virtue, more honour is accorded to the most virtuous. However, in the end the dignity of the human community and of all its members trumps even this height as the object of human virtue itself. The whole is more than the height, just as glory precedes dignity and the Triune God, at the highest dignified elevation, is an interplay of personal equality.

## REFERENCES:

- AQUINAS, St. Thomas. *Summa Theologica*. Taurini: Marietti.
- ARISTOTLE. *Eudemean Ethics*. Oxford: Clarendon Press (v.9).
- ARISTOTLE. *Meteorologia*. Oxford: Clarendon Press (v.3).
- ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press (v.9)
- ASHFIELD, Andrew & Peter de Bolla eds. 1996 *The Sublime: A Reader in Eighteenth Century Aesthetic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BURKE, Edmund. 1969. *Reflections on the Revolution in France*. Harmondsworth: Penguin.
- CICERO. *De Legibus*. Hildesheim/New York: Gerog Olms.
- CICERO. *De Officiis*. London/Cambridge Mass.: William Heinemann/Harvard University Press.
- GALLAGHER, Robert L. 2012. "Incommensurability in Aristotle's Theory of Reciprocal Justice" in *British Journal for the History of Philosophy* v.20 (n.4), pp.667-701.
- GLASMAN, Maurice. 1996. *Unnecessary Suffering: Management, Markets and the Liquidation of Solidarity*. London: Verso.
- JORDAN, Mark. 2005. "Cicero, Ambrose and Aquinas *On Duties*, or the Limits of Genre in Morals" in *The Journal of Religious Ethics*, v.3 (n.3), pp.485-502.
- KANT, Immanuel. 2012. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KIMBRIEL, Samuel. *Friendship as Sacred Knowing*. Unpublished Cambridge Doctoral Dissertation.
- KLEIN, Jacob. 1968. *Greek Mathematical Thought and the Origins of Algebra*. New York: Dover, trans. Eva Brann.
- LACHTERMANN. 1989. *The Ethics of Geometry: A Genealogy of Modernity*. LONDON: ROUTLEDGE.
- LACOSTE, Jean-Yves. 1998. *Dictionnaire Critique de Théologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- LEBECH, Mette. 2004. "What is Human Dignity?" in Mette Lebech (ed.) *Maynooth Philosophical Papers*. Maynooth: Maynooth University Press, pp.56-69.
- MCCRUDDEN, 2008. "Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights" in *The European Journal of International Law*, v.19 (n.4), pp.655-724.
- MICHÉA, Jean-Claude. 2007. *The Realm of Lesser Evil*. Cambridge: Polity, trans. David Fernbach.

- MILBANK, John. 1997. "On Complex Space" in *The World Made Strange: Theology, Language, Culture*. Oxford: Blackwell, pp.268-292.
- MILBANK, John. 1998. "Politique (Théologie)" in Jean-Yves Lacoste (ed.) *Dictionnaire Critique de Théologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MILBANK, John. 2003. "Evil: Darkness and Silence" in *Being Reconciled: Ontology and Pardon*. London: Routledge, pp.1-25.
- MILBANK, John. 2006. *Theology and Social Theory: Beyond the Secular Reason*. Oxford: Blackwell.
- MILBANK, John. 2012. "Against Human Rights: Liberty in the Western Tradition" in *Oxford Journal of Law and Theology*, pp.1-32.
- MOYN, Samuel. 2012. "Did the Irish Save Civilisation? The Secret History of Constitutional Dignity", available at SSRN: <http://ssrn.com/abstract=2159248>
- PABST, Adrian. 2012. *Metaphysics: the Creation of Hierarchy*. Grand Rapids Mich: Eerdmans.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. 2012. *Oration on the Dignity of Man*. Cambridge: Cambridge University Press, trans. Francisco Borghesis et al.
- PLANINC, Zdravko. 1991. *Plato's Political Philosophy: Prudence in the Republic and the Laws*. London: Duckworth.
- PLATO. *REPUBLIC*.
- ROSEN, Michael. 2012a. *Dignity: Its History and Meaning*. Cambridge Mass.: Harvard university Press.
- ROSEN, Michael. 2012b. "Dignity Past and Present" in Jeremy Waldron. *Dignity, Rank and Rights*. Oxford: Oxford University Press, pp.89-98.
- ROWLANDS, Tracy. 2002. *Culture and the Thomist Tradition after Vatican II*. London: Routledge.
- SCHILLER, Friedrich. 2005. *On Grace and Dignity in Friedrich Schiller's "On Grace and Dignity" in its Cultural Context*. London: Camden House, trans. Jane V. Curran and Christoph Fricker.
- SPEMANN, Robert. 2010. *Essays in Anthropology*. Cascade: Eugene OR, trans. Guido de Graff.
- WALDRON, Jeremy. 2012. *Dignity, Rank and Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- WOLLSTONECRAFT, Mary. 1790. "A Vindication of the Rights of Men" in Andrew Ashfield & Peter de Bolla (eds.) *The Sublime: A Reader in Eighteenth Century Aesthetic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

## CONTRA EL TAN ABSURDO OBSCURANTISMO DE NUESTROS TAN ATOLONDRADOS TIEMPOS PARA, POST, HIPER O TRANS... MODERNOS

Juan Carlos Moreno Romo

Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro / SNI

juancarlosmorenoromo@gmail.com

### *Resumen*

En este trabajo se explora el conflicto entre la luz de la fe y el obscurantismo de la Razón, tanto a nivel general —entre la Iglesia católica y el Occidente moderno y sus “imperios filosóficos”— como al nivel particular y personal de quien escribe, primero en su experiencia como estudiante, y luego en su experiencia como profesor, en ambos casos en instituciones que, si se definen como laicas, en la práctica las más de las veces son más bien laicistas y, como tales, no ofrecen de entrada un ambiente de respeto por algo tan personal y tan íntimo —y que desde luego quisieran que tan sólo fuese personal e íntimo— como la fe cristiana.

*Palabras clave:* cristianismo, educación, humanismo, laicidad, laicismo, Modernidad.

# **AGAINST THE VERY ABSURD OBSCURANTISM OF OUR RECKLESS AND PARA, POST, HIPER OR TRANS... MODERN TIMES**

## *Abstract*

This work explores the conflict between the light of faith and the obscurantism of reason. This exploration is made, at first, from a general perspective –between the Catholic Church and the modern West and its “philosophical empires”– and, as well, from the particular and personal level of the author: at first, in his experience as a student and then in his experience as a teacher. In both cases as a member of institutions that, if they define themselves as secular, in the practice they are secularist and, in that way, they do not offer an environment of respect for something so intimate and personal –and their desire is for this faith to be just personal and intimate– as Christian faith.

*Keywords:* Christianity, Education, Humanism, Secularism, Modernity.

“Tenemos que levantar el acta de un hecho nuevo que no carece de importancia. Se lo intenta camuflar mediante mil subterfugios. Me parece que es más oportuno clamarlo a los cuatro vientos. No, ciertamente, como un grito de triunfo, sino como la expresión de una preocupación profundamente sentida: *el proyecto ateo de los Tiempos modernos ha fracasado*. El ateísmo es incapaz de responder a la pregunta de la legitimidad del hombre”.

~Rémi Brague

### *I. Pasado inmediato*

En el Año de la Fe (2012-2013), a cincuenta años del Concilio Vaticano II, y bajo la doble guía de nuestro Papa emérito Benedicto XVI —nuestro Papa teólogo— y de su Santidad Francisco, nuestro pastor —el primer Papa latinoamericano de una historia en la que, desde luego, como los humildes pescadores aquellos de Galilea, también nosotros contamos—, el Centro de Investigación Social Avanzada de esta ciudad de Santiago de Querétaro y su *Revista de filosofía Open Insight* han tenido el acierto de invitarnos a reflexionar sobre las siempre decisivas relaciones entre la filosofía y la fe cristiana.

Precede, esta invitación, a la publicación (el 29 de junio de este año de gracia 2013) de la primera encíclica de nuestro Papa Francisco, la *Lumen Fidei* que, como se lee en el párrafo 7 de la misma, también es —“en la fraternidad de Cristo”— la última encíclica de Benedicto XVI. Muy naturalmente, puesto que ya disponemos de ella, nos vamos a apoyar en esta carta encíclica para orientar e iluminar nuestras reflexiones; y asimismo en la *Fides et Ratio*, de su Santidad Juan Pablo II (de 1998, en la que como es sabido está presente, también, la inestimable ayuda del teólogo Joseph Ratzinger); y a lo lejos en la *Aeterni Patris* de León XIII (de 1879, aquella encíclica que, ante los excesos del racionalismo y del cientificismo decimonónicos, apelaba a la labor de los filósofos cristianos como a la “cerca y muro de la viña” que han sido desde los tiempos de los Padres de la Iglesia, y a santo Tomás de Aquino en especial, entre los Doctores de la Iglesia, como al campeón de la defensa de la fe y de la razón con ella).

Digo que lo haremos “muy naturalmente”, y lo hago a sabiendas, desde luego, de que eso de actuar con *esta* naturalidad no es lo común —particularmente en nuestros días y en el ámbito en el que me desempeño— en los de mi oficio o profesión. Escuchadas o no, todas esas interpelaciones hechas, desde el Magisterio de la Iglesia, a la filosofía, marcan, desde su tan importante flanco, el “pasado inmediato” de nuestra propia época y de nuestra propia experiencia, insisto, en una historia en la que también nosotros contamos. Esas importantes encíclicas nos señalan —entre otros documentos y otros hechos, el Concilio Vaticano II entre ellos, desde luego, y el Vaticano I también— las coordenadas del tiempo de todos los creyentes, el de la Iglesia Universal y sus relaciones, a muy alto nivel, con esta tan problemática “Edad Moderna” en la que según parece todavía vivimos (aunque de manera vacilante ya, desde los tiempos de Lyotard, desde luego, pero incluso mucho antes, desde los de Ortega), y con sus “filosofías” que acaso no sean, con ella —con la Edad Moderna como tal— más que un amasijo de herejías del propio cristianismo y de sus ideas de fraternidad, de libertad, de igualdad y de tolerancia, unas ideas cristianas enloquecidas por un “humanismo” que quiso apropiárselas, arrebátandose las a Dios, y de cuya crisis —la del humanismo ateo, y la de esas ideas arrebatadas al cristianismo y por eso mismo desvirtuadas o desarraigadas, y la de la Modernidad— nosotros somos los cada vez más bien documentados testigos.

Y el hecho más masivo o más dramático es que, si el dogma central del humanismo y la Modernidad es el del fracaso o la superación del cristianismo —culpable, para cierta “ortodoxia” u “opinión dominante” hasta nuestros días, de esa violencia fundadora de la Modernidad, misma que fueron las Guerras de Religión—, nuestro tiempo es el tiempo del fracaso del humanismo y la Modernidad precisamente como religión, o como desconcierto o confusión de furibundas religiones seculares, las cuales terminaron por tener ellas mismas sus propias y muy cruentas e inhumanas guerras de religión.

Jean-François Lyotard, quien fuera, en su momento, un ferviente partidario de esa filosofía de la historia “progresista” mediante la que la Modernidad pretendía llevar a cabo la *aufhebung* o superación del cristianismo, se desengañó de ella justamente al constatar

el descalabro inmenso que, para ese “humanismo”, representaba el genocidio organizado, especialmente contra los judíos, por el muy “moderno” y harto “filosófico” Estado alemán: “Auschwitz –escribe Lyotard, el profeta de la postmodernidad– refuta la doctrina especulativa. Cuando menos, ese crimen, que es real, no es racional” (Lyotard, 1992: p.40).

Y aunque con un leve e importante matiz (que desde luego nos recuerda al Habermas que, frente a Lyotard, se empeñaba en defender a la Modernidad como a un “proyecto incompleto”), el historiador Georges Bensoussan mantiene, en nuestros propios días, ese mismo diagnóstico: “el mundo concentracionario y el genocidio rubrican el fracaso parcial de la Ilustración: la razón y la educación, que están en el corazón de su proceso, no pudieron bloquear la empresa de aniquilación que conocemos” (Bensoussan, 2010: p.13).

Se trata, ya se ve, de un asunto en extremo serio, y es acaso una opinión algo ligera la del también historiador y “educador” Jean-François Forges cuando, en su libro *Educación contra Auschwitz*, supone que los valores de la Ilustración nos pueden proteger de esa monstruosa deriva de las sociedades modernas al mismo título o nivel que los valores del judaísmo y del cristianismo (Forges, 2006: p.249).

No es lo que nos enseñan la historia reciente, en general, y en particular la historia de la Shoah. Y no es lo que constatan los desesperados intentos “humanistas” o “republicanos” por prevenir, en la consciencia de las nuevas generaciones, todo posible “regreso” de esa monstruosidad. Y eso, el propio Georges Bensoussan –quien tampoco se asume como creyente–, no lo deja de subrayar (2010: pp.16, 81).

Hoy es casi casi una herejía decirlo, pero hay que tener el valor de llamarle pan al pan y vino al vino, y de reconocer –sobre todo, insistimos, en materia tan seria– que no da lo mismo educar en la fe que fuera de ella, así sea en un afuera de pretendida “fe en la razón” pues, como afirma el Concilio Vaticano I en su capítulo 3º, dedicado a la fe: “no es en manera alguna igual la situación de aquellos que por el don celeste de la fe se han adherido a la verdad católica y la de aquellos que, llevados de opiniones humanas, siguen una religión falsa (Denzinger, 3014)”.

Y es que eso era, justamente, la Modernidad, o el “humanismo”, o la Ilustración que reventó en Auschwitz: una *religión falsa* harto más que una filosofía. “Si Dios no existe —razonaba Iván Karamazov, resumiendo en esa frase la tentación central de todo el humanismo ateo, y todo ello con el telón de fondo, nada menos, que de un parricidio— todo está permitido”. Y en efecto, si no existe Dios, o si su existencia no es más que una “opinión privada” y “tolerable”, y si la vida humana no es sagrada, entonces, y si tan sólo queda protegida (¿hasta cuándo, y bajo qué “condiciones”?) por el “derecho positivo” de unos Estados como los que ahora tenemos, y en éstos por el muy dudoso voto de las “mayorías”, o por la mayoría de votos de una “Suprema Corte de (dizque) Justicia” descaradamente jaloneada por los intereses de partido... ¡Y si a quienes tenemos para enseñarnos o *inculcarnos* el “categórico” respeto de la vida humana es a Kant, o a Voltaire o a Hume!

Y a todo esto lo acompaña, en efecto, desde “dentro” de la propia filosofía moderna una muy explícita declaración de bancarrota. Una que es prácticamente inicial, o fundacional incluso (y entonces harto sospechosamente “fundacional”), que va de Hobbes (o de Pomponazzi, si no, o de los averroístas) al famosísimo Kant, y que radica en su renuncia a ocuparse de Dios, y del alma humana como tal, y de su libertad (lo que francamente no es muy “natural”). Y otra que es *final*, post-hegeliana y post-marxista sobre todo, y en la que la “filosofía” es puesta en jaque justamente por el incumplimiento de las “profecías” de esos y otros señores “filósofos”.

La situación es tan absurda que podemos decir, todavía en este inicio del siglo XXI, que mientras que en el “imperio filosófico analítico”—(que diría Ferrater Mora (1982)— la opinión autorizada, y desde luego harto original, de su más grande paladín consiste (más o menos como la del Kant de la *Crítica de la razón pura*) en sostener que los problemas filosóficos no son más que unos muy ingenuos “espejismos” o “tanteos” que la “crítica” o el “análisis lingüístico” pueden, muy generosamente, “disolver” (como si la tradición filosófica no hubiese sabido siempre, se quejaba don Eduardo Nicol (1990: p.320), que había que hacer un uso cuidadoso del lenguaje), el que en el “imperio filosófico continental” es tenido por “el más grande de

los filósofos del siglo XX”, por su parte, levanta el acta nada menos que de la “muerte de la filosofía”.

Y es muy curioso que estén de acuerdo en eso ambos imperios filosóficos triunfantes o sobrevivientes, y lo es más aún si caemos en la cuenta de que el vencido “Imperio Filosófico Soviético” los respaldaba desde luego en esto, a su brutal manera. Contra una Iglesia Católica supuestamente enemiga de la filosofía, la Modernidad dio de sí una serie de “imperios filosóficos”, pues, todos ellos —el positivista al fondo, en un siglo XIX que es en muchos sentidos la clave de nuestros atolondrados tiempos— antifilosóficos a más no poder.

Philippe Lacoue-Labarthe subrayaba, en *La ficción de lo político*, precisamente la para él harto determinante paradoja de que el que a su parecer era “el más grande de los pensadores, sin duda, de ese tiempo” (1998: p.14), diera él mismo por terminada a la “filosofía”, respecto de la que entonces ya no cabría otra cosa que multiplicar los análisis críticos, o los comentarios epigonales, si no, o en fin la harto enigmática “deconstrucción”.

Y es contra eso que, reconociendo la valía de pensadores como Philippe Lacoue-Labarthe o Jean-François Lyotard, a quienes contaba entre las diez voces más originales de la filosofía francesa de entonces, Alain Badiou se vio impulsado a publicar, en 1989, un *Manifiesto por la filosofía* en el que fundamentalmente se ocupaba de deslindar a la filosofía de esa “filosofía de la historia” —o de esa religión camuflada— de cuyo fracaso se sacaba, abusivamente a su parecer —y al nuestro también—, el fracaso de la filosofía sin más.

Nunca es realmente modesto —escribía Badiou— eso de anunciar un “fin”, un acabamiento, un *impasse* radical. El anuncio del “final de los grandes relatos” es tan inmodesto como el propio gran relato, la certeza del “fin de la metafísica” se mueve en el elemento metafísico de la certeza, la deconstrucción del concepto de sujeto exige una categoría central —el ser, por ejemplo— cuya prescripción historial es todavía más determinante, etc. Transida por lo trágico de su supuesto objeto —la exterminación, los campos— la filosofía transfigura su propia imposibilidad en postura profética. Ella se adorna con los sombríos colores del tiempo,

sin caer en la cuenta de que esa estetización *también* es una afrenta que se les hace a las víctimas. La prosopopeya contrita de la abyección es lo mismo una postura, una impostura, que la caballería trompeteante de la parusía del Espíritu. El fin del Fin de la Historia está cortado en la misma estofa que ese Fin (Badiou, 1989: p.11).

Jacques Bouveresse se había quejado ya, algunos años antes, en su libro de 1984 muy elocuentemente titulado *El filósofo entre los autófalos*, de ese tan anunciado y tan explotado “final de la filosofía” que no acababa —y que aún no acaba— de acabar, y coincide con Badiou —o Badiou coincide con él— en confiar, pese a todo, en la perennidad de la filosofía como tal, es decir, como vocación y búsqueda de la verdad, y no como *otra cosa*. “Yo no sé —escribía Bouveresse— si la filosofía está acabada o no. Pero dudo mucho de que pueda seguir indefinidamente en las formas en las que es practicada por aquellos que sostienen, con la mayor de las seguridades, que lo está. Los encantos de la retórica post-filosófica son quizás más llamativos, pero son ciertamente menos duraderos que los de la investigación de la verdad” (1984: p.10).

Y así están las cosas “en Europa”, para decirlo con una frase decimonónica que guarda todavía gran parte de su significado. Y ante tal panorama, ¿cómo no entender que, a poco más de un siglo de la *Aeterni Patris*, la Iglesia Católica —que es con mucho la institución que más ha hecho por la filosofía— busque, con la *Fides et Ratio*, animar a los filósofos a realmente filosofar?

La filosofía, que tiene la gran responsabilidad de formar el pensamiento y la cultura por medio de la llamada continua a la búsqueda de lo verdadero debe recuperar con fuerza su vocación originaria. Por eso he sentido —agrega Juan Pablo II— no sólo la exigencia, sino incluso el deber de intervenir en este tema, para que la humanidad, en el umbral del tercer milenio de la era cristiana, tome conciencia cada vez más clara de los grandes recursos que le han sido dados y se comprometa con renovado ardor en llevar a cabo el plan de salvación en el cual está inmersa su historia (*Fides et ratio*, n.6c).

Entre la *Fides et Ratio* tan oportunamente promulgada por Juan Pablo II, y la también muy oportuna –aunque en muchos casos dolorosamente oportuna– conferencia “Fe, razón y universidad” que Benedicto XVI leyó en la Universidad de Ratisbona el 12 de septiembre del 2006, la “vieja” y “medieval”, y “obscurantista” institución de la “leyenda negra ilustrada” le viene a dar un bochornoso y contundente desmentido a uno de los prejuicios más tenaces de nuestro gremio de supuestos cazadores o superadores de prejuicios.

Entre tanto, en nuestras instituciones filosóficas “modernas” –por ejemplo en nuestras Facultades de Filosofía, en las universidades públicas, y en las privadas, confesionales o no–, ¿qué es lo que enseñamos? ¿Y con qué fundamento? ¿Y para qué? ¿Para qué tarea o proyecto? ¿Para qué misión preparamos a las nuevas generaciones? ¿Y con la confianza puesta en qué? ¿Y con qué sentido?

## *II. Sapere aude*

En lo que al tiempo más concreto y personal, o interpersonal se refiere, la invitación que nos dirige el Cisav nos sugiere también, a los autores de estos estudios o ensayos –y eso a Unamuno le habría encantado–, llegar incluso al gran género de la confesión... Abierto queda, entonces, el camino, y si Dios así lo quiere habrá en las páginas que siguen algo –por lo menos algo– de confesión, tanto personal como profesional, enlazado desde luego con esas reflexiones o apuntes, que se nos imponen también en lo profesional además de en lo personal, sobre el “cambio de paradigma” que estamos viviendo, caigamos o no en la cuenta de ello, en el terreno de las relaciones entre la filosofía y la fe cristiana.

Si me atengo por lo pronto, entonces, a la escuela unamuniana (y cartesiana también, y agustiniana), y les hablo en primera persona, y desde mi persona y mis experiencias, de entrada caigo en la cuenta de un hecho que para mí es, desde luego, muy significativo. Gracias a un orden de cosas a primera vista indiferente a los tiempos de la Iglesia, y encima sin darme cuenta yo mismo, de tan distraído que soy en cuestión de fechas, de la feliz coincidencia, en el

Año de la Fe la Providencia ha querido, generosa, que saliese a la luz mi libro *Hambre de Dios. Entre la filosofía, el cristianismo y nuestra difícil y frágil laicidad*, y que lo hiciera encima en el ámbito estrictamente laico en el que me desempeño profesionalmente, y en un ambiente además, hay que decirlo, las más de las veces todavía acentuadamente —o todavía *identitaria*, y muchas veces hasta fanáticamente— laicista e intolerante.

Y sin embargo, ¿dónde, si no es en las universidades —y en las universidades públicas quienes no tenemos con qué pagarnos una educación privada, y sus respectivas tolerancia y libertad de conciencia (aunque, por otro lado, las universidades privadas, y hasta las confesionales también se dejan penetrar, *hélas!*, por las “modas” y por los “progresismos” intelectuales de todo tipo y signo)—, dónde podríamos intentar, si no “educarnos”, sí, por supuesto, “formarnos”, y “ponernos a la altura de los tiempos”, como diría Ortega?

“Los jóvenes —recuerda la *Lumen Fidei* en el apartado “Fe y familia”— aspiran a una vida grande” (*Lumen Fidei*, p.53). Y esa “vida grande” desde luego necesita, como de las dos alas de las que nos habla la *Fides et Ratio*, de la razón —de la “luz natural de la razón” que decía Descartes— y de la fe, de la *lumen fidei* o “luz de la fe” que entre la Iglesia y la familia se las deben transmitir, y cultivar y proteger (aunque ciertamente no como “un refugio para gente pusilánime”), de tal manera que no se las apaguen los vientos del escepticismo y del relativismo, y hasta del anticristianismo “universitarios”.

Consciente de esta hostilidad, y para sorpresa o confusión, sobre todo de los prejuicios del gremio de los “filósofos” que, como decíamos antes, no lee los documentos del Magisterio de la Iglesia (con lo que por lo menos cierran los ojos a sus propias circunstancias), la *Lumen Fidei* nos muestra, por el contrario, a una Iglesia por su parte atenta al mundo en el que vive, y que desde su segundo párrafo (y antes de citar también a Rousseau, y a Wittgenstein) recuerda cómo:

El joven Nietzsche invitaba a su hermana Elisabeth a arriesgarse, a “emprender nuevos caminos... con la inseguridad de quien procede autónomamente”. Y añadía: “Aquí se dividen los caminos del hombre; si quieres alcanzar paz en el alma y felicidad,

cree; pero si quieres ser discípulo de la verdad, indaga”. Con lo que creer sería lo contrario de buscar. A partir de aquí, Nietzsche critica al cristianismo por haber rebajado la existencia humana, quitando novedad y aventura a la vida. La fe sería entonces como un espejismo que nos impide avanzar como hombres libres hacia el futuro (*Lumen Fidei*, n.2).

Y aunque esa referencia a Nietzsche sea, a mi juicio, ante todo alemana, y en todo caso europea (y nos deje ver muy claramente esa parte de la encíclica que sin duda fue redactada por Benedicto XVI, en quien es, desde luego, un verdadero y decisivo mérito el poder aportarle a la Iglesia Universal la clara consciencia de esa tan importante frontera nuestra en la que el fideísmo de tradición luterana —o el antifideísmo de quienes, como Nietzsche, reaccionan a su propia tradición, y a su propia y muy peculiar concepción de la “fe” cristiana— desde luego que nos interpela), aunque en lo que a nuestra propia cultura latina se refiere no tenga toda la vigencia que a primera vista nos pudiera parecer que tiene, no deja, de cualquier manera, en lo que a mí se refiere, y a los de mi gremio, de dar justo en el blanco.

Y es aquí donde cabe que les cuente cómo, desde que me decidí, todavía en la preparatoria, a estudiar filosofía, mis amigos en efecto se inquietaban por mí (y mi comunidad entonces, es decir, mi iglesia), porque veían o entreveían, prudentes, que al adentrarme en ese raro y por lo menos harto dudoso mundo de los “filósofos” corría, de entrada, el riesgo de perder la fe.

No es malo, un poco de miedo, para avivar la prudencia, y les confieso que ese miedo desde luego me afectó. Y me viene a la mente ahora mismo una soleada mañana de domingo, en mi pueblito de Saldarriaga, en la que durante la misa dominical en la que participaba desde la parte exterior de la capilla, rodeado de todos aquellos campesinos con los brazos cruzados y el sombrero en la mano —y mientras constataba, una vez más, el bajísimo nivel intelectual y cultural del sermón de nuestro “cura de pueblo”—, le pedí a Dios, decidido a afrontar mi anhelo de verdad, y de búsqueda de ella, y de cultura, que se concretaba en mi proyecto de irme a la capital nada

menos que a estudiar filosofía, que me protegiera del peligro de perder la fe, y que no me soltara.

Y en efecto fui a dar, en la Universidad Nacional Autónoma de México (a la que fui, por otro lado, con grandes sacrificios e ilusiones), a un ambiente en general abiertamente hostil al cristianismo. Y a Nietzsche, desde luego, me lo encontré de lleno, desde los primeros semestres, hasta en la sopa, y a Sartre, y a Marx, y a Freud... Pero también aquí, lo que mejor define la situación es lo que alguien, lo que un estudiante cualquiera nos dijo, a mí y a dos o tres de mis compañeros, en el pasillo del primer piso del edificio A8, al salir de una clase de historia o de letras en la que seguramente surgió el tema y se armó la discusión, mientras llegábamos nosotros a una de nuestras propias clases de filosofía.

—¡Pero cómo es posible que estando ya en la universidad —nos dijo, más o menos, señalando con el gesto hacia el interior del salón de clases— todavía vayan a misa los domingos y crean en cosas como los sacramentos!

—¡Pues yo también estoy en la universidad —le respondí—, y también voy a misa y creo en los sacramentos!

Y es que, mucho más que el pretendido estudio de unos autores que desde luego son hartos menos importantes de lo que se pretende (y que encima, a la distancia, dudo que mis maestros de aquel primer año de licenciatura entendieran ni medianamente bien), lo que de entrada hacía pesado aquel ambiente era el incesante reclamo del rebaño o la comunidad, el mimetismo aquel que parecía decirnos, como Nietzsche le decía a su hermana (o incluso todavía más drásticamente):

—Si quieres ser un “hombre culto”, si quieres ser “uno de los nuestros”, séparate de la fe de tus mayores como quien se separa de una vergonzosa superstición, o de una cobardía.

Y es así como todos aquellos valerosos “discípulos de la verdad” nos incitaban a ser, precisamente, unos cobardes. Y no lo hacían, por cierto, ni *indagando* de verdad, ni armados tampoco de verdaderas razones.

Aquello no era, desde luego, todo lo que la UNAM me ofrecía, y gracias a Dios también nos ocupábamos, las más de las veces (o, por lo menos, suficientes veces), de lo que nos teníamos que ocupar. Pero era de cualquier manera muy común el que, si el tema religioso se tocaba, de frente o de soslayo, fuese casi siempre para refrendar aquella tan ignara y torpe persecución.

Como Ortega deslindándose del anticlerical ambiente en la España de su tiempo, nuestro maestro chileno Alfredo Troncoso tenía, por su parte, la fineza —y la caridad también—, de des-solidarizarse, si no abrazaba él, por su parte, la fe cristiana, de su reprobación resentida y por eso mismo hiriente y burlona (y al hacerlo expresamente nos daba además este mismo, tan atinado diagnóstico). Y fue a través de clases como las de Alfredo Troncoso que aprendí a asomarme a lo que había de rescatable, incluso en autores como Nietzsche.

De Antonio Marino es la fecha en la que no sé decirles si es creyente o no, pero sí lo mucho que le debo. Hace algunos meses, por cierto, dictó ahí mismo, en Acatlán, una conferencia sobre Nancy (“La deconstrucción del cristianismo y el problema teológico político: primera aproximación para un diálogo con Jean-Luc Nancy”), en la que comienza justificándose, ante su auditorio de aquella universidad por ocuparse “de una cuestión tan aparentemente anacrónica como la interpretación de la religión cristiana”, aclarando casi en seguida que, “creyentes o ateos”, nosotros desde luego “no somos paganos, porque somos judeocristianos”, y que entonces lo de nuestra comprensión de la religión cristiana es absolutamente imprescindible, en primer lugar para poder cumplir con el “conócete a ti mismo”, que es el imperativo esencial de la filosofía.

Por mis conversaciones con él, y por mis lecturas de sus trabajos, además de por mis cinco semestres como alumno suyo, amén de no poderme quejar de ninguna hostilidad o intolerancia de su parte para con la fe cristiana, creo que hasta podría asegurar que guarda hacia ella una muy clara simpatía... Escribo esto y recuerdo

que fue Antonio Marino quien, tras enterarse de que haría mi tesis sobre Descartes, me recomendó que no dejara de estudiar también a Pascal.

¡Y cómo no contarles aquí nuestra primera clase de Estética, en el tercer semestre ya (y en el edificio A2 entonces, ¿o era al revés?), con nuestro tan singular maestro don Francisco García Olvera!

—A ver —nos dijo apenas terminó de presentar el programa y se dispuso a entrar en materia—, levanten la mano los que son ateos.

Y del pequeño grupo aquél, que desde mi ángulo del salón yo veía de reojo, y como impulsadas por resortes, se levantaron entonces las manos, yo diría que de poco más de la mitad de mis compañeros (y como yo era el único que le oponía una abierta resistencia al anticristianismo que cundía, no solamente en los pasillos, sino también en las clases que a ello se prestaban, naturalmente me pregunté qué pasaba, entonces, con los que no levantaron la mano).

—¡Ustedes no son ateos —les dijo entonces “don Panchito” a todos nuestros vanguardistas y flamantes “integrados”—, ustedes son pendejos!

Óscar de la Borbolla —de quien me acordé en mayo pasado, en el Atrio de los Gentiles que tuvo lugar en la ciudad de México, mientras escuchaba las banalidades “analíticas” que fue a decir ahí uno de los “no creyentes” con los que supuestamente era cuestión de establecer un diálogo, precisamente pensando en que Óscar sí que apuntaría al verdadero, o al sincero fondo de las cosas, y sí dialogaría—, nuestro también muy singular maestro de Ontología, aunque abanderándose ateo y nietzscheano, no dejó de suscitar en todos nosotros un fecundo desafío que del harto escéptico y jovial análisis de las demostraciones platónicas de la inmortalidad del alma, y de las enormidades de Nietzsche y compañía, iba a dar, de repente, a importantes guiños como el de la referencia al *San Manuel Bueno*, mártir, de Unamuno.

Tengo pendiente un detenido diálogo con mi querido maestro “ateo”, detrás de cuyas travesuras filosóficas, y aun teológicas, se adviene un fondo verdaderamente serio y profundo, y a quien reitero que le debo, entre otras cosas, y más allá de esa superación del mero “desprecio de los adjuntos” con el que tuve que vérmelas durante mi primer año de licenciatura (o del desprecio oblicuo, más general, de todos esos “universitarios” que nos hablan —y eso en cambio es todo el tiempo, aquí, allá y acullá— asumiendo que los creyentes somos nada más que rezago), un estimulante desafío y hasta una serie de pistas como la de Unamuno, o la de Papini, a quien Óscar de la Borbolla mencionaba coqueteando con la idea de convertirse él mismo al final, llegado el momento.

¿Cómo defendía yo, frente a los embates de la “filosofía”, y ante todo contra los del cotidiano anticristianismo universitario, mi fe de cristiano de pueblo que, al menos en lo intelectual, estaba tan mal alimentada, y de la que en efecto apenas y conocía algo más que lo que, de niño, me enseñó una señorita, de pueblo también, en las clases de catecismo? Literal y metafóricamente, como “Dios me dio a entender”. Con la luz natural de la razón para empezar, que me ayudaba cotidianamente, como a mis más ilustres predecesores en el uso de la filosofía en defensa de la fe, “a recoger los dardos de los enemigos y a tornarlos contra ellos”. Y con la misa de todos los domingos, desde luego, muchas veces oída —y vivida— en la basílica de Guadalupe, adonde iba sobre todo en búsqueda de buenas homilias y de buenas liturgias (a las dos de la tarde oficiaba, a veces, un sacerdote muy bueno, que también era un buen confesor). Y con la frecuentación, no siempre fácil en lo que se refiere al de la reconciliación, de los sacramentos. Y con la oración cotidiana, naturalmente. Y con el estudio también, desde luego.

Para esto último comencé recurriendo a los folletos que, sobre diferentes temas de doctrina o de apologética, se ponen a la venta, en la Ciudad de México al menos, a la entrada de los templos. Terminé en los libros de teología principalmente gracias a las ofertas de la inmensa Librería Parroquial de Clavería, en la que sobre todo tuve acceso, a precios de regalo —y de verdadera *gracia*, en realidad—, a la colección “Cristianismo y Hombre Actual”, en la que leí cosas tan

básicas como importantes en autores como Alfredo Fierro (*La fe y el hombre de hoy*) o Miguel Benzo (*Teología para universitarios*) a la vez que me iniciaba en teólogos como Romano Guardini (*Verdad y orden, Los sentidos y el conocimiento religioso*) o Heinrich Fries (*Creer y saber*).

Si durante todo mi primer año en la UNAM, frente al acoso permanente que implicaba ese discurso que me negaba la racionalidad (mientras no me resignara a dejar, en la absurda aduana esa de la aceptación del grupo, nada menos que el alma misma, o la vida del alma, que es lo mismo), tuve que mantener una resistencia tal que mis compañeros terminaron por forjar el verbo “juancarlear” (que aunque buscara hacerlo, a mí desde luego que no me ofendía), a partir del tercer semestre, con todo, en parte porque el cambio de maestros me ayudó, en parte porque mis compañeros de clase crecieron (sobre todo cuando todos ellos reprobaron, una y otra vez, los exámenes de lógica simbólica que el “irracional” que esto escribe pasaba sin la más mínima dificultad), me gané, por fin, el respeto de mis compañeros y maestros, y el derecho entonces a la normalidad.

Ahí estaba yo, que era creyente y estudiaba filosofía, y que no sólo no era un bruto sino que encima no era el último de la clase, ni tampoco el segundo. Y ahí estaban también, por fin, mis demás compañeros creyentes, y entre todos, creyentes y no, terminamos conformando un grupo en el que no fue poco lo que aprendimos los unos de los otros, y no sólo, unos y otros, de nuestros maestros.

De entre mis compañeros “ateos” la iglesia pentecostal reclutó, tiempo después —y el estilo muy peculiar de “fe” que se suscita o se cultiva en ella—, a por lo menos dos, que yo sepa, y mientras escribo esto me pregunto si ello fue, de veras, el efecto de una “conversión” pues, creyentes o no, al dar al fin el “salto”, lo dieron justamente a la concepción de la “fe” que, cuando eran ateos, era la que realmente rechazaban... Yo prefiero, por mi parte, una fe que no se precipite, ciega, adonde la empuje la sola desesperación.

Llegado el momento de escoger un tema de tesis, el mío, desde luego, ya estaba escogido. Era el tema mismo el que me había escogido a mí (y esa iba ser mi manera de “salvarme con mi circunstancia”). Afrontaría el problema de la razón y la fe en la Modernidad, ¡nada menos!

Fui a ver a Óscar de la Borbolla, aquel “ateo abierto” que nos había desafiado tan sugerentemente en sus apasionantes clases de Ontología, para pedirle que me asesorara. Fue muy cordial, como siempre, pero me mandó, mejor, con un ex sacerdote que, a su vez, y desde luego declarándose, por su parte, más ateo que el mismísimo Nietzsche, me aconsejó que abandonara el tema, advirtiéndome que de eso, ahí, de ningún modo se podía hablar. Otro ex sacerdote —o ex seminarista si no, hasta donde sé—, pero que por suerte no padecía de los complejos del primero (el Dr. Guillermo González, a quien de veras se lo agradezco), me puso en la pista del libro *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, de Hans Küng, del que lo primero que me impresionó fue el precio, inalcanzable entonces para mí, y en seguida el tamaño, que me mostraba lo desmesurado que era mi proyecto de hacer yo mismo todo eso como tesis de licenciatura.

En esto de la confesión —o de la confidencia, o de la simple y llana conversación—, ya lo ve el lector, el trabajo es empezar... después hay que cortar, o abreviar porque no alcanza el tiempo, o el espacio de un artículo como éste. De aquella aventura de fe y razón surgieron, en lo que a la academia se refiere, algunos artículos, primero, alguna ponencia incluso, y después mi tesis *Razón, fe y religión en la filosofía racionalista*, de la que al final sólo escribí la parte dedicada a Descartes, quedándoseme en el tintero, hasta la fecha, las dedicadas a Spinoza y a Pascal. Mi propia versión del monumental *¿Existe Dios?* de Hans Küng —de quien por cierto aprendí muchísimo, no obstante no compartir su en efecto no muy ortodoxa cristología—, se quedó entonces nada más que en el primer capítulo.

Defendí mi tesis de licenciatura en Filosofía, por cierto, ante un jurado compuesto por los profesores Antonio Marino, Francisco García Olvera y Óscar de la Borbolla, con la cordial presencia, en el público, pues para entonces ya no trabajaba en la UNAM, de Alfredo Troncoso, que fue quien al final me acompañó, como director de tesis y ante todo como un muy estimulante y sabio interlocutor, en aquella para mí tan intensa y decisiva aventura.

Muchos años después se me presentó la ocasión de elaborar, a partir de aquel trabajo de juventud, mi libro *Vindicación del*

*cartesianismo radical* (Anthropos, Barcelona, 2010), del cual se puede decir que es ante todo mi muy detenida respuesta, existencial e intelectual, si no a la Modernidad entera, sí al menos a la forma en la que a mí me salió al paso esa esfinge (o el coletazo, digamos, o el reflujo, o mejor, la Babel de la Modernidad): exigiéndome nada menos que abandonara la fe de mis mayores, y que le entregara el alma, como recuerda Unamuno en la conclusión de *Del sentimiento trágico de la vida* que Helena, la cultura, exigía de Fausto (Unamuno, 1986: p.465).

Como es un libro en el que están en juego, al mismo tiempo, la razón y la fe, y como lo están, encima, en el teatro mismo de la existencia del que se aferra a ambas como a los dos asideros que lo rescatan del abismo o, si se quiere, para retomar la bella y certera imagen de la *Fides et Ratio*, como a las dos alas que le permitirán elevarse, y salvarse entonces, precisamente de una situación que nos urge a salvarnos de ella, a quienes no conocen o comparten la experiencia en la que arraiga, les parece (a Xavier Kieft por ejemplo, de acuerdo con lo que escribe en su reseña del *Bulletin Cartésien* XLI) por lo menos “*un livre étonnant*”.

Otros, aunque admiten que es irreprochable en su dimensión “científica”, en la que no encuentran nada que objetarle (como no sea que mi Descartes es correcto o “*convenu*”, para volver a citar a Kieft), lo que me reprochan es justamente su dimensión existencial y religiosa. El profesor Rubiel Ramírez, de la Universidad de Quindío, en la extensa y minuciosa reseña que de mi libro publica en el número 148, del Vol. LXI de la revista *Ideas y valores* de la Universidad Nacional de Colombia, y en la que da muestras de haberlo leído muy de cerca (mucho más de cerca que Xavier Kieft, por ejemplo, quien me parece que realmente no lo leyó y tan sólo lo revisó, saltando de acá para allá a la búsqueda de ideas para elaborar su reseña), me reprocha sobre todo, el profesor de la Universidad de Quindío, el darle a la fe de Descartes una importancia que él no cree que tenga. Ocuparse del problema de la fe y la religión de Descartes, en diálogo con las propias, le parece a Rubiel Ramírez (2012: p.149) que es la fuente de una “interpretación sesgada y restrictiva”. Para él lo que importa de Descartes es su influencia en la historia de las ideas, es

decir, su lugar en el museo, o en la academia, y no sus “particulares creencias religiosas” (Ramírez, 2012: p.152).

Por su parte, el profesor Jorge Aurelio Díaz, de la Universidad Nacional de Colombia, en su conferencia “El cartesianismo radical de Juan Carlos Moreno”, presentada en mayo de 2012 en la Universidad del Valle, de la ciudad de Cali, en el marco de un coloquio internacional de especialistas en Descartes (conferencia que él mismo tuvo la cortesía de enviarme por vía electrónica, y que ignoro si esté ya publicada), toma el relevo de la reseña de Ramírez y se deslinda de mi lectura de Descartes especialmente por lo que ésta tiene de apologética, considerando justamente que las “convicciones personales” del filósofo —que a su juicio son expuestas muy fehacientemente en mi libro— no tienen tanta importancia como la que yo les concedo.

Son lecturas críticas de mi trabajo que de veras les agradezco, y a las que tengo la intención de responder muy detenidamente (así como a las de Mauricio Beuchot, Pablo Castellanos, Julián Hernández o Carmen Camarillo que, aunque me son mucho más favorables, también contienen su momento crítico y también merecen una respuesta), en un artículo expresamente dedicado a ello. Aquí quisiera ir, para abreviar y para volver al tema de este estudio y de este número especial de la revista *Open Insight*, directamente al meollo de nuestro desacuerdo.

Evidentemente no tenemos, los profesores Rubiel Ramírez y Jorge Aurelio Díaz, por un lado, y por el otro quien esto escribe —y mucho me temo que Descartes no estaría, en esto, con ellos—, la misma concepción de la fe. Y les respondo —dejo pendiente el hacerlo desde la obra del filósofo y creyente René Descartes— leyendo nada menos que la *Lumen Fidei* que, en el apartado dedicado a elucidar “La forma eclesial de la fe”, nos recuerda que “la fe no es algo privado, una concepción individualista, una opinión subjetiva, sino que nace de la escucha y está destinada a pronunciarse y a convertirse en anuncio” (*Lumen fidei*, n.22).

Es decir que, por principio de cuentas, mis colegas que, como yo, se dedican a la historia de las ideas, cometen un importante error de historiadores de las ideas al confundir, muy anacrónicamente, a la

fe cristiana católica, apostólica y romana —profesada y defendida por René Descartes y por quien esto escribe—, con su caricatura lockeana o “liberal” (y aquí cabe recordar que la doctrina política de Locke con respecto a la fe religiosa es que desde luego hay que tolerar a todo mundo, con la excepción expresa de los católicos).

Y la ideología esa “liberal”, entonces, que en su verdadero fondo es enemiga de la fe cristiana y quisiera a toda costa hacerla callar, también lo es —hablando en plata— de la filosofía a la que, si la admite, por ejemplo en la universidad, la quiere de cualquier manera, a ella también, castrada o esterilizada, e incapaz, entonces, de afrontar la abierta búsqueda de la verdad.

En el apartado “Fe y verdad”, precisamente, que es el que más directamente viene a interpelar a los de nuestro gremio la *Lumen Fidei* nos señala en efecto que “recuperar la conexión de la fe con la verdad es hoy aún más necesario, precisamente por la crisis de verdad en que nos encontramos” (*Lumen fidei*, n.25).

Y subraya el hecho, en seguida, la carta encíclica *Lumen Fidei*, de que en una época como la nuestra, acostumbrada a reducir la verdad a la “verdad tecnológica”, por un lado (y de ese lado podríamos poner también a la “verdad académica”), y por el otro a la “verdad individual” o “subjetiva” (la de las “convicciones personales” o las “particulares creencias religiosas” que mis colegas y críticos consideran definitivamente condenadas a un consensual “arraigo domiciliario”), “la verdad grande, la verdad que explica la vida personal y social en su conjunto, es vista con sospecha”.

### III. *Credere aude*

En el muy breve prefacio de mi ya citado libro *Hambre de Dios. Entre la filosofía, el cristianismo, y nuestra difícil y frágil laicidad* —el cual libro en buena parte surge, como lo indica el subtítulo, de ese mismo combate contra la intolerancia de nuestros ambientes universitarios e intelectuales—, me explico ya, un poco —y en el libro mismo harto más amplia, aunque desde luego implícita y no expresamente—, con esos críticos de mi *Vindicación del cartesianismo radical* que me creen,

por cierto, porque me defiendo de la intolerancia, nada menos que un intolerante. Como si, de acuerdo con el joven Nietzsche, creyeran que me opongo a que piensen, cuando trato de ayudarles más bien, a ellos y a mis demás lectores, a combatir lo que les estorba a pensar al mismo tiempo que les estorba o les asusta a creer (o a admitir que creen).

Inevitablemente consciente, por mi parte, de la “persecución fría” que les acabo de contar —en la medida, sobre todo, en la que la he vivido en carne propia, y en espíritu propio también—, al tomarme en serio a la filosofía como lo que pretende ser y no como un mero pretexto para adherirme a un determinado grupo, y para obtener y conservar una muy buena chamba (¿pues qué hay más cómodo, a fin de cuentas, que hacer como que se dedica uno a la filosofía, sin dedicarse para nada a ella?), en este nuevo libro que viene a secundar al primero —y que por ser más breve y más barato, espero que llegue a muchas más manos que aquél—, me dirijo ante todo, o muy en especial

a los lectores jóvenes, a quienes ahora mismo viven esa inevitable tensión entre su fe, forzosamente inmadura a los veinte años, y su razón en ciernes, hartamente fácilmente impresionable por los autores “canónicos” con quienes se las tiene uno que ver, prácticamente a solas en el mejor de los casos, en nuestras caóticas y las más de las veces nada “católicas” universidades (en especial por la presión que ejercen sobre sus jóvenes estudiantes para que se sometan a una absurda, y desde luego en nada laica apostasía), a los jóvenes estudiantes de filosofía y de humanidades en general, y de ciencias sociales también, y hasta de ciencias naturales, *a los que se las toman en serio —preciso— y de verdad se ven afectados por lo que casi todas nuestras modernas o postmodernas ciencias tienen de militantemente antirreligiosas* (Moreno Romo, 2013: p.8)

Pues por absurdo que esto pueda parecer nuestras instituciones “laicas” —incluida nuestra Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro, cuyo lema es “Universalidad, diversidad, memoria”— terminan siendo, en la práctica, en realidad *laicistas* más

bien, y en consecuencia, además de militantemente anticristianas, antifilosóficas por añadidura.

Y ahora un poco de “confesiones profesionales”, a propósito de esta nueva institución en la que me toca vivir las cosas desde la función de profesor y no ya desde la de estudiante, y a propósito entonces de esa preocupación por los jóvenes que desde luego comparto con la *Lumen Fidei*.

Les pregunté hace días, a mis estudiantes de Historia de la Filosofía Moderna, en una clase en la que les hablaba de cómo, sin siquiera asomarnos a la Reforma y a la Contrarreforma o Reforma católica, difícilmente podríamos entender el surgimiento de la filosofía moderna, y su especificidad, les pregunté –incursionando en ese tan dudoso terreno, entonces, de la “opinión”, pero también en el de la imprescindible autognosis– por el prejuicio dominante o por la “orientación ideológica” de nuestra propia Facultad, y sin dudarlos respondieron ellos, con unas risas liberadoras, que la nuestra –la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro, fundada por don Antonio Pérez Alcocer– era una Facultad “atea”.

En generaciones anteriores, cuando en el pasado plan de estudios los alumnos me llegaban, no en tercero, como ahora, sino ya en quinto semestre, esos eran temas que les daban miedo, y en clase se quedaban callados mientras en privado me decían, algunos, que sus maestros les habían advertido que de eso ahí no se podía hablar. Una manera muy curiosa de entender la laicidad, y por añadidura la filosofía y más concretamente la historia de la misma. ¿Cómo es posible hablar de la historia de la filosofía sin hablar constantemente del cristianismo?

Confrontado el dogma laicista desde las exigencias mismas de la disciplina –mostrando con José Ferrater Mora, con Richard Popkin, con Charles H. Lohr, con Denis Kambouchner, y etc., etc., que la historia de la filosofía hunde sus raíces en nuestra historia religiosa–, les propuse a mis estudiantes hacer –al fin y al cabo es un asunto de “historia de las ideas”, y hasta de “filosofía contemporánea”... aunque desde luego no sé si “aplicada”– el recuento del profesorado del “área de filosofía” de nuestra Facultad, y de su orientación expresa con respecto al asunto del que hablábamos.

Los que no escondemos nuestro catolicismo no somos menos que los que exhiben insistentemente su ateísmo, y sin embargo, siendo lo suyo nebuloso, y filosóficamente mucho muy dudoso, es lo que a final de cuentas intimida y crea su dogma. ¿Por qué? Fácil: es la anti-religión la que, en nuestras instituciones “laicas”, hace proselitismo. Y un proselitismo que no soporta el examen racional, y que chilla —como los endemoniados de las películas frente al crucifijo— cuando un humilde discípulo de Sócrates se los presenta —no el crucifijo, el examen. Y hasta me pregunto si no será ésa la razón por la que están secuestrados, en una oscura bodega, todos esos ejemplares del libro colectivo *Unamuno y nosotros* en cuyo prólogo, “nosotros y nuestro muy políticamente incorrecto maestro Miguel de Unamuno”, hablo un poco de esta situación (Moreno Romo, 2012: pp.10-11).

Recuerdo, esto es el colmo, cómo un colega se quejaba cierta vez de cierto alumno, brillante a su entender, al que cuando ya confiaba él haberlo logrado “convertir” al ateísmo, lo veía “metido” en un coloquio sobre mística, en su opinión completamente fuera de lugar en una universidad pública. La anécdota tiene dos aristas. Por un lado la molestia del colega en cuestión porque en la universidad nos ocupemos de algo tan alto, y tan importante como la mística, ¡nada menos! Y por el otro su confesión de practicar, contra la fe cristiana o a favor del ateísmo, lo mismo da, el proselitismo. Y eso del proselitismo de los profesores “laicistas” (que no “laicos”) es en efecto —lo sé de muchas más fuentes— algo por lo menos muy curioso y problemático. Es algo que, en nuestra Facultad, termina de verdad “malcriando” a buena parte de nuestros estudiantes, que se acostumbran a que los profesores les corran detrás... ¿Por qué no se limitan a hacer bien su trabajo, para que con base en eso sean los propios estudiantes quienes los busquen? Y si a lo ideológico le sumamos lo político... En eso sí que están mal hechas nuestras universidades “modernas”, “liberales” y “democráticas”: los votos de los estudiantes no deberían de afectar a los maestros en sus luchas por el poder, y así, quizás, los dejarían en paz.

Le encomienda a la familia, la *Lumen Fidei*, la fe de los jóvenes, y hace muy bien: “sobre todo los jóvenes —subraya—, que atraviesan una edad tan compleja, rica e importante para la fe, deben sentir la

cercanía y la atención de la familia y de la comunidad eclesial en su camino de crecimiento en la fe” (*Lumen fidei*, n.53).

Y es de subrayar el hecho de que los padres —y con ellos los demás miembros de la familia, y de la sociedad— tienen el derecho a estar tranquilos cuando sus hijos —o hermanos, o vecinos...—, por más “mayores” que ya sean, van a la universidad, sea ésta la pública o la privada. La universidad se entiende que es o debe ser precisamente una “universidad”. Ni iglesia, ni partido político, ni club de admiradores o de amigos de éste o de aquel profesor, ni reserva de votos o de lo que sea, sino una *universidad*.

Y sin embargo los jóvenes, entonces, cuando no están expuestos a los “medios de comunicación”, y al “mercado” y a la cada vez más tremenda y más descarada avalancha mimética que éstos alimentan, sin cesar —sirenas y serpientes de nuestros días—, están expuestos, en el mejor de los casos —cuando se les permite superarse y estudiar—, a lo que de ideología y hasta a lo que de para-religión queda, de la cultura moderna y “humanista” —y de religión falsa entonces—, nada menos que en la universidad, y muy especialmente en la universidad pública (aunque insisto en que no sólo en ella).

En verdad, ¿para qué se “educa” o se prepara a los jóvenes en nuestras universidades, públicas o privadas? ¿Para ser ellos mismos, o para sumarse a algún rebaño, no ya de creyentes —señor Friedrich Nietzsche—, sino de crédulos?

La ideología que impera ahora en el mundo (y que al parecer lo tiene y lo quiere ya a sus *totales* expensas, tras haber derrotado a la del imperio filosófico que se basaba en la del barbudo Carlos Marx) quiere, con mayor descaro cada vez, que a los niños y a los jóvenes se los prepare para nada más que para la explotación en calidad, grosera, de meros “recursos humanos”.

Parecía imposible el que nuestras instituciones “educativas” cayeran por debajo de las de la época del porfiriato, y nosotros lo estamos logrando. Recuerda Alfonso Reyes, en “Pasado Inmediato”, que la misión que la Escuela Preparatoria de aquella época se daba era, como el relevo de las humanidades que pretendía ser, “preparar ciudadanos” antes que profesionistas (Reyes, 1960: p.188). Hoy ni el ciudadano ni el profesionista interesan —y el hombre o la persona

mucho menos—, interesan las computables y comercializables “competencias” de los “recursos humanos”, y nada más.

Los señores amos del dinero y de la “sociedad del conocimiento” están, desde luego, contentísimos y frotándose las manos, calculando en sus “indicadores” todos los jugosísimos negocios que van a hacer, no ya tan sólo con esa pobre gallina trasquilada que decía Machado que había pasado a ser la filosofía tras la insoslayable *Crítica de la razón pura* de Kant, sino con la universidad misma, ahora, en todas sus dimensiones.

No parecen darse cuenta, los gordos gordos burgueses usufructuarios del Final de la Historia, de que ante semejante yermo de humanidad, y ante semejante vacío de ideas y de ideales, cualquier predicador de lo que sea puede venir a hacer —él también— su agosto, sobre todo si faltan la fe verdadera y la verdadera racionalidad.

#### *IV. ¿Gran fe y pequeña fe?*

En su libro *En torno a Galileo*, que recoge un curso que dio en 1933 en la Universidad Central, para conmemorar los 300 años de la famosa condena del muy ilustre “mártir de la Ciencia” (y en el tiempo del nazismo ya, pero unos cuantos años, todavía, antes de Guernica, y de Auschwitz, y de Hiroshima...), Ortega va a enunciar muy claramente lo que más de medio siglo después pondrá de moda Lyotard. El principio del que parte es el siguiente: el “yo vivo” es, desde luego, más amplio y más profundo o más básico que el “yo pienso”, y también lo es, por ende —y aunque con sus respectivos matices, Descartes desde luego no protestaría—, el “yo creo”: “al descender por debajo del conocimiento mismo —escribe Ortega—, por tanto, de la ciencia como hecho genérico y descubrir la función vital que la inspira y moviliza, nos encontramos con que no es sino una forma especial de otra función más decisiva y básica —la creencia (Ortega, 2006: p.369).

Póngase, en Descartes, el primado de la moral —y de la gracia antes que ésta (Moreno Romo, 2011)—, y hasta el del famoso “mundo de la vida” (con sus inclinaciones naturales, y con sus pasiones,

y en fin, con su “circunstancia”) (Ortega, 2006: p.381), y ya vamos matizando con ello, tanto las críticas a mi *Vindicación del cartesianismo radical* que reseñábamos antes, como la idea orteguiana de que Descartes sería, mejor incluso que Galileo, el representante mayor de esa “fe en la razón” que, en su análisis, habría venido a *releva*r, desde los tiempos del *Discurso del método*, a la fe cristiana.

Pues en el análisis de Ortega, que es muy “ortodoxo” en eso, y que nos lo encontraremos luego casi tal cual en Lyotard, la nueva fe en la razón y en la ciencia habría venido a tomar el relevo, a partir de Galileo y Descartes, de la para entonces ya agotada fe cristiana. El hombre, observa Ortega (me temo que en esto en exceso influido por Nietzsche), se cansa de vivir pendiente de Dios, o del “más allá”, y se traslada por fin al “más acá” o a la naturaleza, aunque insuficientemente en la Modernidad, por hacerlo sólo racional, y no vitalmente (Ortega, 2006: p.454). Y luego esa misma fe en la ciencia, que fue el impulso vital de toda la Modernidad, se agota ella también.

Existen, en efecto —observaba Ortega—, no pocos motivos para presumir que el hombre europeo levanta sus tiendas de ese suelo moderno donde ha acampado durante tres siglos y comienza un nuevo éxodo hacia otro ámbito histórico, hacia otro modo de existencia. Esto querría decir: la tierra de la Edad Moderna que comienza bajo los pies de Galileo termina bajo nuestros pies. Éstos la han abandonado ya (Ortega, 2006: 372).

En sus “Apuntes sobre el pensamiento, su teúrgia y su demiurgia”, de 1941, se detiene Ortega a comentar el hecho, para él har-to sorprendente y significativo de que Husserl, el último gran racionalista después del “inmenso Descartes”, se haya dado cuenta de esa quiebra histórica, él también, según lee éste en un inusitado pasaje de su *Lógica formal y trascendental*, de 1929. Si el hombre de la Ilustración había creído plenamente en la “auto-objetivación de la razón humana”, ahora, ante la atónita mirada del fundador de la fenomenología “esa gran fe, un tiempo sustitutivo de la fe religiosa”, perdía de repente su vigor, ella también, “en amplios círculos”. Y la

incertidumbre entonces, y la falta de un *telos* o de un *para qué*, volvían a ganar terreno.

Husserl —subraya Ortega— vivía siempre en el mayor retiro, porque no andaba olisqueando por el mundo ni preocupado de “informarse”. ¿Qué presión no tendrá, pues, el hecho por él tan sobriamente descrito, cuando ha penetrado hasta su retiro y se le ha plantado delante y ha tenido que “verlo”? (Ortega, 2006: p.7).

Y para mientes, Ortega, sobre todo en lo de “gran fe”, y en la indicación, entonces, de que, tras la pérdida de ésta, le queda todavía al hombre de después de la Modernidad, una “pequeña fe” en lo que después se va a llamar “razón instrumental”. La “gran fe” en la ciencia corresponde al tiempo en el que ésta se volvió, para grandes grupos sociales, nada menos que el sustituto de la fe religiosa.

Pero un buen día —señala Ortega— se echó de ver que mientras la inteligencia y la razón resolvían cada vez más perfectamente innumerables problemas, sobre todo de orden material, habían fracasado en todos sus intentos de resolver los otros, principalmente morales y sociales, entre ellos los problemas que el hombre siente como últimos y decisivos (Ortega, 2006: p.9).

#### V. *¿Deconstrucción del cristianismo?*

Jean-Luc Nancy es, como Ortega, un lector de Nietzsche y del pensamiento clásico alemán en general. Como Husserl y como Ortega, Nancy piensa que el tiempo de “la filosofía”, que precisamente coincide con el tiempo de la “gran fe” en la Razón, lo hemos dejado atrás (Nancy, 2002). Y rebasando a Heidegger en su ajuste de cuentas con “la Metafísica”, y rebasando incluso al propio Derrida, Jean-Luc Nancy considera que los tiempos que vivimos, en su verdadero fondo son unos tiempos de “deconstrucción del cristianismo”.

Esta expresión se presta, desde luego, leída a prisa y desde unos cánones humanistas o ilustrados, a que algunos desprevenidos

—Michel Onfray por ejemplo— se confundan y crean que se refiere —ahora sí, ¡por fin!—, al tan anunciado, y tan esperado final de la fe cristiana. Sólo que la “deconstrucción” de Nancy, bien vistas las cosas, se parece mucho más a la “agonía” de Unamuno que a la vulgar superación volteriana, o incluso a la *aufhebung* hegeliana. Y si por ejemplo parte del “más acá” nietzscheano, no es para instalarse en él, sino para “trascenderlo” (Nancy, 2010: p.22). “No se trata de repintar los cielos —escribe Jean-Luc Nancy en *La Déclousion*—, ni de reconfigurarlos: se trata de abrir la tierra oscura y dura y perdida en el espacio” (Nancy, 2005: p.9).

Para confusión de los anticristianos, y de los anticatólicos en especial, entre los que desde luego se cuentan algunos seguidores o admiradores de Nancy —a quien se invita, por ejemplo, a hacer la apertura de congresos de “ateos” (Moreno Romo, 2013: 57)—, en sus libros se leen observaciones como la siguiente:

Hay que reconocerlo: la Reforma y la Ilustración, con y a pesar de toda su nobleza y todo su vigor, se acostumbraron también a comportarse frente al pasado de Europa como los etnólogos de otros tiempos lo hacían frente a los “primitivos”. La refundición, hoy algo más que comenzada, de la etnología —o la declousión de su etnocentrismo— no pueden no valer también para la relación del Occidente para consigo mismo (Nancy, 2005: p.19).

Es verdad que, a cierto nivel, Nancy coincide con Ortega en identificar al cristianismo con un momento de su historia, ya consumado. Ortega hablaría, en ese caso, del tiempo en el que la “fe cristiana” fue una “creencia” efectiva, o una “vigencia”, y eso en el lenguaje de Nancy podría corresponder al tiempo en el que el cristianismo fue el “Sentido” del Occidente todo, precisamente antes de que intentaran serlo cada una de las ideologías “humanistas”. Es en ese nivel que podemos ubicar, por ejemplo, la observación que hace Ortega al declarar que el conocimiento “es simplemente una creencia, en cuanto tal nada diferente de la fe religiosa” (Ortega, 2006: p.17).

Y entonces cabe subrayar la distinción, central para Nancy, entre la fe y la mera creencia. Si esta última es, en efecto, una especie de conocimiento defectuoso o deficiente, la fe en cambio es otra cosa. Para Descartes, la fe, que es un don de la gracia divina, radica en la voluntad, que es nuestra parte mejor, y no en el mero entendimiento (Moreno Romo, 2008). Para Nancy la fe es sobre todo un acto de confianza en la palabra que, abierta, nos abre a ella y al mundo o al sentido que entre todos nosotros conformamos, en adoración (Nancy, 2010: pp.90-91).

Ahí donde, en pleno siglo XX, un Werner Jaeger (Brague, 2013: p.10), y hasta un Edmund Husserl creían que era cosa de volver a los griegos para tomar impulso y avanzar de nuevo, retomando el *telos*, o el “norte” de la “civilización occidental”, Jean-Luc Nancy nos invita a ser harto más honestos o sinceros con nosotros mismos, y a buscar más bien “la fuente oculta del cristianismo” (Nancy, 2010: p.43).

Entre tanto, y hasta nuevo aviso, para Jean-Luc Nancy también, como para Rémi Brague:

El humanismo desemboca en la inhumanidad, tal puede ser el resumen brutal de la situación. Y el Occidente no comprende cómo vino a dar ahí (Nancy, 2005: p.48).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BADIOU, Alain. 1989. *Manifeste pour la philosophie*. Paris: Seuil.
- BENSOUSSAN, Georges. 2010. *¿Auschwitz por herencia? Sobre un buen uso de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- BOUIVERESSE, Jacques. 1984. *Le philosophe chez les autophages*. Paris: Lés Éditions de Minuit.
- BRAGUE, Rémi. 2013. *Le propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*. Paris: Flammarion.
- DENZINGER Y HÜNERMANN, . 2000. *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder.
- FERRATER MORA, José, 1982. *La filosofía actual*. Madrid: Alianza.
- FEYERABEND, Paul, 1987. *Adieu la Raison*. París: Seuil.
- FRANCISCO, Papa. *Lumen fidei*, carta encíclica.
- FORGES, Jean-François. 2006. *Educar contra Auschwitz. Historia y memoria*. Barcelona: Anthropos.
- KÜNG, Hans, 1979. *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid: Cristiandad.
- JUAN PABLO II, Papa. *Fides et ratio*, carta encíclica.
- LACOUË-LABARTHE, Philippe. 1998. *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*. Paris: Christian Bourgois.
- LYOTARD, Jean-François. 1992. *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.
- MORENO ROMO, Juan Carlos. 2008. "Descartes: La fe según la razón iluminada por la fe", en *Proceedings of the XXII World Congress of Philosophy*, v.XVI, pp. 301-307.
- MORENO ROMO, Juan Carlos. 2010. *Vindicación del cartesianismo radical*, Barcelona: Anthropos.
- MORENO ROMO, Juan Carlos. 2011. "El trasfondo espiritual de nuestros racionalismos. O sobre el preciso punto en el que difieren la Modernidad más bien luterana y la genuinamente cartesiana", en *Signos Filosóficos*, v.XIII (n.26, julio-diciembre), pp. 115-131.
- MORENO ROMO, Juan Carlos. (Coord.) 2012. *Unamuno y nosotros*. Barcelona: Anthropos.
- MORENO ROMO, Juan Carlos. 2013. *Hambre de Dios. Entre la filosofía, el cristianismo, y nuestra difícil y frágil laicidad*. México: Fontamara.
- NANCY, Jean-Luc. 2002. *Un pensamiento finito*, Barcelona: Anthropos.

- NANCY, Jean-Luc. 2005. *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)*. París: Galilée.
- NANCY, Jean-Luc. 2010. *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*. París: Galilée
- NÍCOL, Eduardo. 1990. *Ideas de vario linaje*. México: UNAM.
- ORTEGA Y GASSET, José. 2006. *Obras Completas Tomo VI. 1941 / 1955*. Madrid: Revista de Occidente / Taurus.
- RAMÍREZ, Rubiel. 2012. "Reseña de: Moreno R., Juan C.: *Vindicación del cartesianismo radical*. Barcelona: Anthropos, 2010. 479 pp.", en *Ideas y valores* No 148, v.LXI (abril), pp. 145 -152.
- REYES, Alfonso. 1960. *Obras completas XII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- UNAMUNO, Miguel de. 1986. *Obras selectas*. Madrid: Biblioteca Nueva.



