

FE Y RAZÓN HOY, SUS DESAFÍOS

© Derechos Reservados Piezas, en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas,
Instituto de Filosofía, Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México.

ISSN: 1870-7041

Reserva de Derechos al uso exclusivo del título Piezas Núm. 04-2005-041514591000-102
Certificado de Licitud de Título 13577
Certificado de Licitud de Contenido 11150

Instituto de Filosofía A.C.
Zapopan, Jalisco / México 2009

Marcelino Champagnat 2981
Loma Bonita Sur C.P. 45050
Teléfonos: 3631 0934 y 3631 0943
www.if.edu.mx

PIEZAS en diálogo filosofía y ciencias humanas

Revista semestral de filosofía
revista.piezas@if.edu.mx

Impresión
Prometeo Editores S.A. de C.V.

ISSN 1870-7041

Reserva de derechos al uso exclusivo del título
Piezas núm. 04-2005-041514591000-102
Certificado de Licitud de Título 13577
Certificado de Licitud de Contenido 11150

Derechos reservados del autor:

Los documentos de esta publicación pueden ser reproducidos total o parcialmente, siempre y cuando sean utilizados con fines académicos y se cite la fuente.

Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas, es una publicación del Instituto de Filosofía A.C. (Zapopan, Jalisco, México), con una periodicidad semestral, dedicada principalmente a la filosofía y ciencias humanas articulando en estas disciplinas la esperanza cristiana y la preocupación social. El público al que va dirigido esta revista es aquel interesado en estos campos.

Correspondencia y canje
torresguillen@hotmail.com

Suscripciones
repcioniffim@yahoo.com.mx

ÍNDICE

- 5 **EDITORIAL**
- 7 **EL DIÁLOGO FE Y RAZÓN EN CONTEXTO DE
GLOBALIZACIÓN**
Carlos Mendoza-Álvarez
- 25 **EL DIOS QUE INSTAURA LA PAZ. MÁS ALLÁ DEL
FUNDAMENTO Y DEL NIHILISMO**
Luis A. Aguilar Sahagún
- 41 **LA RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA**
Harald Schöndorf
- 57 **¿QUÉ HACÍA DIOS ANTES DE HACER EL MUNDO?
PREGUNTAS Y RESISTENCIAS A LA FILOSOFÍA DE LOS
ASPIRANTES AL SACERDOCIO**
Eneyda Suñer Rivas
- 71 **DIÁLOGO FE Y RAZÓN EN LA ESFERA PÚBLICA**
Jaime Torres Guillén
- 89 **LA FORMULACIÓN DE TENDENCIAS EN EL HOY DE LA
VIDA RELIGIOSA**
Luis Fernando Falcó Pliego

- 101 HOSPITALIDAD DE LA INTELIGENCIA**
Rafael Rivadeneyra Fentanes
- 113 BALBUCEOS O PINITOS FILOSÓFICO-TEOLÓGICOS**
Guillermo Santos y Oscar Gallardo
- 122 ¿PARA CREER EN DIOS NECESITO LA RAZÓN O LA FE?**
Pablo Meza Pernas
- 127 FE Y RAZÓN UNA CONSTANTE NECESIDAD DE RECONCILIACIÓN**
Cristian Alejandro Barragán Martínez
- 130 FE Y RAZÓN**
Estudiantes de la Comunidad Claretiana
- 133 EL DILEMA LLAMADO FE Y LA CERTEZA LLAMADA RAZÓN**
Juan Antonio Ramos Sánchez



Fruto del *VI Foro de Reflexión Filosófica e Interdisciplinar* realizado en el mes de marzo del 2009, **Piezas** reproduce las memorias que, ya sea en forma de artículo, ponencia, debate o reacción crítica, surgieron de la temática: *Fe y razón hoy, sus desafíos*. Los diálogos que se llevaron a cabo en dicho foro, tuvieron como marco a la encíclica *Fe y Razón* (1988) del Papa Juan Pablo II. En la tónica de ese trabajo, el Papa convocaba a los hombres y mujeres a pensar críticamente al lado de la Iglesia católica las relaciones entre *fe y razón*; destacaba la idea de que, entre los muchos medios para progresar en el camino hacia la verdad y el sentido de la vida, la filosofía ocupa un lugar decisivo. Así, el llamado a los teólogos, religiosos, filósofos y laicos reflexivos, tenía la intención de impulsar un diálogo fecundo sobre los diversos aspectos de lo real y el acceso su verdad.

Dentro de ese marco referencial, el Instituto de Filosofía abrió un espacio en el VI Foro para que, de una manera sincera y rigurosa, el esfuerzo del cristiano se hiciera presente y se acercase a la filosofía confiadamente buscando en ella los puntos de un encuentro fecundo entre la tradición cristiana y el pensamiento filosófico.

El espíritu que encaminó la reflexión filosófica, partió de la conciencia de que sin filosofía, la fe pensada corre el riesgo del relativismo y dogmatismo, manteniéndose con ello en la frontera de los peligros que siempre la acechan: formas nuevas de mitificación y superstición en manos de los distintos grupos de poder o simplemente de nuestro individualismo débil.

Los textos que en esta ocasión **Piezas** publica invitan a seguir alentando el diálogo fe y razón, sus posibilidades, sus nuevos horizontes, sus límites, de cara a las realidades de la cultura actual y de los retos que plantea el mundo de hoy, sobre todo ante las urgencias de entendimiento entre los hombres y mujeres de todas las creencias y posiciones doctrinales.

El Director

VISITA NUESTRA PAGINA

www.if.edu.mx

IF - Instituto de Filosofía - Windows Internet Explorer

Archivo Edición Ver Favoritos Herramientas Ayuda

Contribuir Editar en Contribuir Post to Blog

barack.obama

http://www.if.edu.mx/

IF - Instituto de Filosofía

Consulta de calificaciones en línea Matricula: Contraseña: Entrar

Instituto de Filosofía Dialogar para construir... una filosofía para la vida.

Bienvenido

Inicio Institucional Oferta Académica Admisiones Biblioteca Calendario de Actividades Revista Piezas Blog de Aportaciones

Enlaces

- Congregación de la Misión Padres Vicentinos (CM)
- Congregación de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo Misioneros Pasionistas (CP)
- Congregación de los Sagrados Corazones (SSCC)

Listo para iniciar el explorador Internet Explorer

Internet Explorer

Herramientas Ayuda

Post to Blog

barack.obama

http://www.if.edu.mx/quienesomos.php

Consulta de calificaciones en línea Matricula: Contraseña: Entrar

Instituto de Filosofía Dialogar para construir... una filosofía para la vida.

¿Quiénes somos?

Inicio Institucional Oferta Académica Admisiones Biblioteca Calendario de Actividades Revista Piezas Blog de Aportaciones

¿Quiénes Somos?

El Instituto de Filosofía es una institución formada por varias congregaciones religiosas católicas (actualmente 15) unidas para ofrecer estudios superiores en Filosofía para sus estudiantes en formación, y de donde egrese también también la denominación eclesial de "Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México". Está abierto a religiosas, laicos, mujeres y hombres, que compartan sus objetivos educativos y acepten su normalidad.

Su propósito y finalidad última es ofrecer una formación filosófica sólida, en la que se articule un conocimiento coherente del ser humano, el mundo y Dios.

Licenciatura en Filosofía

- Licenciatura en Filosofía
- Cursos breves
- Conferencias y ponencias

El Instituto ofrece sus estudios en Filosofía, principal pero no exclusivamente, a los religiosos de diversas congregaciones que están en la etapa de formación filosófica. Está abierto también a los laicos, mujeres y hombres, que compartan los objetivos educativos del Instituto y acepten su normalidad.



EL DIÁLOGO FE Y RAZÓN EN CONTEXTO DE GLOBALIZACIÓN

Carlos Mendoza-Álvarez¹

Resumen: Este artículo presenta el desarrollo de las relaciones entre la fe cristiana y la razón moderna, desde un punto de vista genético y temático. El contexto cultural que hizo posible la síntesis entre Atenas y Jerusalén dará luces para comprender el papel del cristianismo como catalizador. Por su parte, la experiencia fundacional de Jesús de Nazaret y sus discípulos, hará posible la innovación semántica que dará su estatuto propio a la inteligencia cristiana de la vida y de la historia. Este diálogo antiguo entre razón y fe se prosiguió en la edad moderna, con muchas diferencias de análisis, pero ha adquirido con los tiempos postmodernos una actualidad inusitada.

Palabras clave: Fe, razón, diálogo, globalización.

1. Dominico. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (México). Doctor en teología por la Universidad de Friburgo en Suiza y *Privat Dozent* de la misma institución. Académico de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México donde es también coordinador del Programa Institucional Fe y Cultura.

Una antigua historia

El cristianismo es heredero del genio de Atenas y de Jerusalén². Si bien estas dos civilizaciones tuvieron mutuas influencias previas como lo atestiguan, por ejemplo, los libros sapienciales de la Biblia hebrea, será la expansión del cristianismo como religión del Imperio Romano lo que permitirá la lenta elaboración de una *síntesis sapiencial* inédita en el crisol del cristianismo helénico primero y romano después. Tal será la matriz cultural que engendrará la cultura de Occidente. El evangelio de Juan, por ejemplo, reboza de la sabiduría hebrea de la *Chekinab*, al mismo tiempo que recrea el *Logos* griego para traducir la antigua *Dabar* de los sabios de Israel. Saulo de Tarso, aquel fariseo ardiente, representa otra veta de la inteligencia de la fe hebrea radicalizada por Jesús de Nazaret y traducida en categorías helénicas por el nuevo san Pablo en su significación universal. El Mesías es el Nuevo Adán en quien se superan las contradicciones irreductibles: “No hay ya judío y griego, no hay esclavo ni hombre libre, no hay varón ni mujer: pues todos ustedes son uno en el Mesías Jesús.”³

La razón de este milenario mestizaje cultural –mismo que hizo posible la constitución del cristianismo como fe que supera la religión sacrificial y como civilización del sentido último de la historia– podríamos encontrarla en la *búsqueda común de la sabiduría* como arte del bien vivir, afán de todos los pueblos expresado en sus mejores poetas, sabios y profetas. Y así, en la encrucijada de Palestina, las culturas poderosas de la antigüedad encontraron una tierra propicia para seducirse y fecundarse mutuamente, no sin relatos de dominación y sujeción, como suele acontecer en la historia desde que tenemos memoria de ella.

2. Antiguo tema ya tratado profusamente por los Padres griegos, pero rescatado en el debate posmoderno que analiza el agotamiento y la vigencia de la razón occidental en su relación a la diada inmanencia-trascendencia. Uno de los autores contemporáneos que, en la línea abierta por Heidegger, intenta descifrar la novedad cristiana es AGAMBEN Giorgio, *El tiempo que queda. Comentario de la carta a los Romanos*, Trotta, Madrid, 2006, p.183.

3. Cfr. Gal 3: 28.

En medio de ese cruce de civilizaciones⁴, Jesús de Nazaret interpretó la tradición de su pueblo y se abrió a la búsqueda espiritual de las otras naciones vecinas como los cananeos o los romanos y griegos, aunque eso implicara el desconcierto de sus coetáneos y de su misma familia de sangre en su patria chica. En efecto, Galilea de los gentiles fue el escenario de su predicación del Reinado de Dios como anuncio de la salvación en tanto redención del pecado del mundo. Allí, Jesús elucidó el anuncio de la misericordia y del amor sin medida de Dios y así trastocó los valores religiosos judíos, en especial la expectativa de un Mesías davídico rodeado de poder; y también subvirtió el ideal del mismo personaje mesiánico aunque visto por otros bajo tonos apocalípticos, pues llegaría precedido por una catástrofe cósmica para dar paso al nuevo *eón*.

Tal es el fondo vital y existencial, escatológico y esperanzador –y por ello paradigmático de una naciente civilización– que dará sentido al cristianismo como experiencia del encuentro de unos discípulos con Cristo para reconocer una *verdad que hace libres*⁵ en tanto que es experiencia de redención y reconciliación. Desde esa experiencia de sentido el cristianismo se abriría posteriormente al diálogo con la filosofía griega y con el Talmud hebreo. Tal itinerancia jesuánica por los caminos de Galilea hará posible que brote una inteligencia, comprensión e interpretación de la condición humana y de la historia que el cristianismo nunca cesará de reinterpretar como plenitud (*Pléroma*) de la historia.

4. Tal es el escenario que estudia con precisión arqueológica, historiográfica e histórica la así llamada “Third Quest”, propia de los estudios cristológicos de fin del siglo XX. Un indicio para nuestro tema es, por ejemplo, la pregunta que se hace esta línea de investigación sobre las lenguas que hablaba Jesús: “El asunto de la lengua o lenguas que Jesús habló es una cuestión complicada, que refleja la compleja situación de la Palestina del siglo I como país “cuatrilíngüe”. No hay razón para creer que Jesús conociese o emplease el latín, lengua empleada casi exclusivamente por los conquistadores romanos. Es probable que supiese y utilizase algo de griego para fines profesionales o de comunicación general con los gentiles, incluido, tal vez, Pilatos durante su proceso. Pero ni su ocupación como carpintero en Nazaret ni su itinerario galileo, limitado a pueblos y aldeas muy judíos, exigirían un uso regular y fluido del griego [...] En cuanto al hebreo, lo habría aprendido en la sinagoga de Nazaret o en una escuela vecina y, probablemente, lo empleó a veces en los debates sobre las Escrituras con escribas o fariseos. Pero como maestro que se dirigía a las masas de campesinos judíos corrientes, cuya lengua de uso diario era el arameo, Jesús casi necesariamente habló y enseñó a sus correligionarios en arameo, del que quedan algunos vestigios en el texto de nuestros evangelios”. MEIER John P., *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico, vol. I: Las raíces del problema y de la persona*, Verbo Divino, Estella, 1998, 278 p.

5. Jn 8: 32.

Pero aquella experiencia de un judío marginal se hubiese perdido en la desmemoria de la humanidad si los testigos oculares de la predicación del Galileo y los discípulos que creyeron luego en su testimonio no hubiesen recreado el mensaje del Nazareno, releendo las Escrituras hebreas a la luz de una experiencia innovadora que consistió en percibirlo, luego de su tortura y ejecución en una cruz, como *el Viviente*. Se trata de una experiencia intersubjetiva para una comunidad que, temerosa, hacía memoria de su predicación y de sus gestos simbólicos de donación.

En efecto, Pedro, Santiago y Juan, junto con María Magdalena y las otras Marías como testigos oculares, y más tarde Pablo de Tarso y los discípulos de la segunda generación que recibieron aquel testimonio, comenzaron a preguntarse por el significado universal del Mesías y pusieron así las bases para que la síntesis sapiencial propia del cristianismo viera la luz en las comunidades esparcidas a lo largo de las costas del Mediterráneo, ese *Mare nostrum* de los romanos que acogió en su seno al anuncio de la salvación y así fue receptor creativo de la Cristiandad naciente.

Solo entonces la confesión inicial del cristianismo que consistía en afirmar que “el Crucificado está vivo”⁶ devendrá el núcleo crucial de experiencia fundacional cristiana por el que se postulará un significado de la verdad, un horizonte de sentido universal y una acción transformadora que convoca a todos los seres humanos sin distinción. A partir de esta *experiencia fundante* los cristianos de cada generación y cultura, desde su respectiva racionalidad y genio poético, dialogarán con los interlocutores de su tiempo.

En contexto de modernidad en crisis

En el marco de esta gran Tradición viva propia del cristianismo desde sus orígenes, la Carta Encíclica *Fides et ratio* del Papa Juan Pablo II puso sobre la mesa, a fines del siglo XX, la cuestión de las mutuas relaciones entre filosofía y teología, retomando así aquella antigua historia de las relaciones del cristianismo con la cultura occidental bajo el ángulo de la búsqueda de la verdad:

6. Mc 16: 6.

La fe y la razón (*Fides et ratio*) son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad. Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo.⁷

El despliegue de este vuelo del espíritu humano, “con las dos alas de la fe y la razón”, tiene una historia de dos milenios. Ha sido llevado a cabo en las mejores épocas de la Cristiandad, cuando se escribieron inteligentes páginas primero en los tiempos de los Padres Griegos y Latinos, luego en aquellas “catedrales del pensamiento”, como las llamó el P. Chenu, que fueron las *summae theologiae* de los grandes maestros medievales de las nacientes universidades de París, Nápoles, Bolonia, Colonia y Oxford.

Una de las páginas más innovadoras de este perenne diálogo fe y razón, ya en tiempos de la modernidad naciente, se escribió entre Salamanca y México, cuando los debates sobre la racionalidad de los indios entre fray Francisco de Vitoria y Ginés de Sepúlveda cimbraron las fundaciones de la cristiandad colonial que, desde la Metrópoli imperial ibérica, apenas estaba sentando sus bases en el Nuevo Mundo. Así por ejemplo, el nacimiento del *Ius gentium*, aunado a la discusión sobre la universalidad de la razón y de la cultura occidental adquirió, desde entonces, un matiz por primera vez verdaderamente *universal* al buscar incluir la otredad india, mora y judía en la búsqueda de una racionalidad común a tantas naciones y civilizaciones. Esa *otredad* había sido negada en el simbólico año de 1492 –año terrible del *encubrimiento* del otro, como lo denominó Dussel⁸– pero medio siglo después ella se encontraba ya en el centro de los debates filosóficos, jurídicos y teológicos iberoamericanos. Desafortunadamente el Concilio de Trento en la Iglesia latina no acogió este desafío como parte de su reflexión principal, quedando absorto en resolver la severa crisis de autoridad y de lenguaje simbólico que trajo consigo la Reforma protestante en Europa.

7. Así comienza esta gran encíclica de Juan Pablo II que marcará un hito en la historia de las relaciones entre fe cristiana y razón moderna. Cf. JUAN PABLO II, *Carta Encíclica “Fides et ratio”*, Vaticano, 14 de septiembre de 1998. URL: http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/___P2.HTM [Fecha de consulta: 11 de mayo de 2009]. Cfr. Ex 33, 18; Sal 27 [26], 8-9; 63 [62], 2-3; Jn 14, 8; 1 Jn 3, 2.

8. Cfr. DUSSEL Enrique Domingo, *El encubrimiento del indio, 1492: hacia el origen del mito de la modernidad*, Cambio XXI, México, 1994, 219 p.

El Virreinato colonial vio florecer así una Cristiandad barroca en el Nuevo Mundo que dio sus mejores frutos de diálogo fe y razón en la obra sabiamente rumiada por Sor Juana Inés de la Cruz en México, Garcilaso de la Vega en el Virreinato del Perú, el padre Kino en Sonora y las Californias, por citar a los autores más connotados de aquella época virreinal.

Ya entrados los difíciles tiempos modernos, la Carta Encíclica “Pascendi Dominici gregis” del Papa Pío X –escrita precisamente en todo apologético sobre los errores del modernismo– buscaba refrendar, a inicios del siglo XX, la pertinencia de la revelación cristiana ante las duras críticas modernistas derivadas del racionalismo y del empirismo europeos reinantes, con un lenguaje que a muchos hoy deja azorados:

Para mayor claridad en materia tan compleja, preciso es advertir ante todo que cada modernista presenta y reúne en sí mismo variedad de personajes, mezclando, por decirlo así, al filósofo, al creyente, al apologista, al reformador; personajes todos que conviene distinguir singularmente si se quiere conocer a fondo su sistema y penetrar en los principios y consecuencias de sus doctrinas.

4. Comencemos ya por el filósofo. Los modernistas establecen, como base de su filosofía religiosa, la doctrina comúnmente llamada agnosticismo. La razón humana, encerrada rigurosamente en el círculo de los fenómenos, es decir, de las cosas que aparecen, y tales ni más ni menos como aparecen, no posee facultad ni derecho de franquear los límites de aquéllas. Por lo tanto, es incapaz de elevarse hasta Dios, ni aun para conocer su existencia, de algún modo, por medio de las criaturas: tal es su doctrina. De donde infieren dos cosas: que Dios no puede ser objeto directo de la ciencia; y, por lo que a la historia pertenece, que Dios de ningún modo puede ser sujeto de la historia.

Después de esto, ¿qué será de la teología natural, de los motivos de credibilidad, de la revelación externa? No es difícil comprenderlo. Suprimen pura y simplemente todo esto para reservarlo al intelectualismo, sistema que, según ellos, excita compasiva sonrisa y está sepultado hace largo tiempo.⁹

Así, el mutuo desacredito entre la filosofía moderna agnóstica o atea por un lado, y la teología latina por otro, acrecentó las acusaciones, la desconfianza y la mutua descalificación de reduccionismo racionalista o fideísta, según fuese el caso, que unos y otros interlocutores se echaban en cara. Los filósofos argumentaban que la fe era asunto de sentimiento privado, y los teólogos se refugiaban en el ámbito confesional, dejando de debatir en el ágora pública los nuevos temas éticos, epistemológicos, ontológicos y sociales donde el cristianismo paulatinamente dejó de tener influencia, tales como el estado laico, la ciencia agnóstica, el arte secularizado y la sexualidad autónoma.

No obstante este espíritu apologetico decimonónico dominante en aquella época –por cierto hoy de vuelta en muchos círculos católicos y protestantes– la Constitución Dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano I tuvo el mérito de haber señalado unas décadas atrás, en 1870, con rara precisión en su capítulo cuarto, la problemática de fondo en el diálogo entre la fe cristiana y la razón moderna, a saber: la imposibilidad de negar la trascendencia en la constitución del sujeto como creatura racional y libre:

El asentimiento perpetuo de la Iglesia católica ha sostenido y sostiene que hay un doble orden de conocimiento, distinto no sólo por su principio, sino también por su objeto. Por su principio, porque en uno conocemos mediante la razón natural y en el otro mediante la fe divina; y por su objeto, porque además de aquello que puede ser alcanzado por la razón natural, son propuestos a nuestra fe misterios escondidos por Dios, los cuales sólo pueden ser conocidos mediante la revelación divina. Por tanto, el Apóstol, quien atestigua que Dios es conocido por los gentiles «a partir de las cosas creadas»¹⁰

9. PIO X. *Carta Encíclica "Pascendi Dominici Gregis" Sobre la doctrina de los modernistas*, Vaticano, 8 de septiembre de 1907. URL: http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis_sp.html [Fecha de consulta: 11 de mayo de 2009].

10. Rom 1, 20.

cuando habla sobre la gracia y la verdad que «nos vienen por Jesucristo»¹¹ declara sin embargo: «Proclamamos una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra, desconocida de todos los príncipes de este mundo [...] Dios nos la reveló por medio del Espíritu; ya que el Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios».¹² Y el Unigénito mismo, en su confesión al Padre, reconoce que éste ha ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y se las ha revelado a los pequeños.¹³

Y ciertamente la razón, cuando iluminada por la fe busca persistente, piadosa y sobriamente, alcanza por don de Dios cierto entendimiento, y muy provechoso, de los misterios, sea por analogía con lo que conoce naturalmente, sea por la conexión de esos misterios entre sí y con el fin último del hombre. Sin embargo, la razón nunca es capaz de penetrar esos misterios en la manera como penetra aquellas verdades que forman su objeto propio; ya que los divinos misterios, por su misma naturaleza, sobrepasan tanto el entendimiento de las creaturas que, incluso cuando una revelación es dada y aceptada por la fe, permanecen estos cubiertos por el velo de esa misma fe y envueltos de cierta oscuridad, mientras en esta vida mortal «vivimos lejos del Señor, pues caminamos en la fe y no en la visión».¹⁴

Pero aunque la fe se encuentra por encima de la razón, no puede haber nunca verdadera contradicción entre una y otra: ya que es el mismo Dios que revela los misterios e infunde la fe, quien ha dotado a la mente humana con la luz de la razón. Dios no puede negarse a sí mismo, ni puede la verdad contradecir la verdad. La aparición de esta especie de vana contradicción se debe principalmente al hecho o de que los dogmas de la fe no son comprendidos ni explicados según la mente de la Iglesia, o de que las fantasías de las opiniones son tenidas por axiomas de la razón. De esta manera, «definimos que toda afirmación contraria a la verdad de la fe iluminada es totalmente falsa» (Concilio de Letrán V, sesión VIII, 19).¹⁵

11. Cfr. Jn 1, 17.

12. 1 Cor 2, 7-8.10.

13. Cfr. Mt 11, 25.

14. 2 Cor 5, 6 s.

15. CONCILIO VATICANO I, *Constitución dogmática "Dei Filius" sobre la fe católica*, Vaticano, 24 de abril de 1870. URL : <http://multimedios.org/docs/d000443/> [Fecha de consulta: 11 de mayo de 2009].

Así, en este mismo tenor apologético, la llamada *crisis modernista* en la Iglesia católica que afloró a fines del siglo XIX, delineó el espacio en el que transitaría la Iglesia de Roma a lo largo del siglo XX: rechazo del inmanentismo de una razón alejada del misterio divino e intento frustrado de diálogo con un mundo cada vez más secularizado. El *Syllabyus* del Papa Pío X de 1906 fue la expresión más radical de aquella postura intransigente del magisterio romano que había estado precedida de numerosas acusaciones de “modernismo” contra célebres teólogos y pastores de la Iglesia católica que asumían algunas tesis de la razón secularizada y emprendían a tientas una impostergable investigación para la experiencia y la inteligencia de la fe en esta nueva circunstancia cultural.

Medio siglo después, con inesperado espíritu de *aggiornamento*, el Papa Bueno lanzó la convocatoria del Concilio Vaticano II para poner al día la visión del mundo moderno al que era enviada la Iglesia universal para anunciar la Buena Nueva. Ese gran acontecimiento eclesial fue el escenario donde se enfrentaron posturas opuestas sobre la manera de interpretar el papel de la Iglesia en tiempos del progreso, la ciencia y la tecnología: por un lado, quienes proponían reforzar una apologética de la fe sin ceder a los reduccionismos de la razón moderna; por otro, quienes apostaban a la lectura de los *signos de los tiempos* modernos en los que el Espíritu seguía conduciendo la historia para potenciar ahí el testimonio cristiano de la *caritas* dada en Jesucristo. Si bien éstos últimos fueron los autores de los grandes documentos conciliares, los primeros no cesaron en su afán y décadas después retomaron la conducción de los debates del magisterio episcopal en la Iglesia.

En particular, la Constitución Dogmática “*Dei Verbum*” sobre la revelación divina, en 1965, inaugurará un nuevo modelo de comprensión de las relaciones entre la razón y la fe, subrayando el carácter histórico, personal, dialógico y esperanzador de la revelación de Dios en la vida de la humanidad, en especial de Israel y su culmen en Jesucristo:

Mediante la revelación divina quiso Dios manifestarse a Sí mismo y los eternos decretos de su voluntad acerca de la salvación de los hombres, „para comunicarles los bienes divinos, que superan totalmente la comprensión de la inteligencia humana”.

Confiesa el Santo Concilio “que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con seguridad por la luz natural de la razón humana, partiendo de las criaturas”; pero enseña que hay que atribuir a su revelación el que todo lo divino que por su naturaleza no sea inaccesible a la razón humana lo pueden conocer todos fácilmente, con certeza y sin error alguno, incluso en la condición presente del género humano.¹⁶

Así llegamos a la consideración de la Carta Encíclica *Fides et ratio* de 1998, donde el Papa Juan Pablo II retomó el debate con los filósofos a partir de las aporías de la razón desvinculada de la fe, y donde llamó también a los teólogos a discernir la verdad en los análisis de la subjetividad, de la historia y de la libertad presentes en el pensamiento contemporáneo, en el ya famoso número 48 de la encíclica:

En este último período de la historia de la filosofía se constata, pues, una progresiva separación entre la fe y la razón filosófica. Es cierto que, si se observa atentamente, incluso en la reflexión filosófica de aquellos que han contribuido a aumentar la distancia entre fe y razón aparecen a veces gérmenes preciosos de pensamiento que, profundizados y desarrollados con rectitud de mente y corazón, pueden ayudar a descubrir el camino de la verdad. Estos gérmenes de pensamiento se encuentran, por ejemplo, en los análisis profundos sobre la percepción y la experiencia, lo imaginario y el inconsciente, la personalidad y la intersubjetividad, la libertad y los valores, el tiempo y la historia; incluso el tema de la muerte puede llegar a ser para todo pensador una seria llamada a buscar dentro de sí mismo el sentido auténtico de la propia existencia. Sin embargo, esto no quita que la relación actual entre la fe y la razón exija un atento esfuerzo de discernimiento, ya que tanto la fe como la razón se han empobrecido y debilitado una ante la otra. La razón, privada de la aportación de la Revelación, ha recorrido caminos secundarios que tienen el peligro de hacerle perder de vista su meta final. La fe, privada de la razón, ha subrayado el sentimiento y la experiencia, corriendo el riesgo de dejar de ser una propuesta universal. Es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor incisividad; al contrario, cae en el grave peligro de ser reducida a mito

16. CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática “Dei Verbum” sobre la revelación divina*, n. 6, Vaticano, 18 de noviembre de 1965. URL : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html [Fecha de consulta: 11 de mayo de 2009].

o superstición. Del mismo modo, una razón que no tenga ante sí una fe adulta no se siente motivada a dirigir la mirada hacia la novedad y radicalidad del ser.

No es inoportuna, por tanto, mi llamada fuerte e incisiva para que la fe y la filosofía recuperen la unidad profunda que les hace capaces de ser coherentes con su naturaleza en el respeto de la recíproca autonomía. A la *parresía* de la fe debe corresponder la audacia de la razón.¹⁷

Cabe resaltar el aprecio que muestra esta encíclica por la fenomenología de la subjetividad, la antropología personalista y la filosofía de la acción como corrientes filosóficas modernas valiosas para cualquier pensador humanista, incluidos quienes se dedican a la inteligencia de la fe en el seno de la Iglesia. El llamado específico del obispo de Roma en aquel entonces fue doble: a los filósofos les invitó a pensar la trascendencia valorando el patrimonio religioso de la humanidad y, en especial, la verdad del Evangelio de Jesucristo; a los teólogos les pide como autoridad pontificia que eviten el fideísmo como el racionalismo y que se pongan al servicio de la verdad, resaltando su culminación con la encarnación del Verbo de Dios, su enseñanza evangélica y la *verdad definitiva* que entraña el misterio de su Pascua. Se trata de un documento mayor en la historia del magisterio pontificio en tiempos modernos, que inspirará la renovación del estudio de la filosofía en las instituciones universitarias de la Iglesia. No es vano decir que esta encíclica suscitó un interés mitigado en diversos círculos filosóficos sensibles al papel del cristianismo como factor de civilización y de humanización en tiempos de la modernidad en crisis.

