

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, arrebatándoselas 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 reflujó, 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 declusión 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.