## SOBRE EL DIOS DE LA EXPERIENCIA QUE VIENE AL DISCURSO DE LA RAZÓN

Inés Riego de Moine  
Instituto Emmanuel Mounier, Argentina  
ines.riego@gmail.com

### *Resumen*

El trabajo indaga en los modos discursivos y experienciales en que Dios se hace presente al hombre actual, con el propósito de mostrar la necesidad de reconocer en el lenguaje de los místicos el discurso del amor-sin-fisuras, que expresa el 'orden del amor' como la lógica en que comulgan Dios y la persona, y que obliga a desterrar viejas categorías racionalizadoras de lo divino por nuevas categorías lingüísticas emergentes de la experiencia místico-religiosa. Partiendo de la afirmación zubiriana de que "el hombre es experiencia de Dios tanto como Dios es experiencia del hombre", nos permitimos preguntar: ¿quién es el Dios de la experiencia humana?, ¿en qué Dios espera y cree la humanidad?, para concluir preguntándonos ¿por qué el 'Dios del encuentro', que es el Dios de la experiencia mística, no termina por asentarse definitivamente en la cultura y en los discursos de intelectuales y filósofos cristianos?

*Palabras clave:* amor, Dios, discurso, encuentro, mística, persona.

## ABOUT THE GOD OF EXPERIENCE THAT COMES TO DISCOURSE OF REASON

### *Abstract*

The work explores the experiential and discursive modes in which God makes himself present to the current man, in order to show the need to recognize the speech of the love-without-cracks, which expresses the 'order of love' as the logic in that commune God and the person, and which obliges to banish old streamlining categories of the divine by new emerging linguistic categories of mystic-religious experience. Based on Zubiri's claim "man's experience of God as God is man's experience", we let ourselves ask: Who is the God of human experience?; In what God humanity expects and believes?, finally asking why 'Meeting God', which is the God of mystical experience, it doesn't finish to definitely settle down in the culture in the culture and in the discourses of intellectuals and Christian philosophers?

*Keywords:* Discourse, Encounter, God, Love, Mysticism, Person.

## 1. *El Dios de la experiencia*

Me he preguntado tantas veces si quienes intentamos explicar y profundizar en el fenómeno religioso como experiencia de Dios podríamos hacerlo sin haber pasado por la vivencia del amor a Dios –ser amados por Él y amarlo en respuesta viva a su amor– y sin la experiencia de su presencia en nuestra vida, siendo ambas cosas casi lo mismo. ¿Habría otro modo de entender la presencia divina que como manifestación de su esencia amorosa en nosotros? Hablamos, por cierto, del Dios de la revelación judeo-cristiana cuyo estar entre los hombres se ha caracterizado siempre por el amor: “Dios es amor” (1Jn 4) y todas las demás determinaciones, atributos o aproximaciones a su esencia remiten irremisiblemente a este amor como su carácter primordial. Aunque es igualmente cierto que, más allá de las religiones, la “amorosidad” está siempre presente en la comprensión de la divinidad –a pesar de sus variados tintes– y sin esa cualidad esencial no tendría sentido la búsqueda experiencial de los místicos a nivel universal, tanto más en nuestra tradición mística occidental que condensa el discurso específico que inspira la experiencia cristiana de Dios. No por casualidad la doctora mística santa Teresa de Jesús, una de las mayores ‘expertas’ de todos los tiempos en haber vivido la experiencia del Dios trinitario de la revelación cristiana, llamaba a Jesús “el capitán del amor” (Teresa de Jesús, 2011: p.60).

Es que sólo un Dios personal henchido de amor al hombre, como se nos ha revelado en el judeo-cristianismo, podría ser el objeto de esta experiencia singularísima de trascendencia que ha venido viviendo la humanidad desde tiempo inmemorial tensando su existencia más allá de sí misma para alcanzar a un Dios que colme de sentido su vida, su sufrimiento, su esperanza, su búsqueda de una verdad y un camino absolutos. Y esto ha sido una constante a lo largo de la historia a pesar de los tiempos sombríos –llegados a su culmen en el nihilismo europeo que todavía padecemos incluso en Iberoamérica–, en que Dios parece ocultarse al hombre o el hombre no disponerse a la luz de su presencia, tal como las presentes décadas de poca fe vienen haciendo patente en las aberrantes elecciones de la humanidad contrarias al amor, a la vida, a la justicia y

al sentido aunque los discursos filosóficos no siempre den fe de ello (Riego de Moine, 2007a), algo que nos eximimos de ejemplificar aquí. En suma, quiero decir que cuando se traiciona o se violenta todo sentido, todo valor y toda acción derivados del *ordo amoris* que nos fundamenta como personas por ser imágenes y semejanzas del Dios-Amor, de modo indirecto pero no menos contundente, se opta por quitar al mismo Dios del horizonte de comprensión y de sentido de la realidad tanto como se lo silencia en la intimidad del corazón.

Sin embargo, gran parte de esta humanidad sigue esperando, orando y creyendo en Dios, quiere que Él exista, convirtiéndolo así en ‘Alguien absoluto a quien esperar’ y sobre todo en Alguien a quien sentir en el corazón como ‘mi Dios’ y aún más ‘nuestro Dios’, y esto más allá de las graves incomprensiones y de las ignominiosas traiciones a su amor incondicional, sin fisuras. Tan es así que incluso a los que dicen o creen no tener fe, no les es fácil quitarse a Dios de encima; hay que argumentar la increencia mucho más que la creencia, y la clave está en la misma vida personal cotidiana que no deja de buscar la religación con su fundamento divino, aunque por miles de caminos diferentes, equivocados o no. Como ha dicho bellamente Xavier Zubiri, el hombre es experiencia de Dios tanto como Dios es experiencia del hombre (Zubiri, 1984: caps. 5 y 6).

Pues bien, ya podemos preguntar con mayor contextualidad: ¿quién es este Dios de la experiencia humana? ¿En qué Dios espera y cree la humanidad? Preguntas que, llevadas al nivel de la existencia personal, se traducen en: ¿quién es el Dios de *mi experiencia*? Esbozo a continuación algunas de las respuestas de las que estoy íntimamente convencida aunque lejos esté de creerlas concluidas o cerradas, y que quizás sirvan de punto de apoyo y reflexión a muchas personas que se confiesan creyentes de las grandes religiones personalistas (Díaz, 2003) o “religiones del libro” –judaísmo, cristianismo e islamismo– pero no logran identificar con claridad su propia creencia ni reconocer el rostro del Dios en el que creen: el Dios de su experiencia personal.

Luego de haber estudiado a los místicos tuve que reconocer que, sin esa primera experiencia encarnada de Dios volcada en la palabra mística, poco podrían aportar a su conocimiento las variadas

y modernísimas hermenéuticas, filosóficas y teológicas, porque el Dios de la revelación se manifiesta más a los humildes que a los eruditos y no cesa de ‘dictar’ al corazón de cuantos nos disponemos a oír su verdad y su llamada sin tantos prejuicios teológicos o filosóficos. Para lo cual, nuestra inteligencia sentiente debe hacer el esfuerzo de entrar en su sintonía especial —que, al modo de una estación de radio, siempre está disponible aunque nosotroselijamos oír música profana— para poder entablar este ‘diálogo entre amigos’, que de eso se trata en esencia la experiencia de Dios, en “tratar de amistad”, como enseñó la mística de Ávila.

He aquí, entonces, algunas cuestiones que considero fundamentales para que el ‘tratar con Dios’ pueda ser recuperado para la reflexión crítica personalista, las que por ser fruto de mi vivencia expresado en primera persona.

Si mi existencia, amenazada de continuo por el vacío, el sinsentido y la despersonalización enajenadora de una sociedad esclava de la violencia, el individualismo, el hedonismo, el consumismo y el culto al dinero, estuviera sostenida en un Dios que me amara de modo incondicional, ninguna de estas jaulas que me acechan me impedirían encontrar el camino verdadero creando permanentes puentes de diálogo y encuentro con la realidad, con mi ser profundo y con los demás hombres. Entonces, este ser inquieto y eternamente insatisfecho que me constituye y cuyo deseo infinito me lanza hacia todo lo que no soy y quiero ser —“el hombre sobrepasa infinitamente al hombre” decía Pascal—, no sería vano, ni mera ‘existencia arrojada’ a un horizonte sin fundamento (Martin Heidegger), ni absurda ‘pasión inútil’ (Jean Paul Sartre), ni ‘ansia de lo imposible’ (Albert Camus), ni ‘insoponible levedad’ (Milan Kundera), ni merecería ‘risa filosófica’ (Michel Foucault), como los maestros de la sospecha y el pesimismo nihilista contemporáneo han pretendido hacernos creer. Aunque debo reconocer que a ellos y a muchos intelectuales ateos y coherentes les debemos algo fundamental: el no adormecernos en la cuna remolona de nuestras creencias ‘consoladoras’, a veces demasiado tibias o perezosas para un cristianismo que tiene la exigencia de crear cultura en diálogo explícito con su tiempo.

Añadido a esto, al percibirme visceralmente como *homo patiens* –hombre-mujer doliente– porque me duelo a mí misma y me duele el prójimo, no puedo más que razonar así: mi sufrimiento, inevitable ante la enfermedad, la vejez, el infortunio, la muerte, el dolor del otro, el mal y las mil formas en que se manifiesta mi condición de persona frágil, vulnerable, pecadora y mortal, ya no sería definitivo ni absurdo sino destinado a encontrar un sentido liberador y único en el gran plan salvífico y gozoso que me espera al amparo de la mirada misericordiosa de un Dios que me amara infinita y eternamente, y cuyo amor me salvara de la garra de la muerte, de mi lucha contra el no ser. Fue Gabriel Marcel quien inmortalizó en palabras la vivencia de un gran amor: “Mientras yo viva, tú no morirás”. Vivir y amar que deben permanecer abrazados si no quieren ser heridos de muerte.

En resumidas cuentas, mi experiencia unida a mi fe, y ambas sin duda transidas del carácter de lo ‘razonable’ que no puedo eludir, me llevan a postular un Dios que excede con mucho a la pobre ‘idea’ que puedo tener de Él. Y he aquí mis razones.

Yo quisiera un Dios que me consolara tanto por la poquedad de mi vida como por la abundancia de maldad de una humanidad capaz de generar muerte, dolor y hambre en el desvalido rostro del prójimo burlando la inviolabilidad del mandato universal al amor, aunque el misterio del mal en el mundo me enterrase antes de poder descifrar su sombrío designio, aunque Auschwitz permaneciera en el anaquel de nuestra memoria colectiva como el lugar de la banalidad del mal, ahí donde Dios estuvo ausente.

Yo quisiera un Dios que me salvara del individualismo autodestructivo y sombrío, y me recordara de continuo que por más perfecta que pareciera mi relación personal con Él, la verdadera prueba de mi fe se produce cuando puedo verlo y palparlo en el rostro del tú y me entrego a su servicio dativamente porque no sólo me mueve la compasión por él sino que lo sé mi responsabilidad, porque en la especie que compartimos él y yo somos hermanos, hijos del mismo Dios y creados por Él a su imagen y semejanza. Sólo así logro encontrarle y ser yo mismo, saliendo de mi ego narcisista y vaciándome de su tiranía para que Él me habite con holgura, para que more en mi ‘castillo interior’. Es el Dios relatado por los místicos luego de

vencer sus interminables ‘noches oscuras’ y concluir en el gozo del encuentro, un Dios que instala en la existencia la casi inaprehensible dialéctica humano-divina que me enseña que para llegar a serlo todo debo pasar antes por mis propias nadas.

Yo quisiera finalmente un Dios a quien pudiera mirar a los ojos e imaginarle un rostro, un Dios personal, cuya existencia personalísima descubriría en mi interior gracias al acontecimiento increíble de haberse abajado a la condición humana para tomar contacto directo conmigo y con la humanidad entera, demostrándome así la humildad de su presencia y la infinitud de su amor. En ese Dios cuyo amor me cautiva y me transforma absolutamente, aunque yo no le corresponda en su altura amorosa, quiero yo creer y quisiera invitar a mis prójimos a creer. Un Dios que ha querido hacerse niño y hombre para poder mirarnos “al nivel de los ojos” y proponernos en esa mirada un puente glorioso para resignificarnos y salir de la soledad, la desesperación y el abandono, pues estas ‘caídas’ no significan mi abatimiento cuando me sé absolutamente amada (Riego de Moine, 2007b).

## *2. El Dios del discurso racional*

En definitiva, con lo antedicho en tono testimonial he querido mostrar que el Dios de la experiencia no es el Dios de la filosofía o del discurso racional, esto es, una idea racionalizada de la trascendencia que funciona como fundamento de la realidad, incluida la humana, y es objeto de la teodicea, sino el Dios vivo que dialoga con cada persona y busca el encuentro porque la ama y quiere ser amado por ella. Su búsqueda del hombre es lo que posibilita que el hombre lo busque, haciendo así que ambos ‘amores’ se encuentren en un Sí recíproco, primero el divino y luego el humano. Porque es Dios quien nos amó primero y nos buscó primero, lo que se demuestra en la Revelación donde la palabra hecha diálogo con el hombre está evidenciando a un Dios que, ante todo, busca entrar en una relación de encuentro con el pueblo elegido, a través de sus profetas. Es, en definitiva, el Dios de la experiencia y de la historia, el Dios vivo de los creyentes, de los místicos y de la mística.

A muy distinto nivel ‘funciona’ el Dios del discurso filosófico porque su pretendida racionalidad exige una serie de requisitos formales, lingüísticos y categoriales que poco importan a los creyentes o a los místicos. Tan es así que la asertividad y contundencia implicadas en los argumentos de la teodicea o teología natural respecto de un Dios causa y fundamento de la realidad y *causa sui*, no alcanzan para demostrar —o convencer— a los increyentes de la existencia de Dios apelando a algunas de sus clásicas pruebas; por ejemplo, la que parte del mundo material que no tiene en sí mismo su razón de ser, como no la tienen los seres vivos ni las personas, porque nos sabemos creaturas de un Creador, argumento esencial pero que se muestra inconsistente para un ateo. La razón es que la existencia creatural —a la que pertenecemos como especie humana— dependiente de un principio supremo que llamamos Dios, sigue siendo un dato revelado —y ciertamente sujeto a la creencia— sobre el que ha construido su discurso la filosofía occidental tradicional en general y la teodicea en particular. Como bien sabemos, una prueba de que esta afirmación constituye un *a priori* revelado la aportó desde siempre el mundo griego que, afianzado en el *lógos* originario previo al *logos* “agapeizado” de la revelación, no podía concebir el mundo material como creación *ex nihilo*, ni por ende al hombre como ser creado por Dios, sino como realidad eterna e infinita, sin principio ni fin.

Pero este punto de partida elemental para entender el ser creado desde la perspectiva creyente, ya no sirve como *a priori* indemostrable en el discurso filosófico actual, descontextualizado de un horizonte trascendente y fuertemente imbuido del nihilismo y el pragmatismo relativista —o relativismo pragmatista, como se quiera—, aunque sí lo fuera en el discurso filosófico tradicional, especialmente el de la escolástica, con su indiscutible impronta metafísica. Éste es el Dios exigido por la razón que está en la base de la Teodicea, el Dios de los filósofos al que, desde los primeros discursos teológicos —sin olvidar las tempranas ontoteologías raigales de Platón, Aristóteles y Plotino—, comenzando por Orígenes y Dionisio (teología negativa), hasta San Anselmo y Santo Tomás, y terminando con los racionalistas modernos Descartes, Spinoza y Leibniz, se le atribuyen casi sin cambio estos predicados *ser por sí* (Él mismo es

su razón de ser); *ser perfecto* (acabado en sí mismo y sin límites); *ser absoluto* (por ser ab-soluto, libre o suelto de toda condición y de todo vínculo necesario); y por cierto todos aquellos atributos derivados de los anteriores, por ejemplo el ser todopoderoso. De más está decir que a este Dios le falta el atributo esencial para poder ser objeto de la experiencia humana: ser Persona, ser un Quién y no un mero Qué.

Este Dios reducido a la categoría de ente perfectísimo, aunque emergente de la revelación judeo-cristiana como Dios personal y amoroso, ha pasado a lo largo de los siglos subsiguientes por un complejo proceso de racionalización –y de naturalización o desvirtuación de su esencia– que permaneció en gran manera sujeto a las viejas categorías filosóficas griegas tamizadas y adaptadas al discurso medieval y moderno, proceso que, de la mano de la ‘racionalidad fría’ desvinculada de la calidez del ágape cristiano, llega a su cumbre en la Ilustración donde Dios es poco más que una ‘ilusión’ del pasado o una ‘proyección’ humana a ser superada, como en Comte o Feuerbach, o a lo sumo una idea reguladora de la razón, como en Kant. Un trecho más y llegamos a su muerte o deicidio con Nietzsche, el mayor profeta del nihilismo contemporáneo en cuya estela se termina barriendo del horizonte no sólo a Dios sino a todo fundamento metafísico. Este Dios depauperado y depreciado es el Dios denunciado por Pascal como “Dios de los filósofos y de los sabios”, muy distinto al Dios Persona vivo en el que creía apasionadamente y honraba con este estremecedor mensaje cosido a su raída chaqueta, ahora inmortalizado: “Y entonces aparece Dios: Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y los sabios. Certeza. Sentimiento. Alegría. Paz. Dios de Jesucristo” (Pascal, 1981: p.554).

Pasaron siglos de teología y filosofía pero la idea de Dios siguió desdoblada y tensionada entre la razón y la fe, entre la filosofía y la experiencia. Con la lucidez que lo caracterizara, Martin Heidegger, consciente de que la historia había partido en dos al Dios único, reiteró en el corazón del siglo XX la vigencia de esta misma ruptura o dualidad que tanto mal y tantas heridas ha causado a la historia del Dios verdadero, vivo y único: “Esto es la causa como *causa sui*. Tal es el nombre apropiado para Dios en la filosofía. A este Dios no puede

el hombre rezarle ni hacerle ofrendas. Ante la *causa sui* no puede el hombre caer rendido de rodillas; ante ella no puede cantar ni danzar” (Heidegger, 2008: p. 70).

### 3. *El Dios de la experiencia revelado en el encuentro*

Está claro que no nos interesa aquí rescatar al Dios *causa sui* perfectamente elaborado conceptualmente desde las categorías filosóficas sino a ese Dios vivo y amoroso que ha sido por milenios objeto de búsqueda personal, de espera, de adoración y, sobre todo, de *encuentro*, y dicho esto sin menospreciar en absoluto la labor necesaria de la racionalidad debida a los excelentes oficios de los teólogos y filósofos de buena voluntad, puestos al servicio del decir sobre Dios o teo-dicea (Riego de Moine, 2011: pp.67-76). Pero a la vez somos plenamente conscientes de que en este largo tiempo de secularización del pensamiento y ausencia cultural de lo divino se hace difícil hablar de Dios en términos de ‘encuentro’, supuesto el reconocimiento explícito del cariz personalista de esta categoría y, por tanto, de su filiación a la tradición judeo-cristiana, algo que en muchos ambientes intelectuales o académicos sigue produciendo alergia cuando no abierto rechazo. Pero la verdad se impone por sí misma en el camino filosófico que intentamos.

Las resonancias actuales del término ‘encuentro’ son enormes y nos remontan a una larga historia antropológica, política y social en que la relación entre los seres humanos ha signado desde siempre su vida personal y comunitaria, su felicidad y sus sufrimientos, sus alianzas y conflictos, sus amores y sus odios. El encuentro mienta inevitablemente al ‘encontrarse con alguien’, lo cual supone de suyo el reconocimiento de realidades tan radicales como: persona, familiaridad, proximidad y reciprocidad, como supuestos mínimos. Es decir, el encuentro supone una circunstancia intersubjetiva en donde dos sujetos se disponen a entablar una relación de reciprocidad y de diálogo, y de hecho no se pone en duda el carácter personal de ambos, ni se discute su condición inherente de apertura al otro y mucho menos sus existencias. En idéntica medida y exigencia se da la relación

interpersonal cuando hablamos de una experiencia religiosa, o de un encuentro cara a cara con Dios propio de la vivencia mística.

Empero, el problema es un problema para nosotros, creyentes del siglo XXI, no para el hombre antiguo o medieval, e incluso el moderno pre ilustrado, cuando la relación con Dios les era connatural porque la realidad —y el hombre como parte central de ella— tenía su fundamento en un horizonte de sentido garantizado por una cosmovisión metafísica teocéntrica basada en la confianza en la verdad y en su capacidad de ser conocida, cuya última garantía pendía de Dios mismo. En nuestra época dominada culturalmente por la crítica posteísta y poscristiana parece sumamente ‘cuestionable’ una relación directa con la divinidad en que la categoría de ‘encuentro’ estuviese plenamente involucrada, e incluso hasta se pondría en tela de juicio el rol de ‘mediadora’ de la Iglesia y mucho más. Este escepticismo contemporáneo (típico del discurso de la razón, no de la experiencia) respecto a una religiosidad anclada en la auténtica experiencia de Dios —único modo de legitimar la religión como camino humano que busca la *religatio* o ‘re-ligación’— ha venido anticipándose ampliamente en los críticos profetas del siglo XX: Miguel de Unamuno en *La agonía del cristianismo* (edición francesa 1925 y edición española 1930), Emmanuel Mounier denunciando la misma agonía en *La cristiandad difunta* (Paris, 1950), Alberto Wagner de Reyna advirtiéndolo sobre el peligro de *La poca fe* (Lima, 1993) (Riego de Moine, 2007a: pp.166-172), y otros que hicieron la misma lectura, como Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) quien, al constatar el aumento de la increencia en la sociedad, no dudó en afirmar: “por una razón oscura hay algo que no marcha en nuestro tiempo entre el hombre y el Dios que se le presenta” (Teilhard de Chardin, 1959: p.339). Sentencia estremecedora y de absoluta vigencia, a pesar de las décadas que nos separan del autor.

Es cierto que filosófica y culturalmente hablando no podemos dar marcha atrás pero también es cierto que el inquieto corazón místico que abraza cada persona y cada comunidad, con mayor o menor conciencia, trasciende en mucho los cánones culturales y epocales y está siempre dispuesto a dar el salto cualitativo hacia el encuentro con Dios, pero ¿cuándo? Cuando permitimos que caigan

las estructuras esclerosadas e inútiles para que emerjan otras nuevas que preservan intacto el ancestral deseo humano de Dios y, con él, la necesidad imperiosa de abrir nuevos cauces de expresión a la fe a través de la palabra, la liturgia, la cultura y los compromisos de todo el espectro humano, convocados y orquestados por el orden supremo del amor.

Como seguramente lo presienten, la prueba de ello no obra en discursos ni en tratados, está en los profetas y testigos de este tiempo, en los millones de hombres y mujeres de la intrahistoria silenciosa que siguen sosteniendo el corazón místico de la humanidad, a su manera humilde y modesta, sin saber un ápice de teología ni escribir discursos ni tener voz, pero con una fe inquebrantable en el Dios del encuentro y del sentido, al que se le puede hablar, cantar y adorar con sencillez porque Él se manifiesta enteramente a los que se hacen pequeños como niños, como tan claramente lo precisa el Evangelio.

Por eso, me quiero referir ahora a dos grandísimos testigos del encuentro con Dios que, habiendo trascendido en la historia más allá de sus religiones concretas, coincidieron en su predisposición absoluta al llamado divino convirtiéndose en iconos de la fe hebrea y cristiana respectivamente: ellos son Moisés y Teresa de Jesús que, por haber transitado el camino místico, pueden ayudarnos a develar la hermenéutica de un encuentro sin fronteras y casi inefable. He aquí una modesta síntesis de su magisterio.

### 3.1. Moisés

Aquella geografía entre Mesopotamia y Egipto que los israelitas llamaron ‘la tierra prometida’, Canaán, era codiciada por su fertilidad, expresando en la esperanza que posibilita el deseo —la tierra que es promesa— el claro contraste con el árido desierto que había sido ‘su lugar’ por excelencia. Recuérdese ese escenario de cuarenta años de éxodo del pueblo hebreo atravesando el desierto luego de la salida de Egipto. Soledad, dolor, desprendimiento, fueron las experiencias que “el vasto y terrible desierto” (Dt 1, 19) fue acumulando en aquellos hombres forjándoles el ánimo propicio para que el Dios único se

les revelara. De modo análogo, en toda experiencia mística auténtica es necesario pasar por el propio desierto interior, por la *kénosis* espiritual (vacío) para que el hecho místico pueda consumarse. Ese estado desértico del alma es condición para que la voz silenciosa de Dios se haga presente, uniendo en reciprocidad amorosa el sí humano con el sí divino y consumando “el encuentro del amor descendiente de Dios y del amor ascendiente del hombre” (Evdokimov, 1990: p.29). La relación del hombre con Dios se presentaba ya como una relación entre personas con un fuerte componente amical y dialogante, que inauguraba un modo nuevo de experiencia humana de Dios donde ambas partes se reconocen mutuamente como personas. Este es un Dios excepcional, nunca antes sospechado, que se abaja hasta el hombre para hablarle a su altura y revelársele.

El desierto fue el lugar elegido por Dios para revelarse al hombre. Allí acontece la primera gran experiencia mística del judaísmo que luego se profundizará con rasgos propios en el cristianismo. Pero lo sucedido a Moisés no fue cualquier relevación. “Algo más estremecedor sucedió en el Sinaí. ‘Dios habló’. Habló con Moisés cara a cara, como un hombre suele hablar con su amigo; y desde aquel momento se inició una notable amistad entre Yahvé y la familia humana. Desde entonces hasta hoy el Dios invisible, por la abundancia de su caridad, habla a los hombres como a amigos y entre ellos habita” (Johnston, 1986: p.12). La novedad absoluta que esta primera teofanía supuso es nada menos que la inauguración de la relación dialogante entre Dios y la humanidad, no vista con anterioridad en religión alguna. A partir de aquí se produce un salto —aunque ello no implique un hecho necesariamente posterior en la cronología de las religiones— desde el impersonalismo de las religiones paganas al personalismo de las religiones judía, cristiana y musulmana en donde el Dios-Persona ‘desciende’ para entablar un diálogo con los hombres (Díaz, 2003, pp.220-235).

Moisés fue el elegido. No sólo es el hombre que conduce a los israelitas hacia la liberación de Egipto (Ex 1-15) y el protagonista de la gran Alianza entre Dios y su pueblo (Ex 19-40), sino también el hombre que encarna la primera y espectacular experiencia propiamente mística del judaísmo. Él es el privilegiado a quien Dios le

revela ‘el nombre incomunicable de Yahvé’<sup>1</sup> mediante una vivencia abrumadora de su presencia. Dios se hace presente al hombre a través de la palabra y de un modo incuestionable y solemne. “Dijo Dios a Moisés: ‘Yo soy el que soy’. Y añadió: ‘Así dirás a los israelitas: ‘Yo soy’ me ha enviado a vosotros’.... Éste es mi nombre para siempre, por él seré invocado de generación en generación” (Ex 3, 14-15).

Pero Dios no sólo se revela como presencia revelando su nombre sino que *llama al hombre por su nombre*. Es presencia dialogante, es fuego que abrasa pero no destruye, es calor que da vida eterna. Desde la zarza, llama a Moisés por su nombre, “¡Moisés, Moisés!” (Ex 3, 4), demostrándole que Él lo ha elegido y lo ama de una manera única. He aquí un nuevo modo de experiencia divina claramente enraizada en los referentes personales emanados del ‘ver’, ‘oír’, ‘tocar’, ‘hablar’ a Dios. Son los modos de una presencia tan radicalmente personal que sólo pueden decodificarse desde esa esplendente fe monoteísta en una Persona divina que no espera a que el hombre lo busque, sino que Él mismo toma la iniciativa de invitarlo al banquete de su amor. Amor que es conocimiento y conocimiento que es amor. “Es el conocimiento que el Aquinate llama ‘conocimiento por connaturalidad’: es una sabiduría maravillosamente sublime. Es sabiduría mística. Comparar el conocimiento que viene de la ciencia con el conocimiento que viene del amor es como comparar la luz de una vela con la luz del sol. Sin embargo ambos conocimientos son necesarios” (Johnston, 1986, p.31).

1 He aquí la explicación que Carlos Díaz nos ha dejado en su magnífico *Manual de historia de las religiones*: “La Biblia hebrea designa el nombre de Dios con cuatro consonantes, el tetragrama  $\text{יהוה}$ , pero los judíos dejaron de pronunciar este nombre por respeto en los últimos siglos precristianos, por lo que lo sustituyeron por ‘Adonai’ (Señor). A las cuatro consonantes adjuntan entonces las vocales de Adonai, de forma que los teólogos medievales (y los testigos de Jehová hoy) leyeron erróneamente ‘Jehová’ en lugar de Yahvé. En la zarza ardiendo, Dios se presenta ante Moisés con estas palabras; “ehyeh `aser `ehyeh”. El verbo ‘hyh’ puede ocasionalmente significar ‘ser’ (por ende puede traducirse estáticamente por *sum qui sum*, soy el que soy, y por ende como *ipsum esse*, el Ser mismo), pero en la mayoría de los casos significa ‘existir, acontecer, suceder’. Y, puesto que esa forma vale asimismo en hebreo para presente y futuro, puede traducirse dinámicamente como ‘voy siendo el que voy siendo’, o como ‘existo como el que estoy aquí’, o como ‘aquí estaré con vosotros, dirigiendo, ayudando, confortando, liberando” (Díaz, 1999: p.388).

La mística occidental judeo-cristiana arranca así de este particular modo de concebir el ‘encuentro’ Dios-hombre, categoría no-vísima para filósofos y teólogos que abre la posibilidad de una hermenéutica filosófica del hecho místico y del hecho religioso desde la perspectiva abierta por el pensamiento dialógico y la filosofía personalista. Ya desde el relato del Éxodo, se vislumbra la posibilidad de que el encuentro entre el hombre y Dios, el pueblo y su Dios, sea una realidad que trascienda lo simbólico para pasar a ocupar el lugar central de la experiencia religiosa. Este sugerente texto del Éxodo no deja lugar a dudas al respecto: “De modo que todo el que tenía que consultar a Yahvé salía hacia la *Tienda del Encuentro* [...] Y una vez entrado Moisés en la tienda, bajaba la columna de nube y se detenía a la puerta de la Tienda. [...] Yahvé hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre con su amigo” (Ex 33, 7-11).

De este modo, desde la figura de Moisés lo simbólico fue vertiéndose en categorías que sirvieron para comenzar a pensar con mayor precisión la experiencia humana de Dios. ‘Zarza ardiente’, ‘columna de fuego’, ‘nube’, ‘tienda del encuentro’, ‘nombre innumerable de Dios’, fueron los diamantes categoriales en bruto que la historia de Moisés regaló a los siglos venideros para ser pulidos con destreza por los grandes maestros místicos que le sucedieron. No en vano desde Gregorio de Nisa, Orígenes, Dionisio Areopagita y Agustín hasta el anónimo autor de la *Nube del no saber* y el mismo Santo Tomás de Aquino, vieron en Moisés el modelo de la oración mística. Ellos interpretaron la nube del éxodo como “símbolo de aquella oscuridad supraconceptual en la cual el místico necesariamente entra” (Johnston, 1986: p.32). Asimismo, a pesar del paso de los siglos, no resulta difícil corroborar la analogía simbólica existente entre la exterior ‘columna de fuego’ que guía de noche al pueblo de Moisés, y la interior ‘llama de amor viva’ que inflama la noche mística de San Juan de la Cruz, aunque no sea éste el lugar para exponer las claves de su experiencia religiosa (Riego de Moine, 2007b: II, 4). Es el fuego amoroso que guiará la vía del místico desde el desierto de su vida finita al oasis donde mora el Tú divino, único capaz de calmar la sed de infinito del ser humano.

Temas centrales de la experiencia mística, tales como ‘el ver a Dios cara a cara’<sup>2</sup> o ‘el ver a Dios en la oscuridad’, según la exquisita y fecunda doctrina de san Gregorio de Nisa,<sup>3</sup> ya se perfilan en Moisés desde una experiencia de Dios timoneada por el diálogo y el encuentro directos aunque siempre imbuidos de un respeto sagrado. San Gregorio de Nisa dice así en su *De vita Moisis*:

Moisés, que tiene ansias de ver a Dios, recibe la enseñanza de cómo es posible ver a Dios: seguir a Dios a donde quiera que Él conduzca, eso es ver a Dios. [...] Por esta razón, Moisés no mira ahora a Dios de frente, sino que mira lo que está detrás de Él. Pues quien mira de frente no vivirá, como atestigua la palabra divina [...]. Ves cuán importante es aprender a seguir a Dios: aquél que ha aprendido a colocarse a la espalda de Dios, tras aquellas altas ascensiones y las terribles y maravillosas teofanías, ya casi en la consumación de su vida, apenas se estima digno de esta gracia (II, 252-255).

Sin lugar a dudas, lo acontecido a Moisés fue un icono de lo que sucedería de aquí en más en materia de experiencia religiosa, aunque con el paso de los siglos se haya perdido un poco esa capacidad de asombro y de compromiso ante el acontecimiento de la revelación. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento Dios habla en el desierto y llega directo al corazón humano. Cuando Jesús se retira a orar, también lo hace desde la soledad del Getsemaní o desde las montañas de Galilea. Pero el desierto físico remite en verdad al desierto simbólico que habita con igual fuerza en el seno de

2 “Dijo Jahvé: ‘Escuchad mis palabras: Si hay entre vosotros un profeta en visión me revelo a él, y hablo con él en sueños. No así con mi siervo Moisés: él es de toda confianza en mi casa; boca a boca hablo con él, abiertamente y no en enigmas, y contempla la imagen de Yahvé’” (Nm 12, 6-8).

3 La así llamada ‘doctrina de la oscuridad’ de Gregorio de Nisa, vertida fundamentalmente en su obra *Vida de Moisés*, puede ser sintéticamente expresada diciendo que “la gloria de Dios es una luz tan deslumbradora y ofuscante que, cuando nos acercamos a Dios, nuestras facultades, deslumbradas, incapaces de soportar la luz, se hunden en la más radical oscuridad. Así como el murciélago queda cegado por la intensa luz del sol, así nosotros quedamos cegados por la intensa luz de Dios” (Johnston, 1986: pp.38-39).

la comunidad contemporánea. Hay desierto, es decir, hay ‘espacio’ para la experiencia mística y la relación Dios-hombre, en cualquier lugar donde se ora, se canta o se escucha la palabra de Dios. No existe una casta de místicos privilegiados y otra de pobres orantes sin capacidad mística pues Dios llama a todos por igual a su encuentro, sólo hace falta que la persona lo busque y lo quiera, se prepare, se disponga, madure su personalidad y su fe al punto de convertirla en pura y simple vivencia de amor.

El filósofo judío Martin Buber escribió respecto de la relación persona-amor este principio esencial en su bello libro *Yo y Tú*: “Los sentimientos habitan en el ser humano pero el ser humano habita en su amor” (Buber, 1998: p.21). Lo que quiso decir es que la vida entera de la persona consiste en habitar el amor y, de modo idéntico, pero en su máxima plenitud, lo es en la experiencia mística, con la salvedad de que el que invita a ese habitar es primero Dios porque es Él mismo Amor. Y, por cierto, siempre será mejor si hay una comunidad humana de vida que acoja ese habitar puesto que la comunidad Dios-hombre está presente desde el minuto cero, aunque los seres humanos tantísimas veces no lo entendamos y seamos reacios a dar nuestro sí.

Más allá de los siglos, la experiencia mística de Moisés se repite o se puede repetir hoy en toda persona y en todo lugar herido por el dolor, la injusticia y el deseo de un Dios que colme de amor y de alegría esta existencia: en las grandes urbes, en las cárceles, en los hospitales, en la pobreza, en el sufrimiento físico y moral, en el fracaso, en el vacío de los corazones sedientos de amor. En el ‘desierto’ de nuestros días, o bien hay experiencia de Dios con su consiguiente esperanza y confianza en la realidad, o bien el hombre desespera de su realidad y se desespera dando lugar al nihilismo, al vacío de Dios, primero en su corazón y luego en la comunidad, en la cultura, la educación, el trabajo y la política, y absurdamente a veces en la misma religión. Las opciones se bifurcan desde la historia temprana de la humanidad dando lugar a un aprendizaje que todavía tardamos en comprender, hacer consciente e incorporar a la propia vida.

A continuación, los invito a oír el mensaje de una magnífica testigo de la esperanza y la experiencia del amor sin condiciones, a la santa avilense Teresa de Jesús.

### 3.2. Santa Teresa de Jesús

Y hablando del Dios de la experiencia, la doctora de la Iglesia, santa Teresa de Jesús (1515-1582), no dirá en sus obras<sup>4</sup> nada que no sepa por propia experiencia; ella escribe desde una subjetividad transfigurada por la permanente presencia del Verbo encarnado pero al mismo tiempo narrada desde la simpleza de la vivencia cotidiana que le hace encontrar a Dios hasta en la cocina y los pucheros.<sup>5</sup> Su andadura mística se muestra inseparable de su vida que cuenta bellamente en *Vida*, libro cumbre de la espiritualidad occidental donde relata con lujo de detalles y precisión psicológica admirable el recorrido interior de la presencia de Cristo que camina siempre a su lado, siendo testigo de sus actos y amigo excelentísimo de su alma. Vale escucharla en esta cita de *Vida*, donde se refiere a las bondades de la oración mental, lugar de su experiencia de amistad con Dios:

De lo que yo tengo experiencia puedo decir, y es que, por males que haga quien la ha comenzado (la oración mental), no la deje, pues es el medio por donde puede tornarse a remediar, y sin ella sería muy más dificultoso; (...)Y quien no la ha comenzado, por amor del Señor le ruego yo no carezca de tanto bien; (...) y si persevera, espero yo en la misericordia de Dios, que nadie le tomó por amigo que no se lo pagase; que no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama (Teresa de Jesús, 1994b: VIII, 5-6).

La santa de Ávila no sólo se limita a describir aquello de lo que tiene experiencia interior —como tantos místicos y filósofos en la historia— sino que entabla una relación interpersonal con Dios, la

4 *Vida, Camino de perfección, Moradas, Cuentas de conciencia, Fundaciones y Cartas* son sus obras escritas entre 1562 y 1582, que fueron publicadas por Fray Luis de León en 1588.

5 "Pues ¡eal, hijas mías, no haya desconsuelo cuando la obediencia os trajere empleadas en cosas exteriores; entended que si es en la cocina, entre los pucheros anda el Señor ayudándoos en lo interior y exterior" (Teresa de Jesús, 1994a: V, 8).

‘relación grande de su vida’, dialogando en primera y segunda persona (yo y tú), no en tercera como era lo habitual en la época. La santa vive así su ‘exceso’ de amor y sabe que todos los hombres están llamados a esta estrecha relación de amistad con el Creador, en que la llamada ‘oración de propio conocimiento’ es la única que conduce a la unión mística. De modo que el orar para la santa no es otra cosa que encontrarse y hablar con el Dios personal y trinitario que la ama incondicionalmente, Dios que se le muestra como el camino más corto para ir al fondo de sí misma, es decir, al encuentro del Cristo vivo. Pero de la experiencia pasa a la reflexión antropológica, infiriendo que Dios habita en el fondo de cada persona siendo su morada y aposento, de modo que cualquiera podría hablarle a Dios como lo hace en la poesía, como quien habla a un amigo muy especial (Teresa de Jesús, 1994d: p.1334):

Alma, buscarte has en Mí,  
Y a Mí buscarme has en ti (...)  
Porque tú eres mi aposento,  
eres mi casa y morada,  
y así llamo a cualquier tiempo,  
si hallo en tu pensamiento  
estar la puerta cerrada.

Fuera de ti no hay buscarme,  
porque para hallarme a Mí,  
basta sólo llamarme,  
que a ti iré sin tardarme  
y a Mí buscarme has en ti.

Resulta admirable ver en estos versos cómo su experiencia espiritual le lleva al descubrimiento personal de la presencia de Dios en el alma, pudiendo expresarlo con soltura a pesar de que no disponía de recursos teológicos ni filosóficos para interpretarla (Martín Velasco, 1999: p.268). Pero, como vemos, esta pobreza no le impide expresar la belleza del encuentro ni su alcance antropológico. En este itinerario hacia el Dios que mora en su interior (las moradas

del ‘castillo interior’) Teresa cae en la cuenta de que debe invertir el sentido de su búsqueda y buscarse a sí misma en Dios pues “¡que Su Majestad misma sea nuestra morada, como lo es en esta oración de unión, labrándola nosotras!” (Teresa de Jesús, 1994c: V, 2, 5).

Sorprende además constatar en Teresa de Jesús no sólo la certeza de que Dios habita en su alma sino esa intuición magistral contenida en el juicio “a mí buscarme has en tí”, que quiere significar: “yo me busco en ti y tú te buscas en mí”, afirmación que insinúa tempranamente la búsqueda refleja y la reciprocidad propias de la relación yo-tú posibilitadoras del encuentro. Y esto no puede tener otra causa que la constitutiva relacionalidad de la persona, en este caso, de la persona humana y la persona divina, a pesar de que en pleno siglo XVI la filosofía y la teología andaban muy lejos de pensar la relación como esencial a la persona. Todo hace presuponer que el descubrimiento del encuentro místico yo-Tú inscripto en la experiencia de Dios fue previo al reconocimiento del encuentro yo-tú como categoría antropológica y filosófica. Varios siglos pasarán hasta que advenga a la conciencia filosófica la importancia de esta categoría de la mano de Martin Buber (2004: pp.119-129) —principalmente, aunque hubo algunos atisbos previos—, para quien la palabra básica Yo-Tú funda el mundo de la relación interpersonal representada en el ‘entre’, ámbito donde ocurre el encuentro: “Yo llego a ser Yo en el Tú; al llegar a ser Yo, digo Tú. Toda vida verdadera es encuentro” (Buber, 1998: p.18).

Esto es, ni más ni menos, el centro original de la antropología personalista y dialógica del siglo XX, tanto en su vertiente judía como cristiana, lo que nos lleva a concluir que la problemática suscitada por la experiencia religiosa no es una cuestión menor que deba circunscribirse al ámbito místico o teológico, pues la filosofía del hombre y el personalismo en sentido estricto han bebido del manantial de los místicos muchísimo más de lo que se reconoce habitualmente (Riego de Moine, 2007b). Y por cierto, un pensar que decapite la trascendencia como lugar de plenitud y encuentro humano-divino, ya lo sabemos, termina decapitándose a sí mismo y, lo peor, decapitando el mismo amor. Las filosofías siervas del nihilismo, carentes de una filosofía del amor, son su muestra preclara.

Todo lo contrario a este vacío de Dios creó la santa fundadora, llevando a sus comunidades —en aquél y en este tiempo— el estándar de la amistad y el amor, de la oración mental que conversa con su Señor de tú a Tú, de la voluntad misionera expresada en la vida contemplativa como expresión abundante de la amistad-encuentro con Dios como hecho central de la existencia. Como afirma Maximiliano Herraíz en su introducción al *Camino de Perfección*: “la santa presenta la oración como trato personal con Dios: quién con quién, y en orden a ‘conformar nuestra condición con la suya’” (Herraíz, 2011: p.22).

No cabe duda que el legado místico de Teresa de Jesús amerita ser estudiado a fondo por la filosofía y la teología personalistas que mucho le deben. Reconocer esta deuda abre un importante espacio luminoso para la hermenéutica de la persona y su comunidad que parece así hundir sus raíces en el olvidado humus de la mística, donde se vive en plenitud la experiencia del Dios del encuentro y el amor. Por cierto, la mística de Ávila se anticipó también a su amigo San Juan de la Cruz, otro eximio doctorado en amor a Dios, que maravilló al mundo con su dialéctica mística de la nada y el todo, la muerte y la vida, algo que sin duda aprendió escuchándola (Teresa de Jesús, 1994d: 1):

Vivo sin vivir en mí,  
y de tal manera espero,  
que muero porque no muero (...)

Vida, ¿qué puedo yo darte  
a mi Dios, que vive en mí,  
si no es el perderte a ti,  
para merecer ganarte?  
Quiero muriendo alcanzarte,  
pues tanto a mi amado quiero,  
que muero porque no muero.

#### 4. *Extendiendo el amor sin fisuras*

Estoy segura que luego de este acercamiento a esos grandes testigos de la experiencia de Dios como fueron Moisés y Teresa de Jesús, le queda al lector un sabor entre la admiración y la incredulidad que le hace pensar: “Esta gente no fue de este mundo”, o “Este modo de vivir la religión no cabe hoy”, o “Estos ‘arrebatos’ místicos no van conmigo, porque me exceden o no los entiendo”. Pues todo eso es comprensible y posible —propio de nuestro transitar frágil y menesteroso en la patria humana— a causa de la enorme cantidad de condicionamientos culturales, psicológicos, sociales e ideológicos que nos constriñen en este tiempo de pensamiento único y pseudo libertades, que se parecen a esas lujosas jaulas invisibles que nos impiden ver más allá de su contorno cercenando ese ser verdadero a que estamos llamados y debe despertar. Pero si no somos capaces de entender que sin auténtica experiencia de Dios ninguna religión puede sostenerse ni menos crecer y madurar, debemos orar con humildad y permitir que la luz del amor sin fisuras nos inunde, me refiero en especial a los filósofos e intelectuales cristianos. Nuestro actual pontífice y compatriota, el Papa Francisco, pronunció estas palabras testimoniales en su *Carta al Director de La Repubblica sobre la fe y los no creyentes*, ratificando el rumbo del encuentro personal con Dios como verdad primera, eje de nuestra propuesta:

La fe, para mí, nace de un encuentro con Jesús. Un encuentro personal, que ha tocado mi corazón y ha dado una dirección y un nuevo sentido a mi existencia. Pero al mismo tiempo es un encuentro que fue posible gracias a la comunidad de fe en la que viví y gracias a la cual encontré el acceso a la sabiduría de la Sagrada Escritura, a la vida nueva que como agua brota de Jesús a través de los sacramentos, de la fraternidad con todos y del servicio a los pobres, imagen verdadera del Señor (Papa Francisco, 2013).

Impulsado por la misma exigencia de testimoniar a su siglo las implicaciones reales del encuentro personal con Dios, Emmanuel

Mounier nos había exhortado a decir “*Adsum*”, esto es: “Estoy presente y disponible para Dios y para los otros”. Y lo dejó escrito con esta fuerza: “*Adsum*. ¡Presente! El cristiano es un ser que asume. La última advertencia de Cristo antes de su muerte es un alerta contra el renegar y la ha dado a San Pedro, pilar de la Iglesia, quien dijo: ‘Yo no conozco a este hombre’, ‘No conozco este acto’, palabras de muerte voluntaria; la imagen de Dios renuncia allí, con su responsabilidad, a su privilegio” (Mounier, 2002: p.556).

El *adsum* tan bien explicitado por Mounier, a la par de ser denuncia que ilumina, resume el asumir de estos místicos espléndidos que nos legó el siglo XX para dejarnos su testimonio y su compromiso dignos de imitar: Edith Stein, Miguel de Unamuno, Henry Newman, Emmanuel Mounier, Raissa Maritain, Karol Wojtyla o Teresa de Calcuta, por sólo nombrar a los que más conozco. Todos ellos nos han mostrado con su testimonio de vida y palabra, de palabra hecha vida y vida hecha palabra, que la experiencia del Dios-amor-sin-fisuras puede ser tan viva y sobrecogedora que en ese viaje interior se puede ‘tocar y mirar’ a ese Señor que habita las profundidades del ‘castillo interior’, de que habló con perfección la mística de Ávila. Un viaje personalísimo a la interioridad humana habitada por el Dios Amor, que, por ser tal, deja leerse en clave universal posibilitando así que otros sintamos su eco y podamos vernos reflejados en esa búsqueda de unión con lo divino. Instalada esta unión en el alma, gracias al *encuentro* y la *reciprocidad* amorosa con Dios que se traslada a la vida comunitaria en el rostro del tú, especialmente del más pobre y vulnerable, ya no nos encerraremos por miedo, por soledad, por egoísmo, por falta de amor, sino que gozaremos y extenderemos en un abrazo la simpleza del amor y la bondad, amor y bondad que deben ser liberados. Algo que, de modo sugestivo, narró el místico renano Meister Eckhart (1260-1327) en pleno Medioevo en forma de interrogatorio a una persona buena (Meister Eckhart, 1936: II, 27, 4-10):

—¿Por qué amas a Dios?

—No lo sé, a causa de Dios.

- ¿Por qué amas la verdad?  
 —A causa de la verdad.  
 —¿Por qué amas la justicia?  
 —A causa de la justicia.  
 —¿Por qué amas la bondad?  
 —A causa de la bondad.  
 —¿Por qué vives?  
 —¡Por Dios! ¡Lo ignoro! Pero estoy feliz de vivir.

Siempre me he preguntado qué contestaríamos hoy si se nos formularan tales preguntas, luego de tantos siglos. Quizás ni siquiera nos las haríamos, aunque no nos falte la vivencia de la verdad, la bondad y la felicidad pero sí nos falte ese talante confiado ante el don desbordante de las simples cosas, reflejos de la realidad creada para nuestra felicidad. Porque no es la felicidad de la conciencia satisfecha la felicidad que busca el místico —a no confundir satisfacción con felicidad—, sino la que nos interpela en lo más hondo. Quien ‘se abandona’ como el interrogado por Eckhart, y en ese abandono le va el ser un hombre feliz, es en realidad quien está mejor preparado para no claudicar ante su vocación profunda, para asumir sin dilaciones su misión en esta vida, para responder sin miedos ni falsas posturas: “Estoy presente”. Difícilmente, pues, se pueda comprender y vivir el *adsum* en su encarnada pureza sin la actitud del místico, de la que debemos aprender mucho en este tiempo: desnudarse para ser en plenitud y en humildad, vaciarse del exceso de ego para adquirir peso propio, asumirse como la rosa, que no presume de su belleza ni pregunta por qué vive, en definitiva, hacerse nada para alcanzar el todo. A este reto ineludible estamos llamados hoy y siempre, reto que san Juan de la Cruz nos legó en este consejo inmortal que no dejaremos de traer al presente: “Para venir a serlo todo, no quieras ser algo en nada” (Juan de la Cruz, 1966: I, 13).

No sólo la experiencia cotidiana de la fe, sino en igual medida el discurso filosófico deben embeberse de estas categorías de la razón cálida para que este amor sin fisuras contenido en todo lo dicho se extienda y se reproduzca, lo que en esencia pretendía Mounier cuando exhortaba a la “revolución del corazón”, desde la *metanoia*

personal hasta la transformación de las estructuras que atentan contra la persona. Para concretar esa revolución, no existe otro camino que el hacer pie en el *ordo amoris* (Riego de Moine, 2009) manifestado existencialmente en el amor sin fisuras que Dios ofrece gratuitamente a cada persona en cada segundo de su vida. A este amor sólo es preciso habitarlo con propiedad, *disponiéndose a ser habitado y llevado con humildad*, y eso será posible si nos permitimos aprender de los místicos que aunaron contemplación con acción, palabra con compromiso, libertad con abandono, enseñándonos que la emoción mística no está reñida con el discurso ante Dios, ni la experiencia religiosa con el mecanismo que libera el amor y el bien latente en toda persona. Así lo comprendió Paul Ricoeur pocos años antes de morir, luego de visitar la comunidad de Taizé (Francia), ejemplo de ecumenismo místico, a la que le dirigió este singular mensaje:

Vengo a buscar a Taizé una experiencia de lo que yo creo más profundamente, es decir, que esto que generalmente llamamos religión tiene que ver con la bondad. Lo tenemos un poco olvidado, particularmente en algunas tradiciones del cristianismo. Quiero decir que hay una especie de reducción, de cerrazón sobre la culpabilidad y el mal. No es que yo subestime este problema, del cual me he ocupado durante diversas décadas. Pero lo que necesito verificar, de alguna manera, es que por muy radical que sea el mal, éste no será nunca tan profundo como la bondad. Y si la religión, las religiones, tienen un sentido, es el de liberar el fondo de bondad de los seres humanos, ir a su búsqueda, allí donde está totalmente enterrado [...] Estamos abrumados por los discursos, por las polémicas, por el asalto de lo virtual. Actualmente existe una zona opaca, y debemos liberar la certeza que surge de lo más profundo y anunciarla: la bondad es más profunda que el mal más profundo. Y no sólo tenemos que sentirlo, sino que tenemos que darle un lenguaje. Y el lenguaje de Taizé no es la filosofía, tampoco el de la teología, sino el lenguaje de la liturgia. Y para mí, la liturgia no es simplemente una acción, un pensamiento. Conocemos la bondad a través de las personas que han sido 'buenas' con nosotros. Pero la bondad

tiene otros lenguajes: unas melodías, unos colores, un ritmo, un ambiente. A través de ellos intuimos que, a pesar de todo, la persona puede romper la cadena de la acción-reacción. En toda persona humana habita un misterio, el Misterio. Un fondo, infinito, de bondad (Ricoeur, 2000).

Nada más se puede agregar salvo que ese Misterio tiene una única respuesta razonable —aunque siempre acotada— que he aprendido de los místicos: cada uno al nacer recibe una ‘piedrecilla blanca’ grabada con un nuevo nombre que nadie conoce sino el que la recibe (Ap 2, 17), a lo que Edith Stein responde con esta pregunta: “¿Este nombre no debería ser un nombre propio en el sentido pleno del término, que expresa la esencia más interior de aquel que lo recibe y le revela el misterio de su ser escondido en Dios?” (Stein, 1996, p.519). La existencia consiste precisamente en descifrar ese nombre y llenarlo del amor sin fisuras.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BUBER, Martín. 1998. *Yo y Tú*. Madrid: Caparrós. Traducción de Carlos Díaz
- BUBER, Martín. 2004. *El camino del ser humano y otros escritos*. Salamanca: Fundación E. Mounier. Traducción y notas de Carlos Díaz.
- DÍAZ, Carlos. 1999. *Manual de Historia de las Religiones*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- DÍAZ, Carlos. 2003. *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- EVDOKIMON, Paul. 1990. *El amor loco de Dios*. Madrid: Narcea.
- FRANCISCO, Papa. 2013. *Carta al Director de La Repubblica sobre la fe y los no creyentes*. Consultado en: <http://www.religionenlibertad.com/articulo.asp?idarticulo=31107>.
- GREGORIO DE NISA. 1991. *Camino a la Perfección de las Virtudes (Vida de Moisés)*. Lumen: Buenos Aires.
- HEIDEGGER, Martín. 2008. *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- HERRAÍZ, Maximiliano. 2001. "Introducción a *Camino de perfección* de Santa teresa de Jesús" en Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*. Córdoba: E. Mounier Argentina.
- JOHNSTON, Williams. 1986. *El ciervo vulnerado. El misticismo cristiano hoy*. Madrid: Paulinas.
- MARTÍN VELASCO, Juan. 1995. *El encuentro con Dios*. Madrid: Caparrós.
- MARTÍN VELASCO, Juan. 1999. *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta.
- MEISTER ECKHART. 1936. *Sermón Mulier venit hora. Die Deutschen Werke (DW)*. Stuttgart: Ed. Josef Quint.
- MOUNIER, Emmanuel. 2002. *Personalismo y cristianismo*, en *El Personalismo. Antología esencial*. Salamanca: Sígueme.
- PASCAL, Blaise. 1981. *Obras*. Madrid: Alfaguara.
- RICOEUR, Paul. 2000. "Liberar el fondo de bondad. Una conversación con Paul Ricoeur". Consultado en: [http://www.taize.fr/es\\_article2355.html](http://www.taize.fr/es_article2355.html).
- RIEGO DE MOINE, Inés. 2007a. *El Sí a Dios en tiempos de poca fe*. Córdoba: E. Mounier Argentina.
- RIEGO DE MOINE, Inés. 2007b. *De la mística que dice a la persona*. Madrid: Fundación E. Mounier, Colección Persona n° 23.
- RIEGO DE MOINE, Inés. 2009. "El 'ordo amoris' como principio inspirador del pensamiento personalista" en *Veritas. Revista de Filosofía y Teología*, n.20 (septiembre), pp. 267-286.

- RIEGO DE MOINE, Inés. 2011. “La posibilidad del decir sobre Dios: entre la racionalidad y la experiencia”, en *Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*. Ed. Instituto Emmanuel Mounier Argentina, n.17 (aosto) 2011. Consultado en: [http://www.personalismo.net/persona/sites/default/files/revista17\\_trascendencia2.pdf](http://www.personalismo.net/persona/sites/default/files/revista17_trascendencia2.pdf)
- JUAN DE LA CRUZ, Santo. 1966. *Subida al Monte Carmelo. Obras Completas*. Madrid: Apostolado de la Prensa.
- STEIN, Edith. 1996. *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. México: Fondo de Cultura Económica.
- TERESA DE JESÚS, Santa. 1994a. *Libro de las Fundaciones en Obras completas*. Burgos: Monte Carmelo, 7ª edic.
- TERESA DE JESÚS, Santa. 1994b. *Vida, en Obras completas*. Burgos, Monte Carmelo, 7ª edic.
- TERESA DE JESÚS, Santa. 1994c. *Castillo interior o Las Moradas en Obras completas*. Burgos: Monte Carmelo, 7ª edic.
- TERESA DE JESÚS, Santa. 1994d. *Poesía en Obras completas*. Burgos: Monte Carmelo, 7ª edic.
- TERESA DE JESÚS, Santa. 2001. *Camino de perfección*. Córdoba: E. Mounier Argentina. Introducción y notas de Maximiliano Herraíz
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. 1959: *Le coeur du problème*. En *L'avenir de l'homme. Oeuvres*, vol. V, Paris
- ZUBIRI, Xavier. 1984. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial.

# EDITH STEIN, PATRON OF EUROPE. MEDITATION ON PHILOSOPHY AS TESTIMONY

Mátyás Szalay

Instituto de Filosofía Edith Stein, Granada

szalayster@gmail.com

## *Abstract*

I am going to argue that ‘giving a testimony’ in as much as it points to philosophical and religious truths in specific manner is a pillar of European identity. Through this detailed analysis of the act of ‘testifying’ I pretend to describe some aspects of the philosophical and religious relevance of this phenomenon, trying to demonstrate its essential relation to philosophy. In the end I hope to give a better reformulation of the question: in which sense exactly ‘testifying’ is an essential element of ‘being European’.

*Keywords:* Conversion, Europe, Martyrdom, Phenomenology of Testification, Truth.

## EDITH STEIN, PATRONA DE EUROPA. MEDITACION SOBRE LA FILOSOFÍA COMO TESTIMONIO

### *Resumen*

Argumentaré a favor de la idea de que “dar testimonio” no solamente apunta a verdades filosóficas y religiosas de una manera muy específica, sino que también es un pilar de la tradición europea. A través de un detallado análisis fenomenológico del acto de “testificar” pretendo describir algunos aspectos de la importancia filosófica y religiosa de este fenómeno, y así intentar demostrar su relación esencial con la filosofía. Por último, espero poder replantear mejor la Pregunta ¿En qué sentido exactamente es que “testificar” es un elemento esencial del “ser europeo”?

*Palabras clave:* conversión, Europa, fenomenología del testimonio, martirio, verdad.

“In fact, for this reason I was born, and for this I came into the world, to testify to the truth. Everyone on the side of truth listens to me”.

~Jn 18, 37

„Wieviel Wahrheit erträgt, wieviel Wahrheit wagt ein Geist? Das wurde für mich immer mehr der eigentliche Wertmesser. Irrtum ist nicht Blindheit, Irrtum ist Feigheit... Jede Errungenschaft, jeder Schritt vorwärts in der Erkenntnis folgt aus dem Mut, aus der Härte gegen sich, aus der Sauberkeit gegen sich”.

~Nietzsche

*For Mary Seifert with gratitude*

### *1. The European Crisis and an Exemplary Life*<sup>1</sup>

It is often proclaimed in these days that Europe is in a deep crisis. It is not easy to describe the real nature of this crisis, but it is certainly not far from the truth to claim that the economic difficulties with which she is normally identified are not more than symptoms.

Twenty years after the profound political changes in 1989 that rendered possible the political and economic union, arises the question with respect to the cultural and religious identity that constitutes the real fundament of the union, with growing urgency.

The European identity is based on the fidelity to certain values of the European culture. To be sure it is a genuine philosophical task –rather than that of the particular sciences– to elucidate in a systematic manner what constitutes a community in general and more specifically what it means to be European. The answer, or at least its most important part, depends on how to determine the image of human and divine person that served as fundament into the western civilization (Reale, 2004: chap. 1 & 5).

<sup>1</sup> This essay has been presented at the International Congress “The Roots of Europe” in Granada, 2008. The text has been revised based on the friendly critique received from participants. I owe special thanks to the professors Josef Seifert, Mariano Crespo, Rodrigo Guerra, Daniel von Wachter and Carlos Casanova.

Certainly after a historical analysis, it is not sufficient to name and describe the values that the European culture recognized and brought to consciousness and that serve since then as measures of action and community life. This elucidation is only convincing if we demonstrate that these values, even though manifested historically with the utmost clarity in Europe, are indeed universal values. The condition of validity of this affirmation depends on demonstrating that they form a unity, i.e. a hierarchy of values and how they relate existentially to specific (real) life.

The analysis of some exemplary lives could meet both of these requirements. It helps to make us more aware of the fundamental values of the European identity and therefore to mitigate the crisis of values that characterizes Europe “at present” (Wojtyła, 2005).

History is full of personalities that bear fundamental values of European culture. Of these excellent figures that gave testimony of the highest (i.e. spiritual) values with and through the sanctity of their life the Patrons of Europe deserve a special attention. One of them, Saint Edith Stein, is even more distinguished not only because she is closer to us in time but also because, as a philosopher, she can be of great help in making a systematic resume of what ‘being European’ is. This general term signifies distinct values present in different dimensions of life.

In the following short reflection I will limit myself to one aspect of the life and philosophical activity of Stein that offers an essential characteristic of her work and her life: the activity of testifying. I will argue that ‘giving a testimony’ in as much as it points to philosophical and religious truths in specific manner is a pillar of European identity. Through this detailed analysis of the act of ‘testifying’ I pretend to describe some aspects of the philosophical and religious relevance of this phenomenon, trying to demonstrate its essential relation to philosophy. In the end I hope to give a better reformulation of the question: in which sense exactly ‘testifying’ is an essential element of ‘being European’?

## 2. Edith Stein as Patron of Europe

Nothing can elucidate and transform our perception of values as profoundly as life of sanctity that is at the same time an internally invigorating and generating power of an authentic community. Perhaps this is one of the intuitions expressed in the act by which John Paul II proclaimed in October of 1999 (together with Saint Bridget of Sweden and Saint Catharine of Sienna) Saint Teresa Benedicta of the Cross as co-patronesses of Europe (John Paul II, 1999). The *Apostolic Letter* insists that Europe as spiritual unity is unthinkable without the Christian roots and values.

These three women living in different parts and different historical *époques* followed the footsteps of the Holy Mary. Thanks to their exemplary lives they not only contributed a great deal to reunite Europe politically but also made possible to comprehend the truth expressed in the Psalm 127: “*Unless the Lord builds the house, its builders labor in vain*”.

More than the civic or moral values, ultimately speaking the spiritual values are the existential foundation of any community, since the central meaning of all true community is not only to contribute to the perfection of its political subjects, but to help to realize the plenitude of personhood according to its most profound desire. This desire can't be satisfied by any means offered by the political community for it has an explicitly spiritual nature.<sup>2</sup>

With respect to Edith Stein the Holy Father underlines that the Catholic philosopher of Jewish origin became a symbol of the cultural and religious human pilgrimage that manifests at the same time the deepest tragedy and the most beautiful hope of Europe. Edith Stein discovered the religious truths through philosophy and she was faithful to them to her martyrdom. John Paul II formulates it in this way:

2 Any community and any political leadership that renounces this most important responsibility and pretends to achieve a 'value-neutral political power' is not only self-deceiving and self-destructive but promotes a false ideology. Behind this argument there is a false anthropology that reduces men to a mere 'social animal' forgetting about the ultimate and most important source of human identity: assimilation to the divine through perfection in love.

Finally, Teresa Benedicta of the Cross, recently canonized, not only lived in various countries of Europe, but by her entire life as thinker, mystic and martyr, built a kind of bridge between her Jewish roots and her commitment to Christ, taking part in the dialogue with contemporary philosophical thought with sound intuition, and in the end forcefully proclaiming by her martyrdom the ways of God and man in the horrendous atrocity of the Shoah. She has thus become the symbol of a human, cultural and religious pilgrimage which embodies the deepest tragedy and the deepest hopes of Europe (John Paul II, 1999).

Edith Stein became the patroness of the European and universal Christian culture and thus orients with her example the ages to come not only because she appropriated through her extensive studies certain philosophical and theological knowledge but also because with her martyrdom she gave testimony of moral and spiritual values. Her testimony allows us to approach her person through empathy and penetrate in the experience that is expressed in her vital history and oeuvre in order to appropriate something of what has been manifested to her as objective reality and data.

### *3. General remarks on the notion of 'testifying'*

At first sight it seems to me that testifying is a complex 'social act' made up of several transitive and reflexive acts. These acts form a specific essential structure since the intransitive acts form the basis of the transitive acts (Pfänder, 1933). Let us see:

1. The intellectual grasping of what is the object of the 'process', i.e. what value is questioned and invites us to 'give a testimony'. The act of giving a testimony is a certain response to a value and appears to be necessary when the relevant value is obscured or obfuscated at a certain situation. This value is in a way always in relation with the (human or divine) person. The value-response consists in different

conscious acts like capturing and affirming the value.<sup>3</sup> Even though it is directed to a reality that transcends to the soul, these acts are internal ones.

2. The act of testifying is based on a free decision to carry out this act. The act itself of the free will occur in two dimensions: the first is a response to being affected by the value. It is understood as a voluntary collaboration and therefore as an affirmation of the affection by the value. It manifests itself as a conscious taking side in face of the value (*Stellungnahme*). The second dimension –on the basis of the first– is the decision to execute an act as a consequence of which the person is going to testify for the value at stake.<sup>4</sup>
3. ‘To testify’ is not a mere response to the value, but it is considered as a response in an intersubjective context as well; therefore ‘to give a testimony’ is only meaningful in the presence of a (human or divine) person or someone who is endowed with the capacity of understanding it as testimony. It is an act that requires another person’s understanding of: (1) what is the object of the testimony, and (2) what is at stake with respect to this precise act of testimony. The giving of a testimony presupposes the presence of a witness. Therefore, to testify, according to its form, is a social act that is adapted to a dialogue, or it is better to say, allows for a community with others in the light of the manifested truth.
4. In this last sense, to ‘testify’ includes various acts of empathy. These acts of empathy enable us to find the adequate form and expression of testifying for a truth or value according

3 Using the expresión of Scheler *Wertsicht*, to see the good and *Wertfühlen*, i.e. to feel the good.

4 With respect to the disctiction of the two dimensions of free will, von Hildebrand formulates it as follows: „In der freien Sanktionierung oder Verwerfung affektiver Antworten berühren wir den tiefsten Punkt der menschlichen Freiheit“. (Hildebrand, 1973: p.378).

to the witness. However attuned our testimony should be, it is only in the first place a realization, and only secondarily a communication of a truth or value. The latter aspect as preoccupation for the reception of the testified content is often not even explicitly present in the consciousness of the acting subject.

5. As pointed out above, to testify is not a spontaneous but rather a pre-pondered free act; therefore it includes acts by which one understands and evaluates the situation, the grade of the requirement presupposed by the value in question. It also includes the election among different possible responses –in general all the types of deliberation that Aristotle places under the term “prudence”.

In order to give a more subtle characterization of the subject-object relationship characteristic for testimony let us see the following considerations.