Con preguntas propias al contexto de la globalización

Sin embargo, nos encontramos nosotros en otro momento de la civilización de Occidente, en los umbrales de una racionalidad post-moderna, que algunos insisten en llamarla también post-cristiana y post-metafísica, propia de la globalización económica, cultural y religiosa del siglo XXI.

17. JUAN PABLO II. *Carta Encíclica "Fides et ratio" sobre las relaciones entre fe y razón*, Vaticano, 14 de septiembre de 1998. URL: http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/___PB.HTM [Fecha de consulta: 11 de mayo de 2009].

Las problemáticas teóricas se perfilan ahora en términos inéditos de *pluralismo* y *diversidad*, como caballos de batalla de los *tiempos del fragmento*. Parece que estamos en el reino del equívoco: bajo pretexto de pluralismo las sociedades ven aparecer en sus foros públicos las reivindicaciones sociales más disímbolas; con el motete de la diversidad se justifican tanto los sistemas autoritarios como los derechos de las minorías. En este contexto ambiguo, la cuestión de la *verdad* aparece de nuevo en el horizonte, pero ahora con una coloración propia del nuevo paradigma de civilización marcada por la polisemia del lenguaje. ¿Cómo volver a contar en este contexto la antigua historia de la relación entre la filosofía y la teología? ¿Acaso tendrán razón los nuevos fundamentalismos religiosos que apelan a una verdad superior de una religión comunicada por un profeta inspirado por Dios mismo ante el relativismo que parece apoderarse de la humanidad? ¿O bien será verdad que probablemente no hay Dios y entonces podamos vivir ya sin culpas, ni esperanza trascendente, disfrutando sólo la vida presente? ¿Será acaso que el cristianismo ha sido ya superado en el anuncio de su verdad que salva porque no salva de nada? O incluso, para agudizar el azoro del debate polisémico, ¿tendremos que decir que la filosofía fue otra forma más de colonización del *ego* occidental racional, macho, europeo, blanco y cristiano que se extendió por todo el orbe en los albores de la modernidad? ¿Cuál es la inteligencia de la fe que hoy es impostergable deletrear para anunciar salvación a un mundo marcado por la violencia global alocada y por la abismal diferencia entre ricos y pobres? Porque, al parecer, la verdad se juega hoy en términos de esperanza sostenible para la humanidad y el planeta entero.

Antes de hablar de un nuevo paradigma en ciernes –que algunos como Corbí¹⁸ llaman era de la *razón digital*, ya no más analógica, propia de las sociedades de conocimiento–

18. Para Corbí, tal es el cambio de paradigma que las religiones desaparecerán para redescubrir la experiencia espiritual como *conocimiento silencioso*: “En las nuevas sociedades industriales ya no hay lugares, ni tiempos, ni personas, ni organizaciones, ni formas, ni escritos sagrados, porque ya no hay heteronomías, ni creencias, ni jerarquías. Ya no hay sacralidades más que es sentido metafórico, como expresión de la no conveniencia de alterar algo. Y decimos “no conveniencia” y no “intocabilidad”, porque en las nuevas sociedades no hay nada intocable.” CORBÍ Marià, *Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, si dioses*, Barcelona, Herder, 2007, 210 p.; ver sus primeras intuiciones en *Religión sin religión*, PPC, Madrid, 1996, 291 p.

pensamos que es más importante indagar la lógica interna de la razón moderna y apreciar sus matices postmodernos, con el fin de comprender la evolución de un paradigma de civilización que sigue siendo el horizonte de vida, de sentido y de verdad en el que coexisten las personas miembros de todas las sociedades contemporáneas, pues aun no hemos renunciado a los logros de la razón moderna tecno-científica.

En ese movimiento cultural que nos envuelve en todas las esferas de la vida, el nihilismo existencialista de G. Vattimo por ejemplo, derivado de Heidegger, subraya la conexión existencial entre cristianismo y ateísmo moderno –rechazando de paso la metafísica identificada como onto-teología– para rescatar tanto la autonomía de la realidad histórica mundana como el *fondo sin fondo* de la fe cristiana que permanece como legado irrenunciable de la libertad.

Reconocido en su “parentesco” con el mensaje bíblico de la historia de salvación y de la encarnación de Dios, el debilitamiento que descubre la filosofía como rasgo característico de la historia del ser se llama secularización. Entendida ésta en el sentido más amplio del término que incluye todas las formas de disolución de lo sagrado, características del proceso moderno de civilización. Pero si la secularización es el modo según el cual se lleva a cabo el debilitamiento del ser, es decir, la *kénosis* de Dios, en lo que radica el núcleo de la historia de salvación, entonces ella no deberá ser ya más pensada como fenómeno de abandono de la religión, sino como realización, por paradójico que parezca, de su propia vocación íntima. Será ante esta vocación del debilitamiento y la secularización, que una filosofía post-metafísica deberá buscar también comprender y criticar de manera consecuente los diversos fenómenos del retorno de la religión en nuestra cultura, sin olvidar esta consecuencia inevitable de reformularse ella misma.¹⁹

Si bien es cierto que existe otro nihilismo posmoderno que evacua toda trascendencia en la construcción de las identidades posmodernas, se ha desarrollado

19. Cf. VATTIMO Gianni, *Après la chrétienté. Pour un christianisme non religieux*, Calmann-Lévy, Paris, 2004, p. 42. [Versión en castellano: *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Paidós, Barcelona, 2003, 172 p.].

una corriente filosófica nihilista –J.L. Nancy²⁰, por ejemplo, con su concepto clave de *declosión* – más dialogante con la experiencia religiosa mística. Esta corriente rechaza la posibilidad de pensar a Dios como objeto ontológico y propone postular la realidad divina en su condición trascendente, metafísica en tanto sobre-esencial y revelación misteriosa en tanto Infinito.

No obstante, la cuestión del fundamento de la verdad sigue pendiente. A pesar de las objeciones de la ontología postheideggeriana contra la metafísica del ser, por no decir las provenientes de las ciencias sociales que rechazan como improcedente la misma cuestión del fundamento, el debate ético en tiempos de la globalización pone de nueva cuenta sobre la mesa la *cuestión del fundamento de la verdad universalmente reconocida y del bien común posible*, asumidos por todas las sociedades en su coexistencia global. Para evitar el equivocismo del lenguaje y del bien común inasequible resulta imprescindible postular entonces un *fundamento* de la libertad, a sabiendas de que la versión moderna de la dignidad humana deja insoluble la cuestión del fundamento. El problema es que tampoco el univocismo de la razón ni el propio de la fe sola justifican un orden ético común. Por eso, en el debate en torno a la cuestión de los derechos humanos vuelve la *cuestión de Dios* como fundamento y horizonte de la dignidad humana. Pero tal afirmación será pertinente, a nuestro juicio, en tanto esté acompañada por una *significación fenomenológica* que dé cuenta de la trascendencia que sostiene a la libertad finita en tanto libertad absoluta, sin consagrar ninguno de los credos, confesiones, ni sistemas axiológicos que las religiones han elaborado como recepción creativa de un patrimonio fundado en una alteridad amorosa fundacional que llamamos Dios.

La pregunta que surge lógicamente en esta argumentación es entonces aquella de la pertinencia del cristianismo en este debate. Si como Troeltsch primero en el siglo XIX y luego Girard en el siglo XX lo afirmaron, el cristianismo es el *rebasamiento de la religión* porque no es doctrina sino horizonte y porque desmantela los mecanismos de la

20. Categoría que es la clave de la bóveda de su deconstruccionismo: “Sea lo que sea [respecto al argumento de san Anselmo sobre Dios como “*Majus quam cogitari possit*”] el alcance verdadero de la “declosión” no puede sino ser mensurado con respecto a lo que sigue: ¿ acaso somos capaces, sí o no, de dejarnos llevar –más allá de todo afán de dominio” por la exigencia que lleva al pensamiento fuera de sí mismo, sin que ello nos lleve a confundir esta exigencia en su irreductibilidad absoluta con una construcción de ideales ni con un delirio de fantasmas?”. NANCY Jean-Luc. *La Déclousion. Déconstruction du christianisme* I, Galilée, Paris, p. 23 [traducción del autor].

reciprocidad violenta y de la dialéctica como principio de la historia, entonces la cuestión del fundamento adquiere un nuevo matiz ya que afirma de manera concomitante la *autonomía* humana y la *gratuidad* divina como contrapartes de la misma aventura de la transformación de la historia violenta en historia de salvación.

En términos antropológicos y éticos, el cristianismo en tiempos postmodernos estaría llamado, por tanto, a *radicalizar la vivencia de la subjetividad* hasta encontrar su fondo de libertad graciosa, es decir, de autonomía construida en la relación al otro, porque ha sido depurada de los afanes de omnipotencia infantil, de reciprocidad violenta y de sacrificios para apaciguar el resentimiento. La filosofía postmoderna, por su parte, estaría llamada a discernir la verdad del rebasamiento de la religión sacrificial que propone el cristianismo, para inteligir ahí cómo la trascendencia acontece en la inmanencia del sujeto, de la comunidad política y de la historia para abrirlas a la esperanza de otro mundo posible.

Otras temáticas más se derivarían de una aproximación fenomenológica de la *donación*, tal como lo propone por ejemplo Jean-Luc Marion, yendo más allá de la crítica a la onto-teología de Heidegger y asumiendo la problemática ontológica inevitable para la razón como para la fe con su concepto de la revelación como analogado principal del *fenómeno saturado*:

La fenomenología no sabría decidir si una revelación pueda o deba acaso darse, pero ella (y ella sola) puede fijar que, en este caso, tal fenómeno de revelación debería tomar la figura de la paradoja de paradojas: si debe haber revelación (y la fenomenología no tiene autoridad alguna para decidirlo), entonces ella tomará, toma o ha tomado la figura de la paradoja de las paradojas [...] Si nosotros privilegiamos la manifestación de Jesucristo, descrita según el Nuevo Testamento (y conforme a los paradigmas de teofanías del Antiguo), no lo haremos sino como fenomenólogos para describir una posibilidad fenomenológica dada, y como filósofos para confrontar a Cristo visible con su papel conceptual posible (como en su momento se arriesgaron a hacerlo Spinoza, Kant, Hegel o Schelling), para erigirlo eventualmente en paradigma.²¹

21 MARION Jean-Luc. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris, 1997, pp. 327-328.329 (traducción del autor).

Esta vía merece ser estudiada, entre otras más enfocadas a la relación entre revelación y acción por ejemplo, en nuestras instituciones emparentadas por la búsqueda de la verdad que salva. Dichas problemáticas pendientes se refieren, entre otras, a la ontología relacional, la fenomenología de la subjetividad, el estatuto hermenéutico de la verdad, la construcción del espacio público y la pragmática del discurso, la fundación de una ética planetaria, la estética de la trascendencia, y, como decía un colega filósofo en el foro reciente del Instituto de Filosofía²², la cuestión preliminar sobre las condiciones de posibilidad de la manifestación misma de la trascendencia.

Y su especificidad en México y América Latina

La filosofía en México y América Latina se ha desarrollado de manera creativa en dos vertientes principales, a saber: la ética de la liberación propuesta por E. Dussel²³ y la hermenéutica analógica iniciada por M. Beuchot²⁴. Es cierto que ambos autores no agotan la producción filosófica de la región, ni sus respectivas corrientes son los únicos análisis filosóficos disciplinares que se desarrollan diversas facultades filosóficas. Pero ambas sí indican propuestas consistentes con suficiente producción académica para ser tomadas en cuenta en los debates globales.

Por su parte, la teología en México no acaba de salir del ámbito eclesial para abrirse al debate en el espacio público y académico. La producción literaria es escasa y de bajo nivel, salvo honradas excepciones en las disciplinas de la exégesis bíblica, la teología fundamental y la moral social. Sin embargo, existen foros disciplinares donde las ciencias

22. Foro de reflexión interdisciplinar sobre el tema fe y razón, realizado el 19 y 20 de febrero del 2009, en el Instituto de filosofía de Guadalajara, México.

23. Cf. DUSSEL Enrique Domingo, *Política de la liberación: historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007, 587 p.; *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta-UAM, Madrid-México, 1998, 661 p. Y también su obra común con Apel: DUSSEL Enrique Domingo & APEL Karl-Otto, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta, Madrid, 2005, 394 p.

24. Véanse algunas de sus obras más significativas para nuestro tema: BEUCHOT Mauricio, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Herder, México, 2004, 191 p.; *Antropología filosófica: hacia un personalismo analógico-icónico*, Fundación Emmanuel Mounier, 2004, 112 p.; *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, UNAM, 2000, 204 p.

teológicas van construyendo su comunidad de discurso, al tiempo que varios profesionales de la teología están insertos en procesos sociales donde reflexionan el sentido de su fe, por ejemplo en los debates sobre los derechos humanos, las libertades individuales, la espiritualidad de la tierra, el arte y la literatura.

Las instituciones académicas como el Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México y el Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México, así como las facultades pontificias de filosofía y teología de la Universidad Pontificia de México, más las nuevas instituciones que se sumen a este diálogo entre la razón y la fe, tienen entonces un papel ingente que desarrollar en México para crear *líneas de investigación comunes*. De tal manera que a través de proyectos específicos enmarcados en esta línea común, sea posible caracterizar el estado de la cuestión de la relación fe y razón moderna en nuestro contexto, delimitar problemáticas prioritarias, proponer temáticas para debates disciplinares e interdisciplinares, así como promover foros presenciales y virtuales para comunicar este trabajo intelectual en el espacio público nacional, regional e internacional.

A modo de sugerencia, propondríamos aquí desarrollar entre las instituciones hermanas una línea de investigación común sobre el *problema de la construcción del espacio público*, tanto en su vertiente filosófica como teológica, de manera que se planteara entonces la cuestión de la pertinencia del cristianismo en este proceso comunicativo y sus problemáticas derivadas, entre las cuales cabría destacar, por ejemplo: (i) la pertinencia epistemológica de la secularización de la razón; (ii) la cuestión de la vuelta al fundamento metafísico y a la Ciudad de Dios como punto de fuga de toda sociología; (iii) la pertinencia del nihilismo como radicalización de la ontología hacia la autonomía moderna y su apertura a la mística; (iv) el problema de la resolución de los conflictos de rivalidad y la superación de la violencia; en fin, (v) el agudo problema de la esperanza sostenible en un mundo de depredación y nuevas colonizaciones.

Conclusiones provisionales

Si acaso tiene sentido el diálogo fe y razón es porque contribuye a la humanización y a la preservación de la naturaleza como *ethos* en el que estamos llamados a devenir personas y humanidad en relación armoniosa con el cosmos y con el Creador.

Diversas épocas de la sociedad occidental de la que somos parte hicieron su propia síntesis sapiencial para “dar razón de su esperanza”²⁵ de manera especial en la civilización derivada del encuentro de Jerusalén y Atenas que desembocó en la Cristiandad antigua y medieval. Ese mundo se resquebrajó con el Renacimiento y la Modernidad hasta el punto paradójico de hacer posibles los grandes inventos de la epopeya del *ego*, a saber la ciencia, la técnica y la revolución, pero a costa de la progresiva anulación de la participación del concepto de Dios en el mundo autónomo y a costa de la aniquilación del entorno ecológico. *Y el ensueño de la razón produjo monstruos*, como había dicho Goya. El siglo XX con su cauda depredadora nos despertó del sueño de la razón omnipotente y caímos entonces en la cuenta de que el *ego* moderno también había naufragado junto con muchas de sus quimeras.

Ni Dios, ni el cosmos, ni el hombre tratados ambos como *objetos* han sido puertas para entrar en la experiencia de *comunión en la diferencia* que hace posible la vida. Dios, cosmos y hombre son inasibles en su misterio de autonomía y de inteligibilidad. Acaso son apercebidos en nuestras vivencias en tanto sujetos de gratuidad, uno como creatura libre e inteligente, el otro como organismo de equilibrio precario y la otra como Sabiduría creadora sin cesar. La filosofía y la teología en tiempos postmodernos estarán llamadas a escribir sin cesar nuevas páginas de aquella antigua historia que pregunta por la verdad, por el sentido, por la esperanza.

El cristianismo fue heredero de esta *inteligencia* de la historia que Jesucristo aportó a la humanidad y en ello radica el significado sin fin de la salvación que ofrece a la humanidad. Las disciplinas filosófica y teológica, cada una con su estatuto epistemológico propio, debatieron mutuamente durante dos milenios en el ágora del diálogo común donde es posible decir: *credo ut intellegam et intellego ut credam*, creo para comprender y comprendo para creer, como decía el gran san Anselmo de Cantorbéry.

La tarea, inédita aun, del diálogo fe y razón en tiempos postmodernos, en el marco de un contexto de globalización y exclusión crecientes, es la ocasión propicia para seguir buscando juntos la Verdad que salva.

25 1 Pe 3: 15.



EL DIOS QUE INSTAURA LA PAZ. MÁS ALLÁ DEL FUNDAMENTO Y DEL NIHILISMO

Luis A. Aguilar Sahagún *

*Quien busca la verdad busca a Dios
También el camino de la fe
es un camino oscuro*
Edith Stein

Introducción

He recibido la encomienda de reaccionar a la ponencia del Prof. Carlos Mendoza Álvarez OP. : “Entre el nihilismo y la vuelta al fundamento” sustentada en el VI Foro de Filosofía del Instituto de Filosofía (IF) dedicado al tema “Fe y Razón, sus desafíos hoy”, en febrero del presente año (2009). El texto presenta un elenco de problemas, diagnósticos culturales, análisis de política eclesiástica, lecturas de autores de vanguardia, conceptos difíciles de abarcar en el marco de tiempo que se me ha asignado, además de que, en muchos aspectos, superan mi competencia. Su discurso se presenta a varios niveles, que nos deja una tarea y un conjunto de preguntas para que este diálogo sea fecundo. Una teología fundamental como la que esboza el Prof. Carlos Mendoza-Álvarez,

* Licenciado en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac y Doctor en Filosofía por la Escuela Superior de Filosofía de Múnich, Alemania. Autor de los libros: *El creador del Universo*, Librería Parroquial, 1991; *En el límite del Universo*, Universidad de Guadalajara, 1994; y, *El derecho al desarrollo: su exigencia dentro de la visión de un nuevo orden mundial*, ITESO/Universidad Iberoamericana de Puebla, 1999. Actualmente es profesor del Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México (IFFIM), en Guadalajara.

me parece, es un buen ejemplo de avance en las sugerencias planteadas por la encíclica *Fe y Razón* de Juan Pablo II, en el sentido de abrir el diálogo de la fe con el pensamiento contemporáneo. Con todo, presenta serios interrogantes respecto de la consistencia de algunos de sus supuestos.¹

Conviene enfocar lo que se presenta como polos contrarios y extremos de la interpretación del cristianismo: nihilismo y fundamento. Ambos términos abarcan una enorme gama de problemas filosóficos y teológicos cuyo análisis exigiría de un examen mucho más amplio del que permite el marco de este comentario. En lo que sigue intentaré reconstruir las líneas centrales del discurso del Dr. Mendoza, para proceder a una ponderación de la misma. En un tercer momento se señalan algunos puntos conclusivos.

La propuesta: una teología fundamental como hermenéutica pragmática

1. El punto de partida de esta propuesta es la constatación de una modernidad derrumbada en sus mitos: un sujeto que se creía omnipotente; una técnica que se muestra voraz; la continua imposición violenta de un grupo sobre otros. Entre esos mitos, cabe destacar, lo que pareciera una irreversible autonomía de la razón. Razón ya no “vital”, sino “agónica”. Esta parece ser la marca de la razón de la llamada modernidad. La autonomía fue, por excelencia, la reivindicación del pensamiento ilustrado. El calificativo: “irreversible” ha sido cuestionado o

1. En su obra *El Dios otro, un acercamiento a lo sagrado en el mundo postmoderno* (2003), Plaza y Valdés/ Universidad Iberoamericana, México, el autor propone tesis para abrir el diálogo interreligioso y se pronuncia por la necesidad de una nueva síntesis como “filosofía de la religión postmoderna”. Lamentablemente, en ningún lugar se define, propiamente, el concepto de fe ni de razón. De la fe se afirma que el creyente recibe de Dios “una revelación a través de acontecimientos fundadores, interpretados por la comunidad cristiana originaria”. Lo que no se dice es cómo la recibe y cuáles son sus condiciones. El ángulo de la razón, por su parte, “escudriña, distingue y crea una lectura rigurosamente crítica del acontecimiento.” (*op. cit.*, p. 11-12). La fe se presenta como equivalente a la creencia, la razón, a la crítica. El libro no es un análisis de la fe usa estas nociones de una manera general. Sería deseable, con todo, una mayor explicitación de lo que abarcan estas categorías desde el ángulo específicamente teológico.

Cfr. MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos, “Le développement de la Théologie Fondamentale dans le monde globalisé après Fides et ratio”, artículo inédito, p. 7.

matizado aun por quienes la proclamaron con vehemencia (por mencionar algunos ejemplos, Max Horkheimer, T. Adorno, Walter Benjamin y, más recientemente, Jürgen Habermas).

2. El posicionamiento que adopta este tipo de discurso teológico es, básicamente, el de una hermenéutica-pragmática, que hace suyos aspectos del pensamiento moderno y del así llamado post-moderno. El Dr. Mendoza reconoce, en esta orientación de pensamiento, un necesario intento de eliminar los excesos de la razón moderna. De manera concomitante a su emancipación, ahora se hace necesario afirmar una “correlación a la trascendencia, entendida como horizonte de comprensión y de acción”.
3. El ámbito de su disciplina: es la teología fundamental, entendida ésta como “la disciplina del acto de fe que acoge la revelación divina cierta. De manera correlativa, en tanto que disciplina de frontera, la Teología fundamental ha de reflexionar sobre la constitución de la subjetividad como espacio de donación, siempre en el horizonte de la inmanencia abierta a la trascendencia, misma que se experimenta, particularmente, en el perdón. Una inmanencia que es históricamente situada, porque busca reflexionar desde la experiencia de la desgracia histórica de las víctimas de la violencia. En esta negatividad de la historia tiene lugar la gracia de Dios que se nos ha dado en la encarnación del *Logos*, y experimentada como salida escatológica del drama histórico vivido por Jesús de Nazareth en su muerte y resurrección, quien vivió y murió como víctima no resentida”.² De ahí pasa a sugerir el pensar la fe cristiana como un acto de “imaginación escatológica” que hace entrar la trascendencia del don de sí en la inmanencia del sacrificio del otro, abriendo de este modo el camino de cumplimiento del amor divino.³ Mendoza asigna a esta disciplina una función crítica respecto de las religiones, sus prácticas, sus discursos, etc.

2. Esta comprensión de la Teología está asociada a la adopción de la antropología sobre el chivo expiatorio, desarrollada por el antropólogo francés René Girard, central en este planteamiento. Más adelante nos detendremos en algunos aspectos de esta teoría.

3. Cf. “Le développement de la Théologie Fondamentale dans le monde globalisé après Fides et ratio”, artículo inédito p. 14.

4. El punto desde donde desea ubicarse es el de “las víctimas de la historia, los excluidos del banquete”.⁴ Asigna a la teología una función de fecundación de otros ámbitos, como el epistemológico, el ontológico, etc. Incluye la posibilidad de abrir horizontes de realización humana, incluyendo las dimensiones lúdicas, festivas y gozosas de la existencia.
5. En esta concepción, muy rica y abierta, hay un punto que parece disonante en el conjunto: el acento parece puesto en la crítica de la cultura y de discursos eclesiales, más que en la comprensión del acto de fe. La *fides quarens*, la fe que busca comprender, parece supuesta en el conjunto. De paso, es un poco desconcertante que el discurso de *Fe y Razón* quede incluido en la “nueva apologética” y a los riesgos que encierra de un acercamiento al fundamentalismo, al triunfalismo y al abuso de autoridad. Sin retorno a una teocracia de cristiandad. ¿Cuál es el significado de los escombros de la modernidad [...] de las imágenes de Dios que les dieron consistencia? En la medida en que se ofrezca una respuesta adecuada a esta pregunta, el Prof. Mendoza Álvarez considera que sería posible hacer una lectura teológica de este acontecimiento epocal. Así la hermenéutica pragmática parece ofrecer un punto de vista privilegiado para el ejercicio de esta crítica, que hoy se abre a un análisis inevitablemente interdisciplinario, en el que no es posible prescindir del discurso teológico y del reconocimiento de su propia racionalidad.
6. Parece del todo acertado no perder de vista que el hombre es un ser “radicalmente amenazado por la culpa” (Rahner),⁵ justo en un tiempo en que el misterio del mal, parece, no encuentra un marco de comprensión adecuado o, por lo menos,

4. Se aboga por un pensamiento crítico “desde el clamor de los desheredados de la tierra”. Esta alusión conecta con la tradición de la Teología de la liberación y le da una nueva vigencia para poder conectar con el núcleo de la propuesta filosófico-teológica que se sirve de la teoría anamnética acerca de la víctima no resentida de René Girard.

5. Se aboga por un pensamiento crítico “desde el clamor de los desheredados de la tierra”. Esta alusión conecta con la tradición de la teología de la Liberación y le da una nueva vigencia para poder conectar con el núcleo de la propuesta filosófico-teológica que se sirve de la teoría anamnética acerca de la víctima no resentida de René Girard.

de la mínima iluminación de los términos en que ha de plantearse.⁶ El recurso a la teoría antropológica del “chivo expiatorio” de René Girard resulta, en este sentido, muy sugerente. Pone de manifiesto, así mismo, la audacia en la posición de diálogo con corrientes contemporáneas del pensamiento. “El mal” es enfocado como violencia concreta, no metafísica, sino histórica y psicológicamente cometida, buscando desentrañar los mecanismos de su origen y operación, así como el posible remedio. Concretamente y simplificando la teoría de Girard, la envidia del bien poseído por otros y el deseo de apropiarse de ese bien, mueven a la destrucción de su poseedor, haciendo de él una víctima, un chivo expiatorio a quien se le imputa el origen de ciertos males. El encarnizamiento sobre las víctimas genera en ellas, a su vez, un resentimiento, que hace crecer la espiral de violencia.

7. La envidia, central en esta teoría, tendría que complementarse, creo, con otras muchas raíces de la violencia, como la ira, la avaricia, y la lista de los llamados pecados capitales. El mal tiene, en efecto, otras muchas raíces y dimensiones estructurales que aquí no son tomadas en cuenta. Si bien las preguntas que plantea el mal no son sólo las de la temprana escuela de Francfort: “¿Cómo sería posible que el verdugo no triunfe sobre la víctima?”, resulta, creo, muy novedoso el que una Teología fundamental tome precisamente este punto como un lugar teológico privilegiado.
8. La propuesta busca dar cuenta de la irrupción de la trascendencia en el corazón de la inmanencia. En paralelismo con Rahner “toda afirmación teológica supone una antropológica”. En este caso, se trata de pensar la trascendencia divina en un paradigma antropológico, tomando en cuenta el carácter dramático de la historia y sin perder de vista el horizonte utópico. En lugar de echar mano, como lo hiciera Karl Rahner, de las categorías del llamado “tomista trascendental” de la escuela del P. Joseph Maréchal S.J., y de algunas categorías heideggerianas sobre la facticidad del existente, en esta propuesta, se echa mano de la peculiar teoría

6. Cfr. ESTRADA, Juan A., *La imposible teodicea*, Trotta, Madrid, 2002; Id., *Imágenes de Dios*, Trotta, Madrid, 2003. Más matizado Cfr. *El Dios que da que pensar*, B.A.C., Madrid, 2004; Un planteamiento sistemático más antropológico Cfr. AMENGUAL, Gabriel, *Antropología filosófica*, B.A.C., Madrid, 2007.

antropológica de René Girard sobre el origen y neutralización de la violencia, en el intento de contar con un esquema más humano, histórico. De tal manera que, a partir de la inmanencia sea posible apelar a una trascendencia, en el sentido de la posible presencia de Dios justo en medio de los procesos y espirales de violencia que azotan a la humanidad desde su origen. “La trascendencia divina –afirma Mendoza Álvarez- acontece en el corazón de la inmanencia violentada por la cerrazón narcisista como apertura de una vida entregada sin condiciones al otro.” La versión filosófica de este teólogo es la instauración de la trascendencia en el corazón de la historia mundana como esperanza para las víctimas y también para los verdugos. Se busca mantener el estatuto propio de la teología, que complementa la comprensión de la realidad “con su propia luz”: Dios como fuente que hace posible volcarse amorosamente a los otros sin resentimientos, en una actitud de “no violencia” que interpela a los verdugos a la conversión y a la reforma de las estructuras de opresión generadas por ellos. La “inteligencia de la víctima” sería una nueva categoría teológica fundamental. En palabras del mismo Girard:

Cristo retiró a los hombres sus muletas sacrificiales dejándoles así frente a una terrible elección: creer en la violencia o no creer ya más en ella. El cristianismo es la increencia. [...] Tarde o temprano, o bien los hombres renunciarán a la violencia sin sacrificio, o bien harán estallar el planeta: estarán en estado de gracia o de pecado mortal. Se puede decir, por tanto, que si lo religioso inventó el sacrificio, el cristianismo lo anuló. [...] Habrá que volver siempre sobre esta salida de lo religioso que solamente puede realizarse en el seno de lo religioso desmitificado, es decir, del cristianismo.⁷

II. Ponderación

- a) La propuesta anterior plantea un conjunto de cuestiones dignas de análisis: fundamento sin “metarrelato”; metafísica del ser compatible con una ontología relacional; posibilidad de una concepción objetivista de la verdad en relación con una racionalidad contextual; validez de una moral revelada a la luz de su

7. Cfr. MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos, “René Girard, Pensar la esperanza como Apocalipsis” en *IGLESIA VIVA* N°234, abril-junio 2008, p. 85. Esta entrevista resulta sumamente ilustrativa de la teoría de Girard. En www.IglesiaViva.org/234/234-21-conver.pdf.

genealogía; posibilidad de sostener el nuevo tipo de nihilismo abierto a cierta esperanza sin el reconocimiento explícito de un absoluto. Con la propuesta de una vía hermenéutico-pragmática se pretende dar cuenta “de manera más cabal del carácter contextual de la verdad, en clave relacional...” Mendoza considera que el análisis de estas condiciones de la actual experiencia religiosa abren un camino de reconstrucción de lo lúdico, del gozo y de la fiesta como modos de realización humana, en una “lógica de donación mutua que permita vivir la historia desde una memoria dichosa creadora de esperanza”.

- b)** En este diagnóstico, se establece, de manera central, una tesis de la mayor importancia: la revelación es gratuidad: “irrupción de una Alteridad desde su imaginación amorosa y apofática, en clave de memoria crítica de las víctimas y de anuncio de un futuro posible para todos”. Este lenguaje, difícil de descifrar, resulta hasta cierto punto comprensible sólo dentro del contexto y del conjunto de los supuestos en que se sustenta.
- c)** La mención del nihilismo se hace en relación, por una parte, con cierto ateísmo como condición de posibilidad de la inmanencia, pero por otro, con una corriente de pensamiento que “fue abriéndose a la posibilidad de una aproximación negativa a la trascendencia, subrayando cierto carácter apofático y misterioso de la libertad y la inteligencia humanas, y aceptando la posibilidad de un horizonte último de lo real.” Con estos connotados, la palabra nihilismo prácticamente pierde su sentido usual. Aquí se subrayan los límites de la experiencia humana: desnudez, finitud, culpabilidad, esperanza de cierto sentido en la historia. Este sentido de la palabra nihilismo la llena de un nuevo campo de significación, rica, pero equívoca.
- d)** El término “fundamento”, por su parte, se acerca más, por su connotación, a “fundamentalismo” que a su sentido metafísico, como principio o razón última. Si bien, el uso que se hace del término juega un poco con las palabras: la vuelta al fundamento como riesgo de fundamentalismo asociado a los llamados metarrelatos, al retorno de lo religioso emocional, y como posibilidad de un posible fundamento ontológico, ya no onto-teológico, sino en clave relacional.

- e) Cada una de estas afirmaciones ameritarían un análisis, una cuidadosa ponderación. Son materia de un diálogo posible y, sin duda, de una tarea necesaria. ¿Qué es lo que fundamenta este tipo de teología fundamental? La respuesta parece sencilla: la revelación cristiana. Sin embargo, para poder dialogar, desde la filosofía, con esta propuesta teológica, sería necesario, creo, identificar lo que se entiende más concretamente por fe en relación con la inteligencia y con todo el ser del hombre, tanto como acto humano y como recepción de un don, así como explicitar, fundadamente, los alcances y límites que se le reconocen a la razón.
- f) El dilema de la autonomía de la razón (moderna, postmoderna) ameritaría un análisis por sí mismo. Sería importante mostrar hasta qué punto esto ha ocurrido en cada caso. De qué manera los autores que así lo reivindican en verdad lo han hecho y cómo. En el ámbito del pensamiento cristiano ha cobrado carta de ciudadanía el reconocimiento de una “autonomía relativa”, como aparece en la Encíclica *Fe y Razón*. En el contexto de este análisis parece decisivo comprender si “la muerte de Dios” es, categóricamente, la desaparición del referente real en un contexto cultural, de una o varias imágenes del mismo dentro de la cultura occidental. En todo caso, me parece que el discurso filosófico sobre Dios no queda sin más descalificado, ni los acercamientos metafísicos que no han excluido a Dios del objeto de su búsqueda e interrogación.⁸
- g) Este es el lugar en que se plantea la articulación Filosofía-Teología en contexto post-heideggeriano. Lo que está en juego, parece, es la imposibilidad de seguir hablando de Dios como “fundamento”. Esta afirmación resulta, a mi modo de ver, discutible. La lectura de Heidegger y sus seguidores en torno a este punto no representa, creo, la última palabra en el análisis. Hay incluso discípulos de Heidegger –como Bernard Welte, Johannes Lotz, o el mismo Karl Rahner, entre otros- que aprovecharon algunas enseñanzas de su maestro para profundizar en el sentido de Dios como realidad última,⁹ o bien, que hicieron suya la tarea de mostrar, contra Heidegger, que el horizonte del Ser no es la finitud.

8. Cfr. MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos, “René Girard, Pensar la esperanza como Apocalipsis” en *IGLESIA VIVA* N°234, abril-junio 2008, p. 85. Esta entrevista resulta sumamente ilustrativa de la teoría de Girard. En www.IglesiaViva.org/234/234-21-conver.pdf

9. Edith Stein, discípula de Husserl y con-discípula de Heidegger hizo un notable esfuerzo en este sentido, en su obra *Ser finito y ser eterno*.

h) Ciertamente, la invitación a pensar, en el lenguaje apofático, por vía de un discurso más basado en lo que Dios no es que en lo que es, de pensadores como el Maestro Eckhart, al “fundamento sin fundamento”, advierte la importancia del riesgo que traería consigo una interpretación unívoca de Dios como “realidad fundamental” (Zubiri).¹⁰ Con todo, la afirmación de Dios como fundamento, me parece, resulta imprescindible, si se quiere comprender, hasta donde es posible hacerlo con un grado de plausibilidad razonable, el significado de la afirmación, dentro del monoteísmo, de que Dios es creador y Señor de la Historia.¹¹ La teología negativa nos ayuda a advertir lo fuera de lugar que sería intentar comprender del todo lo que esto puede significar. Aquí cobra especial vigencia la “reserva” de la teología negativa, una adecuada comprensión del lenguaje analógico, particularmente, referido a Dios, la advertencia de San Agustín: “Si comprendes, no es Dios.” Dios aparece más en el horizonte del ser “en el que vivimos, nos movemos y somos” y no como “objeto” de conocimiento. Como “misterio agraciante”, como “verdad simbólica y concepto límite”, pero real; un Dios “más amado que conocido” (Tomás de Aquino).

i) Lo anterior no tiene porque implicar la renuncia a un discurso filosófico sobre Dios con sentido. La paradójica expresión “fundamento sin fundamento” nos advierte ya, que no se habla de Dios como una causa o razón suficiente en el orden intramundano, sino de Dios como misterio, en su absoluta trascendencia, paradójicamente inmanente, presente en todo. Por lo demás, cabe notar que al rechazar el concebir a Dios, sin más, como el fundamento, se advierte la importancia de un lenguaje más adecuado a la sensibilidad racionalista o agnóstica en sus distintas modalidades. Sin embargo, me parece que ni la Teología ni las filosofías de la religión pueden olvidar que Jesús de Nazareth se dirigió a Dios como “Padre” y “papá”, en un lenguaje no sólo invocativo, sino también asertivo, sirviéndose de parábolas y alegorías populares. Esto no hubiera sido posible si no fuera a partir de una experiencia de “Dios como

10. Este pensador vasco, por cierto, propone una vía de acceso a Dios como “*realitas fundamentalis*”, como realidad fontanal, no a partir del análisis de ente, sino de la realidad y del acto de intelección de la misma, a partir de una “inteligencia sentiente” Cfr. *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1983.

11. Esto lo ha puesto suficientemente de manifiesto José Gómez Caffarena en su obra de madurez, *Enigma y misterio*, Trotta, Madrid, 2007. Su análisis, como filósofo de la religión, echa mano de la “metafísica intramundana” propuesta por Xavier Zubiri, quien estuvo muy atento al desarrollo de la ciencia contemporánea y, en diálogo con ella, propuso un nuevo modo de metafísica.

fundamento” amoroso. En el lenguaje bíblico ya se alude a Dios como fundamento, con metáforas como “mi roca, mi baluarte, mi fortaleza”, que serían incomprensibles o carentes de sentido sin una fuerte experiencia que las sustentara.

- j) La “clave mimética”: vivir en gratuidad, a contracorriente del deseo mimético que genera la violencia ofrece una importante motivación para la acción comprometida “con la inteligencia de la víctima” para quienes ya se identifican de alguna manera con esa figura y desean romper con el círculo de la violencia entregando su vida por los demás, hasta sus últimas consecuencias.
- k) La teoría ofrece una veta importante para replantear el tema de la inmanencia de la absoluta trascendencia divina, si bien requeriría una profundización de estas categorías en términos más explícitos y menos sugerentes, más catafáticos y menos apofáticos. A ello, creo, puede contribuir el análisis de la metafísica clásica, leída en claves de una metafísica del sentido que toma en cuenta el giro lingüístico y hermenéutico.¹²
- l) En esta línea, sería imprescindible, por ejemplo, hacer comprensible el término trascendencia, tanto referido al hombre como referido a Dios. Filosóficamente es posible mostrar que el hombre es un ser trascendente, por ejemplo, a partir del análisis de los dinamismos del conocimiento y de la libertad, tal como han sido llevados a cabo por notables miembros de la llamada escuela de Maréchal. Por otro lado, este análisis puede hacer evidente que la metafísica clásica no queda, sin más, encuadrada en el marco de una apologética fácil ni triunfalista.¹³ El diálogo con la crítica kantiana, con Heidegger o con Wittgenstein ha llevado a no pocos filósofos cristianos a percatarse de los límites no sólo de la razón, sino del mismo lenguaje, en general, y sobre Dios, en particular.¹⁴ Un cierto agnosticismo acompaña a la

12. El pensamiento de José Gómez Caffarena expuesto sistemáticamente en su *Metafísica fundamental* (1986) *Cristiandad, Madrid* y su *Metafísica trascendental* (1977). Revista de Occidente, Madrid, representa, a mi entender, uno de los más grandes aportes en este ámbito, que parte de una metafísica del sentido y que se extiende a una filosofía de la religión.

13. Cfr. LOTZ, Johannes B., *Experiencia trascendental*, B.A.C., Madrid, 1982; Íd., *Vom Wissen zu Weisheit*, Knecht, Francfort, 1995.

14. LEÓNARD, André, *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo*, Cristiandad, Madrid, 1989.

mejor teología positiva,¹⁵ sin renunciar por ello, al reconocimiento de Dios como el absoluto, como la suma bondad, el bien absoluto, el liberador, etc.

m) La capacidad de amar que el hombre tiene, ella misma limitada por la estructura egocéntrica de su subjetividad, es un indicio más tanto de su naturaleza espiritual como de su capacidad de trascenderse, en el otro, en la verdad, en el bien, en Dios como “amor originario”.¹⁶ Sería necesario, creo, complementar la comprensión del hombre no sólo a partir de la alteridad, sino de su mismo ser libre, con todo lo condicionado que pueda ser, su “ser metafísico” que se manifiesta en experiencias concretas, como son la misma libertad, el asombro, la inquietud radical, la indignación frente al mal, la injusticia y, en general, el llamado de conciencia. Todo esto sin negar los límites, y la ambigüedad y vulnerabilidad que atraviesa todas sus realizaciones, su propio ser dividido, como ser en contradicción consigo mismo. En medio de su finitud, su culpabilidad y su contradicción, el hombre es un ser capaz de la experiencia de lo incondicionado, de reconocer los atisbos de absoluto en su vida bien incondicional que exige su realización, verdad, con todo lo limitada que sea, que pide ser reconocida y, en su caso, comunicada sin cortapisas;¹⁷ el deber

15. Desde Dionisio el Areopagita hasta Karl Rahner, entre muchos pensadores que no caen en la categoría de lo post-moderno. Cfr. Harald Schöndorf (Ed.). *Die Philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners*, Herder, Friburgo, Basilea, Viena, 2005. Cf. Weissmahr, Bela, *Teología natural*, Herder, Barcelona, 1983.

16. Cfr. GÓMEZ CAFFARENA, José, *La audacia de creer*, Sal Terrae, Santander 1983; argumento ampliado, en clave kantiana en la obra más madura de este autor: *Enigma y misterio*, Trotta, Madrid, 2007.

17. El análisis de lo incondicionado es uno de los puntos esenciales de los autores que siguieron a Joseph Maréchal, inspirado en Kant, como Bela Weissmahr, *Teología natural*, Herder, Barcelona, 1984. Richard Schäfle busca mostrar la actualidad de estos planteamientos de la filosofía trascendental justamente frente al desafío del pluralismo y de los autores que han cuestionado los alcances de la razón en sentido destructivo. La pregunta por las condiciones de la posibilidad de la experiencia, con toda la riqueza de su contenido impredecible, implica que la experiencia tiene una estructura propia, que sigue algunas leyes que le permiten diferenciarse del caos. La experiencia ha de ser entendida como “diálogo con la realidad” Cfr. SCHAEFFLER, Richard; *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit, Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Albert, Múnich, 1995. El rigor analítico de una obra como esta (de casi 800 páginas) pone de manifiesto el riesgo de frivolidad cuando se descalifican los planteamientos metafísicos de forma global, bajo rúbricas como “fin de la metafísica”, entre otros. No hay razones, a mi modo de ver, contundentes que demuestren que Nietzsche, Heidegger y algunos de sus más sobresalientes intérpretes y seguidores del Siglo XX –sobre todo en lengua francesa- hayan acertado con el diagnóstico no sólo cultural, sino antropológico y gneoseológico que pretenden sustentar con sus tesis, muchas veces de carácter meramente postulador, polémico o retórico.

cumplido, más allá de las expectativas y de los premios que se puedan esperar de ello; perdón, experiencia de una hondura ética, metafísica y religiosa, perdón que es capaz de dar y de recibir, y, allí, de experimentar la gratuidad, lo que lo rebasa, el amor incondicionado.

- n) Todas estas experiencias han sido analizadas por Rahner, Küng¹⁸ y otros como auténticas experiencias de Dios.¹⁹ Hay otras experiencias igualmente valiosas, como la de lo sublime, lo indecible, la belleza, que abren un acceso al misterio de Dios, que lo evocan que, pueden incluso ser interpretados como reconocimiento y alabanza de todas las creaturas al Creador.²⁰ ¿Y qué hace del hombre con su deseo de trascendencia, de “más”, de Dios? Siempre podrá, por supuesto, sofocarlo, sustituirlo, pero difícilmente apagarlo por completo.
- o) El nihilismo de la filosofía de la religión de la modernidad tardía tendría que ahondar, me parece, en las experiencias que han llevado al hombre a aceptar y reconocer su propia fragilidad y vulnerabilidad. Al tocar el límite el hombre está en posibilidad de cerrarse en su propia finitud, o de abrirse, en un salto existencial, a lo que lo rebasa. Las experiencias del límite son un lugar privilegiado de apertura a la trascendencia (Jaspers). El tener el valor de reconocerlas como tales, en un acto de fe simple, propio del ser contingente e impredecible, explicita su relación y su vínculo con Dios. Sabiendo que la fe no es algo que se adquiere de una vez por todas, sino una intuición, un “*insight*” que ha de ser adquirido a cada momento; que el hombre es un ser que nunca acaba de creer ni de creer completamente.

18. Resulta significativo que este autor, nada sospechoso de conservadurismo o apologética dogmática, parta de esta realidad en sus análisis y propuestas sobre la posibilidad de una Ética mundial. Cfr. *Hacia una Ética mundial*, Trotta, Madrid, 1995.

19. Cfr. ROY, Louis, *Experiencias de trascendencia, Fenomenología y Crítica*, Herder, Barcelona, 2006.

20. Es lo que expresan de manera muy sintética fórmulas como la de San Buenaventura: *Deum esse clamat omnis creatura*; o de Santo Tomás de Aquino: *omnia appetunt ipsum Deum* Cfr. DE AQUINO, Tomás; *Suma Teológica* I, q 6, a 1 ad. 2, ‘Todas las cosas desean a Dios mismo, precisamente en el deseo de la plenitud de su ser, en el dinamismo que las mueve al cumplimiento de sus propias perfecciones o posibilidades. Esta expresión pone de manifiesto la importancia del efecto en la determinación del ser. “Ser es efectuar” Cfr. LOTZ, *op. cit.*, p. 23.

Pero que, en todo caso, suponen el coraje de creer. El valor de exponer y entregar la vida a lo definitivo y su realización.²¹

p) Todo lo anterior lo digo como docente de materias de filosofía, y como quien ha crecido y se entiende dentro del catolicismo. En el trabajo de ayudar a la formación de futuros religiosos, tengo para mí que es imprescindible conocer lo mejor de la tradición del pensamiento de inspiración judeo-cristiana, antes de acceder al conocimiento de posiciones de vanguardia, conocimiento importante, para poder reconocer el alcance de propuestas sociológicas y antropológicas como las de René Girard. El pensamiento, por ejemplo, de Martin Heidegger ha hecho importantes contribuciones a la teología y a la filosofía. Así mismo, creo que el llamado pensamiento post-heideggerino, con la crítica a la onto-teología, requeriría de una confrontación seria y detenida con la tradición de la que quiere tomar distancia o “destruir”. Lo mismo vale, creo, para el pensamiento de Nietzsche, que ha cobrado una notable carta de ciudadanía no sólo por su lucidez, sino, tal vez, porque la estela de Marx le ha cedido el lugar. No creo que hoy, ni la teología ni la filosofía de la religión tengan que partir de esta corriente de pensamiento, ni privilegiarla como interlocutor único o más importante. Ese tipo de “nihilismo” puede resultar sugerente a muchas personas en sociedades europeas, y en quienes se

21. Cfr. RAHNER, Kart; *Glaube als Mut*, Benzinger, Zürich, Einsiedeln, Colonia, 1979: “El hombre está entregado a su propia libertad como su propia tarea; él mismo es su propia y última tarea[...]”. “[...] El valor es, en último término, esperanza. La esperanza no lo es, si no fuera también valiente[...]” (15) La esperanza no es huída, ni consuelo barato ni mucho menos opio del pueblo, que la esperanza siempre corre el riesgo de parecer. La esperanza es decisión, acción y riesgo. Es cuestión de valor[...]” (16) “Que inevitablemente tiene que haber un valor radical y total presupone que, como sujeto de la libertad, el hombre en su vida no tiene que ver solamente con este o aquel objeto de su vida, con los miles de objetos de su existencia: con su pareja, sus tareas profesionales, con estas vacaciones o tales o cuales dificultades, etc., sino consigo mismo como una totalidad. Esta condición, que aquí ponemos para el concepto de valor, no puede ser fundamentado aquí con mayor exactitud. Presuponemos que, como sujeto, el hombre no tiene que vérselas sólo con una enorme cantidad de detalles, a través de los cuales él conduce o se deja conducir. Él está como totalidad y unidad, entregado a sí mismo en y a través de todas estas realizaciones de su vida, lo sepa o no de forma refleja. En la auténtica libertad, el hombre es, a una, él mismo sujeto y objeto remitido a lo definitivo. No sólo tiene que preocuparse por muchas cosas en su vida. Sino que ha de cuidar de sí mismo como unidad, tarea que en un lenguaje teológico llamamos cura de salvación[...]” (19).

familiarizan y resuenan con sus preocupaciones. Hay, me parece, una gran cantidad de pensadores de distinta proveniencia cultural y religiosa, incluyendo la cristiana, que pueden seguir ayudando hoy a que la comunidad de creyentes comprenda mejor su fe y encuentre caminos de vida.

III. A manera de conclusión

- a) La elección de una antropología como la de Girard, si bien cuadra con la intención general del discurso, parece un tanto arbitraria y unilateral. Ciertamente, es legítimo elegir el lenguaje en torno a la violencia y la víctima como “lugar teológico”, siempre que no se pierdan de vista la totalidad del ser humano en otras de sus dimensiones constitutivas y de sus experiencias históricas, igualmente decisivas y significativas para su comprensión y el diálogo con el hombre de nuestro tiempo. La lectura de la historia humana en clave de verdugos y víctimas, con toda la fuerza que tiene, resulta, a mi modo de ver, unilateral, tanto la realidad del ser humano como la realidad histórica.

- b) Por otra parte, la identificación de Jesús de Nazareth con una “víctima no resentida” resulta sugerente e incluso iluminadora, a partir de la lectura del hombre y de la historia que se ha privilegiado. ¿No se corre el riesgo de empobrecer, sin embargo, la Cristología, si se la mira sólo desde esta óptica? La Antropología y la Cristología asociada a ella permiten constatar la inagotable riqueza de la persona de Jesús de Nazareth, que jamás podrá ser agotada por esquemas antropológicos ni filosóficos. Creo que la persona, la vida, el mensaje y la obra de Jesús de Nazareth abren perspectivas cada vez más amplias para la comprensión del ser humano y del misterio de Dios, como lo demuestra la gran riqueza teológica de la tradición cristiana y las nuevas búsquedas de la Teología actual. La teoría de la redención, es decir; del sentido salvífico del “acontecimiento Jesucristo” presenta, creo, betas mucho más amplias que la desactivación de una historia en la que priva el círculo vicioso de la violencia. La salvación ofrecida en la persona de Jesús abarca la violencia y todo lo negativo que hay en el hombre y en la historia.

c) Lo mejor de la Teología es, tal vez, de carácter performativo, actuado, vivido. Lo mejor de la Teología fundamental es, creo, su fundamento en la vida, en la alegría, en las experiencias de Dios, en la plegaria y la adoración, más quizá, que en la imprescindible mediación racional, reflexiva, discursiva y dialógica. De la fe, de la reflexión sobre la misma, esperamos luz y verdad, sentido. En ello encontramos razones para esperar. Esperamos que nos ayuden en el lento camino de comprender lo que creemos, de exponerlo con suficiente claridad, de encontrar su coherencia interna, su propio *logos*, de decirlo y exponerlo de un modo inteligible, como lo hicieron con maestría los Padres de la Iglesia. La Teología no puede minimizar su *Logos*, ni debilitarlo al extremo de no poder dar cuenta del sentido de todo lo que significa la irrupción del amor gratuito en medio de la vida de los hombres. La irrupción del amor de Dios en la historia, en los acontecimientos de la historia de liberación en que se instaure la paz y, particularmente, en la vida de un hombre que la encarna y muere como víctima de la violencia humana, triunfando sobre ella, tiene algo de exceso para un *logos* racionalista. Si el hombre fuese sólo razón jamás podría creer ni esperar no sólo en Dios, sino tampoco en sí mismo y en los demás. Tampoco sería capaz de amarse a sí mismo ni a los demás. La irrupción del amor agraciante que instaure la paz y el perdón es algo que habría que acoger primero en la fe, en reconocimiento y gratitud (“acatamiento y reverencia”). Sobre la marcha de la vida será posible ir comprendiendo, sabiendo que toda comprensión será parcial, más como un “conocimiento interno” de carácter personal que como una intelección objetiva; más como un haber sido comprendidos y amados primero.²²

22. Cfr. Primera epístola de Juan 4, 10.

CONOCE Y ADQUIERE

NUESTRAS NUEVAS PUBLICACIONES

Serie enseñanza:
manuales y técnicas

manual para
la elaboración
de **tesis**
Jaime Torres Guillén



Instituto de Filosofía

Dialogar para construir... una filosofía para la vida



LA RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA*

Harald Schöndorf S.J.¹

Muy estimados señoras y señores:

Al comienzo de mi conferencia quisiera agradecer la invitación al director de la Cátedra Ferrater Mora, el profesor Terricabras que ha organizado este simposio. Lo hago sobre todo en vista del hecho de que, contrariamente a los demás oradores, no son de mi competencia ni la filosofía de Eusebi Colomer ni la lengua catalana. También agradezco al profesor Conill que ha corregido este texto.

En la historia del cristianismo y de la filosofía se presenta desde los principios una relación mutua entre filosofía y teología. Aun la crítica de la religión cristiana que se origina en la Modernidad queda relacionada a la teología puesto que quien como filósofo critica o rehusa la teología, mantiene la relación con ella, aunque ahora de manera negativa. Si lo veo bien, no antes del siglo XX entramos en una época en la cual hay filósofos para los cuales Dios y la teología pierden cualquier interés.

* Texto leído en el Symposium Internacional Cátedra Ferrater Mora: L'obra d'Eusebi Colomer, Girona, 28 de noviembre de 2003.

1. Harald Schöndorf es sacerdote jesuita y profesor de la Escuela Superior de Filosofía de Munich, Alemania. Realizó estudios de Filosofía y Teología en la Facultad filosófica del Berchmanskolleg en Pullach, cerca de Munich; en la Universidad Julius-Maximilian en la ciudad de Würzburg 1968-1970 y en la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús en Fourvière-Lyon 1970-1972, así como en la Universidad Eberhard-Karl de Tübingen 1972-1973, y Universidad Ludwigs-Maximilians, en Munich, entre 1973-1979, donde hizo su Doctorado en Filosofía bajo la dirección del Prof. Robert Spaemann. Ha sido profesor huésped en distintas universidades de Europa y América Latina, como la Universidad de San Miguel, en Buenos Aires, Santo Domingo, San Salvador, Bogotá y recientemente en la Ciudad de México.

Dado que hablo aquí en un contexto filosófico, vamos a comenzar con la pregunta por el papel de la teología para la filosofía.

La relación entre filosofía y teología no es una relación entre dos entidades independientes. Esto vale sobre todo para la teología. Pues la teología cristiana, y sólo de esa quisiera hablar, es, en efecto, el resultado del encuentro entre la filosofía de origen griego y la fe cristiana. Este encuentro se produjo ya durante los primeros siglos de la era cristiana y no es sin precedentes, puesto que ya por lo menos los últimos escritos del Antiguo Testamento como el libro de la Sabiduría muestran un influjo notable de la filosofía. La filosofía fue, por así decirlo, el único interlocutor digno de interés para el cristianismo inicial. Contrariamente a las otras religiones y cultos del helenismo con su politeísmo, los grandes filósofos se dieron cuenta y pudieron mostrar que la totalidad de lo que existe debe explicarse por un origen único. Aunque la denominación de este origen varió —la idea suprema de lo bueno, Dios, o lo uno— en cuanto a la realidad designada, los grandes filósofos griegos profesaron un monoteísmo.

Por esta razón es que los pensadores cristianos pudieron y debieron entablar el debate con la filosofía y no con los cultos paganos. Por otra parte, el nivel de la reflexión filosófica constituyó un desafío para el pensamiento cristiano del que ya no se pudo evadir. Más aún: para desarrollar y sistematizar el contenido de la propia fe, para poder propagarla mejor, hacía falta servirse de los métodos y, aún con ciertas alteraciones, sacar términos de la filosofía. Y así se formó la teología cristiana a base de una compenetración mutua entre el mensaje cristiano y la reflexión filosófica.

Pero también por su parte, la filosofía remite a la teología. Pues la filosofía no está en búsqueda de objetos hasta entonces desconocidos. Esta tarea corresponde a las ciencias particulares. Si la filosofía *descubre* algo, se trata de la explicitación reflexiva de lo que hasta ahora estaba latente o implícito. O bien se trata de criticar o cerciorarse de nuestras opiniones comunes. Este procedimiento ya nos es familiar en Sócrates, que preguntó a sus conciudadanos por el significado de palabras como virtud, justicia, piedad y otras. Estas palabras no son invenciones de los filósofos sino que preceden a la filosofía. Lo mismo vale de la palabra Dios y de la temática religiosa. Como se sabe, la palabra griega *teología* se halla originariamente en un texto de Platón donde significa el habla sobre los dioses, el cual, según el mismo Platón, debe limpiarse de una falsa

mitología que atribuye a los dioses propiedades demasiado humanas y moralmente inaceptables. Platón quiere corregir la concepción torcida de lo divino que se halla en las narraciones tradicionales de su época. Ya se muestra en la actitud platónica un interés que caracterizará toda la teología hasta hoy en día: comprender y formular bien lo que se dice en los textos sagrados y en la proclamación del mensaje religioso que constituyen la base de la creencia religiosa. Cualquier metafísica que merezca verdaderamente este nombre se ocupa de la totalidad de lo existente, y no puede menos que preguntar por la última realidad y unidad, por el origen y el fin de toda nuestra realidad. De ahí, que Dios aparezca como tema o, por lo menos, en el horizonte de la reflexión metafísica, no como un objeto dentro de la serie de los objetos sino como aquello o aquél, que está a la base y a la vez más allá de todos los objetos.

Pero a este primer esbozo de las relaciones entre filosofía y teología se plantean objeciones. En la primera mitad del siglo XX, el filósofo Martin Heidegger lanzó un fuerte ataque contra la posibilidad de filosofar como cristiano. Según Heidegger, un cristiano convencido no puede filosofar verdaderamente puesto que no es capaz o no tiene el derecho de poner en cuestión sus convicciones fundamentales. Pero tal cuestionamiento sería necesario para una verdadera filosofía.

En su *Introducción a la metafísica* Heidegger escribe: “para quien la *Biblia* es revelación divina y verdad, éste ya antes de cualquier pregunta, ¿por qué hay el ente y no hay nada? posee la respuesta: el ente en cuanto no es Dios mismo, es porque está creado por este mismo Dios. Dios mismo, es como el creador increado. Es cierto que aquél que se encuentra sostenido por tal fe, puede en cierto modo comprender y seguir el planteamiento de nuestra pregunta, pero no puede preguntar auténticamente sin negarse a sí mismo como creyente con todas las consecuencias de tal acto. Sólo puede hacer como si ...”²

Y más tarde Heidegger expresa: “Lo que se pregunta verdaderamente en nuestra pregunta, para la fe es una locura. En esta locura consiste la filosofía. Una filosofía cristiana es un hierro de madera y un malentendido. Hay una consideración del mundo experimentado cristianamente por el interrogante del pensar. Pero eso es teología.

2. HEIDEGGER Martin; *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1966, 5; traducido por el autor.

Solamente en épocas que ya no creen del todo en la grandeza verdadera de la tarea de la teología surge la idea perniciosa de que la teología pueda salir ganando o hasta sustituirse y hacerse agradable al gusto actual mediante un refrescamiento aparente por la filosofía. Para la fe originaria, la filosofía es locura. Filosofar es preguntar: ¿Por qué hay en absoluto el ente y no hay más bien nada? Hacer realmente esta pregunta quiere decir atreverse a preguntar hasta el fin lo inagotable de esta pregunta agotándolo por el desvelamiento de lo que ella exige preguntar. Donde pasa algo parecido, hay filosofía”.³ Y claro está que según Heidegger tal cosa para un cristiano no es posible puesto que ya conoce la respuesta a tal pregunta.