1. The act of ‘testifying’ reveals a value and it pretends to give evidence of its existence. The witness intends to prove the universal validity of the value and points to an order (*ordo amoris*) required by the value in question. By doing so, it renders obvious the objective nature of the value. It is clear that if the value is valid in a merely subjective sense, it renders meaningless any kind of testimony, which deprived of its transcendent power, becomes a one-dimensional expression completely submerged in a social construct. A ‘testimony’ as a promotion of mere subjective values is nothing else than a cunning act<sup>5</sup> by which the subject tries to impose his own ideas on others. Instead of a power that creates communion, it would only be a sophisticated manipulative mean to reassure one’s hegemony. Although there might be such

<sup>5</sup> “La astucia, que supone una habilidad especial para conseguir un fin, bueno o malo, por vías falsas, simuladas o aparentes” (Royo Marín, 1962: p. 504).

acts worth dismantling by philosophical analysis, authentic testimony is not related to manipulation but to sacrifice: it entails assuming the responsibility for a self-revealing reality to the extreme of giving one's life; it is especially this act through which both the excellence and the objectivity of the value or truth becomes obvious, for it is shown as something that calls for a personal response by which the subject surpasses the horizon of the merely subjective goods.

The *martyrium* of Edith Stein shows that testifying could communicate such objective value or truth, the dignity and importance of which surpasses that of one's life. The recognition and affirmation of a hierarchy between testified truth and meaning of life is an act pertaining to the essence of 'testifying'. Becoming aware of the existential consequences of testimony in lights of the value that calls for a testimony marks the difference between a mere world-view and the *fundamental attitude* characteristic of testifier. A unique serenity separates the two moments before and after the value-experience. It requires testimony of how the world-perception is transformed and enriched by having appropriated value or truth. It is enough to recall here on the second navigation of Plato that led to his philosophical conversion and finally enabled him to testify (Plato, *Phaidon*: 99b-d, 100b-e).<sup>6</sup>

2. In order to understand the relation between testifier and value it is helpful to evoke at this point the figure of John the Baptist who rejected the admiration of his person when assigned himself the role of a mere testifier of something greater to come: "I am baptizing you with water, for repentance, but the one who is coming after me is mightier than I. I am not worthy to carry his sandals. He will baptize you with the Holy Spirit and fire" (Mt 3,11). This claim of John

6 According to Giovanni Reale, Plato's doctrine on the ideas (and especially his story of the second navigation) is the *Magna Charta* of the European spirit (Reale, 2004, pp.53-55).

the Baptist sheds light on an essential aspect of testimony: his words and acts fulfil their meaning when not considered in themselves but representing a value (or a person) of infinitely higher dignity.

To testify therefore entails both, the insight into the real nature of value as higher than any specific personal realization might reach, and the acceptance of a hierarchical order of values. According to this hierarchy the value of the testifier's life is transformed and closer to perfection the more it assimilates and affirms the transcendent value through testimony. The meaning of most social acts (like forgiveness or gratitude) is constituted on the basis of expressions of inner life; in the case of testimony, however, its meaning is in no way reducible to the act of the testifier's self-expression: the meaning that is established by the testimony *radically* surpasses the meaning that is contained in the subjective reality of the testifier, for the testimony essentially consists in pointing to a reality that is transcendent for the testifier. In short, even if the act of testifying is always a personal act, it is not a person that is primarily manifested and expressed in the testimony, but the reality and validity of the testified value.

Having grasped this essential principle we can turn to describe the proper attitude of testifier. His attitude should be formed on the basis that he necessarily appropriates the intuited value only partially and that therefore the reality and the meaning of this value is always beyond expression.

Only somebody who is fully conscious of this existential status in front of the values and thus humbled by this unbridgeable gulf is capable to give authentic testimony. It is thus required to be conscious of the difference between a *value for me* (merely subjective) and *value in itself*, for the testimony intends to secure the validity of the good in itself –even though it promotes a value of which the existential significance is expressed precisely in the testimony. In order to do so the attitude of the testifier should be characterized by what I would call an 'ontological humility'. This special kind of humility (different

although related to social-humility) that bases itself on the recognition of the ontological predicament of human person when faced with transcendence, is expressed by the words of John the Baptist: *cuius non sum dignus calciamente portare* (Mt 3,11).

#### 4. Counterparts of the Phenomena: What it is not 'to testify'?

##### a) To give a false testimony

One way of identifying the real nature of a given phenomenon is describing the phenomena or acts opposed to it. One of these acts in our case is *false testimony* whose formal structure is almost the same. It consists similar to the one described above that are prerequisites to and makes up the act of testifying. The essential difference stems from the intentional object that drifts away from what is the intrinsic principle of the transcendent value. The intentional object of false testimony comes to existence through the distortion of a real value or truth in itself –mostly by depriving it from its transcendence. It leads to equally false testimonies if 1) one doesn't express or describe a value or truth in a faithful way or 2) if one promotes a truth or value replacing it or 3) if one tries to mask or cover the objective value or truth that is called for at a concrete situation. These false testimonies are often motivated by avoiding the sacrifice that a true testimony would imply.

Some false testimonies are given on purpose, others result from ignorance of the real nature of the given value or truth. In any case, the moral value of testimony essentially depends on the objectivity and veracity of its intentional object.

##### b) To renounce to testify

To renounce to testify is certainly also opposed to authentic testimony. One should not get confused about the moral evaluation of this phenomenon by the argument, according to which "whoever does

not testify is not doing anything morally relevant". The renunciation of testimony is based on a moral choice that deliberately leaves out of consideration or explicitly rejects the objective exigency, call and demand of a value or truth to be realized through testimony. Whoever consciously *renounces* to testify (rather than is simply ignorant of such exigency) must have had a previous intuition into the existence of such an exigency. Here arises a question: could it ever be that the requirement to testify is overridden by another morally relevant aspect that makes renunciation morally acceptable? The response to this question depends on the status of the value within the hierarchical order of values, i.e. in the *ordo amoris* as it is called by Saint Augustine, of whom Stein and Scheler adopted the idea. In the case that there is another value that has higher dignity among the competing goods in the consciousness, it is certainly more prudent not to testify the lower value but rather to follow the distinct call of the higher value or truth.

It has to be stressed however that one can rightly talk about 'renouncing a testimony' only if there is an objective exigency that comes from the truth or value in question. In this case not to respond to it, is always already a response, namely a rejection that is of moral relevance.

We not only have to respond to the demand of value or truth that is jeopardized but at the same time we owe an answer to the (human or divine) person who forms the community for which this value or truth is a constitutive part. Thanks to this *intersubjective character*, to renounce to testify is by the same token always a response to a person (either human or divine). This negative 'response' possesses the same moral weight as the testimony itself: it is capable of characterizing (in this case negatively) a person with respect to her morality or, in the case of religious testimony, with respect to her faith. Both (to testify or to renounce to do so) reveal like no other act our moral status, for it shows one's disposition and fundamental attitude towards the sphere of values. Thus a testimony is never just a particular answer at a given moment, but a response that is one of the keenest and most telling expressions of who we really are.

### c) Betrayal

The phenomenon that is not only opposed, but explicitly contradicts a moral value of a testimony is betrayal. It is worth highlighting that betrayal, just like testimony, presupposes a certain comprehension of the objective nature of its intentional object. The betrayer of a country of one's faith or of one's friend does not deny necessarily that the subject is conscious of the *value in itself* of these entities, or of the value of remaining faithful to them. Strangely enough the act of what is strictly speaking betrayal can't follow from the ignorance of a value for it already presupposes recognition of the value or truth in question. If ignorance is excluded from the possible motives of betrayal, the traitor is rightly despised even by those who benefit of his shameful act, for he incidentally betrays himself by renouncing a value that is a constitutive part of his personal identity. The betrayal stems namely from the fact of taking an inner stand (*Stellungnahme*) against the somehow recognized value, and acting on this decision. This could be explained by the fact that a mere perception of value or a mere knowledge of truth does not necessarily go along with giving credit to or even less with the full recognition of them; the appropriation of value or truth requires additional attitudes concerned with *openness*. This openness leads to inner acts by which the person fully acknowledges the relevance and dignity of the object in question and adjusts its acts to it—even if it requires a personal sacrifice. In all other cases, the value or truth remains merely external in the sense that it is not (fully) integrated in the personally apprehended meaning of life. The betrayal is due therefore to a certain *value-blindness* of the person. Due to the lack of original openness the traitor misinterprets the self-giveness of value or truth in terms of merely subjective values and is therefore unable to respond to their exigency. This falsification of a higher value leads the traitor to prefer as principle of his action a lower and more convenient value that does not imply any sacrifice, courage, or need of personal transformation, growth and maturation.

## 5. *The types of testimony*

There are several aspects to be distinguished in the various types of testimony. Two of them, however, are essential and are worth special attention. The first considers which type of value occupies the centre of the act; thus the difference in the nature of values is reflected in the nature of the different corresponding acts. The second aspect refers to a bond between the testified value and the testifying subject.

1. Let us recall here the Schelerian typology. In the emotional life there are sensual, vital, psychic and religious values which form a hierarchy (*Wertangordnung*). Thus the moral value of testimony depends mainly on the dignity pertaining to the testified value. The religious testimony is therefore obviously of a higher order than the rest of the types, for religious values not only touch on some aspects of life but they concern life as such in the most comprehensive sense. Since religious values are eternal, the validity of their testimony is of trans-temporal and trans-historical relevance. Testifying religious values could rightly include the sacrifice of one's own life (Plato, *Symposium*: 179b; Aristotle, *NE*: 1169a), as the Greek term *μαρτυρία* suggests, for there are higher values than self-preservation, since self-love is a fundamental but in no way the highest expression of love.
2. The second criterion of typology is the relation between testifier and value. The quality of this relation depends on the grade the testifier has appropriated the given value or truth, i.e. in which dimension of his soul the value plays a constitutive role. This is decisive for the authenticity of the testimony. The authenticity of testimony is due to the fact that the given value is not just momentary but super-actually present and therefore continuously executes its influence in our conscious life. Such presence however goes along with a transformation of all dimensions of the soul: *emotional, volitional, intellectual* and finally *spiritual*. If there is a previous

inner response to the value or truth that is a fruit of 1) being emotionally moved by the object that 2) requires a firm decision about doing humble service to it, based on 3) what we recognized and acknowledged in profound contemplation, and finally 4) this response is given by the whole soul, by everything we are, then there is doubtless an *authentic testimony* independent of how it is perceived or judged by others. Thus only a highly integrated person endowed with a harmonious soul is able to give authentic testimony of the highest values. To testify, therefore, more than anything, requires perfection in love.

It is quite evident that the relation between person and testified value depends on the general attitude one has towards the world of values in general. I mean by attitude a certain directedness and inner stand that originates in the self and goes on to the perceived intentional object. There are spontaneous attitudes whose existence is limited to the moment; others are more anchored in the soul and appear habitually whenever a certain object or value is perceived. Some attitudes (even if they appear spontaneously) are previously evaluated in their content and therefore are based on reflection and careful deliberation on what is good and bad. They shape the body of our moral life. However the spine of it is what is called a *fundamental attitude*: an open disposition to the highest value (*summum bonum*). In order to existentially clarify rather than just elucidate them intellectually, the object and the nature of fundamental attitude require *contemplation*. The main moral difference among humans is marked by the issue of whether or not they have a fundamental attitude, of whether or not there is an inner disposition that is well founded and stems from a firm *decision* of being directed by the highest value in all relevant inner and external acts.

The acquisition of a fundamental attitude is therefore a decisive step in every human life. It requires what Plato rightly calls a complete turn of the soul (*periagoge oles tes psyches*), that consists in the elevation of the view from the various goods of the visible world to the highest good beyond sensible reality. In order to be realized

fully such a radical turn should be reinforced by (a) a deepening love and desire for the One that is worth of full devotion, and (b) deepening reflection toward the ultimate principle and source of all goods. Real philosophy thus bears this double responsibility of guiding the soul *to perfection in love and wisdom*, but it is most able to do so through philosophers (real lovers of wisdom) that by their personal example show how exactly these two dimensions belong together in concrete situation.

In the case of a successful philosophical education that starts and culminates in the acquisition of fundamental attitude, all the faculties of the soul are related to *summum bonum*, and therefore to the concrete value or truth that is perceived at a particular situation. If it is the fundamental attitude that directs the testimony, it is a radically different case since all transitive and intransitive functions of the soul are fully exercised. The functions that refer to the soul herself get enhanced by contemplation, whereas the functions directed to the external reality develop through virtuous actions. The highest grades of authentic testimony thus realize a harmonious unity between contemplative and active life.

#### *6. The prerequisite of giving a testimony: the search for wisdom and the revised and testified life*

In order to give an authentic testimony one should be aware of its moral prerequisites. I limit myself to highlighting only the three most important ones.

##### a) The recognition of the objective character of value

All that appears in a certain sense as value, could in principle be an object of testimony. Independently of what the content of the intentional object of this act might be, it should be the objective value (and not a merely subjective derivation of it) that the testimony is directed to in order to realize its *raison d'être*. On the other hand, the representation of the subjective dimension of the testified value is also important

since it helps us to see the immediate motivation of the act and gives an example of concrete value-response. Due to the personal character of testimony as a witness of it one can approach the reality of testified value through the acts of empathy. The subjective dimension of the value represented in the testimony serves however only as a way to get closer to the *objective* content. The real persuasive power of the testimony comes from the transmitted value in itself.

In the case the testifier is not able to capture the difference between a 'value merely for him' and the 'value in itself' and what follows, the testifier is unable to manifest the relation between himself and an objective good for himself (von Hildebrand, 2006) in the concrete act of giving a testimony. Hence he is going to end up inevitably deteriorating the real message of testimony.

In order to be fully aware of the difference between 'merely subjective good' and 'objective good for myself', we have to be exercised in the praxis of deciphering the meaning of life. These meditations depart from our value-experiences trying to find within the subjective experience a meaning that is not subjectively constituted but is an objective self-given data, and thus an undeniable element of real discovery. These discoveries of real transcendent content are decisive in any clarification of the personal meaning of life. This insight is fundamentally opposed to the affirmation (and its consequences) made by Heidegger in *Sein und Zeit*. The German philosopher claims that the only preoccupation of the *Dasein* is his own being, his own existence, the realization of his own self according to his own values.<sup>7</sup> On the contrary, the meaning and realization of it depends on the recognition and reinforcement of objective reality through acts of love and knowledge; existence comes to its fullness inasmuch it assumes objective reality and approaches values in themselves. Only an open existence that is conscious of an external and absolute measure external to herself is able to testify.

7 Heidegger formulates it like this: „Sorge drückt sich in der Formel aus: es geht dem Dasein in seinem Sein stets um sein Sein selbst“ (*Sein und Zeit*, 41.o., Bd. 60. 243.; Bd 20, 405-406.o.).

b) The open existence; fundamental attitude and *metanoia*

Any authentic testimony requires an existence that is open to a reality that is independent from her. This openness to objective truth and values as a measure of actions is a primary precondition for any participation in wisdom. According to Plato, wisdom is not only a set of knowledge on the ultimate principles (protology)<sup>8</sup> of being but it is also the highest virtue. Only the soul that is elevated by practical and spiritual virtues can be acquainted with the highest metaphysical principles.

Plato gives in the VI Book of the *Republic* a very detailed and somewhat intimidating description of all the high exigencies of being a true lover of wisdom. I mention this only to call attention to the fact that, according to him, the access to real philosophical knowledge concerning the highest metaphysical principles is only given through radical conversion (*periagoge oles tes psyches*). The Platonic idea of *metanoia* that is, according to the “Check Socrates” Jan Patočka, the spiritual foundation of Europe consists in elevating one’s sight from particular goods towards the Highest Good as ultimate source of them. This radical change affects all faculties of the soul. The personal recognition of the highest good, and a life faithful to this experience, culminates in the act of self-giving in unconditional love to the Highest Good, thus in a full transformation of the human person. Certainly the most beautiful and precise expression of this metamorphosis by love is the fundamental attitude of the Holy Mary (mother of mankind) manifested in the words of encounter: *Ecce ancilla Domini* (Lc 1,38).

The metamorphosis of the person, generated by the Highest Good that is most worthy of our love, leads to real wisdom. In the above mentioned text on the necessary virtues for philosophers we find the principle for philosophical activity: *diligere veritatem omnem*

<sup>8</sup> Plato talks about 3 principles in his *II. Letter* 312 e. He mentions four in the well known analogy of the line, in *Republic* 509d-510a, and five in the *VII. Letter* 342 b-d. In order to get a better picture of how the principles are related to each other see the metaphor of the fingers (*Republic* VII, 546b-c y 522e), where the “to pepton” symbolizes the Idea of the Good (Mezei, 2004).

*et in omnibus*. This maxim directs and orders the inner and external acts towards wisdom and gives rise to authentic testimony as well. Testimony does not arise spontaneously but is rather fruit of virtuous life and reflection, a life in the self-less and unconditional service of whatever appears as significant truth within the consciousness. At the same time testifying (together with strict methodological and passionate existential search for the truth) is part of the complex service by which truth is realized in all dimensions of human life and activity. This is expressed in the idea that is perhaps the most valuable heritage of Platonic philosophy: ‘care for the soul’.

c) The care for the soul and the revised life

To testify certainly presupposes both spiritual purity and poverty. The purity allows to receptively recognize rather than (‘progressively’) invent values and to be at the disposal to follow their call. Such disposition of radical openness is a fruit of spiritual exercises that could be summarized under the Socratical term *care for the soul*. The Delphic oracle (*gnothi sauton*, know yourself) is doubtless one of the most important sources of European wisdom. The part of European culture that is fundamentally directed to therapy and salvation of soul stems from the dramatic intuition according to which the human being is more than just material reality (Plato, *Alcibiades*: 127d),<sup>9</sup>

9 Michel Foucault gives a remarkable interpretation of the Platonic expression: “*Epimelesthai* expresses something much more serious than the simple fact of paying attention. It involves various things: taking pains with one’s holdings and one’s health. It is always a real activity and not just attitude. It is used in reference to the activity of a farmer tending his fields, his cattle, and his house, or to the job of the king in taking care of his city and citizens, or to the worship of ancestors or gods, or as a medical term to signify the fact of caring. [...] The rest of the text is devoted to an analysis of this notion of *epimelesthai*, “taking pains with oneself”. It is divided into two questions: What is this self of which one has to take care, and of what does that care consist?

“First, what is the self (129b)? Self is a reflective pronoun, and it has two meanings. Auto means ‘the same’, but it also conveys the notion of identity. The latter meaning shifts the question from ‘What is this self?’ to ‘What is the plateau on which I shall find my identity?’ Alcibiades tries to find the self in a dialectical movement. When you take care of the body, you don’t take care of the self. The self is not clothing, tools, or possessions. It is to be found in the principle which uses these tools, a principle not of the body but of the soul. You have to worry about your soul—that is the principle activity of

it is a soul moved by the profound desire to become similar to the divine. Since this *yearning* to participate in divine perfection could easily be degraded to a primitive *desire* to possess different concrete goods the care for the soul consists partially in revising consciousness. Revision concerns both past and future. One has to recollect one's self from all distractive engagements through moral evaluation of internal and external acts and attitudes in order to keep longing steadfast in the trail towards its right object: the supreme good that surpasses all other goods in dignity and power (Plato: *Republic* 509b). The habitual revision of the consciousness also aims to adjust one's attitudes to the nature of its object so that one loves everything according to its worth and dignity.

In short: the care for the soul prescribed by Plato for lover of wisdom is a prerequisite of testifying as far as it is (even in the greatest sacrifice) an expression of the *happiness of the soul* for being close to what it longed and yearned for. The authentic testimony, despite its dramatic form is essentially 'rejoicing in value'. This makes understandable that, in its most profound sense, testimony is an expression of the soul that experienced that its fulfilment and its most perfect realization is the act of love as gift of the self.

## 7. *The dimensions of testifying*

### a. The religious testimony as sanctity of life

The testimony is a constitutive element of religion and spiritual life, for faith is not a private affair, nor is it a mere emotional issue, but

caring for yourself. The care of the self is the care of the activity and not the care of the soul-as substance. [...] The second question is: How must we take care of this principle of activity, the soul? Of what does this care consist? One must know of what the soul consists. The soul cannot know itself except by looking at itself in a similar element, a mirror. Thus, it must contemplate the divine element. In this divine contemplation, the soul will be able to discover rules serve as a basis for behaviour and political action. The effort of the soul to know itself is the principle on which just political action can be founded, and Alcibiades will be a good politician insofar as he contemplates his soul in the divine element" (Martin, L.H., 1988: pp.16-49; cfr. Foucault, 1994).

rather a fundamental relation that constitutes and entails –in the case of true religious devotion– a radical transformation of all other relations of the ego (1) with the self, (2) with other persons, (3) with the world of life. In this sense any authentic testimony expresses an intrinsic intention to transform all the three types of basic personal relations through and by the newly discovered meaning of the divine. The testimony of faith reflects how the transcendent meaning is sedimented in the soul and is realized in relation to us, to others, and to nature. The public affirmations not only elucidate the truth and relevance of religious values, but also manifest and make them present.

The Holy Scripture gives evidence of how spiritual life is essentially testimonial for it declares that the work of salvation done by Christ is a testimony of the Father and the Holy Spirit (Jn 8, 1-59). The disciples and the whole Church are called to penetrate in the meaning of this mystery and at the same time to testify whatever meaning becomes evident.

Given the fact that testimony of faith refers to the whole of reality as well as to transcendent and eternal values and truths, its validity is certainly not limited to any special issue or to any specific moment. It tries to express the ceaseless presence of the divine in human reality. Thus the religious testimony comes to perfection when the love of God can freely transform one's way of life to the degree that this person becomes a real (however opaque) image and reflection of God: she/he becomes a vivid testimony in person.

## b. Philosophy as testimony

With respect to philosophical testimony I would like to highlight two points: one concerns the dimensions of philosophical testimony; the second gives a general characterization of its proper object.

### b.1. The election of life

Due to the actual cultural deficit manifested in loss of meaning and decadence that assails philosophy, a discipline that lost her dignity and prestige long ago, it is important to remind here that philosophy

in her original sense is not merely an intellectual activity but rather a form of life (Hadot, 1987).

Aristotle helps us to re-establish this lost meaning. In the footsteps of Socrates, the Philosopher distinguishes the activity of the wise man based on reality from that of the pseudo-philosopher whose teaching is limited to mere words. In this latter case, the sophist is preoccupied with the appearance of things instead of penetrating inside them and revealing their true reality. As his arguments are based only on superficial intuitions, they are often misleading and false. The sophist does not worry as much about the truth of his discourse as he does about being persuasive. Thus he is not even afraid to use questionable or false arguments. Aristotle affirms that sophism is in many respect similar to real philosophy for it uses the same methods and its objects are roughly the same too. In book  $\Delta$  of the *Metaphysics* the Greek philosopher pins down the main difference concerning the life the philosopher chooses to live. He formulates it like this:

So too there are certain properties peculiar to being as such, and it is about these that the philosopher has to investigate the truth. An indication of this may be mentioned: dialecticians and sophists assume the same guise as the philosopher, for sophistic is Wisdom which exists only in semblance, and dialecticians embrace all things in their dialectic, and being is common to all things; but evidently their dialectic embraces these subjects because these are proper to philosophy. For sophistic and dialectic turn on the same class of things as philosophy, but this differs from dialectic in the nature of the faculty required and from sophistic in respect of the purpose of the philosophic life. Dialectic is merely critical where philosophy claims to know, and sophistic is what appears to be philosophy but is not. (Aristotle, *Metaphysics*: 1004 b17-27).

In the case of the sophist the election of life is determined by the fact that he is a 'man of words'. He could assign good aims as far as his devotion remains within the limits of what is good, useful or pleasant for him, in a merely subjective sense.

His teaching is dedicated to this aim without any real devotion and substance even if always wrapped in nice words. Aristotle underlines that the sophist receives remuneration for his teaching. This indicates, firstly, that he is not so much motivated by his own interest nor by the original *thaumadzein* to investigate the nature of things themselves, and secondly, that the success of his work consists in the recognition of the others and his remuneration and not in the already joyful discovery of truth. The philosopher, on the contrary, is motivated by the truth itself; he wants to discover the ultimate principles and is thus not satisfied with the mere properties of the things but wants to know their substance. His teaching is reflected in his virtuous life by which he testifies: it is indeed the same desire of wisdom that is present in knowledge and in love.

## b.2. Ascension and descension. Philosophy as search for and transmission of truth

As affirmed above, philosophical testimony is not exhausted by its scientific activity. The specific philosophical testimony, however, reveals the truth in a rigorous systematic and argumentative way. The philosopher, when testifying, does it in two radically distinct, and nevertheless essentially related ways: first fighting against the difficulties presented by false and superficial opinions, appearances and prejudices, while trying to reveal the true nature of things; secondly, by transmitting the discovered truth especially in its reference to the last principles. According to Plato the philosopher is an intermediary, who rises from the cave after his radical conversion<sup>10</sup> to the true reality enlightened by the Sun, that is the One. The task of philosophy according to Plato's allegory is however more complex, for it shows that the philosopher should actively participate in the salvation of others, i.e. he should return and descend to the cave in order to guide his friends to wisdom. Transmitting the truth is an

<sup>10</sup> The perhaps most interesting chapter of Alasdair McIntyre's work on Edith Stein is the one on three conversions. The author compares Edith Stein's conversion and its philosophical consequences with the radical change in the philosophical and religious vision of her three contemporaries: Lukács, Reinach, and Rosenzweig. (McIntyre, 2006).

essential act of friendship even if it is most often not a glorified activity. On the contrary, the messenger of higher reality runs the risk of being considered dangerous and worthy of elimination (Plato, *Republic*: 518a).

Thus, philosophical testimony has always two interrelated objectives: ascent to the truth and descent to transmit it. While giving us an image of the difficulties of appropriating the truth, the testifying philosopher guides us, disciples in dialectic form, step by step. Philosophical testimony helps the object of our original intuition to appear for itself and by itself while in the ascension.

It is due to this double nature of philosophical testimony that philosophy is at the same time the fundament of particular sciences and guidance that completes their investigations and synthesizes their results, showing the ultimate consequences of their discoveries.

#### *8. The merit and the special vocation of phenomenology with respect to testifying*

In order to investigate in what measure phenomenology could contribute to a philosophy that essentially includes the act of testimony it is worth recalling here the *principle of phenomenology*. According to this philosophical tradition (and especially according to the *realistic phenomenology*) philosophy only reaches the height and dignity of wisdom and can encompass the ultimate principles if it returns to the *things themselves*. Instead of dedicating itself to interpret or to dismantle or improve theories of the history of philosophy or simply (by renouncing its scientific rigour) to become nothing but literature, or even to construct pretentious all-encompassing systems, philosophy should be preoccupied with revealing and describing the true nature of the things in themselves.<sup>11</sup>

11 The relevant expression of Husserl are the following ones: „Wir wollten auf den Sachen selbst zurückgehen“ (*Hua*, IX/1, 10:13); „von Reden und Meinungen wegkommen“ (*Hua*, III/1, 41:11) „weg von sachfremden Vorurteilen“ (*Hua*, III/1, 41:13); „weg von bloßen Worten und bloß symbolischen Wortverständnis“, „von entfernten, verschwommenen, uneigentlichen Anschauungen“ (*Hua*, IX/1, 10:5-13).

Edmund Husserl, the intellectual father of phenomenology and master of Edith Stein, prescribes in his epoch-making oeuvre, *Logische Untersuchungen* as authentic attitude of philosopher (i.e. of phenomenologist) the formula: „Zurück zu den Sachen selbst!” (Hua, 19/1, 10, 13) Later, in the § 24 of the *Ideen I* Husserl elaborates this fundamental idea of philosophical investigation and calls it the ‘principle of all principles’: “...principle of all principles: that every originally presentive intuition is a legitimizing source of cognition, that everything originally (so to speak in its personal “actuality”) offered to us in “intuition” is to be accepted simply as what it is presented as being, but also only within the limits in which it is presented there. We see indeed that each [theory] can only again draw its truth itself from originary data” (Hua III/1, 51, 1:9).<sup>12</sup>

Thus phenomenology intends to investigate and describe the phenomena according to the originary data, i.e. as it is given through intuition to consciousness by itself and through itself. Through its ‘appearance’, it is the thing itself that determines the limits of its comprehension and interpretation. In this sense phenomenology in as much as it remains faithful to this principle and returns to things themselves and how they are in themselves, could be considered as the adequate method of testifying. For any philosophy based on this principle and guided by it, fully coincides with and is an excellent expression of what was described above as essential to authentic testimony.

### *9. The European tradition and philosophy as testimony*

I tried to shed some light above on the fact that the European tradition is profoundly anchored in the praxis of ‘care for the soul’. This preoccupation comes to its most perfect form and adequate

<sup>12</sup> The original text goes like this: „Am Prinzip aller Prinzipien: dass jede originär gegebene Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der Intuition originär, (sozusagen in seiner leiblichen Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.”

expression in the act of testifying that is a unique expression of love or more specifically of a complete gift of the self: “man, who is the only creature on earth which God willed for itself, cannot fully find himself except through a sincere gift of himself” (*Gaudium et spes*: n.24).<sup>13</sup> Thus we can assert that the true European tradition can’t be sustained unless revived if it turns its back to its roots and does not promote testimonial life, i.e. life in communion based on truth and directed to the gift of the self in love. In other words, if European culture wants to reinforce its identity it should look for theoretical and practical remedy in the philosophy that testifies wisdom and the exemplary life of saints.

If one is after the essence of Europe, it is more probable that he will find a ‘European spirit’ –writes Edgar Morin. This European spirit –the best part of which is manifested in European culture– was given birth by testimonies of excellent figures devoted to the highest moral and religious values. Thus the destiny of European culture depends essentially on the recognition and affirmation of their deeds and ideas. As a first step, we should follow the footsteps of those personalities who are examples of unconditional gifts of themselves, like Edith Stein, co-patroness of Europe. Her philosophical and religious testimony represents an existential expression of the very essence of European identity.

<sup>13</sup> The original latin goes like this: *plene seipsum invenire non posse nisi per sincerum sui ipsius donum.*

## REFERENCES:

- ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. London: Oxford University Press, 1954. Eng. tr. by Sir David Ross.
- FOUCAULT, Michel. 1994. *Dits at écrits*. Paris: Gallimard.
- HADOT, Pierre. 1987. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, Études Augustiniennes.
- HEIDEGGER, Martin. 1927. *Sein und Zeit*. Halle: Max Niemeyer.
- HUSSERL, Edmund. *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke (XLI Bande)*. The Hague/Dordrecht/Cologne: Martinus Nijhoff/Kluwer Academic Publishers/Springer.
- JOHN PAUL II, Pope. 1999. *Motu proprio. Apostolic letter proclaiming Saint Bridget of Sweden, Saint Catherine of Siena and Saint Teresa Benedicta of the Cross Co-Patroesses of Europe*. October 1, 1999.
- JOHN PAUL II, Pope. 2005. *Memoria e identidad. Conversaciones al filo de dos milenios*. Ed. Planeta.
- MARTIN, L.H. (et al.) 1988. *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. London: Tavistock.
- MCINTYRE, Alasdair. 2006. *Edith Stein. A Philosophical Prologue 1913-1922*. Lanham: Rowan and Littlefield Publishers.
- MEZEI, Balázs. 2004. *Vallaásbölcsélet*. Budapest, Attraktor.
- PAUL VI, Pope. *Gaudium et spes*, Pastoral Constitution.
- PFÄNDER, Alexander. 1933. *Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie*. Halle: Max Niemeyer Verlag.
- PLATO. *Opera*. Oxonii: E. Typographeo Clarendoniano.
- REALE, Giovanni. 2004a. *Kulturelle und geistige Wurzeln Europas*. Paderborn: Schöningh.
- ROYO MARÍN, Antonio. 1962. *Teología del la perfección Cristiana*. Madrid: Biblioteca Autores Cristiano.
- VON HILDEBRAND, Dietrich. 1973. *Ethik*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- VON HILDEBRAND, Dietrich. 2006. *Moralidad y conocimiento ético de los valores*. Madrid: Ed. Cristiandad.



---

# Notas



# NOTA SOBRE LA ACTITUD DEL CRISTIANO QUE SE DEDICA A LA FILOSOFÍA

Mariano Crespo  
Universidad de Navarra / ICS  
mjccrespo@unav.es

## *Resumen*

Uno de los aspectos de la cuestión acerca de la relación entre razón y fe es el referido a la supuesta existencia de actitudes morales propias del cristiano que se dedica a la filosofía. Esta nota esboza un intento de respuesta a esta pregunta apoyándose, por un lado, en la obra de Max Scheler *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico* y, por otro lado, en algunos pasajes de las encíclicas *Fides et ratio* y *Lumen fidei*.

Palabras clave: actitudes, conocimiento, cristianismo, filosofía, vida moral.

# A NOTE ON THE ATTITUDE OF THE CHRISTIAN WHO DEDICATES TO PHILOSOPHY

## *Abstract*

One of the aspects of the issue on the relationship between reason and faith has to do with the supposed existence of some moral attitudes, which are proper of those Christians who dedicate themselves to Philosophy. This note tries to outline an answer to this questions based, on the one hand, on Scheler's work *The Essence of Philosophy and the Moral Condition of Philosophical Knowledge* and, on the other hand, on the encyclicals *Fides et Ratio* and *Lumen Fidei*.

*Keywords:* Attitudes, Christianity, Knowledge, Moral Life, Philosophy.

“Quien se pone en camino para practicar el bien se acerca a Dios, y ya es sostenido por él, porque es propio de la dinámica de la luz divina iluminar nuestros ojos cuando caminamos hacia la plenitud del amor.”

~*Lumen fidei*, 35

## I

Mucho se ha discutido acerca del sentido de la expresión “filosofía cristiana”. Frente a los que han considerado, como por ejemplo M. Heidegger, que pondría en relación dos términos incompatibles entre sí y que, por consiguiente, equivaldría a una expresión como “hierro de madera”, hay otros que piensan que puede hablarse de una filosofía específicamente cristiana. Ciertamente, plantear el debate sobre una cuestión tan importante en estos términos resulta excesivamente simplista. Entre aquellos que niegan la posibilidad de una filosofía cristiana del mismo modo que niegan que pueda hablarse de una biología o matemática “cristianas” y los que consideran que no sólo no resulta problemático hablar de una filosofía cristiana, sino que realmente existe algo así, existen posiciones que matizan esta distinción. Así, por ejemplo, se ha sostenido una diferencia entre “naturaleza” y “estado” de la filosofía. Mientras que ésta no sería por sí misma de naturaleza cristiana, podría pensarse en diversos estados de ellas, uno de los cuales sería precisamente el cristiano.

En esta breve nota no pretendo abordar esta complicada cuestión. Mi objetivo es, más bien, centrarme en una cuestión diferente, a saber, la referida a las actitudes morales presentes en el cristiano que se dedica a la filosofía. Prefiero utilizar esta última expresión por dos razones: en primer lugar, porque hablar de “filósofo cristiano” supondría, de algún modo, tomar partido por una de las opciones a las que me he referido más arriba y, en segundo lugar, porque parece primar la condición de “filósofo” frente a la de “cristiano” considerando a este segundo término como un adjetivo que califica al primero cuando en realidad —o al menos a mí me lo parece— la

condición de cristiano es mucho más —digámoslo así— “básica” que la de filósofo. Ser cristiano comprende la vida toda, no solamente esa actividad específica que, a lo largo de los siglos, hemos convenido en llamar “filosofía”. El hombre que cree es un hombre que cree todo él. En su reciente encíclica *Lumen fidei*, el Papa Francisco, tomando como punto de referencia la frase de San Pablo en Rm. 10, 10 “Con el corazón se cree” se refiere justamente a este punto al que más tarde volveré: “en la Biblia el corazón es el centro del hombre, donde se entrelazan todas sus dimensiones: el cuerpo y el espíritu, la interioridad de la persona y su apertura al mundo y a los otros, el entendimiento, la voluntad, la afectividad” (*Lumen fidei*, n.26).

Por consiguiente, no se trata tanto de determinar si hay un mundo especial de objetos de los que ha de ocuparse el cristiano que se dedica a la filosofía o si, más bien, se trata de un modo especial de conocimiento de toda especie de objetos, sino de analizar si existe —y en ese caso cuál es— una actitud moral previa del cristiano que se dedica a la filosofía. En el caso de que exista, ¿hay rasgos específicos frente a la actitud del no cristiano que se dedica a ésta? Para intentar arrojar un poco de luz a esta cuestión me referiré, en primer lugar, a las condiciones morales del conocer filosófico en general tomando como punto de apoyo la obra de Max Scheler, *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico* y, en segundo lugar, aludiré a esas mismas condiciones en el cristiano que se dedica a la filosofía basándome en algunos pasajes centrales de las encíclicas *Fides et Ratio* y *Lumen fidei*.

## II

La afirmación central del breve pero enjundioso texto de Max Scheler es que el conocimiento filosófico requiere, como condición previa esencialmente necesaria, una actitud moral que, en última instancia, lleve a una “forma de vida moral duradera” (Scheler, 1962: p.29). Como Miguel García-Baró ha señalado recientemente, la filosofía surge de un acto de naturaleza moral, a saber, de aquel acto que le lleva a situarse fuera de la actitud natural y a llevar a cabo el

“esfuerzo radical [...] por entender racionalmente la totalidad de las cosas reales a partir de sus causas más profundas” (García-Baró, 2009: p.13). Aunque con diferencias importantes, Scheler retoma una idea central de los filósofos antiguos, a saber, que el contacto del espíritu con el específico dominio del ser del que se ocupa la filosofía “está ligado a un determinado acto de la personalidad íntegra, a un acto que le falta al hombre orientado a la cosmovisión natural”. Ahora bien, el que este acto sea de naturaleza moral no significa que sea un acto que tenga que ver exclusivamente con la voluntad, sino que afecta en definitiva a la disposición moral de fondo de la persona (*Gesinnung*), la cual implica también a la afectividad (Crespo, 2012: pp.67-84).

Por consiguiente, el momento inicial de este acto de la personalidad íntegra que requiere la actitud filosófica parte de un elemento negativo mediante el cual se pretende superar un cierto obstáculo, una serie –como dice Scheler– de “velos del espíritu”, que tienen su origen último en la actitud o cosmovisión natural. Este *acto total* del núcleo de la persona y que tiene como consecuencia la “apertura” de las puertas de la filosofía para el espíritu humano requiere, pues, superar dicho anclaje en la actitud natural. En este sentido –sólo en este sentido– puede, pues, decirse que la filosofía es una actitud anti-natural.

Este “impulso moral” que, según Scheler es, como venimos diciendo, un “acto total del núcleo de la persona” es un acto cuya esencia es un “*amor* nítidamente caracterizado” (Scheler, 1962: p.14) mediante el cual una persona finita participa en lo “esencial de todas las cosas posibles”. Ahora bien, según nuestro autor, con esto no queda aún suficientemente determinada la actitud filosófica general del espíritu. Falta un factor importante, a saber, la filosofía es conocimiento y el filósofo, por tanto, un ser cognoscente. Por consiguiente, a la hora de analizar este impulso moral es preciso distinguir entre “la *posición* cognoscitiva fija especial, que se logra como meta gracias a este impulso de toda la persona”, “el *principio* cognoscitivo mediante el cual y de acuerdo con el cual se conoce esta actitud” y “la naturaleza del *mundo de objetos* y de su nexo, que en esta posición cognoscitiva ocupa el lugar de lo dado en la ‘cosmovisión natural’” (Scheler,

1962: p.36). Sólo una vez que se hayan analizado estos tres factores podrán analizarse las distintas disciplinas filosóficas y presentar las relaciones de la filosofía con los conocimientos no filosóficos: la cosmovisión natural, la ciencia, el arte, la religión y el mito.

En cualquier caso, este acto de impulso es un acto del hombre entero que tiene que ver con el hecho de que en la filosofía es la totalidad concreta del espíritu humano quien filosofa originalmente. Incluso en los análisis de los problemas filosóficos particulares es el hombre entero el que filosofa. Para ello, el hombre parte de la cosmovisión natural en la cual el sujeto inserto en ella considera al ser del mundo circundante como el ser del mundo. Cualquier objeto de este mundo es vivido como esencialmente referido en su ser a la “singular organización biológica del hombre como especie particular de la vida universal” (Scheler, 1962: pp.42-43).

Por su parte, el conocimiento filosófico apunta a una esfera del ser distinta de la mera esfera del mundo circundante que se abre en la cosmovisión natural. Precisamente por esto, se requiere de un impulso especial para ir más allá de los límites del mundo circundante y alcanzar así el ser mismo del mundo revelado en la actitud filosófica. Dicho impulso intentará de algún modo, mediante actos morales, “aflojar” los lazos que nos unen al mundo circundante y que nos hacen ver sus objetos como relativos en su ser a nuestra vida, a nuestro sistema somático-sensorial. Ello tiene como objetivo último el “participar en el ser tal como es sí mismo y por sí mismo” (Scheler, 1962: p.44).

Los actos morales básicos que hacen posible el conocimiento filosófico según Scheler son (1) el “*amor de toda la persona espiritual al valor y al ser absolutos*”, (2) “*la humillación del yo y del ego natural*”, y (3) “*el autodomio y, por su medio, la objetivación posible de los impulsos instintivos que condicionan siempre necesariamente la percepción sensorial natural de la vida dada ‘somáticamente’ y vivida sobre base somática*” (Scheler, 1962: p.44). La actuación conjunta y ordenada de estos actos conducen a la persona más allá de la esfera del mundo circundante “en la dirección del ser absoluto”. (1) Rompe en el hombre la idea de que todo lo que es en el mundo circundante es relativo a él y nos conduce hacia el ser absoluto allende este mundo circundante;

(2) quiebra el orgullo natural que acompaña al hombre y prepara al espíritu para la apertura a lo absoluto desposeyéndolo de los modos de existir de los contenidos materiales y del “entretejimiento fáctico” de los actos cognoscitivos en la peculiar estructura psicofísica del ser humano. Nos conduce desde el existir contingente del mundo hacia la esencia del mismo. Por su parte, (3) destruiría la “concupiscencia natural” orientándonos hacia la “plena adecuación” del conocimiento intuitivo.

### III

Entre otras muchas cosas, tanto en *Fides et ratio* como en *Lumen Fidei* encontramos una reflexión que en algunos puntos se asemeja a la que se halla en la obra de Scheler que he comentado pero que, a mi juicio, va más allá. Ciertamente, los objetivos centrales de los autores de estos textos son muy diferentes. Sin embargo, algunas semejanzas son dignas de ser señaladas. Nos encontramos, por ejemplo, que uno de los problemas que Juan Pablo II quiere esclarecer en su texto tiene que ver precisamente con los “velos del espíritu” que amenazan al cristiano que se dedica a la filosofía. En este orden de cosas, el Papa polaco parte de la idea de que el conocimiento adecuado, pleno, intuitivo está “dañado” de alguna forma por una serie de “heridas de la razón” – semejantes a los “velos del espíritu” que, según Scheler “anclan” al hombre a la cosmovisión natural– que son consecuencias de la desobediencia originaria de Adán y Eva. A partir de entonces estas heridas obstaculizan el “camino hacia la plena verdad”. La capacidad humana de conocer ésta queda afectada por una aversión hacia “Aquél que es fuente y origen de la verdad”. En resumen, el pecado de Adán y Eva “hiere” a la razón no sólo en su aspecto teórico de búsqueda y conocimiento de la verdad, sino que también lesiona al aspecto afectivo de ella en la medida en que origina un distanciamiento y rechazo de Aquél que es fuente de la verdad y en definitiva la Verdad misma. Recordemos cómo Scheler consideraba a la concupiscencia natural como uno de los obstáculos que habría que vencer para superar la actitud natural en el camino

hacia la actitud filosófica que no es sino el camino hacia lo absoluto, hacia el ser en sí mismo.

Llama la atención que, al igual que Scheler, Juan Pablo II considera que las condiciones que el ser humano ha de cumplir a fin de superar, en la medida de lo posible, el “estado de herido” en el que vive y así poder dedicarse a la filosofía, son fundamentalmente de naturaleza moral. Más en concreto se refiere a la “pasión por la verdad última”, el “anhelo por su búsqueda”, la “audacia de descubrir nuevos rumbos”, la “apertura a todo lo bello bueno y verdadero” y —una característica a la que me referiré más adelante y que, a mi juicio, supone una novedad importante en el planteamiento de Juan Pablo II—, la “capacidad radical de confiar en otras personas”.

En *Fides et ratio* se menciona en varias ocasiones el carácter perfecto que la fe tiene para la razón en la medida en que aquélla “agudiza la mirada interior” a fin de que podamos descubrir la “presencia operante de la Providencia” (*Fides et ratio*, n. 16). Por consiguiente, la fe no tiene que ver exclusivamente con el intelecto, sino que tiene que ver con la persona toda, incluyendo pues su afectividad. La fe y en definitiva el encuentro con Cristo que a ella subyace apunta no sólo al intelecto de los seres humanos, sino a la persona en su totalidad y constituye, por consiguiente, ese acto de la personalidad íntegra que lleva al hombre a salir de la cosmovisión natural. Es justamente esto lo que explica que —como magistralmente señaló Joseph Ratzinger, Benedicto XVI— pertenezca a la esencia del cristianismo el que su voluntad de racionalidad es tal que, no obstante, “quiebre siempre la razón para que ésta se sobrepase a sí misma” (Benedicto XVI, 2005: p. 73). Este ir más allá —propio del cristianismo— de las cosas que son accesibles a la razón es posible, en última instancia, por el amor. Como he señalado en otro lugar (Crespo, 2008), nos encontramos ante una nueva concepción de la razón que va mucho más allá del modo en el que el cientificismo moderno la entendía, pero que “sigue siendo” razón. Una concepción que parece estar en contradicción con un concepto puramente filosófico de Dios, pero que al mismo tiempo muestra que “la mayor libertad y grandeza de la razón consiste, en última instancia, en el amor, esto es, en que ella sobrepasa lo que nuestra especulación puramente filosófica sobre lo

divino puede establecer” (Benedicto XVI, 2006: nn.6-7). En definitiva, y como afirma Benedicto XVI haciendo suyas las palabras de Pablo, “el amor ‘rebas’ el conocimiento y por eso es capaz de percibir más que el simple pensamiento (Ef 3, 19); sin embargo, sigue siendo el amor del Dios-Logos” (Benedicto XVI, 2006: nn.6-7). En última instancia, “la verdadera razón es el amor y el amor es la verdadera razón. En su unidad son ambos el verdadero fundamento y fin de todo lo real” (Benedicto XVI/Flores d’Arcais, 2006: p.18).

Este tipo de reflexiones acerca de lo que podríamos llamar “el valor epistemológico del amor” para el cristiano que se dedica a la filosofía desempeña también un papel central en el capítulo II de *Lumen fidei*. Insistiendo en la idea paulina de que “con el corazón se cree” (Rm 10, 10) y de cómo en la Biblia éste es el centro del hombre y, por consiguiente, capaz de mantener unidas sus dimensiones de cuerpo y espíritu, de interioridad y de apertura al mundo, del entendimiento, de la voluntad y de la afectividad, el Papa Francisco pone de relieve que es justamente en este centro de la persona humana donde se produce la apertura a la verdad y al amor. El “portador de la fe” —si se me permite la expresión— es precisamente este centro de la persona. Ello hace justamente que el conocer de aquel que acoge esta fe —que no es, en última instancia, sino la fe en una persona, Jesucristo— y que se dedica a la filosofía presente una especificidad propia. En este centro se produce una apertura amorosa a un amor más grande que transforma a la persona toda. Esta vinculación de la fe con el amor hace que ésta conozca “en cuanto el mismo amor trae una luz. La comprensión de la fe es la que nace cuando recibimos el gran amor de Dios que nos transforma interiormente y nos da ojos nuevos para ver la realidad” (*Lumen fidei*: n.26).

Un capítulo importante del análisis del “valor epistemológico del amor” es precisamente el de analizar la vinculación del tipo de vivencia en que éste consiste, con la verdad. Frente a determinadas concepciones que relegan el amor al nivel de una vivencia sujeta al vaivén de los sentimientos, Francisco pone de relieve —al igual que lo hiciera Benedicto XVI— la vinculación del amor con la verdad. Es esta vinculación la responsable de que el amor tenga un valor epistemológico. Como bellamente se expresa en *Lumen fidei*, el amor tiene

necesidad de verdad y, lo que es especialmente interesante, la verdad tiene necesidad de amor.

Si el amor necesita la verdad, también la verdad tiene necesidad del amor. Amor y verdad no se pueden separar. Sin amor, la verdad se vuelve fría, impersonal, opresiva para la vida concreta de la persona. La verdad que buscamos, la que da sentido a nuestros pasos nos ilumina cuando el amor nos toca” (*Lumen fidei*: n.27).

La actividad filosófica del cristiano, en cuanto que ha sido tocado en su centro por el amor, es también “tocada” por éste. Los ojos del cristiano filósofo se acostumbran a ver en profundidad (*Lumen fidei*: n.30). La mirada, el conocimiento informado por el amor, alcanza su plenitud cuando el centro de la persona acoge la presencia de Cristo y se produce un encuentro personal con Él. Este encuentro lleva a una “configuración” con Él y tiene como consecuencia el que “recibimos ojos adecuados para verlo” (*Lumen fidei*: n.31). Recuerdese cómo Scheler, en su teoría del seguimiento, insistió en que el auténtico discípulo no es aquel que repite mecánicamente las acciones del prototipo (*Urbild*), sino aquel que intenta tener la misma disposición moral de fondo (*Gesinnung*) que éste. Ello conlleva un proceso de imitación, de “configuración” del centro personal del discípulo al centro personal del prototipo. Es justamente a este proceso al que se refiere San Pablo cuando invita a “tener los mismos sentimientos de Cristo” (Crespo, 2012).

Por último, quisiera referirme a una de las condiciones de naturaleza moral que Juan Pablo II establece para el cristiano que se dedica a la filosofía, a saber, lo que él denomina “capacidad radical de confiar en otras personas”. A mi modesto entender, este aspecto tiene que ver con una nota esencial de la actividad del cristiano que se dedica a la filosofía. Me refiero al carácter eclesial y amistoso de esta actividad. Las consideraciones al respecto de Juan Pablo II parten del análisis de un elemento importante que toda creencia incluye, a saber, una relación interpersonal. De este modo, la creencia “no sólo pone en juego las posibilidades cognoscitivas, sino también

la capacidad más radical de confiar en otras personas, entrando así en una relación más estable e íntima con ellas” (*Fides et ratio*: n.32). En este orden de cosas, apunta a una condición moral del conocer del cristiano que se dedica a la filosofía que no aparecía en el planteamiento scheleriano de las condiciones morales del conocimiento filosófico en general. Ciertamente, la verdad a la que aspira el filósofo se logra por vía racional, pero no sólo por ella. En la medida en que dicha verdad no sólo perfecciona su intelecto, sino su persona toda “en cuanto vital y esencial para su existencia”, esta verdad se logra también “mediante el abandono confiado en otras personas, que pueden garantizar la certeza y la autenticidad de la verdad misma” (*Fides et ratio*: n.33). Esto último lleva a Juan Pablo II a poner de relieve un aspecto esencial de la actividad del cristiano —y del no cristiano— que se dedica a la filosofía. Me refiero al hecho de que la razón “necesita ser sostenida en su búsqueda por un diálogo confiado y una amistad sincera” (*Fides et ratio*: n.33). Como nos recuerda el obispo de Roma, fueron ya los filósofos antiguos quienes pusieron de relieve que la amistad es “uno de los contextos más adecuados para el buen filosofar” (*Fides et ratio*: n.33). En relación con esto, *Fides et ratio* reconoce que una de las reglas para la razón que la reflexión de Israel ha mostrado es precisamente que el camino del conocimiento “no se puede recorrer con el orgullo de quien piense que todo es fruto de una conquista personal” (*Fides et ratio*: n.18).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENEDICTO XVI, Papa. 2005. *Fe, verdad y tolerancia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- BENEDICTO XVI, Papa. 2006. *Fe, razón, universidad. Recuerdos y reflexiones*. Discurso pronunciado en la Universidad de Ratisbona el 12 de septiembre de 2006.
- BENEDICTO XVI, Papa / Flores d'Arcais, P. 2006. *Gibt es Got? Wahrheit, Glaube, Atheismus*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.
- FRANCISCO, Papa. *Lumen fidei*, carta encíclica.
- CRESPO, Mariano. 2008. "Sobre los límites y posibilidades de nuestra razón" en *Veritas*, v.III (n.18), pp.65-83.
- CRESPO, Mariano. 2012. "Sobre las disposiciones morales de fondo" en Mariano Crespo, *El valor ético de la afectividad. Ensayos de ética fenomenológica*. Santiago: Ediciones de la Pontificia Universidad Católica de Chile, pp.67-84.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel. 2009. *Sócrates y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*. Salamanca: Sígueme.
- JUAN PABLO II, Papa. *Fides et ratio*, carta encíclica.
- SCHELER, Max. 1962. *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*. Buenos Aires: Editorial Nova.

# AMBIGÜIDADES DEL RECHAZO DE LA VERDAD

Rafael Jiménez Cataño

Pontificia Università della Santa Croce, Italia

jimenez@pusc.it

## *Resumen*

Es bien sabido que la sensibilidad posmoderna mantiene una relación equívoca con la verdad. En este estudio centro mi atención en las ambigüedades que sobre la existencia y la cognoscibilidad de la verdad manifiesta Gianni Vattimo, acotadas por el diálogo con René Girard. Hay dos contrapuntos clarificadores. Uno viene de los pensadores no creyentes que en Italia se ha dado en llamar “marxistas ratzingerianos” por su apreciación del pensamiento antropológico de Benedicto XVI. El otro lo da la filosofía de la verdad que elabora Franca D’Agostini, discípula de Vattimo que no lo sigue en la debilidad de su pensamiento.

*Palabras clave:* caridad, interpretación, Posmodernidad, relativismo, verdad.

## AMBIGUITIES ON THE REJECTION OF TRUTH

### *Abstract*

It is well known that postmodern sensitivity holds an ambiguous relationship with truth. In this paper I focus my attention on the ambiguities that Gianni Vattimo manifests about truth's existence and cognoscibility, annotated by the dialogue with René Girard. Two counterpoints are elucidatory. The first comes from non-believing thinkers who in Italy were called "Ratzingerian Marxists" due to their esteem of the anthropological thought of Benedict XVI. The second is the philosophy of truth elaborated by Franca D'Agostini, disciple of Vattimo but not his follower in the weakness of his thought.

*Keywords:* Charity, Interpretation, Postmodernism, Relativism, Truth.

René Girard y Gianni Vattimo han dialogado a través de sus publicaciones y también de manera directa. Pierpaolo Antonello, de la Universidad de Cambridge, reunió en un volumen tres debates (dos de los cuales había moderado él mismo) más un artículo de Girard en el que se refiere a Vattimo y otro de éste que hace referencia a aquél. Esta publicación ofrece un material muy adecuado para percibir las aporías que lleva consigo la negación de la existencia o de la cognoscibilidad de la verdad, tema directo de la confrontación.

Vattimo sostiene que la violencia en el mundo se reduciría si restáramos fuerza a conceptos como naturaleza, verdad, ser (Girard-Vattimo, 2006: p.58).<sup>1</sup> Piensa que esto es la esencia del cristianismo, pero no como lo conocemos hoy sino en su forma pura, que sería sólo caridad, sin verdad (Girard-Vattimo, 2006: p.14): un acto de amor y no una revelación de verdad (Girard-Vattimo, 2006: p.26). Girard se declara de acuerdo sobre la centralidad del amor pero sin que eso excluya la verdad (Girard-Vattimo, 2006: p.27), ya que es esencial al cristianismo que amor y verdad coincidan. Están hablando del *chivo expiatorio* y Girard puntualiza que “el concepto de amor, que en el cristianismo es la rehabilitación de la víctima injustamente acusada, es la verdad misma, es la verdad antropológica y la verdad cristiana” (Girard-Vattimo, 2006: p.27).

Un reciente estudio sobre la verdad se abre con la exposición de una serie de malentendidos que suelen oscurecer las discusiones en ese campo (D’Agostini, 2011: pp.13-20). La autora, de la Universidad Estatal de Milán y el Politécnico de Turín, ha desarrollado su pensamiento en estrecho contacto con Vattimo, si bien manteniendo posiciones distantes. Comienza haciendo notar que, con frecuencia, se piensa que la verdad es un tema propio de “gente dogmática” – “de las iglesias, de los partidos, y también de la ciencia, como institución” (D’Agostini, 2011: p.13)—, mientras que en realidad el adjetivo “verdadero” suele tener relevancia cuando cabe la duda, o sea es más propio de “gente escéptica”. También es frecuente pensar que la

1 Para Vattimo son violencia las prohibiciones morales, entre las que enumera la de abortar, la de divorciarse, la de experimentar con embriones, la de colaborar en un suicidio (Girard-Vattimo, 2006: p.9; 26).

verdad es dañosa o por lo menos poco relevante para la democracia. D'Agostini manifiesta su extrañeza, ya que la índole esencial del debate en la formación y la actuación de un gobierno vuelve determinante el hecho de que se decida según los estados de cosas y no según el poder o la fascinación de una autoridad (D'Agostini, 2011: p.14).

En noviembre de 2011 cuatro intelectuales italianos de área comunista<sup>2</sup> publicaron una carta-manifiesto con la que denunciaban cómo

la manipulación de la vida, originada por los desarrollos de la técnica y por la violencia inherente a los procesos de globalización en ausencia de un nuevo orden internacional, nos pone ante una inédita emergencia antropológica. Nos parece la manifestación más grave y al mismo tiempo la raíz más profunda de la crisis de la democracia (Barcellona-Sorbi-Tronti-Vacca, 2012: p.15).

Formulaban la exigencia de una nueva alianza entre creyentes y no creyentes e identificaban en la figura de Benedicto XVI la voz más autorizada bajo la cual se podría intentar esa colaboración. Por tal motivo fueron enseguida bautizados “marxistas ratzingerianos”. La invitación a comentar su manifiesto dio lugar a buen número de trabajos, de creyentes y de no creyentes, que constituyen la publicación que cito.

Los cuatro autores del manifiesto inicial se unen a dos puntos muy presentes en el pensamiento de Josef Ratzinger (y también después, en su magisterio pontificio): el rechazo del relativismo ético y el concepto de “valores no negociables”. Aseguran que basta leer con la debida atención para no caer en equívocos. Así pues, observan que

2 Pietro Barcellona (fallecido en septiembre de 2013) fue diputado del Partido Comunista Italiano. Paolo Sorbi fue uno de los fundadores de *Lotta Continua*, un movimiento (no un partido) de orientación comunista revolucionaria. Mario Tronti es considerado el padre del obrerismo, fue miembro del comité central del PCI y dirige el *Centro per la Riforma dello Stato*, creado como centro de estudios del PCI aunque posteriormente se volvió autónomo. Giuseppe Vacca fue varias veces diputado por el PCI y actualmente es el presidente de la *Fondazione Istituto Gramsci*.

la condena del “relativismo ético” no atropella el pluralismo cultural, sino que se refiere sólo a las visiones nihilistas de la Modernidad que, aunque practicadas por minorías intelectuales significativas, no son fundamento de la acción democrática en ningún tipo de comunidad: local, nacional, internacional (Barcellona-Sorbi-Tronti-Vacca, 2012: p.17).

Ese relativismo está muy ligado a la mercantilización y, contra la opinión más o menos generalizada, no favorece de ninguna manera la vida democrática. Lo mismo sucede con los “valores no negociables”, aunque algunos prefieren hablar de “principios irrenunciables”:<sup>3</sup>

Es un concepto que no separa creyentes y no creyentes, y llama a la responsabilidad de la coherencia entre los comportamientos y los principios ideales que los inspiran. Es un concepto que concierne, precisamente, la esfera de los valores, es decir, de los criterios que deben inspirar la acción personal y colectiva, pero no niega la autonomía de la mediación política (Barcellona-Sorbi-Tronti-Vacca, 2012: p.17).

En sintonía con D’Agostini, Luigi Amicone afirma que, ya que la izquierda ha sentido siempre la vocación de emancipar al hombre “del oscurantismo, de la explotación y de la comercialización” (Amicone, 2012: p.27), la cuestión de la verdad debería sentirse especialmente a sus anchas en las izquierdas. Y el director de *L’Unità*<sup>4</sup> sostiene que la crítica al

3 “Personalmente prefiero decir ‘principios irrenunciables’, puesto que aquello a lo que no se puede renunciar es el principio, que en cuanto tal está abierto a más de un contenido y a varias realizaciones prácticas. La casi totalidad de los principios irrenunciables tiene una multiplicidad de declinaciones coherentes con el principio. Quizá la única excepción es la del derecho a la vida vinculado al no matar: en efecto, entre matar y no matar no hay término medio, mientras que, si asumimos que la libertad religiosa es un principio irrenunciable, vemos bien que admite diversas declinaciones concretas compatibles con él” (Possenti, 2012: p.88). Tanto Possenti como Sardo (Sardo, 2012: p.111) observan que en documentos que llevaban la firma del cardenal Ratzinger se habían usado expresiones como “principios irrenunciables” o “exigencias éticas fundamentales e irrenunciables”.

4 Periódico que nació como órgano oficial del PCI (fundado por Gramsci), hoy ligado al Partido Democrático.

relativismo, emprendida por Ratzinger ya antes de ser papa, es una “cosa de izquierdas” (Sardo, 2012: p.109); así, entre comillas, en una implícita alusión cinematográfica<sup>5</sup> propia de un tiempo en que la distinción entre derecha e izquierda ha perdido buena parte de su sentido.

La lista de malentendidos sobre la verdad continúa con el olvido de que “verdadero” es una palabra especial, no es un adjetivo como cualquier otro (D’Agostini, 2011: pp.14s). Junto con “bueno”, “ser” y otros pocos conceptos, constituye lo que la tradición medieval llama “trascendentales” y Wittgenstein “superconceptos”. Eso la vuelve ineliminable, y todos los intentos de acabar con ella realmente hablan de otras cosas (D’Agostini, 2011: p.15). Se piensa que hablar de la verdad lleva a un fundamentalismo, pero es una noción indispensable, a la que se recurre incluso para denunciar el fundamentalismo o profesar el relativismo (D’Agostini, 2011: p.16). Otra fuente de confusiones está en la índole híbrida de la verdad. Uno trata de definirla en estado de pureza lógica o cognitiva pero está manejando un concepto que vincula ética, conocimiento y metafísica (D’Agostini, 2011: p.17). También en esto se siente sintonía con la *emergencia antropológica*: uno de los comentaristas observa que no hay moral sin verdad (Castagnetti, 2012: pp.48-49).<sup>6</sup> La moral parece una de las nociones que, junto con la verdad, el ser, la naturaleza, generan según Vattimo en el mundo esa violencia que querríamos erradicar, pero ciertamente no es éste el sentir de quien se enfrenta con la realidad concreta de la vida de la sociedad. En la actual lucha contra la violencia en México, por ejemplo, sería suicida difuminar estas nociones. Con ocasión del segundo aniversario del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad tuve ocasión de ver un cartel que decía: “No hay paz sin justicia ni justicia sin verdad”.

5 Referencia a una escena de *Aprile* (Nanni Moretti, 1998).

6 Castagnetti cita a este propósito a André Comte-Sponville: “si nada es verdad nadie es culpable de nada, nadie es inocente, no quedan objeciones para oponer a los negacionistas o a los mentirosos, ni siquiera a los perpetradores de masacres (porque no es verdad que lo sean)” (Comte-Sponville, 2007: p.8). Por su parte, Girard considera el rechazo de la ética uno de los grandes clichés de la Modernidad (Girard-Vattimo, 2006: p.22). Possenti hace notar que la moral utilitarista es todo menos relativista (Possenti, 2012: p.87).

Ante tan vital deseo de esclarecer la verdad nadie se atreverá a sostener que la verdad no existe o que no es cognoscible de suyo, pero una vez de vuelta en las aulas se podrá objetar que se trata tan sólo de un *factualismo*,

entendido como veneración de los “datos de hecho”, considerados prioritarios con respecto a los proyectos, los programas, las intenciones y todo el material que entra en el ámbito de lo no visible-tangible-comprobable, pero que de algún modo orienta la vida individual y colectiva (D’Agostini, 2011: p.18).

Ahora bien, cuando alguien rechaza una referencia a estados de cosas, lo que con frecuencia rechaza es una metafísica que está por ver si es la que entiende el interlocutor al hablar de tales estados y tales cosas. Hay que distinguir entre la diversa naturaleza de los hechos y los diversos modos de reconocer algo como verdadero (D’Agostini, 2011: p.22).

En su diálogo con Girard, Vattimo oscila entre concepciones muy distantes de verdad. En un extremo está la que comparte densidad ontológica con la de amor y que, así como se afirma que “Dios es amor”, permite a Jesús decir “Yo soy la verdad”.<sup>7</sup> En el otro está la verdad en el sentido de “proposición verdadera”. De aquí surgen ambigüedades,<sup>8</sup> caricaturas<sup>9</sup> y claras falsedades,<sup>10</sup> que no son sino la confirmación de una nula valoración de la verdad. Pero gracias al genio de Girard, estas ambigüedades obtienen en sus respuestas un

7 Vattimo acoge lo primero y rechaza lo segundo, siguiendo un criterio que evidentemente no es la revelación.

8 Como atribuir al cristianismo tradicional una noción de Dios como contenido de una proposición verdadera (2012: p.29).

9 “¿Cuando el Papa se encuentra con el Dalai Lama está preocupado de que ese pobre hombre irá al infierno porque no es católico?” (2012: p.21). “Si me quisiera corregir de mi pecado relativista como me pide el Papa, ¿qué tendría que hacer? ¿Qué querría el Papa? ¿Que piense que sólo él tiene la razón?” (2012: p.32). Pone como ejemplos de ley natural el dato histórico de que haya más riqueza entre los blancos que entre los negros, o el dinamismo del mercado por el que el rico gana y el pobre pierde (2012: p.14).

10 Afirma que la condena veterotestamentaria de la homosexualidad –y cita Lev 20,13– está en medio de preceptos como no comer lagartijas o no vestir de rojo. Basta ir a ese capítulo del Levítico para ver que no es así.

mínimo de nitidez sobre el tema, como sucede al aclarar la célebre tesis de Nietzsche: “No hay hechos, sólo interpretaciones” (Nietzsche, 1956: p.903). Es una buena definición del relativismo. El fundamentalismo sería afirmar el hecho, pero identificándolo inconscientemente con una interpretación, lo que lleva a ver las demás interpretaciones como falsedades.