La tesis de Heidegger fue aceptada por muchos porque parecía estar de acuerdo con la posición de la escolástica de que la filosofía debe hacer abstracción de todos los contenidos explícitos de la fe cristiana. Quien compartió el *pathos* de la necesidad de una reconstrucción radical de la filosofía –que se halla ya en Descartes y Kant y se continúa en Heidegger– es decir, quien ya no confiaba en la tradición de una filosofía perenne, sino que exigía la revolución de todos los fundamentos anteriores para fundarlo todo de nuevo, ¿no tuvo que negar casi forzosamente todas las convicciones y ponerlo todo en duda? Pero la argumentación de Heidegger es todo menos contundente. La pregunta de por qué en absoluto hay el ente y no hay nada no se halla en los filósofos presocráticos a los cuales Heidegger quiere remontarse, ni tampoco en la filosofía posterior de la Antigüedad o de la Edad Media, sino que surge de las especulaciones de la escolástica tardía sobre la nada. Se trata en realidad de un interrogante que supone la doctrina cristiana de la creación puesto que sólo a partir de la especulación sobre la omnipotencia divina se originó el discurso sobre la nada. En otras palabras: el discurso sobre la nada que Heidegger considera como el fundamento de cualquier verdadera filosofía, presupone precisamente la filosofía cristiana que el mismo Heidegger declara como imposible. Más aún: por lo menos para mí es absolutamente incomprensible, cómo el defensor del círculo hermenéutico puede exigir una filosofía sin presuposición alguna y rehusar la posibilidad de filosofar a alguien que tiene convicciones firmes. Admito que la posición de Heidegger respecto de una filosofía cristiana podría comprenderse si Heidegger fuese escéptico; pero ese no es el caso. Hay que añadir que la tesis heideggeriana se refuta también porque si fuese correcta debería valer también para la ética. Pero no cabe duda

3. Ibid. p. 6.

alguna que tal concepción sería la ruina de cualquier convicción ética y por consiguiente de toda la moralidad. Por lo tanto podemos dejar las objeciones de Heidegger a un lado y mantener la tesis de la interrelación entre filosofía y teología.

Pero hay también un ataque que viene del otro lado, es decir de la teología. Es el reproche de la helenización del cristianismo, un reproche contra el influjo de la filosofía que data más o menos del tiempo alrededor de 1900, pero que se continúa en ciertos círculos hasta hoy en día. Detrás de este reproche está la tentativa de desmarcarse de la tradición dogmática de la Iglesia, o mejor dicho de las Iglesias cristianas, puesto que el origen de este reproche está en la Iglesia protestante.

Ya Lutero había reprochado al pensamiento aristotélico haber tergiversado la buena teología. Pero ya un poco más tarde, el protestantismo asumió de nuevo el pensamiento tradicional aristotélico, y en los siglos siguientes los catedráticos protestantes llegaron a ser los representantes de la así llamada filosofía de la escuela que fue una síntesis entre el aristotelismo escolástico y el cartesianismo. En el siglo XIX surge la doctrina de la diversidad de las distintas épocas y culturas, y algunos llegan hasta pretender que esta diversidad sea tan grande que no haya posibilidad de un denominador común entre esas culturas, sino que sean incomparables entre ellas. De ahí en adelante se presta atención a las diferencias culturales. La tradición ya no se ve como una gran corriente más o menos homogénea sino que se buscan las oposiciones y divergencias que confluyen en el curso de la historia.

A partir de esas tendencias se debe comprender el reproche de la helenización ilegítima de la Iglesia ya desde los primeros siglos. Este reproche está en contacto con el redescubrimiento de los movimientos apocalípticos que existían en Palestina ya antes de Jesús y que continuaron en el tiempo de su vida. Hay que añadir la importancia de la exégesis en la teología protestante, ya que todo depende de la Escritura. Por eso surgió en la exégesis una tendencia a oponerse a la dogmática tradicional protestante recurriendo a los nuevos conocimientos de la exégesis. También a partir de ese momento se centró la atención más en la investigación de las diferencias de los distintos escritos bíblicos que en la búsqueda de lo común entre ellos. Se originó la convicción de que hay teologías distintas en la *Biblia* y no solamente *la* teología como hasta ahora podía

parecer. Hay que darse cuenta de que la distinción entre lo griego y lo bíblico o hebreo se basa sobre reflexiones filosóficas. Nunca habría surgido en una tradición meramente bíblica o hebrea. Por eso podemos decir que este reproche mismo presupone, por así decirlo, la helenización que critica. Y es un reproche que no se justifica.

Es errónea, en efecto, la idea de una tergiversación del cristianismo por el influjo de la filosofía helenista o por su terminología. Pues la filosofía griega fue corregida por los padres de la Iglesia. Los primeros teólogos y Concilios no asumieron sin más las concepciones griegas sino que las modificaron. Para formular las aserciones dogmáticas sobre la Trinidad o sobre Jesucristo hizo falta servirse de nuevas distinciones que todavía no existían en la filosofía de la época. Los primeros Concilios tuvieron que introducir la distinción desconocida por los griegos entre persona y esencia. Fueron los herejes de esa era los que no quisieron modificar sus concepciones tradicionales filosóficas, pero no los verdaderos teólogos. Los pensadores cristianos, siguiendo a los judíos, desarrollaron la idea desconocida por los griegos de la creación y modificaron así mucho la concepción griega del mundo y de Dios. Es cierto que se adoptó el esquema plotiniano para pensar la historia de la salvación, pero así se consiguió integrar el elemento de la historia en un pensamiento marcado por la filosofía. A partir de una transformación de la filosofía neoplotiniana se creó una concepción de la Trinidad y de la creación.

La necesidad de la teología de estar relacionada con la filosofía es múltiple. Demos algunos indicios: la sistematización del mensaje cristiano es necesario porque vivimos en una cultura cuyas visiones del mundo no son narrativas sino sistemáticas. También la teología debe darse cuenta de que no puede saltar su propia historia en la cual se ha establecido un vínculo entre el mensaje cristiano y su articulación científica mediante concepciones que vienen de la filosofía. La interpretación de la Biblia supone una hermenéutica; y la hermenéutica siempre depende de premisas filosóficas, sean éstas conscientes o no. No es casualidad que uno de los primeros intérpretes histórico-críticos de la Biblia fue un filósofo: Spinoza. La teología moral sería imposible sin filosofía, porque los nuevos problemas que surgen en el curso de la historia no pueden resolverse por un biblicismo. Y ya en el Nuevo Testamento se hallan varias listas de virtudes y vicios que reflejan parecidas listas de autores filosóficos de la Antigüedad.

El servicio que prestó y presta la filosofía a la teología se extiende más aún. La teología no puede limitarse a la exégesis o a una teología narrativa o a algo por el estilo, sino que precisa tal vez hoy en día más que antes de la reflexión filosófica. ¿De qué otra manera puede evitarse el fundamentalismo sino por reflexiones teóricas y sistemáticas cuya posibilidad depende de la aplicación de consideraciones filosóficas? Sondeos recientes mostraron que hay mucha gente que tiene la idea de un Dios más bien anónimo o apersonal como es tal vez el Dios del budismo. A esta gente no le sirve que le presentemos los datos bíblicos en los cuales se habla de un Dios personal. Estos precisan de una explicación especulativa, aun cuando probablemente rechacen este término. Y para explicar racionalmente cómo es posible que el mismo Dios sea principio primero y último de todo y a la vez un ser personal, hacen falta reflexiones filosóficas y no basta la referencia a la Escritura. Sólo la filosofía pudo poner a disposición la herramienta conceptual e intelectual para explicar la doctrina cristiana en todos sus aspectos y con todas sus consecuencias e implicaciones. Es a la filosofía a la que debemos el carácter intelectual, reflexivo, científico, y por eso también técnico de nuestra cultura, pero no sólo de la nuestra, sino de toda nuestra época, ya que también, aun cuando tal vez no quieran admitirlo, las culturas no-occidentales no pueden escapar a la fuerza y a la atracción del saber y de todos sus efectos y consecuencias.

Interesante y tal vez poco conocido es el hecho de que la incognoscibilidad de Dios no es originariamente una tesis bíblica sino una tesis filosófica. Se dice muchas veces en la *Biblia*, es cierto, que los pensamientos de Dios son inescrutables para nosotros, pero eso se refiere siempre a los designios divinos con respecto a nosotros. Y también se destaca la santidad y gloria divina, pero eso no conlleva la idea de la inescrutabilidad de la esencia de Dios. Pues tal idea no puede ser de otros más que de filósofos, porque solamente los filósofos preguntan por la esencia de algo. En realidad es sobre todo una tesis neoplatiniana que entró en el cristianismo, y muchos la consideraron o consideran todavía como una tesis opuesta a la concepción filosófica de Dios, porque suponen sin más que los filósofos siempre pretenden saberlo todo mientras que los verdaderos fieles perseveran en la veneración del misterio.

La fe cristiana pretende ser verdadera. Pero la verdad últimamente es una. Por eso la fe cristiana se articula del mismo modo que las otras articulaciones de la verdad, es decir, toma la estructura científica explicitándose como teología. Y esta teología no teme, sino

que busca el contacto y hasta la confrontación con los demás terrenos del saber humano. Haciendo esto, la teología se expone a la crítica y demuestra así que no es ficción, ideología u otra forma de engaño o ilusión. Pero cada diálogo supone una base común, porque de lo contrario los interlocutores hablan de cosas distintas y no pueden menos que malinterpretarse. Por eso, no se puede entablar un diálogo inmediato de la teología con las ciencias particulares porque éstas tienen un aspecto particular de su visión de la realidad, aun cuando no quieran admitirlo. Hace falta una disciplina que trate de la realidad en su conjunto total, y la única “ciencia” que lo hace es la filosofía.

Un ejemplo: Hoy en día muchos científicos y también mucha gente común piensan que la creación puede igualarse con el evento del *big bang* porque no tienen una comprensión que rebasa la física. En tales casos la filosofía debe servir de mediadora entre las diversas disciplinas para posibilitar un verdadero diálogo. Es cierto que hoy en día esa mediación se hace más difícil que antes, pero sin embargo es la única posibilidad de crear un contacto fecundo entre la teología y otras ciencias.

Pero ¿Qué tiene que ver la filosofía con la teología? ¿No puede limitarse la filosofía al terreno mundano sin entrar en el ámbito de la teología? Para discernir esta cuestión vamos a echar un vistazo a los comienzos de la filosofía. En su *Introducción al cristianismo* Joseph Ratzinger había dicho que la filosofía es esencialmente obra del individuo, mientras que la fe tiene un carácter comunitario.⁴ Esta caracterización de la filosofía vale más o menos para la Modernidad, pero menos para la época antigua. Pues diversas escuelas filosóficas de la Grecia antigua o del helenismo no eran solamente grupos de gente de la misma cosmovisión, sino más bien comunidades para vivir en común un estilo de vida del cual esperaban una especie de salvación o felicidad. Es decir que no podían distinguirse netamente de asociaciones religiosas sino que tenían mucho parecido con ellas hasta poder equipararse con ellas. Y todavía en la Modernidad hay tendencias filosóficas que tienen mucho en común con la religión como es por ejemplo el caso de las intenciones de Fichte o de Schopenhauer.

Por lo menos hasta el siglo XIX los grandes filósofos solían conocer la teología y hacer caso de ella en sus pensamientos. Aun Descartes que para evitar todo conflicto con las

4. Cfr. RATZINGER, Joseph; *Einführung in das Christentum*, München 1968, 63.

autoridades no quiso abordar cuestiones teológicas no pudo menos que entrar en algunos debates teológicos como la cuestión de la compatibilidad de su concepción metafísica con la doctrina de la transubstanciación. Y todos los grandes pensadores del Idealismo Alemán estaban interesados en la teología; varios de ellos habían querido hacerse teólogos antes de cambiar su opción en favor de la filosofía. Pero lo hicieron considerando su filosofía como superior a la teología que existía en su época.

Estas consideraciones nos llevan al interrogante general: ¿Cuál es, en fin, la relación y la distinción entre filosofía y teología? Para dar una respuesta no precipitada se recomienda pasar revista a la historia de dicha relación. Al comienzo, la doctrina cristiana se erigió en una concepción rival de la filosofía o como la filosofía verdadera. Pero ya hemos admitido que se habían adoptado ideas filosóficas. El hecho de que varios cristianos ya tenían una formación filosófica facilitó ese proceso.

En los primeros tiempos del cristianismo parece que no había ninguna reflexión detallada sobre la relación entre filosofía y teología. El pensamiento cristiano fue la verdadera filosofía, y este pensamiento se afirmó con medios filosóficos contra filósofos paganos en los casos en los cuales esos filósofos estaban en oposición al cristianismo. Un pensador como san Agustín se ocupó tanto de cuestiones meramente filosóficas (p. ej. en la refutación del escepticismo) como de problemas teológicos (p. ej. en cuanto al tema de la gracia) y según las necesidades combinó las dos materias. Se sirve de comparaciones sacadas de la filosofía para explicar temas teológicos, p. ej. compara la Trinidad con las facultades espirituales de la memoria, del intelecto y de la voluntad.

En la primera escolástica, san Anselmo de Canterbury (1033/1109) quiere juntar fe e intelección. En su obra *Cur Deus homo* (Por qué Dios se hizo hombre) intenta presentar una argumentación racional, sin ninguna referencia a los textos bíblicos, a favor de la encarnación y sobre todo de la crucifixión del Hijo de Dios Jesucristo frente a musulmanes y judíos. Y en su famoso argumento único del *Proslogion* en favor de la existencia de Dios toma como punto de partida la determinación de Dios como aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado. Esta fórmula no se halla en ninguna parte de la *Biblia*, sino que está sacada de la obra del filósofo pagano Séneca. Pero esta misma fórmula pudo aceptarse casi literalmente también por el teólogo cristiano san Agustín como perífrasis de lo que un

cristiano entiende por Dios. De esa manera, san Anselmo logra una expresión que tanto para un filósofo como para un teólogo cumple todas las exigencias para servir de base a una prueba filosófica de la existencia del Dios de los cristianos.

Más tarde, si lo veo bien, se establece en la alta escolástica la distinción más o menos clara entre filosofía y teología, y eso ocurre por tres razones: 1) La filosofía desempeñó el papel de preparación o introducción a la teología como preámbulo de la fe o como apolagética. 2) La filosofía fue parte de la formación de los teólogos por lo cual tuvo que distinguirse de la teología. 3) La filosofía tuvo el papel de base de discusión con los críticos del cristianismo y los adherentes de otras religiones. Hay que notar que todo esto fue y es posible cuando se presupone una concepción atemporal o supratemporal de la filosofía. La filosofía prepara a la teología, es decir, trata las cuestiones ontológicas y aporta la prueba de la existencia de Dios. Teóricamente, con esta preparación a la fe, se agota la tarea de la filosofía para ceder el terreno a la teología. Pero también el tratado teológico del Dios uno prácticamente es un tratado filosófico, puesto que lo que se dice sobre los atributos o propiedades de Dios se basa en reflexiones filosóficas. Se entra en el ámbito propiamente teológico con las deliberaciones sobre el Dios trino, es decir, sobre la Trinidad.

Esta división del trabajo cambia, lo más tarde, en el momento en el que ya no se admite la prueba filosófica de la existencia de Dios. Este será el caso de la filosofía de Immanuel Kant. Los que admiten las tesis kantianas abandonan la teología natural o teología filosófica, que en la escolástica tardía también suele llevar el nombre de teodicea. La filosofía de Kant, con su rechazo de la posibilidad de probar teóricamente la existencia de Dios, abrirá el camino para la filosofía de la religión, que sustituirá el acceso metafísico a la existencia de Dios por consideraciones y análisis de los fenómenos específicamente religiosos, para servirse de ellos como índice y referencia a Dios.

La investigación de los fenómenos religiosos se presta para llenar el vacío que les queda a los seguidores de Kant por la eliminación de los argumentos en favor de la existencia de Dios. Así, por ejemplo, Schleiermacher transforma la característica de lo finito, la contingencia metafísica, en el sentimiento de la dependencia absoluta. El hecho de que la filosofía y la fenomenología de la religión surja en lugar de la teología natural, se muestra también en el hecho de que estas reflexiones suelen considerar la religión únicamente desde el punto de vista de la conciencia, sin tomar en consideración el carácter social y prácti-

co de la religión. Esta tendencia está vigente hasta hoy en día en el empeño de fundar la religión en la así llamada experiencia religiosa y en la mística.

En la filosofía kantiana, el rechazo de la prueba filosófica de la existencia de Dios se funda en argumentos filosóficos, como fue ya el caso en el pensamiento de David Hume. Lo que Kant y Hume tienen en común, a pesar de sus grandes diferencias, es que ven en la prueba de la existencia de Dios un tránsito ilegítimo de un nivel a otro. Tal vez provenga este reproche de una mala comprensión de las pruebas clásicas que pueden leerse como si todo lo mundano fuera únicamente contingente, relativo, finito, dependiente, mientras que lo necesario, absoluto, infinito e independiente fuesen exclusivamente atributos divinos. En esta perspectiva es claro que se trata de lo que suele llamarse una *metábasis eis allo genos*, un tránsito ilegítimo a un género distinto. Por eso, hay que poner de manifiesto que la creación participa también en la necesidad, absolutidad e independencia divinas y que, por lo tanto, las pruebas clásicas no cometen el error de sacar una conclusión para la cual les falta la base suficiente.

Pero detrás de la argumentación filosófica contra la prueba de la existencia de Dios se esconde en parte otra argumentación que es de índole teológica. Por lo menos a partir de la Reforma, si no ya antes crece la opinión de que la aceptación de la existencia de Dios es parte integrante de la fe. Para santo Tomás, la existencia de Dios pertenece todavía a los preámbulos de la fe, aunque ya según él es difícil para la gente normal comprender los argumentos filosóficos en favor de la existencia de Dios. Por lo tanto, ya según santo Tomás, en muchos casos la convicción de que Dios existe se funda en la fe y no en raciocinios filosóficos. Pero todo lo que es parte de la fe, se debe a la gracia de Dios y es inaccesible a la razón puramente humana. Por consiguiente, si alguien defiende la posición de que la existencia de Dios es un artículo de la fe, no puede admitir la posibilidad de probarla únicamente por la naturaleza humana, es decir, por la filosofía. Es verdad que tal argumentación no suele hallarse en las refutaciones de la validez de los argumentos en favor de la existencia de Dios; pero este hecho no admite la conclusión de que el verdadero motivo de la negación de la prueba sea filosófico y no teológico.

Pero la situación postkantiana no conoce solamente el reemplazo de la teología natural por el análisis de los fenómenos de la religión. Hay también una corriente filosófica que no acepta el rechazo kantiano de la prueba de la existencia de Dios, a

saber, el idealismo alemán. Estos pensadores van más bien en la dirección opuesta, integrando la teología en sus sistemas filosóficos. ¿Cómo esto es posible? ¿No se prohíbe la incorporación de la teología en la filosofía ya por el mero hecho de que el contenido de la revelación escapa al alcance de la razón natural humana? Es verdad que la integración de la teología en la filosofía supone una nueva concepción de la misma filosofía. La filosofía ya no se considera como un edificio teórico sin relación al tiempo y a la historia, sino como la reflexión sobre los hechos y datos del hombre y del mundo. Pero forman parte de esto también todos los acontecimientos históricos: en el siglo XIX se impone la convicción de que no hay una reflexión que pueda hacer abstracción de su situación histórica y cultural. En vez de la concepción atemporal de la filosofía vigente en la escolástica, surge la inclusión de la historia en el interior del sistema filosófico, y esta inclusión permite también la admisión del contenido de la revelación y de todas las manifestaciones del cristianismo en el interior de la reflexión filosófica. Así, filósofos como Schelling y Hegel pueden establecer un sistema filosófico que engloba también la teología y que se considera como la teología más especulativa y, por lo tanto, mejor que la teología de los teólogos de la época.

Al mismo tiempo nace también el ateísmo de la así llamada izquierda hegeliana que se funda en la crítica de la religión. Los grandes representantes de esta corriente como Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud coinciden, si lo veo bien, en una interpretación negativa de la relación entre Dios y el hombre, cuyas raíces se remontan hasta el voluntarismo absolutista de la escolástica tardía que mostró sus consecuencias perniciosas ya en la famosa disputa sobre el concurso divino en la libertad humana, la querrela llamada *de auxiliis*. Estos críticos modernos de la religión ven a Dios como un rival del hombre que se comporta como un señor absolutista que a toda costa quiere evitar que el hombre aumente sus capacidades y poderes. Esta concepción errónea de la relación entre Dios y los hombres nace del pensamiento premoderno y de la transposición de las condiciones del absolutismo político a la esfera religiosa. Pero del mismo modo que cualquier oposición queda dependiente de la cosa contra la cual se opone, también esta corriente filosófica constituye una forma particular de la relación entre filosofía y teología.

Volvamos a los filósofos que han abandonado la distinción neta entre filosofía y teología establecida por la escolástica. ¿Es legítimo tal procedimiento o no? ¿No está

obligado el filósofo a desmarcarse de la teología y a limitarse al terreno de la naturaleza, es decir de la razón puramente humana? Para responder a esta pregunta, conviene reflexionar sobre sus presuposiciones. ¿Quién traza los límites entre lo puramente natural y lo sobrenatural? Seguramente no el filósofo, puesto que de suyo el filósofo no sabe nada, por así decirlo, de una distinción entre lo natural y lo sobrenatural. Claro está que siempre hay y había filósofos que razonaron sobre los límites de la razón humana pero tienen o tendrían que hacerlo, por así decirlo, desde el interior de esta misma razón, puesto que desde el punto de vista del filósofo es difícil ver cómo uno puede situarse en una posición que esté fuera o más allá de la razón humana. La distinción entre naturaleza y gracia, entre el saber humano y la revelación divina no puede hacerse sino de parte de la teología. Pero ¿con qué derecho la teología puede intervenir en el terreno de la filosofía y delimitarlo? Tal procedimiento se permite solamente cuando se admite que la filosofía funciona como criada o sirvienta de la teología como es el caso cuando el filosofar sirve sobre todo de preparación a la teología. Pero una filosofía moderna que concibe su objetivo en sí misma, puede desarrollarse sin la preocupación de no entrar en una disputa sobre el terreno reservado de la teología.

El gran teólogo Karl Rahner al comienzo de su carrera había reflexionado mucho sobre la relación entre naturaleza y gracia, que corresponde a la distinción entre un conocimiento natural de la filosofía y un conocimiento revelado de la teología. Pero el Rahner posterior pone en duda esta distinción clara y neta puesto que ignora la historicidad del hombre y de su pensamiento. Por eso, en su *Curso fundamental de la fe* se aparta de la posición escolástica y habla de una interconexión entre filosofía y teología. Pues hay que decir:

También la filosofía más originaria y más trascendental, que se funda en sí misma, siempre se efectúa solamente en la experiencia histórica. Más aún, ella misma es un momento de la historia humana, y por ende nunca puede realizarse como si el hombre no hubiese hecho aquellas experiencias [...] que son las experiencias del cristianismo. Una filosofía absolutamente desprovista de la teología de ninguna manera es posible en nuestra situación histórica. La autonomía fundamental de la filosofía puede consistir sólo en la reflexión sobre su historia y en el interrogante sobre si se sabe todavía como deudora respecto de esta procedencia histórica y dotada de gracia, manteniendo su

validez, y si el hombre todavía puede realizar esta experiencia consigo mismo como una experiencia válida que lo compromete.⁵

Hemos visto que la relación entre filosofía y teología tomó distintas formas durante el curso de la historia, según las distintas concepciones de la filosofía que estuvieron en vigor en las épocas respectivas, pero también según el papel que se atribuyó a la filosofía con respecto de la teología. Cuando la filosofía prepara e introduce a la teología, o cuando sirve de plataforma para el diálogo con otras religiones, con los adversarios de la religión o con los que están en búsqueda, evidentemente la filosofía ha de quedarse libre de todo contenido explícitamente cristiano. Pero cuando la filosofía se comprende como la reflexión de la totalidad de las experiencias y conocimientos humanos, no se ve por qué la filosofía no pueda integrar también el saber revelado, puesto que también puede tomar como punto de partida de su reflexión cualquier otro saber científico, cultural o histórico.

Si la teología quiere formular el mensaje cristiano para la mentalidad de los hombres de hoy en día, no puede menos que mantener el diálogo con la filosofía. Y si la filosofía quiere reflexionar sobre la totalidad de lo real, no puede excluir el tema de Dios y de la religión. Y de ahí se sigue que no puede abstenerse totalmente del contacto con la teología. Juan Pablo II tiene razón cuando insiste en el número 77 de su encíclica *Fides et ratio* que:

Si el teólogo rechazase la ayuda de la filosofía, correría el riesgo de hacer filosofía sin darse cuenta y de encerrarse en estructuras de pensamiento poco adecuadas para la inteligencia de la fe. Por su parte, si el filósofo excluyese todo contacto con la teología, debería llegar por su propia cuenta a los contenidos de la fe cristiana, como ha ocurrido con algunos filósofos modernos. Tanto en un caso como en otro, se perfila el peligro de la destrucción de los principios basilares de autonomía que toda ciencia quiere justamente que sean garantizados.

5. RAHNER, Karl; *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg et alii, 1976, p. 36. Traducido por el autor.

Y más tarde leemos (nº 101):

Cuando nuestra consideración se centra en la historia del pensamiento, sobre todo en Occidente, es fácil ver la riqueza que ha significado para el progreso de la humanidad el encuentro entre filosofía y teología, y el intercambio de sus respectivos resultados. La teología, que ha recibido como don una apertura y una originalidad que le permiten existir como ciencia de la fe, ha estimulado ciertamente la razón a permanecer abierta a la novedad radical que comporta la revelación de Dios. Esto ha sido una ventaja indudable para la filosofía, que así ha visto abrirse nuevos horizontes de significados inéditos que la razón está llamada a estudiar.

Y hacia el final de la encíclica, el Papa escribe (nº 105): La relación íntima entre la sabiduría teológica y el saber filosófico es una de las riquezas más originales de la tradición cristiana en la profundización de la verdad revelada. Por esto, los exhorto [es decir, a los teólogos] a recuperar y subrayar más la dimensión metafísica de la verdad para entrar así en diálogo crítico y exigente tanto con el pensamiento filosófico contemporáneo como con toda la tradición filosófica, ya esté en sintonía o en contraposición con la palabra de Dios. Que tengan siempre presente la indicación de san Buenaventura, gran maestro del pensamiento y de la espiritualidad, el cual al introducir al lector en su *Itinerarium mentis in Deum* lo invitaba a darse cuenta de que « no es suficiente la lectura sin el arrepentimiento, el conocimiento sin la devoción, la búsqueda sin el impulso de la sorpresa, la prudencia sin la capacidad de abandonarse a la alegría, la actividad disociada de la religiosidad, el saber separado de la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio no sostenido por la divina gracia, la reflexión sin la sabiduría inspirada por Dios». (*Prologus*, 4: *Opera omnia*, Florencia 1981, t. V, 296.).

CONOCE Y ADQUIERE

NUESTRAS NUEVAS PUBLICACIONES

Serie enseñanza:
manuales y técnicas

manual de
metodología
de estudio

Margarita Alfaro López
Colab. Miriam Plascencia Flores



Instituto de Filosofía

Dialogar para construir... una filosofía para la vida



¿QUÉ HACÍA DIOS ANTES DE HACER EL MUNDO? PREGUNTAS Y RESISTENCIAS A LA FILOSOFÍA DE LOS ASPIRANTES AL SACERDOCIO

Eneyda Suñer Rivas*

Resumen: En este artículo se establecen una serie de reflexiones en torno a las resistencias y cuestionamientos de los aspirantes al sacerdocio cuando inician sus estudios de filosofía. Las interrogantes que guían el trabajo son: ¿Cómo se relacionan la razón y la fe? ¿Por qué se necesita estudiar filosofía antes de pasar a los estudios teológicos? ¿Tantos cuestionamientos y diversidad de autores, no ponen en peligro la fe del creyente?

Palabras clave: fe, razón, filosofía, teología.

Pregunta: *¿Qué hacía Dios antes de hacer el mundo?*

Respuesta: *hacia infiernos para aquellos que se atrevieran a cuestionar misterios tan profundos.*

* Licenciada en filosofía por la Universidad Popular Autónoma del estado de Puebla, maestra en pedagogía por la Universidad Panamericana, es profesora del ITESO y el Instituto de Filosofía. Actualmente es doctorante en Filosofía de la educación en ITESO.

I

A este brevísimo diálogo responde el regaño contundente del Obispo de Hipona: *Con este tipo de respuestas queda mal el que hizo una buena pregunta y queda bien el que dio una respuesta ingeniosa pero superficial y simplona.*¹

¿Por qué es una buena pregunta si está mal hecha? Se cuestiona uno.²

Es una buena pregunta porque el que la hizo está pensando su fe. El que se hizo esta pregunta o el que se hace preguntas de este tipo, no vive por estancos, no mete en un apartado cerrado su fe y en otro su razón, se cuestiona la que cree, no por falta de fe, sino porque los hombres somos cuestionadores, los hombres no dejamos de cuestionarnos nunca, y una religión que apague o pretenda apagar esto, es una religión fundamentalista que no desea creyentes libres sino esclavos.

A esta pregunta mal hecha, le debemos algunas de las más bellas páginas que se han escrito, y uno de los mejores análisis filosóficos sobre el tiempo, porque San Agustín como buen pastor y como sacerdote preparado, se toma el trabajo de desgranar al nivel más elemental los conceptos para llevarnos de la mano y dejarnos a las puertas del misterio de la eternidad de Dios. El libro 11 de las *Confesiones*, no nos habla sólo del tiempo o de la eternidad, nos transmite toda la ternura de un padre preocupado por la formación de sus hijos, de un hombre de fe sumamente preparado a quien “el celo de su casa lo consume,” y en este sentido, un pastor de almas que desea que no se pierdan las ovejas, que se esfuerza por hacer la fe lo más asequible posible, que se esfuerza por dialogar los misterios de la fe.

Este libro 11 de las *Confesiones*, a pesar de ser del siglo V, es uno de los más bellos ejemplos de cómo se pueden relacionar fe y razón, en este sentido es intemporal.

1. *Cfr.* HIPONA, San Agustín de, *Confesiones*, Tomo II, libro 11, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2002.

2. San Agustín demuestra a lo largo del libro 11, que esta pregunta está mal hecha porque refleja un desconocimiento de la eternidad de Dios, si Dios es eterno en él no hay antes ni después, no podemos meter categorías temporales para tratar de explicarnos lo eterno.

Traigo este libro a colación para iniciar estas reflexiones, porque a lo largo de los años, durante los aproximadamente 20 años que llevo trabajando con jóvenes que se preparan para el sacerdocio, tanto en mis inicios en el Seminario Diocesano de Tampico, como después al trabajar con religiosos de diferentes congregaciones aquí en Guadalajara, me he sorprendido muchas veces al descubrir la resistencia con la que con bastante regularidad se asumen los estudios filosóficos por parte de estos jóvenes.

Me resultaba sorprendente el hecho de encontrarme con una problemática sumamente parecida a la de los dialécticos y antidialécticos de los siglos II y XII de nuestra era.³ Ya que para el siglo XIII esta problemática había sido superada, los aspirantes a ingresar a las facultades de teología —no importaba si estos eran laicos o religiosos— de las primeras universidades de occidente, debían estudiar previamente en la facultad de artes liberales que incluía los estudios filosóficos, esto ya no estaba a discusión, lo que ahora importaba era determinar qué filosofía era más adecuada para hacer teología, si la platónica o la aristotélica.

En fin, que me encontraba a fines del siglo XX y principios del XXI con una problemática que pensaba superada hacía muchos siglos. De hecho pensaba que si la teología era una ciencia, lo era por el recurso a las herramientas que la reflexión filosófica le podía brindar (espíritu crítico, capacidad analítica, amén de una serie de contenidos sobre el hombre, y el mundo que la teología había utilizado desde sus inicios para clarificar y profundizar en su propia temática) ya que “la filosofía sigue siendo más bien como tal lo otro y lo propio a lo que se refiere la fe para expresarse en ella como lo otro y hacerse comprensible”.⁴ Y ahora resultaba que los estudiantes no querían saber gran cosa de la filosofía y que ésta era vista —por lo menos a nivel del discurso— sólo como un escollo que saltar antes de entrar a su auténtico interés que eran los estudios teológicos.

3. La disputa entre dialécticos y antidialécticos es la discusión en torno al hecho de utilizar o no la filosofía para la reflexión sobre las Sagradas Escrituras, los dialécticos están a favor y los antidialécticos en contra, y es precisamente un antidialéctico: San Pedro Damian, quien da a la filosofía el título —que se haría popular a lo largo del tiempo— de sierva de la teología.

4. RATZINGER, Joseph, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Ediciones Encuentro, Madrid 2007, p. 31.

Todo esto hacía que la filosofía fuera recibida con resistencias, reservas, y hasta con franca hostilidad. A lo largo de los años he venido comprendiendo que la problemática no está realmente ahí, que en el fondo lo que genera problemas a mis estudiantes no son las relaciones entre filosofía y teología –y no lo son simplemente porque los jóvenes ignoran tanto la una como la otra–. El problema es de índole personal y tiene que ver con sus dificultades para conciliar su propia fe y su razón.

Me explico. Es la fe la que lleva a los aspirantes al sacerdocio –cuando son honestos en sus pretensiones– a cuestionarse una posible vocación; es su fe la que los hace dejar su casa, su familia y sus conocidos, para llegar a la comunidad religiosa en la que darán inicio a su formación; es su fe la que los guía y de la que no tienen problemas en conciliar con una razón sencilla educada en la mayoría de los casos, en los estudios básicos hasta bachillerato.

Es por esto que les resulta una verdadera bofetada, iniciar su formación religiosa con estudios filosóficos, ya que la filosofía es “desestructurante” porque cuestiona todos los supuestos con los que vivimos y en los que nos movemos. Es cierto que su finalidad no es corrosiva y que esto es una especie de propedéutica indispensable para poder disponernos a una auténtica formación de tipo filosófico. Pero también es cierto que tal cosa, nuestros aspirantes al sacerdocio no lo saben y aun cuando se les anunciara previamente, no lo comprenderían, porque la finalidad de la filosofía, es algo que se comprende conforme se va realizando. Pensemos por un momento en la Mayéutica socrática, su inicio es la ironía, y según la *Apología* de Platón, Sócrates compara su labor con la de una espuela que tiene el deber de despertar y punzar al caballo.⁵ Desde luego que algo que nos despierte punzándonos, no debe ser muy agradable, en parte por eso mataron a Sócrates.

Pues bien, los aspirantes al sacerdocio se encuentran con algo parecido a una “espuela” en los inicios de su formación, estos jóvenes a los que su fe los está haciendo tomar decisiones vitales con las que van direccionando radicalmente sus vidas, se encuentran de pronto con algo para lo que nada los pudo haber preparado previamente, con una reflexión “desestructurante” que parece manada desbocada que se llevará todo

5. Cfr. PLATÓN, *Apología*.

entre las patas. De ahí se resiste, porque ¿Cómo conciliar la fe con una razón que todo se cuestiona? ¿Cómo conciliar y justificar ante sus propios ojos su fe, con una razón que parece no tener ningún punto fijo para poder pisar con seguridad?

En el fondo los estudiantes no están defendiendo sólo su fe, están defendiendo su razón y la dirección que desean darle a su vida, porque es con los conocimientos que su razón les brinda, con los supuestos en los que ésta fue formada, con los que se explican y con los que han digerido el contenido de su fe. Desestructurar su razón entonces, es desestructurar también su fe, y con esto su vocación y la dirección que le están imprimiendo a su vida. Las resistencias a la filosofía adquieren entonces su sentido más radical, los aspirantes al sacerdocio se resisten a aquello que ven como lo que, de permitirlo, les haría dejar de definirse como tales.

En un intento de brindarles herramientas que les permitan lidiar con este conflicto, me permitiré hacer un análisis de algunas distinciones, ya que tenemos que precisar primero qué se entiende por fe, por razón, por filosofía y por teología, para luego analizar de nuevo la problemática entre las relaciones fe y razón a la luz de estas distinciones.

II

Según el *Catecismo de la Iglesia Católica*, “la fe es la respuesta del hombre a Dios que se revela y se entrega a él, dando al mismo tiempo una luz sobreabundante al hombre que busca el sentido último de su vida”.⁶

Si la fe es la respuesta del hombre a Dios, entonces la fe es *absolutamente* personal, es el acto de una persona, el acto de recibir y aceptar a aquél que se revela y entrega. Pero este acto *absolutamente* personal, no es *únicamente* personal, porque “la fe no es un acto individual, solitario; no es una respuesta de cada uno por separado. Fe significa creer *juntamente* con toda la Iglesia”.⁷

6. *Catecismo de la Iglesia Católica*, Coeditores católicos de México, México D.F. mayo 2008, p. 17.

7. RATZINGER, Joseph, *Informe sobre la fe*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1985, p. 61.

¿Cómo puede ser la fe un acto absolutamente personal y al mismo tiempo no únicamente personal, sino comunitaria? Al respecto nos dice el Cardenal Poupard que:

En el Antiguo y el Nuevo Testamento la fe comporta dos elementos fundamentales que sugieren las dos raíces dominantes de las palabras que sirven para designarla: por una parte, la fe es confianza en Dios, fiel y seguro, compromiso personal del creyente que se entrega al Señor que lo salva (la palabra hebrea *bata*); por otra la fe es conocimiento del Dios vivo y verdadero, aceptación de su palabra que revela al creyente la verdad de su ser y de su destino con mayor firmeza y seguridad que las doctrinas humanas y las apariencias del mundo (la expresión hebrea *àman*).⁸

Es decir, la fe en sentido subjetivo es la confianza del creyente, el acto personal de respuesta a Dios que lo llama. En sentido objetivo, la fe es un contenido, estamos hablando de la fe del católico, la fe es una serie de proposiciones que se aceptan como verdaderas y que están contenidas sintéticamente en el Credo, pues la Iglesia “es la primera que cree, y así conduce, alimenta y sostiene mi fe”.⁹

Dejemos por el momento hasta aquí el análisis del concepto de fe y pasemos a tratar el de razón. Para no meternos en discusiones de escuela, me limitaré al diccionario para partir de la concepción más elemental posible. Según el Larousse, la razón es “la facultad de pensar, discutir y juzgar”.¹⁰ Y, según Abbagnano, es la “guía autónoma del hombre en *todos* los campos en los que es posible una indagación o una investigación”.¹¹ Si esto es así, podemos entonces afirmar que por la razón el hombre se guía, se dirige a sí mismo, se mueve en el mundo, y lo hace a través de esa actividad específica de la razón que es el pensar.

8. POUPARD, Paul, *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona 1997, p. p. 607, 608.

9. *Catecismo de la Iglesia*, op. cit. p. 51.

10. GARCÍA PELAYO Y GROSS, Ramón, *Larousse, diccionario usual*, México D.F. 1994.

11. ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 1987. El subrayado es del autor.

Por pensar entendemos comúnmente esa actividad interior por la que las personas juzgamos, razonamos, tenemos ideas, sacamos conclusiones, argumentamos, reflexionamos, y todo esto con una cierta lógica —es decir un orden— elemental, de no darse esta lógica elemental, hablamos de un pensamiento mal hecho. El pensar es una actividad, no es una mera capacidad, sino una actividad, el que piensa está actuando, está realizando una acción, y toda acción significa movimiento y significa transformación. El que actúa realiza un movimiento con el cual algo transforma, algo cambia. El que piensa desarrolla una trama, un tejido más o menos ordenado, a partir de ideas previamente conocidas.

No quisiera detenerme mucho en las ideas, sólo señalaré que son el elemento más básico del contenido del pensar, son las células del pensamiento, pensamos a partir de ideas, los juicios son relaciones entre ideas, los razonamientos son relaciones que establecemos entre juicios, la argumentación consiste en dar cuenta de los juicios en los que yo sostengo una conclusión, y del modo en que los he relacionado, la reflexión, es un volver a repasar una acción, un hecho o un razonamiento anterior, pero todo esto se hace a partir de ideas, y también a partir de una ciertas ideas básicas, el que piensa es capaz de elaborar y/o descubrir ideas más profundas, con lo que su juicio, su razonamiento, argumentación y reflexión, pueden ser cada vez más profundos, etc.

Precisamos también que todo este entramado, supone un cierto orden elemental, puedo pensar bien o mal, con independencia de lo que esté pensando, y esto se debe a la forma en que se estructura el pensamiento, se pueden sacar conclusiones que no vienen al caso, hacer juicios precipitados, y demás. El pensar es una actividad y como toda actividad tiene ciertas reglas mínimas que hay que respetar.

El pensar es entonces un movimiento interior en el que a partir de ideas básicas ya conocidas que uno entreteje con un cierto orden, se puede llegar a nuevas ideas. Al ser una actividad interior, una actividad de la razón, el pensamiento transforma primeramente al pensante, el que cambia, crece, o decrece cuando piensa, es el sujeto pensante, y cambia porque acrecienta o se abre la posibilidad de acrecentar su conocimiento, o por el contrario se lo entorpece o lo desvía.

Relacionemos ahora las nociones, razón y fe en el contexto en que las encontramos en los aspirantes al sacerdocio que inician su formación filosófica.

III

El estudiante que llega con fe honesta, normalmente llega con una fe ingenua, inmadura. Por fe honesta estoy entendiendo la de aquel que tiene confianza en estar respondiendo a una llamada de Dios,¹² la de aquel que cree en Dios, y en los puntos centrales de la religión católica, y llamo ingenua a esta fe, porque los contenidos en los que el muchacho cree, normalmente vienen mezclados con toda una serie de creencias populares que no necesariamente son católicas en sí. O se explican estos contenidos de modo ingenuo, con una serie de supuestos sin fundamento o sin conexión lógica.

Dicho de otra manera, la fe honesta es aquella que “en cuanto relación personal entre el hombre y Dios, implica esencialmente un movimiento del corazón y un dinamismo de la voluntad¹³ por los cuales *se cree en Dios que revela*.”¹⁴, pero como la fe lo es en un cierto contenido, implica también necesariamente un movimiento de la inteligencia, se cree en una serie de contenidos a los que se considera como verdaderos. Por lo que el creyente siente también la necesidad de intentar indagar y comprender con su razón lo que cree para crecer en ésta su fe, pues “no cabe separar estos dos componentes de la fe, confianza y conocimiento, porque se solapan y se penetran mutuamente.”¹⁵

12. No estoy refiriéndome aquí a la vocación sacerdotal sino a la vocación del cristiano en cuanto tal, como aparece en la definición del catecismo que ya citamos: la respuesta del sujeto supone la iniciativa de Dios en la llamada.

13. Aun cuando se señale el aspecto subjetivo de la fe como un movimiento del corazón, no entiendo (ni me parece que lo haga así el Cardenal Poupard), a la fe, como un sentimiento, la fe en su aspecto subjetivo, es la aceptación por parte del creyente de unos contenidos. Una certeza y una confianza, que pueden manifestarse acompañados o no de sentimiento, pero que no deben confundirse con el mismo sentimiento porque los sentimientos son pasajeros. El caso más notorio de de una fe sólida, acompañada de aridez sentimental, nos los presenta Santa Teresa de Ávila en sus Moradas.

14. POUPARD, Paul, *op. cit.* p. 608.

15. *Idem*.

Me parece que este puede ser el sentido de aquella famosa expresión de San Agustín: *Hay que creer para entender y entender para creer*, ya que entre los dos aspectos de la fe que hemos enunciado parece haber una especie de tensión dialéctica, la confianza del creyente es en unos contenidos revelados por Dios y resguardados por la Iglesia. El aceptar y asumir estos contenidos, pone al creyente en la disposición más adecuada para tratar de entenderlos correctamente, y el ir entendiéndolos aumenta su confianza. Un polo remite al otro pero en esta mutua remisión puede haber un enriquecimiento cualitativo que signifique una superación positiva de los estadios iniciales de confianza y comprensión.

El creyente necesita crecer en el conocimiento de su fe, y en este sentido la filosofía puede ser un auxiliar muy importante para profundizar en la verdad revelada. Pero los aspirantes al sacerdocio, no son sólo creyentes, aspiran a ser pastores de los demás creyentes, y en este sentido, para ellos el estudio de la filosofía se vuelve una obligación. Ya que la Iglesia “considera a la filosofía como una ayuda *indispensable* para profundizar la inteligencia de la fe y comunicar la verdad del Evangelio a cuantos aun no la conocen.”¹⁶

Es por esto por lo que el futuro sacerdote estudia la filosofía, porque su fe necesita madurar, y él necesita tener una formación sólida que le permita acompañar a los creyentes.

Dice San Agustín que, con respecto a la religión hay “tres clases de personas que merecen censura y son aborrecibles. Unos son sofistas o teóricos, es decir, que creen conocer la religión pero de hecho no la conocen. Los segundos se percatan de su ignorancia pero no ponen suficiente diligencia para poderla conocer. Los últimos piensan que no la conocen ni desean tampoco conocerla.”¹⁷

16. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, Ediciones Dabar, México D.F. 1998, p. 10. El subrayado es mío.

17. HIPONA, San Agustín de, “De la utilidad de creer, a Honorato”, en *Obras Completas*.

Nuestros estudiantes necesitan comprender que la “desestructuración” propia de la filosofía, les es necesaria para una mejor comprensión de su fe, y una sólida formación como futuros sacerdotes, no vaya a ser que se merezcan la censura agustiniana.

Esto nos lleva directamente al hacer una breve distinción respecto al segundo par de conceptos señalados en un principio, los de filosofía y teología. Tenemos que precisar de qué hablamos cuando nos referimos a ellos porque es un hecho que hay muchas filosofías y también muchas teologías católicas y este hecho causa igualmente confusión en los estudiantes.

IV

Lo primero que se sustenta es que tanto “las” filosofías como “las” teologías —en este caso las católicas— tienen que tener algo en común para poder ser englobadas en un mismo término, y es esto en común lo que nos interesa.

Jaspers tiene este mismo interés cuando se pregunta “¿Qué es, pues, la filosofía, que se manifiesta tan universalmente bajo tan singulares formas?”¹⁸ Y su respuesta es que “la busca de la verdad, no la posesión de ella, es la esencia de la filosofía, por frecuentemente que se la traicione en el dogmatismo (...) Filosofía quiere decir ir de camino. Sus preguntas son más esenciales que sus respuestas, y toda respuesta se convierte en una nueva pregunta.”¹⁹

La filosofía es búsqueda, es interrogante constante. El filósofo es un insatisfecho que explora los límites del pensamiento, que se cuestiona los supuestos en los que se mueven sus contemporáneos. Es por esto por lo que encontramos un sinfín de filosofías, porque el filósofo no sólo se cuestiona, sino que busca responder a sus propias interrogantes, y al construir sus respuestas los filósofos no siempre, o mejor dicho, casi nunca coinciden. Esto es así, porque aunque las preguntas pueden ser universalmente planteadas: ¿Qué es

18. JASPERS, Karl, *La filosofía, desde el punto de vista de la existencia*, Fondo de cultura Económica, México D. F. 1970, p. 11.

19. *Idem.*

el hombre? ¿Qué es el mundo? ¿Qué es la vida? ¿Existe un absoluto? ¿Qué es la verdad? ¿Quién soy yo? Las respuestas dependen del horizonte de perspectiva concreto en que el que filosofa se encuentra, esto es lo que origina la diversidad de respuestas y el pluralismo de concepciones de las que, como bien señala Hegel, la opinión sólo ve en dicha diversidad, la contradicción.²⁰

Uno puede preguntarse si es que hay límites para este cuestionar, y la respuesta sería que no los hay. En el ámbito inquisidor, la razón puede preguntarse todo infinitamente y de muchas formas distintas, la razón cuestionadora está siempre pensando y formulando interrogantes. El límite de la razón no está en el ámbito de las preguntas sino en el de las respuestas, podemos cuestionarlo todo, pero no saberlo todo. Éste es uno de los grandes aportes de Kant a la filosofía, la razón no puede conocerlo todo y, respecto a las preguntas más acuciantes que los hombres nos hacemos, las que más nos importan, no tenemos respuestas, o por lo menos, no tenemos respuestas definitivas. Ante las preguntas límite los hombres nos quedamos solos con nuestra libertad, y hasta podemos llegar a sentir esa libertad como una carga pues tenemos que elegir y no tenemos certezas epistemológicas.

Ante esto podemos afirmar que más allá de los sistemas, y de las grandes respuestas a estas interrogantes que en la historia de la filosofía nos podamos encontrar, la filosofía como el hacer común de los filósofos es una permanente apertura, una permanente posibilidad de volver a interrogarnos, porque ella, mejor que ninguna otra ciencia, es consciente de sus límites y de la fragilidad de sus respuestas, por eso dice Ortega que la filosofía “al partir, admite la posibilidad de que el mundo sea un problema en sí mismo insoluble. Y el demostrarlo sería plenamente una filosofía que cumpliría con todo rigor su condición de tal”.²¹

Y son estas características que responden a lo más esencial de la filosofía: la conciencia de sus límites, su humildad, el reconocimiento de su ignorancia, las que le brindan su también perenne capacidad de diálogo con los otros y con la ciencia, pero también las que la capacitan para abrirse al misterio.

20. Cfr: HEGEL, G. W. F., *fenomenología del Espíritu*, Prefacio, Editorial Pre-textos, valencia 2006.

21. ORTEGA Y GASSET, José, *¿Qué es Filosofía?* Editorial Espasa Calpe, México D. F. 2000,

El hombre no puede por sus propios medios encontrar respuestas a las ultimidades, pero sí puede responder a la Gracia que lo llama. No tiene todas las respuestas, pero tiene libertad, y en ese sentido una respuesta frente al límite puede ser la confianza, no una confianza ciega e ingenua, sino una confianza que se apoya en una razón que reconoce —con conocimientos sólidos— sus alcances y limitaciones.

Y todo esto nos lo da el conocimiento, porque entre más se sabe, más se reconoce que no sabe, al revés de la ignorancia que nos puede hacer creer que tenemos todas las respuestas. En este sentido, la filosofía da herramientas para pensar la fe, pero ésta le brinda al pensador la certeza y la esperanza que la filosofía no puede ofrecer. La filosofía ofrece bases sólidas para una fe crítica y bien fundamentada, pero la fe es iluminadora para una filosofía que aunque no puede dejar de preguntarse, enmudece ante el misterio.

El hombre de fe no debe temer que la filosofía le haga perderla en el sentido de quedarse sin certezas, lo que la filosofía puede hacer es darle elementos para comprender mejor —y no desde perspectivas infantiles o supersticiosas— el contenido objetivo de esa fe que se sintetiza en el Credo. La fe, en el sentido de certeza personal, es un don de la Gracia y sólo se puede perder por falta de una auténtica vida de fe, de oración y de intimidad con Dios, a eso es a lo que verdaderamente debe temer el aspirante al sacerdocio, no a la filosofía.

Por otra parte este aspirante al sacerdocio se está preparando para sus estudios teológicos, y esto trae a colación el último concepto a tratar, el de teología. Éste es un término griego que ya encontramos en la filosofía primera aristotélica, a la que el estagirita denomina precisamente *Teología*, y entiende por ésta el estudio de lo divino, el *Logos* sobre Dios.

En el ámbito de la religión católica, la Teología “pretende lograr mediante un método crítico, el conocimiento ordenado de su objeto propio que es Dios,”²² Aunque también “pretende poner de manifiesto la lógica interna de la fe y proporcionar una inteligencia más perfecta de los misterios cristianos utilizando todos los recursos propios de la razón filosófica”.²³

22. POUPARD, Paul, *op. cit.* p. 1732.

23. *Idem.*

En este sentido podemos también hablar de una teología católica y de muchas a la vez. Es una, en cuanto a que formalmente es una reflexión que pretende esclarecer en la medida de lo posible, la revelación cristiana, entendida ésta como “la automanifestación de Dios en la historia de la salvación”.²⁴ Pero es también muchas teologías en dos sentidos.

En un primer sentido podemos hablar de muchas teologías para referirnos a las partes de la teología en cuanto tal: teología dogmática, ascética, bíblica, etc., pero en este sentido, la división no presenta problemas, pues se trata de la división de un todo en las partes que lo articulan y que reciben el nombre del todo pero adjetivado para señalar su especificidad.

El segundo sentido puede parecer más problemático para el estudiante. Hay muchas teologías católicas, por las mismas razones que hay muchas filosofías, porque los intentos de reflexión sistemática sobre la revelación, dependen del horizonte de perspectiva concreto en donde el teólogo se encuentre y además, al igual que le sucede a la filosofía con su objeto, al teólogo le sucede que “la comprensión completa de estos conceptos no se alcanza nunca”²⁵ esto se debe a que “como inteligencia de la revelación, la teología, en las diversas épocas históricas, ha debido afrontar siempre las exigencias de las diferentes culturas para luego conciliar en ellas el contenido de la fe con una conceptualización coherente.”²⁶ En este sentido –al igual que en la filosofía– el proceso es interminable.

Pero más allá de este pluralismo teológico, lo que a mí me interesa resaltar en este punto, es la importancia de una sólida formación filosófica para los estudios teológicos, porque el estudiante no puede prescindir de las herramientas conceptuales que le da la filosofía, pero fundamentalmente, no puede prescindir del *talante* filosófico que este estudio le puede brindar, que consiste en que, el estudioso sistemático de la filosofía, descubre –más allá de autores y sistemas– que, en lo que se refiere a las ultimidades, los hombres tenemos más preguntas que respuestas. El estudioso de la filosofía adquiere

24. *Idem*, p. 1731.

25. *Idem* p. 1732.

26. JUAN PABLO II, *op. cit.*, p. 122.

conciencia fundada de las limitaciones del conocer humano, y comprende el porqué de la diversidad y la necesidad del pluralismo y del diálogo, y todo esto serán elementos invaluable para cuando acceda a los estudios teológicos ya que “entendida como interrogación humana en el centro de la fe, la teología debe, pues, filosofar, so pena de caer en un biblicismo o en un positivismo dogmático.”²⁷

Definitivamente, la fe del aspirante al sacerdocio será continuamente cuestionada sobre todo cuando inicie sus estudios filosóficos, pero este cuestionamiento no hace sino empezar con la filosofía. En sus estudios teológicos este cuestionamiento se exacerbará, simplemente porque lo que se está cuestionando y reformulando con esto, son las explicaciones y creencias ingenuas con las que muchas veces, los cristianos envolvemos las verdades fundamentales de nuestra religión. Esto no tiene porque destruir la fe, por el contrario, es un camino de maduración de la misma ya que se libera a los contenidos verdaderos del cascarón de malentendidos (entender para creer), lo que al mismo tiempo permite al individuo aumentar su confianza en la verdad de esos contenidos (creer para entender), lo que significa un proceso de crecimiento constante en la fe y no una fe estática que se anquilose, lo que sí sería un verdadero peligro para cualquier creyente.

27. POPUPARD, Paul, *op. cit.* p. 1732.



DIÁLOGO FE Y RAZÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

Jaime Torres Guillén¹

Resumen: El siguiente artículo busca trasladar el debate fe y razón, al ámbito de la esfera pública a partir de la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas. En él se busca ensayar la idea de que es posible la praxis de un entendimiento común en los asuntos ético-públicos de las sociedades post-liberales bajo ciertas condiciones y criterios propios de la Teoría Crítica habermasiana. El trabajo intenta pensar las tesis básicas de una ética discursiva, aplicadas al diálogo entre fe y razón con el doble objeto de impugnar el carácter *sacral* de la autoridad y esa tendencia a eximirse de toda crítica racional sea de lado de la fe o de la razón. Es decir, se trata de defender un tipo de racionalidad, a saber la racionalidad comunicativa, la cual posibilitaría pasar de la defensa en la autoridad solamente avalada por la dignidad de un cargo, a la autoridad de los argumentos racionales y la fuerza de las convicciones personales.

Palabras clave: fe, razón, diálogo, esfera pública, teoría crítica, ética del discurso.

1. Licenciado en letras por la Universidad de Guadalajara, maestro en filosofía por el ITESO, candidato a doctor en ciencias sociales por el CIESAS-OCCIDENTE, profesor del Instituto de Filosofía y director de la revista Piezas.

Introducción

Al debate entre fe y razón rara vez se le ha visto salir de los recintos desde donde se esgrimen los argumentos para validar una y otra actividad humana. Tales recintos son las catedrales del saber que la filosofía y la teología respectivamente, han construido a lo largo del tiempo para posicionarse desde sus ámbitos metodológicos, epistemológicos y ontológicos una frente a la otra.

Frente a esta evidencia, en las actuales formas que adquieren las relaciones humanas en la comunicación, el trabajo, la producción, la cultura, el arte, la ciencia y la religión, sobre todo por el impacto y después, el efecto que ha causado la pluralidad del saber y los sistemas sociales diferenciados, se ha hecho cada vez más frecuente las referencias a las nociones de espacio público o esfera pública, a partir de la década de los noventa del siglo XX² producto de la revaloración de la noción de ciudadanía y democracia. Este volver al tema del ciudadano, de la participación democrática la cual incentiva la búsqueda de un sistema social más consensado por los diferentes miembros de una sociedad, ha despertado el debate sobre lo privado y lo público. Aunque no es este el lugar para problematizar el debate en sí, se hace referencia a él por lo que concierne al asunto de proponer la discusión entre fe y razón fuera de sus ámbitos privados (el individuo, la familia, la iglesia; el funcionario, la universidad, la academia) esto es, en espacios que tengan como principio, la apertura difícil que trae consigo cuando se intenta debatir en la esfera pública: la autolimitación de las ideas comprensivas del mundo.

No se puede negar que con el aumento de los derechos civiles y humanos en occidente, una buena parte de los grupos que se habían diferenciado del “ciudadano común” (indígenas, mujeres, homosexuales, etc.) lograron abandonar el recinto privado y se están posicionando ahora de frente a los asuntos públicos. El caso de las iglesias y las religiones no es la excepción. Parece que el supuesto generado a partir de la Modernidad y los ideales de la Ilustración que identificaba a la sociedad civil sólo con el ciudadano (burgués) muestra signos de debilitamiento. El replanteamiento sobre la ciudadanía y

2. DE ZUBIRÍA SAMPER, Sergio, “La vida pública: arquetipo de nuestra actualidad”, en Ignacio Abellot T. (Comp.) *Hacer visible lo invisible: lo privado y lo público*, Ediciones Uniandes/CESO, Bogotá, 2005, p. 233.

la democracia debe entonces entenderse, como un diálogo a la luz de la insistencia de los sujetos plurales y diversos por participar en la esfera pública.

Ahora bien, este punto de partida sobre lo privado y lo público, habrá de tener como referente una perspectiva “post-liberal” en el entendido de que los límites y diferenciaciones entre ambos términos, varían históricamente “de acuerdo con los conflictos, luchas y acuerdos en las sociedades concretas, que adquieren formas políticas específicas.”³ Esto se expresa ahora, debido a que la noción de esfera pública que aquí se manejará, es la que Jürgen Habermas designa como “el foro de las sociedades modernas donde se lleva a cabo la participación política a través del habla”⁴ o el espacio donde los sujetos diversos deliberan sus diferencias interactuando discursivamente. Este “lugar” no es el concepto de Estado. Es más bien una conceptualización espacial donde la producción y circulación de discursos es óptima para la práctica política democrática.⁵

El trabajo remite entonces a situar el diálogo fe y razón en esta esfera pública, análogamente a los debates que conllevan consigo, ideas comprensivas de mundo, como ciencia y religión, occidente y oriente, ética y derecho, izquierda y derecha, democracia y autoritarismo, homosexual y heterosexual, y que buscan dirimirse en el terreno de la vida pública, autolimitando sus postulados de verdad para fines de comprender la posición y argumentos de los otros que son y piensan diferente.

La idea que se defiende aquí se basa en el uso de la razón liberada de prejuicios y el intento de llevar el diálogo fe y razón a la esfera pública; se argumenta a favor de que el pensamiento crítico debe seguir insistiendo en desarrollar una teoría crítica en la sociedad, que logre dejar a tras el modelo liberal de la esfera pública burguesa, que identifica al Estado con la sociedad civil y a ésta con el ciudadano. Por ello, ante la necesidad de trasladar este diálogo a la arena pública, se necesita dos condiciones y una serie de criterios básicos que permitan hacer posible esta acción. La primera condición es que, el asunto que aquí se trata debe ser reconocido por los miembros de una sociedad

3. *Ibid.* p. 237.

4. FRASER, Nancy; *Iustitia Interrumpa: reflexiones críticas desde la posición post-socialista*, Universidad de los Andes y Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 1997, p. 97.

5. *Ibid.*

que se esfuerza por democratizar sus prácticas sociales a contrapelo del Estado; la segunda, que exista el deseo del sujeto por dialogar siempre y cuando éste, acepte los criterios de racionalidad comunicativa que en los apartados siguientes se explicarán.

En suma, el artículo busca reflexionar nuevas alternativas en el tradicional debate entre fe y razón, con el objetivo de refrescar el ambiente desde una posición política centrada no en el Estado o las instituciones eclesiásticas, sino entre los sujetos religiosos, creyentes y aquellos que no lo son, quienes por cierto están capacitados en el habla y la comunicación. Se sugiere que tal alternativa está en la esfera pública.