Luigi Pareyson ofrece una lúcida explicación de la coexistencia de varias interpretaciones válidas de una misma realidad. Si la palabra no agota la verdad no es por debilidad del lenguaje sino por riqueza de la realidad:

La palabra revela la verdad, pero como inagotable, y, por tanto, es elocuente no sólo por lo que dice sino también por lo que no dice: lo explícito es significativo a tal punto que aparece como una continua irradiación de significados, alimentada perennemente por la riqueza infinita de lo implícito, de tal modo que comprender significa profundizar lo explícito para captar en él la inagotable riqueza de lo implícito, de la verdad, es decir, no por inadecuación de la palabra sino, precisamente, por su capacidad de poseer un infinito, es decir, por una riqueza de revelaciones que no por aumentar de número se acercan a una manifestación total, de suyo imposible (Pareyson, 1982: p.115).<sup>11</sup>

Girard puntualiza que no hay que deducir toda una metafísica de la frase de Nietzsche,

fruto de una brillante polémica con los vetero-positivistas, que estaban convencidos de proferir una verdad científica inmortal cada vez que abrían la boca. Pero la *boutade* de Nietzsche ciertamente no puede funcionar como una teoría de la interpretación:

11 Cfr. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, nn. 4, 5, 51 y 87. Ahí se ve ese mismo fenómeno: la imposibilidad de agotar la riqueza de la realidad en una sola filosofía. Los números 4 y 51 reaccionan al fundamentalismo; los otros dos, al relativismo.

no tener más que interpretaciones es lo mismo que no tener ninguna (Girard-Vattimo, 2006: p.82).<sup>12</sup>

Me llama la atención que nunca aparezca este fenómeno en el libro de D'Agostini. Se presenta como descripción de relativismo el no estar dos de acuerdo y sin embargo tener ambos la razón (2011: p.217), situación que con los recursos de Pareyson podría ser riqueza de la verdad, algo que pertenece a la esencia de lo que llamamos misterio.<sup>13</sup> Nuestra situación, dice D'Agostini, no es tanto la de no tener la verdad cuanto la de tener demasiada (2011: p.219). En la web, concretamente, está "todo", pero no se distingue entre lo verdadero y lo falso (2011: pp.25-26; 288). Estrictamente hablando esto no es nuevo, pues cualquier biblioteca medianamente general presenta el mismo problema. En la de mi universidad, por ejemplo, encuentro prácticamente a todos los filósofos, todas las filosofías, sin ningún criterio intrínseco al sistema bibliotecario o editorial que haga el discernimiento sobre su verdad o falsedad: eso me corresponde a mí. Pero es cierto que la accesibilidad propia de la red potencia de manera abrumadora el fenómeno.

Hay un falso dilema que con frecuencia nos paraliza: que no sea inmediato distinguir entre lo verdadero y lo falso no quiere decir que sea imposible, ni que tales conceptos carezcan de significado. Que sea posible reconocer la verdad o falsedad de un enunciado no

12 D'Agostini recuerda que la época de Nietzsche no es la nuestra (2011: p.26) y sostiene que de hecho las actuales condiciones culturales (web, globalización, etc.) no confirman las intuiciones nietzscheanas, de modo que la cultura de la no-verdad está cada vez más lejos de nosotros (2011: pp.288-289).

13 Y responde bastante bien a lo que Sardo llama "relativismo cristiano". Es el mismo fenómeno que Possenti desarrolla como pluralidad de declinaciones de un principio. Sardo lo explica así: "Un relativismo positivo. El relativismo de quien se siente en camino y sabe que la meta no ha sido alcanzada, es más, que la Verdad no será nunca poseída de verdad en este mundo. La Verdad posee al creyente a través de la fe, pero el creyente no se puede erigir en juez absoluto porque el Dios de la historia es siempre capaz de sorprender y de suscitar estupor, también a través de la acción generosa y el testimonio gratuito de tantos no creyentes que dan la vida por una mayor justicia social, una sociedad más rica de oportunidades y de libertad. En fin, la Verdad no se puede testimoniar sin el espíritu y la praxis de la Caridad" (2012: p.110).

significa que sea fácil. Por eso, ante la proliferación de metodologías, Girard afirma: “la única teoría que necesito es creer en la posibilidad de descubrir la verdad, creer en la existencia tanto de los hechos como de las interpretaciones” (2006: p.98). Y concluye:

el último siglo y medio se ha caracterizado por excesos que se mueven en direcciones opuestas. Primero estuvieron las escuelas de pensamiento positivista, que adoraron los hechos, y sentían tan fácil y constante el contacto con ellos que se olvidaron de las interpretaciones. A este exceso siguió la reacción opuesta, legítima en principio pero que pronto condujo a excesos peores que los que debía rectificar. Tratemos por tanto de renunciar a todas las pseudo-radicalizaciones, procurando fiarnos de nuevo de la razón sin idolatrarla. De ahora en adelante, tratemos de creer tanto en los hechos como en las interpretaciones (2006: p.98).

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AMICONE, Luigi. 2012. “Grazie compagni” en BARCELLONA, Pietro; Paolo Sorbi; Mario Tronti y Giuseppe Vacca (eds.) 2012. *Emergenza antropologica. Per una nuova alleanza tra credenti e non credenti*. Roma: Guerini e Associati, pp.19-27.
- BARCELLONA, Pietro; Paolo Sorbi; Mario Tronti y Giuseppe Vacca (eds.) 2012. *Emergenza antropologica. Per una nuova alleanza tra credenti e non credenti*, Roma. Guerini e Associati.
- CASTAGNETTI, Pierluigi. 2012. “Mondo della ragione e mondo della fede in dialogo” en BARCELLONA, Pietro; Paolo Sorbi; Mario Tronti y Giuseppe Vacca (eds.) 2012. *Emergenza antropologica. Per una nuova alleanza tra credenti e non credenti*. Roma: Guerini e Associati, pp.47-55.
- COMTE-SPONVILLE, André. 2007. *Lo spirito dell'ateismo. Introduzione a una spiritualità senza Dio*. Milano: Ponte alle Grazie.
- D'AGOSTINI, Franca. 2011. *Introduzione alla verità*. Torino: Bollati Boringhieri.
- GIRARD, René & VATTIMO, Gianni. 2006. *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*. Massa: Transeuropa.
- JUAN PABLO II, Papa. 1998. *Fides et ratio*, carta encíclica.

- NIETZSCHE, Friederich. 1956. "Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre" en *Werke*, Bd. 3, München: Carl Hanser Verlag.
- PAREYSON, Luigi. 1982<sup>2</sup>. *Verità e interpretazione*. Milano: Mursia.
- POSSENTI, Vittorio. 2012. "Sorte dell'umanesimo politico" en BARCELLONA, Pietro; Paolo Sorbi; Mario Tronti y Giuseppe Vacca (eds.) 2012. *Emergenza antropologica. Per una nuova alleanza tra credenti e non credenti*. Roma: Guerini e Associati, pp.83-90.
- SARDO, Claudio. 2012. "C'è una domanda di sinistra che viene dai cattolici" en BARCELLONA, Pietro; Paolo Sorbi; Mario Tronti y Giuseppe Vacca (eds.) 2012. *Emergenza antropologica. Per una nuova alleanza tra credenti e non credenti*. Roma: Guerini e Associati, pp.105-114.



# MORAL EXPERIENCE, ETHICS AND THE CHRISTIAN FAITH IN THE THOUGHT OF TADEUSZ STYCZEN

Jarosław Merecki SDS  
Pontificia Università Lateranense, Roma  
jarekm@sds.org

## *Abstract*

The paper argues that, from a philosophical point of view, moral experience as an autonomous source for Ethics, can be the preamble to the experience of Faith. I divide the paper in three sections. First, I make some biographical remarks on the life of Tadeusz Styczen, whose philosophy is studied here. Secondly, I try to state the main aspects of the Personalistic ethics in order to show the autonomy of Ethics as a discipline. At last, I will try to show how moral experience, in its relation to the experience of truth, is the first step to the Philosophy of the Advent.

*Keywords:* Ethics, Event, Moral Experience, Truth, Wojtyła.

# EXPERIENCIA MORAL, ÉTICA Y FE CRISTIANA EN EL PENSAMIENTO DE TADEUSZ STYCZEN

## *Resumen*

En este trabajo se muestra que, desde un punto de vista filosófico, la experiencia moral como una fuente autónoma de la ética puede ser el preámbulo de la fe. Para ello divido el trabajo en tres partes. Primero hago algunos apuntes biográficos sobre la vida de Tadeusz Styczen, cuya filosofía es estudiada aquí. En segundo lugar trato de establecer los aspectos más importantes de la ética personalista para mostrar la autonomía de la ética como disciplina. Por último, intento mostrar el modo en que la experiencia moral, en relación con la experiencia de la verdad, es la primera vía para una filosofía del acontecimiento.

*Palabras clave:* acontecimiento, ética, experiencia moral, verdad, Wojtyła.

In his approach to ethics –and more generally the Philosophy of man–, Tadeusz Styczen develops a vision, which was drawn up by his master Karol Wojtyła. In the introduction to his masterly work *The Acting Person* –almost defying the so-called masters of suspicion and all those who proclaim “the end of the subject”– Wojtyła writes: “Yet there is something that can be called the experience of man” (Wojtyła, 2003: p.832). *The Acting Person* is nothing less than the exploration of this experience that starts from the fact that man acts. If, however, in *The Acting Person* ethical problems are, as Wojtyła himself says, “put outside of the brackets”(Wojtyła, 2003: p.844), in its rich philosophical work Tadeusz Styczen seeks to address the problem of man just starting from the moral experience, convinced that it constitutes the privileged point of departure to reveal the essence of the human subjectivity. In this conviction Styczen is close to the philosophical proposal of Emanuel Lévinas. It is interesting to note that in the contemporary philosophy these two authors see ethics as first philosophy (Lévinas, 1989).

In his reflection Styczen wants to go “to the thing in itself”, to what is essential in man, looking –as he says– to “split the atom of the self”, that is, to analyze this moment when the person is revealed and constituted as a person. Styczen sees this moment in the experience of the normative power of truth that once it is known and recognized by the person becomes at the same time the norm of his/her action. In my brief reflection I would like to give first some biographical information on the person of Tadeusz Styczen, then I will discuss the philosophical environment in which he developed his philosophical position and in the end I will try to expose the nodal points in his Ethical personalism in its openness to the religious dimension.

### *Some Biographical Remarks*

Tadeusz Styczen was born December 21, 1931 in Wołowice, a small village near Kraków (Poland). During the Second World War he began to attend the secondary school of the Salvatorian Fathers in

Kraków, which operated underground, and after the war he decided to enter the novitiate of the same congregation. The experience of the war has left an indelible memory of the contempt for the human person. He himself recalled a strange smell (which –as it turned out later– was a smell coming from the crematoria) that sometimes came to his village from Oswiecim (Auschwitz). Perhaps this experience made him especially sensitive to any violation of the dignity of the human person, and led him to the study of Ethics, just to convey this conviction to others. We must not forget that even after the end of the war the systematic violation of human rights in Poland was not over, only that the criterion of race had been replaced by that of the class. Responding once to the question: What is the role of moral philosophers in society? Styczen defined it in two words: “to reveal the person”, that is, to reveal to the others who is the person —in conviction that once one has seen the truth about the person, then at the same time one will see that the only right attitude in front of him/her is the attitude which consists in the affirmation of his/her dignity. This vision of the role of Ethics and of a moral philosopher puts it very close to the figure and teachings of Socrates, who not by chance many times comes back in the writings of Styczen. Socrates himself compared the task of the philosopher to that of a midwife. The philosopher does not want to impose a certain vision of the world on his disciple –and in this he differs from an ideologue– but he wants to help his student to see with his own eyes what he teaches and verify the truth of his teaching in his own lived experience. In other words, philosophical knowledge must be born in the interiority of the student, because only then it maintains its personalistic value. We find the same idea in Plato’s philosophy, according to which the most important things in philosophy cannot be confided to the writings, because their nature is such that they must be exposed in interpersonal (and sometimes intrapersonal) dialogue and once seen by the student they will not be ever forgotten. For this reason I think that the way of philosophizing of Tadeusz Styczen can be called Socratic (which of course does not mean that our philosopher shares, for example, the ethical intellectualism of Socrates).

Styczen began his philosophical and theological studies at the Jagiellonian University of Kraków, where the Communists have not yet expelled the faculty of Theology (they will do this during his studies). At first he was interested –and here is another affinity with Socrates– in the Philosophy of nature, attending the seminar of prof. Kazimierz Klósak, a scholar who was looking to bring together the Thomistic philosophy with the results of Modern science according to the model proposed by the school of Louvain, and on this basis criticized the so-called scientific materialism propagated by the Marxists. At the Jagiellonian University he attended a course on social ethics proposed by prof. Karol Wojtyła. He appreciated it so much that after his ordination he decided to follow Wojtyła, who in the meantime became professor at the Catholic University of Lublin.

This desire has found the consent of his superior. So between the years 1955-1963 Styczen studied Moral philosophy at the Chair of Ethics directed by Karol Wojtyła, who – seeing the gifts of his student – asked him to become his assistant. Under the direction of Wojtyła, Styczen prepared his master thesis devoted to the analysis of the concept of virtue in the philosophy of Nikolai Hartmann. In 1963 Styczen defended his doctoral thesis entitled *The Possibility of Scientific Ethics in John Locke*. Finally, in 1971, he presented his habilitation thesis: *The Problem of the Possibility of Ethics as a Theory of Morality Universally Valid and Empirically Founded*. In it he presented his original vision of Ethics as a theory, which is at the same time normative and empirical.

Since 1963, Styczen was working first as an assistant and then as an associate professor at the Chair of Ethics directed by prof. Wojtyła, who –increasingly busy as the bishop and cardinal of Krakow– entrusted him with the lessons and the care of the seminar on Ethics. After the elevation of card. Wojtyła to the Chair of Saint Peter, Styczen became his successor as director of the Chair of Ethics at the Catholic University of Lublin. In 1982 at the same university he founded the John Paul II Institute, which exists until today. The Institute focuses on the study of the thought of John Paul II, as well as it looks to get into dialogue with contemporary culture through the magazine *Ethos*. In 1981, together with the professors Josef Seifert

and Agustín Basave, Styczen founded the International Academy of Philosophy, whose first site was in Dallas (USA). The Academy seeks to deepen and develop the ideas of Realist phenomenology, realizing thereby the project of Wojtyła to combine Phenomenology and Metaphysics into a coherent philosophical theory. Tadeusz Styczen died on October 14, 2010.

*At the Roots of the Personalistic Ethics*

The ethical problems are not invented by philosophers, but posed by life itself. In Poland, after the war, the most urgent challenge was posed by Marxism as an ideology and political system imposed by force to the nation. In practice, the communist system despised human rights, arguing that any abuse in this field is justified by the higher laws of history, of which the Marxists themselves were the bearers. On the road towards the ultimate goal—a communist society—it would be justified to sacrifice individual persons, especially if they somehow hold back the march. In the field of theory Marxism argued that ethics is merely the expression of the self-consciousness of a particular social class, there is therefore no ethics universally valid for all. Even Christian ethics was seen as the expression of the interests of a certain social class, and its commandment of love was considered to be quite harmful, because—it was said—it softens social tensions, which should be rather exasperated to stimulate in this way the revolutionary potential present among the people.

During the repression of the fifties the theological faculties had been expelled from universities and Marxist philosophy had been imposed on the philosophical faculties. Those who refused to accept it would be relegated from the university (this happened for example to the famous phenomenologist Roman Ingarden). The Catholic University of Lublin (abbreviation: KUL) has become the only place in which Philosophy was not subjected to ideological restrictions (so that jokingly it was said, “From Berlin to Seoul, Philosophy is only at the KUL”). In these years the young prof. Karol Wojtyła begins his teaching at the KUL and brings with him his interest in Ethics and

philosophical anthropology analyzed with the help of the phenomenological method.

As we have said, the challenge of Marxism related to the methodological and epistemological status of Ethics. The question was: Is Ethics necessarily bound to a certain philosophical system or a certain view of the world? What is the relation between ethics and religion? If one does not share the Christian belief, it is inevitable that he does not share its ethical message either? (It is not difficult to see that in the sixties the same problem was discussed within the Catholic moral theology; it concerned the so-called *proprium cristianum* of morality. In other words: Is there any special Christian content that faith adds to morality?) Tadeusz Styczen was to develop a coherent proposal of ethics that is both epistemologically autonomous of Philosophy and Theology and at the same time methodologically open to their contribution.

In his search of an ethical theory that finds its basis in moral experience Styczen met the proposal of the so-called autonomous Ethics developed within the famous Lvov-Warsaw School, especially by Tadeusz Kotarbinski and Tadeusz Czezowski (Kotarbinski, 1959: pp.3-14; Wolenski, 1989).

Kotarbinski –whose philosophical position was one of the most consistent forms of materialism– claimed that ethics as such is not tied to any confessional *proprium* –not dependent neither on philosophy nor on theology, nor on religion. According to Kotarbinski, as we do not speak of Christian Mathematics or Christian Physics, we must not add any adjective to the substantive “Ethics”. Ethics has its own experimental basis, that is, there exists something like moral experience, which in principle is accessible to every person, regardless of his or her religious or philosophical beliefs. Ethics as a scientific discipline is in this sense independent, autonomous. For the same reasons, ethics is independent of other empirical disciplines such as Sociology or Psychology. Another philosopher of the same school, Tadeusz Czezowski, showed how ethics is independent of Psychology, with which it was often linked (Czezowski, 1969: pp.27-30).

The arguments of the philosophers of the Lvov-Warsaw School could not fail to arouse interest in those who wanted to defend

Ethics against the ideologisation made by Marxism. The proposal of Kotarbinski and Czezowski had still another advantage: the Ethics that starts from the moral experience is free from the accusation of committing the so-called naturalistic fallacy, i.e. the error which consists in making a logically illicit passage from “is” to “ought”.

In the famous passage of his *Treatise on Human Nature* (III, 1, 1) David Hume observes that any ethical system, which is deduced from the more general metaphysical system (we could add: from any descriptive theory, either philosophical or empirical), commits a logical error because in its conclusions appear normative terms, which were not present in the premises. But if Ethics –as proposed by Kotarbinski and Czezowski– starts from the original moral experience, then already in its point of departure there are premises of normative nature.

For these reasons Styczen expressed his solidarity with the proposal of independent ethics made by Kotarbinski and Czezowski, but at the same time believed that it could not be accepted without some correction (Styczen, 1980). According to Styczen, to interpret adequately the independence of ethics we must first distinguish three levels present in the structure of moral judgment: the level of moral obligation (moral goodness), the level of moral rightness and the existential dimension. To the question: “Is ethics an independent science?” we cannot give an equal answer on all these levels, because the answer is different depending on the level of moral judgment to which it is related. So, on the level of moral obligation, that is, on the level of perception of the very moral fact (on the epistemological level), Ethics is an independent science, because it has its own experiential basis, which puts it in direct contact with the moral value. In other words, the moral experience as such is a part of common human experience. The common man must not expect that philosophers tell him what is morality in its most general sense; he/she perceives it in his/her conscience even if he/she does not know anything about Philosophy. In this sense, Ethics is nothing else than an interpretation of the moral fact that is given in conscience. It does not create its object nor derives it from a more general theory, but finds it as already given in experience.

On the other hand, if the task of ethics ran out in the reflection on the moral fact that exists independently of it, then they would be reduced either to meta-ethics or to ethology (in the sense of the study of human customs), that is, it could not say anything about the issues of the right moral conduct, but should be limited merely to the analysis of what people say and think of morality. For example some philosophers from the analytical school reduced ethics to the analysis of moral language. This is not the position of Styczen. According to him ethics has also something more to say about our moral conduct, in the sense that it can answer the question: "Is a given way of acting right or wrong?" But doing so it is no longer independent, because in this moment it refers to a certain vision of man, it adopts a certain anthropology. To explain it better let us make an example. At the door of a hospital two friends discuss, whether or not they should say the truth about the state of health of their friend, whose illness is terminal. One of them says "yes", whereas the other one says: "no". But one thing is certain: both want to do a right thing for him, that is, their dispute does not take place on the level of moral obligation. Indeed, they can disagree only because they agree on a more fundamental level; they both agree that they should do something that will be good for their friend. Their dispute concerns the "how" of their act, the form of the actual affirmation of his person. We will not go here into the substance of their debate, we just want to ascertain the fact that the agreement on the first level of moral judgment does not solve all our moral problems, so that ethics, which attempts to answer the questions that life puts to us, must seek for an anthropology that is appropriate to its needs. So we can say that if in its point of departure ethics are epistemologically independent, because they have their original experimental basis, then at the level of the rightness of the moral act ethics become methodologically dependent on anthropology.

In the context of the example of moral controversy mentioned above Styczen answers also another question. What is the first motive and the first reason for moral action? The reason of action of these two men, who want the benefit of their friend, is certainly not their happiness (so the theory of ethics and the theory of happiness

are for Styczen two different theories, although they are certainly related). On the other hand, the reason for their action is not the order of some authority (divine or human) either. The only –necessary and sufficient– cause of moral action lies in the perception of the value of the person –his/her dignity that calls to be recognized in practice. This way Styczen comes to the formulation of the first norm of all moral order, which reads: “the affirmation is due to the person as a person.” In other words: *Persona est affirmanda propter seipsam*. I do not think it is a chance that Styczen has chosen here the word “affirmation”, that is, the term that belongs to logic. In this way Styczen wants to emphasize that we are dealing here with the discovery of a specific truth –the truth about the person who asks to be recognized in our actions.

In moral judgment, however, we identified yet another dimension, namely the existential dimension. The moral duty is a duty, which obliges us just because it is a real duty, because it exists. We would not feel bound by anything if it was not real. The statement: “moral obligation exists”, is then an existential judgment and as such belongs to Metaphysics. So, if Ethics try to explain the moral fact in an ultimate way, it has become the Metaphysics of Morals. For this reason, at the existential level of moral judgment, ethics become methodologically dependent on Metaphysics.

### *Ethics as the Philosophy of the Advent*

Further research of Styczen is devoted to the analysis of the originality of moral experience in the context of its openness to the supernatural dimension. The philosopher of Lublin was struck by the words from the introduction to *The Acting Person* of his master Karol Wojtyła: “the experience of everything located outside of man is always associated to his own experience. And he will never experience something outside of himself without somehow also experiencing himself” (Wojtyła, 2003: p.831). What does this mean for our interpretation of moral experience? It means that the person is involved in every free act and therefore the moral dimension is intrinsic to

every human act. So, following the insights of Wojtyła, Styczen discovers the roots of moral experience already in the simple act of affirmation of any truth. Wojtyła writes: “The moral obligation is nothing else but the experiential dependence on truth” (Wojtyła, 2003: p.1028). How is this dependence lived by the subject? Styczen shows that in every judgment there is a moment of assertion (“I believe that things are like that”), so that the person not only asserts a truth, but at the same time –by means of this very assertion– is constituted as a witness to this truth. From this moment the person cannot deny the truth that he/she got to know without thereby betraying himself/herself, without hitting what constitutes the very subjectivity of the person. Once stated, the truth becomes normative for the subject. Styczen describes this process as a passage from self-information to self-imperative. From here comes a new proposal of the formula of the fundamental moral norm: “I can not deny (the moment of self-imperative) what I myself have affirmed as true (the moment of self-information)”. The ethos of the person is thus the ethos of witnessing to truth. A person who experienced this normative power of truth discovered by that very fact the essence of morality and at the same time has awakened –on the experimental plan– as a moral subject. The ethics thus acquires the status of first philosophy in this sense, that the moral dimension is present in every cognitive activity –even the most theoretical one– of the person. All truth –even the most trivial one– can reveal its normative power, even if in the beginning we were not aware of it. When Peter is asked: “Do you know that man?” and he denies it, we can assume that he was not aware that the simple fact of knowing Jesus would once become so decisive for his own identity.

But the experience of Peter shows us, at the same time, that we are not always faithful to the truth that we know and recognize. Styczen calls this experience “the problem of Ovid,” recalling his famous phrase: *video meliora proboque deteriora sequor*. The fact that these are the words of a pagan poet (although we also find a similar statement in Saint Paul) confirms that the experience is universal. A person can deny the truth that he himself recognized –and this, according to Styczen, is the essence of his moral drama. Who did it –as in the

case of Peter— may regret the fact of doing it, but he cannot cancel it. Peter feels his guilt, but he himself is not able to forgive himself. Forgiveness can only come from the Other. At this point ethics —or the very moral experience— open themselves to religion. In the words of Styczen, ethics become the philosophy of the Advent, showing to the person the dimension of his drama and thereby disposing him for the reception of the message of salvation. The experience of moral guilt is therefore the privileged point of passage from ethics to moral theology. It turns out that what ethics finds on the level of human experience, finds its solution in the encounter with the proposal of redemption, which comes from religion. In this way the religious dimension is not imposed on the moral experience as something foreign to it, but it is lived as a response to its intrinsic requirement.

#### REFERENCES:

- CZEWOWSKI, Tadeusz. 1969. "Etyka a psychologia i logika" in *Moralność i społeczeństwo*. Warszawa.
- KOTARBINSKI, T. 1959. "I principi di un'etica indipendente" in *Rivista di filosofia*, v.L (n.1), pp.3-14.
- LÉVINAS, E. 1989. *Etica come filosofia prima*. Milano: Guerini.
- STYCZEN, T. 1980. *Etyka niezależna?* Lublin.
- WOJTYŁA, K. 2003. *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*. Milano: Bompiani.
- WOLENSKI, J. 1989. *Logic and Philosophy in the Lvov-Warsaw School*. Bordrecht/Boston/London: Kluwer.

# ¿PUEDE HABER UNA “FILOSOFÍA CRISTIANA”?

José-Luis Rivera

Escuela de Filosofía, Universidad Panamericana

jlrivera@up.ed.mx

## *Resumen*

Además del 50.º aniversario de la apertura del Concilio Vaticano II y del 20.º aniversario de la publicación del *Catecismo de la Iglesia Católica*, el Año de la Fe ha coincidido con el 15.º aniversario de la publicación de la encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II. Con ocasión de estos eventos, se pasa revista a la solución propuesta por Juan Pablo II al problema de la “filosofía cristiana” y se examinan algunas consecuencias para las problemáticas relaciones entre fe y razón. Se plantea esta discusión en términos de una tradicional *quaestio de quodlibet*.

*Palabras clave:* conocimiento, creencia, fe, metafilosofía, razón.

## MAY THERE BE A “CHRISTIAN PHILOSOPHY”?

### *Abstract*

Besides the 50th anniversary of the opening of the Second Vatican Council, and the 20th anniversary of the promulgation of the Catechism of the Catholic Church, the Year of the Faith coincided with the 15th anniversary of the publication of the encyclical *Fides et ratio*. With these events in mind, this paper reviews John Paul II’s solution to the problem of “Christian Philosophy”, and draws some consequences for to the problematic relationships between faith and reason. This paper takes the form of a traditional *quaestio de quodlibet*.

*Keywords:* Belief, Faith, Knowledge, Metaphilosophy, Reason.

Se pregunta si puede haber una “filosofía cristiana”.

*Y parece que no:*

Porque así como no hay “matemáticas cristianas”, ni una “física cristiana”, ni una “ciencia cristiana” cualquiera, si la filosofía es una ciencia, tampoco puede haber una “filosofía cristiana”.

Además, dice Juan Pablo II, en *Fides et ratio*, 49: “la Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras”.<sup>1</sup> Por tanto, al menos desde el punto de vista de la Iglesia católica, no puede haber una “filosofía cristiana”.

*Pero, en contra:*

Dice León XIII, en *Aeterni Patris*, subtitulada ocasionalmente *Sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de santo Tomás de Aquino*: “Gregorio Neocesarense alaba a Orígenes, porque convirtió con admirable destreza muchos conocimientos tomados ingeniosamente de las máximas de los infieles, como dardos casi arrebatados a los enemigos, en defensa de la filosofía cristiana y en perjuicio de la superstición”.<sup>2</sup> Luego, hay una filosofía cristiana.

Además, dice el *Código de Derecho Canónico* de 1917 (can. 1366, §2): “los profesores han de exponer la filosofía racional y la teología e informar a los alumnos en estas disciplinas, ateniéndose por completo al método, al sistema y a los principios del Angélico Doctor y

1 “*Suam ipsius philosophiam non exhibet Ecclesia, neque quamlibet praelegit peculiarem philosophiam aliarum damno*”.

2 Traducción en [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_sp.html), accesado el 15 de mayo de 2013. La Santa Sede no provee el texto latino, pero puede consultarse en la Universidad de Arizona: “*Gregorius Neocaesariensis (3) laudat Origenem hoc nomine, quod plura ex ethnicorum placitis ingeniose decerpta, quasi erepta hostibus tela, in patrocinium christianae sapientiae et perniciem superstitionis singulari dexteritate retorscrit*”, en <http://www.u.arizona.edu/~aversa/scholastic/Aeterni%20Patris.pdf>, accesado el 16 de enero de 2014.

siguiéndolos con toda fidelidad”.<sup>3</sup> Por tanto, la “filosofía cristiana” debe ser la filosofía de santo Tomás de Aquino.

Además, dice Juan Pablo II, en *Fides et ratio*, 76: “entre los elementos objetivos de la filosofía cristiana está también la necesidad de explorar el carácter racional de algunas verdades expresadas por la Sagrada Escritura, como la posibilidad de una vocación sobrenatural del hombre e incluso el mismo pecado original”.<sup>4</sup> Luego, existe una filosofía cristiana, con contenidos específicamente cristianos.

### *Observaciones preliminares*

Acerca del problema de la “filosofía cristiana” se ha escrito mucho y muy bien, y me parece que la encíclica *Fides et ratio* ha propuesto una solución plausible; en este ensayo sólo trato de articular esta solución, glosando ampliamente los párrafos 75-79 de *Fides et ratio*, reduciendo diversos pareceres más elocuentemente formulados en una exposición más breve.<sup>5</sup> Advierto que necesariamente habrá, sobre todo al principio, algunas trivialidades, además de los inevitables puntos contenciosos, sobre todo, creo, en la segunda parte.

Para entender el sentido de la respuesta que se ofrece aquí debe considerarse que, aunque la pregunta se formula desde un contexto católico, la respuesta se dirige a un público más general, cristiano o

3 “*Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant*”. Traducción de Miguélez, Alonso y Cabrereros (1945: 456).

4 “*Inter obiectiva philosophiae christianae elementa necessitas quoque adnumeratur perquirendi rationalitatem nonnullarum veritatum, quae in Sacris Scripturis significantur, veluti supernaturalis vocationis hominis possibilitas atque peccatum ipsum originale*”. Todas las traducciones usadas aquí de este documento son recogidas del portal de la Santa Sede: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091998\\_fides-et-ratio\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio_sp.html); acceso del 15 de mayo de 2013.

5 Illanes (1999) explica que Juan Pablo II explícitamente reconoce diversos *estados* de la filosofía en relación con la doctrina cristiana, y Livi (2000) sugiere acertadamente que el principal problema que afronta la encíclica es *epistemológico*. El cardenal Dulles (2000) muestra el lugar de Juan Pablo II dentro de la polémica acerca de la “filosofía cristiana”, y Simpson (2001) expone, correctamente a mi juicio, que desde el punto de vista cristiano la única sabiduría verdadera es la misma doctrina cristiana.

no; esto es: me planteo la pregunta desde un punto de vista católico, esperando que la respuesta sirva de orientación también a quienes no lo son.

En pocas palabras, para responder a esta pregunta deben reconocerse dos cosas: primero, que “filosofía” es una palabra *polisémica*; y segundo, que existen diversos *estados de relación* entre fe cristiana y filosofía. La primera observación lleva a una solución simple, mientras la segunda conduce a una solución mucho más interesante. Por consiguiente, no hay para esta pregunta una única respuesta correcta, sino que debe aclararse en qué sentido se puede o no hablar de una “filosofía cristiana”: *sic et non*.

*“Filosofía” se dice de muchas maneras*

“Filosofía” es una palabra *polisémica*: se dice de muchas maneras; de forma que para resolver el problema que nos ocupa basta aclarar en qué sentido se usa el término “filosofía” en la expresión “filosofía cristiana” para determinar su significado y validez.

Para no enredarnos en discusiones prolijas acerca de los significados, propongo que nos dejemos orientar por el significado habitual de las palabras; y para ello, siguiendo una sugerencia de J. L. Austin (1979: 186-187), acudamos a un diccionario autorizado, digamos el de la Real Academia de la Lengua Española, para guiarnos acerca del uso de la palabra “filosofía”. Aquí el Diccionario nos informa:

filosofía. (Del lat. *philosophĭa*, y este del gr. Φιλοσοφία).

1. f. Conjunto de saberes que busca establecer, de manera racional, los principios más generales que organizan y orientan el conocimiento de la realidad, así como el sentido del obrar humano.
2. f. Doctrina filosófica. *La filosofía de Kant*.
3. f. Conjunto de doctrinas que con este nombre se aprenden en los institutos, colegios y seminarios.
4. f. Facultad dedicada en las universidades a la ampliación de estos conocimientos.
5. f. Fortaleza o serenidad de ánimo para soportar

las vicisitudes de la vida. 6. f. Manera de pensar o de ver las cosas. *Su filosofía era aquella de vivir y dejar vivir.*

Para empezar, según la etimología elemental, “filosofía” significa literalmente “amor a la sabiduría”; de modo que la “filosofía” sería esa actividad mediante la cual el ser humano procura, mediante la investigación y la reflexión, el conocimiento o la comprensión del ser humano, del mundo, y del lugar del ser humano en el mundo; y se puede llamar *filósofo* a quien se propone, mediante el estudio y la reflexión, conocer el mundo, al ser humano, y el lugar del ser humano en el cosmos; es decir, a quienquiera que trate de adquirir la *sabiduría*. Así, en un primer sentido, “filosofía” se refiere a la *actividad* del filósofo, mediante la cual procura obtener el conocimiento y la comprensión del mundo, del ser humano, y del lugar del ser humano en el mundo; y esto último es la *sabiduría*.

Un segundo sentido interesante para nuestra discusión es el de las acepciones [2,3,4,6]; según ellas, se llama filosofía al *producto* de esa indagación, concretado en una forma particular de considerar las cosas, o una cosmovisión (6) expresado mediante un conjunto de doctrinas (2) que exponen el resultado del estudio y la reflexión del filósofo, el buscador de la sabiduría; éstas son las “doctrinas filosóficas”, o más brevemente, las “filosofías” desarrolladas por los filósofos. La *disciplina* (3) que se imparte en algunas instituciones académicas contiene una exposición de los diversos productos de la reflexión y estudio de los filósofos en su afán de alcanzar la sabiduría, esto es, las doctrinas filosóficas; y por metonimia, según (4), se llama “filosofía” a la escuela donde estas doctrinas son expuestas. De este modo, en un segundo sentido, el término “filosofía” designa una *doctrina* o grupos de doctrinas que expresan formas particulares de ver el mundo, articuladas como una materia de estudio, expuestas en un marco institucional.

De esta forma, por el momento, podemos examinar la expresión “filosofía cristiana” refiriéndonos, en el uso del sustantivo, a la *actividad* del filósofo (la primera acepción, la etimológica), y al *producto* de esa actividad (las acepciones 2,3,4,6). Propongo entonces que examinemos a la “filosofía cristiana” como una *actividad* y como

una *doctrina*. Para lo primero se compara a la *búsqueda* activa del saber (la filosofía) con la fe, y para lo segundo se compara al *resultado* de esa búsqueda, las doctrinas filosóficas, con el *contenido* de la fe; esto es: la doctrina cristiana.

En efecto, con la “fe” ocurre algo parecido: es una palabra polisémica. Para elucidar cuáles de sus significados son interesantes para nuestra discusión, dejémosnos orientar nuevamente por el Diccionario.

fe. (Del lat. *fides*). 1. f. En la religión católica, primera de las tres virtudes teologales, asentimiento a la revelación de Dios, propuesta por la Iglesia. 2. f. Conjunto de creencias de una religión. 3. f. Conjunto de creencias de alguien, de un grupo o de una multitud de personas. 4. f. Confianza, buen concepto que se tiene de alguien o de algo. *Tener fe en el médico*. 5. f. Creencia que se da a algo por la autoridad de quien lo dice o por la fama pública. 6. f. Palabra que se da o promesa que se hace a alguien con cierta solemnidad o publicidad. 7. f. Seguridad, aseveración de que algo es cierto. *El escribano da fe*. 8. f. Documento que certifica la verdad de algo. *Fe de soltería, de bautismo*. 9. f. fidelidad (lealtad). *Guardar la fe conyugal*.

El conjunto de estas acepciones no está en el orden ideal, pero aún podemos dejarnos orientar por ella. Según esto, la fe sería (5) el asentimiento que se presta a algo por la autoridad o fama pública de quien lo expresa; si este asentimiento se presta a la revelación de Dios propuesta por la autoridad de la Iglesia resulta (1), la fe teologal como respuesta a la Revelación divina, mediante la que se acepta la doctrina propuesta por el Magisterio de la Iglesia; y ésta se expresa por medio del conjunto de creencias de los fieles (2), propuestos por la Iglesia católica. Esto identifica “la fe” con una *doctrina*; en particular, una doctrina propuesta por un grupo de personas (las autoridades de la Iglesia) y suscrita por un grupo de personas (quienes aceptan esa autoridad).

Podemos comprender un poco mejor la relación de la “fe” con la “filosofía” en cuanto doctrinas echando un vistazo ahora a la voz “doctrina”.

doctrina. (Del lat. *doctrīna*). 1. f. Enseñanza que se da para instrucción de alguien. 2. f. Ciencia o sabiduría. 3. f. Conjunto de ideas u opiniones religiosas, filosóficas, políticas, etc., sustentadas por una persona o grupo. *Doctrina cristiana, tomista, socialista*. 4. f. Plática que se hace al pueblo, explicándole la doctrina cristiana. 5. f. Concurso de gente que con los predicadores salía en procesión por las calles hasta el lugar en que se había de hacer la plática. *Por esta calle pasa la doctrina*. 6. f. En América, curato colativo servido por regulares. 7. f. En América, pueblo de indios recién convertidos, cuando todavía no se había establecido en él parroquialidad o curato.

Según la tercera acepción del término, “doctrina” parece sinónimo de “fe”, también en su tercera acepción: es en efecto, el conjunto de ideas u opiniones religiosas, filosóficas, políticas, etc., sustentadas por una persona o grupo. En un sentido general, por tanto, se llama “fe” (5) a la doctrina suscrita por un grupo determinado. Por tanto, si identificamos a este grupo con “la Iglesia”, es trivial declarar que hay efectivamente una “filosofía cristiana”, siendo esta expresión sinónima con “la fe cristiana” y “la doctrina cristiana”; y se entiende que aquí se está haciendo referencia al conjunto de las enseñanzas (y probablemente también las prácticas) de la doctrina cristiana. Por razones análogas, se podría perfectamente también llamar una “fe filosófica” a la doctrina propuesta o defendida por un grupo de filósofos. No es una expresión muy corriente, pero parece perfectamente correcta. Según esta exposición, no hay ningún problema entonces en hablar de una “filosofía cristiana”, siendo ésta sinónima en alguna acepción con “doctrina cristiana” o “fe cristiana”.

Sin embargo, es más interesante la cuestión si por “filosofía” se entiende aquí a la actividad de buscar la sabiduría, el conocimiento y la comprensión del ser humano y del cosmos, porque entonces se

concebe a la filosofía primordialmente como una *actividad*, en concreto: una *búsqueda*. La cuestión se hace aún más interesante si, conforme a la *primera* acepción de “filosofía”, se dice que la actividad mediante la que el filósofo pretende establecer ese “saber” o grupo de “saberes”, esas “doctrinas”, sea “de manera racional”, porque en este punto la suscripción de la doctrina no depende, como “la fe”, de la “confianza, buen concepto que se tiene” de la autoridad de la Iglesia, o del mismo Dios si hace falta: la suscripción de una determinada “filosofía” (o “doctrina filosófica”) depende de la confianza en la facultad racional que la produce.

Volviendo sobre el argumento, si con “filosofía” queremos decir “el producto de la reflexión del buscador de la sabiduría”, debe decirse que *hay muchas filosofías*, pues mucha gente ha buscado la sabiduría de formas diversas, con distintos resultados, y ha transmitido el producto de su trabajo en escuelas, tradiciones o doctrinas filosóficas diversas, y más o menos compatibles, con la “filosofía cristiana”, esto es, la “doctrina cristiana”. En este sentido es obvio que *no toda filosofía es cristiana*. En efecto, antes de la existencia de, o de la toma de contacto con, la doctrina cristiana, toda filosofía es, por obvios motivos, no-cristiana; pero una vez que un filósofo tiene noticia de la doctrina cristiana, pueden ocurrir dos cosas: o bien el filósofo desarrolla su filosofía tomando a la doctrina cristiana como un punto más de referencia; o bien se evita cualquier interacción. En el primer caso, puede llegar a hablarse de filosofía (o como diré más adelante, *filosofías*) y teología (o si se prefiere, *teologías*) cristianas; y en el segundo, aparece lo que Juan Pablo II llama *filosofía separada*, un intento de preservar la pureza de la reflexión filosófica como “racional” contra las intrusiones de la doctrina cristiana en cuanto “revelada”. Este último fenómeno es casi siempre *anticristiano*, aunque puede haber algunos cristianos que, en su intento por defender la independencia o “autonomía” de la filosofía, rechacen la posibilidad de “filosofías cristianas”: para ellos sólo habría *filosofía sin adjetivos*, por un lado, o “teología filosófica”, por otro; pero no tal cosa como una “filosofía cristiana”.

Dicho lo anterior, resulta obvio que puede hablarse de “filosofía cristiana” en dos sentidos diversos. En el primero la expresión

“filosofía cristiana” es cuasi-redundante: dado que cualquier doctrina puede llamarse, en sentido lato, “filosofía”, queda claro que la “filosofía cristiana” designa, en algún sentido, a la “doctrina cristiana”; en cambio, en el otro sentido el adjetivo realmente cualifica al sustantivo: puesto que no toda “filosofía” es la doctrina cristiana, puede haber ciertos rasgos característicos de una filosofía desarrollada teniendo como referencia la doctrina cristiana, a diferencia de una filosofía que no lo es. En una filosofía cristiana propiamente dicha (esto es, en el *segundo* sentido) los elementos característicos de la doctrina cristiana son al menos considerados, de forma que cuando no es apologética (y no tiene por qué serlo, como explicaré más tarde), es al menos compatible con la doctrina cristiana.

### *Los “estados” de la filosofía*

Lo que he tratado de expresar apelando a diversos sentidos ordinarios del término “filosofía” se complementa con lo que explica Juan Pablo II en *Fides et Ratio*, §§75–79, al hablar de diversos *estados* de la relación entre filosofía y teología, insistiendo, por un lado, en la continuidad entre las aspiraciones más ambiciosas del conocimiento natural y la doctrina cristiana, y por otro, en su mutua in(ter)dependencia. Juan Pablo II menciona tres de esos estados, *uno* de ellos *anterior* y *dos posteriores* al conocimiento de la doctrina cristiana. Llamaré al primero estado *natural*, y a los restantes estados *cristianos*; de estos últimos, en el primero, al que llamaré estado *metafísico*, se puede dar lo que puede llamarse “filosofía cristiana” propiamente dicha; el último es el “uso teológico” de la filosofía: por esto le llamo estado *teológico*.<sup>6</sup>

6 Ignoro cuáles son las “influencias”, si las hay, en la elección del vocabulario por parte de Juan Pablo II, pero el hablar de “estados” evoca un fragmento de la teoría comtiana del progreso de la ciencia natural (Cf. Auguste Comte, *Course de Philosophie Positive*, lección 1). Lo más probable, sin embargo, es que la inspiración remota del vocabulario pontificio (y quizá del comtiano) sea, como sugiere Illanes (368), la doctrina de los “estados teológicos” del ser humano: el estado de “naturaleza”, y el estado de la “caída”; o bien el estado del “viador” y el estado “glorioso”, etc. (Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* §§375-376, 384, 398; los §§407 y 409 traducen “status” por “condición”). Obviamente-

En el estado *natural* de la filosofía, los seres humanos se esfuerzan por alcanzar, mediante el uso de sus capacidades naturales, el conocimiento del mundo y de sí mismos que les permita manejarse por la vida, incluida la búsqueda del sentido de la misma y la explicación del origen del mundo y del género humano. Sin embargo, según la doctrina cristiana, en este estado el ser humano se plantea cuestiones para las cuales sólo puede recoger indicios de respuestas, pues las respuestas definitivas sólo pueden venir de la doctrina cristiana como doctrina revelada. Así, aunque en este estado se pueden conocer muchas cosas, a veces sólo se pueden encontrar indicios para responder a algunas de las preguntas sobre el ser humano y el cosmos, y éstas no encuentran su plena expresión sino con la doctrina cristiana. Tenemos entonces cierto conocimiento natural del mundo y de *algunas* partes de la doctrina cristiana; y este conocimiento natural, que el ser humano es capaz de adquirir naturalmente acerca de estos temas, puede servir, según los cristianos, de preparación para el acto de fe, la aceptación de la doctrina cristiana.

En el estado *metafísico* de la filosofía, los seres humanos profundizan en las investigaciones que ya llevaban a cabo antes de conocer la doctrina cristiana, pero ahora tomando como punto de referencia el conocimiento dado por la doctrina cristiana. Juan Pablo II alude expresamente a dos ámbitos de influencia de la doctrina cristiana en este estado: en las *personas* y en las *doctrinas*:<sup>7</sup> en las *personas*, la aceptación y la práctica de la doctrina cristiana les permite evitar algunos de los problemas y limitaciones a que se enfrentan quienes persiguen

te, Comte abraza abiertamente una versión de la “filosofía separada”, y piensa que hay entre los tres estados un orden cronológico de sucesiva sustitución; yo simplemente tomo prestados los nombres de algunos estados comtianos para facilitar mi exposición, y creo, con Juan Pablo II y contra Comte, que los tres estados son distintos pero complementarios.

7 *Fides et ratio*, 76: “Dos son, por tanto, los aspectos de la filosofía cristiana: uno subjetivo, que consiste en la purificación de la razón por parte de la fe. Como virtud teológica, la fe libera la razón de la presunción, tentación típica a la que los filósofos están fácilmente sometidos. [...] Además está el aspecto objetivo, que afecta a los contenidos. La Revelación propone claramente algunas verdades que, aun no siendo por naturaleza inaccesibles a la razón, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola.”

la sabiduría sin el auxilio de la doctrina cristiana; y en las *doctrinas*, el contenido de la doctrina cristiana permite proseguir investigaciones y llegar a conclusiones que, sin ella, serían más difíciles o incluso imposibles de alcanzar. En este contexto es válido, según Juan Pablo II, hablar de “filosofía cristiana”. De hecho, la descripción empleada por Juan Pablo II permite que no haya una *única* filosofía cristiana, sino *muchas* de ellas: son “filosofías cristianas” no sólo las desarrolladas por Agustín, Buenaventura y Tomás, sino también las producidas por Ockham, Pascal y Kierkegaard.

En el estado *teológico* de la filosofía, los seres humanos profundizan, con ayuda de los elementos provistos por la filosofía, natural o cristiana, en el contenido de la doctrina cristiana. Esto es posible porque, si bien el núcleo de la doctrina cristiana *no* es una construcción humana, no es una “filosofía” producida por la razón humana, la doctrina cristiana está estrechamente vinculada a una serie de *hechos históricos*, y se ha desarrollado *y sigue desarrollándose* en el tiempo, gracias a la *teología*, el trabajo de exponer, explicar y defender *de manera racional* la doctrina cristiana. Los teólogos cristianos utilizan el conocimiento natural, la filosofía, no sólo como una preparación para el acto de fe, la aceptación de la doctrina cristiana, sino también, y quizá principalmente, para exponer, explicar y defender la doctrina cristiana. Es sólo en este tercer estado en que se puede decir que la filosofía es una auxiliar (*ancilla*) para la teología, que es el trabajo de profundización, exposición y defensa de la doctrina cristiana. Sólo en este estado puede hablarse de una “subordinación” de la filosofía respecto a la teología, a través del uso teológico de la filosofía por parte de la teología cristiana.

La teoría de los múltiples sentidos de “filosofía” y la de los estados de interacción de la misma con la doctrina cristiana indican que la expresión “filosofía cristiana” puede ser efectivamente un *oxímoron* o una *paradoja*, pero no en el sentido de una contradicción en los términos, sino como una expresión *enfática*. Más que compararla a un hierro de madera, debe ser algo así como un *silencio sonoro*: el adjetivo añade algo al sustantivo que lo hace peculiar, incluso sorprendente. Una “filosofía cristiana” es una filosofía como las demás filosofías, una forma de conocimiento natural, pero enfáticamente

calificada por su relación con la doctrina cristiana. Una filosofía cristiana engarza con los temas y problemas propios de la filosofía en el estado natural, precristiano, y prolonga sus investigaciones en una dirección condicionada por la doctrina cristiana. Según esto, en el desarrollo de una filosofía cristiana se pueden proseguir investigaciones filosóficas propiamente dichas, no teológicas, porque el objetivo no es exponer, explicar, o defender la doctrina cristiana, como ocurre en el estado propiamente teológico de la relación, sino que se intenta proseguir las investigaciones que ya existían en el estado natural o precristiano.

La existencia de diversos “estados” de relación entre la doctrina cristiana y la filosofía “natural” permitiría evitar dos errores comunes al tratar de articular esta relación. Por un lado estaría el *averroísmo*, proponiendo que los *creyentes* sólo poseen versiones diluidas de teorías sobre las cuales sólo los *sabios* (los filósofos) tienen verdadero conocimiento. Aquí la ciencia natural intenta subsumir a la doctrina cristiana, pues esta última sería sólo una versión popular, imperfecta, de la filosofía o el conocimiento natural. Y por otro lado, tendríamos el defecto opuesto del *agustinismo*, plantearía que todos nuestros conocimientos realmente se derivan de cierto tipo de “iluminación” divina; según esto, dependeríamos de Dios de tal forma que no habría propiamente dicho un conocimiento natural: el aparente conocimiento natural no sería sino ocasión para una constante revelación divina.

Contra estas dos posturas puede decirse, desde el punto de vista aquí explicado, que el conocimiento natural y la doctrina cristiana no pueden reducirse uno al otro, a pesar de su estrecha vinculación: contra los averroístas habría que decir que la doctrina cristiana no es una forma popular del conocimiento natural, sino un conocimiento de orden diverso; y contra los agustinistas podría decirse que realmente poseemos, dadas nuestras capacidades naturales, verdadero conocimiento natural del ser humano y del mundo, independientemente de la aceptación de la doctrina cristiana; y contra ambos habría que insistir en que, desde el punto de vista cristiano, debe afirmarse cierta continuidad entre el conocimiento o ciencia natural y la doctrina cristiana: la doctrina cristiana ofrece la consumación

de *algunos* fines que se persiguen con la ciencia natural; por ello, la doctrina cristiana no sustituye a la ciencia natural, sino que la presupone; y como en cierto modo la completa y perfecciona, debe transformarla. En síntesis: *sabemos, somos falibles, y la doctrina cristiana suple en algunas áreas nuestras deficiencias naturales.*

### *Las filosofías y el Magisterio de la Iglesia*

Según la caracterización que se ha propuesto hasta aquí, en ninguno de estos tres estados la doctrina cristiana parece interferir con el desarrollo espontáneo de la filosofía y el conocimiento natural, sino que en cierto modo los presupone; pero si todo esto es verdad, ¿de dónde ha salido la “filosofía separada” de cuya existencia se lamentaba Juan Pablo II?

Es obvio que la doctrina cristiana no “interfiere” para el desarrollo de la filosofía en su estado natural: mientras la doctrina cristiana no existe o no hay contacto con ella, no puede “interferir” con el desarrollo de la filosofía o de la ciencia natural; pero esto no es tan claro en los estados metafísico y teológico de la relación: uno puede señalar casos en que los supuestos custodios de la doctrina cristiana parecen haber impedido el desarrollo natural de la ciencia o de la filosofía. Dificultades como éstas dan origen al *cuarto* estado de la relación: la filosofía *separada* de la doctrina cristiana.

Hasta donde alcanzo a ver, parte del origen del problema de la filosofía separada procede de la existencia, en plural, de “filosofías”, incluyendo a las “filosofías cristianas”. Así como hay diversas doctrinas filosóficas que pueden conducir al umbral de la fe, ayudar a profundizar en ella, o crecer desde el seno de la doctrina cristiana, hay algunas doctrinas que, incluso creciendo “bajo inspiración” de la doctrina cristiana, pueden conducir a su abandono. Una misma doctrina filosófica puede conducir al rechazo o a la aceptación de la doctrina cristiana; y es aquí donde parecen necesarias las intervenciones del Magisterio de la Iglesia.

Dada la disparidad de resultados en el esfuerzo de integrar la doctrina cristiana y el conocimiento natural, la filosofía en específico, y

la pluralidad de filosofías desarrolladas en los tres estados de la relación entre ciencia natural y doctrina cristiana, la Autoridad Eclesial, con la Santa Sede y el Colegio Episcopal a la cabeza, en su calidad de custodios de la doctrina cristiana, considera no sólo que *puede*, sino que *debe* establecer una pauta para la enseñanza de la doctrina cristiana a todos sus fieles, especialmente a sus pastores en formación. Así, es razonable suponer que, como autoridades, pueden hacer *obligatorio* cierto modo de realizar esta enseñanza; y es en *este* sentido en que *una* de las filosofías cristianas puede erigirse en *la* filosofía cristiana, con el respaldo y aprobación del Papa y los obispos. Así se puede constituir una “filosofía oficial” en la Iglesia, con el propósito concreto de autentificar y uniformar la enseñanza.

Sin embargo, puesto que en todo momento tenemos cierto margen de error, independientemente de qué tan buena sea nuestra comprensión de la doctrina cristiana, es natural que una filosofía (o una teología) cristianas *únicas* sean incapaces de agotar el contenido de la doctrina cristiana. Es natural entonces que haya *muchas* filosofías cristianas, y que la determinación de la “filosofía oficial” esté sujeta a variación, pues las filosofías y las teologías cristianas tienden a crecer y perfeccionarse, como todo producto del ingenio humano. Así, puede decirse que el Magisterio de la Iglesia no “canoniza” una filosofía en concreto, pues la doctrina cristiana no se agota en ninguna de las filosofías o de las teologías cristianas que engendra; y puede al mismo tiempo recomendar, e incluso prescribir, una filosofía o una teología cristiana concretas para la enseñanza de la doctrina cristiana.

### *El pluralismo filosófico cristiano*

Quizá la dificultad principal para entender que pueda haber “filosofías cristianas” que prolongan el trabajo de la filosofía en su estado natural sin subordinarla al uso teológico es el hecho de que, históricamente, la mayoría de las filosofías cristianas han sido desarrolladas directamente por teólogos (Agustín, Tomás, Duns Escoto) o por filósofos con preocupaciones y alguna formación teológica (Galileo,

Pascal, Kierkegaard), casi siempre motivados por problemas teológicos. Así, parece que todo intento de hacer una “filosofía cristiana” es realmente un intento de intrusión de teólogos en harina filosófica. Es esta intrusión la que se intenta evitar al insistir en una filosofía “separada” de la teología: para garantizar la “pureza” de la filosofía.

Sin embargo, esta separación radical no parece posible y tampoco recomendable. Por un lado, algunas veces algún planteamiento teológico ha sido la ocasión para poner en entredicho algunas tesis dadas por ciertas por la limitada filosofía disponible: por ejemplo, los teólogos escolásticos arguyeron contra la eternidad del universo aristotélico inspirados por ideas como la infinitud actual y la omnipotencia divina, y dieron así ocasión para el desarrollo de la ciencia moderna. Por el otro lado, a veces los descubrimientos científicos han aportado razones para revisar y corregir no sólo una mala filosofía, sino también una mala teología dependiente de ésta: por ejemplo, cuando Galileo notaba que una interpretación deficiente de la Escritura parecía respaldar (y respaldarse en) una astronomía errónea. Ninguna de estas dos posibilidades puede darse sino en personas que tienen intereses de uno y otro lado de la “frontera” entre filosofía y teología. Las *personas* forman la unidad de la filosofía y de la teología. Gracias a estas personas se perfecciona tanto nuestra comprensión de la doctrina cristiana (en el estado teológico), como nuestro conocimiento natural del mundo (en el estado metafísico).

Si tomamos en serio la tesis de los tres estados de la relación entre filosofía y doctrina cristiana, debe ser claro que el estado metafísico (donde ocurren las filosofías cristianas) es diferente del estado propiamente teológico de la relación: como filósofos no es nuestro propósito hacer teología filosófica: la filosofía no es siempre, ni necesariamente, una “servidora” de la teología. Lo que tratamos de hacer es *continuar* el trabajo natural de la filosofía, con aportaciones que pueden proceder de la doctrina cristiana. Las filosofías cristianas no están necesariamente subordinadas a la teología, pero tampoco se pueden desarrollar estrictamente al margen de ella. La “autonomía” de las filosofías cristianas no significa, por la unidad de las personas, una separación radical.

En resumen: ¿Puede haber una “filosofía cristiana”? Sí: hay de hecho *muchas* filosofías cristianas. ¿Debe haberla? Sí: debe haber *muchas* filosofías cristianas, al lado de las *muchas* filosofías no-cristianas que existen, y expresan los múltiples intentos por las que el ser humano procura el conocimiento del cosmos y de sí mismo. ¿Tiene la Iglesia una “filosofía cristiana oficial”? No, porque ninguna filosofía cristiana, ni escuela teológica alguna, puede *agotar* la doctrina cristiana; pero *podría* tenerla, en el sentido de que la autoridad eclesiástica puede prescribir, y de hecho a veces ha prescrito, una filosofía cristiana concreta para garantizar la fiel transmisión de la doctrina cristiana.

*Respuesta a los argumentos*

Contra la negativa:

A ambos argumentos, debe decirse lo que explica Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 76:

Una segunda posición de la filosofía es la que muchos designan con la expresión filosofía cristiana. La denominación es en sí misma legítima, pero no debe ser mal interpretada: con ella no se pretende aludir a una filosofía oficial de la Iglesia, puesto que la fe como tal no es una filosofía. Con este apelativo se quiere indicar más bien un modo de filosofar cristiano, una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe. No se hace referencia simplemente, pues, a una filosofía hecha por filósofos cristianos, que en su investigación no han querido contradecir su fe. Hablando de filosofía cristiana se pretende abarcar todos los progresos importantes del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación, directa o indirecta, de la fe cristiana.<sup>8</sup>

8 *“Alter philosophiae status locutione philosophiae christianae a multis designatur. Haec appellatio legitima est, dummodo ipsa in ambiguum ne detrahatur: id enim non significat Ecclesiam philosophiam publicam suam habere, quandoquidem fides qua talis non est philosophia. Hac locutione ars designatur christiane philosophandi, meditatio scilicet philosophica quae vitaliter cum fide coniungitur. Non agitur ideo simpliciter de philosophia*

Al primer argumento, debe decirse que la filosofía no es como las demás ciencias, que tienen un objeto de estudio metodológicamente circunscrito, sino que aspira a ser una *cosmovisión*; y en este sentido el adjetivo *cristiano* califica a la doctrina filosófica en sus fundamentos, a diferencia de las demás ciencias, que no tienen esa aspiración de totalidad.

Al segundo, debe recordarse que el *Código de Derecho Canónico*, 1983, can. 232 establece: “la Iglesia tiene el deber, y el derecho propio y exclusivo, de formar a aquellos que se destinan a los ministerios sagrados”.<sup>9</sup> Y añade Juan Pablo II: *Fides et Ratio*, 61: “si en diversas circunstancias ha sido necesario intervenir sobre este tema, reiterando el valor de las intuiciones del Doctor Angélico e insistiendo en el conocimiento de su pensamiento, se ha debido a que las directrices del Magisterio no han sido observadas siempre con la deseable disponibilidad”.<sup>10</sup> La autoridad eclesiástica tiene en efecto el derecho de determinar qué estudios filosóficos y teológicos son necesarios para la formación del clero y de sus fieles, y en ellos puede seguir recomendando oficialmente una guía determinada; por ejemplo, la *ratio, doctrina et principia* de Tomás de Aquino.

Contra la afirmativa:

Al primero, debe decirse que León XIII no usa de hecho aquí la expresión “filosofía cristiana”, pues el original latino habla de “sabiduría cristiana”. Y en cualquier caso, tanto “filosofía” como “sabiduría” se usan aquí como sinónimos de “doctrina cristiana”, o cuando mucho,

*quadam a christianis philosophis confecta, qui suis in inquisitionibus aliquid contra fidem dicere noluerunt. Cum de philosophia christiana sermo fit, omnes comprehendi debent praestantes illi progressus philosophicae disciplinae, qui numquam contigissent nisi opem directe vel oblique christiana fides attulisset”.*

9 “*Ecclesia officium est atque ius proprium et exclusivum eos instituendi, qui ad ministeria sacra deputantur”.*

10 “*Si quidem compluribus temporibus necesse habuimus hanc questionem iterum attingere, cogitationum Doctoris Angelici vim confirmavimus atque ut eius philosophia comprehenderetur institimus, id ex eo ortum est quod Magisterii praescripta haud semper optanda animi promptitudine servata sunt”.*

de “una doctrina filosófica que se deja inspirar por la doctrina cristiana”, según explica Juan Pablo II.

Al segundo, debe recordarse que el *Código de Derecho Canónico* de 1983 derogó el *Código* anterior (cf. can. 6, §1, n. 1), y el canon particular que prescribía la doctrina filosófica de santo Tomás de Aquino fue reemplazado por los cánones 251 (“la formación filosófica, que debe fundamentarse en el patrimonio de la filosofía perenne y tener en cuenta a la vez la investigación filosófica realizada con el progreso del tiempo, se ha de dar de manera que complete la formación humana de los alumnos, contribuya a aguzar su mente y les prepare para que puedan realizar mejor sus estudios teológicos”)<sup>11</sup> y 252 §3 (“ha de haber clases de teología dogmática, fundada siempre en la palabra de Dios escrita, juntamente con la sagrada Tradición, con las que los alumnos conozcan de modo más profundo los misterios de salvación, teniendo principalmente como maestro a santo Tomás; y también clases de teología moral y pastoral, de derecho canónico, de liturgia, de historia eclesiástica y de otras disciplinas, auxiliares y especiales, de acuerdo con las normas del Plan de formación sacerdotal”).<sup>12</sup> Con ello, resulta claro que aunque ya no hay una “filosofía oficial” de la Iglesia católica, siguen siendo prescritas una “filosofía perenne” y la teología del doctor Angélico en la formación de los candidatos al sacerdocio.

Al tercero, debe añadirse lo que dice Juan Pablo II, en el mismo párrafo 76: “estos temas amplían de hecho el ámbito de lo racional. Al especular sobre estos contenidos, los filósofos no se han convertido en teólogos, ya que no han buscado comprender e ilustrar la

11 *“Philosophica institutio, quae innixa sit oportet patrimonio philosophico perenniter valido, et rationem etiam habeat philosophicae investigationis progredientis aetatis, ita tradatur, ut alumnorum formationem humanam perficiat, mentis aciem provehat, eosque ad studia theologica peragenda aptiores reddat.”*

12 *“Lectiones habeantur theologiae dogmaticae, verbo Dei scripto una cum sacra Traditione semper innixae, quarum ope alumni mysteria salutis, s. Thoma praesertim magistro, inimus penetrare addiscant, itemque lectiones theologiae moralis et pastoralis, iuris canonici, liturgiae, historiae ecclesiasticae, necnon aliarum disciplinarum, auxiliarium atque specialium, ad normam praescriptorum institutionis sacerdotalis Rationis.”* La traducción al castellano es provista por el portal de la Santa Sede: [http://www.vatican.va/archive/ESLoo2o/\\_PV.HTM](http://www.vatican.va/archive/ESLoo2o/_PV.HTM), consultada el 15 de mayo de 2013.

verdad de la fe a partir de la Revelación. Han trabajado en su propio campo y con su propia metodología puramente racional, pero ampliando su investigación a nuevos ámbitos de la verdad”.<sup>13</sup>

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AUSTIN, J. L. 1979. “A Plea for Excuses”, en *Philosophical Papers*. Oxford: Clarendon, pp.175-204.
- DULLES, Avery. 2000. “Can Philosophy be Christian?” en *First Things*, 102, pp.24-29.
- ILLANES, José Luis. 1999. “Los estados de la filosofía. Comentario a *Fides et Ratio*, nn. 75–77”, en J. Aranguren, J.J. Borobia, y M. Luch (eds.), *Fe y Razón. I Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*. Pamplona: EUNSA, pp.367-383.
- LIVI, Antonio. 2000. “El sentido común en la encíclica *Fides et Ratio*” en *Tópicos* 19, pp.123-130.
- MIGUÉLEZ, Lorenzo; Alonso, Sabino; Cabreros, Marcelino.1945. *Código de Derecho Canónico*. Texto latino y versión castellana, con jurisprudencia y comentarios. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid.
- SIMPSON, Peter. 2001. “The Christianity of Philosophy” en *First Things*, 113, pp.32.36.

<sup>13</sup> “*Has agitantes rationes, philosophi haud facti sunt theologi, propterea quod fidei veritatem intellegere et collustrare non studuerunt sumpto initio a Revelatione. Sua in ipsorum provincia, via meraque ratione sua usi agere perrexerunt, sed suam inquisitionem ad novos veri ambitus explicaverunt*”.

# ESPERAR CONTRA TODA ESPERANZA

Karl Josef Romer

Obispo titular de Columnata

Secretario emérito del Consejo Pontificio para la Familia

## *Resumen*

Karl Josef Romer reflexiona sobre el sufrimiento humano y la muerte, y el sentido que ellas tienen en la existencia del cristiano. La esperanza contra toda des-esperanza, es decir, contra el sufrimiento y la muerte, es una esperanza que corre al acogimiento de estas categorías propias del ser humano; categorías necesarias para la trascendencia de sí, es decir, hacia el encuentro del Otro y los otros. Para Romer, que sigue al Cristo de Getsemaní, la muerte propia y la muerte de nuestra voluntad de poder es el camino de libertad y liberación, de desasimiento de sí, para entregarse a Dios.

*Palabras clave:* cristianismo, esperanza, desesperación, libertad, muerte.

# TO HOPE AGAINST EVERY HOPE

## *Abstract*

Karl Josef Romer addresses on the issues of human suffering and death and the meaning that they have in the existence of every Christian. To hope against every desperation, against suffering and death, is a hope that encompasses these categories, that are proper to human being. Suffering and death are the necessary horizon of human existence so that man can think and assume transcendence and the encounter with others and the Other. For Romer, who follows Gethsemane's Christ, the death of ourselves and of our will of power is the main road to freedom and to the possibility to surrender to God.

*Keywords:* Christianity, Death, Desperation, Freedom, Hope.

## §1 La acusación que no tiene juez ni sentencia <sup>1</sup>

“Pienso que el amor de Cristo por los hombres es una especie de milagro imposible sobre la tierra. ¡Es verdad que él era Dios!... ¡Nosotros no somos dioses!... Yo, por ejemplo, puedo tener un sufrimiento terrible, más cualquier otra persona nunca sabrá hasta qué punto sufro, porque ella es otra y no yo”.

~Iván Karamazov

En el citado libro, el ateo Iván se rebela contra la única gran catástrofe del universo, que es el sufrimiento sin fin, la atrocidad contra el inocente; él maldice: “la tierra está saturada con el dolor humano desde su corteza hasta el centro”. Iván niega el perdón, pues el mundo no puede y nunca podrá dar perdón. Aborrece el piadoso estremecimiento del universo, cuando el cielo y la tierra se confunden en el mismo elogio... clamando: “¡Tú eres Justo, Señor!”. Continúa el autor ruso dando voz al sufrimiento anónimo de millares de inocentes que perecen sin ser conocidos, sin ser oídos: “Dicen los cristianos que la madre abrazará al verdugo que lazó a su hijo a los perros, y que los tres (madre, verdugo e hijo) exclamarán: ‘¡Tú eres Justo, Señor!’”. Dostoievski contesta: “No puedo, en absoluto, admitir tal acto... ¡No quiero que la madre abrace al verdugo que le lanzó el hijo a los perros!... ¡Ella no tiene el derecho de perdonar tal crimen!...”.

El ateo Iván tiene razón. El mundo no puede perdonar. Y, aún más, no sólo por causa de la maldad del corazón que el hombre como criatura no puede perdonar. Hay más. El hombre no tiene cómo ni con qué reparar el mal practicado contra el justo y el inocente. ¿Qué daría yo a cambio de un niño de Biafra, cuya carne viva

1 Este artículo tuvo su origen en una conferencia pronunciada en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid el 31 de mayo de 1974. El texto original: “Esperar contra toda esperanza”, en portugués, apareció en el colectivo a cargo de A. Vargas-Machuca: *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rhaner*, publicado en 1974 en Madrid por Ediciones Cristiandad. Reproducimos aquí la traducción al español a cargo de José Eduardo Rincón Sánchez.

se derrite por el efecto de una bomba de Napalm? ¿A cambio de la inocencia violada, de la pobreza indefensa y explotada, de la confianza engañada e irreparablemente traicionada? ¿Quién les pagará el precio, quién sabrá reparar el daño?

¿El hombre es el único ser cuya *historia* está maldita, cuyo dolor no es redimido? ¿Entonces Iván tiene razón: “Pienso que el diablo no existe y que fue creado por el hombre; y éste lo hizo a su imagen y semejanza”?

El *sufrimiento* es el hombre. ¿Pero por qué él no se puede realizar? No se puede adelantar una respuesta, pues cada uno de nosotros se realiza a un cierto grado. Cada elección que yo hago, cada opción que realizo, es una limitación. Puedo optar sólo por una o algunas posibilidades. Las otras, que también me prometen la felicidad, debo dejarlas. Sé que tengo más sed de perfección, de más felicidad. En cuanto procuro un bien, el tiempo pasa, y no puedo beber más de otras tazas también deseadas. Comprendo a aquéllos —y también a los que no están de acuerdo con ellos— que, en el afán de no perder ninguna gota del cáliz de la alegría y la satisfacción, beben sin gustar, devoran la alegría sin saborear lo que hay de *más* en ella. Ellos, en el miedo de perder algo, no saben *poseer* lo que tienen. Entonces, el hombre engendra su propia frustración.

Y al final está la *muerte*. Podemos olvidarla por un tiempo, podemos revestirla de una apariencia menos horrenda, podemos mitigar lo absurdo. Mas la decepción será mayor. Tengo que desaparecer.

¿Y la *culpa*? Nadie diga que el tiempo sana las heridas. El tiempo no sana. Nunca más encontraré la mano que una vez se me extendió para ser amparada por mí. No la amparé. La dejé en su dolor, que tenía sólo una presencia capaz de ayudarle. La mía. Negué mi presencia. Estuve ahí, mas estuve “ausente”. ¿Qué haré, ahora, para expiar mi culpa? ¿Expiar la culpa del *prójimo*? ¿Expiar la culpa de los que matan a un padre de familia, que hacen a la viuda huir desesperada, arrancando y llevando consigo a los hijos; huyendo sin destino, teniendo tras de sí la muerte, el bombardeo, y a su frente, el desamparo, el hambre, la violencia, la compañía sombría de otros millares de vidas funestas como la suya? No, el mundo no tiene respuesta para el hospital donde mi joven amigo murió, estrangulado por el

cáncer; no tiene respuesta a los hijos que nacen de madres solteras, cuya felicidad fue cambiada por el desventurado deleite de quien, incapaz de amar, destruyó el amor.

¿Esperanza? ¡Este mundo no tiene esperanza! Pero, ¿por qué? Si este mundo tuviera esperanza para nosotros, entonces seríamos pequeños como las horas pasajeras de nuestro tiempo, seríamos menores que el mundo. Mas, somos mayores. Por esto el universo no nos da la respuesta.

## § 2 Sabiduría o locura: *¿vivir bien para aprender a... morir?*

¿No será esta la *profunda paradoja* que hace a los cristianos desanimarse? Pero debe ser así. Quiero ser, quiero ser feliz. ¡Vida, comunión! Todos los pueblos, todas las culturas vacilan entre la adoración a los dioses y la frenética entrega a descubrir el mundo y sus glorias. ¿Quién tendría previsto para el final del siglo XX la moda “Jesús-pueblo-revolución”? Sin embargo, ella no es sólo más que una moda efímera. Ella desaparecerá, pero la humanidad no desaparecerá a su pregunta, la búsqueda de lo absoluto.

*La persona.* El hombre debe conquistar el mundo, él mismo debe crecer, se debe desarrollar. ¡El hombre debe hacerse más hombre! Pero, ¿para qué? ¿Tal vez para que mañana haya sólo naciones “desarrolladas”, y los hombres “desarrollados” tengan garantizado su entierro, en un féretro de palo de rosa? Crecer, ¿para qué? Esto es lo aparente, lo absurdo: en la medida en que el hombre se hace más maduro, más libre, más capaz de darse al mundo, su yo *exterior* —el cuerpo— pierde su fuerza, ¡su capacidad de comunión! La mayor felicidad de este mundo tiene en sí misma una limitación; mientras me acostumbro, las categorías que me anunciaban la felicidad me revelan lo fastidioso, la insuficiencia, su índole de “provisorio”, de “previo”. La propia capacidad del hombre de decepcionarse con la felicidad del mundo le revela que, en el fondo, él aspira a una felicidad que trasciende esta vida y este universo.

*La comunión.* El problema se hace *más radical* donde no sólo consideramos nuestra sed de poseer bienes, de “ser felices”, sino donde

tomamos conciencia de nuestra profunda orientación hacia el otro. Este otro es nuestro hermano —aunque en nuestra experiencia, él no sea siempre una conciencia reflexiva y tematizada—. Usted sabe matemáticas, domina su lenguaje y se comunica diariamente de mil formas distintas, con múltiples gestos, expresando y comunicando al otro su ser más íntimo. Usted se revela a través de palabras y gestos. Todo esto, usted lo recibió de nosotros. Lenguaje, cultura, pensamientos, todo lo que tengo, y lo que yo... soy, lo soy gracias al prójimo. En la convivencia, otros seres humanos coincidieron en mi espíritu, y en mí continúan teniendo intercomunidad con mi ser, escondido en mí, pero manifiesto en la intercomunidad. Esta comunidad me hace salir del crepúsculo sombrío de la animalidad. Es por el otro que, en la mutua manifestación y revelación, yo comienzo a ser quien soy. Sabiendo que el otro me descubrió, me ama, me estima, y yo me confío a él, me doy a él, sabiendo que en la estima y en el amor él quiere que yo sea, él me afirma, él me “da” el ser de mi *Yo superior*.

Pero también aquí, debemos decir, los hombres desaparecen. Y en contacto con ellos se enciende en nosotros como una conciencia creciente de lo eterno, de aquello que no puede y no debe dejar de ser.

*La perspectiva de la fe.* Lo que la fe cristiana nos dice al respecto de Dios responde a la inspiración más profunda del corazón humano. Nada me llena, nada me basta. Sólo lo absoluto, sólo Dios. Ni yo me basto. Cerrándome en mí mismo, tornando a mí el más pobre de todos los seres. Como el otro, el hermano, el amigo me libera del aislamiento letal de mi egoísmo, así Dios será la liberación total. Pero aquí está la diferencia fundamental. Podemos coexistir con el amigo, y le damos tanto cuanto de él recibimos. Soy igual al amigo. Él es limitado como yo lo soy; somos “socios” de la misma amistad bella y... limitada. Por eso, ninguna amistad nos da la última respuesta. La raíz de nuestro ser, los escondidos cimientos de nuestro yo yacen en nosotros. Y es verdad, en el amor —no en el amor heroico donde fácilmente continuaría contemplándome y admirándome de mí mismo, sino en el amor gratuito, en aquél que no “vale” la pena, en amor silencioso de fidelidad— yo tengo un presentimiento, como un anticipo, de que seré libre, plenamente liberado de mí mismo.

Pero ninguna criatura es capaz de vaciarme. El amor del prójimo me anuncia el amor mayor que un día me ha de liberar de todas mis limitaciones. Dios no será alguien *al lado de* tantos otros seres queridos. No, él será y es, el único absoluto, el único que no me encontrará como un “socio” más, a quien yo no puedo dar algo igual. Él será el insondable misterio, que en su vida eterna quiere constituirse como el fondo inefable de mi ser. Él me ha liberado de mí, y voy a dar-me a él mismo.

*Libertad para la muerte.* Por eso yo debo morir. Pues sin morir yo continuaría insistiendo en mí, poseyéndome a mí mismo cada vez y situándome *al lado de* Dios. Dios no sería Dios para mi vida; sería apenas como una felicidad yuxtapuesta a la mía, no sería el Absoluto. La muerte no es sólo una separación de “alma y cuerpo”. Yo debo morir. Yo debo ser sacado de mí mismo. En el íntimo misterio de mi yo, me conozco, donde tengo el inefable miedo de lo abismal ante el cual se abre la última y única pregunta de mi existencia, miedo de que este abismo pueda no estar vacío, sino que un día se me revele como la presencia inmediata de aquél que es Dios. No podré huir, no me podré proteger recurriendo a los pensamientos que yo creía, por los cuales yo me he “representado” a Dios. Tendré que buscarlo, mirarlo. Y él me verá. Pero lo veré, porque él habrá comenzado a liberarme de mí mismo y a constituirse él mismo, como el íntimo misterio de mi yo.

Existiré, porque él me amará (como ya me ama). La muerte es necesaria, en este sentido positivo: sin ella, yo siempre querría coexistir como Dios por mí mismo, no como algo asumido por Él, sino coexistir aferrado a mí mismo; y no querría abandonarme a mí mismo, a mi propia seguridad tan celosamente conquistada, abandonarme para donar-me totalmente a Él. Yo siempre sería alguien “fuera” de Dios, no liberado; sin embargo, la esperanza nos promete que seremos en Él (no apenas a un lado). (Lo que aquí se quiere decir en palabras simples ya fue expresado de un modo más filosófico con las palabras *potentia oboedientialis* o el *donum creatum in gratia* o la “Luz de la Gloria”). Por eso debo morir, para ser abandonado a Él. Quien insiste en sí mismo se cierra, se esclaviza, se torna estéril. En el amor vencemos la in-sistencia en nosotros mismos, y comenzamos a

existir a través de la liberación que el amor, el servicio, la comunión con el otro nos traen. En nuestra muerte tenemos el grande y definitivo éxodo, éxodo de todas las categorías en las cuales nos queríamos beber la vida y la felicidad, las cuales, siempre —revelándose como limitadas, como incapaces de saciarnos— nos remiten a Aquello que sobresale a través de ellas, como algo que vislumbrado se anuncia. Éxodo de nosotros mismos, de nuestra propia fortaleza, en la cual amontonamos tantas riquezas que nos seducen a insistir en nosotros mismos, en lugar de existir. Sin embargo, existimos sólo en el otro y por el otro. En la muerte, por el éxodo total, por el auto-abandono radical seremos llamados a Aquél, que nos llama. Ninguno más insistirá en sí mismo (a no ser el pecador obstinado), mas existiremos en Aquél, que nos salvó y liberó. Dios será nuestra existencia. Él que, primero, en la encarnación existió de sí (Fil 2, 6-8), saliendo de sí, entregándose a nosotros. Él se nos dará, y podremos salir de nosotros. El Sí que pronunció en la encarnación (2 Cor 1, 20) se ha vuelto definitivo, cuando Él insiste en nosotros, y nosotros en Él. “Él me amó” para que yo pueda entregarme a Él (Gál 2, 20).

El problema “no puedes perdonar” es desenmascarado. Es, ante la fe cristiana, un problema falso. Dios no estará delante de nosotros, exigiendo que nos perdonemos el uno al otro. Así, Él sería uno de nosotros. Uno más. La culpa entre nosotros, que nosotros ni sabemos perdonarnos, será traspasada. No traspasada por algo más, sino por el único que es bueno, que es justo, que es feliz, el único que por sí mismo *Es*. El será nuestro ser, nuestra existencia. El sufrimiento y la culpa serán traspasados, porque nosotros seremos traspasados, cuando existamos no por nosotros, sino por Dios mismo.

### § 3 *Esperanza contra toda (des-)esperanza*

*Las esperanzas y la Esperanza.* Vimos que, si el hombre se limitase a las felicidades de esta vida, se cerraría como algo limitado, lo cual no corresponde a su pregunta insaciable y trascendente. Él *debe* descubrir y poseer los bienes de este mundo, porque sólo así crecerá y llegará a su yo superior. Sin embargo, en la medida en que toma

posesión del mundo, en el que nutre tantas múltiples esperanzas en sí mismo, el hombre comienza a percibir que todo es denunciado por su carácter efímero. Él debe poseer lo que deberá ser abandonado, y debe abandonar lo que le era indispensable para auto-realizarse. ¿No es la muerte de uno de los cónyuges en un matrimonio feliz la forma más radical de esta inmensa paradoja? Todo lo que prometa realizar las tantas esperanzas de corazón humano no responderá a aquella Esperanza, que yo no “tengo”, pero que yo “soy”. Todo mi ser espera, no por “algo”, sino por lo Absoluto.

*Morir o ser exterminado.* Aquí, puede llegar a ser más evidente, por lo menos en la visión cristiana, que el sufrimiento y la muerte tienen un insustituible significado. El sufrimiento es siempre una forma de anticipación de la muerte, no sólo de la muerte que (biológicamente) me será impuesta, sino que el sufrimiento puede participar de la muerte que (no será sólo un “acontecimiento” en mí, sino que) yo debo y puedo morir. ¿En qué consiste positivamente esta mi muerte?

Primeramente, en la liberación de mis límites. Esta liberación conoce fundamentalmente dos modalidades. Una positiva y la otra negativa. La *negativa*: implica que yo soy arrojado, arrancado de mis límites; el sufrimiento, como la muerte futura, me “desapropia” a mí mismo. La *positiva*: el amor. Yo me entrego, yo me transpongo para la riqueza del otro, como don gratuito y seguro para quien se me reveló como mayor, como ideal.

En el sufrimiento y en la muerte del cristiano todo depende de que yo sea o no capaz, por lo menos en mi intención y opción radical de vida, de evitar que la vida me sea arrancada. Quiero ofrecerla, entregarla. Quiero un acto de amor, de abandonarme a un ideal, a aquél que me pueda dar un sentido infinito. Morir (y sufrir) no es algo que solamente me acontezca. El cristiano muere, y muere él mismo. Ésta es la segunda forma de morir, propia de la vocación cristiana. Ella no se deja precipitar en el absurdo inescrutable, sino que se deja llamar por el misterio más real, el del amor divino.

*¿Acelerar la destrucción o intensificar la libertad?* Si toda maduración de la persona es un éxodo, llegar al otro libres de nosotros mismos, entonces el sufrimiento puede ser una fuerza propulsora en este proceso de maduración. Quien apenas sufre, dejándose arrancar la

vida tan querida, quien apenas deja “acontecer” el sufrimiento, no es cristiano. Para ése, el sufrimiento es apenas destrucción de las esperanzas en esta vida. Pero para quien sabe, en el sufrimiento, liberarse de sí y entregarse a aquél que lo ama, el sufrimiento será menos que la aceleración de la autodestrucción, será una verdadera *intensificación* de nosotros mismos, de nuestra libertad para la *libertad*, que es Dios. No hablo directamente del sufrimiento extra-ordinario (tal vez la fidelidad en el sufrimiento cotidiano sea el verdadero heroísmo que la gracia de Dios opera en nosotros). Hablo de esta entrega cotidiana donde no me puedo justificar, aunque quisiera y tuviera el “derecho” de hacerlo, donde yo perdono sin que alguien jamás sepa de mi sufrimiento que no tiene nombre, que no tiene respuesta, que no tiene “esperanza”. Hablo del grano de trigo, que muere todos los días, y —en la esperanza que Dios nos da— hace brotar al día una espiga conocida únicamente por Dios. Hablo de la alegría que Dios hace brotar en nosotros cuando otros tienen éxito y son amados. Hablo de la muerte silenciosa de tantos que nunca reciben una acción de gracias por parte de este mundo, y que generosamente construyen un futuro donde los hombres sepan amar más, y ser más. Hablo de... tu sufrimiento, de tu muerte silenciosa, cotidiana, hablo de... mi muerte.

*El Abandono puede ser un don.* Iván Karamazov no puede perdonar. Porque él no sabe... donar. Sólo sabe dar y donar, quien sabe recibir. En cuanto el hombre con toda su inteligencia, es la única y última medida de este mundo, él se encierra en su propia limitación. Sólo por *aban-dono* de nosotros mismos sabremos recibir el Don que es Dios. Y sólo libres de nosotros mismos —y totalmente libres, sólo seremos por Dios— podremos donar, no “algo”, sino nuestro propio yo a quien no lo “merece”. Donar-nos a él, *per-donándo-le*. Sólo en Dios sabremos últimamente que el amor y la donación no pueden ser “merecidos”. Son gratuitos.

Donde el mundo, en todas sus esperanzas, sufre la desilusión y se entrega al dolor del desengaño, ahí la fe cristiana, viviendo este mismo dolor, muriendo esta misma muerte, comienza a esperar en aquella Esperanza que, secretamente, desde el inicio ya era la exuberancia misma de todas las esperanzas (Rahner, 1967: pp.561-580;

1968: pp.322-326); ella es la que dejaba inquieto a nuestro corazón ante todas las alegrías; donde el mundo cae en la desesperación de la muerte el cristiano cae, mas cayendo, se entrega. Sin la muerte, la gran esperanza nos es imposible.

#### § 4 *Entre la desesperación y la temeridad: la esperanza mayor*

*El amor de Dios no es mayor, es diferente.* En la esperanza el hombre no juzga por sí mismo, deja que un Otro juzgue, él no se da a sí mismo la respuesta, espera que la respuesta sea dada por el único capaz de responder. Cuando los hombres se aman, ambos tienen la certeza de que cada uno lleva en su amistad, un título, un motivo de amor para el otro. Ahí, cada uno puede y debe descubrir en la amistad del otro su propia amabilidad.

No es así para con Dios. En la eternidad veremos que es Dios quien nos da nuestra dignidad, nuestra amabilidad. Aquí no se trata de una diferencia de grado, sino de una diferencia absoluta, incomparable. No hay nada originalmente mío que pueda yo otorgar a la amistad con Dios; no somos simples socios de Él, y por ello, no puedo por mí mismo contribuir con algo para la felicidad de Él. Todo es don, en el sentido más absoluto. Todo es gracia. Y, si Dios me ama, es Él quien primero me hace amable para que me pueda amar (1 Jn 4, 10). Ya San Agustín encuentra este nuevo pensamiento en el Nuevo Testamento (*De dono persev.* 19, 49; *De gratia christi* 45), donde sigue con admiración a su gran maestro San Ambrosio (*Coment. al Ev. de Lc.* 1, 10; 7, 27; 10, 89). Es el tema fundamental de la esposa de Cristo. Así dice el Apocalipsis 19, 8: “Y le *fue dado* a la esposa vestirse de lino resplandeciente...”. La palabra clave en el mensaje del Nuevo Testamento no es lo “sobrenatural”, sino la “gratitud” (Rm 3, 24; Ap 21, 6). La fe en Dios no es un cálculo prudente mío, el amor a Él no es una dignidad mía. Sino que Dios nos llama desde la absoluta libertad, y nos ama, porque es bueno. Amando nuestra bondad Él ama lo que en el fondo de nuestro ser Él ha impreso. Nunca llegaremos a “poseer” a Dios por nuestra propia fuerza o por un título nuestro. Él siempre será el insondable misterio de amor, que gratuitamente nos ama y santifica. Así dice San Pablo (1 Cor 13, 13) que la esperanza

continuará en la eternidad como la íntima disponibilidad de amor, que no da sino que recibe todo, recibe a Dios de Dios.

*Jesús espera... desesperado*

El motivo de nuestra esperanza es el Cristo. Él es el prototipo. Humanamente hablando, no puede aceptar que su vida sea sacrificada como una intriga desgraciada; como judío fiel, debe oponerse a ello. Nunca podrá aceptar que la voluntad del Padre se frustre, contrariado por la maldad de los que rechazan al Enviado de Dios. Para el alma humana de Jesús no hay ningún motivo —ni en el universo ni en su inteligencia humana—, por el que Él pudiera aceptar una muerte horrenda. El “No” que pronuncia en el jardín de los Olivos manifiesta la angustia del corazón humano, que debe perderlo todo, todo lo que a él le da seguridad, cálculo, confianza humana. “... aparta de mí este cáliz” (Mc 14, 36) Esta muerte tiene para Él sólo un aspecto de destrucción, de la negación de su propia misión mesiánica. Humanamente hablando, era para Jesús la noche. Contra toda esperanza (de poder eliminar lo atroz) Él se levanta delante de Aquél a quien pertenece. Abandonado de toda seguridad del mundo y de su propia alma, Él mira al futuro, donde para el hombre Jesús, esta hora, en impenetrable obscuridad, yace el misterio luminoso del amor del Padre. Jesús avanza, se afianza ahí donde Él ya no se da a sí mismo la seguridad, ahí donde sólo el Otro puede asegurarlo. “Hágase lo que tú quieres, no lo que yo quiero”. Jesús deja todo en el abandono; Él entrega todo, *donándo-se* al inescrutable misterio del Padre. Una teología que no tome en serio el acto de que el Hijo de Dios se hace hombre, hombre débil, hombre mortal, siempre se escandalizaría con la “des-esperanza” humana de Jesús. Sin embargo, sin esta obscuridad no se entendería la totalidad de la confianza de Jesús en el Padre. El éxodo de esta muerte es total. Lucas nos da la gran interpretación divina de la primera fase del misterio pascual: “Padre, en tus manos entrego mi espíritu” (Lc 23, 46; cfr. Jn 19, 30; Mt 27, 46; Mc 15, 34). Y en esta salida de sí mismo, donde todo le es arrancado, donde todo cae y todo le es negado, Él tiene un sólo amparo: que el

Padre puede recibir su sacrificio. Lo que humanamente es destrucción, *non-sensus*, sólo absurdidad y blasfemia (Gal 3, 13), Dios puede recibirlo y *dar*-le todo el sentido de su amor (Jn 3, 14ss).

Tal vez no pueda comprenderse con bastante nitidez en nuestra conciencia que Jesús se entregó. Él no dice: “Yo y el Padre, juntos asumiremos esta hora. Para ustedes parece difícil, pero para mí es diferente. Yo asumo”. Todas estas cosas serían deformaciones blasfemas del mensaje evangélico. Jesús muere en el desamparo total (desamparo de sí mismo). Si hay amparo para Él, entonces es en el Padre.

*Dios te dará a todos los que están contigo en la barca*

La segunda parte del misterio pascual: Dios asume a Aquél que en Él estaba confiado. Jesús resucita; Él no vuelve como Lázaro volvió. Jesús, en su total auto-abandono de la muerte, se donó al Padre y el Padre lo aceptó. La Iglesia primitiva se levanta sobre la desesperación y la catástrofe total (Schlier, 1964: pp.135-145). El cambio es radical: lo que pocos días o semanas atrás parecía ser pérdida de todo, ruina de las últimas esperanzas, es motivo de júbilo sin fin: “No podemos dejar de hablar de lo que hemos visto y oído” (Hch 4, 20). Él resucitó, Él vive, Dios lo aceptó y lo ha manifestado como Señor y Mesías (Hch 2, 36).

Donde todas las esperanzas yacían enterradas, donde el hombre sólo se podía entregar al horror de lo inevitable, la muerte, ahí surgió la vida. En la resurrección de Cristo, Dios se manifestó como la meta real del hombre. La muerte, aunque nos arranque todo de nosotros, sólo nos arrebató aquello que quería ocupar el “lugar” que es propio de Dios (Rahner). Nosotros somos de Dios, y a través de la última desapropiación, que se torna una total entrega, el abandono se torna entrega al otro como “don”, donación. Exclama jubilosa la comunidad de los cristianos que tenían al pie de la Cruz y que tenían el testimonio indudable de la resurrección: “¿Dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde está, muerte, tu aguijón?”. “Sean dadas las gracias a Dios, que nos ha dado la victoria por medio (de la muerte) de nuestro Señor Jesucristo” (1 Cor 15, 55-57).

El primer testimonio del Nuevo Testamento (1 Ts 4, 13) llama a los hombres que no pertenecen a Cristo, “los sin esperanza”, y los cristianos son definidos por el hecho de tener, después de tantas esperanzas deficientes y pasajeras, *la Esperanza que es*. La carta a los Romanos sabe que aún estamos marcados por la Cruz, que aún sufrimos y gemimos (Rm 8, 18-25); sin embargo, la misma carta dice que debajo de esta vestimenta mortal de nuestra existencia ya vivimos en la fuerza de lo venidero: ya *tenemos* la esperanza: “El Dios de la esperanza los colme de todo gozo y paz en vuestra fe, para que abundéis más y más en la esperanza, por la virtud del Espíritu Santo” (Rm 15, 13).

¿Será que, no es aquí donde debemos descubrir el profundo sentido de la palabra del apóstol San Pablo: “La aspiración de la carne es la muerte, mientras que la aspiración del espíritu es la vida y la paz” (Rm 8, 6)? Carne es todo lo que se cierra en sí, en su egoísmo mortal, en las esperanzas que hay de perecer en la muerte. Espíritu es todo lo que se abre, en el servicio, en el amor, en la fe y en la expectativa que Cristo ya nos abrió. Así dice Juan en el Evangelio: “El que se guarda, perece; el que se entrega, se conserva para la vida eterna” (Jn 12, 24-25).

Concluimos esta reflexión con tres observaciones finales:

—Ninguno vive para sí, y ninguno muere para sí. Esta ley cristiana está inscrita en nuestra existencia, y en nuestra muerte (Rm 14, 7-9). Porque quien vive para sí ya ha muerto, encerrándose a sí mismo en sus propias esperanzas, efímeras y mortales; sin embargo, quien espera más allá de la esperanza y aún en contra de las esperanzas pasajeras, se abandona no en la desesperación (el desesperado no se abandona, sino que se cierra en sí mismo), sino en la entrega del amor.

—Quien sufre, quien prevé que de la muerte no se ha de salvar nadie por sí, sabe que su esperanza en Cristo se encuentra incluida en la solidaridad del sufrimiento, con tanta ilusión y des-ilusión por sus hermanos. Y es así que en la esperanza de Cristo, entrega su vida por los hermanos, abandonando-se, donando-se a los otros; éste sabe en Cristo que de una u otra manera vale también para su propia vida aquello que fue dicho a Pablo: “No perecerá ninguno

de ustedes, sino solamente la barca... no temas, Pablo... Dios te ha dado a todos los que están contigo en la barca” (Hch 27, 22ss): “Dios en su gran misericordia nos hace renacer por la resurrección de Cristo... *para una esperanza viva*... estar siempre dispuestos a responder... a todo aquello que a ustedes les cuestione a razón de su esperanza” (1Pe 1, 3; 3, 15).

—Esta esperanza afirma todo lo que es verdaderamente humano con la afirmación divina y eterna; sin embargo, ella no se contenta con ninguna liberación, apenas para encerrar al hombre en una nueva esclavitud. Esta esperanza nos mantiene en un real compromiso, en distancia crítica, sabiendo que es el hombre mismo el que debe buscar la solución de sus problemas; pero el mayor problema que hay es el hombre mismo, y éste no tiene “solución”, sino que será salvado en la libertad de Dios.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AGUSTIN DE HIPONA. *De dono perseverantia* en *Obras completas (vol. VI)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- AGUSTÍN DE HIPONA. *De gratia christe et de peccato originali* en *Obras completas (vol. VI)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- AMBROSIO DE MILÁN. *Expositio evangelii secundum Lucam* en *Obras de San Ambrosio (vol. I)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- RAHNER, Karl. 1967. *Zur Theologie der Hoffnung* en *Schriften IX*. Einsiedln: Benziger, pp. 561-580.
- RAHNER, Karl. 1968. *Selbstverwirklichung und Annahme des Kreuzes* en *Schriften VIII*. Einsiedln: Benziger, pp. 322-326.
- ROMER, Karl Josef. 1975. “Esperar contra toda esperanza” en A. Vargas-Machuca, A. *Teología y Mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*. Madrid, Ed. Cristiandad, pp. 565-575.
- SCHLIER. H. 1964. *ÜBER DIE HOFFNUNG*, en *Besinnung auf das Neue Testament*. Freiburg, pp. 135-145.
- VARGAS-MACHUCA, A (ed.) 1975. *Teología y Mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*. Madrid, Ed. Cristiandad.



CONFIANZA Y MISTERIO.  
LA VULNERABILIDAD COMO APERTURA Y VIDA DE LA RAZÓN

Ignacio Verdú  
Universidad Pontificia Comillas, Madrid  
vonverdu@yahoo.es

*Resumen*

En este artículo pretendo contraponer dos concepciones de la razón y analizar lo que implican para, finalmente, mostrar el valor de la propuesta agustiniana; propuesta que, frente al modelo de razón moderno, defiende una razón abierta al misterio y a una vivencia profunda de la trascendencia.

*Palabras clave:* Inmanencia, Trascendencia, vulnerabilidad, misterio, razón, San Agustín.

CONFIDENCE AND MYSTERY.  
VULNERABILITY AS OPENNESS AND LIFE OF REASON

*Abstract:*

In this article I try to deal with two conceptions of reason and to analyze what they involve, in order to show, finally, the value of the Augustinian proposal. Compared with the modern model of reason, the Augustinian proposal defends a reason open to the mystery and to a deep experience of the transcendence.

*Keywords:* Immanence, Transcendence, Vulnerability, Mystery, Reason, Saint Augustine.

“El alma no está contenta con algún bien que ella conquiste y comprenda, porque un bien así no es el sumo bien”.

~San Buenaventura

“Preguntamos si la razón conducida siempre a la búsqueda del reposo, del apaciguamiento, de la conciliación —implicando siempre la ultimidad o la prioridad de lo Mismo—, no se ausenta, ya por ello, de la razón que vive. Nos preguntamos si la vigilia es una nostalgia de lo igual y no una paciencia de lo infinito”.

~Emmanuel Levinas

“Creer no designa un saber menor, homogéneo al del mundo pero todavía irrealizado o imperfecto, de modo que aquello en lo que se cree necesitaría aún probar su realidad o su verdad, mostrándose de veras. Creer no es un sustituto de un ver todavía ausente [...] en la verdad del mundo”.

~Michel Henry

Me propongo abordar una cuestión capital; un asunto clave y, como tal, discutido de modo constante a lo largo de lo que entendemos como la historia de la filosofía. Pero no pretendo, en modo alguno, decir la última palabra, la que deje a todos los demás sin ella.

Son muchos los modos en que podría formularse la profunda preocupación que ha inquietado el espíritu de tantos hombres durante siglos, y que ahora me mueve a mí a escribir estas líneas: ¿Qué soy? ¿Qué es la razón? ¿Qué es ser feliz? ¿Cabe aspirar a algo más que al poder, al dominio? ¿Es el saber científico y su aplicación técnica la realización plena de la razón? ¿Qué sentido tiene hablar de fe, esperanza y amor? ¿Qué relación guardan con la razón?

Responder las preguntas planteadas, adentrarse en ellas, es sin duda la tarea —ambiciosa— que mueve a todo filósofo; pero mi intención, más modesta, es comprender mejor la propuesta, a este respecto, de una rica y profunda tradición, que hunde sus raíces en el Sócrates que Platón nos presentó, recorre la Edad Media de la mano de hombres como San Agustín, San Anselmo, San Bernardo, San Buenaventura, el Maestro Eckhart, entre otros, y continúa hasta

nuestros días, destacando la figura de pensadores como Kierkegaard, Blondel, Marcel, Levinas, Henry o García-Baró.

Un hito, una clave, de la historia de nuestra filosofía consiste en sostener, como hizo buena parte de la filosofía griega, que el hombre no es una cosa más entre las cosas. Y no lo es, según el socratismo, porque sabe de la Verdad, es más, sabe que está por saberse; y sabe del Bien, es más, sabe que ha de ser y, en buena medida, aún no es. Es nuestra razón, nuestro intelecto, lo que nos hace seres en relación con el *Logos* de un modo único, especial. Mientras todas las cosas del mundo están ajustadas a un orden fijo, el hombre se pregunta cómo ha de vivir su vida para que haya merecido la pena haberla vivido, es decir, bajo qué orden ha de ponerse.

Para la sofística, el absoluto, la Verdad —aún por saberse— y el Bien —aún por ser no es, en modo alguno, alcanzable—; y no ejerce, por tanto, ninguna acción sobre nuestras vidas. No es posible ponerse bajo orden ninguno, salvo bajo el orden impuesto por cualquier otro hombre; ya que, si bien no hay Verdad por saber ni Bien por ser, el hombre, con su razón, produce verdades y bienes creando, así, el mundo que habita; es más, no puede no hacerlo; ésa es su peculiaridad. Es el hombre el que crea las cosas, el mundo, ya que es él quien establece la Verdad y el Bien; el valor de lo real. El pusilánime, el torpe, el cobarde vivirán sometidos, porque el ejercicio libre de la razón es poder; es el que es capaz de imponer su verdad y su bien quien se muestra como el mejor, y por eso domina sobre los demás.

La imposibilidad de controlar y dominar la Verdad y el Bien, entendidos como divinos, deja al hombre en una situación difícil. Si el poder que ejerce no le asegura, no le afianza, la existencia, la felicidad deja de estar en sus manos como un exitoso logro; se hace así en extremo vulnerable. Pero el sofista, que es consciente de la menesterosa existencia humana, niega precisamente la divinidad del bien y de la verdad y pretende, de este modo, poner en manos del hombre su ser y el devenir del mismo. Cree que en lo profundo de todo hombre habitan la penuria y el miedo; un miedo tenaz, radical, que le condena a la infelicidad. Y, por ello, parece afirmar que sólo siendo poderoso puede ser feliz el hombre, porque es el poder el que lo hace invulnerable. Ahora bien, y éste es el punto fundamental,

sólo es realmente poderoso el que impone su verdad y su bien, el que triunfa sobre los demás, el que somete y no es sometido, el que domina y nunca es dominado, el que no ha de responder ante nadie porque él es la respuesta. O se es señor o se es esclavo.

Naturalmente, la propuesta del sofista no es la única posible cuando se trata de intentar salvar al hombre de una vulnerabilidad que lo humilla dolorosamente y, si bien tiene una extraordinaria fuerza, no es menos potente e influyente la de los que ponen su confianza en el poder de la razón para alcanzar finalmente el dominio de los ámbitos de la Verdad y el Bien divinos.

En este caso se afirma, con seguridad, que existe un orden, un *logos*, que rige el mundo, es decir, lo sometido al tiempo y al cambio; que ese orden es atemporal, eterno, es decir, divino; que podemos llegar a conocerlo y que sólo conociéndolo es posible llegar a ser feliz.

Ahora bien, si somos capaces de conocer, de hacer nuestro lo absoluto, divino, y así realizarnos, ser felices, es que, aunque hayamos podido olvidarlo, realmente somos divinos; es decir, *logos* atemporal. Tentadora idea latente en el pensamiento griego, como podemos observar al detenernos en ciertos representantes del platonismo, del aristotelismo e incluso del estoicismo.

Al fin y al cabo la situación que se plantea es la siguiente: o no es cognoscible, y por cognoscible quiere decirse dominable, controlable, en modo alguno lo divino, lo absoluto, lo eterno, lo infinito, con lo que la técnica sobre lo divino, en verdad, no ejerce influencia alguna en nuestras vidas (ni las mejora, ni las empeora), quedando así todo hombre abocado al terror o a una realización en el ámbito de lo temporal y finito; o por el contrario es cognoscible, dominable, controlable, gracias a la razón, con lo que será nuestro saber, la ciencia, en su sentido más fuerte, el único camino posible de realización para el hombre.

Es esta segunda opción, reinterpretada y presentada como un mensaje de salvación para la humanidad, la que asumirá con extremas potencia y convicción la filosofía moderna, entregada a la ciencia y la técnica. Y supondrá una concepción de la razón cuyas consecuencias hemos de estudiar con detenimiento.

Parece que la Modernidad, en términos generales, asumió que en nosotros está el poder de realizarnos plenamente; salvarnos, liberarnos. Pero también que para ello habríamos de ser capaces de, tras un difícil proceso de purificación, permitir el desarrollo sin trabas de la razón.

Este desarrollo sin trabas de la razón es lo que se llamará ciencia; si bien, finalmente se manifestará como técnica, pues, como dice Michel Henry: “la ciencia que se cree sola en el mundo y que se comporta como tal se convierte en técnica” (1997: p.61).

El filósofo moderno confía plenamente en el poder de la razón, pero entendida en clave científico-técnica. Entiende, una vez más, que el saber es poder o, más exactamente, que el valor del saber viene marcado por el poder que proporciona y que es ejercido mediante la técnica: “la ciencia del hombre es la medida de su potencia, porque ignorar la causa es no producir el efecto” (Bacon, 1985: p.7). Y el poder que se ambiciona es el de lograr seguridad, invulnerabilidad; el de no estar al albur de lo incontrolable; el de ser dueños de nuestro destino, autónomos y, como tales, autosuficientes. Hablamos de un poder que se vive como una necesidad, una ambición y un logro.

Sin embargo, esta concepción del quehacer de la razón; del hombre y su devenir en la existencia, implica y supone una serie de asunciones de orden filosófico de muy importantes consecuencias.

De acuerdo, una vez más, con Michel Henry, hay que señalar que “el rasgo distintivo del saber científico es su objetividad” (1996: p.25). Ciertamente, lo que se considera verdadero, es decir, científicamente verdadero, ha de poder ser radicalmente mostrado, como un objeto puesto a la vista de cualquier observador capacitado que no podrá sino verlo con total claridad y distinción. El ideal de la ciencia es la lucidez, la total claridad; una visión, un saber del mundo-objeto tal que éste se muestre por completo y sin resquicio alguno de oscuridad; un saber que ponga el mundo, enteramente dominado, a nuestra disposición. Si no nos proporciona seguridad, reposo; si no pone el mundo a nuestra disposición; si no nos hace poderosos, no es saber.

Los objetos, aunque se hayan resistido, en tanto que objetos son domeñables; y lo son ya que se ofrecen al sujeto para ser vistos, expuestos hasta en sus más recónditas entrañas. Todo es aclarable, todo es resoluble. Y es que, como muy bien mostró Gabriel Marcel “hay un paralelismo entre el progreso de las técnicas y el progreso de la objetividad” (1996: p.180).

Decía Kierkegaard que “el pensamiento objetivo lo fía todo al resultado” (2010: p.82). De ahí que la técnica, entendida como “toda disciplina que tiende a asegurar al hombre el dominio de un objeto determinado” (Marcel, 1996: p.180) sea, en última instancia, la garantía del saber, del uso correcto de la razón, de su desarrollo pleno; es decir, de la ciencia.

La propuesta moderna parte de un presupuesto sin el que no podría mantenerse en pie, sin el que, entiende, se vería abocada a reconocer que sólo hay sinsentido e irracionalidad, mito y violencia. La Modernidad da por hecho que nada es inflexible; que todo lo que es, precisamente por ser, es cognoscible, definible, calculable, desentrañable, mostrable y, por lo mismo, manejable, utilizable, dominable. Lo que es se caracteriza por estar ahí, ante nosotros, ante nuestra razón y nuestras manos. De nosotros depende que todo se muestre tal y como es; que todas las piezas encajen finalmente y constituyan un sistema cerrado y compacto en el que no quepa la incertidumbre, la duda, y con ellas el sufrimiento. O, en todo caso, de nosotros depende que todo termine bajo nuestro dominio. Todo es problema a resolver pero, como problema, siempre resoluble. “Sistema y completud cerrada vienen a ser una y la misma cosa, de modo que si el sistema no está acabado, es que no es ningún sistema”. (Kierkegaard, 2010: p.115).

Entender todo como problema, apostar por ello, por la objetivación de lo real, implica asimismo reconocer que nada es si escapa al poder de la ciencia y la técnica. Nada es si no es sometible a la razón; si no puede ser reducido a objeto de la ciencia. Todo lo que es, es en la medida en que es susceptible de un conocimiento cierto, claro y distinto; y, por lo mismo, en la medida en que es nuestro gracias a la técnica.

En las *Meditaciones metafísicas* afirmaba Descartes “tener derecho” a tener esperanzas si conseguía encontrar algo indubitable, es decir, cierto, evidente; en último término, dominable, calculable. Y Francis Bacon, en su *Novum Organum*, hablaba de “esperanza legítima”, y fundamentaba su esperanza (la legitimidad de la misma) en la ciencia y sus logros; la técnica.

Sin embargo, en una filosofía entendida según estos criterios, realmente no tiene cabida la esperanza, no tiene sentido alguno. Y es que, como mostró Marcel, la esperanza y la razón calculadora son esencialmente distintas y refractarias (2005: p.76). Cuando sólo cabe hablar de sujeto y objeto a disposición del primero cabe hablar de deseo impaciente y confiado en nuestro poder, pero no de esperanza, ya que ésta no se funda en la indubitabilidad, en la certeza del cálculo. “Una esperanza de lo que ya se ve ya no es esperanza. ¿Quién espera lo que ya ve?”. (Agustín, 2004: p.506). Para el moderno las inquietudes, las preguntas radicales, los anhelos, podremos acallarlos dominando el objeto, ahí expuesto, a nuestro alcance, a mano. Lo sabe y esa es su mayor (esencial) ambición. Confía en su poder para ver y dominar. Entiende, por tanto, como un triste signo de irracionalidad y, por tanto, de debilidad, mantenerse abierto, paciente y dispuesto a que sea lo que nunca podremos hacer que sea, a que acontezca lo absolutamente novedoso, traspasados por un tiempo que transcurre desde más allá de nuestra conciencia; es decir, la esperanza en su sentido teológico.

La pretendida eficiencia absoluta de la razón científica supone y fundamenta a su vez una inmanencia sin fisuras. Lo no calculable, predecible, dominable, no es. Todo es objeto, sin intimidad, plenamente alcanzable y desmontable. El mundo, muerto, mudo, está cerrado sobre sí, presente ante la razón, que puede abarcarlo. El tiempo no es sino el espacio de lo factible, que se presenta a mis ojos y se expresa en mis manos.

En pos de la seguridad, de la invulnerabilidad, se renuncia a toda trascendencia, se propugna una radical inmanencia, un poder, que es soledad, sobre un mundo sin vida, expuesto para mí. Se afianza mi indisponibilidad y mi autonomía; que todo es problema, que nada es misterio.

Al fin y al cabo, se busca el reposo como superación de la inquietud, la respuesta como fin de la pregunta, la evidencia como cierre de la esperanza, la posesión como culminación del anhelo, y el dominio absoluto como la cura al amor sin reservas. Sólo el insensato, se afirma, rechazaría este proyecto. Pero, como dice Michel Henry, “el pensamiento filosófico es capaz de elevarse contra la tentación del sentido común de situar toda realidad en el mundo visible” (2004: p.45).

En efecto, es posible abordar esta cuestión de un modo muy diferente. Si realmente está en nuestras manos lograr nuestra realización plena, tenemos poder para alcanzar lo que deseamos en lo más profundo, entonces caben dos opciones: o lo que deseamos es de orden divino (eterno, infinito), lo que nos fuerza a concluir que somos divinos; o, por el contrario, somos finitos y lo que nos sacia, plenifica, es así mismo de orden finito y temporal (es mundo). Son dos planteamientos opuestos y explorados ampliamente por los filósofos griegos y modernos. Ahora bien, la cuestión capital es si describen adecuadamente lo que somos.

Desde muy pronto, los pensadores cristianos no se vieron plenamente identificados con ninguna de las propuestas exploradas por los filósofos griegos. Y será San Agustín, reinterpretando una larga tradición filosófica enraizada en Sócrates, quien replanteará la cuestión de un modo más potente, dando pie a una fecunda y profunda reflexión de orden filosófico.

San Agustín afirma nuestra finitud, nuestra temporalidad y menesterosidad, pero al mismo tiempo mantiene que no somos una cosa más entre las cosas; es más, no podemos fundirnos con el mundo, ser quienes somos siendo un trozo, sin más, del mundo. Y no podemos hacerlo porque, como había mostrado Platón, el hombre está siempre en tensión, desubicado, apelado por la luz en medio de la sombra. La Verdad y el Bien, divinos, le mantienen en vilo, sin sosiego; y es esta conexión íntima la que le hace ser quien es.

El hombre es pregunta, agitado por un anhelo que no consigue apaciguar. Y lo es porque no es dios, pero sabe de lo divino. Y no puede no saber de ello. “A ti invoco —dirá San Agustín—, Dios Verdad, en quien, de quien y por quien son verdaderas todas las cosas

verdaderas” (1994: p. 437) y añadirá: “¡ay, ay de mí, por qué grados fui descendiendo hasta las profundidades del abismo, lleno de fatiga y devorado por la falta de verdad! [...] Tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío”. (1998: III, 6, 11, pp.141-2). Ésta es la gran afirmación agustiniana; en lo más íntimo de nuestra intimidad se encuentra Dios, la Verdad, el Bien; y no podemos desembarazarnos de Él, salvo perdiéndonos, enajenándonos, alienándonos por completo. Y así, “nada valora convenientemente quien se ignora a sí mismo, quien no tiene en cuenta las condiciones de su dignidad” (Buenaventura, 2000: I, 5, p.231).

Quien reconoce las condiciones de su dignidad es quien, en palabras de Levinas, “reconoce en la insatisfacción un acceso a lo supremo” (1995, p.182), es decir, quien no busca suturar la herida que le mantiene siempre abierto, expuesto, vulnerable, por medio del ejercicio del poder sobre el mundo.

Ahora bien, la cuestión no es sencilla. “¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba [...] Tú estabas conmigo, mas yo no estaba contigo” decía el obispo de Hipona (Agustín, 1998: X, 27, 38, p.424). E, incidiendo en la misma idea, añade San Bernardo: “no es extraño que el alma no sienta estas heridas. Se ha olvidado de sí misma. Y ausentándose de su interior, ha salido hacia un país lejano” (1993: IV, 5, pp.372-3).

La tradición agustiniana afirma, con apasionamiento, que en lo más profundo de nuestra intimidad estamos entrañablemente apelados y habitados por Dios, que es Verdad y Bien trascendentes. Que, por tanto, el hombre más vivo, más pleno, no es el que ejerce más poderío sobre el mundo de los objetos, no es el que más controla y domina, sino el más receptivo, el que se deja tocar por lo otro que él, el que escucha y se conmueve; es decir, aquel cuya intimidad queda más alterada. La intimidad no es refugio en el que descansar, en el que anonadarse; es precisamente el lugar de la exposición a la Verdad y el Bien trascendentes, que nos conminan. “Abrid el oído de vuestro corazón y escuchad atentos a Dios, que habla en la intimidad” (Bernardo, 1993: II, 3, pp. 366-7).

Sin duda, es también propio de nuestra condición que el hombre pueda hacer de la trascendencia un terreno de objetos, como tales cognoscibles y sometibles a una técnica. Puede volcarse en lo finito; dirigir su anhelo a las cosas del mundo, aquellas que podemos controlar y dominar, concibiendo el saber como poder. Pero es entonces cuando, lanzados hacia nuestras posesiones, nuestros dominios, olvidamos quienes somos y, alienados, nos alejamos de la Verdad y el Bien. “La vida del alma es la Verdad” (Bernardo, 1993: 10, 1, pp.112-3) y el olvido es la muerte del alma.

Nuestro vínculo con lo divino no es objetivable, no es susceptible de ser controlado mediante una técnica, no es un problema por resolver. Y, con todo, somos radicalmente responsables, lo queramos o no, de esa vinculación esencial, de esa herida de trascendencia, íntima. Nos atañe personalmente. El ámbito de nuestra existencia, de nuestra vinculación más honda, en términos de Marcel, es el del “misterio”, no el del problema. “Verdad es lo que no dominamos, lo que no conocemos sino de lejos, lo que no podemos anticipar. Verdad es el deber mismo, la bondad. La Verdad y el Bien son lo infinito trascendente, el Otro que nos requiere y nos desarma y significa el fin de nuestro poder; presuntamente ingenuo e inocente” (M. García-Baró, 2006: p.126).

El poder y el dominio proporcionan seguridad, certidumbre, y poner nuestra confianza última en ellos supone, por lo mismo, una renuncia a la trascendencia, ya que lo trascendente, como tal, no puede ser reducido a uno mismo, es decir, sometido, conquistado y desactivado. Mantenernos a la escucha, abiertos a la trascendencia, por tanto, es reconocer, como veíamos antes, en la insatisfacción un acceso a lo supremo, renunciar al poder, confiar, de modo extraordinario, libre, más allá de las evidencias, en que lo que ni vemos, ni oímos, lo que no dominamos y nunca podremos dominar, es mejor que todas nuestras certidumbres y seguridades, que todo nuestro poder y dominio.

Decía Gabriel Marcel que “hemos perdido el contacto con una verdad fundamental: que el conocimiento implica una ascesis previa —una purificación—, que no se entrega en su plenitud más que al que previamente se haga digno de él. Y a este respecto pienso también

que los progresos de la técnica, la costumbre de considerar el conocimiento como una técnica que no afecta para nada al que la ejerce, han contribuido a cegarnos” (1996: p.186). Y ésta es, sin duda, una de las grandes propuestas de orden filosófico presentes en la obra de San Agustín. Sin confianza en lo que no puedo reducir a mí; sin fidelidad a lo que me trasciende; sin esperanza, entendida como radical disponibilidad y paciencia y sin amor, que no deseo, vivido como entrega y subordinación a una realidad trascendente, “que en el fondo de mí mismo es más yo que yo mismo” (Marcel, 1996: p.163) no estoy en disposición de, en verdad, ver y oír. “Cuando se trata de una observación en la que es importante que el observador se halle en un estado determinado, lo que sucede, en efecto, es que cuando no se encuentra en dicho estado, no conoce nada en absoluto” (Kierkegaard, 2010: p.63).

El miedo nos encierra en la inmanencia, en nosotros mismos, nuestro poder, nuestro rendimiento. La certidumbre, como medicina sanadora, como refugio en el que guarecernos del devenir aterrador de nuestras existencias, de la incontrolable presencia del otro, es construida y reconstruida, sin cesar y sin mirar atrás, por la ciencia y su técnica. Pero, como profundamente afirma el pensador danés: “la certidumbre es imposible para quien está en devenir, y es precisamente un fraude” (2010: p.83).

Sin trascendencia, ciertamente, no hay acontecimiento, novedad, tiempo, vida, devenir. El tiempo, como devenir, es vivencia de la distancia irreductible y de la alteridad, es decir, de la trascendencia, en la inmanencia. Y el amor, como lo opuesto al miedo, es la única relación posible con lo trascendente. Sin amor no hay acceso a la trascendencia, y porque hay trascendencia es el amor. Sólo hay trascendencia donde hay amor, entrega, donación, gracia, apertura a lo otro que uno; cuando la relación primordial no es de conquista, sometimiento, dominio; cuando el otro no es reducido e incorporado a uno mismo.

Dice San Bernardo que “además del temor y del ansia de poseer, anida en el hombre el amor. Nada como él lo atrae irresistiblemente” (1998: 29, 3, p. 245), y por su parte San Buenaventura pregunta: “¿Es que ignoras, alma, que tu Esposo, autor de todo, te ha creado

tan noble y delicada que no puedes existir sin amor?” (2000: II, 8, p.135). Y es que Dios, Verdad y Bien, Vida de nuestra vida, a quien apasionadamente persiguen y proclaman los pensadores agustinianos, radicalmente trascendente e íntimo, es amor desbordado e ilimitado, que constantemente nos apela, nos ama. De ahí que una razón amada y amorosa sea lo que mejor exprese la condición y la nobleza del hombre.

El mal, la peor de las ignorancias, es apego al objeto, a mi poder sobre él, a la certidumbre; a mí y mi mundo. El mal se expresa como codicia, se vive como soberbia y consiste en esclavizarse al tener. “Imaginemos a una joven enamorada que anhela el día de su boda porque ésta le ha de proporcionar una firme certidumbre, imaginemos que busca la comodidad que como casada proporciona la seguridad jurídica, e imaginemos que en lugar de suspirar como una novia, bosteza como una casada. El amado se lamentaría con razón de su infidelidad, no porque amase a ningún otro, sino por haber perdido la idea del amor, y, por ende, por no amarlo propiamente. Tal es la infidelidad esencial en una relación amorosa” (Kierkegaard, 2010: p.83).

Sólo una razón lanzada más allá de sí misma, abierta y agradecida, fiel a la vocación última del hombre, que no es otra que el amor y no la conquista, es una razón en verdad viva; es decir, palpitante, receptiva, atenta a lo que no es ella y no la deja morir. La verdadera ignorancia es el olvido de nuestra condición. “Aquí habla siempre el amor; y el que desee enterarse de su lectura, que ame. De lo contrario, el que no ama se dispondrá en vano a escuchar o leer este poema de amor. Un corazón frívolo no puede en modo alguno percibir estas ardientes palabras” (Bernardo, 1987, 79: p.983).

La razón, cuando se pliega al ámbito de lo dominable, hace de la ciencia y su técnica la pedagoga de la existencia, y de la vida algo, en verdad, impensable, absurdo; el lugar de una especie de contabilidad inmensa e inflexible. Sin embargo, siempre puede, invitada, “acudir a una cita socrática con el Dios en el mar infinito de la incertidumbre” (Kierkegaard, 2010: p.97).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AGUSTÍN DE HIPONA. 1994. *Soliloquios*, en *Obras completas de San Agustín (I)*, Biblioteca de Autores Cristianos.
- AGUSTÍN DE HIPONA. 1998. *Confesiones*, en *Obras completas de San Agustín (II)*, Biblioteca de Autores Cristianos.
- AGUSTÍN DE HIPONA. 2004. *La ciudad de Dios*, en *Obras completas de San Agustín (XVII)*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- BACON, Francis, 1985. *Novum Organum, aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre*, Barcelona: Orbis.
- BERNARDO DE CLARAVAL. 1993. *SERMÓN A LOS CLÉRIGOS SOBRE LA CONVERSIÓN*, en *Obras completas de San Bernardo (I)*, Madrid Biblioteca de Autores Cristianos.
- BERNARDO DE CLARAVAL. 1988. *SERMONES VARIOS*, en *Obras completas de San Bernardo (VI)*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- BERNARDO DE CLARAVAL. 1987. *SERMONES SOBRE EL CANTAR DE LOS CANTARES*, en *Obras completas de San Bernardo (V)*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- BUENAVENTURA DE FIDANZA O DE BAGNOREGIO. 1999. *CUESTIONES DISPUTADAS DE LA CIENCIA DE CRISTO*, Murcia: Publicaciones instituto teológico franciscano.
- BUENAVENTURA DE FIDANZA O DE BAGNOREGIO. 2000. *SOLILOQUIO*, en *Experiencia y teología del misterio*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- BUENAVENTURA DE FIDANZA O DE BAGNOREGIO. 2000. *DE LA VIDA PERFECTA*, en *Experiencia y teología del misterio*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- DESCARTES, René. 1977. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alfaguara.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel. 2006. *Del dolor, la verdad y el bien*. Salamanca: Sígueme.
- HENRY, Michel. 1997. *La barbarie*. Madrid: Caparrós editores.
- HENRY, Michel. 2001. *Yo soy la verdad*. Salamanca: Sígueme.
- HENRY, Michel. 2004. *Palabras de Cristo*. Salamanca: Sígueme.
- KIERKEGAARD, Soren. 2010. *Post scriptum no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"*. Salamanca: Sígueme.
- LEVINAS, Emmanuel. 1995. *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós editores.
- MARCEL, Gabriel. 1996. *Ser y tener*. Madrid: Caparrós editores.
- MARCEL, Gabriel. 2005. *Homo viator*. Salamanca: Sígueme.

---

# Coloquios



LOVE THE TRUTH, THE WHOLE TRUTH,  
AND THE TRUTH ABOUT EVERYTHING  
AN INTERVIEW WITH JOSEF SEIFERT

Rodrigo Guerra López

Centro de Investigación Social Avanzada

rodrigo.guerra@cisav.org

**J**osef Seifert is Rector of the International Academy of Philosophy in Liechtenstein, and an internationally acclaimed philosopher. He is also a member of the Pontifical Academy for Life.

Josef Seifert received his doctorate in Philosophy from the University of Salzburg in 1969 and, under Professor Robert Spaemann, his habilitation from the University of Munich (Privatdozent) in 1975. He studied mainly under Balduin Schwarz, the most distinguished German former student of Dietrich von Hildebrand, at the University of Salzburg, and under Gabriel Marcel in Paris. His closest teacher was Dietrich von Hildebrand.

From 1973 to 1980 Seifert was Professor and Director of the doctoral program of Philosophy at the University of Dallas. In 1980 Seifert co-founded and became Director of the International Academy of Philosophy (IAP) in Irving, Texas; he has been Rector of the IAP in Liechtenstein since 1986, and of the IAP at the Pontificia Universidad Católica de Chile en Santiago (IAP-PUC) since 2004. He is currently also Rector and full time Professor of Philosophy at the IAP, and Profesor titular asociado de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile en Santiago.

This is the written text (much enlarged and completely revised by Josef Seifert) of an interview with Rodrigo Guerra, at the Cisav.

GUERRA: I am honored with this interview, both because you are the professor to whom I owe my own personal incursion into Phenomenology and because I have the most joyful chance to encounter you in the Center for Advanced Social Research: thank you for your visit.

I believe that you can help us to discover in Mexico, in Latin America, what may be the importance of Realist Phenomenology. I also believe that there is no better way to that account than trying to recognize it through your person and through the very path you have followed. Therefore, I would like to begin asking you some questions regarding your own philosophical journey. How did you discover Phenomenological Realism? Who were the main teachers that inspired you during your first studies? What are the main philosophical influences that you received?

**SEIFERT:** Quite a few questions. Well. Let's see. I had the good fortune of getting to know one of the greatest phenomenological realists and philosophers of the last century, Dietrich von Hildebrand, already in 1948, when I was three years old, because long before then my mother had studied with him in Munich and my parents became close friends with him. During his yearly trips to Europe from 1948 on (after his dramatic flight from the Nazis and emigration to the USA), he passed regularly some time in our house in Salzburg. I sat, from my 9<sup>th</sup> or 10<sup>th</sup> year of life on, in some of the lectures he gave in our home for an enlarged private circle of family members and guests. He radiated a deep seriousness and love of Philosophy, and most of all an intense love of Christ, but also a quite unique kindness and warmth; these qualities as well as his great sense of humor and the excellent jokes he told in a very witty way, and the many songs and classical melodies he sang, made him quite uniquely attractive for many people including, and especially, children and uneducated persons, whom he enjoyed more than Professors or state dignitaries and treated with the same or even greater warmth and respect. When I was twelve, I decided to study Philosophy and read some of his books. Amongst others, I read

his *Metaphysik der Gemeinschaft* (*Metaphysics of Community*), one of his most beautiful but also most difficult books, and was very enthusiastic about it. This work is not yet translated into English or Spanish, only into Russian. At the age of fourteen, I read some dialogues of Plato and Kant's *Prolegomena to any Future Metaphysics that can pretend to be a science* (1783). Reading Kant, I thought: On the one hand, his distinction between analytic and synthetic *a priori* propositions is fantastic and very important. But, on the other hand, I found his position on the subjective origin of the synthetic *a priori* knowledge and his negation of the knowledge of things in themselves to be an attack on the very core of human knowledge, of Philosophy and of man himself. It seemed impossible to me to retain my philosophical and religious realist world view and to avoid the obvious earth-shaking consequences of Kant's rejection of philosophical realism as mere dogmatism, without finding an answer to the tremendous challenge posed by the subjective Copernican turn advocated by him. Just at that time I had the good fortune of becoming acquainted with Hildebrand's and Reinach's stunning discovery and demonstration of an objective synthetic *a priori* rooted in the necessary essences of things themselves and in themselves, a necessity wholly different from the one with which Kant wanted to replace it: a subjective necessity of human thinking. Therefore, I decided to deepen my knowledge of what is much more than a "realist turn": namely a discovery of a lucidly intelligible necessary essence of many "things themselves", a discovery which shatters any relativism and subjectivism that locks the person into his subjectivity and cuts him off the real world. Thus I decided to spend the rest of my academic life fighting against any empiricist Philosophy which Kant had so brilliantly refuted as well as against any Kantian Philosophy which denied the objective truth of synthetic *a priori* propositions so clearly elaborated by phenomenological realists.

I became acquainted with Hildebrand's and Reinach's stunning discovery of an objective synthetic *a priori* rooted in the necessary essences of things in themselves, reading the book of Dietrich

von Hildebrand *What is Philosophy?*, in its earlier German edition: *Meaning of Philosophical Questioning and Knowing*. Studying *What is Philosophy?*, particularly chapter four on the object and nature of philosophical knowledge, was quite a crucial step for me. For it distinguished clearly accidental such-being unities (“essences” deprived of any inner meaningful unity) from meaningful but contingent essences that could be different from what they are and contain other elements in their such-being unity or essence. For the reason of their non-necessity, these essences require the methods of empirical science to be known. Both of these Hildebrand distinguishes from those essences which are absolutely necessary in themselves, supremely intelligible, and thus allow indubitable certainty, as we find them among the objects of mathematical and philosophical knowledge. This object of philosophical knowledge radically differs from the construct of subjective a priori necessities of thought as Kant misinterpreted them. This text and Adolf Reinach’s *What is Phenomenology?*, originally conceived as a lecture entitled *Über Phänomenologie (Concerning Phenomenology)*,<sup>1</sup> are a *Magna Carta* of Phenomenological Realism.<sup>2</sup> And, of course, we must take into account Husserl’s Prolegomena to his *Logical Investigations* and his whole fight against the Psychologistic Logic, which is fundamentally a subjectivist and neo-Kantian kind of Logic that dissolves or, better said, negates the absoluteness and objectivity

1 See: von Hildebrand, Dietrich. 1950. *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*, Bonn: Peter Hanstein, ed.; 2001. *Che cos'è la filosofia?/What Is Philosophy?*, Milano, Bompiani Testi a fronte, English-Italian ed. See also: REINACH, Adolf. Spring 1969. “Über Phänomenologie” in REINACH, Adolf. *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar*. Bd. I: *Die Werke*, Teil I: Kritische Neuausgabe (1905-1914), Teil II: Nachgelassene Texte (1906-1917), s. 531-550; Spring 1950. “Concerning Phenomenology” in *The Personalist* 50. WILLARD, Dallas, transl. from German. pp. 194-221. Reprinted in *Perspectives in Philosophy*. 1961 and 1969. New York: Holt, Reinhart, & Winston. Beck, Robert N. ed.

2 One might quote here some other works such as Max Scheler’s “Vom Wesen der Philosophie. Der philosophische Aufschwung und die moralischen Vorbedingungen”, in Scheler, Max. 1979. *Vom Ewigen im Menschen (Erkenntnislehre und Metaphysik)*, Schriften aus dem Nachlass Band II, herausgegeben mit einem Anhang von Manfred S. Frings. Bern: Francke Verlag. s. 61-99, and many others.

of the laws of Logic.<sup>3</sup> It reduces the principle of contradiction, for example, to a mere psychological law which amounts to being the mere impossibility of two contradictory judgments coexisting in the same consciousness, instead of being the objective and necessary truth that of two contradictory propositions not both can be true (in the same sense, at the same time, etc.).

I was persuaded by the arguments of Husserl, by the distinctions he uses in order to show that these logical principles are in no way laws of psychology and empirical laws, but that they are intrinsically necessary truths, of absolute validity, and not just something subjective, depending on our thought. This way, by grasping the truth of what Husserl, Reinach and Hildebrand showed, I started refining and developing my own thought. For we learn to philosophize on our own not primarily by coming up with entirely new discoveries and distinctions, but by knowing ourselves things themselves, regardless of whether or not other philosophers have seen them before us.

I think I also discovered Phenomenological Realism by actually doing it, already very early in my youth, first addressing the questions of the objectivity of beauty, and the essence of forgiveness (on both I have written, when I was about 14, papers which I showed Hildebrand who gave them high praise and with whose content I am still happy today). Through discovering the intelligibility of the essences of things, particularly of the human acts of forgiving and asking forgiveness, I discovered in a very overwhelming and personal way the human capacity to penetrate into some essential structures that are in no way up to our own making, nor can we decree or change or redefine them in any arbitrary way. Rather, we discover them, without using the methods of empirical science and experiment but rather a number of philosophical methods.

3 See: Husserl, Edmund. 1975. *Logische Untersuchungen*. Text der ersten und zweiten Auflage, Bd I: Prolegomena zu einer reinen Logik, hrsg.v. E. Heidegger, Husserliana, Bd. xviii. Den Haag: M. Nijhoff; 1970. *Logical Investigations*, London, Routledge & Keegan Paul. Findlay, J. N., transl.

These intrinsically necessary essential forms characterize things, values, and human acts themselves in their objective essence. Thus Phenomenological Realism constituted a splendid confirmation of Plato's discovery of the eternal forms (ideas) but far more rigorous elaboration of the possibility of knowing them than Plato's obscure theory of *anamnesis* (recollection). In this way I found a deep continuity between Plato's discovery of the eternal forms that I had encountered in Plato's works, particularly in the sixth and seventh book of the *Republic* and in the *Phaedo*, where the discovery of immutable essential forms is linked to the discovery of the human soul, which turned into a second central theme of my philosophical investigations.<sup>4</sup> That was the beginning of my philosophical journey.

I will omit here mention of an important experience in my personal and philosophical life, a semester I spent in the Spring of 1964 in Paris and an encounter with the philosopher Gabriel Marcel and his philosophical "Friday night circle", a very formative experience of mine of which Rocco Buttiglione speaks at some length in his Introduction to my book *Essere e persona*. Gabriel Marcel was an original thinker whose thought and method had much in common with that of "phenomenological realists" and whose careful studies into community, friendship, "I-Thou relations", restlessness, etc. were greatly inspiring for me.<sup>5</sup>

Then, at the University of Salzburg, from the Fall of 1964 on, I was a student of Balduin Schwarz (who was one of the first disciples of Dietrich von Hildebrand and had been closely associated with Hildebrand from Hildebrand's early Munich years on in the 1920ies until his death). There, I studied together with three other well

4 I dedicated a book to elaborating this affinity already emphasized by Reinach and Hildebrand: Seifert, Josef. 2000. *Ritornare a Platone. Im Anhang eine unveröffentlichte Schrift Adolf Reinachs*. Milano, Vita e Pensiero. Girgenti, Giuseppe, ed., Prefac, and transl. Studi e testi, vol. 81.

5 See especially Marcel, Gabriel. 1970. *The Mystery of Being*. Chicago. 6th ed. HAGUE, Rene, transl.; 1952. *Das Geheimnis des Seins*. 2 Bde.

known phenomenological realists who were my colleagues and friends: John F. Crosby, Fritz Wenisch, and Damian Fedoryka, who were fellow students of Schwarz.<sup>6</sup> Previous to this, already during my high school years, with Fritz Wenisch and his brother Bernhard and other interested friends, we formed a philosophical circle and met in my parents' house, during vacation times, etc. This "Salzburg Philosophical and Phenomenological Circle" received its most important boost later during our university studies through an extraordinary cycle of lectures, the most profound and striking ones I ever have attended, delivered by Dietrich von Hildebrand at the University of Salzburg in 1964 (at age 75), on the essence and value of human knowledge, and by a seminar he taught on "Spirit and Person" (Geist und Person). The phenomenological circle in Salzburg was also joined for a few years by a student of Scheler and important thinker in his own right, Hans-Eduard Hengstenberg who spent a few years in Salzburg as visiting Professor,<sup>7</sup> contributing as well to the formation of a living community of many persons who taught or studied at the University of Salzburg and were, in different degrees, phenomenological realists.