La acción comunicativa en la Teoría Crítica

Partamos del hecho de que para Habermas⁶ la esfera pública es el espacio del trato comunicativo racional. Este filósofo que se ha ocupado de tres categorías clave en su pensamiento, como lo son: esfera pública, discursos y razón, niega que pueda haber otro lugar distinto al del espacio público, donde se pueda construir una comunicación no distorsionada en las actuales condiciones socioculturales de globalización y fragmento. La idea de una comunidad fraterna universal sin mediación comunicativa, se presenta más que una utopía, como una abstracción sin remedio. Las actuales condiciones sociales a las que aquí se hace referencia, tienen que ver con que las imágenes de mundo que se compartían más o menos en las pequeñas poblaciones, en las familias, en las comunidades o en las naciones, aunque no han desaparecido por completo, se han disuelto o más bien mezclado en las prácticas socioculturales debido a la aparición de los sistemas complejos de la sociedad postindustrial: continua inmigración y movilización social, aceleración de los procesos mediáticos, creciente división social del trabajo, acceso inmediato a la información, ampliación de los derechos humanos. La cohesión social hoy, no puede

6. Para un panorama más completo, véase: HABERMAS, Jürgen; *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1996; *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990; *Teoría de la acción comunicativa*, 2 Vols. Taurus, Madrid, 1987; *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios*, Cátedra, Madrid, 1989. También puede consultarse a Tomas McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1998, especialmente las páginas 315 y ss. así como el epílogo a la edición castellana. Una buena introducción se puede encontrar en las primeras páginas de: ESTRADA, Juan Antonio; *Por una ética sin teología, Habermas como filósofo de la religión*, Trotta, Madrid, 2004.

mantenerse en pie sobre una sola versión del mundo, es necesario pensar en la articulación de las vidas de los sujetos desde una ética pública válida para todos los participantes, sin que ello represente un atentado directo contra su moral personal o de grupo. En términos normativos, las sociedades complejas sólo pueden mantenerse unidas sobre la base de la solidaridad abstracta y mediada jurídicamente entre ciudadanos. Son estos ciudadanos los que al ya no poder conocerse personalmente, tendrían que generar y reproducir una comunidad mediante el quebradizo proceso público de formación de la opinión y de la voluntad.⁷

Se ha dicho que desde una visión secular, si los sujetos implicados conviven dentro de un Estado constitucionalmente establecido, es necesario dejar claro que el principio laico de la neutralidad de aquel y sus instituciones públicas sobre la fe o las creencias de las personas, debe cumplirse a cabalidad. También la separación entre iglesias y Estado así como la garantía del derecho a la religión y neutralidad con respecto a las visiones de mundo, no debe prestarse a ambigüedades. Pero por otro lado también, no es desconocido el principio que obliga a que el sujeto religioso, deba aceptar la constitución del Estado secular la cual está montada en buenas razones básicas para una convivencia pacífica entre sus miembros.

Todo lo antes expresado es un previo suficiente pero incompleto para una ética de la vida social, pues, aunque en la esfera pública del Estado sólo cuentan las razones seculares, si de pronto no se encuentran traducciones seculares para expresar y justificar convicciones religiosas, el esfuerzo también está del lado laico, éste tendría que trabajar un tipo de comunicación que le permita estar en condiciones de comprender las buenas razones que podría tener el sujeto religioso para la convivencia social.

Habermas afirma que “el Estado constitucional sólo puede proteger a sus ciudadanos religiosos y a los que no lo son, si unos y otros, en su trato mutuo como ciudadanos, no sólo encuentran un *modus vivendi*, sino que conviven por convicción en un orden democrático”⁸ ya que en la esfera pública política, esta solidaridad ciudadana, que no exige pagar un alto precio, sobre todo si se está dispuesto a abrirse a la comunicación y al

7. HABERMAS, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2000. p. 29

8. *Ibid.* p. 11

entendimiento, debe acreditar su capacidad de franquear también, y muy especialmente, los límites que separan las diversas cosmovisiones. Los sujetos hablantes deben reconocerse como interlocutores válidos. Este reconocimiento recíproco significaría, que los agentes sociales, en el diálogo fe y razón, están dispuestos a escucharse mutuamente y a aprender unos de otros en los debates públicos sobre ciertos aspectos de ese debate en donde existe el disenso.⁹

Es importante explicitar mediante dos puntos el supuesto habermasiano el cual pone el acento en este ensayo. Primero: para la Teoría Crítica de Habermas, no existe un acceso directo a la razón; los sujetos no se entienden por *a priori*s y tampoco están dadas las condiciones transcendentamente para que los sujetos universalicen sus juicios. Aquella metafísica de la conciencia que suponía lo anterior, es desplazada por la estructura del habla como principio hermenéutico y organizativo. Desde esta perspectiva, en el problema tratado en el presente trabajo, se tendría que reconstruir los presupuestos comunicativos y lingüísticos del sujeto que posibilitan el entendimiento, para luego analizar los elementos distorsionantes que no permiten el entendimiento entre uno y otro discurso. Es verdad que la pragmática universal que propone Habermas busca reconstruir las condiciones universales del entendimiento y los presupuestos de la acción comunicativa, pero desde una óptica limitada del apriorismo kantiano.

Al detranscendentalizar al sujeto kantiano, Habermas ve que la conciencia trascendental pierde las connotaciones de una dimensión establecida en el “más allá”, en el ámbito de lo inteligible; eso quiere decir que tal dimensión ha bajado a la tierra en la forma desublimada de la práctica comunicativa cotidiana. “El profano mundo de la vida ha venido a ocupar el lugar transmundo de lo nouménico, en este sentido si las

9. Es interesante contrastar las críticas que se hacen a Habermas ya sea por su “tibieza” ante los discursos postseculares; por su “funcionalismo-reduccionismo de la religión”; o por su carencia de rigor en sus categorías. Por orden de crítica puede verse: FLORES D’ARCAIS, Paolo; “Once tesis contra Habermas”, en *Claves de razón práctica*, N° 179, 2008, pp. 56-60. MARDONES, José M., *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión*, Anthropos, Barcelona, 1998. Sobre la crítica a la categoría de la intersubjetividad en la acción comunicativa, puede consultarse a LUHMANN, Niklas; *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Trotta, Madrid, 1998, especialmente el primer capítulo.

reglas transcendentales ya no son algo inteligible fuera del mundo, se transforman en expresión de forma de vida culturales y tienen un principio y un tiempo”.¹⁰

Segundo: habría que aclarar que si bien el marco conceptual básico de la filosofía del sujeto ha sido sometido a una crítica implacable por parte de Peirce, Wittgenstein, Heidegger y contemporáneamente desde Sellars, Quine, Davidson hasta Rorty, eso no supone la anulación de las verdades y la justificación que se derivan de la vida común. Como individuos, “nos encontramos siempre ya en un horizonte lingüísticamente abierto a nuestro mundo de la vida, donde se implica un trasfondo incuestionado de convicciones intersubjetivamente compartidas y prácticamente acreditadas que hacen que una duda total respecto a la accesibilidad del mundo sea algo sin sentido.”¹¹

La acción comunicativa y la razón sin trascendencia dan a Habermas elementos que conducen al sujeto socializado en los contextos de los mundos de la vida y, por otro, al ensamblaje de la cognición con el hablar y el actuar. Desde esta óptica se podría decir que la “objetividad” del mundo significa que éste no está “dado” como un mundo “idéntico para todos”. “Para ello es necesaria la práctica lingüística —sobre todo el uso de términos singulares— que nos obliga a la presuposición pragmática de un mundo objetivo común y es en este sentido en que se entiende que evidentemente la suposición pragmática del mundo no es ninguna idea regulativa, sino una idea “constitutiva” para referirse a todo aquello respecto a lo cual pueden consignarse hechos.”¹²

En el proceso de detranscendentalización, las ideas teoréticas de la razón salen, por decirlo así, fuera del mundo estático de lo inteligible y desarrollan su dinámica *en el interior* del mundo de la vida... los sujetos capaces de lenguaje y de acción sólo pueden dirigirse *hacia* lo intramundano *desde* el horizonte de su respectivo mundo de la vida. No hay ninguna referencia al mundo que esté absolutamente libre de contexto... los contextos del mundo de la vida y las prácticas lingüísticas en las que lo sujetos socializados se hallan “ya siempre”, abren el mundo desde las perspectivas de tradiciones y costumbres constituidoras de sentido.¹³

10. HABERMAS, Jürgen, *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2002. p. 27.

11. *Ibid.* p. 239.

12. HABERMAS, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, *op. cit.* P. 38.

13. *Ibid.* p. 42.

De esta manera todos “los participantes en la comunicación pueden entenderse por encima de las fronteras del mundo de la vida divergentes, ya que con la mirada puesta en el mundo objetivo común se orientan por la pretensión de verdad de sus enunciados, es decir, por la validez incondicionada”.¹⁴ Sin embargo, para Habermas lo decisivo es el mejor argumento, no sólo entendido desde un contexto cultural dado, sino además desde una perspectiva formal, procedimental, racional y consensual.¹⁵ Supuesto ello, entonces habrá que renunciar a la racionalidad sustantiva de las interpretaciones religiosas y metafísicas del mundo recibidas de la tradición como si éstas fueran las únicas.¹⁶

Habermas pone el acento en una ética racional de la justicia universal e igual para todos, mientras que relega los problemas de la vida buena, es decir, de aquello concerniente al bien, a lo local, cultural y social, que por su concreción y contextualidad no puede ser universalizado. Asume la separación entre evaluación de la vida buena y normatividad de la justicia como exigencia de una época postradicional y postmetafísica, en las que ya no son válidas las imágenes tradicionales del mundo.¹⁷

Así, Habermas propone entender la secularización cultural y social como un doble proceso de aprendizaje que lleve tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las doctrinas religiosas a reflexionar acerca de sus límites. En un Estado donde la democracia impere, se deberá partir de premisas normativas para creyentes y no creyentes. Esto ha de entenderse, como una justificación no religiosa y postmetafísica de los fundamentos normativos del Estado constitucional democrático. Como se ve, Habermas se halla en “la tradición de un derecho de la razón que renuncia a las hipótesis fuertemente cosmológicas o a los supuestos histórico teológicos de las doctrinas clásicas y religiosas sobre el derecho natural”.¹⁸

14. *Ibid.* p. 43.

15. ESTRADA, Juan Antonio; *Por una ética sin teología, Habermas como filósofo de la religión*, Trotta, Madrid, 2004. p. 87.

16. HABERMAS, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, p. 14

17. ESTRADA, Juan Antonio; *op. cit.* p. 96.

18. *Cfr.* BARRIO, José María; *Antropología del hecho religioso*, Rialp, Madrid, 2006. p. 145.

Además, este filósofo trata de reconstruir la Teoría Crítica que heredó de Horkheimer y Adorno, desde un concepto renovado de la praxis, ya que propugna una segunda Ilustración, pasando por la filosofía de la conciencia y los innatos intereses del conocimiento, a una teoría de la acción comunicativa basada en la comunicación lingüística. Si se entiende bien al filósofo alemán, su teoría invita a salir del círculo cerrado de la Ilustración en que se quedó el análisis de la anterior Escuela de Frankfurt, a partir de una revalorización de la comunicación y el entendimiento entre los sujetos desde la doble revaloración de la ética y el lenguaje. Para ello habría que “superar el sujeto trascendental de raíz kantiana y recuperar el proceso histórico genético y social del sujeto hegeliano, así como su teleología.”¹⁹

Fe y razón a la luz de la ética del discurso

La Teoría Crítica de Habermas, al retomar los elementos más progresistas de la Modernidad y las críticas más agudas que se le han hecho a la misma, define un tipo de racionalidad donde caben un amplio espectro de razones para la comunicación: “razones epistémicas para la verdad de los enunciados, puntos de vista éticos para la autenticidad de una decisión vital, indicadores para la sinceridad de las confesiones, experiencias estéticas, explicaciones narrativas, estándares culturales de valor, pretensiones jurídicas, convenciones, etc.”²⁰ Ello da pie a pensar que la responsabilidad social de los sujetos no se mide solamente por los criterios de moralidad y racionalidad teleológica.

Dicho lo anterior, se puede decir que para lograr una comunicación pública entre los que defienden la fe y aquellos que sustentan la razón, se tendría que explicitar los criterios que están a la base de la denominada acción comunicativa y que ésta surtiera efecto en las distintas constelaciones racionales antes presentadas. Habermas puntualiza algunos mínimos como garantes de una comunicación no malograda que aquí se sintetizan en:

(a) el carácter público e inclusión: no puede excluirse a nadie que, en relación con la pretensión de validez controvertida, pueda hacer una aportación relevante; (b) la

19. ESTRADA, Juan Antonio; *op. cit.* P. 80.

20. HABERMAS, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, *op. cit.* P. 45.

igualdad en el ejercicio de las facultades de comunicación: a todos se les conceden las mismas oportunidades para expresarse sobre la materia; (c) la exclusión del engaño y la ilusión: los participantes deben creer lo que dicen y (d) la carencia de coacciones: la comunicación debe estar libre de restricciones, ya que éstas evitan que el mejor argumento pueda salir a la luz y predeterminan el resultado de la discusión.²¹

Como se ha indicado ya, este trabajo supone la idea de que es posible una pragmática de entendimiento común en los asuntos llevados a la esfera pública en las sociedades post-liberales. En para que el diálogo fe y razón en la esfera pública tenga éxito, se deberá partir de los criterios mínimos arriba señalados, pues, en esta práctica dialógica de la acción comunicativa, se renuncia al absoluto y a las verdades totales y se parte de los enunciados que se postulan como verdaderos.

Llamamos verdadero a un enunciado que podría justificarse bajo condiciones epistémicos ideales, o que en una situación ideal de habla, o en una comunidad ideal de comunicación encontraría un acuerdo alcanzado por medios argumentativos. Verdadero es aquello que puede ser racionalmente aceptado bajo condiciones ideales.²²

Aunque el pensamiento post-metafísico debe estar abierto a las pretensiones de tipo universalista que los hombres y mujeres de fe pueden plantear hoy día, esta apertura no implica la tolerancia acrítica de tales pretensiones, ni mucho menos una derrota al laicismo, a la filosofía o a las razones seculares. Se trata de que, debido a la eficacia que un discurso de fe puede tener en el terreno de los derechos humanos, la paz o la justicia social en el espacio de la opinión pública, la mentalidad racional acepte debatir argumentativamente con el compromiso social del religioso u hombre de fe a condición de que este último rompa con la convencionalidad e interioridad de una religiosidad puramente privada para abrirle paso a las razones. “Con una comprensión no dogmática de la trascendencia y de la fe este compromiso toma en serio metas intramundanas de emancipación social y dignidad humana y en un espacio de múltiples voces se asocia con otras fuerzas que aspiran a una democratización de tipo radical en donde se busque

21. *Ibid.* pp. 56-57.

22. HABERMAS, Jürgen, *Verdad y justificación*, *op. cit.* P. 246.

expresar con las mejores intuiciones morales sin romper los puentes con el lenguaje secular y con la cultura secular.”²³

Las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en atención a las formas sensibles de convivencia humana. Este potencial convierte al habla religiosa, cuando trata de cuestiones políticas pertinentes, en un serio candidato para posibles contenidos de verdad, que pueden ser traducidos entonces desde el vocabulario de una comunidad religiosa determinada a un lenguaje universalmente accesible.²⁴

La ética del discurso, la cual basa sus principios en el consenso racional de los hablantes, invita reconocer el pluralismo de convicciones últimas y reflexionar sobre una moral universal, partiendo de los mejores argumentos y las buenas razones que se tengan para normar nuestro comportamiento hacia la justicia. Si los discursos teológicos de las iglesias sobre las formas de vida digna, cumplen con los criterios de una racionalidad comunicativa y no sólo quieren estar dirigidos a sus fieles, sino a la comunidad en general, deben ser traducidos al lenguaje público por los parlantes de tales asociaciones religiosas apelando a lo universal de la justicia democrática. Para que pueda haber entendimiento en tal acción, se debe tener de base un compromiso con una razón comunicativa no fundamentalista ni meramente contextual.

Si realmente se quiere “la vida buena” no solamente de sus fieles sino de toda la comunidad y hay un compromiso racional con la vida pública, no se ve la imposibilidad de que los discursos de las iglesias, los hombres y mujeres de fe, con pretensiones de verdad, tengan que traducir sus experiencias místicas a un lenguaje público, argumentativo y pragmático. No se ve por qué tendría que apelarse a totalidades o absolutos incomprensibles para esforzarnos a cumplir las normas éticas, la justicia o la salud ciudadana si desde la acción comunicativa de la ética del discurso se exige algo que es posible cumplir.

En la medida en que las comunidades religiosas con sus discursos sobre la fe, logren evitar el dogmatismo, la coerción sobre las conciencias, permanecerá intacto algo que en

23. HABERMAS, Jürgen, “Trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá”, en *Israel o Atenas*, Trotta, Maderid, 2001. P. 90.

24. HABERMAS, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, op. cit. p. 139.

otros lugares se ha perdido y que tampoco puede ser reproducido con el solo saber profesional de los expertos: las posibilidades de expresión y sensibilidades suficientemente diferenciadas para hablar de la vida malograda, de las patologías sociales, de los fracasos de los proyectos vitales individuales y de la deformación de los contextos de vida desfigurados.²⁵

La ética del discurso se presenta desde esta óptica, como una praxis que sintetiza los anhelos de creyentes y laicos a partir de un entendimiento racional, para que los asuntos de la vida pública puedan ser tratados democráticamente por los sujetos que han logrado *ciudadanizarse*, es decir, que no sólo han aceptado las condiciones de comunicación que establece el Estado constitucionalmente secular, sino que han hecho suyo el espacio público para dirimir sus diferencias, incluso contra el Estado mismo. Faltaría entonces traducir este habla de fe, al ámbito de lo público-político, en donde por cierto el trabajo no sólo es de los sujetos religiosos, sino también de los que no lo son; éstos deberán abrir su mente al posible contenido de verdad de las contribuciones religiosas y entablarán diálogos de los que bien puede ocurrir que resulte una fe transformada en argumentos universalmente accesibles.

Desde estos planteamientos se ve que la acción comunicativa autolimita las pretensiones universales de verdad de los sujetos implicados en un diálogo, como lo es el de fe y razón, sin que ello signifique la anulación de las posibilidades que existen en el hablante por justificar algún asunto público o de interés colectivo. En este sentido, la idea de sociedad post-liberal, no deberá entenderse como una declinación de las bases del Estado y la cultura secular laica ante la reaparición de los discursos comprensivos del mundo, sino más bien como una radicalización de la democracia ante los nuevos retos que demandan las sociedades contemporáneas.

El actual representante de la Iglesia católica, Joseph Ratzinger (Benedicto XVI), ha dicho que no existe “una concepción del mundo con carácter racional, ético o religioso, sobre la que haya unanimidad y que pueda respaldar a todas las culturas, o al menos ahora mismo no está disponible”.²⁶ Si se aceptan estas premisas por parte de los sujetos religiosos, la ética del discurso podrá desarrollarse a pasos firmes puesto que:

25. HABERMAS, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, op. cit. p. 116.

26. Consúltese el debate Habermas-Ratzinger en: José María Barrio, *Antropología del hecho religioso*, Rialp, Madrid, 2006, p. 174.

En la sociedad postsecular se abre paso la concepción de que la “modernización de la conciencia pública” abarca de modo asincrónico tanto las mentalidades religiosas como a las mundanas y las modifica todas de modo reflexivo. Ambas partes, si conciben la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje *complementario*, pueden realizar sus contribuciones a los temas controvertidos en la esfera pública y tomarse en serio recíprocamente también por motivos cognitivos.²⁷

La inclusión del discurso de fe en la ética pública

La autolimitación y la disposición al aprendizaje en la esfera pública de las sociedades post-liberales abre no sólo la posibilidad de que el debate fe y razón, se lleve a la vida social, sino que tal debate, tal y como se ha expresado aquí, pueden aportar elementos a la vida justa en las sociedades. Sin embargo no habrá que perder de vista que esta apertura al aprendizaje deberá contener por parte de los involucrados, un esfuerzo en su racionalidad comunicativa para aceptar los contenidos de verdad profanos que también se necesitan para el restablecimiento de una ética ciudadana.

Desde este ámbito se estaría caminando hacia la constitución de una ética pública dentro de la cual, quedarían incluidas las buenas razones de la fe religiosa, sobre todo, aquella que llama a la paz, la justicia, la fraternidad, la solidaridad e incluso la acción social.

Pero, no se debe perder de vista que en el diálogo fe y razón, debe estar presente el contexto histórico desde donde se aborda el mismo, pues, aunque es verdad que los totalitarismos políticos han existido bajo el argumento de cierta racionalidad sobre todo instrumental y de dominación, las iglesias durante largo tiempo se han presentado con ciertos rasgos generales del autoritarismo como son:

- El oponerse violentamente a toda autocritica y aceptar la autoridad por la autoridad misma exigiendo su aplicación rigurosa.
- El pensar en estereotipos y en conceptos jerárquicos.

27. HABERMAS, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, op. cit. p. 117.

- El insistir en el mantenimiento del *statu quo*.
- El creer en la decadencia del mundo producto de la acción de las “fuerzas del mal”.
- El preconizar la pureza sexual, la moralidad o, cuando menos, la normalidad, pero a la vez se obsesionan por las imágenes sexuales y ven por todas partes “vicio”. Cuando hablan de las fuerzas del mal, tienden a referirse detalladamente a orgías, perversiones sexuales y similares.
- El quejarse de las motivaciones “bajas”, materialistas, de los demás, pero ellas mismas piensa muy a menudo en el dinero.²⁸

Si se pretende de verdad este diálogo fuera de los recintos privados, entonces las iglesias y sus fieles tendrían que renunciar a los elementos autoritarios que más o menos los han caracterizado en la historia para estar en condiciones de participar en la esfera pública. La relación que se establecería entre la fe y la razón, en una ética pública parece un asunto de trascendencia histórica, ya que en mucho dependerá que el entendimiento entre los ciudadanos en las sociedades post-liberales, sea posible por la inclusión de las morales religiosas dentro de una ética ciudadana.

Así, no hay razones teóricas ni prácticas para que las religiones no acepten la ética universal y después, en un segundo momento, intenten fundamentarla a su manera y desarrollarla en morales de la segunda generación. Es indiferente que la dignidad humana se fundamente en la condición de los hijos de Dios (cristianismo), de creyentes (musulmanes), de seres vivos (jainismo, budismo), en la razón (Ilustración) o en la propia humanidad (confucionismo). Lo importante es que la fundamentación permanezca en el ámbito privado, y que la afirmación de la dignidad, del respeto, la realización de sus exigencias, se dé en el ámbito público, universal, exento de discriminación.²⁹

28. Cfr. HORKHEIMER, Max; *Sociedad, razón y libertad* Trotta, Madrid, 2005, pp. 94-95. Sobre la propaganda totalitaria ver ARENDT, Hannah; *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, México 2004, pp. 385-479. especialmente la tercera parte donde se expone los mecanismos de la propaganda del totalitarismo extendida a las masas.

29. MARINA, José Antonio; *Dictamen sobre Dios*, Anagrama, Barcelona, 2001, p. 221.

La ética pública garantizaría que el sujeto religioso lograra expresar sus razones de fe en la esfera pública, bajo los criterios de la acción comunicativa que aquí se ha explicitado. Desde esta perspectiva las razones públicas y no el derecho natural, serían el parámetro para la construcción de una ética pública y por supuesto de una normatividad jurídica, que permita vivir juntos a los diferentes.

El derecho natural ha permanecido especialmente en la Iglesia católica como un *topos* argumentativo con el cual se apela a una razón común en diálogo con la sociedad secular y con las demás confesiones religiosas...pero desafortunadamente este instrumento devino confuso...la idea de derecho natural suponía un concepto de naturaleza que hacía a la misma naturaleza razonable, y en el que se entrelazan razón y naturaleza. Esa visión se quebró con el triunfo de la teoría de la evolución. La naturaleza, como tal, no es razonable, aun cuando en ella se dé un comportamiento razonable: ese es el diagnóstico que nos plantea el evolucionismo, y que desde entonces parece indiscutible.³⁰

Consideraciones finales

El paradigma de la acción comunicativa, representa una posibilidad de entendimiento entre los sujetos plurales que reclaman para sí inclusión en los estados constitucionalmente democráticos e inclusive en aquellos que aspiran a serlo. La racionalidad comunicativa de la Teoría Crítica habermasiana, abre los horizontes no sólo a la insistencia de los sujetos religiosos a opinar sobre los asuntos públicos, sino también a los sujetos que de alguna manera presentan demandas de inclusión y participación social desde su moral personal, como lo son los grupos de diversidad sexual, de contracultura, indígenas, de alternativas económicas, etc.

La acción de la ética del discurso estaría en posibilidades de construir día a día una ética pública capaz de inspirar normativas jurídicas propias de un Estado laico y democrático, dentro del cual, los ciudadanos plurales y diversos, se autolimitan en sus

30. Las palabras de Joseph Ratzinger, pueden consultarse en José María Barrio, *Antropología del hecho religioso*, *op. cit.* p. 170.

pretensiones universales de verdad y se disponen a aprender de los demás tratando de conjugar sus creencias, con la de los otros desde un tribunal básico: la racionalidad comunicativa.

En este sentido, el diálogo fe y razón se inscribe en este marco de la ética del discurso y se abre un horizonte en el que se ve, la posibilidad de que ambas actividades humanas con pretensiones de verdad, salgan de su ámbito privado y traten sus postulados en la esfera pública para que la distorsión en el entendimiento de ambas resulte cada vez menor. Las condiciones para que esto suceda parten de lo que ya se ha expuesto en este ensayo:

1. Que la separación entre iglesias y Estado, así como la garantía del derecho a la religión y neutralidad con respecto a las visiones de mundo por parte de este último, no se preste a ambigüedades.
2. Que los sujetos religiosos aceptan la constitución del Estado secular que está montado en razones básicas para una convivencia ordenada entre sus miembros.
3. Se debe considerar a la esfera pública como el espacio idóneo del trato comunicativo racional entre los ciudadanos.
4. Dentro de la esfera pública se deberá renunciar a las pretensiones universales de verdad de los sujetos implicados en un diálogo, sin que ello signifique que en la vida privada de cada quien se apele a éstas.
5. Si desde las ideas comprensivas de mundo, los hombres y mujeres de fe consideran que se puede aportar a la vida pública, éstos, tendrán que traducir sus creencias en razones seculares para que puedan entrar en diálogo con otras racionalidades comunicativas.
6. Los interlocutores de los sujetos religiosos, en este caso, tendrían también que hacer un esfuerzo por hacer tales traducciones y así estar en mejores condiciones de diálogo.
7. La acción comunicativa y su tipo de racionalidad, formal, procedimental y consensual, sería la mediación para la autolimitación y la disposición al aprendizaje en un tipo de relaciones sociales post-liberal.

Entender la secularización cultural y social como un doble proceso de aprendizaje que lleve tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las doctrinas religiosas, políticas,

sexuales, artísticas a reflexionar acerca de sus límites, representaría un verdadero paso hacia la democratización de la vida social en los actuales tiempos de complejidad social.

Desde esta óptica, parece que el arribo a la democracia no está a la puerta de las filosofías de la historia, ni mucho menos de los contextualismos, postmodernismos o relativismos sociales; más bien ésta, la democracia, se perfila en la línea de un pensamiento postmetafísico ilustrado que intenta como lo hizo la primera Ilustración, impugnar el carácter dogmático, autoritario y fetichista de la autoridad y esa tendencia a escaparse de toda crítica racional. El tipo de racionalidad que se presentó aquí, a saber, la racionalidad comunicativa, supone la idea de que es posible la praxis de un entendimiento común en los asuntos ético-públicos, como es el caso del debate fe y razón, siempre y cuando se lleven acabo las condiciones que arriba se mencionan.

Ello quiere decir, que la acción comunicativa es sólo una posibilidad y que debe ensayarse en la esfera pública, de no ser así resultaría una simple especulación. Pero además, es importante aclarar, que tampoco se presenta como un modelo acabado y cerrado, esto es, la acción comunicativa se necesita construir desde los sujetos que participan en un debate, diálogo o conflicto; si alguno de éstos, es demasiado desastroso como para permitir el diálogo, entonces se vuelve imprescindible buscar los medios para amainar tal conflicto. A veces los medios no se presentan como los mejores, pero al menos en una desesperación social, sí los únicos y eso torna el problema en asunto mayor.

En los estados que aspiran a ser democráticos o que aún no lo son, se debe trabajar primero en acondicionar el contexto social:

- No a la pobreza
- No a la ignorancia
- No al autoritarismo
- No a la exclusión
- No el odio al diferente o extranjero

Si es posible hacer tal acondicionamiento desde una acción comunicativa, mucho mejor, porque así se matizaría la violencia; si no es posible, cuando menos se debe intentar

sentar las bases para que las razones surtan efecto y así estar en posibilidades de llevar a cabo lo que aquí se ha expuesto.

La autolimitación en las pretensiones dogmáticas de las personas con fe o sin ella y la disposición al aprendizaje en el diálogo fe y razón desde la acción comunicativa, puede representar una salida a las escaramuzas que gobiernos, sectas, iglesias, ejércitos y fanáticos en general, han expresado en los últimos años, velada o cínicamente, su interés por la reaparición de imágenes totalitarias, teológicas y cosmológicas de mundo.



LA FORMULACIÓN DE TENDENCIAS EN EL HOY DE LA VIDA RELIGIOSA

Luis Fernando Falcó Pliego, MSpS ¹

Resumen: La siguiente reflexión surge del interés personal de mirar adelante, hacia los desafíos del estilo de vida consagrado desde una perspectiva institucional, expresando búsquedas y percepciones de quién escribe, desde un contexto localizado; pero sobre todo, el texto se oferta con la pretensión de ejemplificar un ejercicio que, entiendo, sería conveniente realizar en los colectivos institucionales de vida religiosa para visualizar retos y oportunidades en el momento crucial en que se encuentra nuestra forma de vivir, consagrados a Dios en servicio del Evangelio en un mundo que se modifica vertiginosamente.

Palabras claves: instituciones de vida religiosa en la Iglesia, tendencias, escenarios, crisis, oportunidad.