This was, so to speak, the concrete historical background of how I came into contact with Phenomenological Realism as a Philosophy that radically broke with the empiricism and positivism of the Vienna circle and other similar schools, as well as with the Kantian and Neo-Kantian subjectivist interpretation of a priori knowledge

6 See for instance Crosby, John F. 1996. *The Selfhood of the Human Person*. Washington, DC, The Catholic University of America Press; 2004. *Personalist Papers*. Washington, DC, The Catholic University of America Press. See WENISCH, Fritz. 1976. *Die Philosophie und ihre Methode*. Salzburg: A. Pustet; 1973. *Die Objektivität der Werte*, Regensburg. Habel Verlag, Josef; "Insight and Objective Necessity—A Demonstration of the Existence of Propositions Which Are Simultaneously Informative and Necessarily True?". 1988. *Aletheia* 4, pp. 107-197. Fedoryka received his degrees from the University of Louvain, Fordham University and the University of Salzburg. His main area of interests are the Philosophy of the Person and Ethics, and, in particular, the thought of Dietrich von Hildebrand and Karol Wojtyła/John Paul II.

7 See Hengstenberg, Hans-Eduard. 1966. *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart, Kohlhammer; 1950. *Autonomismus und Transzendenzphilosophie*. Heidelberg, F.H. Kerle Verlag; 1969. *Grundlegung der Ethik*. Stuttgart, Kohlhammer.

as being rooted merely in purely subjective forms of human intuition, categories and ideas, barred from any access to things in themselves.

GUERRA: I have a treasured memory of the beautiful lecture pronounced by Dr. Crosby in 2001, where he claimed that the philosophical method of the International Academy of Philosophy in Lichtenstein was the *communio*. The general idea consisted of a Philosophy built in a very communitarian way: sharing and discussing ideas –the so called “Common Seminar” was a very important experience for the students who participated in the Academy–. Please, tell us about how those concerns are related in your experience, as founder and rector of the Academy of Philosophy.

**SEIFERT:** I think that friendship certainly is a key element to a good and flourishing philosophical community and I am happy to find it here in Mexico at the CISAV and to have found it recently in the IAP-IFES in Granada, Spain, on our new IAP-Campus. At the time I was studying for the first semester, in the Fall of 1963, at the Institut für Philosophie,<sup>8</sup> this way of doing Philosophy, as a dialogue amongst friends in pursuit of truth, was almost entirely absent. Maybe that's why since very early in my student years, I had always hoped to found some kind of school that would be an actual community of persons in dialogue, but not just any kind of community dedicated to philosophical conversation: it had to be one bound together by a serious search for truth, whose members were not just coming together discussing, but a community of friends united by the unambiguous and unwavering quest for truth, and by certain fundamental values and attitudes inseparable from such a search which include an attitude of fundamental openness to being and truth and a rejection of any kind of ideology. Because of this, we

<sup>8</sup> This Institute had been, as an independent Pontifical Institute, the only remainder of the old Benedictine University of Salzburg which Josef II closed down; thus this Institute preceded the new founding of the University of Salzburg in 1964.

took seriously (and later modified) the kind of “Hippocratic Oath of Philosophers” sworn at the doctoral graduation ceremony of the IAP, an oath which, like the medical Hippocratic oath, emphasized the inseparability of philosophical knowledge from certain moral virtues such as the love of truth.

If based on such a foundation, even the most passionate philosophical debate would be peaceful, considering that it would spring from a spirit of mutual respect and mutual friendship. I think that such a dialogue is much more fruitful than if philosophical studies and debates occur between opponents with no bonds of friendship and of shared love of truth and wisdom between them, though also such experiences can lead to a philosophical awakening and may render us relatively free from the danger of philosophizing comfortably within a closed circle of friends who do not cope with radical challenges that call for a critical examination of the foundations of Philosophy. The IAP always sought to avoid this danger.

When, after the end of my studies I was named director of the Ph.D. program at the University of Dallas (UD), in 1972, I was 27 years old. There, a lot of philosophical discussions between myself and other colleagues and students occurred that led to public debate, sparked by a philosophical controversy I had with an “existentialist Thomist”, Professor Fritz Wilhelmson.<sup>9</sup> The debate style, also used in certain public discussions in the undergraduate program of UD, is rather usual in America and it helped to shape the ideal of the International Academy of Philosophy first founded in 1980 in Texas, then refounded in the Principality of Liechtenstein in 1986. But, all in all, that kind of discussion was something very different from what we understood to be the spirit of our doctoral program of Philosophy at the University of Dallas, and later on of the Academy,

<sup>9</sup> Particularly about Étienne Gilson, see: Wilhelmson, Frederick D. 1952. *Being and Some Philosophers*. Toronto, University of Toronto Press. 2nd ed.; 1970. *The Paradoxical Structure of Existence*. Irving, University of Dallas Press.

expressed in the Common Seminar mentioned by you, whose formal structure requires a properly philosophical (not historical) exposition made by a student (who should quote or refer to other authors solely in the footnotes) on a purely philosophical topic, one or two short replies by other students, followed by a general discussion among the entire faculty and students who participate in this seminar. Apart from this more technical structure, the common seminar, still continued in the IAP-PUC in Chile from 2004 to 2012 and now, since 2011, in Granada at the IAP-IFES, embodies what John Crosby said about friendship, but also, by renouncing any discussion of the thought of other philosophers in order to confine oneself rigorously to the discussion of properly philosophical topics, the spirit of pure Philosophy turning to things themselves.

When the University of Dallas, under a new president, turned the Ph.D. program committed to these ideals that we had built up there, into a purely historical one, the frustration of our faculty and students led in 1980 to the foundation of the International Academy of Philosophy in Irving, Texas, in a former house home we were able to buy there. Unlike schools dominated by a merely historical approach to Philosophy, the Academy would have, as its central idea and concern, the pursuit of truth through a *symphilosophiein*, a philosophizing together in a genuine love of truth, and its pedagogical goal was to inspire students to philosophize, to become philosophers. To characterize this approach to Philosophy, we chose the motto “*Diligere veritatem omnem et in omnibus*” (“Love the whole truth, and love it in everything”). This motto is almost a literal quote from the sixth book of Plato’s *Republic*, and thus expresses a classical and very old ideal, very much present in the Platonic dialogues. This understanding of Philosophy certainly is an experience of more than 2000 years that we all inherited from Socrates and Plato: a dialogue, the sort of conversation with others in which you philosophize about things themselves, receive criticism and must try to respond to it. It is an excellent instrument not to fall into falsehood: to submit one’s ideas to others, for them to be criticized in the spirit of a sincere quest for knowledge of

truth. It most certainly helps us to find our errors, to discover our weaknesses and our strengths, and to advance in the knowledge of truth.

The International Academy of Philosophy founded in 1980 in Texas, as well as it was refounded 1986 in Liechtenstein and continued on two further *campi* in Santiago de Chile (2004-2012) and in Granada (Spain, 2011-), was rooted from its beginning in this ideal which already characterized its prehistory in the form of the Ph.D. program in Philosophy instituted at the University of Dallas in 1973.

A rigorous search for knowledge of things themselves in a community of friends is the very spirit of the Common Seminar, which has the mentioned dialogical structure: first, one participant reads a 20 minute paper, then one or two others respond to the presentation and criticizes that paper, for ten minutes each. Following such a *dicitur/contra dicitur*, reminiscent also of the scholastic medieval method, a discussion is started in the hope that all the participants will progress in the knowledge of truth.

But not only the common seminar that gathers all professors and the entire student body of the IAP, also the single classes at the Academy are not mere expositions of philosophers and of their systems. In order to “examine everything”, we certainly also offer historical courses and read the work of others, especially of the greatest philosophers. That shouldn't be missed by a good IAP-student and is fully compatible with the educational goal of the IAP: to teach and to learn philosophizing about things themselves. In other words, all philosophical matters discussed are approached from the point of view of pursuing and investigating truth itself, of trying to find out how things really are, not just investigating the opinions of philosophers. This motto could also be expressed in the sentence of Saint Thomas Aquinas inspired by a text of Aristotle that constitutes a perfect formulation of the ideal of Philosophy which the International Academy of Philosophy, now also in Granada, Spain, pursues (Aquinas, 1272-73: I, 22, no 9): “*Studium philosophiae*

*non est ad hoc quod sciatur quod homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum*" ("The study of Philosophy does not aim at knowing what people thought but what the truths of things is").

I have just read in Monterrey during a ceremony honoring one of the three first co-Directors of the IAP in Texas, the Mexican philosopher Agustín Basave, the beautiful text I mentioned and that inspired the motto of the Academy, the text from the sixth book of the *Republic* in which Plato describes the virtues of philosophers: philosophers should not care much for money, wealth, life and pleasures; they should even be ready to die rather than forsaking truth and justice. The Platonic Socrates claims that he who wants to be a philosopher must love truth, not only a part of it, but the whole truth, and to love it in everything. That is, so to speak, the core of being a philosopher. The most important thing for him is to love all truth and to hate all falsehood, from youth on onwards. And how can the philosopher pursue wisdom, Plato asks, if he does not love truth, for, he asks rhetorically, is there anything more akin to wisdom than truth? This grandiose vision of Philosophy and of the virtues of the philosopher stands in the heart of the IAP-spirit. and with the quote of this text I wish to conclude this Interview.

Let me tell you what happened to me once, when I was reading this text to young students. One day, after I finished explaining the virtues of the philosopher explained by Plato, a young girl from Tucson in Arizona (who was my freshman student in a "Introduction to Philosophy" course I offered in the undergraduate college of the University of Dallas) stood up, excited, agitated, almost furious. She almost yelled at me in a mixture of enthusiasm and reproach: "But, Dr. Seifert! If that is what a philosopher is, then none of our professors here are philosophers and also you are not a philosopher either!". I replied: "Making this statement, you prove that you understood this text very well, because to pursue truth in such a rigorous and radical way is most difficult. Therefore, none of us should pretend to be a philosopher already. Rather, we should humbly strive to acquire these virtues and become true philosophers".

GUERRA: I think that a realistic approach in the search of truth and the communitarian experience of Philosophy are linked in a particular way. They are, anyway, in the Academy, because it also draws from the tradition following the call "Back to the things in themselves!", which the realists held against the nominalists and which Edmund Husserl made the maxim of phenomenological Philosophy: "Back to things themselves". Please, help us to understand what Realist Philosophy can contribute to discovering the authentic meaning of this maxim of Phenomenology and how it differs, if at all, from Husserlian Phenomenology.

**SEIFERT:** It is difficult to say exactly what Phenomenological Realism is, but I think that perhaps its most decisive characteristic can best be described by contrasting it with Kant and the later Husserl. Phenomenological Realism is born from a discovery: We can participate intellectually in the intelligibility of things themselves, of the essences and intelligible structures of being, and understand that these intelligible first ontological and logical principles and all other laws of classical Logic, but also the essences of love, of forgiveness, of gratitude or of many ethical phenomena and of Law, of beauty, etc., are not, in any way, just pure objects of our intentional acts, but rather are essences and laws rooted in them that characterize being itself. I think that this is one of the central contributions of Phenomenological Realism, which in some ways coincides with the philosophy of Antonio Millán-Puelles and his stunningly complete and brilliant theory of the "pure object" in contrast to reality (though I in no way can share his anti-Platonic stance, banishing necessary "Essences" and *eide* as well as other ideal objects into the same sphere of unreal pure objects as fictions or objects of a dream).<sup>10</sup> Of course, also Roman Ingarden, the great

<sup>10</sup> See Millán-Puelles, Antonio. 1990. *Teoría del objeto puro*. Madrid, Ediciones RIALP; *The Theory of the Pure Object*. Heidelberg, Universitätsverlag. C. García Gómez, Jorge, transl. Seifert, Josef, ed; "Philosophie und Realistische Phänomenologie. Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein", Bd. 2. See also Seifert, Josef. "Preface" to Millán-Puelles, Antonio. 2001. *The Theory of the Pure Object*; 2001. "El papel de las irrealidades para los principios de contradicción y de razón suf-

Polish phenomenologist, is among the major representatives of Phenomenological Realism.<sup>11</sup> Also classical, medieval, and modern philosophers, including René Descartes in some of his insights, fall into that broad notion of Phenomenological Realism and can claim all authentic analyses of things themselves, of which there are many in Descartes, Phenomenological realists have, I believe, in developing a “fourth cogito” argument,<sup>12</sup> freed some of Descartes’ most important insights from serious errors and confusions and also raised the classical epistemological realism of Plato and Aristotle and their schools to a higher level of consciousness and careful analysis.<sup>13</sup>

There are many philosophers in the school of Phenomenological Realism, but I think that the authentic transcendence of human knowledge— which, incidentally, was the title of my doctoral thesis, later published as *Erkenntnis objektiver Wahrheit (The Knowledge of Objective Truth)*—,<sup>14</sup> is the fulcrum towards the recognition of a

ficiente” in Seifert, Josef. 2001. *Realidad e irrealidad. Estudios en homenaje al Profesor Antonio Millán-Puelles*. Madrid, RIALP. Ibáñez-Martín, J.A., comp. pp. 119-152.

11 See especially Ingarden, Roman. 1975. *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*. The Hague, Martinus Nijhoff. Hannibalsson, Arnór, transl.; 1965, 1965. *Der Streit um die Existenz der Welt*, Tübingen, Niemeyer Bd. I, Existentialontologie. Bd. II, 1, Formalontologie, 1. Teil Tübingen; 1973. *The Literary Work of Art*. Evanston, Northwestern University Press. Grabowicz, George G., transl.

12 See von Hildebrand, Dietrich. 1994. “Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt”, Teilveröffentlichung der Salzburger Vorlesungen Hildebrands: ‘Wesen und Wert menschlicher Erkenntnis’. *Aletheia* 6/1993-1994. pp. 2- 27; see also Seifert, Josef. 1987. *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism* in “Studies in Phenomenological and Classical Realism”. Boston and London, Routledge and Keegan Paul. 364 pp., re-published as e-book, August 2013. The Hungarian edition represents the most definitive and considerably enlarged edition of the work: 2013. *Vissza a magánvaló dolgokhoz*. Budapest, Kairosz Kiadó. Szalay, Mátyás, transl. and intro.

13 See on this SCHWARZ, Balduin. 1970. “Dietrich von Hildebrands Lehre von der So- seinserfahrung in ihren philosophiegeschichtlichen Zusammenhängen” in Schwarz, B. (Hrsg.): *Wahrheit, Wert und Sein. Festgabe für Dietrich von Hildebrand zum 80. Geburtstag*. Regensburg, Habel. pp. 33-51; Fedoryka, Kateryna. 1993/94. “Certitude and Contuition. St. Bonaventure’s Contributions to the Theory of Knowledge” in: *Aletheia* VI. S. 163197 and Seifert, Josef. 2000.

14 Seifert, Josef. 1976. *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*. Salzburg, A. Pustet.

synthetic *a priori* that is not just rooted in our subjective structures of thinking, as Kant thought, but in the nature of things themselves. So, for example, if we understand, in Ethics, that morally good or evil acts and culpability or responsibility for acts are absolutely impossible without free will—moral goodness or evilness without free will being an absurdity—and that, therefore, free will is an absolute condition of any moral goodness or evilness of the person, what we understand is that it is not just the nature of the concept of the morally good or evil acts, but of the thing, of the very phenomenon of good and evil itself, that it is entirely rooted in free will. So—and I think the same applies to a million of other cases—, we understand that these intelligible, essential and necessary structures in the states of affairs are actually rooted in a world that is not at all just due to our subjective necessities of thinking.

Phenomenological Realism means to see this clearly and to understand the reasons for this assertion, to distinguish mere subjective laws of human thinking from intrinsically necessary laws that characterize the object, being itself, to take cognizance of the essential necessity of something that cannot be otherwise. These necessary essences, which allow for mathematical, logical, and philosophical knowledge, differ from contingent, non-necessary essences as that of a lion or of human blood, for example, which only empirical zoological and medical studies can come to know.

An example of states of affairs rooted in necessary essences is, for example, that moral responsibility cannot be without free will. Or, for example, two contradictory states of affairs cannot both obtain at the same time and place, in the same sense, etc. Or two contradictory propositions cannot simultaneously both be true. I think that when we reach such and innumerable other essentially necessary laws, states of affairs, and truths, we reach, in an amazing cognitive transcendence, out of our pure immanent conscious life and stream of consciousness, not only attaining noemata and intentional objects of consciousness, but truly grasping something that itself, in its own inner being and necessity, shows itself to our

minds. And to recognize such intrinsically necessary essences and states of affairs belongs, as Adolf Reinach put it, to the most important things on earth.

Phenomenological Realism, I think, proceeds from the discovery that human knowledge, particularly when it reaches an indubitable certainty about necessary or eternal truths, achieves an authentic transcendence. We are not solely confronted by pure intentions of objects, or *noemata*, which stand in front of our consciousness, as Brentano and Husserl showed: No, the objects of our intentional acts can be things themselves, of which we understand that they are quite autonomous with respect to our consciousness. (This is the result of extensive investigations laid down by Adolf Reinach, Dietrich von Hildebrand and many others, including myself in different works.<sup>15</sup>

GUERRA: For many contemporary phenomenologists, authentic Phenomenology is outlined by the first book of Husserl's *Ideas*. Such an approach is mostly based in a transcendental understanding of Phenomenology and, for many of those who stand for this conception, the so called *Prolegomena* of Husserl's *Logical Investigations* are not a main source of Phenomenology, but a series of pre-phenomenological considerations that have not yet reached a transcendental understanding of knowledge. The sort of Phenomenology you work in is mostly inspired in the *Prolegomena*, or in Reinach's *Concerning Phenomenology*. What would you say to transcendental phenomenologists: is your Philosophy, strictly speaking, a Phenomenology? Should we call your Philosophy differently, or add another name to it, like Realist Phenomenology?

**SEIFERT:** How we define Phenomenology depends, of course, both on how we understand Phenomenology and on how much authority we assign to Husserl in order to determine what it is. He was, in a certain way, the father of the Phenomenological

<sup>15</sup> See Reinach, Adolf. 1969. pp. 194-221; 1993-1994 (1994), pp. 2- 27; Seifert, Josef. 1987.

Movement, although this is not quite undisputed, since Alexander Pfänder and Max Scheler, both Realist phenomenologists, developed very similar ideas at the same time. So, it is not a totally clear case that it is Edmund Husserl who is supposed to tell us what Phenomenology is, although he certainly was the one who used the term most systematically and developed it as a theory that many of his disciples originally thought to be a new version of a neo-Platonic objectivist Philosophy. Many of his students, like Reinach and Hildebrand, left the Munich School and the psychologistic philosopher Theodor Lipps to study with Husserl in Göttingen, because they had discovered in Husserl a kind of renovator: he had developed a Philosophy that transcended Kantianism, Neo-Kantianism, psychologist, historical and many other forms of relativism. Those students were completely disillusioned when they witnessed, in 1913, what Husserl had done already in 1905 (in posthumously published lectures):<sup>16</sup> Husserl had abandoned the kind of objectivism and recognition of absolute truth that had motivated them to be his students. Many interpreters say that this later Husserlian position is a simple consequence of his *Logical Investigations*. I disagree entirely with this view. At any rate, the principal reason why many students went to study with Husserl was his maxim expressed in the phrase: "Back to things themselves!", which, as you well know, since you wrote a beautiful book about it, should also be understood as a "Back to the person!"<sup>17</sup>

16 See Husserl, Edmund. 1950. pp. 81-83: „Unklar ist die Beziehung der Erkenntnis auf Transzendentes. Wann hätten wir Klarheit und wo hätten wir sie? Nun, wenn und wo uns das Wesen dieser Beziehung gegeben wäre, daß wir sie schauen könnten, dann würden wir die Möglichkeit der Erkenntnis (für die betreffende Erkenntnisart, wo sie geleistet wäre) verstehen. Freilich erscheint diese Forderung eben von vornherein für alle transzendente Erkenntnis unerfüllbar und damit auch transzendente Erkenntnis unmöglich zu sein“. See also: Husserl, Edmund. 1950, p. 84: „Wie Immanenz erkannt werden kann, ist verständlich, wie Transzendenz, unverständlich“. The English translation fails to include these *Beilagen*: 1964. *The Idea of Phenomenology*. The Hague. Nijhoff, Martinus, William P. Alston and George Nakhnikian, transl.

17 See Guerra López, Rodrigo. 2002. *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*. Madrid, Caparrós Editores, Colección "Esprit". Seifert, Josef, prologue.

Husserl's claim of our incapacity to go cognitively beyond the intentional act and its *noemata*, i.e., its immanent intentional objects, implies the (in my opinion completely uncritical, unfounded and contradictory) thesis that we cannot cognitively go through our acts to being itself and, therefore, according to Husserl, not say anything about things in themselves as they are in reality: we just have the possibility of grasping our *noemata* and the objects of our experiences, which depend on our acts, as the late Husserl claims. He contradicts with such a claim, his own *Logical Investigations*, especially the *Prolegomena*.<sup>18</sup>

Moreover, this claim of the absolute immanence of consciousness and its relation to intentional objects is self-contradictory, for in the same breath in which one negates a transcendent knowledge of things in themselves that are not purely intentional objects, one presupposes it: because one claims that it is in itself so that one

18 There he says for instance (Husserl, Edmund. 1970. Vol. I, ch. 8, § 51, p. 193); in my translation:

Evidence is, rather, nothing other than the "experience" of the truth. The truth is experienced, of course, in no other sense than in that in which something ideal can at all be an experience in a real act. In other words: Truth is an idea, the individual occurrence of which in the evident judgment is an actual experience. The evident judgment, however, is a consciousness of original data. The non-evident judgment is to the evident judgment analogous to what the arbitrary positing of an object is to its adequate perception. That which is adequately perceived is not merely something that is meant in some way, but rather is given originally in the act as what it is meant, that is to say, as itself present and grasped in its originality..... The analogy, which binds together all experiences that are given in this immediate way, leads then to analogous formulations: one calls the evidence a seeing, recognizing, grasping of the ("true") state of affairs that is given itself, that is to say, in a natural equivocation, of the truth.

Elsewhere, he states (Husserl, Edmund. 1970. Vol. 1, ch. 7, § 36, p. 125, line 9-15):

What is true, is absolute, is true "in itself;" the truth is identically one, whether it is grasped in a judgment by humans or non-humans, angels or gods. The logical laws and all of us speak of truth in this ideal unity, as opposed to the diversity of races, individuals, and experiences, if we are not confused, for instance, by relativism.

See also: Cajthaml, Martin. 2003. *Analyse und Kritik des Relativismus*. Heidelberg, Universitätsverlag.

is incapable of knowing being that is not merely an intentional object of consciousness, a *noema*. Asserting this state of affairs presupposes that this fact at least is not constituted as a mere object of intentional consciousness. For example, the later Husserl's claim that we are given to know *only* objects of our intentional consciousness (that are not more than this or of which we can at least not know that they are more than this) already presupposes that Husserl herewith asserts a state of affairs of which he believes (wrongly) that it is neither created nor constituted by the subject. To claim that we just know purely intentional objects of our consciousness is itself to assert that this is absolutely: so that things are truly that way and therefore that we do know at least one state of affairs that is *not just* an object of human consciousness. Not just Husserl's, but any kind of Idealism already implies the authentic transcendence of human knowledge, even when denying it.

So, I see true Phenomenology being entirely free from this immanentism of the later Husserl, and would reformulate it as not depending on these later Husserlian ideas but as standing only in an essential relation to the accomplishment of a going "back to things themselves", and thus would see Phenomenological Realism as the only kind of authentic Phenomenology that goes back to things themselves as they give themselves to us in their objective essences and real existence.<sup>19</sup> If going back to things themselves is our goal, what we need is a method capable of avoiding premature systems and constructions, violations of the intelligible structures of being by all kinds of theories that deviate from the given. Moreover, if the fundamental essence of Phenomenology lies in its faithfulness and rigor of going back to things themselves, then with respect to

19 See: Seifert, Josef. 1977. "Essence and Existence. A New Foundation of Classical Metaphysics on the Basis of 'Phenomenological Realism,' and a Critical Investigation of 'Existential Thomism'" in *Aletheia* I, pp. 17-157; I, 2 (1977), pp. 371-459; 1996. *Sein und Wesen. Philosophie und Realistische Phänomenologie/ Philosophy and Realist Phenomenology*. Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein/Studies of the International Academy of Philosophy in the Principality Liechtenstein. Heidelberg, Universitätsverlag C. Buttiglione, Rocco and Josef Seifert, hrsg. ed. Band/Vol. 3.

Phenomenological Realism we are not in face of a particular new school within the broader school of Phenomenology, but in face of Philosophy pure and simple. If Phenomenology is supposed to use a method, or rather methods (in the plural),<sup>20</sup> of essential analysis, essential intuition, of insight into states of affairs, deductive logical arguments, different forms of knowing existence and really existing beings—as part of methods and forms of philosophical knowledge that lead back to things themselves, then we have every right in the world to criticize Husserl’s idealist turn of thought; if the latter misconstrues the given. Then Transcendental Phenomenology is quite unphenomenological, regardless of whether it is undertaken by historically speaking the founder of the Phenomenological School. The principle “*Amicus Plato, magis amica veritas*” also applies here.

Expressed in still another way: I don’t think that Husserl’s *Ideas* as a whole work stand under the dictate of the strict Return to things themselves. On the contrary, I think that what Husserl passes, from 1913 on, as phenomenological Return to things themselves, is largely a huge construction that culminates in his Transcendental Phenomenology as expounded in his *Cartesian Meditations*. I am convinced, and have tried to show it in other works, that Husserl leaves in these works his original inspiration and is not at all really going back to things themselves.<sup>21</sup>

I don’t feel forced to say: “Well, I am not a phenomenologist if I don’t follow the transcendental turn of Phenomenology”. Conceiving the essence of Phenomenology as seeking a faithful Return to

20 See Seifert, Josef. 2009. *Discours des Méthodes. The Methods of Philosophy and Realist Phenomenology*, Frankfurt/ Paris/ Ebikon/ Lancaster/ New Brunswick. Ontos-Verlag; 2008. *Discurso sobre los métodos. Filosofía y fenomenología realista*. Madrid, Encuentro.

21 See: Seifert, Josef. 2004-2005. “The Significance of Husserl’s Logical Investigations for Realist Phenomenology and a Critique of Several ‘Husserlian Theses’ on Phenomenology. In Commemoration of the 100th Anniversary of the Publication of Edmund Husserl’s *Logical Investigations* (1901/01-2001/2)”, in: *Seminarios de Filosofía*. Santiago de Chile, Instituto de Filosofía. Vols. 17-18, pp. 133-190.

things themselves, I am entirely free to reject Husserl's claim that Phenomenological Realism is naïve or dogmatic, asserting the opposite: If any Phenomenology is naïve and uncritical, it is transcendental and any other Phenomenology that makes claims that are contrary to the self-given data, entangling itself in inner contradictions and deviating from the data. Identifying Phenomenology with Transcendental Phenomenology and looking down on realist phenomenologists as naïve has become a source of insults directed by followers of the "later Husserl" against phenomenological realists, but in no way proves that Phenomenological Realism is naïve or uncritical. On the contrary, the latter has offered refined distinctions and analyses that have shown that achieving its goal is possible and its rejection contradictory.

If someone disagrees, he should have to argue in order to show, by means of reasoning, of distinctions, of arguments, whether the attacks launched against Phenomenological Realism are justified or not. And I think that they are clearly not justified. Transcendental Phenomenology and the transcendental Kantian Philosophy both imply fundamental contradictions and, therefore, do not deserve the adjective Kant gave to his own Philosophy being a "critical Philosophy".

Instead of Realist Philosophy, Transcendental Philosophy could be called both naïve and dogmatic—but I don't want to hurl insults back to other philosophers—. Yet I do think that it is profoundly unfair to call any Realist Philosophy "Dogmatism", as Kant does, while he believes that his own Philosophy would be "Critical" by definition. To call one's own Philosophy "Critical" and the Realism one attacks "Dogmatic", if such a naming is founded on confusions and misinterpretations, instead of on a critically examined truth, is itself a kind of "dogmatism" in a negative sense, a position which is blindly held and followed by many; such a "dogmatism" in the negative sense is found also in Kantianism and other schools. In fact, it is found in all traditions and schools when its members cease

to draw their Philosophy from a careful investigation of the given. To pretend to be a “critical philosopher” implies that there is an authentically speaking critical examination of its basis at its root. If Kantian Philosophy and the transcendental phenomenological turn are rooted in a *lack of distinctions*, they are not critical. (I tried to show this in a number of works).<sup>22</sup>

There are all sorts of uncritically assumed contradictions in Kant as well as in Transcendental Phenomenology. One thing is certain: one must not operate in Philosophy with such slogans and catchwords as “Dogmatic” and “Critical” but, if designating a Philosophy in such terms, show why such adjectives are justified. And I think a careful and objective investigation shows that the “Return to things themselves!” is far more rigorously followed in realist Phenomenology than in Husserl’s transcendental turn that constitutes, much rather, a deviation from the “principle of principles” of Phenomenology.<sup>23</sup>

GUERRA: As far as I understand, Phenomenological Realism responded to a very concrete challenge from a very peculiar

22 See, among others, Seifert, Josef. 2008; 2009); 2001. *Überwindung des Skandals der reinen Vernunft. Die Widerspruchsfreiheit der Wirklichkeit – trotz Kant*. Freiburg/ München, Karl Alber; 2007. *Superación del escándalo de la razón pura. La ausencia de contradicción de la realidad, a pesar de Kant*. Biblioteca filosófica El Carro Alado. Madrid, Ediciones Cristianidad. Rogelio Rovira, transl.; 1970. “Kritik am Relativismus und Immanentismus in E. Husserls *Cartesianischen Meditationen*. Die Aequivokationen im Ausdruck ‘transzendentes Ego’ an der Basis jedes transzendentalen Idealismus” in *Salzburger Jahrbuch für Philosophie XIV*; 2009. *Wahrheit und Person. Vom Wesen der Seinswahrheit, Erkenntniswahrheit und Urteilswahrheit. De veritate – Über die Wahrheit*. Frankfurt/ Paris/ Ebikon/ Lancaster/ New Brunswick, Ontos-Verlag. Bd. I; 2009. *Der Streit um die Wahrheit. Wahrheit und Wahrheitstheorien. De Veritate – Über die Wahrheit. The Fight about Truth. Truth and Truth Theories*. Frankfurt/ Paris/ New Brunswick. Bd. II.

23 See: Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie in Husserliana*, vol. III/1, I. Karl Schuhmann, ed.; 1. Buch, text of 1.-3. edn, 1. Buch, 1. Abschnitt, § 24: „Doch genug der verkehrten Theorien. Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der ‘Intuition’ originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen. Sehen wir doch ein, daß eine jede ihre Wahrheit nur aus den originären Gegebenheiten schöpfen könnte’.

situation of the Twentieth Century. Neo-Kantian, neo-Hegelian and neo-Marxist schools were spreading all over the world. In that context appeared Husserl's motto "Back to things in themselves!". Many of his students followed it in a programmatic and systematic way that helps us rediscover the truth. But it seems that those topics rooted in Realism are now placed in the past, enclosed in last century's discussions about, let's say, Critical and Transcendental Realism, or the kind of Thomist Realism that Etienne Gilson and others sustained.

Contemporary controversies, though, are linked to a Postmodern way of thinking, with a new kind of sensitivity and understanding of the human nature. A lot of questions have arisen in this new context—I am thinking, for instance, of the Analytical Philosophy and the contemporary French Philosophy—, questions about desire, pleasure, gender, liberty or subjectivity. Those discussions do not follow Kant any more, but Nietzsche, or at least a suspicious attitude towards reality, as if suspiciousness could be a valid methodological tool to face things themselves. What may the role of Phenomenological Realism be, then, in the contemporary debate, one which is very different from that of last century? What about our historical context, the beginning of the Twenty-first Century?

**SEIFERT:** You are calling me "old fashioned"? Well, I am not afraid of being old fashioned... But, jokes apart, your question is very interesting. It seems to me that the greatness or importance of a philosopher must not only be measured by whether at a certain historical time or at present he is or is not, was or wasn't, followed by many people. There are certain towering figures in the history of Philosophy who deserve to be critically examined at any time: quite a few. And if anything of what they said is true, it is so at any time; and if it is false, it is so at any time; and if it is important, it is always so. Nonetheless, you are no doubt right that, inasmuch as a philosopher living at a certain time is able to do so without diverting from his mission, he should consider what others think at his own time.

At the beginning of the Husserlian Phenomenology, as you have pointed out well, the big enemies fought against by Husserl, were the philosophies of neo-Kantians and psychologistic logicians. Now, certainly since then many other movements came up, already at the time of Husserl. There was, for instance, Wilhelm Dilthey's historicism and radical historical relativism. Later on, Heidegger and the Hermeneutical School, and many others posed new questions and advanced new positions. The "other side" to any philosophical knowledge, let's say "its opponent", changes a lot about which problems one tackles, how one proceeds and expresses oneself. In the second part of the last century and the beginning of the third millennium, there are, no doubt, different movements, different schools, new French philosophies, and so on. Some of them are very similar to previous positions in new garments, as it were.—I am a believer in the Old Testament word "*Nil sub sole novum*"<sup>24</sup> ("Nothing is new under the sun"). For instance, some forms of contemporary constructivist Philosophy and of the Philosophy of Language engage in positions very similar to what in the last century neo-Kantians, psychologists, and historical relativists held. They commit a very similar reduction of properly logical and ontological laws to subjective, linguistic laws or cultural factors. It is true that there are always new names, new authors, and new TV shows for those authors. Many things appear to be quite new. But I think that many of those ideas are really very old: most of those newest brands of relativism are already embraced by the Sophists in Plato's *Gorgias*, for instance.

I think that there are certain prominent issues—for example, true knowledge as opposed to erroneous claims—, that reappear in many forms, under different garments, but they are basically the same things against which authentic philosophers of all times ought to struggle. Therefore, I don't think that we have to be changing

24 Vulgate translation of Ecclesiastes 1:10, from the Hebrew אֵין כֵּל הַדָּשׁ תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ (*en kol chadásh táchat hashámesh*: "There is nothing new under the sun"); *nihil* ("nothing") *sub* ("under, beneath") *sôle* (ablative singular form of *sól*: "[the] sun") *novum* (neuter nominative singular form of *novus*, "new"): "Nothing new under the sun".

Philosophy all the time, due to the new ideas coming up, because, in fact, the essence of those ideas is nothing more than a newer version of a very old discovery or of an equally old error.

The idea of going “back to things themselves” means precisely that we must not just read the books of the great realist phenomenologists who called themselves thus and repeat what they have said, but that we ought to go and investigate “things themselves” on our own and always anew: we must only draw out, so to speak, new aspects of a reality that always was there, make new distinctions, analyze *phenomena* in a constantly growing way, whose newness however, does not contradict the fact that both the investigated data themselves, at least the most fundamental ones (prescinding from such things as cloning, organ transplantations, etc.), were always there, and that also some expression and some negation of them are very old.

But the richness of what is itself not new, demands that we always draw from this treasure old and new things. Otherwise, we shall become stagnant. It is a task of the philosopher to be in dialogue with the ideas (potentially a myriad) prevalent at his time, many of which are false but in all of which some truth is hidden and presupposed. To address both aspects of them is helpful and a very important part of a serious and critical realist phenomenological movement.

Your research center, Cisav, for example, does a precious work in that way. The research done here is a very important part of this movement, examining critically current philosophical movements and ideas and entering into dialogue with them.

GUERRA: Phenomenological Realism was linked to Personalism from the very beginning, already in Max Scheler, in Edith Stein and in Roman Ingarden’s works. We may, for instance, recognize in Edith Stein’s studies on the structure of the human person a very deep understanding of the human person as an entity of dignity, and so

on. How can we relate the insights of this philosophical method, Phenomenological Realism, with the anthropological conviction about the person as an end in itself, and Personalism?

**SEIFERT:** You are quite right. From the beginning, Scheler's Philosophy is conceived as Personalistic, just as Stein's, Hildebrand's, and many others. Max Scheler, for instance, helped to shape the ideal of a Personalistic Philosophy, for he unfolded powerfully his own understanding of the central place of the person, one that was, in some respects, present, in other respects, missing, in Kant's Philosophy and Ethics. Anyway, I think that authentic Personalism is already implicit in the demand to "return to things themselves and in themselves". For such a Return to things themselves also entails a particular return to the most important "beings" and things in themselves. The being of the person is the highest form of being, not only on earth, but also in the entire Universe, in reality itself. Therefore, a philosophical exploration of being certainly demands an exploration of the person, which is somehow the archetypical being. In comparison to the person, other beings are kinds of shadows, almost non-existing, to use Plato's Myth of the Cave. I think that it is clear that if you want to return to things in themselves, you should above all return to that being which has the highest place in the hierarchy of beings, namely the person, both the finite and absolute person. There is no justified doubt about this. There can be many arguments to support such a personalistic form of Realist Phenomenology, some of which I tried to develop in my book *Essere e Persona*.<sup>25</sup> Thus, in reply to your remarks, I think that there is a strict logical connection between the maxim *back to things themselves* and Personalistic Philosophy.

But, of course, there is also a historical explanation of their connection, which in my own life's history, has to do amongst other things with our International Academy of Philosophy in

<sup>25</sup> Seifert, Josef. 1989. *Essere e Persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. Mailand.

the Principality of Liechtenstein and at the Pontificia Universidad Católica de Chile (in Chile, it existed 2004-2012) and now in Granada, Spain, as IAP-IFES (2011 onwards). I discovered Wojtyła's book *The Acting Person*, and articles of many of the Polish Personalist ethicists of the same school, in 1979, and this encounter greatly inspired the founding of the IAP, particularly after Karol Wojtyła, Pope John Paul II, invited me to see him in 1980, a few months for the founding of the IAP in Texas, to speak about an article I had written about his *The Acting Person*.<sup>26</sup> We later read and discussed many of these works in the Academy, and invited them to teach there. Tadeusz Styczeń, possibly the most excellent student and disciple of Karol Wojtyła, became one of the first three co-directors of the International Academy of Philosophy at its very beginning of operation in 1980. These and others personalist philosophers, such as Professor Rocco Buttiglione, who was Prorector of the International Academy of Philosophy in Liechtenstein from 1986 on, were closely related to the IAP. Buttiglione wrote a book on the Personalistic Philosophy of Karol Wojtyła,<sup>27</sup> and his close collaboration with the IAP was a strong support of the Personalistic Philosophy in the Academy and its aspiration towards the ideal of a complete and well-rounded personalistic Philosophy, including not only a Personalistic Ethics but also a Personalistic Metaphysics and a Metaphysics of God.<sup>28</sup> Of course, long before the collaboration with the Polish school

26 Karol Wojtyła, 1979. *The Acting Person*. Boston, Reidel; see also the corrected text, authorized by the author, unpublished. The official copy is in the Library of the International Academy of Philosophy in the Principality Liechtenstein, Schibboggga 7 B-C, Bendern, Liechtenstein, and at the IAP-IFES.

27 See Buttiglione, Rocco. 1982. *Il Pensiero di Karol Wojtyła*. Milano, Jaca Book; 1997. *Karol Wojtyła: The Thought of a Man Who Became Pope John Paul II*. See also Rocco Buttiglione's "Introduction" to my book *Essere e persona*.

28 See Buttiglione, Rocco. 1985. *Metafisica della conoscenza e politica in S. Tommaso d'Aquino*. Bologna, CSEO. To a personalistic metaphysics of God I dedicated a number of papers and two books: 1996. *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*. Heidelberg, Universitätsverlag C; 2010. *Erkenntnis des Vollkommenen. Wege der Vernunft zu Gott*. 2010. Bonn, Lepanto Verlag; 2013. *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor*. Madrid, Encuentro. With author's notes. Teruel, Pedro de Jesús, transl.

of Personalists Philosophy, the profoundly personalist thought of Dietrich von Hildebrand, Edith Stein, Max Scheler, and others was present in the IAP. The personalism in the Academy also led to collaborations and exchanges with groups that were not originally Phenomenologist Realists, but nonetheless were very close to this method and to this whole way of thinking.<sup>29</sup>

GUERRA: In the Twentieth Century, there was a very intense controversy on whether there is, or not, a Christian Philosophy. But such discussions are now absent almost in every place. Is it possible to reintroduce the idea of Christian Philosophy in the new context we are living in, as Catholics, in the middle of the Year of Faith? What would you say?

**SEIFERT:** The notion of “Christian Philosophy” was indeed very much debated in the 1930’s. It was the theme of the French philosophical Society, with contributions by Jacques Maritain, Etienne Gilson and Emile Brevier, and others. Recently, I tried to bring some clarity to this notion, to distinguish the good and desirable forms of Christian Philosophy from the “bad ones”. In the end, I distinguished five bad or insufficient ways in which Philosophy may be called Christian and eleven good senses of Christian Philosophy.<sup>30</sup>

The first almost meaningless sense of “Christian Philosophy” would be to call the Philosophy of any Christian “Christian Philosophy”. It is an over simplistic assumption to think that by confessing the Christian faith, the Philosophy of an author may be called “Christian Philosophy.” I think that this is a very weak, insignificant and useless

29 Also the relation to distinguished philosophers such as John Finnis and bioethicists led to such relations between Realist Phenomenology and other personalists. See also for example, my article: 2013. “Sobre el libro de Juan Manuel Burgos *Introducción al personalismo*” in *Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*. Nº22, año VIII. pp- 12-21.

30 See: Seifert, Josef. 2013. *Filosofia cristiana e libertà*. A cura di Gian Paolo Terravecchia. Brescia, Morcelliana. This book will be published, in a larger version, 2014 by St. Augustine Press.

sense of “Christian Philosophy”, because Christians have defended all sorts of ideas, many of which, often without them noticing it, are quite incompatible with Christianity.

Another wrong understanding of Christian Philosophy would be fideism. Some reformed philosophers defended the notion of a reason so corrupt by original sin that they concluded that we simply cannot achieve any rational knowledge of reality, of God, of Ethics, and so on—perhaps apart from logic and linguistic Philosophy—, unless we made the Christian faith the basis for all Philosophy. I think that this is quite mistaken and I reject it for many reasons. I developed many arguments against this kind of understanding “Christian Philosophy” and I think it entails an ultimately unjustified kind of complete distrust of the capacity of human reason to know truth. It denies to human reason the capacity to know reality. Besides, what a Christian philosopher says as such, and least of all a fideism that denies that non-Christians possess a natural ethical and other philosophical knowledge, is never simply based on what Scriptures say. Fideism is thereby also contradictory because the position it takes precisely is nowhere contained in the Scriptures and therefore cannot be defended upon its own premises. Above and beyond that, it is diametrically opposed to important parts of Scripture, such as Romans which insists that all men were able to know God from the beginning of the world and therefore the pagan worshippers of idols have no excuse for their atheism and superstitious religions.

Then, you have the opposite of this fideistic interpretation of Christian Philosophy: a radical form of Rationalism, for example Hegelian Philosophy that, paying a lip-service to them, turned the basic tenets of Christian faith into something totally different by completely reinterpreting all contents of Revelation—Incarnation, Creation, etc.—and making them fit into a purely human rational system that has very little to do with Christianity, except for some analogies and terms borrowed from Christian Theology. After having re-interpreted and rejected the clear sense of the contents

of Christian faith, Hegel and other philosophers called their Gnostic reinterpretation of Christianity “Christian Philosophy”, a step so harshly and justly criticized by Kierkegaard.<sup>31</sup> There are some other senses in which the idea of Christian Philosophy or the content of Christian Philosophy are something quite wrong.

But then again, there are also many senses in which Christian Philosophy refers to a thought validly so named. In the first place, a Philosophy may be called Christian if it is compatible with the faith. Although this is a minimal condition for deserving being called “Christian”, I think that this kind of Philosophy is most rare. There is actually not a single Philosophy known to me that would be *entirely compatible* with Christianity. In every of the greatest Christian philosophers you find certain errors, which are ultimately opposed to faith. For example, in Saint Thomas, the most famous and venerable of them, there are quite a few things which the Blessed Duns Scotus already criticized as being incompatible with Christianity. For example, certain things that Saint Thomas said about the principle of individuation and the individuation of the soul through matter (which in the last analysis, without Aquinas’ seeing this, contradicts the individuality of angelic and divine persons as well as the life of the soul after death), or about delayed ensoulment, as well as some things about the supreme goal of all human actions consisting in happiness (the contradiction of such a *eudemonism* to love and the first commandments of love of God and of neighbor was shown by Duns Scotus), and so on.<sup>32</sup> Of

31 See Kierkegaard, Søren. 1957/58. *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken*. Düsseldorf/Köln. Ges. Werke 16. Abteilung. Teil I und II; or his 1951. *Das Buch Adler*, in: S. Kierkegaard, *Einübung im Christentum und anderes*. Köln und Olten, J. Hegner. W. Rest, ed. pp. 393-652.

32 See Scotus, Duns. 1962, *Philosophical Writings*. New York, 4th ed. Wolter, Alan, transl.; Hoeres, Walter. 1962. *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*. München, 1962; see also Styczeń, Tadeusz. 1979. “Zur Frage einer unabhängigen Ethik” in Wojtyła, Karol, Andrzej Szostek and Tadeusz Styczen. 1979. *Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen*. Kevelaer: Butzon und Bercker. s. 111-175; see: Seifert, Josef. 1994. “Essere Persona Come Perfezione Pura. Il Beato Duns Scoto e una nuova metafisica personalistica” in *De Homine, Dialogo di Filosofia* 11. Rome, Herder/Università Lat-

course, there are philosophies that, like that of Aquinas, taken as a whole, are deeply and largely compatible with faith even though they as well get quite a few things wrong and in that regard say things that are not compatible with Christian faith. In this sense, Augustine, Aquinas, Scotus, Bonaventure, Edith Stein, Hildebrand, and many other philosophers or their philosophies may be called “Christian”. So, this is a first positive sense of Christian Philosophy: a human reason that philosophizes in a way that is compatible with Christianity. In that sense, it is even possible that a Philosophy compatible with faith is not developed by a Christian, but by a great Muslim or Jewish or non-believing philosopher, who may present a Philosophy compatible with Christian faith, even if he himself is not Christian. In contrast, there are many “Christian philosophers” who defend philosophies wholly incompatible with Christian faith, and of course many more other philosophers, like those of Marx, Nietzsche, Kant or Hegel, or materialist and deterministic philosophers, whose teachings are totally incompatible with faith, even if some of them call their Philosophy “Christian.”

There is another valid sense of “Christian Philosophy” which Alvin Plantinga proposed in a speech he delivered during a Congress the IAP sponsored in Texas in 1983. A Christian Philosophy in this second sense would deal with those very fundamental topics which are presupposed or implied by faith: for example, it would deal with the soul and its immortality, the freedom of the will, the existence of God, etc., and not just with some logical and linguistic questions that are not relevant for faith. Plantinga argued that Christians must not allow themselves to be told by their contemporaries which are the important issues that deserve philosophical discussion.

eranense. pp. 57-75; and: 2005. “A vontade como perfeição pura e a nova concepção não-eudemonística do amor segundo Duns Scotus” in *Veritas*. Philosophische Fakultät, PUCRS, Porto Alegre, Brasilien. Hofmeister Pich, Roberto, transl. pp. 51-84; 2013. “Dietrich von Hildebrand on Benevolence in Love and Friendship: A Masterful Contribution to Perennial Philosophy” in *Journal of Philosophical Inquiry and Discussion: Selected Papers on the Philosophy of Dietrich von Hildebrand, Quaestiones Disputatae* 3, no. 2. pp. 85–106.

Another legitimate sense of Christian Philosophy is that of a Philosophy of Christian virtues or of other religious data such as the forgiving of sins as distinct from interhuman pardoning. This sense of Christian Philosophy we encounter in Hildebrand's chapter 11 of his book on the essence of love, or in a more directly religious context, in his *Transformation in Christ*. There, Hildebrand analyzes the virtues that are enjoined on us in Christ's *Sermon on the Mount*, and contrasted by Jesus in their newness with the virtues of pre-Christians (of the "ancients"). The *Transformation in Christ* is a religious book. But, at the same time, it is a philosophical work that contains a superb analysis on the essence of humility, of mercy, and of many other specifically Christian virtues. In the light of Christian faith, many very new virtues become possible as responses to the object of Christian faith. Take *caritas*. Christian charity is built on the faith that God is Love in Himself and that He loves us first and loves us so madly that He sent his only-begotten divine Son to redeem us and to undergo the most cruel Passion and Crucifixion, out of love for men ("*propter nos homines et propter nostram salutem*") in order to redeem us, and that he rose from the dead, inviting us to possess eternal life in heaven. If you have this vision of God and of the human person, another quality of love of God and of human persons is possible. This can be perceived clearly by somebody who does not believe in Christ. For example, the non Christian Henri Bergson in his book *The Two Sources of Morality and Religion*<sup>33</sup> analyses the virtues of the Christian mystics as the highest forms of moral virtues, even though he, until his deathbed when he converted to Christian faith, didn't believe in the basis for those virtues, the overwhelmingly new revelation of the love of God and lovability of man. You can penetrate into the essence of the virtues of Christian charity and other specifically Christian moral phenomena even "from the outside". For me personally, it has been one of the deepest reasons to preserve my faith at a time of crisis in my youth to discover that attitudes and virtues which presuppose Christian faith to be real, like Christian charity, are nevertheless intelligible,

<sup>33</sup> Bergson, Henri. 1932. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, F. Altan.

understandable by the human mind in their inner necessity and intelligible beauty and superiority over purely natural virtues of the pagan. This struck me at the age of twelve and thirteen, when I underwent a crisis of faith, although I never abandoned the faith or left the Church. It was a wonderful discovery for me then, that you can penetrate philosophically and phenomenologically into the essence and beauty of these Christian virtues, which, in order to be motivated and hence in order to exist, presuppose the vision of God and man that is revealed in Christ, and yet have such an inner intelligibility, necessary essence and superior rationality that allows you to analyze them and to distinguish them clearly from such pseudo-virtues as false humility and many others. I owe this knowledge to Dietrich von Hildebrand and, to a far lesser extent, to Max Scheler and to Søren Kierkegaard. I think that understanding the *phenomena* of the specific new attitudes towards the possession of which all Christians should strive and which some saints already possessed and lived, is certainly a task for a Christian Philosophy.

Another positive sense of Christian Philosophy is the consideration that reality is better approached from both lights, faith and Philosophy. If Philosophy searches the truth, and the most central part of Truth is revealed to us by God, then the Christian philosopher can look at the same reality as illuminated by two lights, and *thereby improve* his purely rational philosophical understanding of things. For example: let us take Personalism. I think that you actually start to see certain things about the nature and dignity, as well as about the rights, of each human person, much more clearly when human reason cooperates with faith. Things like the value and dignity of each and every human person, the horror of slavery, etc., while they are accessible to reason as such and do not need faith to be known and knowable, still can be far better and more easily seen by human reason if the philosopher uses his reason to look upon a world that is also illumined by faith. There are many things that Plato and Aristotle could have seen about man and God, but they did not, at least not clearly, for example, the personhood of God. I think that human reason could always have seen that, but, as a

matter of fact, only when the two lights illumined the one reality, reason, so to speak, grew. It became more capable of detecting things by its own means, by its own methods, things that before had been overlooked by philosophers, even by the greatest philosophers of ancient times. Therefore, I think that this is an important sense of Christian Philosophy. In other words, basing my remarks on a beautiful image of Bonaventure: We see less well with one light (the light of human reason), as long as the other one (revealed truth) is absent. When we see the forest during the night, by means of nothing but the light of the moon, many things, forms and contours of the trees and landscape will be unclear to us. We could very easily mistake a concrete object of our perception for something else. But if we see the same forest in the light of the sun, then, even if the sun goes down, we still have the light of the moon, and we see now in the pure light of the moon many things that we didn't notice before. In the same way, if you have two lights, faith and reason, *ceteris paribus*, reason can see more than if you had one light only.

Finally, the last sense of Christian Philosophy I will mention today would designate with this term a Philosophy that is perfected by the Christian virtues of the philosopher. Ideally speaking, Christian virtues can purify the mind and, therefore, lead a Philosophy closer to the truth than one who is lacking in these virtues, for example that degree of humility which only saints possess, or an unwavering love of truth, even if the recognized truth condemns our actions or previous ideas. If, given two philosophers who have equal gifts, one is a saint and another is a great sinner, the saint will see much more likely and clearly the truth than the sinner, who may be ethically value-blind and, for example through his pride or wish to defend his evil actions, be blind in many other ways for reality.

I wish to add that the wholesome influence of faith on Philosophy only exists if the philosopher is really doing Philosophy. If he is only a believer but a lazy thinker, then his faith can even damage his Philosophy, because when some philosophical questions that

address themselves to human reason also receive a religious answer from faith, and when the given philosopher is lazy in his reasoning and argumentation, his faith will replace instead of inspiring his Philosophy, and thus deteriorate it. Also for this reason, apart from their genius, many ancient philosophers were much better philosophers than Christians who very piously say what the Bible and the Church teach us, but do not think anymore on their own.

Answering your question in one word: let us hope that the discussion about Christian Philosophy did not end with the debate of the 1930ies, and that we will see a study and promotion of the valid senses to which the somewhat misleading term "Christian Philosophy" refers.

GUERRA: There are several trends and movements in Contemporary Philosophy. Some of them could be recognized as Christian. But, it seems to me that, for instance, the so-called Thomistic School is going through a moment of crisis right now, for we cannot clearly identify any big figures among Thomist philosophers, like Cornelio Fabro or Etienne Gilson, who were very important in the XXth century .

On the other hand, I think that Contemporary Philosophy has discovered a new interest in authors such as Duns Scotus, Saint Bonaventure and Saint Augustine. There is a great number of people currently devoted to the study of saint Augustine, even if they are not Catholics, because they have encountered important truths for our time in his works. Do you think we are living a kind of revival of Augustinian Studies? Do you think this responds to our postmodern context?

**SEIFERT:** There have been various forms of Christian Philosophy throughout history and we cannot simply identify Christian with Thomistic Philosophy, even if the Encyclical of Pope Leo XIII *Aeterni Patris* sounded a little like that (though Leo XIII did not intend this and even sharply criticized those Thomists who interpreted

him in this manner).<sup>34</sup> I think, such an absolute recommendation of Thomism as if it were the only truly Christian Philosophy and entirely free of any error would be a mistake. Even if some Popes really had made such assertions, which is subject of doubt, a believing Catholic would not be obliged to believe all any Pope said. Although Saint Thomas' Philosophy has a most impressive universality and, apart from Aquinas' own original insights into many data such as existing (*esse*) and countless truths, contains an overwhelming number of true insights of previous philosophers, it can neither be claimed that everything other philosophers had seen before and after Thomas, was contained and integrated in his thought, nor that his Philosophy was free of errors and confusing statements. And the task of a philosopher includes that of a critique of erroneous claims of Thomas as well as of other great thinkers. This does not diminish the importance of Thomistic Philosophy for the Church, nor the role Thomas' work has had in the fight against the great threat of the dissolution of Christianity in the 13<sup>th</sup> century and against modernism in the last one. No doubt Thomas was a towering figure in many regards, and not least because of the systematic and comprehensive character of the philosophical and theological work he left, with the *Summa theologica* as its peak. His positive attitude towards Aristotle and the incorporation of the many truths Aristotle's work contains, and their separation from the Averroistic pantheist and otherwise deficient interpretations of Aristotle was a great deed, perhaps a uniquely great intellectual deed in the history of the Church, as Balduin Schwarz has pointed out.<sup>35</sup>

34 See Seifert, Josef. 2003. *Aeterni Patris do Fides et Ratio*. Bezwarunkowe zobowiązanie katolickiego filozofa w stosunku do prawdy oraz wielkość i ograniczenia 'epoki tomizmu' w Kościele", in *Jan Paweł II, Fides et Ratio, Tekst i komentarze*, Redaktorzy Tadeusz Styczeń SDS and Wojciech Chudy. Katolicki Uniwersytet Lubelski, Instytut Jana Pawła II, Lublin. pp. 331-344. See also: 1979-80. "La Philosophie et la Foi. La Tache du Philosophe Chrétien d'aujourd'hui"; "La filosofía y la fe. La labor del filósofo cristiano de hoy" in *La Filosofía del cristiano, hoy*. Cordoba, Argentina, Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana).

35 "And at the same time, the unity of the living spiritual stream was preserved throughout the centuries.... The golden chain of history linked the present with the past.

Nevertheless, I think that to identify Christian Philosophy just as Thomistic Philosophy is historically and systematically speaking wrong. We must not forget that during the first twelve hundred years of Christianity—when Saint Thomas was not yet around—, we had many great philosophers and thinkers in the Church. The encounter with Aristotelian Philosophy—which first came through the Arabic Muslim philosophers Ibn Sina and Ibn Rushd—had not yet happened and even later on not all the philosophers shared Thomas’ partly justifiedly, partly unjustifiedly completely positive attitude towards Aristotle. For example, Bonaventure was an Augustinian who thought that Plato was incomparably superior to Aristotle, and considered Aristotle in many respects as an enemy of Christianity. He thought rightly that Aristotle committed many grave errors about God, the immortality of the soul, and so on. Thus a more balanced attitude towards Aristotle would include both insights of Aquinas and of Bonaventure.

Or take Augustinian Philosophy, for instance; it is immensely rich. His Philosophy of the mind is one of the deepest, as well as his analysis of memory, of time, etc. And it is a great thing to draw on these authors and treasures of the history of Christian Philosophy,

“Thomas may be regarded as the classical type of the genuine liberator from a spiritual crisis. He represents in the history of the mind the good and truly living forces, which a man awakens in himself when he integrates in his life something which he encounters at first as something threatening, or fascinating, but at any rate as something revolutionary and disruptive. Condition [of such an integration] is that he leads the line of life upward, uniting in his vibrant vigilant strength force, audacity and reverence, does not reject anything valuable, but lets it become stronger, does not anxiously repress anything new, but confronts it, resists its assault, banishes its power to fascinate, transforming it into the force of truth and making it part of himself and of his world. One ought to look onto Thomas, to the silent audacity of his spiritual deed, and not on any one of the overbearing revolutionaries without sense of responsibility in the sphere of the intellect, in order to get a sense of the significant truth of the famous saying of Nietzsche: “How much truth does a mind bear, how much truth does he dare? This became for me more and more the real criterion of value. Error is not blindness, error is cowardice... Every achievement, every step forward in knowledge follows from the courage, from the harshness against himself, from the clarity vis-à-vis oneself” (Schwarz, Balduin. 1937. *Ewige Philosophie. Gesetz und Freiheit in der Geistesgeschichte*. Leipzig, Verlag J. Hegner; 2000. 2. Aufl. Siegburg, Schmitt. pp. 120-123. Translation is mine).

above and beyond Thomism. This I see as an enrichment, though it has led in many to a loss of the kind of systematic form and foundations of Thomist philosophical education.

Above all, and herewith I touch the most central ideal of the International Academy of Philosophy: we should not content ourselves ever with the simple study of Thomas and of other great philosophers. We should use them as instruments and tools to enrich our understanding of reality and truth, of things themselves.

Although I don't know now of any towering contemporary Thomistic figures comparable to Fabro or Gilson,<sup>36</sup> I think that quite independently of that, i.e. even if towering Thomist minds are alive today, a renewed interest in Augustine, Bonaventure, Suarez and Duns Scotus, especially if the interest is more than historical and an appropriation and if instead the many treasures of truth in their works is sought, is not only quite understandable but is a very good thing at any time and therefore also in our current situation. If you "love all truth and love it in everything", you should seek for "truth" in every philosopher, not only in every Christian philosopher. Any ancient, medieval, modern and contemporary philosopher who opens our mind to truth should be welcomed as source of our knowledge. This follows from loving all truth, even the smallest fraction of it, as Plato stated so beautifully, thereby sketching the great ideal of a school of authentic learning to philosophize, which the International Academy of Philosophy in the Principality of Liechtenstein and at the Instituto de Filosofía Edith Stein (IFES) seeks to be. Let me conclude this Interview by reading the magnificent text from Plato's *Republic* (6.485a and ff.) that inspired the motto and maxim of the IAP: "*Diligere veritatem omnem et in omnibus*" ("Amar toda verdad y amarla en todas sus partes"; "Alle Wahrheit lieben und sie in allem lieben"):

<sup>36</sup> With the latter I entered a critical dialogue in several works. For example: "Essence and Existence", cit.; *Sein und Wesen*, cit.; 1984. "Esse, Essence, and Infinity: a Dialogue with Existential Thomism" in *The New Scholasticism*.

"In the first place, as we began by observing, the nature of the philosopher has to be ascertained. We must come to an understanding about him, and, when we have done so, then, if I am not mistaken, we shall also acknowledge that such an union of qualities is possible, and that those in whom they are united, and those only, should be rulers in the State".

"What do you mean?"

"Let us suppose that philosophical minds always love knowledge of a sort which shows them the eternal nature not varying from generation and corruption".

"Agreed".

"And further", I said, "let us agree that they are lovers of all true being; there is no part whether greater or less, or more or less honourable, which they are willing to renounce; as we said before of the lover and the man of ambition".

"True".

"And if they are to be what we were describing, is there not another quality which they should also possess?"

"What quality?"

"Truthfulness: they will never intentionally receive into their mind falsehood, which is their detestation, and they will love the truth".

"Yes, that may be safely affirmed of them".

"'May be', my friend", I replied, "is not the word; say rather 'must be affirmed:' for he whose nature is amorous of anything can not help loving all that belongs or is akin to the object of his affections".

"Right", he said.

"And is there anything more akin to wisdom than truth?"

"How can there be?"

"Can the same nature be a lover of wisdom and a lover of falsehood?"

"Never".

"The true lover of learning then must from his earliest youth, as far as in him lies, desire all truth?"

"Assuredly".

## REFERENCES

- AQUINAS, Thomas, Saint: *De Coelo et Mundo*. 1272-73. (probably) Naples. Leonine, vol. 3. 252 pp.
- HUSSERL, Edmund. 1900-1901. *Logische Untersuchungen*. Den Haag: M. Nijhoff. *Husserliana*. Text der ersten und zweiten Auflage, Bd I: Prolegomena zu einer reinen Logik, HOLENSTEIN, E., hrsg., Bd. XVIII, 1975; Logical Investigations. London, Routledge & Kegan Paul, 1970. FINDLAY, J. N., transl.
- HUSSERL, EDMUND. 1950. *Die Idee der Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff. Beilage II.
- KANT, Immanuel. 1968. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783) in Kant's *Werke, AkademieTextausgabe*. Berlin, Walter de Gruyter & Co.
- PLATO. *Republic*. Jowett, Benjamin, transl.

Diego I. Rosales Meana

Centro de Investigación Social Avanzada

diego.rosales@cisav.org

**M**iguel García-Baró (Madrid, 1953) estudió filosofía, filología clásica y teología en las Universidades Complutense (Madrid, España) y Johannes Gutenberg (Mainz, Alemania). Se doctoró en 1983 en la Universidad Complutense. Ha sido profesor en esa misma universidad e investigador en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas en Madrid. Actualmente es profesor en la Universidad Pontificia Comillas. Entre sus numerosas publicaciones destacan *La verdad y el tiempo* (1993), *Categorías, intencionalidad y números* (1993), *Ensayos sobre lo Absoluto* (1993), *Introducción a la teoría de la verdad* (1999), *Filosofía socrática* (2005), *Del dolor, la verdad y el bien* (2006), *De estética y mística* (2007), *Elementos de antropología filosófica* (2012), así como numerosas traducciones y comentarios a Platón, Aristóteles, Johannes Tauler, Edmund Husserl, G.E. Moore, Franz Rosenzweig, Edward Schillebeeckx o Walter Kasper entre muchos otros. Forma parte del Comité Científico Internacional encargado de la edición crítica de las obras completas de Emmanuel Lévinas para la editorial Bernard Grasset (París). Es director de la colección “Hermeneia” de Ediciones Sígueme (Salamanca) y miembro del consejo editorial de numerosas revistas científicas, entre las que se cuenta esta *Revista de filosofía Open Insight*. La siguiente entrevista intenta profundizar en el itinerario existencial que la razón y la fe llevan a cabo respecto de las preguntas más acuciantes sobre Dios, lo Absoluto, la Totalidad y el Amor

Diego I. Rosales: En el escenario filosófico contemporáneo, ¿cuál crees que es el principal problema entre fe y razón, cuál piensas que es la mejor manera de abordar el tema?

**Miguel García-Baró:** Yo en realidad no veo tanto problema o conflicto. El problema verdadero está en que –para decirlo con una fórmula muy concisa– la aceptación de Dios o, digamos de momento, la fe en Dios, supone la fe en la existencia de un enemigo absoluto del mal. ¿Hay un enemigo absoluto del mal, sí o no? Juzgarlo simplemente como sí o como no, no es bastante; decir confiadamente que sí, no supondría nada; decir que no, es imposible de cierto modo; hacerse uno ese enemigo es un ideal pero no es tampoco un ideal lograble, es un ideal al que hay que poner sordina y al que hay que adecuar a las limitaciones humanas. Quiero decir con eso que ese problema, el del enemigo absoluto del mal, no es un problema que la ciencia pueda resolver ni acometer. ¿La ética? Hasta cierto punto pero tampoco, porque el hombre puede enfrentarse al mal cansado, fatigado, desilusionado, no radicalmente o con malos métodos. Ése es el problema central de la fe religiosa.

DIR: ¿El problema central de la fe religiosa es, entonces, un problema ético o moral?

**MGB:** Es un problema que tiene más que ver con la ética que con nada porque si no se ve en ese horizonte no hay manera de entender el concepto de Dios. Lo que pasa es que el mal no es sólo mal moral, por eso el horizonte ético no es el único horizonte para descubrir a Dios. Si la única forma del mal fuera el mal moral, sí, desde luego. Pero no. Simplemente pensemos en los males que hay: la infelicidad, la desgracia, la cortedad de miras, la ignorancia, en fin... el mal físico en su inmenso abanico: enfermedades, tragedias naturales; pero también no poder sentir las cosas a fondo, no poder hacer lo que quisiéramos... lo que se llama "miseria", en un sentido muy amplio en la filosofía medieval. Eso es también imprescindible para la noción de Dios, por eso a mí me gustó siempre mucho esa

fórmula de Unamuno –que no es del todo satisfactoria pero que es más satisfactoria que muchas otras–, en la que dice: “quien no sea capaz de sentir compasión y dolor por la última estrella, por su finitud, ése no entiende lo que quiere decir Dios”. Hay que sufrir, compadecerse por todas las cosas absolutamente, pero en una compasión que no es ni infinita actividad mía ni tampoco desde luego sólo pasividad y contemplación. Esta compasión exige mucho de mi actividad y a la vez la complementa con lo que yo creo que es fundamentalmente el concepto de fe: un algo más que yo no puedo cumplir pero sin lo cuál no tiene sentido la parte de cumplimiento que yo estoy dando a mis tareas evidentes.

Visto desde este punto de vista, el diálogo interreligioso se vuelve fácil hasta cierto punto, porque el gran conflicto está en que en las religiones de la India o en las religiones más bien místicas, la alteridad y la aventura están muy desdibujadas. Parece que Dios brota directamente en mí mismo, que con sólo anular mi individualidad, en el fondo de mí mismo se descubre que ya es directamente lo divino. En Occidente no es así. En las religiones de índole profética, sobre todo en los monoteísmos propiamente dichos, hay una apertura a la aventura absoluta, que no es sólo la muerte sino que es el encuentro con el otro, la redención divina –que es algo que está mucho más allá de lo que uno pueda experimentar en su unión mística de orden panteísta con la divinidad–.

¿Qué problema, entonces, presenta el ateísmo de hoy?... A mí realmente me parecen muy antiguos los ateísmos actuales, los que tienen que ver con una formulación o explicación científica del mundo. En las pasadas jornadas de teología de Comillas,<sup>1</sup> el antiguo rector de la universidad hizo una identificación que es bastante justa: se identifica a Dios con la religión, a la religión con la superstición y entonces se carga contra eso. Pero Dios no es la religión y la religión

<sup>1</sup> García-Baró se refiere a las *X Jornadas de Teología* de la Universidad Pontificia Comillas, que tuvieron lugar entre el 1 y el 2 de octubre de 2013 y que llevaban por título “Nuevas formas de ateísmo”.

no es superstición. Naturalmente, la dificultad de ser un hombre religioso y no por eso fanático, creyente y no por eso irracionalista, tolerante y no por eso pasivo, virtuoso y no por eso egocéntrico, es una dificultad enorme. Sin embargo, en muchos casos es posible ver una nostalgia y un deseo comprensibles: que la religión, en vez de degenerar cada vez más, vea los ideales de universalización delante de ella y se vuelva cada vez más contribuidora del interés humano.

DIR: Sin embargo el papa emérito, Benedicto XVI, y ahora Francisco han prevenido a la Iglesia en ese sentido. Han insistido en que el hecho de convertir la religión en una moral es un reduccionismo que el cristianismo no puede permitirse. ¿Por qué?

**MGB:** Desde luego que no. Y esto es porque si la cuestión de la fe es la cuestión del enemigo absoluto del mal: “esperar” que lo hay, “creer” que lo hay y “actuar” como si lo hubiera (fe, esperanza y caridad), amar su idea, amar su venida, eso no implica sólo ponerse en acción moral y sólo representárselo como el vengador del pecado. No se trata de solamente de eso. Es también, complejísima, pensar en la posibilidad de algo o de alguien que llene de sentido y que llene de dicha a todos los seres, que los consuele a todos. ¿Quién desea que eso no lo haya?

El verdadero problema surge cuando la religión no se vive más que como un recurso adaptativo para que el hombre pueda vivir al menos con esa confianza –como reproduciendo la figura del opio necesario del pueblo–. Y, lo que es peor, ahora a sabiendas de que ninguna revolución puede darnos eso que proyectamos en Dios. Ese gran problema constituiría una especie de adaptación de la objeción de Feuerbach a nuestro tiempo, en la que se diría: “Los hombres religiosos son los que desean esa redención total... Bueno..., los que lo desean, después de muchas depuraciones”. Cabría ahí preguntar al hombre religioso: “Bueno, ¿y eso no es un recurso de la vida para que el consuelo surta efecto?”.

La religión ha de prevenirse de esa objeción, tendría que contestar que no es un mero consuelo porque hay algunos hechos, por ejemplo mi propia existencia, que no sirven para consolar de nada, que presentan un problema con la verdad tan duro que entonces lo que haya que decir de verdad para explicar, para fundamentar, para ayudar, para hacer progresar ese hecho bruto, todo eso ha de ser verdad y no simplemente un consuelo ilusorio.

El verdadero gran problema de hoy es uno de orden, digámoslo así, psicoanalítico, y no tanto de orden cosmológico, como el nuevo ateísmo de algunos científicos. Lo verdaderamente grave sigue siendo, como veía Unamuno, primero ver si yo realmente estoy en plena actividad hacia el Bien perfecto y, segundo, hasta qué punto esto de estar en esa actividad no es más que un recurso que la vida se da a sí misma para no flaquear, para no desconsolarse.

DIR: ¿El verdadero problema sería, entonces, pensar la religión como un recurso evolutivo de la propia vida, pero que se mantiene inmanente al mundo para preservar esta misma vida?

**MGB:** Exactamente. Ése sí es un problema realmente esencial. Por eso hace falta un ejercicio de la razón dentro de la religión, una incursión de la filosofía e incluso de la ética como criba para evitar pronunciar el nombre de Dios en vano.

DIR: Esa incursión que mencionas se ha visto ya en la historia de los conceptos mismos de fe y razón, por ejemplo, al interior de la filosofía. Desde una visión decimonónica, la filosofía comienza cuando el *lógos* sustituye al *mythos* y el hombre con ello abandona la concepción mitológica del mundo por una concepción racional o científica, como si la “fe” hubiera sido superada por la “razón”. Tú sostienes que esto no es exactamente así, ¿a qué te refieres con ello?

**MGB:** Desde el principio, lo que llamamos “lógos” surge con una figura divina. Va siendo el fruto de una colaboración entre algo

que me desborda enormemente –porque si el *lógos* es verdad, es verdad eterna, me sobreeleva enormemente por encima de la naturaleza humana–, es una voz que yo estoy capacitado para oír, que yo comprendo. No es mía, pero influye en mí decisivamente y transforma el resto de mi vida. Es una fuerza, además, con la que yo puedo colaborar, porque discutiendo con otros, enseñándoles, puedo hacer avanzar la influencia del discurso verdadero sobre la historia. Entonces encuentro que en mí hay una sucursal muy próxima a la divinidad, en lo que esa voz superior a mí dice. En ese momento me empiezan a sobrar los dioses de los mitos.

Una lectura de la historia de la mitología griega permite descubrir que estos dioses representan todos los factores que, en el mundo, señalan al hombre que está trascendido y superado por una infinidad de fuerzas. Una de estas fuerzas es la verdad. Sólo algunos de esos factores y fuerzas hablan al hombre propiamente, le informan sobre la verdad de los dioses, de lo que es divino pero no habla. Esto es posible rastrearlo en textos homéricos, así como en los escritos y fragmentos de los primeros filósofos, como Hesíodo, Anaxímenes o Anaxágoras. Cuando el hombre empieza a aferrarse a la verdad, se aferra a ella como a una divinidad, pero va descubriendo que él mismo es, en cierto modo, superior a las divinidades a las que antes adoraba. Lo que le queda es la divinidad de la verdad misma, o del comienzo del que haya surgido la verdad que a él le llega. Él ve que esa verdad es justamente un patrimonio de cualquier hombre, que se puede discutir sobre ella y se la puede mostrar en cualquier parte.

DIR: ¿Porqué el hombre no se descubre, o se piensa, también superior a la divinidad de la verdad?

**MGB:** No se descubre superior porque él sabe que muere, y que muere según la verdad, pero no haciéndola él. No puede modificarla. Es bueno que el hombre se sienta al principio bajo la influencia de esas fuerzas que parecen casi eliminar su libertad, porque es una manera estupenda de liberarse de falsas divinidades.

Así es como yo explicaría este paso del *mythos* al *lógos*: como una profundización en lo que significa divinidad.

DIR: ¿No habría, entonces, una distinción tan radical entre filosofía y teología?

**MGB:** No, yo creo que realmente no la hay. La distinción radical viene cuando lo teológico, lo divino, escapa del ámbito de lo eterno y resulta que se encarna en la historia. Eso te obliga a volver a una zona de sacralidad que en principio tú habías descartado.

DIR: Con eso entramos ya en el tema propio del cristianismo. En ese sentido, Walter Kasper ha insistido en que la teología no puede ser de ninguna manera teolalia: un discurso carismático o poético, sino que quiere dar cuenta racional y responsablemente de Dios. ¿Cómo es que el acontecimiento cristiano, Jesús, la encarnación de lo divino, vuelve a transformar las relaciones *mythos-lógos*?

**MGB:** De una manera muy compleja. Habría quizá que hablar de cómo transforma el acontecimiento a un hombre de hoy y de cómo transformó a la historia misma de la filosofía cuando se produjo el acontecimiento hace dos mil años. Habría que hablar desde diversos contextos. Hablando desde mi propia experiencia, ella en realidad no ha sido –aunque pudiera casi contarla como si hubiera sido así–, la de haber empezado por la fe y luego haber ido hacia la filosofía. La mía es una experiencia en un momento, si se quiere, postcristiano, en la que se descubre primero qué es la nuda existencia –como dice mi amigo Emmanuel Falque– y, viviéndola así, apasionadamente, ir viendo que ahí sí hay divinidades, y que uno es un poeta en el sentido incluso tradicional del término, que está poseído por fuerzas que no proceden de él en absoluto. Pero luego ir comprendiendo que esas divinidades van siendo descartadas por la realidad, por la realidad de los acontecimientos, de las decepciones, de la investigación racional. Llega luego un momento en que te pones al borde de un abismo en el que dices –y esto no es una decisión tuya, no quiero con esto hacer de

pelagiano–: “si no se puede vivir con esperanza absoluta, entonces no vale la pena vivir”.

El gran problema se ofrece más bien desde el estadio moral, ético de la existencia: “yo he llegado hasta aquí, y ahora descubro que seguir viviendo dignamente significa seguir viviendo con esperanza absoluta, con esperanza loca, porque si no, yo no veo que mi acción pueda realmente continuar adelante tal como iba. Existiendo la muerte, existiendo la traición, existiendo la decadencia de la historia, existiendo la pecaminosidad que crece en ella. ¿Qué hacer, cómo vivir? ¡No, no, no! Yo exijo algo más y tengo razones para esperarlo”. Por eso yo he entendido siempre el proceso como viniendo desde Kant, del estadio ético hacia lo religioso. No empezar por lo religioso. Eso es lo que a mí me ha ocurrido. Y es muy probable que a los hombres de hoy nos ocurra esto. Se dice: “necesitamos fe”. Sí, pero es sólo la exigencia moral fuerte la que nos lleva hasta el borde de optar por esperanza absoluta o no esperanza absoluta.

DIR: Pero algunas veces esa exigencia moral fuerte no se ve sino gracias a un sentido religioso.

**MGB:** Más que sentido religioso –y aprovechando que hemos utilizado la palabra *mythos* y yo he empleado la palabra “poesía”–, lo que sí necesita un hombre es que le guste profundísimamente la realidad. Que sea un apasionado de la vida. Yo creo que todos tenemos que serlo en el fondo, ¿cómo no resonar con las cosas que pasan? Si eres un apasionado, entonces es imposible que no hagas dioses, que no te encuentres entre divinidades aunque no sepas darles ese nombre: la montaña del pueblo, tales personas, la lengua misma, la historia, yo qué sé: por el amor a la vida el mundo se llena de divinidades. Si tienes eso, entonces no es que hayas tenido fe religiosa, pero has tenido pasión, entusiasmo, búsqueda. Reconoces en ti que hay algo que no se satisface con nada y que, a la vez, precisamente por eso, se satisface profundísimamente con lo que ya tiene. Busca más y, si encuentra más, todavía se satisfará

más. Pero luego uno descubre que con sólo ese entusiasmo no es suficiente. Uno mismo no da la medida del hombre. Uno no es bueno por eso. Se es simplemente un apasionado. Ahí es cuando viene la crítica, la poda, pero a la vez la sobre elevación de lo que ya estaba ahí ocurriendo. Hay otro nivel al que pasar, aquél cuando admites: “yo no soy el centro, yo no soy el sujeto que recibe centralmente en la realidad todas estas divinas influencias. Junto a mí hay otros mejores”. Por eso la tremenda importancia de la relación intersubjetiva. El eros fundamental no puede ser un eros a las montañas. Es necesario que surja el eros intersubjetivamente planteado para que de verdad uno descubra cuál es el dios a cuya medida está hecho nuestro anhelo. Si no, nos pararíamos en otras realidades que podrían llamarse paganas.

DIR: A propósito de este amarlo todo y apasionarse por todo echando fuera los miedos, me viene a la mente una alabanza y una crítica que hiciera Hannah Arendt a los católicos de una generación. Alababa a Péguy, a Bernanos, a Bloy, a Chesterton, porque asumieron la verdad fundamental del cristianismo de que la condición humana es limitada y tal verdad les hizo conscientes de que, si en el mundo intentáramos desterrar todas las lágrimas terminaríamos por desterrar también toda la risa y toda la alegría. Así que había que asumir riesgos. Al mismo tiempo, Arendt criticaba a Jacques Maritain porque veía en él la figura del filósofo que buscó en el tomismo el refugio de las certezas que salvaran su alma antes que salir a amar la realidad en su totalidad. ¿El filósofo cristiano tiene, entonces, un dilema? Su fe le ofrece certezas... ¿hay que optar entre esas certezas y la búsqueda aventurada de la filosofía?

**MGB:** Te responderé continuando con la pregunta anterior, cuando me preguntabas de qué manera el acontecimiento cristiano modificaba la filosofía. Primero te dije qué pasaba desde mi propia experiencia, en el siglo XX y XXI. Pero también cabía una respuesta de qué fue lo que pasó cuando aquello ocurrió hace dos mil años. Si vamos a ello, más bien ocurre que el filósofo puede llegar a llenarse de tanta certezas –como pasó en las diversas escuelas helenísticas

como el estoicismo o el epicureismo–, que termine igualándose él mismo a la divinidad.

La historia y los pensadores, los intelectuales y los filósofos, descubren que eso no es así, que sólo un gran acontecimiento histórico es capaz de plantear los enigmas reales. No es en las certezas eternas con las que yo me siento ya casi identificado, sino precisamente en lo cotidiano del mundo y en la intersubjetividad, en donde ocurre lo divino. Más allá de que el paso sea del *mythos* al *lógos*, es que el hombre ha tenido que desaprender su pretendida divinidad. El hombre ha tenido que comprender que él no estaba tan cerca de Dios aunque estuviera muy cerca y tuviera en su mano grandes certezas y verdades eternas. Eso no era suficiente. Esas verdades eternas son las matemáticas, la lógica, es el fondo racional con el que puedes analizar la naturaleza, pero eso no es la relación adecuada con lo que verdaderamente debe llamarse Dios.

DIR: Ese darse cuenta de que uno no es Dios, a través sobre todo de los acontecimientos dolorosos, ¿vale solamente para la vida personal de un hombre singular o vale también como una lección para la historia de todos los hombres, como acontecimientos de talante universal?

**MGB:** Está claro que aunque uno tenga que apropiárselos siempre muy personalmente, son acontecimientos históricos de alcance universal los que en definitiva marcan mejor el encuentro con lo que podríamos llamar Dios.

Por ejemplo: si no hubiera sido por la destrucción del Templo de Jerusalén, por el “evidente” –entre muchas comillas– hundimiento o desaparición o condena de una religión como el judaísmo (que estaba impregnando el mundo de aquella época y que venía a ser como la esperanza para moralizar un imperio que ya había hecho y que seguía todavía haciendo ensayos con dioses suficientemente universales y en cuyo panteón habrían de haber todas las divinidades del mundo entero), no se habría visto que la paz de Augusto

necesitaba otros dioses, que necesitaba un dios moral. El hecho, pues, de que se hundiera, de que se cancelara históricamente, por así decir, una religión con esas expectativas, con ese celo religioso fue tremendamente importante. ¿No tiene una extraordinaria influencia que –y así lo pensaron los primeros padres de la Iglesia cristiana– de repente haya que concederle a la historia y a sus avatares una importancia incluso religiosa e incluso revelatoria? El judaísmo y el cristianismo han, pues, puesto sobre la mesa que no solamente la teoría es importante, sino que es en los sucesos que pasan en la historia y en el seno de las relaciones humanas en donde puede hallarse verdaderamente lo que podríamos llamar Dios.

DIR: Antes de seguir avanzando hacia qué pueda ser aquello que llamamos Dios, y cambiando un poco de coordenadas para entender también las fuentes de las que abrevas, ¿cómo ves el problema de Dios y de la fe al interior de la fenomenología de Husserl? ¿En qué medida, con su metodología estrictísima, atendida rigurosamente a la experiencia, permite la fenomenología elaborar un discurso sobre Dios y hacer experiencia de Dios?

**MGB:** En los textos de Husserl, sobre todo en la dirección que toma su filosofía, a Dios se le ve demasiado parcialmente, como un Dios fundamentalmente moral. Es el horizonte teleológico del desarrollo del progreso humano. Y eso no es bastante. A mí desde hace ya muchos años, en ese sentido, me defraudan los textos de Husserl. En cambio, son extraordinariamente útiles como una ascética de la razón sin la cuál uno no puede entrar en las cuestiones de la teología más que como caballo en cacharrería.

Tengo para mí que la filosofía primera ha de ser a la vez teoría de la verdad y agatología, esta última entendida como teoría de la libertad y teoría del Bien perfecto; ambos brazos hacen falta. La disciplina fenomenológica muestra maravillosamente bien cómo los problemas propios de la teoría del conocimiento y de la lógica son radicalísimos, universales y que no hay manera de evitarlos. Además propone una solución que, seguramente, es la más

perfecta posible entre las que el hombre puede encontrar. Pero todo eso no es más que una inmensa disciplina, una gran ascética para poder entrar en las cuestiones más propias de la agatología, es decir, en la teoría de Dios en el sentido amplio que ahora decía, con todos los instrumentos a la mano. Es decir, primero con una noción de razón enormemente ampliada respecto de lo que suele entenderse, y después también con una visión de los auténticos problemas que suscita el ser del hombre muy agudizada, de manera que uno no se deje demasiado rápidamente consolar por las respuestas teológicas o, como una vez he dicho, que uno no reciba y asuma demasiadas respuestas, o demasiada catequesis, cuando las preguntas tienen que plantearse bien primero.

DIR: ¿Es a esto a lo que te refieres cuando insistes en que la filosofía de la religión es la verdadera filosofía primera?

**MGB:** Sí. He insistido en eso porque al venir, como español, de una tradición algo distinta, yo me encontraba favorecido por el hecho de que no tenía por qué, obligadamente, pasar o sólo por la filosofía francesa, o sólo por la filosofía alemana porque, de alguna manera, el modo en el que Unamuno había criticado a Ortega en España –aún aceptando muchas cosas de él y llamándole su maestro o poco menos al final de sus días a pesar de la diferencia de edad y sabiduría–, ya era una manera más prometedora de entrar en los temas de la filosofía primera. Por eso yo me niego a considerarme simplemente un francés o un alemán más. No, me parece que justamente el modo en que Unamuno sabe, como buen discípulo de Kierkegaard, unir afectividad, ética, deseo es una manera pertinente de filosofar frente a la teoría orteguiana, que es un modo de fenomenología muy próximo a Nietzsche y a Heidegger. El de Unamuno es un modo de entrar en filosofía primera francamente más serio, más fundamental. Aunque no lo haya tematizado mucho, él es ya un autor para quien los acontecimientos son absolutamente decisivos para que las perspectivas filosóficas se abran delante de uno. Él ha experimentado esas grandes transformaciones porque, aunque no haya vivido la Shoá, ha vivido suficiente tragedia en la

historia española como para aprender que ni el fanatismo religioso o ético, ni un afán de contemplación *á la* Nietzsche, según el cuál lo importante es que haya muchas interpretaciones y luego “ya veremos”, aprende que ninguna de esas cosas da suficiente para pensar, para hacer una existencia con responsabilidad histórica real. Por eso me siento –no respecto de todos los textos de Unamuno, pero sí respecto de muchos–, más cerca de él que de nadie en la concepción de este Dios que es el enemigo absoluto del mal en todas sus formas, no sólo en algunas.

DIR: ¿Por eso te referes a la reducción fenomenológica, a la *epojé*, como un acto eminentemente ético? Husserl llega a tener esa intención ética en la reducción y en el quehacer del fenomenólogo.

**MGB:** Sí, lo llama así pero tardó mucho en sacar las consecuencias radicales que eso implicaba. Yo no puedo aceptar que elevarse al estadio ético sea algo que se concede al hombre desde la primera infancia y sin más, sino que creo que es algo que está realmente mediado por acontecimientos capitales que han de ocurrir en la existencia... bueno... no que “han” de ocurrir: que “pueden” ocurrir en la existencia después de algunos otros aún más capitales, y que solamente si la libertad los acepta y los interpreta de determinada manera, dan paso a que el hombre se sitúe en el nivel en el que Husserl empieza ya la reflexión, o en el nivel en que la filosofía ha empezado siempre su reflexión, que es un nivel de máxima exigencia ética. Si Husserl hubiera sido consciente de todos esos supuestos de orden, si se quiere más bien subjetivo o histórico –o genético-trascendental, como él los hubiera llamado– de la propia reducción fenomenológica, hubiera podido hacer un trabajo que era imprescindible, como luego se vio por los cortos circuitos de Heidegger que, en buena medida, han tomado ocasión de esa falta de reflexión radical de Husserl sobre las condiciones morales de la *epojé*. Eso ha sido un desequilibrio en la fundamentación de la propia fenomenología realmente letal, fatal. Pero yo creo que estamos recuperándonos de eso, una vez que la obra de Heidegger y sus consecuencias van siendo asimiladas.

DIR: ¿Tú crees que esta relativamente nueva fenomenología francesa, con su discutido giro teológico, haya dado cuenta de esos problemas o crees que esa línea sigue un derrotero distinto del camino husserliano?

**MGB:** Yo no consigo estar en plena línea con la fenomenología francesa contemporánea en su giro teológico. No del todo. Yo creo que se basan exageradamente en los presuntos logros de Heidegger y, aunque a partir de ahí plantean bien que el problema teológico no es simplemente un problema ontológico, lo hacen sin matizar lo suficiente. De hecho les está costando el camino de vuelta para levantar la condena a una gran parte de la filosofía clásica tratada simplemente como ontoteología de manera injusta. Ese camino de vuelta se puede evitar no aceptando tanto a Heidegger dentro de la filosofía, como muchos de ellos lo hacen. Pienso en Marion, sobre todo.

DIR: ¿Incluyes a Lévinas en ese grupo?

**MGB:** Yo creo que no. Lévinas es anterior, realmente. Su reacción es una reacción propiamente judía, atraída por la historia, por la experiencia histórica. Yo creo que la meditación principal de él es la Shoá y cómo las fuentes de sentido judías son un antídoto contra la repetición de las catástrofes. Para Lévinas eso es absolutamente central. Por más que sea él también un fenomenólogo y un discípulo de Heidegger, para él eso es tan absolutamente capital que creo que es desde ahí desde donde hay que leerlo. No es que él haya, por ser un teólogo en cierto sentido, reconvertido a Heidegger. Él ha sido un crítico radical de la filosofía de su tiempo, impelido por la importancia histórica de lo ocurrido y, por tanto, con una visión de lo que es ya la reducción fenomenológica transida de ética, o incluso de religión... mejor digamos de ética para respetar a Lévinas mismo, de un modo tan fuerte, tan fuerte, que eso no suponía ni siquiera una inversión de la fenomenología, sino un situarse en el horizonte de Husserl pero con muchas más armas de orden ético que Husserl y, desde ahí, negarse a entrar en el modo en que Heidegger planteaba

los problemas. Creo que ésa es la clave. Lévinas tarda un poco en darse cuenta de eso pero creo que eso es lo que hace.

DIR: Pocas filosofías han pensado tanto y tan pertinentemente el sentido de la historia como la filosofía judía. Esto no solamente se debe a que ha puesto sobre la mesa los problemas que surgen de la Shoá, sino que ya incluso desde Cohen y Rosenzweig (antes que Lévinas o Fackenheim), ha considerado al otro como el verdadero ábside de la filosofía. ¿Qué germen encontramos en la filosofía judía que tiende a pensar así que, a diferencia del mundo griego, sitúa al otro como el centro de la vivencia religiosa?

**MGB:** Es precisamente la importancia que se reconoce a los acontecimientos históricos, es vivir la religión a través de una liberación inmerecida que uno recuerda toda la vida. Esa liberación inmerecida y la conquista de una tierra concreta como fruto de una promesa, hace que el yahvismo primitivo se viva a sí mismo como una estupenda alternativa: “nosotros estamos en esta tierra por divino permiso, por gracia divina, en vez de ser unos esclavos de cualquiera de las enormes potencias que nos rodean. ¿Qué puede garantizar que nosotros somos una especie de testimonio de que Dios es el Señor de la historia, más que el Señor de la naturaleza, que Dios no es un emperador, un súper emperador, que no es como el Marduk de Babilonia, sino que es otra cosa?”. Entonces surgen infinidad de tentaciones: “¿Y si tuviéramos un rey y un templo como todos los demás Estados que nos rodean...? ¿Y si prescindiéramos de eso y tuviéramos sólo jueces, reyes carismáticos?”. En realidad ninguna de las dos cosas es suficiente. A la historia en manos de Dios no se le hace del todo justicia con ninguna clase de institución humana. Un reino desapareció, precisamente el que mantenía una teología más correspondiente a la experiencia de Dios que se había hecho en el Éxodo, y quedó el reino del sur, que es el que estaba más asimilado a los imperios circundantes. Sin embargo, también esta forma institucional pudo servir para mantener el rescoldo de la creencia en que Dios no está tan lejos del mundo, o que Dios no es solamente la arquitectura matemática de él, sino un cuidador

de hombres, un observador de intersubjetividades, pero también sirvió esta supervivencia para que a través de avatares horribles que parecerían cancelar una religión se mantenga un fondo, un resto de personas que están dispuestas a reconocer que es muy cierto que la naturaleza es hermosísima y que las verdades esenciales sobre las cosas de la naturaleza son importantísimas, que todo eso está muy bien pero que, sin embargo, nada de eso es Dios. Ni siquiera lo que de eso es eterno, es Dios. Ésas serían las *veritates*, pero no la *Veritas*, como diría luego San Agustín. Hay que esperar más de Dios.

DIR: Pero aquí surge la pregunta de la teodicea: si Dios no es ninguna de estas maravillas de la naturaleza, y ni siquiera nada de lo que hay de divino y eterno en ello, sino el cuidador de los hombres: ¿por qué hay mal? Si la fe en Dios ha de plantearse como la fe en el enemigo absoluto del mal, ¿cómo hablar de un Dios que se muestra de manera contradictoria, que permite la violencia, que no ofrece un sentido a la historia o que, si lo ofrece, no se sabe cuál es?

**MGB:** Y, de hecho, habría que agregar: si ninguna forma institucional puede responder plenamente a lo que exige la relación con Dios (y San Agustín era muy consciente de esto, pues sabía que intentar organizar un Estado según la ley evangélica propiamente es imposible); si no puedes defenderte del mal y lo que creas es un pueblo de seres enormemente débiles; si la ley temporal va luchando por mejorarse a sí misma a sabiendas de que nunca alcanzará a la ley eterna, sobre todo a la Ley de Cristo (que no es lo que a nosotros nos parece que es justicia, el derecho de gentes, sino algo muy superior al derecho de gentes: el derecho en el cielo, que es el derecho de no responder jamás al mal con el mal); si todo esto es así, habría que preguntar: ¿en dónde se puede hacer una experiencia de lo divino adecuada, como los profetas del reino del norte o como los profetas en general del yahvismo primitivo lo veían? Es más bien en las relaciones interpersonales inmediatas: en la justicia con el que tienes al lado... intenta extenderla, que sea justicia social, pero que empiece por ser cuidado directo del que tienes al lado, como dice Rosenzweig con tanta gracia: no ames al

sobre-prójimo, sino al prójimo tal cual. Crea desde ahí una red de relaciones que pueda crecer a partir de amar al prójimo tal cual... pero el prójimo tal cual es el extranjero que hay junto a ti y hasta el burro del extranjero que hay junto a ti, que también tiene derecho al sábado. Sé que eso es sólo como un núcleo, pero es una demostración de que se puede vivir de una manera que, sin ser apolítica, va en la dirección de una situación siempre abierta al futuro de Dios. Es siempre muy débil, y no puede triunfar quizás políticamente en este mundo, o al menos no puede triunfar mientras no todos los hombres vivan la experiencia de lo que significa esto de la justicia con el prójimo inmediato, pero que sin embargo es auténticamente pura y perfecta en algún sentido, sin tener que ser orgullosa y sin tener que ser soberbia, no... no... esto aquí sí es realmente amor. Es amor y justicia. Aunque en un círculo muy reducido, es ahí en donde tiene sentido: no en el templo, no en el sacrificio, sino que es aquí donde tiene sentido que se mencione el nombre de Dios. Ya si se menciona en el templo, en el sacrificio, en la corte real... bueno, eso será una celebración proléptica, pero en realidad, el Shalom, la paz, se establece para empezar en el hogar, en las relaciones inmediatas. Veamos cómo esto puede crecer y eso será entonces, tal vez, una presencia histórica de la divinidad.

DIR: ¿No es Auschwitz una objeción a esto? Auschwitz es el gran endiosamiento de la humanidad y la gran aniquilación de sí misma. Frente a esto ha habido distintas respuestas. Desde Jean Améry, quien dice que ya es imposible la palabra, que el verbo murió con Auschwitz, y que ya ni siquiera cabe la posibilidad de lamentarlo, hasta las reacciones de Elie Wiesel o Primo Levi quienes intentaron, en la narración, una cierta memoria que permitiera advertir de los peligros. Auschwitz podría ser considerado como la extirpación del mundo doméstico en donde puede ocurrir la paz...

**MGB:** Quizá la parte más dolorosa de lo ocurrido en Auschwitz es ésa en la que Hannah Arendt puso el dedo y de ahí realmente tocó la llaga. Es lo que más nos horroriza a los que miramos hacia Auschwitz –y digo esto con temor y temblor y con muchísimo cuidado–: que

no se ejerciera una resistencia suficiente, que realmente se muriera como corderos llevados al matadero en algunos casos sin que eso fuera tampoco exactamente un reconocimiento del misterio de Dios sino una especie de rendición humana. Eso es lo verdaderamente espantoso, pensar que aquellos verdugos consiguieron, en una amplia medida que las víctimas, en algún sentido, pudieran llegar a ser sus cómplices algunas veces. Esto es delicadísimo de decir, es un tema de combate continuo.

DIR: Pero también hubo héroes.

**MGB:** ¡Hubo héroes, ésa es la clave! Ésa es la cuestión. Gracias a Dios los hubo realmente, no sólo gente que de antemano dijera: “mira, suicidémonos porque éstos han ganado la historia” y que nos hiciera pensar que frente a ese infinitamente doloroso e infinitamente terrible mal radical la humanidad ya ni siquiera supiera responder con armas efectivas. Pero hubo héroes, afortunadamente. Así que la respuesta tiene que ser siempre: “no le podemos dar la victoria a eso, pase lo que pase”. Si Améry dice lo que dice, quizá está bien como primera reacción pero si eso nos lleva a la resignación, entonces es imposible. La única respuesta sensata es decir que lo que allí comenzó venciendo y terminó cayendo tiene que conservarse bajo tierra, sometido en el fondo de la tumba hasta el fin de los tiempos. Estará siempre ahí bullendo, pero hay que someterlo. ¿Esto arguye contra Dios? Bueno, Auschwitz, en su existencia, afirma que los hombres son libres, pero también que las divinidades que no son realmente Dios son muy peligrosas, enormemente peligrosas. Al ser tan difícil la disciplina, la catequesis de lo que realmente sea Dios –porque no puede pasar sólo a través de las palabras, sino que tiene que pasar a través de acontecimientos personales, de acontecimientos históricos, de relaciones interpersonales, de creación de núcleos de paz sabática en la historia–, entonces todo esto es de una debilidad terrible. Es una cosa que está siempre sometida a que cada vez que nace un hombre nuevo, ese hombre es una posibilidad de todo. Es mucho más fácil que a un hombre se le den ídolos a que llegue a estar en relación con Dios. Yo lo temo así.

DIR: El mal, entonces, ¿es banal o es radical?

**MGB:** Es radical. Es muy cierto que se puede banalizar enormemente, pero sólo a base de que haya habido radicalmente una negación a quererse confiar a la libertad, que es algo que empieza por lo que antes decíamos: no amar suficientemente la realidad. De ahí que yo le doy una importancia de riesgo terrible al miedo, como los antiguos moralistas griegos. El miedo es lo más peligroso del mundo. Un hombre que se atemoriza es un hombre que no puede creer ni en sus propios dioses y tiene que empezar a creer en los dioses de otros, y eso es un fenómeno verdaderamente aterrador. Un hombre atemorizado puede convertirse en el hombre más peligroso de todos.

Yo más bien creo en la radicalidad del mal, que viene siempre a través de una cosa casi tan banal como el miedo a no ser igual que los demás, el miedo a marcar una diferencia que me resulta siempre incómoda, el miedo a que sea verdad esta máxima, no literal, de La Rochefoucauld: "lo que no te perdonarán, es lo que hayas hecho bien". Eso es terrible. Claro que el mal tiene un aspecto banal. Claro que es una cosa que todo el mundo hace, pero ¿cuál es su raíz? La raíz es que no nos atrevemos a vivir con libertad, con entusiasmo. Hay que amar la vida con pasión, reconociendo qué adoramos e intentando pasar más allá de eso, o adorándolo tan en serio que al final descubramos que no nos servía, que lo que queríamos era adorar algo que había todavía más allá: después de después, como decía Unamuno. Pero, claro, cada hombre que nace tiene que repetir esta tremenda historia, no hay manera de ahorrársela a nadie. ¿Cómo podemos hacer que pedagógicamente estemos un poco más asegurados de los males del pasado para el futuro? Es infinitamente difícil.

DIR: Si bien es verdad que Auschwitz es un acontecimiento único, también es verdad que muchas personas viven sus vidas en medio de un total sinsentido. Naciones enteras: México, Siria, Uganda, viven una violencia pandémica hasta el punto que a veces es imposible

reconocer culpables. En esos contextos se hace imprescindible la reconciliación y el perdón. ¿Es posible el perdón en la perspectiva estrictamente secular en la que nos movemos en el siglo XXI?

**MGB:** Los “similiperdones” pueden servir muchísimo. Si exigimos el perdón como tal, probablemente nos ponemos en un ideal tan lejano que no pueda ser. El “similiperdón” permite la convivencia entre personas que han sido enemigas. Y habría que empezar por ahí: lograr que en pequeñas cosas puedan colaborar los enemigos.

DIR: ¿Por qué haces esa distinción entre perdón y “similiperdón”?  
¿En qué consiste el perdón radical?

**MGB:** El perdón radical anula el pasado. Supone no exactamente un olvido, sino una superación radical del mal que ocurrió. Anularlo realmente. Y, para eso, el que da, el que concede el perdón –y que en realidad es un instrumento en manos de Dios aunque él no lo sepa–, tiene que haber recibido una petición de perdón a su vez enormemente radical, enormemente fuerte. Como se dice en la teología: un dolor de contrición absoluto. Y eso no es lo normal. Lo normal es simplemente que, reconociendo que se produce una espiral de víctimas y una situación invivible, decidamos entre todos una reconciliación, constituir una comisión para la verdad que analice lo que ha ocurrido y que, ante los casos extremos de violencia seamos capaces de juzgar, de condenar. Pero no intentemos ni condenar a todo un pueblo ni lavar las heridas de un pueblo entero, sino más bien empecemos por una obra más modesta. Reconozcamos que lo que está pasando es insufrible. Reconozcamos que si no cambiamos terminaremos todos en el abismo. Empecemos a buscar qué cosas son las peores de las que han ocurrido porque éstas hay que sanarlas inmediatamente y luego realmente juzgar a alguien. Aunque no se pueda localizar bien un culpable, seguramente ha habido algún general guerrillero o paramilitar o del ejército regular, que ha cometido atrocidades... empecemos por ahí.

DIR: Hay quien dice que no puede haber perdón si antes no hay justicia, y hay quien dice que la única justicia es el perdón.

**MGB:** La palabra “perdón” tiene ahí dos sentidos. Si no se perdona un poco, no se puede empezar a hacer justicia. Tiene que haber un reconocimiento de la verdad, tiene que haber una disposición previa. Decir: “bueno, es cierto, es mi enemigo pero quizás podamos vivir de alguna manera”. Y, aunque ese reconocimiento sea casi sólo hedonista al principio, es decir, que ni siquiera tenga una fuente moral muy profunda, sino que sólo se reconozca que en un determinado pueblo ya no se puede vivir, estamos en el principio del cambio. Eso desde luego no es un perdón mutuo. Es un “similiperdón” –que se parece muy poco al perdón–, sin el cual no puede empezar a hacerse justicia de ninguna manera. Cuando la justicia se va haciendo, luego es posible ir profundizando, ir sanando. Al final, el resultado último debería poder ser el perdón de veras, es decir: borrón y cuenta nueva. Pero para eso la justicia tiene que ir creciendo en grados.

DIR: Esta idea de perdón, de reconciliación, la idea de que la filosofía y la vida moral comienzan en el *tête à tête*, en el encuentro singular con el otro, plantea muchas interrogantes complicadas. Por ejemplo, ¿qué sucede con aquél que se ha convertido en verdugo de su hermano y se arrepiente contritamente, pero no ha recibido el perdón? O, ¿qué sucede cuando el otro no te perdona nunca por algo que no hiciste pero que él vivió como un agravio?

**MGB:** Cualquiera de nosotros podemos vivir situaciones en las que no conseguimos aproximarnos a ciertas personas que pueden creerse ofendidas por mí y que haga lo que haga no consiga aproximarme a ellas. Lo único que puedo hacer es intentar hacerles todo el bien posible, se enteren o no de que procede de mí. No puedo hacer otra cosa. Hay casos en los que tal vez no soy capaz de reconstruir, en los niveles que realmente importan, las relaciones fraternales, lo que significaría que estamos tratando de hacer presente a Dios en mitad de lo que no es Dios. Sin embargo, a la vez

que eso, puedo estar colaborando en otras empresas de un ámbito un poco más político en donde sí se crea esperanza, en donde sí se avanza. Uno no debe desesperar cuando a nivel institucional puedo colaborar con el Bien, pero en el nivel personal estoy imposibilitado para reconstruir algunas relaciones. Aunque se fracase en esos niveles que son muy esenciales, ellos no ocupan todo el espacio de la acción de una persona. Si así fuera estaríamos realmente perdidos. No se ha quedado uno sin potencia para colaborar a algo bueno por el hecho de que fracase gravísimamente en asuntos que son importantísimos y muy próximos.

DIR: ¿Y qué hay de esta idea de comenzar por el autoperdón?  
¿Porqué el autoperdón es un oxímoron?

**MGB:** Porque el perdón viene de fuera. Hay que comenzar por aguantarse a uno mismo, sí. Como diría Soloviev: “me da mucho pudor ser yo mismo, pero ¡qué le voy a hacer... continuemos!”. Uno no puede pedirse perdón a sí mismo. En cierto sentido, en realidad, no puedes pedirte nada a ti mismo y mucho menos recibir un don de tal medida que puedas decir: “verdaderamente tu pasado ha sido blanqueado como si hubieras ido al mejor batanero, quien te ha dejado la lana blanca maravillosamente aunque era del color de la sangre”. Eso no lo puedes hacer tú sólo, sería como intentar olvidar a toda costa, hacer un esfuerzo terrible por cambiar, por que la memoria no sea lo que te dice que es. El perdón es siempre un fruto del amor.

DIR: Si el perdón es la reconstrucción del pasado total para que yo pueda reconstruirme a mí mismo, entonces necesito de una alteridad total.

**MGB:** Recibir el perdón así implica, en palabras sencillas, “ser capaz de acoger el amor”. Hay gente que quiere amarte y tú no te dejas. Si a mí alguien realmente me ama, por decirlo un poco burdamente, me está quitando algo de mi pasado que estaba mal. Realmente creo que es eso. Si me ama Dios y yo soy capaz de acoger el amor

de Dios, entonces he aquí que todo lo hago nuevo. Pero cualquier amor interhumano también hace eso: es una curación. No es que yo ame, es que a mí me amen y que yo sea capaz de acoger ese amor. Eso cura como ninguna otra cosa.

DIR: Miguel, respecto de la forma de hacer filosofía y del tratamiento de estos temas tan tremendos: Dios, el mal, la fe, el perdón, parece que a veces el lenguaje filosófico tradicional se agosta, que queda corto. Unamuno mismo recurrió algunas veces a la poesía para poder hablar de los temas que hacían falta. ¿Cuál crees que es el papel que tiene la literatura, la poesía, para el tratamiento de problemas filosóficos?

**MGB:** La poesía, en cierto sentido, es instrumento esencial de la filosofía. Yo creo que sobre estos temas, si se habla de una manera que ya afectivamente no sea suficiente, es decir, si se habla sin belleza o si se escribe sin belleza, sin todos los recursos que la lengua ofrece, uno no da la talla respecto del problema. Ya de entrada un texto en característica universal o impersonal es un texto que no puede responder a estos temas. Es absurdo. No está en el temple de ánimo imprescindible.

El problema con la poesía es que es tan hija del momento, del dios del momento, que el poeta tiende a ser, más que un hombre completo, un fragmento de persona: "el de esta mañana, el que yo soy esta mañana sin tener en cuenta todo el horizonte de mi existencia, recibe el regalo de este poema". Ese poema, por tanto, corresponde a una especie de inspiración o de posesión de un dios del momento, que no es el dios real, realmente Dios, que tampoco está apelando a la persona en toda su integridad, sino que yo, más bien, como poeta me dejo llevar a lo que el presente en este momento me presenta, me da como una fulguración. El poeta es ahí una parte, y por eso la poesía es contradictoria habitualmente. El poeta escribe hoy una cosa y mañana escribe prácticamente la contraria. Y, cuidado, eso no es la *concordantia oppositorum* de la que habla la filosofía. Eso es realmente una contradicción. Es una especie de politeísmo, si se quiere.

DIR: ¿Necesariamente ha de ser así?

**MGB:** La poesía tiene que dejarse formar por la filosofía. Eso es muy importante, muy importante. No anteponer la poesía a la filosofía sino la filosofía a la poesía. Pero yo dudo de si el poeta como tal tiene esa capacidad de integración. Necesita ser más que un poeta para tenerla. Necesita ser, ¿cómo decirlo?... ¿filósofo?, ¿hombre religioso? Es muy difícil darle un nombre a eso, pero ése es el riesgo.

DIR: ¿Te has sentido seducido por la posibilidad de expresarte a través de la poesía?

**MGB:** Sí. Desde luego. Excesivamente. He quemado miles de páginas de literatura mía y, las que no he quemado, me parece que corresponden a la descripción que acabo de hacerte. Yo no las podría publicar con mi nombre.

DIR: ¿Serían momentos de alguien que no son el filósofo Miguel García-Baró?

**MGB:** En algún verso sí y en otros versos no, y entonces tendría que inventar una serie de apócrifos. Por lo menos un par de ellos, porque no terminan de corresponder con lo que la experiencia filosófica realmente da. Podría integrar alguno de esos poemas directamente en un libro pero otros me parecen lo que te acabo de decir: fulguraciones que no terminan de dar una suficiente expresión a lo que es toda mi existencia como respuesta nada menos que a la totalidad. Totalidad que, además, está sondeada por Dios y no es simplemente la totalidad del mundo. Pseudónimamente pueden servir esos poemas pero tal vez sería un error decir que eso me pertenece a mí mismo y a mi obra.

DIR: ¿Piensas lo mismo de la novela? Ella ha sido considerada por muchos como el epítome de la filosofía, como la capacidad de transmitir verdades universales a través del drama del singular.

Pensemos en Kierkegaard quien, si bien no era un novelista, recurría a figuras que parecían novela.

**MGB:** Quizá sea más el teatro que la novela lo que pueda responder a esa ejemplificación en donde te permites, en el caso individual, profundizar más que en ningún concepto. Pero siempre que yo he tenido la tentación de escribir novela me he visto, por así decir, como perdiendo el tiempo: escribiendo demasiadas páginas que no servían directamente al propósito. Quizá un cuento breve pueda conseguirlo, un cuento de estilo borgiano, por ejemplo, que en tres páginas muy condensadas diga algo. Pero eso ya se parece demasiado a un poema, así que no estoy convencido de eso, aunque la tentación ha sido violentísima siempre.

DIR: Pero tenemos a Dostoievski.

**MGB:** Sí. Sí, es verdad. Ése es el caso máximo de novelista filósofo, o de poeta filósofo. Eso es verdad. Dostoievski, o Cervantes... hay momentos en los que parece que sólo así podrían decir lo que querían decir.

DIR: Recuerdo alguna vez haberte escuchado decir que los mejores momentos de la filosofía española estaban precisamente en la mística de San Juan de la Cruz y en el ingenio cervantino.

**MGB:** Seguramente estaba glosando a Unamuno porque eso me parece verdad, pero también me parece verdad que hay ensayos del mismo Unamuno, o momentos de Azorín, en que aún se expresa mejor la filosofía en español que en los poemas o en la mística renacentista barroca. Creo que esos contraejemplos no rebatirían lo que acabo de decir, no me parece bastante. Hay que decir que la filosofía en español se ha expresado con más intensidad fuera de la novela.

DIR: Para ir ya dando los últimos pasos en este diálogo me gustaría volver al tema de la filosofía primera, pero mirándolo desde ese

modo tan propiamente tuyo: la infancia y el acontecimiento, ideas centrales en tu filosofía. De entre los acontecimientos más importantes el primero es el que tiene que ver con la salida de la infancia: cobrar conciencia de que moriré y de que no quiero morir, darme cuenta de que ya no tengo todo el tiempo. Esto invita a pensar que la vida auténtica es haber salido de la infancia hacia la vida filosófica, hacia la vida de la responsabilidad. Ahí cabría preguntar, ¿no es la infancia el sueño de los sueños, el ideal de la existencia, el sentido pleno, el eterno gozo? ¿En dónde queda el momento cristiano de ser como niños, o esta intuición, tan de Péguy, de la esperanza como una pequeña niña?

**MGB:** Cuando se dice “sed como niños”, o cuando se alaba a la infancia en el sentido de Péguy, se está diciendo más bien que los niños que han dejado de ser niños, que han descubierto el misterio de la existencia, saben sobrellevarlo de una manera tal que valdría la pena que los adultos la imitaran. No los niños antes de la experiencia traumática que nos hace pasar a un nivel diferente. Es decir: si uno toma “infancia” en el sentido literal de “quien aún no habla”, sino sólo juega, aunque también ya hable, entonces esa infancia no es un ideal. Esa zona en que no hay tiempo, hay juego, hay expectativas, hay ansia, como decía Kierkegaard, no es para nadie propiamente un horizonte ideal. Está tan infinitamente superada que nos cuesta muchísimo trabajo recordarla. Me parece que es más bien nuestra imaginación quien ha podido hacer el juego –como le pasó a Unamuno–, de representarnos eso como el estado ideal, como si el desconocimiento de la muerte y de todo problema grave permitiera una vida de plena dicha, una vida divina.

Yo creo que no, yo creo que cuando se empieza a descubrir lo misterioso de la vida, y eso siempre es que el tiempo se haya hecho irreversible –aunque uno no haya meditado tan profundamente en la muerte la ha sentido, aunque uno no haya meditado en las pérdidas, las ha sentido y sabe que nada va a volver exactamente igual–, entonces ahí se produce una situación que quizá se podría llamar “melancolía” y que creo que es lo característico de los niños profundos... que

probablemente son todos los niños... Es ese saber sobrellevar lo misterioso jugando, no llorando todo el día, lo que es tan admirable. Y jugar es en cierto sentido un ejercicio de la afectividad muy profundo en que se pone en juego lo que más adelante será al arte.

DIR: Aunque generalmente el niño juega a ser adulto.

**MGB:** Sí, pero al jugar a ser adulto, como sabe que no es adulto, pone ahí una diferencia peculiar. Es mucho más arte que sólo premonición de la vida adulta, que trabajo. Es un modo de consuelo muy especial. ¿De qué manera se emplea mejor el tiempo? Pues jugando: eso permite sentir, anticipar, profetizar. Las verdaderas alabanzas de la infancia se refieren más bien a eso: a la capacidad que tiene el niño de sobrevivir, de sobrellevar, de convivir con lo misterioso sintiéndolo muy profundamente. De ahí esos llantos desconsolados, esas alegrías enormes, esas satisfacciones tan fuertes y tan profundas que nunca más se sentirán y que no son propias de los niños de un año o de dos años, sino de un niño de seis, siete u ocho años. En esa situación uno está realmente a la espera, abierto, es capaz de recibir dones sin sentirse culpable por no poder responder a ellos. Me parece que ésas son las virtudes principales de la infancia, no en el sentido del silencio previo a todo, sino de la zona en la que está uno haciendo los primeros tanteos respecto de lo verdaderamente misterioso.

DIR: Si bien con Sócrates aprendimos que la vida filosófica consiste en la confrontación de los discursos con la verdad, sobre todo por medio del diálogo, también el filósofo ha de aprender a callar, al menos desde ciertas perspectivas. Pienso en Agustín de Hipona o en Simone Weil, quienes hablan del silencio como un momento importante para la vida filosófica. No es el silencio del infante pero sí un silencio maduro. ¿Qué papel consideras que tiene el silencio en el quehacer filosófico?

**MGB:** Es un papel realmente muy grande. En este caso es un silencio que siempre es el contrapunto del habla, por lo que está

profundísimamente relacionado con la expresión y con la acción. No es un detener la expresión y la acción sino más bien un darles más tiempo: una especie de holgura o anchura. Al estar actuando ya hay una concentración, una especie de angostamiento. Al estar hablando ya está uno diciendo sólo "esto" y no todo lo que habría que decir. El silencio es como el acompañante de esas experiencias en que se angosta un poco más la vida para que haya la profundidad y la anchura suficientes en la experiencia filosófica. No es únicamente que el silencio permita una contemplación mayor. Yo no soy en realidad nada partidario de estas técnicas de vaciamiento que Oriente practica. No creo que eso sea un camino de sabiduría en el sentido realmente necesario del término. En cambio sí considero imprescindibles largas fases de soledad y de silencio, pero más bien porque en ellas puede oírse más la voz de Dios, o la voz de la totalidad, no sólo las voces del momento, no sólo esas incitaciones que te hacen poeta, no sólo para experimentar la necesidad de hablar tú y entonces estrechar tu experiencia, porque la vehiculas de esta manera y no de todas. El silencio está poblado de palabras ya dichas y de palabras que se van a decir, de acciones ya hechas y de acciones que se van a hacer. No es un vaciamiento.

DIR: ¿Es un encuentro?

**MGB:** Sí, es un encuentro, exactamente. Es una forma ascética de acompañar lo que no es ascesis sino acción.

DIR: Pero parecería, a primera instancia, que en la vida moderna es casi imposible el silencio, o el encuentro real entre las personas, que vivimos en un mundo ya interpretado, ya plenamente mediado.

**MGB:** De entrada te diría que es imposible que no haya oportunidades en las vidas de todos los hombres para entrar en el silencio, y más aún para amar. Pero sí... desdichadamente parece que el mundo de la técnica, que el mundo contemporáneo apresurado y superficial lo hace complicado. Al menos se ve a mucha gente vivir con un ansia terrible y como si no hubieran

tenido esa clase de experiencias. Si el testimonio de la gente no consiste sólo en frases que se pronuncian irresponsablemente, sí que parece que hay una carencia de esos instantes en el presente verdaderamente horrible. Es como un signo de los tiempos: un modo de exilio de Dios... que en realidad no es que sea un exilio, sino que así es como se vive hoy socialmente la experiencia de lo divino o del Bien perfecto: de maneras muy, muy carentes y muy duras. El desconcierto religioso y el desconcierto respecto de la propia felicidad, respecto de la propia vocación. Eso son cosas verdaderamente terribles y que ocurren.

DIR: ¿Por qué crees que esto es así específicamente ahora? Por otra parte, ¿no habría que cuidarnos, también, de un juicio que puede implicar caer en la nostalgia de Manrique: "todo tiempo pasado fue mejor"?

**MGB:** Como siempre, el bien inventa algo maravilloso y el mal lo fastidia y lo deforma. A mí sí me parece que realmente es una pena que una tradición como la cristiana o la filosófica hayan tenido malos alumnos siempre, que hayan tenido tergiversaciones gravísimas, que hoy se tenga que leer la historia del cristianismo también con una cantidad de infamias y de violencias. Eso es absolutamente desconcertante. O la historia de la filosofía, lo mismo: incluye dentro de ella una serie de fanatismos y de totalitarismos que en realidad no le corresponden, que son como los fenómenos colaterales lamentables. La historia de la filosofía no incluye eso, pero no puede no mencionarlo.

DIR: De hecho, hay que mencionarlo, para recordar la posibilidad del mal.

**MGB:** ¡Efectivamente! Hay un moralista francés, que dice: "cuando uno sufre determinado dolor y, además, cuando sobre esa base construye un argumento de certeza irrefutable, entonces el peligro es máximo". Se vuelve un dogmático absoluto. Por eso vuelvo a insistir en el miedo como una de las fuentes más grandes del mal.

Uno busca la certeza irrefragable del Bien perfecto, pero puede tener el peligro de creer encontrarla a propósito de un acontecimiento doloroso en cuya superación uno ha construido una pequeña teoría de la que tiene una seguridad fanática. Si tú tienes una buena teoría parcial y una experiencia dolorosa sobre la que la has construido, puedes tener un arma mortífera y además tener una seguridad personal en ella muy peligrosa. Contra eso también hay que defenderse. Y es verdad que eso puede ser terrible, que alguien que ha sufrido una desgracia y que sólo ve una salida para esa desgracia, está tan aferrado a esa salida que no tendrá tolerancia para ninguna otra cosa.

DIR: Es la relación entre un miedo originario, o una experiencia dolorosa y una violencia como respuesta.

**MGB:** Sí. Y eso es otro de los riesgos a los que la humanidad estará sometida siempre y que no se puede uno curar. Es una de tantas fuentes del estar en la verdad como la verdad no querría que estuviéramos en ella.

DIR: ¡Pero parece que la verdad quiere que la vivamos siempre en tensión! ¿Cómo estar en la verdad? Parece que, con la salida de la infancia y la entrada en la vida moral, la vida se convierte en una constante y difícil tensión contra el mal. ¿Hay algún momento en el mundo, alguna bondad *hic et nunc* que posibilite un modo ya salvado de la existencia en el presente, alguna especie de tregua o de dicha? Pienso en realidades como el arte, la fiesta, el juego, el amor... ¿Hay alguna experiencia que permita que no toda la existencia sea una tensión constante o, en efecto, ha de ser una permanente lucha?

**MGB:** Esto tiene que ver con lo del silencio. La existencia es una tensión que tiene momentos de gran relajación pero que son un contrapunto. No son lo contrario de la tensión, es como si formaran parte de ella. Yo creo que en realidad todo ser humano, si viene a este mundo, es precisamente con la misión de, en algún instante, poder

reflejar para sí mismo y para otros que existe el enemigo absoluto del mal. No para cumplir con una misión, eso es evidente que no: nos podemos morir en cualquier momento y el acontecimiento de fracaso es absolutamente esencial en nuestra vida. Si fuera una misión, se diría entonces que muchísimas vidas no tienen sentido porque se han quedado muy cortas respecto de lo que prometían, respecto de lo que era imprescindible que realizaran.

En cambio, cada uno de nosotros sí puede, en algún momento, hacer brillar sobre todo para los demás, pero también para sí mismo, que la increíble verdad es que el fondo último de la realidad es el amor absoluto, el Bien perfecto. Eso es todo: es para eso para lo que se vive. No para sostener instituciones o levantar obras literarias. No. Eso sólo.

¿Cómo, pues, no pensar que a toda existencia se le dan oportunidades extraordinarias de acoger un acontecimiento infinitamente desbordante? Un acontecimiento que en ese momento se vive, quizá, por ejemplo, como una experiencia mística: no extraña sino mística como probablemente un poeta tendería a pensar que es la vivencia poética. Eso tiene muchas maneras posibles de vivirse aunque, desde luego, si no se vive bajo una forma de amor, no corresponde al amor absoluto. Por tanto yo sí que creo que el amor conyugal, el amor paterno-filial... éstos son momentos extraordinariamente potentes de la plenitud... recibir un nieto nuevo... es una cosa absolutamente milagrosa... poder encontrarse con una persona en la que y por la que uno se deja amar... eso es una experiencia absolutamente desbordante, pero quizá más bien silenciosa y pasiva, una vivencia de agradecimiento total que no es simple admiración o perplejidad, sino que es agradecimiento infinito y una tremenda puesta en forma de la libertad. Después de eso, ¿cómo no ser mucho más libre, mucho más activo? Y sin embargo ya sabes que de ti no depende apenas nada, sino más bien sólo la capacidad de atender y de acoger lo que pueda ocurrir.



---

# Reseñas



LUIS ALBERTO CASTRILLÓN LÓPEZ (DIR), 2013.  
*LA UNIVERSIDAD POR HACER.*  
*PERSPECTIVAS POSHUMANISTAS PARA TIEMPOS DE CRISIS*  
MEDELLÍN:EDITORIAL UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA  
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE ORIENTE

Es una realidad reconocida que las universidades se encuentran en crisis. En el caso específico de las universidades confesionales el problema se agudiza ante el proceso de secularización. No se trata de una discusión nueva (Kant, 2003)<sup>1</sup>, pero sí peculiarmente relevante en el contexto actual (CELAM, 2008). Según Ceballos Sepúlveda (p.9), el problema de la universidad surge de una toma de postura sobre la comprensión y relación de la razón y la fe que suelen entenderse de manera reductiva: una razón reducida a simple ciencia positiva y una fe reducida a simple piedad interior y privada. Dos experiencias inminentemente humanas entran en conflicto al tratar de trazar un camino para formar universitarios. En realidad, en el fondo nos encontramos con la necesidad de replantearnos una antropología adecuada.

A partir de esta inquietud surge *La universidad por hacer. Perspectivas poshumanistas para tiempos de crisis*, como el resultado del proyecto de investigación, dirigido por Luis Alberto Castrillón López, titulado *Humanismo y universidad católica: perspectivas y retos desde la formación humana* liderado por la Facultad de teología de la Universidad Católica de Oriente, el Instituto de Humanismo Cristiano a través de su grupo de investigación en ética y bioética y el grupo de investigación Religión y Cultura de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB).

Por la propia naturaleza del trabajo de investigación, este libro está conformado por artículos de distintos autores. Es importante subrayar que elaborar una reseña de este escrito supone un reto peculiar. Por una parte, presume la riqueza de exponer distintas voces

1 Véase en específico la sección del libro dedicada a tratar el conflicto entre la filosofía y la teología, así como el apartado sobre la división de las facultades en general.

y, por ende, diferentes tradiciones; pero, por otro lado, advertimos la limitación de no poder hacer justicia a cada uno de los autores para exponer de manera completa sus reflexiones.

El libro está dividido en tres partes, mismas que representan las tres principales temáticas que sirvieron de criterio en la compilación. La primera parte, titulada “Universitas y Humanitas”, está conformada por tres artículos<sup>2</sup> en los que se busca esclarecer la relación e importancia de las humanidades como parte constitutiva de toda universidad. Vargas Guillén (p.47) afirma que se trata de mostrar cómo “lo humano es cosa misma de la universidad”. Una de las causas por las que la universidad se encuentra en crisis, es precisamente por el olvido de “lo humano”. El *homo faber*, por eliminar la contemplación, redujo la conciencia de humanidad y limitó la realidad y la verdad a lo científico (Arendt ,2005).

La universidad perdió su razón de ser, como comenta Giménez Giubbani (p.47), por su marcado énfasis profesionalizante y parte de sus crisis se debe a este exceso de deshumanización, sin ninguna visión global y humanista, olvidando su destino universal en cuanto a pluralidad de saberes y tendencias, amplitud de pensamiento, apertura al diálogo y receptividad permanente a los acontecimientos políticos, sociales, científicos, etc.

La universidad que se presume como tal debe tomar en cuenta que los distintos saberes se hallan conectados y se complementan entre sí, porque el conocimiento forma una totalidad. En este sentido, se vuelve pertinente recuperar la postura de John Henry Newman recuperada por Giménez Giubbani (p.76) en donde expone que la universidad es un lugar para enseñar un conocimiento universal. Una formación intelectual cuya finalidad sea una visión global nos pone en condiciones de descubrir el sentido de las cosas y de abrirnos a la verdad.

2 a) “La Humanitas como Universitas” de Germán Vargas Guillén, b) “La presencia de las humanidades en la universidad” de Raúl López Upegui y c) “Humanismo y universidad. Aportes de J. H. Newman” de Analía Giménez Giubbani.

Para los fines que persigue el propósito del libro se vuelve relevante la postura de John Henry Newman sobre el lugar de la teología en los estudios universitarios:

Una universidad hace profesión, por su mismo nombre, de enseñar un saber universal. La teología es ciertamente una rama de ese saber. ¿Cómo es posible entonces abarcar todas las ramas del saber, y excluir, sin embargo, de las materias enseñadas una que es, por lo menos, tan importante y extensa como cualquiera de las demás? (Newman, 1996, p.55-56).

Desde la perspectiva de Newman, la verdad religiosa no sólo es una porción, sino una condición, del conocimiento. Eliminarla no es otra cosa que deshacer el tejido de la enseñanza universitaria. Esta primera tesis será sustantiva para ir conformando una postura sobre la identidad de la universidad católica, ya que constituye una toma de postura de conciliación entre fe y razón cara al proceso de secularización.

La segunda parte del libro, titulada “Crisis de la universidad”, está conformada por cuatro artículos<sup>3</sup> en los que se denuncian los síntomas de la crisis y sus causas. Este asunto ha sido objeto de reflexión por parte de varios autores contemporáneos (Foucault, 2005; Soto Posada, 2007; Lyotard, 1987; Ricoeur, 2010; Nussbaum, 2010; Derrida, 2010) y en su mayoría, encontramos que parecen estar de acuerdo en lo que expone Enrique Restrepo (p.86): las relaciones de poder-saber propias de la contemporaneidad han ocupado por completo y transformado consecuentemente el espacio de la universidad. La crisis de la universidad se origina, pues, tanto en su propia realidad, como en el campo socio-político y económico que la bordea.

3 a) “La destrucción de la universidad. Autonomía y éxodo del conocimiento hacia la universidad nómada” de Carlos Enrique Restrepo, b) “Crisis y reinención de la universidad a partir de las humanidades” de Adriana María Ruiz Gutiérrez, c) “El currículo universitario como factor de desarrollo humano integral” de Pbro. José Arturo Restrepo Restrepo, O.P. y d) “Educación, incondicionalidad y donación. En las fronteras de la universidad” de Mario Madroñero Morillo.

Retomando a Nussbaum, Ruíz Gutiérrez (p.166) expone que las humanidades son concebidas por los burócratas como “ornamentos inútiles” en un momento en que las naciones deben eliminar todo lo que no tenga utilidad para ser competitivas en el mercado global, tanto en los programas curriculares como en la mente y el corazón de padres e hijos. En consecuencia, la imaginación, la creatividad y el rigor en el pensamiento crítico que definen en gran parte a las ciencias en su relación con las materias humanísticas, se pierden ante el fomento de la rentabilidad a corto plazo que genera la enseñanza de capacidades utilitarias y prácticas, aptas para el trabajo capitalista.

En la sociedad actual, la universidad como lugar de enseñanza, aprendizaje e investigación de los procesos de autodesarrollo, autorrealización, y por tanto, de autoemancipación, ya no tiene lugar (Henry,2006). Para Ruíz Gutiérrez basta observar, entre los síntomas de esta intrusión, los siguientes:

1. La segmentación e hiperespecialización de las áreas del saber.
2. La masificación del estudiantado y el profesorado como consumidores del acto educativo, los cuales se constituyen a su vez en sujetos y objetos de las “políticas de educación superior”
3. La sustitución progresiva de las humanidades por las disciplinas funcionales y rentables al modelo capitalista.
4. La burocratización creciente y sofisticada de los funcionarios y los procesos universitarios.
5. La investigación financiada e interesada, en oposición a la libre investigación científica.

Como bien afirma Enrique Restrepo (p.90), el tono ciertamente oracular de Heidegger se cumple en nuestro presente a carta cabal. La universidad sobrevive sin lo universitario. De manera alentadora, en el último artículo de la segunda parte Ruíz Gutiérrez presenta

una propuesta sobre la reinención de la universidad que nos ayuda a introducirnos a la tercera parte del libro. La universidad, comenta, debe de ser reivindicada como un lugar privilegiado de resistencia contra el poder, dejándole el importante papel a las humanidades como las únicas capaces de actualizar el valor de la vida en virtud de su relación con el pensamiento y la acción, ya que éstas conservan el derecho incondicional a decir, discutir y desconstruir todo públicamente. Sobre esta capacidad de las humanidades se funda exactamente la *humanitas* de la *universitas*, por cuanto ellas intentan comprender el concepto de hombre.

La tercera parte titulada “La universidad católica”, está conformada por cinco artículos<sup>4</sup> en los que se trata de concluir con algunas máximas que la universidad católica debe tomar en cuenta en la conformación de su identidad.

Fernández Ochoa (p.239) expone que la universidad católica se encuentra en una encrucijada con dos diversos tipos de reacciones, que en realidad reflejan la tensión entre dos conceptos: la tradición y la innovación. Por un lado, tenemos la universidad católica que se encierra en su “confesionalismo” declarando abiertamente su identidad confesional católica manifestando su total adhesión a ésta y rechazo a todo tipo de pensamiento alternativo en su interior. Por otro lado, encontramos que la universidad católica que se seculariza totalmente, cambiando sus objetivos y su misión, y que se coloca como una universidad abierta, pluralista y democrática, aduciendo una catolicidad amplia y total, que entra sin pudor a la carrera por el *ranking* y por el estatus de universidad democrática y pluralista que puede gozar de los beneficios del Estado y que se independiza completamente de la jerarquía eclesiástica y de las normas morales católicas.

4 a) “Universidad, poshumanismo y sentido. Perspectivas de la universidad católica” de Luis Alberto Castrillón López y el Pbro. Carlos Arboleda Mora, b) “Esbozos de la identidad, retos y misión de la universidad católica” de Luis Alberto Castrillón López, c) “Vocación y profesión. La universidad para un nuevo humanismo de Pbro. José Raúl Ramírez Valencia, d) Universidad católica y mundo secularizado de Pbro. Carlos Arboleda Mora, e) El compromiso del maestro como formador de Luis Fernando Fernández Ochoa.

La identidad de la universidad católica y la toma de postura que ésta hace frente al proceso de secularización implica tomar como punto de partida el Evangelio. No sólo como ideario sino, como dice Fernández Ochoa (p.230), tenerlo en sus entrañas. Por eso el interés por la visibilidad y los rangos mercantiles (rankings) no pueden volverse los únicos fines de la universidad y por los que se descuide el tiempo para lo personal, para lo sustancial, porque “¿de qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si pierde su vida?” (Mt 16, 26).

¿Significa esto que no se le debe pedir a la universidad católica altos criterios de calidad en la formación de sus estudiantes? No, simplemente se trata de una cuestión de énfasis. Alberto Castrillón (p.189) comenta que es a través del magisterio sobre la identidad de la universidad católica, expresado especialmente en la constitución apostólica *Ex corde Ecclesiae*, donde se describe la universidad como una comunidad académica que, de modo riguroso y crítico, contribuye a la tutela y desarrollo de la dignidad humana y de la herencia cultural mediante la investigación, la enseñanza y los diversos servicios ofrecidos a las comunidades locales, nacionales e internacionales.

La presencia de la universidad católica no es la de otra institución de educación superior más; tiene una marca indeleble: el acontecimiento pleno de la experiencia de Dios. La misión de la universidad católica no se limita a un proyecto pastoral, ni a un programa de humanidades, ni a unas acciones intensivas, ni a prácticas piadosas en su recinto. Todo su ser-hacer (sentido), todos sus actores, su transformación y desarrollo son un compartir, testimoniar y anunciar la experiencia del acontecimiento de Jesucristo en la total historia del mundo (CELAM, 2008).

Las actividades fundamentales de una universidad católica deberán vincularse y armonizarse con la misión evangelizadora de la Iglesia. Castrillón López y Arboleda Mora (p.171), retomando a Juan Pablo II, exponen que el Evangelio, interpretado a través de la doctrina social de la Iglesia, llama urgentemente a promover el desarrollo de los pueblos. La Iglesia se empeña firmemente en el crecimiento integral de todo hombre y de toda mujer. El espíritu cristiano de servicio a los demás en la promoción de la justicia social reviste particular

importancia para cada universidad católica y debe ser compartido por los profesores y fomentado entre los estudiantes.