Introducción

La urgencia no es de ahora, ni estrictamente coyuntural. Ya se decía en una lúcida reflexión del Congreso de la Unión de Superiores Generales (USG) en el año 1993, previo al Sínodo de la Vida Religiosa (VR) (1994), hace mas de quince años que *la vida religiosa se encuentra en una encrucijada decisiva, porque la forma histórica que solía tener, ya no está disponible, y aún no aparece la forma que adquirirá en lo próximo*. Como también dijo un

1. Licenciado en Filosofía, Psicoanalista (Asociación Psicoanalítica Jalisciense); Maestro en Ciencias Sociales por la FLACSO, Sede México. Actualmente es Rector del Instituto de Filosofía.

teólogo de la Confederación latinoamericana y caribeña de religiosos/as (CLAR) en cercana época, (P.S. Arnold) *La VR se encuentra inmersa en la mitad de un túnel del que ya no se ve el punto de ingreso, pero del que tampoco se alcanza a ver la salida*. Sigue en el punto oscuro. De allí la importancia de visualizar, de levantar la mirada, de otear, antes de emprender acciones como mera respuesta ansiosa a los ingentes desafíos. Dos partes componen esta presentación: 1) De la importancia de hacer este tipo de ejercicios. 2) De algunas tendencias de las que no podemos desembarazarnos en nuestra consideración de escenarios.

Aunque no podría hacerse esta consideración sin un aliento teologal esperanzado de que el Espíritu Santo está presto a suscitar nuevos caminos para renovar la faz de la tierra, también en la parcela de nuestra consagración, la perspectiva aquí no es teológica sino de un cierto análisis descriptivo social, con el aventurado deseo de recoger tendencias y que se despierte el apetito de establecer escenarios posibles y arriesgados para nuestras comunidades.

La importancia de establecer tendencias y escenarios

Es de lamentar la mayor frecuencia y adiestramiento en el uso y formulación constante de *tendencias y escenarios* en contextos empresariales en comparación con su uso en contextos educativos/formativos y en mucho menor medida en medios eclesiales y de vida religiosa. Esta carencia analítica nos limita en una serie de visualizaciones y proyecciones que nos serían de gran utilidad tener al alcance ante las decisiones que obligadamente tenemos que enfrentar. La elaboración de escenarios, que pasa por la definición de grandes tendencias, junto a otras técnicas de proyección usuales permitiría a la red de responsables institucionales y a otros interesados visualizar, adelantar, prever el futuro a corto y mediano plazo, cobrar conciencia de las incertidumbres de las que está preñado el porvenir, para eventualmente intervenir sobre las tendencias dominantes; ello en lugar de solo volver la cabeza dentro de un agujero, esperando providencialistamente que los tiempos futuros sean mejores, o simple, llana (y egoístamente) esperando a que el futuro no alcance nuestra propia dermis.²

2. Cfr. LENEY, Tom, COLES, GROLLMAN & VILU, *Manual de escenarios*, Cedefop, Dossier series 9, Luxemburgo, Oficina de Publicaciones Oficiales de las Comunidades Europeas, 2004, en Openseminar 2.0, Flasco-México / Universidad de Minnesota, Enero – Mayo 2008, www.flasco.edu.mx

Por otro lado, la urgencia de establecer tendencias y definir escenarios y las estrategias que conduzcan allá se hace más prioritaria para nosotros, toda vez que “los sistemas educativos y formativos –como lo son las experiencias de vida religiosa– se transforman bajo un proceso lento que requiere una visión clara, estrategias de futuro y acciones y deliberadas de múltiples agentes frente a escenarios culturales organizacionales y tecnológicos fuertemente cambiantes”.³

Se define el proceso de planificación de escenarios como un análisis permanente de los efectos probables de utilizar estrategias diferentes, frente a un conjunto de posibilidades plausibles y en transformación. Los escenarios funcionan como túneles aerodinámicos que crean las condiciones que permiten evaluar las potencialidades y riesgos que comportan diferentes estrategias para modificar las tendencias que se prevén acaeciendo en el corto y mediano plazo.⁴

Finalmente, para señalar aun más la importancia de hacer estos ejercicios en el caso de comunidades religiosas, conviene tener en cuenta que, las organizaciones con un sentimiento de identidad común bien desarrollado o con un fuerte espíritu comunitario, capaces de empeñarse en definiciones y acciones realmente comunes, (como las nuestras) son con mejor probabilidad, contextos favorables para realizar un ejercicio de prospectiva mediante tendencias y escenarios, y también para utilizar los resultados de este proceso y comprobar estrategias, dándole seguimiento a sus efectos.⁵

Ubicados en la sociedad del conocimiento

Conviene ubicar, de inicio, uno de los escenarios dominantes en la sociedad contemporánea, sino es que el de mayor peso: al **conocimiento como factor decisivo del desarrollo**, tanto como en otro momento de la historia llegó a serlo el factor de intensificación de la producción. *Sociedad del conocimiento*, refiere a sociedades en

3. CARAZENNA, Patricio. “Metodologías de Inteligencia Estratégica para el Análisis de Problemas Complejos”, apuntes para las sesiones del Openseminar 2.0, Flacso-México / Universidad de Minnesota, Enero – Mayo 2008, www.flacso.edu.mx

4. LENEY, *op. cit.* p. 21.

5. LENEY, *ibidem*

buena medida determinadas por el uso de los conocimientos y por las ventajas competitivas que otorguen. Idealmente, la sociedad del conocimiento presupone no sólo una sociedad alfabetizada o alfabetizada en computadora, o incluso una sociedad letrada o educada, sino más bien, una sociedad altamente educada, que demanda no únicamente trabajadores calificados, sino ‘trabajadores del conocimiento’ que funcionan colectivamente. El énfasis se ubica no primordialmente en que “saben” cantidades ingentes de información, más o menos irrelevantes, sino en su habilidad para producir conocimiento en sus diferentes acepciones, según tres importantes atributos. Se trata de personas, sociedades y colectivos de conocimiento según estas tres características, a saber: **capacidad creativa, talento innovador y capacidad para determinar relevancia**. La *capacidad creativa* es demostrada por la generación de nuevo conocimiento y la ampliación del conocimiento existente. Mientras que *el talento innovador* está orientado a la satisfacción de necesidades específicas mediante el desarrollo de sistemas de conocimiento apropiados en contextos determinados. Mucho del conocimiento disponible, particularmente de ese que es altamente técnico, no puede ser absorbido porque no se cuenta con un entrenamiento específico y extenso. En buena medida también porque una gran cantidad de conocimiento es tácito y no puede ser fácilmente comunicado, incluso por alguien que lo conoce. Por último, *la capacidad para determinar relevancia* tiene que ver con la habilidad de distinguir entre los conocimientos que circulan en múltiples esferas y disciplinas para reconducirlos a favor de los propios procesos de crecimiento y reproducción institucional en medio de una gran cantidad de información disponible en el medio que puede no ser de gran utilidad.⁶

En contraste, se encuentran personas e instituciones quienes están fuera de la lógica de la sociedad del conocimiento, quienes sólo pueden repetir pautas ya establecidas, sin mayores generar opciones ante los cambios. Hablando de instituciones, se trata de quienes no puedan tener a mano, con mínima y suficiente claridad, caudales de conocimiento para ser usados en provecho propio (de la empresa, y en nuestro caso, de la institución y de sus procesos). Para éstos, el conocimiento creativo, innovador y

6. CASAS, Rosalba y DETTMER, Jorge. *Sociedad del Conocimiento, Capital Intelectual y Organizaciones Innovadoras*, Módulo 1, Sesión 1, Cátedra ALCUE, Flacso-México, pp. 13-14. México, 2004, en Openseminar 2.0, Flacso-México / Universidad de Minnesota, Enero – Mayo 2008, www.flacso.edu.mx

relevante está allí, pasa cerca, pero no se lo pueden apropiar en provecho propio. No instituciones incapaces, por ejemplo, de generar la prospectiva sobre cómo se producen sus propios procesos de modificación y las lógicas a las que obedece; inhábiles para producir un diagnóstico de los tipos de interacción que se establecen entre ese colectivo y la sociedad; en pocas palabras, la dinámica del cambio en su propio dominio está fuera de su foco, descalificándose a *priori* para afrontar el alud de cambios que se suceden incesantemente sin nuestro concurso. Téngase presente que lo que más se modifica en este momento junto con las ciencias duras, son las *tecnologías cognoscitivas*, porque allí se da la batalla del futuro.

Resumiendo, establecer tendencias y escenarios en el contexto de la *sociedad del conocimiento*, se trataría, en primer lugar, de manejar *clusters* de conocimiento disponible en interacción con necesidades emergentes (por ejemplo, de misión, de formación, de recompreensión carismática) para posteriormente establecer las tendencias de las que no es posible sustraerse, y así, posteriormente esbozar los escenarios hacia los que sería deseable y posible dirigirse estratégicamente, mediante tácticas y decisiones claramente definidas.

Tendencias

1. El devenir de lo religioso en la sociedad de alta modernización

Deberemos situarnos dentro de las grandes coordenadas de cambio de lo religioso como contexto general en el que estamos necesariamente involucrados. Como forma cultural, particularmente, como una específica “tecnología cognoscitiva” arraigada en la cultura contemporánea, la religión tiene su propia dinámica de cambio que es imposible desconocer.

Que globalmente tenderá a formas de *secularización* paradójicas y tensionales, que no transitan por las derivas lineales de las que se hablaba en el siglo XIX. Como dice Marcel Gauchet⁷, el fin del papel social de la religión, significa “un mundo de creyente sin que la ciudad tenga una organización religiosa”. Eso incluye dos grandes dinámicas: en cuanto a la presencia de la dimensión religiosa en la cultura se agudizará su “salida del centro social”, la desinstitucionalización de la práctica de la religión, aunque eso no conlleve descendimiento de la creencia, mas sí su diversificación e individualización. La religión institucionalizada como cuerpos organizados de normas, creencias y prácticas en coherencia irá marginalizándose, no por la opción de quienes la detentan, sino por lo lógica social misma.

Esa dinámica de reformulación constante y paradójica del sentido, de salida y presencia de lo religioso en la dinámica cultural conlleva innegables consecuencia para quienes representan las instituciones que organizan estas creencias. Es decir, sus dirigencias requieren situarse de nuevo modo para mantener su capacidad de ejercer influencia en el conjunto social. De allí que se perciba intensa movilidad en los jefes religiosos, la necesidad de un desplazamiento creciente hacia formas que aseguren su interlocución con los actores centrales del poder político y económico, lo que al mismo tiempo implica cierto divorcio de los espacios donde se efectúa la reformulación del sentido religioso. No se puede estar en todos lados. Esta cartografía cultural religiosa en movimiento significa para los grupos de vida religiosa otra oportunidad inédita de repensarse en orden a una relocalización autodeterminada y no forzada desde fuera; es decir, es ocasión de repensar el emplazamiento que ocupan en esta lógica por la que deriva lo religioso, de manera

7. “Si es verdad que hay, como creo, un fin de la religión hay que entenderlo como el fin del papel social de la religión (papel que identificó desde el principio el origen del hecho religioso). Fin del papel de la religión no significa el fin de la creencia religiosa, que no me parece que haya razón alguna para que desaparezca del horizonte histórico previsible. Empezar a pensar la existencia de creyentes un mundo más allá de la religión, más allá de la sociedad estructurada por la dependencia a los dioses. Un mundo donde una mayoría eventual de creyentes, casi una mayoría en materia de fe, no comporta una organización religiosa de la ciudad. Es el misterio del mundo en el que vivimos: por más religiosos que sean los individuos, la sociedad que ellos forman no deja de ser atea en sus principios y en su funcionamiento. Marcel Gauchet, “La religión de la salida de la religión” Michel Crépu, p.4 en Iglesia Viva 228, oct-dic 2006, www.iglesiaviva.org (consultado 31 mayo 2009).

que coincida mejor con una identidad que desea ser sostenida y afirmada. Parece que puede elegir situarse más o menos cerca de donde el poder se reproduce o de donde el sentido se reformula.

2. “La repartición del pastel” al interior y sus oportunidades

Durante los últimos 30 años hemos asistido a un fenómeno sostenido de re-eclesialización caracterizado el fortalecimiento de la uniformidad y el control central. Los responsables eclesíásticos se ha re-apropiado crecientemente del territorio en juego y prácticamente de la gestión de toda iniciativa decisiva al interior de la institución; según sea el caso y la historia particular, considerando a la vida religiosa, ya sea como un colaborador necesario, comedido, francamente accesorio o aun incómodo. La misión de evangelizar pareciera ser del ministerio jerárquico únicamente, la de la vida religiosa, de distintas formas, sólo de auxiliar. Esta condición que en principio aparenta franca desventaja es también, una oportunidad de resituarse en el terreno con su nuevo mapeo funcional. Una evidente es la oportunidad de que los institutos reclamen y potencien sus carismas, casi nunca atados originalmente a lo jerárquico y los pongan en juego de manera creativa, novedosa, no en estricta dependencia de los compromisos de la función pastoral.

Es previsible que en estas condiciones algunas congregaciones diluirán progresivamente su presencia eclesial “victimizados” por la falta de espacios concedidos; mientras que otras seguirán encontrando espacios alternativos al lado de otros actores sociales donde ejercer una presencia evangélica, minoritaria y discreta, espacios abiertos simplemente por estar menos constreñida por los compromisos previos y ministeriales. Ámbitos en los que también se ponga de manifiesto la función de signo alterno y contracultural, tan propio de lo religioso consagrado; finalmente espacios posibilitantes en cuanto se pueda ensayar no solo para lo inmediato, sino modos de funcionar visualizando lo futuro: a manera de redes, con capacidad de innovar las propuestas y en transformación continua.

3. La configuración interna de los institutos y sus derivas

Los datos no dejan lugar a dudas en casi todos los institutos: envejecimiento de las congregaciones a ritmos acelerados; más miembros ancianos, menos jóvenes que ingresan. Pirámide de edad “invertida”. Esto tiene una implicación no sólo en cuanto a reducción de posibilidades de acción por venir, sino también en cuanto a cierto estrechamiento de capacidades respecto a lo que se mantiene vigente.

Así algunas obras tradicionales se seguirán cerrando por simple carencia de personal para su atención, o se mantendrán a altos costos, y sobre todo, con baja eficacia y graves problemas para ser competitivos frente a otras opciones u ofertas. Es decir, “la pirámide invertida” del personal implicará menor capacidad de innovación pastoral en los centros de atención. Menor convocación hacia sectores sociales dinámicos en los espacios de pastoral: jóvenes, parejas jóvenes, empresarios, intelectuales, líderes de opinión, de creación y tecnología.

Dos consecuencias inmediatas a considerar. Por un lado, se impone la necesidad de definir una estricta secuencia de prioridades sobre la inversión de los escasos recursos en proyectos de alta calidad, donde se destinen las mejores fuerzas. Esto parece evidente. Por otro lado, se plantea la cuestión de la sabiduría acumulada en el personal con el que sí se cuenta. Es decir, el conocimiento llamado “tácito”, que corresponde a aquella destreza teórico-práctica acopiada por la experiencia agregada de las generaciones mayores y del que no se está sacando un provecho para enfrentar los retos. Un “saber hacer” que funcionó en el pasado y que, con mucha frecuencia, no se encuentra decodificado para ser trasladado a nuevos entornos; que por lo tanto suele desperdiciarse, cuando tendría la virtualidad de refuncionalizarse como sabiduría para la vida, herencia de anteriores generaciones, a manera de carisma práctico para los nuevos proyectos.

4. Las nuevas vocaciones y los desafíos de la formación

A lo largo de treinta años, en los entornos de vida religiosa de América Latina se ha dado un cambio paulatino, pero inexorable. Los medios de proveniencia de las vocaciones religiosas no más corresponden a las clases medias como solía serlo hasta los años del Concilio. Ahora, las escasas vocaciones provienen de medios sociales y culturales

mayormente marginales, usualmente empobrecidos, y por tanto con menor capacidad “instalada” de innovación reflexiva y pastoral. Con ello, sólo haciendo referencia a la calidad de los procesos académicos de donde se procede. Por otro lado, si lo vocacional consagrado tiene menor fuerza de “convocación” social necesariamente se fortalece la tendencia a las vocaciones surgidas como “escape” de situaciones individuales y colectivas conflictivas. Como se ha comentado en otras oportunidades, es mucho mayor la brecha que separa las representaciones, valores, intereses, conocimientos del mundo religioso consagrado respecto de las representaciones, valores, intereses del mundo cultural dominante. Eso significa que los procesos de formación humana e intelectual empeñan muchos mayores esfuerzos en “suscitar” la identidad consagrada en sus vetas intelectual, espiritual, apostólica, de madurez humana. El esfuerzo de la formación es ingente, tan grande como la separación entre los mundos que con ello se pretende vincular.

Como nunca los institutos de vida consagrada se ven obligados a ponderar –a decidir– respecto al tipo de inversión que se haga en los procesos de formación, ya sea optando por mantener números más o menos constantes, privilegiando los comportamientos adaptativos en detrimento de la personalización, mediante estilos de formación aparentemente homogéneos. En este tipo de elección el riesgo estriba en que la conflictiva simplemente se soslaye, desplazándose para cuando el individuo adulto la tenga que resolver por sí mismo, a veces demasiado tarde. Por el otro lado, la opción estriba en apostar a la constitución de sujetos autónomos en ejercicios de personalización vía interiorización de su propia condición y ensayando niveles de autonomía con el riesgo de que su derivación vocacional sea incierta, pero asegurando la calidad de “sujetos” de los que permanezcan. Los costos de inversión y las posibles consecuencias y riesgos de cada opción indudablemente son distintos.

5. Permanencia, modos de pertenencia y conducción

Al interior de la institución, dentro del espacio de vida consagrada, como en el resto de la sociedad, se agudizan las tendencias individualizadoras típicas de los enclaves modernizados, afectando a los nuevos religiosos. Ahora y crecientemente, encontramos a los religiosos en busca de sus propias satisfacciones, reclamando el “proyecto individual” (también) como un constitutivo de su pertenencia a la institución.

Por tanto, se encontraran menos asideros culturales y sociales para que los religiosos permanezcan en sus compromisos de por vida. Como un espíritu de época, se experimenta la provisionalidad o labilidad del compromiso, además de que se recibe menor sanción social ambiental por el eventual abandono. Mientras que, al mismo tiempo, el costo sociocultural de vivir la diferencia es más intenso y se vive con mayor carga emocional-cultural. Los individuos reclaman con más empeño su “derecho” a vivir como los demás. Los arrestos de fortaleza espiritual requeridos para mantenerse en la diferencia sostenida por la consagración son mayores.

Los gobiernos provinciales encontrarán más arduo, desgastante y potencialmente improductivo movilizar a sectores amplios de los miembros de las congregaciones quienes por distintas razones se encuentran debilitados en su compromiso y pertenencia.

La primera consecuencia es que los responsables de la institución están exigidos de dedicar gran cantidad de energía a acompañar, fortalecer y gestionar la identidad “*ad intra*”, resolviendo conflictos emergentes. Los animadores de los institutos se ven requeridos de “presencializar” el carisma y sus virtualidades (potencialidades), en primer lugar y reiteradamente para sus propios miembros. En ello se descubre uno de los desgastes más serios de los procesos institucionales de conducción. Uno de los desafíos más retadores será encontrar mediaciones eficaces para recrear continuamente la identidad-pertenencia de los miembros ya comprometidos. El tema no es otro que el de la formación permanente en formas vitales, de corresponsabilidad y no indoctrinadoras o como mera repetición ineficaz de contenidos teóricos.

La reducción numérica, la labilidad del compromiso y la individualización de los sujetos presiona para que las estrategias formativas y de conducción se decanten hacia lo “conservador” en el sentido estricto de la palabra; es decir, para intentar estrategias de “mantenimiento”, haciendo “el menor ruido posible, esperando (ingenuamente) que pase la tormenta”. Por eso, es común que se elijan grupos de dirigentes conservadores, en el sentido de que tienden a sacrificar la visión en aras de la integración de las diferencias que se suscitan por las difíciles circunstancias de las instituciones.

Sin embargo, esta nueva condición de época también será ocasión de que la estrategia de conducción cambie más de fondo y más allá de tener contentos a los más

posibles. En el sentido de que no reproduzca una relación infantilizante, que considere al colectivo como “objeto” de conversión o formación; sino como oportunidad de una gobernanza que enfrente al cuerpo congregacional o provincial a sus más probables escenarios de futuro y que lo fuerce a la determinación colectiva de los alcances que se siente llamado a perseguir con realismo y audacia.

Las congregaciones religiosas enfrentan mayores problemas para resolver su subsistencia, menores ingresos económicos, por lo que ya se dijo: menos prestigio social y más personal improductivo. Esta será la oportunidad, un tanto forzada, de activar sus recursos tradicionales de nueva manera y de potenciarlos de manera no vista: poner en acción las diversas redes a las que siempre ha tenido acceso la vida religiosa y han sido como su ámbito de existencia, la internacionalidad de sus organizaciones y la interacción con grupos abiertos a las más distintas dinámicas institucionales, además de su presencia en los ámbitos altamente diversificados e insospechados de la vida social, sumado a la capacidad de aprendizaje colaborativa en la que secularmente se han formado los religiosos. Todos ellos, son signos de cómo las instituciones se reformulan en el entorno cultural del presente.

Se ha tornado un lugar común aseverar que crisis son oportunidad. De ninguna manera la afirmación es cierta *per se*. Las crisis solo son oportunidad en la medida en que estén adecuadamente diagnosticadas, y se tenga en consideración la visualización de un futuro distinto, a la vez audaz y posible para el colectivo o institución de que se trate. De igual manera sólo en la medida en que los miembros de ese colectivo estén dispuestos a hacerse responsables de sus activos, de sus personas, aprendizajes y modos de hacer las cosas, en última instancia de su tradición y de su futuro, en una inversión estratégica a la vez direccionada y reformulable. De otra manera, las crisis serán sólo lo que parecen, preludios del final.



Instituto de Filosofía

Dialogar para construir... una filosofía para la vida
y el Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México



**el espacio
de análisis
social** if/iffim



¿QUÉ ESTAMOS HACIENDO FRENTE A LA CRISIS?"

ACTORES SOCIALES ANTE LA CRISIS DEL EMPLEO

Para mayor información:

Instituto de Filosofía
Marcelino Champagnat 2981,
Loma Bonita Residencial,
Zapopan, Jal.
Tels.: 3631 0934 y 3631 0943
repcion@if.edu.mx,
hector.leon@if.edu.mx

**Auditorio
Marcelino Champagnat**

25 de agosto
2009

**11:00 am/
2:00 pm**

www.if.edu.mx

A quien así lo solicite se le entregará constancia con valor curricular.



LA HOSPITALIDAD DE LA INTELIGENCIA *

Rafael Rivadeneyra Fentanes¹

Saludo.

Buenos días, muchas gracias por su atención. El gesto del comienzo por excelencia es el saludo. Y se saluda al otro porque saludarse uno mismo es por lo menos ocioso. Lo que sucede al saludar y después, es un asunto que podemos dejar al tiempo, pero intuimos que está bien, es bueno. De hecho, consideramos que un saludo, es una bendición. Cuando alguien estornuda le decimos salud; es decir, queremos que la palabra transubstancie en un beneficio al otro. De aquí que la palabra saludo venga de salud (que significa lo que sana y salva).

Y es que en el ritual de saludo actúa una magia que crea una atmósfera que convierte al otro en alguien a quien hay que saludar, es decir, el saludo comienza a crear una relación. Vean cómo, por ejemplo, cuando no hay el saludo esperado, se anuncia que algo o alguien no va bien, de hecho se puede interpretar como un mal signo.

Por eso el saludo pertenece a las formas de reconocimiento del prójimo que construye, que da unidad, que concentra, que agrupa e inicia -precisamente esto lo enfatizo- que inicia una relación social. Hoy que recibimos a una nueva generación e iniciamos los cursos, se impone que para comenzar bien el saludo nos prepare para otro gesto de atención a lo nuevo que aquí acontece.

* *Lectio brevis* ofrecida para la inauguración del ciclo escolar 2008-2009 del Instituto de Filosofía A. C.

1. Licenciado en Filosofía por el ITESO, maestro en Filosofía por la UNIVA, actualmente es secretario académico del Instituto de Filosofía.

Introducción

En esta ocasión pues, me gustaría decir una reflexión que tenga como eje la “apertura al otro”. No obstante esta primera insistencia, soy consciente que a estas alturas de los tiempos, en la frase “apertura al otro” hay una repetición mecánica -machacona- hay también una cierta intención moralizante, inclusive ya se nota un tono facilón, del que debemos cuidarnos si no queremos enfermar y caer en vaciar a las palabras de su materia, de quitarles su magia y así pervertir su significado.

Bueno, pues este conformismo facilón hace entender la apertura como tener buenos sentimientos. Mi intención por ahora es incomodarlos advirtiéndoles de este *cliché*, para resistir a este estereotipo y apelar a la hostilidad, de ustedes quienes me escuchan, para arribar –como quienes llegan hoy, finalmente todos- a la hospitalidad. Lo dicho me lleva a cambiar la noción de “apertura al otro” por la palabra hospitalidad. Esto con el fin de salirme de lo entendido y salvar aspectos por descubrir y para el reconocimiento mutuo. Así, he titulado mi escrito *La hospitalidad de la inteligencia*.

En su libro *La conquista de América: el problema del otro*, Tzvetan Todorov sugiere que puede haber tres maneras de la apertura a la alteridad: una valorativa (cuando el otro es bueno o malo, le odio, le quiero), una empática (cuando adopto o rechazo sus valores, me identifico con él o le rechazo) y, una cognitiva (cuando puedo conocerlo o desentenderme de él). Para discurrir sobre la hospitalidad voy a considerarla desde estas tres formas con la intención de darme luz y desarrollar alguna idea breve, inicial y muy esbozada (casi esquemática) que les sea sugerente.

El núcleo de mi pretensión está en señalar que la hospitalidad no es sólo un proceso por el cual dos desconocidos se transforman en amigos, sino más aún, aquella cualidad por la que las ideas poco familiares pueden traspasar las fronteras de las ideas admitidas.

1. La hospitalidad como palabra de acogida

Según el diccionario, acogida es recibir con expresión especial algún acontecimiento. Así, el acontecimiento es la llegada de una nueva generación e inicio de su edad intelectual

o del encuentro afectivo, intelectual y formativo con la filosofía. La expresión especial quiere serlo estas palabras que les comparto agradeciendo la invitación.

Desde una consideración dialogante e intersubjetiva de nuestra condición y estructura humana, abrirme al otro es estar en una disposición hospitalaria de acogida. Así, antes que avistar, antes que reconocer, de hacer consciente la presencia, de alguien o de saludarle, los humanos y su humanidad ya eran parte de nuestro ser. Para cuando tomo conciencia del otro, ese otro ya tenía su rato en mí. Esto gracias a una radical apertura a lo humano en su diversa alteridad que nos configura y constituye.

Por ejemplo, la guerra o el rechazo implican que tengo que ver con el otro y que, por consiguiente, ya estoy “abierto a”. El cierre no es más que una reacción (secundaria) a una primera apertura. Desde esta morada, la hospitalidad es primera. Esta “primeridad” significa que incluso antes de ser yo mismo y quien soy (*ipse*), es preciso que la intervención del otro haya instaurado esa relación conmigo mismo. Dicho de otra manera, no puedo estar en mi interior más íntimo, en mi casa, tener una relación conmigo, sino es en la medida en que el otro ha precedido esa *ipseidad*. Ergo, la hospitalidad es la acogida como actitud primera en la que ya nos encontramos ante el otro.

Pero esta relación no es fácil, ni serena, por eso digo que no es cuestión de buenos sentimientos e intenciones. Porque luego aparece y viene la hostilidad, por ejemplo cuando invito al otro a mi casa –y esto nos ocurre con frecuencia– cuando me presento como anfitrión, de pronto me convierto en invitado de mi invitado: pasamos a ser presos o mejor presa del otro, a ser su rehén. Esta nueva situación de haber sido apresado, es la que define mi responsabilidad, es decir, del tener que hacerme cargo de mi invitado (desde mi–como–invitado). Éticamente algo más debería decirnos esta estructura primaria de “ser presa de” y por lo tanto hostil.

La resultante es que al salirle al encuentro, el anfitrión se convirtió en su rehén. El “apresado” se ha de hacer cargo del invitado y al hacerlo se convierte en responsable de su captor. La solución a esta tensión y hostilidad es una decisión justa que ha de hallarse, como responsabilidad, entre el exceso de integración que desembocaría en borrar toda alteridad, en pedirle al otro que se olvide, desde el momento en que llega de toda su

memoria, de toda su lengua, de toda su cultura, y el modo opuesto, que consistiría en renunciar a exigir que el arribante aprenda nuestra lengua.

Para aceptarnos sin renunciar en la mayor medida posible a la singular particularidad de cada quien, la responsabilidad ha de inventar el acontecimiento de la traducción, de la contextualización. No de la traducción en la homogeneidad unívoca, sino en el encuentro de idiomas que convergen.

Paul Ricoeur da una pista para hacerlo: que en el deseo de traducir y traducirnos, la palabra ha de renunciar al ideal o al sueño de la traducción perfecta y de la comprensión sublime; reconociendo la diferencia insuperable entre lo propio y lo ajeno. Sin embargo, dicho reconocimiento no debe hacernos percibir una incompatibilidad de nuestros mundos, sino invitarnos a practicar una hospitalidad lingüística “donde el placer de habitar la lengua del otro es compensado por el placer de recibir en la propia casa la palabra del extranjero”.

Así, y de acuerdo a lo considerado, la hospitalidad es una actividad que puede transformar lo mismo las actitudes del anfitrión que las del invitado. Por tanto, ser hospitalario es arriesgarse a la alteridad que representa el invitado, es decir, la hospitalidad es una encomienda temeraria y ética, pues hace arriesgarnos a nosotros mismos y a todo aquello que nos importa e interesa.

Pero otros adjudicarán a la hospitalidad el descubrimiento de nuevas simpatías. Veamos este segundo sentido empático.

2. Hospitalidad como ampliación de la empatía

Este Instituto de Formación Filosófica ha sido convocado para transmitir una tradición del saber: aquella que se refiere a su dimensión radical, es decir, la que busca la raíz como visión concreta que permita entender el todo y con el, la parte de la realidad.

En esta transmisión la palabra es indispensable. Sin embargo, lo limitado de la palabra hace precario el conocimiento, así que esta vulnerabilidad del saber provoca su

necesidad de complemento. ¿De dónde vamos a sacar el complemento (o alimento) necesario en medio de la soledad de la palabra?

Si hablamos de alimento, la comida por ejemplo, fue la principal ceremonia durante la cual, la hospitalidad era ofrecida o compartida, convirtiéndose en un acto religioso que generaba un vínculo sólido, incluso hereditario entre los comensales (recuérdese claro, a Jacob). Hoy la comida induce a más cosas: a descubrir nuevos sabores y placeres.