A manera de conclusión Alberto Castrillón (p.190) expone que existen dos características que guían la exploración de los retos de la universidad católica: la universidad como lugar de encuentro y el anuncio desde la caridad intelectual; éstas no sólo evidencian la coyuntura institucional y evangélica de las universidades católicas sino que a la vez comprometen el discurso y la experiencia testimonial del accionar académico-investigativo-pastoral de las universidades y centros de formación católicos del siglo XXI.

En suma podemos decir que este libro nos brinda una lúcida introducción a la crisis de la universidad católica desde distintas tradiciones. Es realmente impresionante la riqueza de bibliografía a la que hacen alusión los distintos autores de los artículos que conforman la compilación. Por otro lado, es importante destacar que no todas las perspectivas de los artículos que integran la compilación son poshumanistas, como podría pensarse al leer el título del libro. Algunas de las posturas de los autores no incluyen este concepto en su discurso. Lo que sí se rescata es la necesidad de una antropología adecuada en el proyecto de una universidad por hacer.

El libro está dirigido tanto a los lectores interesados en temas relacionados con la filosofía de la universidad como el secularismo, vocación, educación superior, así como a profesores de universidad especialistas en la materia y a todo aquél que emprenda con seriedad el proyecto de pertenecer y/o fundar una universidad.

Marilú Martínez Fisher

Centro de Investigación Social Avanzada

marilu.martinez@cisav.org

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ARENDET, H. 2005. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- CELAM. 2008. DOCUMENTO DE APARECIDA. RECUPERADO DE: [WWW.CELAM.ORG/APARECIDA/ESPANOL.PDF](http://WWW.CELAM.ORG/APARECIDA/ESPANOL.PDF) EL DÍA 24 DE OCTUBRE DEL 2013.
- DERRIDA, J. 2010. *La universidad sin condición*. Madrid: Trotta.
- FOUCAULT, M. 2005. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- HENRY, M. 2006. “La destrucción de la universidad” en *La barbarie*. Madrid: Caparros editores.
- KANT, I. 2003. *El conflicto de las facultades*. Madrid: Alianza Editorial.
- LYOTARD, J.-F. 1987. *La condición posmoderna. Informe sobre el Saber*. Madrid: Cátedra.
- NUSSBAUM, M. 2010. *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires: Katz.
- RICOEUR, P. 2010. *Ética y cultura*. Buenos Aires: UCA & Prometeo Libros.
- SOTO POSADA, G. 2007. *La humanitas como universitas en el Medioevo. Filosofía medieval*. Bogotá: San Pablo & Universidad Pedagógica Nacional.

SLAVOJ ŽIŽEK, 2010  
*LIVING IN THE END TIMES*  
LONDRES: VERSO, 504PP

“There is a scenography of waiting: I organize it, manipulate it, cut out a portion of time in which I shall mime the loss of the loved object and provoke all the effects of a minor mourning. This is then acted out as a play”.

~Roland Barthes

Slavoj Žižek se ha convertido en los últimos 15 años en uno de los filósofos más famosos —si no es que el más famoso— del mundo. Sus constantes conferencias en distintos puntos del planeta, su frenético ritmo de publicación (¡12 libros en los últimos tres años!), su estilo contra-académico de escritura (que combina “cultura popular” con las más rigurosas disquisiciones filosóficas), su pensamiento holístico (que entrelaza a la filosofía con teoría política, crítica cultural, postulados historiográficos, análisis fílmico, psicoanálisis, crítica de la teología y análisis económico) y sus cualidades de orador carismático y en gran medida cómico le han merecido el título del Elvis de la teoría cultural, el filósofo celebridad o el pensador *provocateur*. Sin embargo, es muy fácil dejarse llevar por estas condecoraciones y confundirlas con una falta de seriedad intelectual, si es posible hablar de eso. Como el mismo Žižek ha destacado (Taylor, 2005), muchas de las etiquetas que le son impuestas o de las actitudes que se asumen con respecto a él son maneras de no tomarle en serio. ¿Quién dice que la fama siempre proviene de los rasgos personales? ¿Acaso a alguien le importa si Aristóteles era amable o descortés? La relevancia de los aportes que nuestro autor ha sido capaz de realizar a los campos de conocimiento que maneja en su pensamiento, y que ya hemos mencionado, son en esencia los mayores promotores de su persona.

*Living in the End Times* es uno de los últimos casi *best-sellers* que el filósofo esloveno ha producido en su carrera como intelectual público. Se trata de un compendio multi —o incluso post— disciplinario de análisis de la realidad social contemporánea que gira en torno a un centro de gravedad: parece cada vez más evidente que el capitalismo

global se encuentra en su crisis terminal. No se sabe realmente cuál será la duración de ésta, ni sus consecuencias en el futuro de los hombres, pero la sociedad actual parece imaginar con mucha mayor facilidad el fin del mundo que el final del capitalismo. Y si es así, ¿cómo estamos viviendo el fin de los tiempos?

El libro asume la forma de las que –en la denominada psicología *pop*– podrían llamarse “etapas del duelo”: cada capítulo corresponde a una. Así, tenemos en un principio *Denial* (negación), después *Anger* (enojo), *Bargaining* (negociación), *Depression* (depresión) y finalmente *Acceptance* (aceptación). No es casualidad que se escoja esta serie sucesiva, cuando lo que busca este libro es transmitir su mensaje central a partir de una perspectiva cotidiana. La secuencia entonces parece estar perfectamente definida y cerrada. Sin embargo, entre capítulos, en los intersticios de la obra, existen interludios que nos recuerdan la estructura general de muchas obras de teatro, que tienen como tarea desarrollar una lectura distinta de los objetivos principales del texto. ¿Qué lectura es la que pretenden desarrollar? En su famoso texto *Waiting*, Roland Barthes (2001: pp.37-41) propone un encadenamiento de estadios de la espera que denomina actos de ansiedad, los cuales suceden precisamente bajo la forma de una obra de teatro, actuada siempre por aquel que está esperando. Estos actos se suceden de la siguiente manera: *Anxiety of waiting* (ansiedad de esperar), *Anxiety of behavior* (ansiedad del comportamiento), *Anxiety of anger* (ansiedad del enojo), *Anxiety of abandonment* (ansiedad del abandono) y finalmente *the feeling of loss* (el sentimiento de pérdida).

¿No corresponde a la negación una ansiedad por estar esperando? Esperar a que la situación se modifique por sí misma, o esperar como forma de ejercer la negación, es decir, negando que existe algo como una negación. Al enojo queda claro que corresponde una ansiedad que lo acompaña. Mientras más tratamos de combatir el problema que socialmente nos rebasa como individuos, mayor es la desesperación que se desborda y las ansias de combatirlo, principalmente mediante la actitud de combatir a aquellos que nos señalan el problema. La ansiedad del comportamiento es una ansiedad por negociar. Ya que no encontramos manera alguna de negar el problema, nos preguntamos si no hay la posibilidad de que, con un cambio

mínimo, las cosas puedan permanecer igual. (¿No sería mejor si aceptamos nuestras deficiencias morales y seguimos con nuestras vidas? ¿Qué no se trata tan sólo de *ver* como humano al otro? Posiblemente hay algo que entendimos mal): negociamos lo que en gran medida *no es negociable*. La depresión es particularmente esencial, parece ser el camino al procedimiento crítico por antonomasia —o, en su defecto, a la huida y el retorno a la negación. El sentimiento de haber sido abandonado por aquello que nos contenía puede obligarnos a replantear las coordenadas fundamentales de lo que somos, y aceptar esto, llegar a la aceptación, implica en gran medida siempre un duelo, que no es otra cosa que asumir de una manera diferente, de una manera otra, nuestra herencia. Dicha manera es precisamente, en la venia Žižekiana y de manera global, un verdadero procedimiento crítico. Aceptar el legado que hemos recibido siempre implica un esfuerzo crítico, una especie de duelo que transforma a quien lo experimenta.<sup>1</sup> El encuentro con esta transítividad entre el trabajo del duelo y la recomposición de la vida social bajo principios distintos a los actuales es el *conundrum* de *Living in the End Times*.

Tenemos entonces una cualidad permanente en el pensamiento de Žižek: la relevancia de dicho “procedimiento crítico”. Desde *El sublime objeto de la ideología* y *Tarrying with the negative* hasta el más reciente *Less than Nothing*, se emplea un “modo de entendimiento” que permite desentrañar una forma de comprensión capaz de no sólo cambiar las coordenadas de, por ejemplo, un problema categorial específico, sino que *en el acto de realizar esta actividad* cambia también la complejidad ontológica del sujeto que lee. Puesto por él mismo en otros términos, “...the strategy [...] is not to dilute philosophical stringency in the unrestrained playfulness of “writing,” but to undermine the philosophical procedure by means of its most rigorous self-application: its aim is to demonstrate that the ‘condition of impossibility’ of a philosophical system (i.e., what, within the

1 Aunque no necesariamente, ni en todas las ocasiones, puede funcionar de esta manera. A pesar de esto, “if the readability of a legacy were given, natural, transparent, univocal, if it did not call for and at the same time defy interpretation, we would never have anything to inherit from it. We would be affected by it as by a cause —natural or genetic” (Derrida, 1994: p.18).

horizon of this system, appears as the hindrance to be surmounted, the secondary moment to be subdued) actually functions as its inherent condition of possibility (there is no pure *logos* without writing, no origin without its supplement, etc.) [...] the solution offered is not a return to the traditional attitude but a new founding gesture which ‘beats the sophists at their own game’, i.e., which surmounts the relativism of the sophists by way of its own radicalization” (Žižek, 1993: pp.3-4). A partir de esto no resulta difícil percatarse de que, como determinación en última instancia (en el sentido Balibariano del término), “ideology is not constituted by abstract propositions in themselves, rather, ideology is itself this very texture of the lifeworld which ‘schematizes’ the propositions, rendering them ‘livable’” (p.3).

Un ejemplo claro de este proceder es el siguiente: es un hecho conocido que la mayoría de los protestantes que se movilizaron en los regímenes socialistas de Europa Oriental al final de la década de 1980 *no querían capitalismo*.<sup>2</sup> En realidad lo que exigían era libertad, tranquilidad, autoposesión de sus vidas, la eliminación del adoctrinamiento y la vida excesivamente burocratizada, así como otros elementos que habían extraído *de la misma ideología socialista* (p.viii). Pero estas esperanzas de transformación se vieron cristalizadas, en un supremo giro de ironía histórica, en los movimientos, organizaciones y partidos “centristas”, conservadores y populistas de derecha. Este fenómeno no pertenece de manera particular al siglo XX, ya que una de las cualidades medulares del conservadurismo —de la actividad política reaccionaria— es la reapropiación de los principios propuestos por el desafío revolucionario bajo una óptica de la conservación del poder y los privilegios. El conservador no es un irracional que defiende la tradición y las costumbres a pesar de los constantes cambios sociopolíticos, sino que favorece una visión dinámica de la historia en la que la misma tradición los absorbe para refuncionalizarlos a su favor (Robin, 2011).

2 Incluso el mismo *Solidarność*, de Polonia, no comenzó como un movimiento anticomunista. Su objetivo era confederar a la clase trabajadora representada por los sindicatos fuera del control directo del Partido Obrero Unificado Polaco, con la fundación del independiente Comité de Defensa de los Obreros en 1976.

Una de las formas de expresión de este principio es visible en la importancia cada vez más marcada del consumismo. El avance del capitalismo necesita, de manera inmanente, la expansión de una ideología consumista plenamente activa. Sin embargo, la gran “paradoja” es que este mismo consumismo se convierte en la causa de las catástrofes del capitalismo. En efecto, deberíamos de percatarnos de que los parámetros a partir de los cuales medimos la situación y la declaramos como catastrófica (la “indisciplina financiera de la gente”, el “gasto no planificado de los Estados”, la falta de “responsabilidad social de los individuos”, etcétera) *forman parte de la catástrofe misma*, y es necesario desecharlos también. Se trata, para usar una metáfora muy común, de echar el agua de la bañera con todo y el bebé. Sólo en este acto de liberación, que implica siempre una gran dosis de violencia cultural y política, reside el camino hacia una sociedad más justa e igualitaria a decir de Žižek.

Por eso el camino de la emancipación exhibe sorprendentes semejanzas con las etapas o el trabajo del duelo, con los actos de ansiedad. Es imperativo destacar que en última instancia ya no se trata de vivir permanentemente en la ansiedad sino del trabajo de duelo que —en un futuro casi presente y que al estar caracterizado por una actitud de aceptación— nos dirige siempre a otra dirección que no es la de la pura destrucción.<sup>3</sup> Pero el que está en duelo —así como el que espera, casi siempre— es porque ama. A pesar de que *aún no piensa* su propio duelo, necesita (necesitamos) saber que lo que se ha perdido *está ahí y permanecerá ahí*, en un sentido puramente temporal. De aquí que, en una dimensión y en última instancia, el capitalismo sea

3 Así, Jacques Derrida piensa en el duelo (*mourning*) como algo que “...consists always in attempting to ontologize remains, to make them present, in the first place by *identifying* the bodily remains and by *localizing* the dead (all ontologization, all semanticization —philosophical, hermeneutical, or psychoanalytical— finds itself caught up in this work of mourning but, as such, it does not yet think it;[...]). One has to know. *One has to know it. One has to have knowledge* [Il faut le savoir]. Now, to know is to know *who* and *where*, to know whose body it really is and what place it occupies —for it must stay in its place. In a safe place. [...] Nothing could be worse, for the work of mourning, than confusion or doubt: one *has to know* who is buried where —and *it is necessary* (to know—to make certain) that, in what remains of him, *he remains there*. Let him stay there and move no more!” (Derrida, 1994: p.9)

amor. Un amor *por el amo*: amo(r) por él. El amor como forma de ansiedad o incluso el amor como ansiedad misma, como una forma de espera que ya desde siempre —y de una vez y para siempre— se posterga por el resto de la vida. Esta figura está presente de manera compartida en las religiones y el sistema político-económico actual, es su punto de convergencia en el sentido matemático de la palabra: una sucesión que cada vez más se aproxima a su límite, y más aún, que tiene como *ethos* el *estar aproximándose a su propio límite*. En este sentido, Žižek rehabilita una concepción mucho más matizada y compleja de la relación entre religión y capitalismo que —aunque muchos se apresuren a ignorar— está presente en el pensamiento de Marx, fuera de las simplificaciones “materialistas” que se hacen de él con respecto a este tema y que forman parte del discurso estandarizado de la academia.

Dicha concepción se fundamenta en la distinción entre la crítica anti-teísta de la religión y la crítica ateísta de la misma, en donde “the error of anti-theistic critique —which remains within the ambit of theology, unable to grasp the real social processes that condition the necessity and ‘objective illusion’ characteristic of religious phenomena— is part and parcel of what Marx regards as the shortcoming of the very Enlightenment-tradition of which he is, in many respects, a proud heir. Whether we are dealing with money or with religion, the crucial error is to treat *real abstractions* as mere ‘arbitrary product[s] of human reflection’” (Toscano, 2010: p.12, las cursivas son añadidas).<sup>4</sup> La figura compartida a la que hacíamos mención es entonces nombrada aquí “real abstraction” (o abstracción real), que tiene como objetivo informar a la crítica ateísta de la religión —así como a la crítica de la economía política del capitalismo— sin caer en la trampa de negarle a esta toda autonomía o realidad efectiva. Por eso mismo, y en una actitud de sumo cuidado y rigor teóricos, Marx nos requiere que “it is not enough to ‘explain the religious restriction on the free citizens from the secular restriction they experience’, to

4 De esta manera podemos comprender que en realidad la forma más común de crítica a la religión que podemos encontrar hoy en día en, por ejemplo, las redes sociales y el internet en general, no es más que un anti-teísmo revivido.

‘turn theological questions into secular questions’ and ‘resolv[e] superstition into history’”, sino que más bien es esencial poner nuestra atención en “‘the inner strife and intrinsic contradictoriness’ of a ‘secular basis’, to be conceived not in terms of the state but rather in those of ‘the entire hitherto existing mode of production and intercourse’” (Marx, cit. en Toscano, 2010: p.13). La oposición a la reducción de los fenómenos religiosos a su base secular nos lleva a entenderlos no como representaciones imaginarias que necesitan una develación en el mundo real, sino como procesos reales que *han tomado una forma religiosa*. Ésta es, precisamente, la crítica de la crítica de la religión, a la que Žižek retorna de manera extremadamente sugerente y aplica con gran pericia en su —diseminado a lo largo de todo el libro— estudio del hinduismo, el budismo, el confucianismo, el cristianismo y el judaísmo. Hay aquí suficientes elementos para formular algo como una verdadera “sociología de las religiones”, que analice la manifestación concreta de las relaciones entre el capitalismo y éstas.

Mientras tanto, por el lado del “Estado secular”, tenemos un espejismo del proceso de abstracción real epitomizado por el principio general del Estado de Derecho, que el pensador chino Confucio sostuvo hace alrededor de 2500 años: “good government consists in the ruler being a ruler, the minister a minister, the father a father, and the son a son” (p. 13). Independientemente del significado que realice esta idea en cada uno de nosotros, su manifestación verificable de manera concreta en las sociedades humanas tiene un nombre muy preciso: el corporativismo. Que “cada quien ocupe el lugar que debe de ocupar” fue el fundamento de la monarquía absoluta, o más recientemente, del fascismo durante el siglo XX. En otros términos, que el gobernante *sea el gobernante*, que se identifique plenamente con su papel, nos lleva a una noción política precisamente opuesta a la democracia. Uno de los mayores errores de cálculo que Žižek es capaz de evidenciar muy claramente consiste en ignorar —o en el mejor de los casos, en poner entre paréntesis— la transitividad existente entre aquellos planteamientos “puramente morales” o fundacionales y sus consecuencias políticas concretas. Esto es la punta de lanza del proceso que posteriormente será denominado *la suspensión*

*política de la ética. ¿O podríamos arriesgarnos a decir la suspensión política del “amor”?*

Después de todo, “am I in love? Yes, since I’m waiting” (Barthes, 2001: p.39). O, *are we in love, living in the end times?* Esperando, teniendo la esperanza, anhelando que mientras continúe actuando dentro de este ciclo de ansiedad el mundo siga siendo lo que es, indefinidamente. De lo contrario, sólo existe la posibilidad de que el mundo se acabe, el Mundo Uno al que vivo aferrado.

Daniel Pérez

Centro de Investigación Social Avanzada

daniel.perez@cisav.org

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BARTHES, R. 2001. *A Lover’s Discourse: Fragments*. Nueva York: Hill and Wang.
- DERRIDA, J. 1994. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Nueva York: Routledge. Trans. P. Kamuf.
- ROBIN, C. 2011. *The Reactionary Mind: Conservatism from Edmund Burke to Sarah Palin*. Nueva York: Oxford University Press.
- TAYLOR, Astra. 2005. *Žižek* (Film).
- TOSCANO, A. 2010. Beyond Abstraction: Marx and the Critique of the Critique of Religion. *Historical Materialism*, 18(1), 3-29.
- ŽIŽEK, S. 1993. *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. (S. Fish, & F. Jameson, Eds.) Durham: Duke University Press.

JUAN CARLOS MORENO ROMO, 2013.  
*HAMBRE DE DIOS.*  
*ENTRE LA FILOSOFÍA, EL CRISTIANISMO*  
*Y NUESTRA DIFÍCIL Y FRÁGIL LAICIDAD*  
MÉXICO:EDITORIAL FONTAMARA, 170 PP.

Desde un existencialismo cartesiano, Juan Carlos Moreno deja ir un señuelo muy bien preparado, meditado y sazonado para quien tiene hambre de Dios. Digo que es desde un existencialismo cartesiano porque, ya desde el primer ensayo del libro —y el ensayo es probablemente una de las formas más genuinas de hacer filosofía—, Moreno Romo se sitúa en el corazón de la filosofía de Descartes, delineando para su lector una alternativa frente a la existencia: la esperanza absoluta, o el abandono a la nada.

Para evitar aún más toda confusión: si le llamo “existencialista cartesiano” y no “cartesiano existencialista” es porque él piensa antes la existencia que a Descartes, aún cuando lo haga principalmente desde lo que Descartes mismo pensó sobre ella. Ejemplar exótico dentro de la academia, Moreno Romo es un filósofo real, es decir, piensa la vida y no solamente piensa a Descartes. Y eso es lo que importa.

El tema principal de su pensamiento en este libro es la necesidad que de Dios tiene el ser humano, y no es gratuito que haya llamado “hambre” a esta necesidad: la sitúa en lo biológico, en ese lugar ontológico desde el que ha de situarse la posibilidad de la existencia misma, y no en el lugar de las bagatelas o las inútiles joyas de la corona. No se trata aquí de hacer lo que la mayoría de las universidades hacen: pensar lujosamente los derechos humanos, o pensar lujosamente a Aristóteles, a Hegel o a Frege. Juan Carlos Moreno intenta decirnos que Dios es una imperiosa necesidad sin cuya satisfacción (al menos escatológicamente hablando) la vida humana sería nada menos que imposible. Otra cosa es decir que sustentar esta idea sea una empresa fácil.

Optar por un existencialismo cartesiano tiene la ventaja para el profesor Moreno Romo de permitirle pensar la existencia desde una

encrucijada y no desde una posición comodina, pues Descartes se sitúa en el origen mismo de la Modernidad y pensar a Dios desde ahí no es nada fácil. En este libro no se habla de Dios desde un lugar que nada tiene que decirle al hombre del siglo XXI, sino que comienza ya —como Péguy en su momento o, en cuenta regresiva, Pascal o San Agustín o San Pablo— desde la premisa de que el mundo está des cristianizado y de que cuando hay que hablar de Dios, hay que hacerlo sobre todo a hombres no cristianos.

No obstante, aunque Juan Carlos Moreno acepta, porque es un hombre de sentido común, esta premisa moderna como una situación *de facto*, no acepta muchas otras de la Modernidad como situaciones *de iure*, pues instala su existencialismo, si bien dentro del espíritu moderno en un sentido, también en otro sentido lo hace en contra de él. Y en muchos sentidos podría decirse que *Hambre de Dios* es un libro en el que arremete en favor y en contra de la Modernidad, aunque quizá más en contra que a favor.

De la Modernidad, dice: “Occidente tuvo que elegir y optó por la libertad y por el nuevo impulso espiritual que se le ofrecían en la nueva ciencia y la nueva filosofía. [...] [La filosofía de la Modernidad está] carente de diálogo, agreguemos, y carente de proyecto y de responsabilidad y carente de *seriedad*” (p.25).<sup>1</sup> Pero esta calificación de la Modernidad no es exclusiva de ella, sino también de lo que luego ha venido a llamarse según algunos, “posmodernidad”: “a la cultura occidental, como apuntan, como gritan, como predicandolosamente los nihilistas que se hacen llamar “posmodernos”, se le ha muerto Dios, se le ha muerto el Hombre y se le ha muerto el Ser. La cultura occidental ha perdido la *philos-sophia* y se ha perdido a sí misma.” (p.25).

Para recuperar a estos hombres exploradores de la Modernidad que se han perdido a sí mismos y que han perdido al mundo a cambio de las coordenadas matemáticas del mundo, propone en primera instancia el profesor Moreno Romo una apuesta por la cultura y por el estudio y por el amor a todas las perfecciones a las que el hombre puede estar llamado (las ciencias, las humanidades, las

<sup>1</sup> El subrayado es del autor.

artes, las habilidades retóricas), y esto dicho no solamente al globo entero sino también, y quizá más que nada ni nadie, al interior de la Iglesia pues, humildemente, ya desde el segundo ensayo, Juan Carlos Moreno reconoce que esta Iglesia Católica lleva una parte de la responsabilidad de la crisis contemporánea de mística y crisis de todo, en la medida en que los sacerdotes y los laicos miembros de ella suelen ser los últimos o los penúltimos o, en el mejor de los casos, antepenúltimos, en la apuesta por la cultura, el saber y la ciencia. Juan Carlos Moreno invita así al creyente a pensar por sí mismo, a ilustrarse. Aunque, como veremos más adelante, al no creyente lo invita a muchas otras cosas, entre ellas, a ilustrarse también.

Este atrevimiento del profesor Moreno Romo se reitera en el ensayo tercero, del que el libro toma nombre. Si bien podría parecer que en el mundo contemporáneo hay una vuelta a la religiosidad sobre todo a partir de algunas formas orientales, advierte que tan peligroso como un mundo en el que Dios ha muerto, es un mundo en el que se tome a los ídolos y vellocinos por el Dios verdadero. Hay que emprender, pues, nuevamente, y aquí se muestra una vez más este existencialismo cartesiano que tiene fe en la razón, un camino filosófico que se atreva a perderse en “la noche del mundo” expresión que el autor toma de su profesor Alfredo Troncoso, pero abiertos a que la salvación y la aurora pueden ser posibles una vez pasada la noche.

Hoy más que nunca es necesaria una vuelta a la fe en la razón, a pesar de que a ésta se le haya tomado por la sinrazón, madre de innumerables desgracias, de modo que los hombres debemos atrevernos a cuestionar nuestra propia vida hasta el fondo sin dejar de hacer absolutamente ninguna de las preguntas que la existencia nos plantee. Y “si la filosofía debe ser cuidadosa y desconfiada como la prudente y fiel soberana de Ítaca —señala Juan Carlos Moreno— también debe, como ella, estar abierta a la llegada del esposo” (p.38), es decir, a la llegada de algo más grande que ella y que reconcilie su constante inquietud con alguna respuesta más sosegada. Somos hambre de Dios y esa hambre es, primordialmente, como toda hambre, un dolor que punza en el estómago y nos recuerda nuestra inminente mortalidad, pero es ese punzón el que nos coloca en situación de abrírnos, ¿por qué no?, a que esa hambre pueda ser saciada.

En “El Dios de los filósofos”, que es el cuarto artículo de este trabajo, Juan Carlos nos deja por escrito una interesantísima conferencia que tuvo lugar en el Seminario Conciliar de la Diócesis de Querétaro el 17 de febrero de 2009 y, lo que es aún mejor, deja constancia de las participaciones de los asistentes, como en actas de un diálogo real: pregunta, respuesta, pregunta, respuesta, que permite de alguna manera volver a vivir el acontecimiento filosófico en el que, rodeado de seminaristas, se atrevió el profesor Moreno Romo a pensar en ese “Dios de los filósofos” de la tradición helénica más pura. De la mano de fragmentos de Homero, Heráclito, Jenófanes y Parménides, habla del Dios de los filósofos como uno que puede concebirse en consonancia con el Dios que aparecía, en paralelo, en el Sinaí y luego en voz de los profetas del pueblo Israel. Con esto el profesor Moreno Romo comienza a destrabar una tensión que, con la Modernidad, y quizás en especial por alguna ambigüedad de Pascal, puso en entredicho las nupcias entre el pensamiento religioso y la filosofía secular.

Con todo, el existencialismo cartesiano de Juan Carlos Moreno aún aquí se mantiene fiel a su *leitmotiv*, pues apuesta por esta armonía entre ambas consideraciones de Dios —la de la razón y la de la fe— e incluso aplaude la existencia de un cierto ateísmo en los filósofos modernos que, así, “se distancian, a su manera, de la idolatría, y cumplen de ese modo —imperfectamente si se quiere, negativamente tan solo— el primer mandamiento de la ley de Dios” (p.65). Sin embargo, completa este festejo con la prudentísima y valiosísima para el quehacer filosófico advertencia de siempre comenzar desde la humildad: no pensando que se sabe, sino adquiriendo conciencia de que en realidad no se sabe casi nada, y de que siempre se ha de estar en guardia tanto de afirmar que de Dios no se conoce nada como de que uno es el portador del verdadero mensaje que Dios tiene para los hombres. El diálogo con los seminaristas y profesores de seminario que es rescatado en este artículo es, por eso, riquísimo y fecundísimo.

Las reflexiones sobre las posibilidades de hablar de Dios en la universidad actual, inserta ella en un mundo secularizado, continúan en los siguientes trabajos del libro. En su artículo “Entre el Dios

de la fe y el Dios de los filósofos”, que publicó en esta misma revista por primera vez, se ocupa precisamente de ese tema desde el punto de vista de la verdad y la relación que guarda la filosofía con ella. Sin verdad, sencillamente no hay filosofía ni saber de ningún tipo, y la cuestión de Dios debe ser explícitamente tratada en el seno de las investigaciones más honestas sobre la verdad y la posibilidad de conocer el mundo. Además, se hace en este artículo un tránsito de lo que sucede en la universidad y al interior de la filosofía misma a lo que sucede en el mundo político y en la esfera pública, pensando lo que le sucedió al papa emérito Benedicto XVI cuando en la universidad de La Sapienza le prohibieron la entrada y el micrófono simplemente por tratarse del papa.

En el penúltimo ensayo, “Nuestras coordenadas religiosas”, Juan Carlos Moreno desenmascara esa frágil voluntad, transformada en aún más frágil deseo, incapaz en el siglo XXI de sacrificarse por nada como no sea sí misma en un instante determinado del tiempo. Toda meta vital que implique un poco el don de sí para algo que no sea sí mismo es temido como el peor de los infiernos sobre la Tierra. Y así, desenmascarando varias paradojas del mundo secular, moderno, globalizado, capitalista y demás *mottos* calificativos, emprende una agudísima crítica que recuerda el estilo chestertoniano de la paradoja. Se hace, Juan Carlos Moreno, crítico de un mundo que, queriendo ser laico, sacraliza al Estado; que queriendo ser libertario, moraliza la vida privada de sus políticos; que, queriendo ser plural, no admite posturas religiosas; que, queriendo concebir un Estado neutro en lo moral, no cesa de educar a sus jóvenes y de decirles qué deben concebir como bien y como mal; que, queriendo defender a las mujeres, no hace sino decirles qué hacer e imponerles deberes insportables. Veamos un ejemplo:

Si la Iglesia católica mantiene sus confesionarios en el silencio y en la intimidad, y en la difícil sinceridad de un exigente examen de conciencia en el que el penitente se abre, con la ayuda del sacerdote, a Dios y a su misericordia, y si esto ocurre, sobre todo, en el estricto secreto de confesión, la novísima y flamantísima Iglesia global abre los suyos, en cambio, y con todo el ruido del

que es capaz, a los cuatro vientos. Así, no es uno solo el que, reconciliado con Dios y consigo mismo, se lleva un “vete en paz”, sino que son muchos los que se entretienen, y se ensañan, en una muy excitante lucha de implacables jueces y verdugos contra el incuestionable mal.

Pero la del *reality show* es una confesión *Light* y catártica que, si trata de pecados feos, no trata, desde luego, de todos los pecados. Un presidente de los Estados Unidos puede, por ejemplo, ordenar que se arrojen un par de bombas atómicas sobre otro par de muy pobladas ciudades japonesas [...] o puede incluso empujar al hartazgo despreciado país vecino a una estúpida “guerra contra el narcotráfico” mientras facilita, o por lo menos se hace de la vista gorda en lo que se refiere a un contrabando de armas [...] Pero lo que no se le perdona a un presidente de los Estados Unidos, es que en sus horas de trabajo engañe a su mujer con una de sus becarias (p. 154).

Sí. Tenemos hambre de Dios, pues ya no sabemos qué es el bien y qué es el mal. Es verdad que lo hemos confundido todo. Y, si no todo, muchas cosas. El libro del profesor Moreno Romo no hace sino recordarnos de esa hambre que, enviada al cuarto de los trastos viejos, actúa sólo como una molestia a la que no sabemos darle nombre y resolvemos con agresividades de varios tipos o con terapias psicoanalíticas tan largas como la cartera y la paciencia nos lo permiten. Por eso su último trabajo, “En el corazón del escándalo” pone los puntos sobre los *ies* acerca de algunos de los escándalos mediáticos que el emérito papa Benedicto XVI ocasionó y que muchos señalaron que se debía a lo que llamaban “imprudencia diplomática” y otros, quizás más sensatos, reconocieron simplemente como valor para decir la verdad.

Las fuentes principales de Juan Carlos Moreno las encontramos en Descartes, Unamuno, Husserl y San Agustín. Es un libro moderno pero también antiguo y, quizás por ello, perenne. Lo que me ha parecido más loable de todo él es, respecto del hambre de Dios, la recuperación que se hace de la razón, tan necesaria y nunca sobrante, en el itinerario existencial de una persona que se pregunta por

la verdad. Si bien esto me parece una verdad tan importante como innegable, hay quizás una pequeña omisión —o consideración unilateral— en todo el libro, y que estoy seguro que el mismo Juan Carlos Moreno podría decir algo al respecto. Me refiero a que la razón es concebida, o mostrada, como eminente y unilateralmente individual y teórica, y no se pone atención a la necesidad de la intersubjetividad para que esta razón se constituya como tal: no se pone el suficiente énfasis, a mi juicio, en el imprescindible papel que el prójimo tiene en mi propio encuentro con la verdad, por lo que parece considerar a la razón y a la filosofía como algo exclusivamente teórico.

Está claro que el profesor Moreno Romo no excluye la acción ni los avatares de la existencia en la labor filosófica, pero no parece tampoco afirmar —sobre todo respecto del modo como podría saciarse esa hambre de Dios que ha puesto sobre la mesa— que es la vida misma, de la mano de la reflexión teórica —y no la reflexión teórica de la mano de la vida misma como quizás pareciera él decir— la que muestra al hombre quién es y cómo es frente a Dios.

No digo esto solamente porque pudiera tener yo un mayor gusto por la francachela que por las difíciles horas de biblioteca, sino porque el drama existencial sobre Dios no puede resolverse en la teoría, aunque requiera de ella para llegar a su resolución. No es gratuita la dialéctica casi desesperante del *incipit* de las *Confesiones* de San Agustín: “dame, Señor, a conocer y entender qué es primero, si invocarte o alabarte, o si es antes conocerte que invocarte. Pero ¿quién podrá invocarte si antes no te conoce? Porque, sin conocerte, fácilmente podrá invocar una cosa por otra. ¿Acaso, más bien, no habrás de ser antes invocado para ser conocido? Pero, ¿cómo invocarán a aquél en quien no han creído? ¿Y cómo creerán si no se les predica?” (Agustín de Hipona, *Confesiones*: I, 1, 1). Si bien el problema que más explícito se presenta en esta paradoja es el de la relación entre la fe y la razón, en la última afirmación que a modo de pregunta hace Agustín queda claro que el dilema solamente puede resolverse en la práctica, con la llegada de una alteridad que me predique —y la única predicación digna de tal nombre es el amor— que puede haber un Dios que me salve del atolladero de mi radical soledad.

Es en la acción en donde aprendo las verdaderas lecciones de la vida, aunque este hacer y este actuar tengan que ir acompañados de un estrictísimo examen de las proposiciones sobre las que este mismo actuar se sustenta. Y, ya por dejar ir la pluma más lejos aún, podría decirse que es en la acción que sobre mí ejerce gratuitamente otro —es decir, en su predicación, y por predicación no puede entenderse otra cosa que el ejercicio de la palabra dicha y encarnada, como Mónica y Ambrosio en el caso agustiniano—, y no tanto en la acción que está en mis propias manos, en donde aprendo las verdades más radicales de la vida, por lo que la meditación solitaria es un bien siempre necesario pero también siempre insuficiente para que aquello que sea Dios pueda advenir no solamente a la idea, retomando expresión de Lévinas, sino al corazón mismo de mi vida. No basta, pues —aunque sea un necesario imperativo—, mi propio ejercicio racional, ni mi sola actividad heroica, sino que ha de acontecer algo gratuito para que yo pueda aprender a Dios.

Si bien esto no está explícitamente dicho por el profesor Moreno Romo, y quizás habría que decir que tal vez sea porque con esta afirmación entramos prácticamente en terreno teológico, no cabe duda de que *Hambre de Dios* es un libro imprescindible y necesario, pues a pesar de atacar problemas filosóficos de primer orden, no pretende solucionar los grandes misterios porque sabe humildemente que éstos no han de ser solucionados; pero sí abre las puertas a que la razón se deje interpelar por ellos y, en específico, por el misterio más grande, el de la totalidad del bien y de la verdad que, si bien es un misterio que puede tener que ver más con la teología, también es verdad que Dios es el misterio más filosófico de todos.

Diego I. Rosales Meana

Centro de Investigación Social Avanzada

diego.rosales@cisav.org

JAVIER SAN MARTÍN Y JUAN JOSÉ SÁNCHEZ (EDS.), 2013  
*PENSANDO EN LA RELIGIÓN.*  
*HOMENAJE A MANUEL FRAIJÓ*  
MADRID: EDITORIAL TROTTA, 170 PP.

Todo empezó en 1975 en Tübingen, fecha y plaza de la primera conquista de Manuel Fraijó: *El sentido de la historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg*. Ésta fue su tesis doctoral y el trabajo en el que dejó asentado uno de los temas que estaría ya siempre presente en toda su obra, el gran problema de la historia y su relación con la esperanza escatológica.

El pensamiento de Manuel Fraijó se despliega entre la fe y la razón filosófica, manteniendo claridad sobre los límites entre el dogmatismo y la filosofía. Fraijó es siempre fiel a una razón que debe rendir cuentas frente a la historia y ha sabido buscar honestamente y sin ambages el diálogo entre razón y religión, entre filosofía y teología, construyendo un vínculo de una actualidad viva frente al dogmatismo y la banalidad.

Del cristianismo le importa el mensaje inmanente del Evangelio, aquél que contribuye a la construcción de una mejor sociedad o una sociedad sostenida en la esperanza, aquí el eco de Bloch resuena en su apropiación de la teología como esperanza humanizante. La reflexión teológica pretende iluminar (como una lámpara de aceite) el precario sentido de la vida y en esto parece estar no muy distante del sentido vocacional de la filosofía. Es posible que, desde el mirador de Fraijó, sólo una razón que conserve claridad respecto a su alcance (certeza relativa de sus limitaciones) podrá rendir frutos en la meditación sobre los grandes problemas humanos, sin pervertir el sentido de la teología o la filosofía. “El pensamiento de Fraijó remueve toda indiferencia respecto de la religión” en la medida en que es de cara a la religión que se perfilan los temas más humanos: la pregunta por el sentido de la existencia individual, la finitud, la muerte, la justicia o el destino de las víctimas, el sentido humanizante de la esperanza y la necesidad de un sustento moral para una vida mejor.

Cada autor convocado atiende desde su propia trinchera estos problemas, confluyendo en una reflexión que apunta al edificio filosófico construido por el autor de *Jesús y los marginados*. La obra de Manuel Fraijó es así acogida como una motivación, quizás el espolero requerido por la filosofía finisecular que poco suele confiar en sí misma o en la historia o en la teología. De alguna manera la meta del filósofo se ve cumplida en el diálogo y la reflexión seria sobre problemas tan profundamente humanos que el mayor de los pesimismos filosóficos no logra desarraigar.

Pero esto, todo esto es lo que trasparece en las más de seiscientas páginas de esta obra colectiva que mucho nos dice sobre el pensamiento de Manuel Fraijó, al tiempo que traza un vastísimo paisaje reflexivo en torno a temas filosóficos de la mayor trascendencia y si “pensar es trascender”, como afirma el filósofo cordobés, ésta es una obra en la que se expone la trascendencia histórica de su propio pensamiento.

Este homenaje filosófico no es sólo una muestra de respeto y amistad sino la expresión de la urgencia, dentro de una comunidad intelectual, por plantear todas aquellas preguntas que las reflexiones de Manuel Fraijó abren en el paisaje filosófico de su tiempo.

La topografía de este paisaje, la estructura de este homenaje, se divide en cinco secciones temáticas y una introducción o reconocimiento –bajo el título de *Evocaciones*– a la solvencia personal y profesional de Manuel Fraijó Nieto. En esta primera sección colaboran el rector de la UNED y los decanos, compañeros y colegas con quienes ha compartido años de trabajo y colaboración. Uno de los textos más significativos de este homenaje (por su carga afectiva intensificada, además, por su reciente fallecimiento en el mes de febrero de 2013) es la carta de José Gómez Caffarena, maestro y una de las grandes influencias en la vida de Manuel Fraijó. Renovador de la metafísica y crítico ilustrado de la filosofía de la religión, Caffarena nos descubre la “fidelidad a la amistad” que profesa su alumno y amigo Manuel Fraijó. Ambos pensadores coinciden en un momento histórico que requiere la recuperación purificada del humanismo cristiano, y la confianza en que la pregunta por la verdad de las religiones es más

urgente que la resolutive de su función en la arquitectura histórica de la Modernidad.

De alguna manera el trozo biográfico que nos deja Caffarena nos permite ganar claridad sobre algunos de los aspectos fundamentales de la forma en que Manuel Fraijó asume la vocación filosófica, posición vital que se clarifica a lo largo de la entrevista que Juan José Sánchez y Javier San Martín le realizan. Entre el ser para la muerte y el ser de la esperanza, trasparece en el pensamiento de Fraijó una esperanza enlutada: “y, si vuestra pregunta se interesa por mi visión personal, os diría que mi telón de fondo es Heidegger y mi recurso para vivir mira, todo lo intensamente que las circunstancias permiten hacia Bloch” (p. 52). A lo largo del diálogo queda expuesta la consistencia intelectual que no se ha rendido ante un orden de preocupaciones últimas, tal es el caso del tema de la marginación y su visibilidad cristiana, con todas las implicaciones que conlleva en la mediación dialógica entre creencia e increencia. El rebajamiento de los optimismos banales del pensamiento ansioso por olvidar el peso o “la carga” de la fe en la creencia que debe conciliar el sufrimiento (sobre todo el sufrimiento del otro) y la idea de la infinita bondad divina. La renuencia a abandonar su postura crítica se expresa en su rechazo de las sentencias demasiado sobradas de una certeza impalpable sobre la precariedad de la vida. Entonces el tema desde el que irradia esta recuperación de la esperanza escatológica es “saber si podemos hablar razonablemente de un Dios que manda la lluvia sobre justos e injustos”, como señala Adela Cortina en su propia meditación ética.

El motivo inicial del ensayo de Adela Cortina es la tercera pregunta kantiana y su eco en el trayecto de Manuel Fraijó, ocupado de continuo con el tema de la esperanza experimentada o vivida por un sujeto moral concreto. La interrogante de Kant “¿qué me cabe esperar?” —si actúo con corrección moral— se ahonda en la cuestión filosófica de la posibilidad y la razonabilidad de un Dios que permite el mal. El problema es el pensamiento capaz de dar razón de la convicción religiosa. Un cuestionamiento de tal calibre sólo podría plantearse a un filósofo humilde; la *humilitas* vocacional motiva que frente a los problemas más hondos, el filósofo no se arredre (no

tiemble ni tema), aunque sepa siempre su propia limitación. Se trata entonces de continuar los cuestionamientos que amplían el horizonte vital de los seres humanos, independientemente de la respuesta que se tenga para ellos. Porque, tal vez, como afirma Carlos Gómez “el pensamiento que las considera en vez de procurar cancelarlas, tiene al menos la virtud de ser capaz de acoger nuestra condición” (p. 313).

La empresa infinita de una filosofía de la religión así pensada, es una opción coartada para una “razón mesológica” (p. 109), mutilada, que —según la autora de *Justicia cordial*— “envía al cuarto de los trastos inútiles los fenómenos que le resultan inmanejables como meros mitos irracionales”. No se puede pensar la religión con una razón instrumental; el pensamiento del misterio de Dios y la voluntad de la creencia exige una “razón experiencial”, una forma de racionalidad que arraiga en la historia. “La limitación de la razón a la instrumentalidad se opone a la abierta libertad de agencia” (p. 108) cuyo horizonte se abre más allá de la necesidad de bienestar. Los reduccionismos tienden a obviar los verdaderos problemas y las explicaciones del biologicismo —por ejemplo— resultan insuficientes para dar cuenta de la “evolución de la benevolencia universal” que ha rebasado ampliamente los límites de la defensa genética. Se trata en todo caso de “progreso moral”, más alto cuanto más hospitalario, más abierto al otro y la diferencia.

Uno de los grandes escollos críticos de la filosofía de las religiones es el del relativismo en relación con la necesidad de generar un marco ético y jurídico universal. Si el motivo de la guerra es el conflicto entre dioses que son para cada pueblo el único Dios, la guerra sólo podrá frenarse, como señala Hans Küng, a través del diálogo entre religiones; entre líderes religiosos sí, pero también entre los creyentes desde la razonabilidad de sus propias creencias.

Hans Küng promueve el proyecto de un sistema jurídico fundado en una ética mundial, arraigado pues en la voluntad y la convicción humana que se instaura en franca oposición a cualquier positivismo jurídico. Sobre una base positivista sólo pueden establecerse marcos de derecho alienantes de la ética y las leyes. Además, en el trabajo sobre esta ética habrá de evitarse que el antropocentrismo se convierta

en la medida de “lo moralmente correcto”. El derecho mundial ha de entenderse entonces como “*el derecho de gentes y [el] derecho internacional vigentes junto con las normas de las organizaciones internacionales*”. En tanto, la ética mundial que le sirve de sustento es “un *consenso básico sobre una serie de valores vinculantes, criterios inamovibles y actitudes básicas personales*” (p. 146). Lo que hay que consensuar apela al más básico sentido de humanidad expresable a través de la *regla de oro* o principio de reciprocidad: no hagas a nadie lo que no quieras padecer de otros. Este principio, además, se hace patente en el curso de las civilizaciones. Las escrituras que en todas las culturas se consideran sagradas (la Torá, el Corán, los discursos de Buda, etc.) expresan el principio de reciprocidad como un mandato anterior a toda institución jurídica. La anterioridad de la ética rebasa también las fronteras religiosas, de tal modo que el proyecto de la ética mundial puede ser vindicado tanto “desde una perspectiva filosófica como teológica”. Este programa tampoco es asimilable a una formación ideológica y en definitiva es incompatible con una política de dominación occidental. Al ser antecedente de toda formación jurídica —aquí Küng se hace eco de las palabras de Max Huber, presidente del Tribunal Internacional Permanente de La Haya a mediados del siglo XX—, por tanto, estatal, la ética no puede ser vindicada como estandarte de uno solo: “es desde los deberes morales desde donde cabe entender y justificar más fácilmente los derechos humanos” (p. 149). El problema de la resolución jurídica de casos concretos parece continuar abierto. Por ahora —señala con sobrio optimismo Hans Küng— se ha reconocido al menos, en el Parlamento de las Religiones, que “¡todo ser humano debe recibir un trato humano!” (p. 151). Sobre el problema de decidir lo que pueda significar “trato humano”, el recurso al principio de reciprocidad parece, con humildad y contundencia, darnos la opción no idealista de un criterio que alimente el marco jurídico resolutorio de casos concretos. De cualquier manera, la reforma propuesta desde la Declaración de la ética mundial ha puesto en marcha la maquinaria jurídica de su legitimación universal.

En otro flanco del tema que atañe al carácter universal de la ética frente a la naturaleza relativa de los mundos culturales, Javier San Martín retoma algunos de los argumentos de Manuel Fraijó sobre

el valor que el filósofo de las religiones otorga al relativismo religioso: “para el profesor Fraijó ‘lo nuestro es el ámbito humilde de lo relativo’” y las sentencias graves, demasiado graves, atentan contra la armonía de las relaciones entre las personas. La *humilitas* vuelve a aparecer aquí de la mano de un relativismo que, sin embargo, oscila entre las definiciones del dogmatismo y del relativismo psicológico que se expresa en las sentencias más soberbias del lenguaje. Al final, y tras pulir los lindes del relativismo entre el dogmatismo religioso y las ciencias de la cultura, Javier San Martín propone una perspectiva dialéctica del relativismo que lo supera al tiempo que profundiza en su sentido extrayendo lo más valioso y universal del intercambio entre mundos culturales. La posición fenomenológica de Javier San Martín puede verse casi en consonancia con la de Emilio Lledó en su ensayo sobre la conciencia interna del tiempo.

En otro costado del problema, Amelia Valcárcel señala que “aún cuando las democracias sean religiosamente indiferentes [...] arrastran el fuerte peso de la tolerancia religiosa” (p. 155), lo que exige, según la autora de *La memoria y el perdón*, plantearnos el problema del derecho a la diferencia más allá de la angostura de la tolerancia. La tirante relación entre universalidad e individualidad (la más aguda expresión de ese derecho a la diferencia) se mantiene viva en el debate ético contemporáneo. El renacimiento de los fundamentalismos aviva la antigua confianza en la resolutive absoluta de la fe o la creencia y apela a la mayor densidad de la verdad religiosa frente al descompromiso humano y la falibilidad del Estado. Nuestro presente exige quizás aún más el recogimiento sobre nuestra historia, el terreno en el que consideramos que la proximidad entre culturas, el “multiculturalismo”, puede verse a la base y no en confrontación con cierto grado de universalidad alcanzable.

En un vistazo histórico Amelia Valcárcel nos remonta a la ruptura del pensamiento moderno, el tiempo en el que “el cristianismo era un campo de contienda [y] el latín una lengua muerta” (p. 161). La Modernidad es ese momento en el que la religión deja de ser la principal y cristalina fuente de vinculación para la sociedad europea. Hay pues un repliegue de la religión hacia las orillas de lo civil. Las creencias religiosas son respetables siempre y cuando ninguna quiera

apropiarse la potestad del Estado sobre la violencia y la imposición. “¿Qué ha aprendido Europa? Que la religión produce violencia” (p. 163). Esta sentencia está en la base de la legitimación de la superioridad política del Estado. Sin embargo el Estado también atravesó sus propios procesos de sacralización dejando así que se filtraran antiguas formas de sujeción entre los nuevos ciudadanos. Frente al fracaso del Estado para contrarrestar la violencia (antes provocada por la ira de los dioses y sus representantes en la Tierra) los fundamentalismos vindican nuevamente el derecho de las religiones como guías morales de las sociedades, “porque no hay verdad mayor que la verdad religiosa” (p. 165). La fuerza de la verdad religiosa concede así sentido a lo que traspasa los linderos de la racionalidad del Estado instituida en el derecho penal. Hay, al parecer, un inicial impulso renovador de las religiones que, sin embargo, sólo puede convertirse en reacción; después de todo, afirma Valcárcel, no es el papel del dogma transformar nada sino dar explicación a todo. De cualquier manera prevalece la incompatibilidad entre aquella concepción de la verdad religiosa como de naturaleza superior al orden civil.

Al hilo de las reflexiones a las que nos acerca Amelia Valcárcel podemos trasladarnos a la última sección de esta obra que concentra los ensayos de: Celia Amorós, elaborada reflexión sobre Kierkegaard desde el feminismo como posición investigativa, José Ignacio González Faus y Pedro Castón cuyos análisis tienden a una sociología de la religión. Fernando Quesada, en este mismo apartado, vuelve sobre el tema de los fundamentalismos occidentales de los estados militaristas, y Pedro Castón escribe sobre la influencia educativa del catolicismo en la construcción de un pensamiento sociológico sobre España. En torno a la laicidad propuesta desde una reflexión hermenéutica Tomás Domingo Moratalla se vale del modelo hermenéutico de P. Ricoeur, mientras Antonio G. Santesmasses llama la atención sobre el neoconservadurismo contemporáneo que impregna los medios de comunicación y los sistemas legislativos españoles. Las pistas de su análisis son evidencias historiográficas concretas. Otras perspectivas, también de carácter histórico, aparecen en ensayos como el de Juan A. Estrada y Xavier Alegre. En otro frente, Roberto R.

Aramayo se ocupa de la clarificación de la responsabilidad moral frente al carácter privado de la culpa.

En la tercera sección de la obra se presentan algunas meditaciones más bien afincadas en la crítica francamente escéptica de la filosofía de las religiones y Fernando Savater es una de las voces más claras en lo que a la manifestación de esta postura se refiere. Se trata de un escepticismo filosófico, desde luego, distante de la banalidad posmoderna y del soberbio dogmatismo que busca absolutos. En algún punto, la afectuosa carta de Savater vuelve sobre la humildad que vocacionalmente está en la base de todo sano escepticismo, como una actitud que “termina desconfiando de la mayúscula del escepticismo mismo” (p. 285). Luego, el filósofo de San Sebastián destaca esta especie de necesidad redentora de la insignificancia que trae consigo la “megalómana” ambición de una verdad suprahumana que salve nuestra condición irremediablemente humana. El escepticismo así sostenido demanda un laicismo radical y por ello respetuoso de las creencias de cada quien; en última instancia, para Fernando Savater, no deja de ser admirable la dedicación humana a empresas “catedralicias”, de la envergadura de aquéllas en las que se embarca la filosofía de la religión. Con todo y reconocer el poder “embriagador” (o enajenante) de la fe, su posición filosófica se mantiene —como lo requiere la *humilitas* del oficio— siempre hospitalaria y dispuesta al diálogo que es, a fin de cuentas, aquello que comparthen Savater, desde su escepticismo, y Fraijó desde la pregunta por la voluntad de la creencia.

Del escepticismo —con minúsculas— de Savater, es posible transitar a las reflexiones que Javier Sádaba despliega desde un agnosticismo que encuentra su fundamento en la historia. Sobre un plano semejante pero, se diría, en posiciones opuestas se ubican las reflexiones de Díaz-Salazar sobre uno de los temas más queridos por Manuel Fraijó, y que es el de la recuperación del sentido —quizás renovado— de la religión como fermento de un mundo mejor, una aspiración quizás irrenunciable frente a todo criticismo.

Javier Muguerza —“hombre inquieto por las preguntas que se formula la filosofía de la religión”— repasa parte de la trayectoria de Manuel Fraijó dentro del paisaje de un pensamiento roturado en

España por José Gómez Caffarena y Aranguren. Muguerza recuerda que el límite de la teología crítica está en la problematización de Dios o la negativa de su ascensión como “un dato revelado”; su problematización mantiene a salvo la “alergia filosófica frente al misterio” (p. 292). Desde esta perspectiva el cristianismo despojado de su escatología es, acaso, solamente una ética, que aún no siendo poco, aliena el sentido esencial del cristianismo religioso y nos exige “la renuncia a soñar con otra vida para las víctimas de Auschwitz”. La religión presta un consuelo que la ética no puede suplir. Y acaso el esfuerzo de Fraijó en consonancia con el de sus maestros, como el propio Pannenberg, no desista en la razonabilidad de este consuelo pero, en definitiva, tampoco se limita a él, y puede permanecer más cercano a lo que recoge Jacobo Muñoz del discurso de Fraijó, se trata, en todo caso, de “negar un carácter definitivo a los males que nos aquejan” (p. 328).

Aquellos problemas que más preocuparon al autor de *Fragments de esperanza*: el mal, la justicia, la libertad y su conciliación en el seno de la razón religiosa se abordan en diversos momentos de la obra.

Una interesante aproximación estética al tema de la justicia se despliega en el ensayo de José María González, quien utiliza como hilo conductor de sus reflexiones las imágenes de Durero y sus representaciones cargadas de un profundo simbolismo religioso a través de elementos como el sol, el león y una “visión llameante a la que nada ni nadie puede escapar” (p. 586).

Jesús Conill, Alfredo Fierro, y Jacinto Rivera Rosales se ocupan del tema del sentido de la vida, siendo este último quien lleva a cabo un esfuerzo por recuperar la motivación de este problema –tan cercano de la antropología filosófica– en la trayectoria de Manuel Fraijó como pensador del cristianismo. A quien filosofa sobre el sentido de la vida con los pies puestos en una cierta idea del cristianismo, el tema del mal le aparecerá siempre como un problema inaplazable, así para el filósofo como para el teólogo. Quintín Racionero, entrañable amigo de Manuel Fraijó, dedica un amplio ensayo (ahora, de manera lamentable, convertido en su primer escrito póstumo) cuyo desarrollo arraiga en el contexto de la idea leibniziana de “libertad

racional”. Esta lectura puede ampliarse en el repaso que Concha Roldán hace sobre el mismo tema en relación con la teodicea.

En los ensayos de Reyes Mate y Victoria Camps es localizable una aproximación al tema del mal desde el campo de la justicia y la verdad, ambos autores nos dejan claro que los problemas fundamentales de la existencia humana, que son los de la filosofía, se abren también —y con anterioridad— en el pensamiento religioso. Francisco José Martínez explora la trayectoria principal de Manuel Fraijó en relación con el problema del mal desde el libro de Unamuno *San Manuel Bueno, mártir*.

Juan José Sánchez, por su parte, recurre a Horkheimer para pensar el mal como motivación filosófica. En este trabajo el autor vuelve sobre una de las grandes preocupaciones filosóficas de Manuel Fraijó, y es que “la ‘realidad de Dios’ aparece estrechamente ligada al ‘drama de los seres humanos’, al mal en el mundo, al sufrimiento de toda criatura, y se ve confrontada y cuestionada profundamente por él” (p. 333). Este es un problema —señala Juan José Sánchez— constante en el trabajo de Fraijó. Tan es así que “no se le podría acusar de ser blando con Dios ante esa historia de mal y sufrimiento, de tener con él una ‘exasperante paciencia’”. A partir de estas justas precisiones se despliega el recorrido de Horkheimer en torno al mal como problema filosófico. La felicidad propia a costa del sufrimiento ajeno es el primer motivo de reflexión y la motivación inicial del filósofo alemán para renunciar, por un lado, a la filosofía que se entrega a meditaciones supramundanas y, por otro, para asignar a la reflexión filosófica una función transformadora y purificatoria clave en la historia de la civilización europea. En todo caso, Horkheimer nos pone delante la necesidad de mantener la sensibilidad filosófica desde su antidogmatismo de cara al mantenimiento de una “solidaridad con todo lo que sufre”. Es el sufrimiento lo que motiva su renovada lectura de Marx y no a la inversa. El idealismo sería una detracción ingenua y egoísta de la filosofía ante el sufrimiento, sería así un pensamiento que pretende “sobrevolar”, a distancia, el pantano de la historia de los hombres, y busca refugio en “el mundo de las esencias” (p. 338), es decir, lejos del mundo histórico, de la historia de las víctimas.

Acerca de la posibilidad de dar razón filosófica a la religión, los ensayos de Diego Gracia y Andrés Torres Queiruga se centran en los cuestionamientos filosóficos básicos acerca de lo religioso haciendo ver el paralelismo esencial que teología y filosofía guardan en la “misma y única razón humana” (p. 224). Acaso este es un tema, el de tal paralelismo, que Jesús Díaz problematizará desde otra dirección crítica. En torno al logos y su apropiación teológica, Díaz desarrolla argumentos bien potentes de cara la delimitación de Europa o, mejor, del carácter de lo europeo (territorio geográfico, cultural, espiritual) a partir del cristianismo y, sobre todo, de un discurso que asume la cultura filosófica como joya de la corona vaticana. Una vindicación semejante lejos de abrir el cristianismo limita la filosofía; frente a ella, el fenomenólogo gallego se vale del concepto husserliano de Europa como cultura de la racionalidad (razón que debe dar razón de sí) en su abierta universalidad, para mostrar los aspectos críticos de “la armonía intrínseca entre Atenas y Jerusalén, entre la fe bíblica y la filosofía griega” (p. 472) que Ratzinger quiso empatar en algún momento de su pontificado. Sin duda en las páginas de este homenaje se puede oír el diálogo crítico entre las posiciones de los autores.

El lector puede hallar aquí las preguntas en las que se debate, a esta hora, el pensamiento filosófico sobre la religión, sobre la fe, sobre Dios, pero ante todo, sobre la razón —el pensamiento— de todo ello. No queda más que dejar que el propio Manuel Fraijó justifique la trascendencia de este libro: “afirmaba Goethe que el conflicto entre la fe y la increencia constituye el tema más hondo, incluso el único tema de la historia universal. Es, sin duda, un gran asunto con tal de que ambos contrincantes prometan fidelidad a la recta argumentación y a las buenas razones”.

Marcela Venebra

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de filosofía y letras

marvenebra@gmail.com

Todo el contenido publicado por la  
*Revista de filosofía Open Insight*  
es registrado y recogido sistemáticamente por:  
ACADEMICA (<http://www.academica.mx>)  
DIALNET (<http://dialnet.unirioja.es>)  
LATINDEX (<http://www.latindex.unam.mx>)

THE DESERT IS NOT REMOTE IN SOUTHERN TROPICS,  
THE DESERT IS NOT ONLY AROUND THE CORNER,  
THE DESERT IS SQUEEZED IN THE TUBE-TRAIN NEXT TO YOU,  
THE DESERT IS IN THE HEART OF YOUR BROTHER.  
THE GOOD MAN IS THE BUILDER, IF HE BUILDS WHAT IS GOOD.  
I WILL SHOW YOU THE THINGS THAT ARE NOW BEING DONE,  
AND SOME OF THE THINGS THAT WERE LONG AGO DONE,  
THAT YOU MAY TAKE HEART. MAKE PERFECT YOUR WILL.  
LET ME SHOW YOU THE WORK OF THE HUMBLE. LISTEN.

~T. S. ELIOT~

## Para los colaboradores de *Open Insight*:

1. *Open Insight* es una revista especializada de filosofía que publica artículos, estudios monográficos, réplicas y comentarios a otros artículos, entrevistas y reseñas bibliográficas en castellano y en inglés.

2. Temáticamente, *Open Insight* no está constreñida a alguna área de la filosofía en particular, siempre y cuando se respeten la seriedad y el rigor argumentativo propios de una publicación científica filosófica.

3. Todas las colaboraciones deberán ser enviadas para su dictaminación ciega por correo electrónico a [openinsight@cisav.org](mailto:openinsight@cisav.org). El formato de los archivos deberá ser cualquiera de los siguientes: Pages (.pages), Rich Text Format (RTF) o Word (.doc; .docx). No se aceptarán documentos en formato PDF ni ODT, ni tampoco archivos físicos.

4. El título del manuscrito deberá estar claramente indicado tanto en español como en inglés y, salvo en el caso de las entrevistas y las reseñas, se presentará junto con un resumen, también en español y en inglés menor a 100 palabras y acompañado de 5 palabras clave.

### *Formato y modo de citar*

5. La extensión máxima de los artículos, las réplicas, los estudios monográficos y las entrevistas es de 9000 palabras, sin contar el *abstract* ni las referencias bibliográficas.

6. La extensión máxima de las reseñas bibliográficas es de 3000 palabras. No se admitirán reseñas de libros cuya edición exceda los 5 años de antigüedad al momento de enviarla. Las reseñas deberán contener la ficha bibliográfica completa del libro reseñado (autor, título, editorial, ciudad, año, número de páginas, traductor —si es el caso—).

7. Las citas textuales estarán señaladas por el uso de comillas dobles, salvo en el caso de las citas que excedan los tres renglones, en cuyo caso la cita se colocará en párrafo aparte, sangrado y sin comillas.

8. Salvo en el caso de autores clásicos, para los que se utilizará el sistema convencional —p.ej. para los presocráticos, Diels-Kranz; para Aristóteles, Bekker; para Descartes, Adam-Tannery—, para citar se utilizará el sistema de APA, señalando al final de la cita y entre paréntesis el apellido del autor, el año de la publicación y la página.

(Autor, año: pag.)

Las notas al pie quedarán reservadas para comentarios del autor.

9. Al final del documento deberá aparecer una lista de las referencias bibliográficas, ordenada alfabéticamente por autor-año. En ella se incluirán todas las obras a las que se haga referencia en el texto, con los datos pertinentes de cada una de ellas. Ejemplo:

HABERMAS, Jürgen. 2008. "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?" en *Diánoia*, Vol. LIII, n.60, Mayo, pp.3-20.

TAYLOR, Charles. 1989. *Sources of the Self. The Making of Modern identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

TAYLOR, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

### *Sobre la evaluación*

10. El dictamen estará a cargo de dos árbitros. La información relativa a la identidad de los autores y de los dictaminadores se mantendrá en estricta confidencialidad.

11. El tiempo de respuesta sobre la idoneidad de un texto presentado a *Open Insight* será de entre 4 y 5 meses y se hará llegar al autor, por correo electrónico, el dictamen con los comentarios que los árbitros consideren pertinentes. Si el dictamen es negativo, el autor puede incorporar las sugerencias y correcciones y enviar una vez más el artículo para una nueva evaluación.

12. En caso de que un envío sea aceptado, se le hará saber al autor en qué número de *Open Insight* aparecerá su entrega. Una vez publicado, se le harán llegar al autor tres ejemplares en físico del volumen correspondiente.

La publicación de un artículo supone que todos los derechos patrimoniales pasan a ser parte del Centro de Investigación Social Avanzada A.C. y cualquier reproducción posterior del artículo deberá ser autorizada por la institución.

Para cualquier otra correspondencia, como envíos de ejemplares, paquetes e intercambio con otras instituciones, la dirección de *Open Insight. Revista de filosofía*, es:

Av. Fray Luis de León 1000  
Col. Centro Sur  
Santiago de Querétaro, Qro  
76090 México

## Submission guidelines for *Open Insight*:

1. *Open Insight* is an specialized journal on Philosophy that publishes articles, discussions, replies to other articles, interviews and book reviews in English and Spanish.

2. Thematically, *Open Insight* is not restricted to any Philosophy area, as long as the submitted manuscripts comply with the rigor and seriousness expected from a scientific philosophical publication.

3. The documents should be sent in Pages (.pages), Rich Text Format (.rtf) or Word (.doc; .docx) to the following address: [openinsight@cisav.org](mailto:openinsight@cisav.org). PDF's, ODT's and physical documents will not be accepted. All submissions will be peer reviewed.

4. The manuscript must include a clearly stated title, in both English and Spanish, an abstract of less than 100 words and 5 keywords. Abstract and keywords are not required for interviews and book reviews.

### *Structure and quotation format*

5. Articles, replies to other articles and interviews will have a length of up to 9,000 words, without counting abstract and references.

6. Book reviews will have a maximum length of up to 3000 words. Reviews of books older than 5 years will be not admitted and they must contain the complete reference of the book that is being reviewed (author, title, publisher, city, year, pages, translator –if the case–)

7. Quotations will be marked with double quotes, with the exception of quotations longer than three lines. In that case, the quotation will be situated in a separate paragraph, indented and without quotes.

8. With exception of classical authors, for whom the conventional system must be used -e.g. Diels-Kranz for Presocratics; Bekker for Aristotle; Addam-Tannery for Descartes-, there will be used the APA system for quotation, bracketing the last name of the author, year of the publication and page.

(Author, year: page)Footnotes will be reserved for author commentaries only.

9. References should be listed at the end, alphabetically ordered by author and year. For example:

HUSSERL, Edmund. 1900. *Logical Investigations* (2 volumes). London & New York, Routledge.

HUSSERL, Edmund. 1954. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press.

MELLE, Ullrich. 1998. "Responsibility and the Crisis of Technological Civilization: A Husserlian Meditation on Hans Jonas". *Human Studies*, v.21 (n.4), pp.329-345.

### *On evaluation and refereeing*

10. Evaluation will be conducted by two anonymous referees.

11. Refereeing time will be about 4 or 5 months and the dictamination will be sent to the author by e-mail. If the response is negative, the author can incorporate the referees suggestions and submit the article again for a new evaluation.

12. In the case that the submission is accepted, we will notify the author in which volume it will appear. Once published, the author will receive three copies of the correspondent edition.

Publication of a text supposes that the author's copyright is passed on to the editorial institution of the journal, and any subsequent reproduction of the article must be authorized by the institution.

Any other correspondence must be sent to:

Av. Fray Luis de León 1000  
Col. Centro Sur  
Santiago de Querétaro, Qro.  
76090 México

Centro de Investigación  
Social Avanzada  
Center for Advanced Social Research



CISAV

Av. Fray Luis de León 1000  
Centro Sur  
Santiago de Querétaro, Qro.  
76090, México  
+52(442)245-2214

[www.cisav.mx](http://www.cisav.mx)  
[www.openinsight.mx](http://www.openinsight.mx)

ISSN: 2007-2406