Así, lo precario del conocimiento precisamente invita a la hospitalidad. La hospitalidad es el gesto que acoge, que recibe y alimenta la novedad. Novedad que a partir de hoy tendrá aspecto de la generación que inicia su formación filosófica. Al integrante de esta generación nueva se le puede llamar *novísimo*. ¿Quién es el *novísimo*? Es la pregunta cuya lejana reminiscencia convoca a nuestro samaritanismo.

El *novísimo* es aquel de quien –no sabemos si ya o si todavía no– ha “bien llegado”, pero ni hablar, ya está aquí. Sin duda el *novísimo* es ya alguien que a partir de hoy es el “bien venido”, y finalmente el *novísimo* será el sujeto que deseamos que aquí sea bien habido y bien hallado.

Es así que en este modo, la hospitalidad supone empatía, acercamiento y escucha del *novísimo*, así como la inmersión humilde en sus temas. Inmersión en el mundo de los *novísimos*, invita a un cierto olvido de sí para interactuar al mismo nivel de simetría, de imposible igualdad que permita la emergencia del *novísimo* como sujeto. Esta empatía no es un objetivo en sí misma, siempre medio, será en función de la honestidad que ha de caracterizar la enseñanza de una filosofía para aproximarnos a entender y vivir la vida con calidad humana.

La empatía invita a buscar modos alternativos de percepción del fragmento de mundo que aquí vivimos más allá de lo discursivo, de lo “palabrezco”, de la retórica. Empatía hasta que la mirada se haga inocente de tan cercana y adecuada y así permita la expresión genuina de aquello que emerge con sus inciertos pasos, indigencia existencial y estancia marginal.

En este caso dijimos, empatía con los novísimos. Así se dice de las generaciones que llegan, que entran, que se ponen en nuestras manos. Estos entrantes, como novísimos remiten a lo venidero, y por eso son porvenir.

Recordemos que todo porvenir conlleva una promesa y profecía, siempre hay una resistencia que toda profecía encuentra en cumplirse. Y aunque de las resistencias y obstáculos hablaré un punto más adelante, por ahora quizá baste decir que frente a la resistencia lo primero es reconocerla, advertirla como lo que impide ponerse ya en camino, enseguida se ha de enfrentar -y alguna regla de la tradición espiritual y del refranero popular así lo sugiere-, para que se comience a verle en su justo medio y finalmente, permita la dedicación generosa a nuestro cometido como integrantes de Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México.

Resumo el punto anterior. La hospitalidad permite el descubrimiento de simpatías emergentes que han de ampliarse. Pues afectivamente, termina siendo el gesto que acoge y amplía la simpatía por el nuevo. Sin embargo, cognitivamente, la hospitalidad es el camino de apertura que hace la razón para ser auténtica inteligencia. En este sentido, la hospitalidad también puede ser mirada como gama de actitudes para la percepción, la memoria y la imaginación. Y aquí es cuando me permito pasar al punto siguiente: la hospitalidad como dialogo mutuo de inteligencias. Este será el tercer modo de la hospitalidad.

3. Hospitalidad como actitud intelectual

En este tercer aspecto, quiero descubrir la importancia de la hospitalidad y evidenciarla no únicamente como costumbre social o como la expresión del carácter de una manera de ser (“amable”), sino presentarla a su consideración como un elemento esencial de la eficacia intelectual y por qué no, de la construcción ético religiosa.

Hoy que los encuentros entre las personas y las ideas se ven considerablemente multiplicados con el crecimiento de las ciudades y el desarrollo de las tecnologías de la comunicación ¿Cómo mostrar la hospitalidad en un sentido más amplio? ¿Cómo mostrarse receptivo a las ideas de un gran número de personas con estilos diferentes? ¿Cómo superar la indiferencia que se manifiesta ante las particularidades de los demás

con el pretexto de la tolerancia? ¿Cómo dar a los otros y responder a su deseo de ser comprendidos y escuchados?

Acoger a los extraños tratándolos como estereotipos no es signo de hospitalidad. Y es que el encuentro con un extraño debería hacer que nos preguntemos sobre nuestras propias categorías. Esto significa que ha de permitir que corrijamos la tendencia de nuestra condición humana a hacer el mínimo esfuerzo por analizar nuestras propias percepciones, lo que nos hace, en el mejor de casos, miopes y en el peor, ciegos ante lo que de entrada nos resulta incomprensible.

Sin embargo, un encuentro puede darnos la ocasión de enriquecer la memoria con los recuerdos del extraño y por ende, con los de un mundo más grande y mucho más amplio, lo que sin duda, repercute en nuestro beneficio al liberar al espíritu de los límites de su memoria personal (o grupal) y del hábito de admitir sólo aquellos hechos que reafirman las propias creencias.

Un encuentro intelectual, también puede hacer más viva la imaginación e impulsarla a descubrir vínculos o articulaciones entre acontecimientos que de entrada, no parecían tener relación entre sí. Como afecto inteligente, la hospitalidad le confiere voz a una serie de puntos de vista conflictivos y contradictorios con igual grado de empatía o pasión y, a veces, de compasión. Esto puede ayudar a agudizar la capacidad emocional e intelectual para ver la validez de diversos puntos de vista sobre una misma cuestión. Pero al mismo tiempo, intelectivamente la hospitalidad permite ampliar la selección de elementos que ayuden a resolver problemas, a imagen y semejanza de lo que lo que en el ámbito social, hacen los expertos, especialistas e investigadores cuando reúnen las perspectivas de sus distintas disciplinas. Por eso digo que la hospitalidad es un ejercicio intelectual, y por qué no, hasta espiritual, como apertura de espíritu.

4. La hospitalidad y sus resistencias

Los habitantes del mundo premoderno movilizaron grandes recursos ideológicos para proteger los acuerdos sociales de dominación y jerarquía en contra de la toma de conciencia de la contingencia y lo extraño: en estas sociedades, la circunstancia del

nacimiento determinaba el lugar de una persona en la división social del trabajo. Por eso Aristóteles creía que los esclavos nacían, no se hacían.

En este contexto, la hospitalidad fue una solución de alcance universal porque sirvió para mitigar la insuficiencia de la familia, el clan, la nación, o de todo grupo en el cual la jerarquía, la envidia y las costumbres limitaban las oportunidades ofrecidas al individuo. Es decir, la hospitalidad fue un medio para que el individuo acrecentara su fuerza y su autonomía más allá de sus derechos de nacimiento. Sin embargo, y a pesar de ser una solución a la comunidad cerrada, la hospitalidad siempre ha tropezado con toda clase de obstáculos.

Así, la hospitalidad va contra la concepción estereotipada de las diferencias de todo tipo: geográficas, étnicas, lingüísticas, porque en esencia consiste en rechazar la idea de que existen culturas blindadas con fronteras infranqueables.

Para desarrollar una auténtica apertura de espíritu es necesario adoptar otra concepción de identidad. Véase por ejemplo, cuando las personas consideran tener una identidad coherente, permanente y creen que la introspección es el medio de que se les revele su verdadera identidad, curiosamente la comprensión de los otros deja de ser prioritaria. En cambio, cuando las personas se consideran compuestas de una serie de fragmentos y advierten y reconocen que sus actitudes surgen de diversas fuentes, aceptando poseer una personalidad con varias facetas que adquieren relevancia según las circunstancias y situaciones, entonces pueden reconocer la hospitalidad como el gesto que les permite aprender a partir de la experiencia.

Así por ejemplo no se es simplemente negro o blanco o amarillo o café, heterosexual, homosexual o bisexual, judío, cristiano, católico, musulmán o budista, ateo o agnóstico; sino que también somos hermanos y hermanas, padres e hijos; liberales, conservadores e izquierdistas; profesores y abogados, sociólogos y fabricantes del barro, jardineros y choferes; fanáticos de la águilas y de las chivas, aficionados a la música pop o duranguense y amantes de Mozart; apasionados del cine o viciosos del canal VH1, lectores de las novelas policíacas e inspirados poetas, incipientes místicos, *jackers* bajo el agua, diseñadores y psicoanalistas, estudiantes y maestros; amigos y amantes... sí, hemos de tener cuidado de la tiranía de la identidad asentada, pétrea, inmóvil.

Pero la hospitalidad tiene otros obstáculos: nuestra incompetencia para sostener una conversación. No mantener una conversación implica que preferimos el monólogo, la falta de disposición para escuchar a los demás, el no soportar las interrupciones, el recurso a la jerga difícil, la incapacidad de exponer al fuego de la discusión la crudeza de la información, la incompetencia para montar el escenario para el diálogo entre sexos, entre clases, entre sectores, entre fragmentos de pensamiento; entre la timidez de los marginales y la audacia de los autoritarios. En fin, la conversación es uno de los medios para crear la igualdad, y la hospitalidad requiere un deseo de igualdad (no matemática, ni comercial, ni altanera) sino igualdad en la dignidad mutua entre humanos.

Finalmente la hospitalidad supone curiosidad, cualidad esta inherente al ser humano, pero que ha sido inhibida socialmente por un conformismo colectivo que nos recorre históricamente. Claro que a la curiosidad que me refiero no es a la curiosidad de los investigadores –que buscan en su “especialismo” un refugio para no tocar las cosas que no dominan, o al contrario, la de un enciclopedismo libresco y ávido de espejo donde afirmar Narciso su propia imagen..., por aquí no va la idea que pienso en voz alta.

Más bien me refiero a una curiosidad más universalmente humana: aquella que quiere el encuentro con otra persona pero sobre todo con una idea que pueda ocasionar resultados preciosos –o indeseables–; a la que me refiero es a aquella curiosidad que exige optimismo ante la eventualidad del fracaso -sin descartar el éxito-, en fin, a aquella curiosidad que nos permite inteligentemente usar nuestra imaginación para entender la vida propia y ajena como una larga serie de experiencias.

La filosofía nace del propio asombro, de la curiosidad y extrañeza que nos causa la realidad. Pero en realidad, en todas partes hay cosas extrañas: dentro del propio país, dentro de la propia comunidad y, dentro de uno mismo. Así, pues la extrañeza es inevitable y necesitamos de algo-otra-cosa (como se dice) para entendernos a nosotros mismos y ser inteligentes.

De la curiosidad nace la filosofía y con la filosofía se inauguran los encuentros intelectuales, y no los meros encuentros. Soy un convencido de que aquello que nos inspira mutuamente son las coincidencias, pero no únicamente afectivas o empáticas, sino intelectuales; o como diría Gabriel Zaid, “preferencias” estimulantes.

Despedida

¿Cuándo termina uno algo? La pregunta llevaría a otro discurrir de similar extensión al que he presentado hasta aquí, sin embargo esto se me presenta como algo para lo que ya no tengo tiempo, ni atención, ni escrito que seguir leyendo.

Tengo esta pregunta y ya debo acabar con mi intervención. Pero además tengo una idea y la diré como una primicia de respuesta a la pregunta ¿cuándo acaba uno algo? Uno tiene que acabar algo cuando se empieza a hacer consciente de que el tiempo se le viene encima y que calcula que no será posible igualar la labor que se propone desplegar en esa duración.

Así que uno termina algo cuando interrumpe la acción para abrirla al cambio o prepararla a lo inesperado por excelencia, al acontecimiento del recibir la presencia de lo que vendrá como futuro, como espera concreta, cuando uno se siente dignamente recibido y acogido sin merecerlo. Entonces uno termina agradeciendo, y así apenas uno terminará algo.

Invitados todos a dar la bienvenida, hemos de reconocer y disponer nuestra capacidad para la hospitalidad como apertura inteligente, empática y virtuosa. En esta lección la hospitalidad fue considerada como inducción y podría servir de principio pedagógico. Aquí la pongo para quien le quiera.

Termino. Si la hospitalidad se cultiva en todas las sociedades, es porque satisface una necesidad fundamental del ser humano: la de poder vivir en el acontecimiento del recibimiento y lo recibido. Ahora bien, no había dicho – a propósito, deliberadamente – que en el origen de la palabra hospitalidad está el término *Hospes* cuyo sonido suena muy cercano a otro *Spes*. Así, esperanza es una palabra por todos conocida y frecuentemente insistida en la vida creyente. Arriesgaré una última idea: esto puede significar que mirada desde la esperanza, la hospitalidad arraiga y se encarna en la posibilidad de una estancia prolongada en el don, en el haber y poseer gratuito. Gracias.

Referencia Bibliográfica

- ROBERTS, Edward A. y PASTOR DE AROZENA, Bárbara, *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*. Alianza, Barcelona, 1997.
- BRENNER, Andreas y ZIRFAS, J.; *Enciclopedia del arte de vivir*, Síntesis, Madrid, 2002.
- DERRIDA, Jacques; *La hospitalidad*, Ediciones de La Flor, Buenos Aires, 2000.
- DERRIDA, Jacques; *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. Trotta, Madrid, 2001.
- TODOROV, Tzvetan; *La conquista de América: el problema del otro*, Siglo XXI, México, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt; *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, Madrid, 2003.
- RICOEUR, Paul; *Sobre la traducción*, Paídos. Argentina, 2005.

¿QUÉ ESTAMOS HACIENDO FRENTE A LA CRISIS?"

ACTORES SOCIALES ANTE LA CRISIS DEL EMPLEO

El Instituto de Filosofía/ IFFIM se hace eco de la invitación recientemente recibida de los representantes de la vida religiosa latinoamericana en la XVII Asamblea General de la Confederación Latinoamericana y Caribeña de Religiosos y Religiosas en el marco del 50 aniversario de la CLAR, este Junio pasado: "...con actitudes de escucha y diálogo, discernimiento, compasión y compromiso ante los nuevos escenarios y sujetos emergentes, en fidelidad al Reino y a la Palabra, nosotros consagrados y consagradas insistimos en la promoción y el desarrollo de una Vida en abundancia para la América Latina y El Caribe de hoy y de mañana..." Sabemos que este renovado compromiso no se dará sin una cabal comprensión de esos nuevos escenarios donde los sujetos emergentes, hombres y mujeres, compañeros de camino, se debaten por conseguir condiciones de vida más dignas y decentes para sí mismos y para sus hijos.

Con este ánimo y motivo, invitando a nuestros compañeros religiosos (as) iniciamos y proponemos mantener este **Espacio de Análisis Social**.

Objetivos:

- Generar un espacio de reflexión y seguimiento de tendencias sociales, políticas y económicas en el ámbito nacional y mundial, de manera que alimente la formación de los estudiantes del Instituto de Filosofía y de nuestras congregaciones.
- En esta ocasión buscamos analizar la situación del empleo en México, en el marco de la crisis global de la economía.
- Nos interesa analizar las acciones de diversos actores sociales frente a la crisis, particularmente frente a la crisis del empleo, porque nos consideramos parte de este elenco de grupos y colectivos interesados y responsables en comprender y actuar ante las dimensiones inéditas de la crisis.

Dinámica:

Con este espacio de análisis el Instituto de Filosofía busca problematizar la realidad y entrar en el diálogo y la reflexión principios de respuesta que permitan orientar nuestras acciones en los diversos ámbitos donde nos encontramos situados.

En razón de lograr nuestros objetivos el Instituto propone a quienes están interesados en participar realizar un trabajo previo de preparación. La coordinación del **Espacio de Análisis Social** ofrecerá a quienes lo soliciten una guía y materiales de lectura.



Instituto de Filosofía
Dialogar para construir... una filosofía para la vida



BALBUCEOS O PINITOS FILOSÓFICO-TEOLÓGICOS*

Guillermo Santos MSpS y Oscar Gallardo MSpS ¹

*... la conciencia de la eternidad,
la certeza más apasionada
que lleva al hombre a sacrificar
todo, incluso la vida.*

Kierkegaard, Diario

Introducción

En el Instituto de Filosofía (IF) se llevan a cabo con cierta frecuencia algunos foros, llamados “Foro de reflexión filosófica e interdisciplinar”. Éstos tienen como finalidad mostrar la relevancia que tienen los estudios de filosofía en y para la vida. Como institución intercongregacional de vida religiosa encargada de formar en una filosofía vital, dichos foros, no sólo abordan temas propios de la vida religiosa, también aparecen temáticas que incumben sobremanera a la vida religiosa, como pueden ser la política, la economía, la ética, el diálogo ecuménico, la sociedad, etc. En este caso el VI FORO DE REFLEXIÓN FILOSÓFICA E INTERDISCIPLINAR llevado a cabo los días 26 y 27 de marzo del año 2009 se tituló FE Y RAZÓN HOY, SUS DESAFÍOS, y como el título lo dice, planteó el tema de la relación entre Fe y Razón, Filosofía y Teología. Este tema de la relación entre Filosofía y Teología es de suma importancia para nuestra institución,

* El presente texto al igual que los que le siguen, fueron elaborados por alumnos de Instituto de Filosofía. Su intención fue la de reflexionar sobre la tematica del VI Foro y participar de una manera precisa.
1. Estudiantes de 4° semestre de la licenciatura en filosofía del Instituto de Filosofía.

pues en una siguiente etapa nosotros, estudiantes, llevaremos los estudios teológicos. De ahí la importancia de estos foros, y en concreto de éste en particular. Todos se realizan partiendo y buscando la reflexión filosófica propia de nuestros estudios. Ahora, bien, en estos dos días de intensa reflexión los ejes buscados fueron los siguientes:

- *Dialogar con una propuesta eclesial de relación Filosofía-Teología y sus consecuencias para la enseñanza de la Filosofía.*
- *Profundizar las categorías que permitan dialogar a partir de la Filosofía con concepciones de hombre, mundo, historia y trascendencia, situados en el horizonte de la vida cristiana.*

Con la asistencia iluminadora y reflexiva del Dr. Carlos Mendoza, O.P., la participación activa, crítica e inteligente de varios de nuestros profesores y la voz sencilla de los alumnos; no sólo de nuestro Instituto sino también de otras instituciones invitadas, intentamos todos encontrar elementos de diálogo entre Fe y Razón. Claro, este proceso no fue fácil, aparecieron dilemas como: que si la Filosofía es la madre de la teología, que si la Teología es la madre de la Filosofía, que ya no es posible usar el argumento religioso en nuestra época, que si la Teología no es en realidad una ciencia, o no se le da el lugar que merece, que si la fe es un mero sentimiento. Sin embargo, con todo ello nosotros queremos compartir una reflexión que a partir del foro ha surgido.

En todo diálogo nos encontramos con supuestos. Cuando uno se encuentra con una persona para iniciar la conversación sobre un tema en específico primero se explicita la postura de cada una de las partes, es decir; se ponen las cartas sobre la mesa, y a partir de ellas se conversa. En este foro pareció que las cartas fueron puestas previamente en la mesa (mesa que no se alcanzó a ver, y por lo tanto, tampoco las cartas), y como las cartas (se dio por supuesto) se conocían pues empezamos a platicar todos muy a gusto, aunque muchos no supiéramos a dónde íbamos a llegar o qué era lo que buscábamos. Benditas cartas: todavía seguimos buscándolas. Quizá cuando las encontremos podamos entender mejor al conferencista y a los profesores, y también a nosotros mismos.

Aquí lo que nos proponemos es dar una breve definición de lo que es la fe y la razón, y desde allí, tratar de buscar los puntos de diálogo entre ambas, que a la vez sirvan

de conclusiones. No se busca terminar con la reflexión o dar la definición absoluta de lo que ambas partes son, más bien lo que nos proponemos es dar unos parámetros para continuar con la reflexión iniciada en dicho foro, esperando que esta breve reflexión sirva para profundizar y llevar a la vida la filosofía, para seguir pensando y pensándonos como hombres que viven su fe buscando darle razones a su modo de ser y de actuar.

La fe

Resulta difícil abordar el tema de la fe y más difícil aún dar un significado de lo que la fe es. Y es que con este tema tan central pasa lo mismo de los supuestos, se da por entendido y se abordan los temas partiendo del supuesto que todos entendemos lo que es la fe. Un breve ejemplo: en dos grandes manuales de teología² llegamos a encontrar únicamente tres apartados que mencionan la fe e intentan hacer en alguno de ellos una breve exposición de la misma. Desde allí que sea complicado, y que sea necesario aclarárnoslo.

Según el *Diccionario de Filosofía* de Nicola Abbagnano la fe es “La creencia religiosa, o sea, la confianza en la palabra relevada.”³ De esta breve definición podríamos recordar el mito abrahámico, ausente de toda clasificación religiosa en su origen, aquí encontraríamos una leve contradicción y a la vez afirmación de la misma definición. Por una parte Abrahán es el que tiene la plena confianza en la palabra que le es dada. Inicia el relato abrahámico: *El Señor dijo a Abraham: “deja tu tierra, tus parientes y la casa de tu padre, y vete a la tierra que yo te indicaré”* (Gén 12, 1). Abrán –quien luego será Abraham– (Cfr. Gen 17, 5) deja su tierra, sus parientes, la casa de su padre y cree en la palabra revelada, que consiste en la herencia de un gran pueblo y en ser bendición para las naciones. Por otra parte, esta palabra revelada a Abraham es previa a toda clasificación religiosa, o sea, no se incrusta en ninguna de las religiones del contexto de la época. Entonces vemos que el mito abrahámico nos muestra por una parte que la fe

-
2. Cfr. ELLACURÍA, Ignacio, SOBRINO, Jon, *et. al.*, *Misterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, II Tomos, UCA, San Salvador, 1991. Johannes Feiner, Magnus Löhrer, *et. al.*, *Misterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, II Tomos, Cristiandad, Madrid, 1970.
 3. ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, actualizado y aumentado por Giovanni Fornero, Cuarta edición, FCE, México, 2004.

es la confianza en la palabra revelada; pero a su vez, también nos muestra que es una fe ausente de categoría religiosa; es decir, sí es una creencia religiosa en el sentido de la divinidad que se le revela, pero a la vez no es una creencia religiosa en cuanto que la palabra revelada dentro de un sistema o institución religiosa. Abrahán no está dentro del sistema institución religiosa. O sea, que la fe la puede tener cualquier hombre, ya sea dentro, o fuera de cualquier institución religiosa.

Lo que nos queda claro a partir del ejemplo de Abrahán es que la fe es, ante todo, respuesta. Respuesta ante una palabra revelada, pero así mismo puede ser respuesta ante un acontecimiento, o ante un diálogo con un tú. En el caso del cristianismo, la fe como respuesta al diálogo de un tú se hace más evidente en los encuentros que Jesús tiene con diversas personas, y que cambia el modo de actuar en el interlocutor (cfr. Mt 9, 29; Mt 14, 31; Mt 15, 28; Mc 9, 23-24). Pero después pasa la misma dinámica con los discípulos de Jesús ahora convertidos en apóstoles, a través de su encuentro muchas personas responden: tienen fe.⁴

Entonces venimos viendo que la fe es una creencia religiosa, pero también vemos que es una respuesta; es decir, un modo de plantarse en la vida, “un acto existencial, una dirección impresa a la vida del individuo, capaz de transformarla, y no privada de riesgo (...) no está hecha de certidumbre, sino de decisión y de riesgo”.⁵

Pero destaquemos otro rasgo de la fe. El hombre es un ser inacabado, un ser en proceso, que está siempre en camino, en búsqueda de lo que dé sentido pleno a su existencia. En este proceso de dar sentido a la existencia, el hombre va optando y tomando decisiones. Este optar y tomar decisiones se convierte en apuesta; apuesta porque no tiene más que una existencia y es en esa y a esa existencia a la que busca darle sentido. Entonces uno apuesta por determinados objetivos, que él (el hombre) cree como definitivos o definitivos, él los cree así porque en realidad no tiene la certeza absoluta de que esos objetivos le den sentido; no puede probar, aventarse y después

4. En este sentido resulta iluminador una lectura atenta del libro de los *Hechos de los Apóstoles*, cómo mediante el encuentro con los apóstoles varias personas modifican su modo de actuar y de vivir: dan una respuesta.

5. Cfr. Abbagnano, Nicola, *op.cit.*

regresar al comienzo como si nada hubiera pasado; uno opta sin saber el final del camino que optó. Y así pasa con cualquier proyecto –sea cristiano o no cristiano–, se aventura por un ideal, y ese ideal se vuelve causa de pasión, de pagar altos precios, se convierte en promesa, pero promesa un poco ciega, pues no hay seguridad de ese ideal. Ahora bien, esta opción se hace en un determinado contexto social, cultural e histórico; con determinados modelos a seguir de personas que han vivido su existencia con sentido de una manera significativa. Es en estos modelos donde el hombre deposita, con libertad y en medio de ciertas posibilidades, su opción; es decir, su fe, que, tomando el término de Juan Luis Segundo, llamaré *fe antropológica*⁶. Y es en esta fe donde el hombre pone todo lo que tiene y de lo que dispone, hace de esta fe su *absoluto*.⁷

Justo aquí es donde la palabra revelada se hace presente. Es decir, nos llega cuando buscamos darle sentido a la existencia. Volvamos al ejemplo de Abrahán, ausente, como ya se decía, de categorías religiosas. Existe, pues, una *fe antropológica* y es allí donde se ancla la revelación, la *fe religiosa* para, como ya se decía arriba, modificar la existencia, dejar casa, tierra, padres, etc. Y la *fe antropológica*, sin que llegue una mera revelación -entendida como el Dios que habla y se hace presente- también hace lo mismo. O sea, ante el ideal por el que se apuesta, uno puede dejar casa, tierra, padres.

Entonces hemos venido viendo que la fe es ante todo una respuesta, esta puede ser a una palabra revelada, a un ideal o a una pasión por la cual el hombre entrega su vida. Es un aventurarse, pero sobre todo es una manera de existir; es un movimiento interior que implica la existencia: existir en determinado modo. Dirá Kierkegaard en *Temor y*

6. SEGUNDO, J. L., “Revelación, Fe, Signos de los tiempos”, en Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, et. al., *Misterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, II Tomos, UCA, San Salvador, 1991, pp. 448-458.

7. Para una mayor distinción entre *fe antropológica* y *fe religiosa*, véase: SEGUNDO, J. L. *El dogma que libera*, Sal Terrae, Santander 1989. De igual manera Karl Jaspers hace una distinción sobre *fe filosófica* y *fe revelada*. La *fe filosófica* es, para Jaspers, “la adquisición de la conciencia crítica del hecho de que la existencia está fundamentada y determinada por la trascendencia, entendida como continuo trascenderse, como inexhausto experimentar el límite y quererlo superar, llegando más allá de la dimensión del naufragio mediante un acto de libertad, observado siempre como don...” en FORTE, Bruno, *A la escucha del otro*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 62.

Temblor que la fe “es la certeza angustiada, la angustia que tiene certeza de sí misma y de una escondida relación con Dios”.

La razón

La razón la podemos entender, según el *Diccionario de Filosofía* de Nicola Abbagnano⁸ como una guía autónoma del hombre, como una facultad propia del hombre y que lo distingue de otros animales, como un argumento o prueba. También se ha identificado como autoconciencia, autorevelación, razón absoluta, etc.

A lo largo de los años el hombre ha tratado de definir a la razón. Nos podremos dar cuenta de que es tan compleja y que no hay un significado que la describa, simplemente hay meras interpretaciones de las diferentes corrientes filosóficas tratando de llegar a una definición. Algo de lo que el hombre está seguro es que la razón es la fuerza que libera de prejuicios, del mito, de las opiniones arraigadas pero falsas, de las apariencias y que permite establecer un criterio común o universal, para la conducta del hombre en todos los campos⁹. Asimismo el hombre se ha dado cuenta de que la razón es una oportunidad para estar en el mundo.

Como característica que posibilita la identidad del sujeto por medio del autoconocimiento y la introspección la razón ocupa el papel de exploradora en el hombre, porque cumple una función crítica de analizar y optar para encontrar un sentido. Según los griegos, puede tener dos sentidos: el negativo en relación con las creencias infundadas y con los apetitos animales y el positivo que tiene que ver con el sentido de dirigir las actividades humanas de manera constante e uniforme.

La podemos reconocer como la fuerza creadora del mundo de lo humano: del lenguaje, la escritura, el cálculo, las artes, las ciencias y hasta se podría afirmar que es todo lo que de inmortal tiene el hombre. Aunque podríamos hacer caso a lo que dice Locke: “la razón como instrumento del conocimiento probable, más que del conocimiento cierto.”¹⁰ Desde aquí podemos observar como el mundo que conocemos está referido

8. ABBAGNANO, Nicola, *op. cit.*

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*

a la razón, ya que ésta, es el medio por el cual podemos expresar aquellos sentimientos y sensaciones que están categorizados dentro de ella, no obstante asimismo es una de las formas por las cuales el hombre aprehende la realidad. Dentro de este estar en la realidad, el hombre identifica y conoce gracias a que es capaz de poner sus categorías para el conocimiento, (aunque hablar de cómo el hombre conoce, sería meterse en otro tema) y así, trata de comprender al mundo que le rodea.

Al tratar de comprender el mundo que rodea al hombre, éste se da cuenta de que necesita comprenderse por medio de la conciencia y gracias a esta conciencia entiende que su sentido tiene que estar significado en la realidad, por eso es que la realidad del hombre está marcada por símbolos y significados que le dan sentido a la existencia.¹¹ Para poder marcar con símbolos y significados el mundo, el hombre necesita entender que hay algo que se le revela fuera de él y que necesita comprenderlo dentro. Sólo así podemos hablar de razón como autorrevelación, porque es la que percibe las cosas y es la que capta la evidencia, por eso la razón no es de ninguna manera, una verdadera y propia fuente originaria sino que, siendo la relación de todo, es similar a una fuente originaria en la cual salen a la luz todas las fuentes. Es una claridad infinita y en lo que ella trata de aclararse es la existencia. La razón no es nunca formal porque siempre está colmada del contenido que en ella se manifiesta como evidente o que en ella se aclara.¹²

También la razón puede llegar a jugar un papel delimitador puesto que el hombre no puede ir más allá de lo que ella conoce, ya que en ella él es capaz de ir consiguiendo sus fines a los cuales quiere configurar su vida.

A manera de conclusión: diálogo fe y razón

Hemos venido resaltando que un rasgo característico de la fe es esta capacidad de respuesta, y que esta respuesta que el hombre da, implica o compromete la existencia. Veíamos también que existe una *fe antropológica* dentro y fuera del sistema religioso institucional, que es la que, cuando el hombre busca darle sentido a su existencia, le

11. Cfr. SUÑER RIVAS, Eneyda, *La Búsqueda del Santo Grial* en: Serie Básica Problemas, Temas y Autores; subsidios para la Materia de Ontología, 1ª Edición, IFFIM, Zapopan Jalisco, 2009.

12. ABBAGNANO, Nicola, *op. cit.*

lleva a apasionarse, a confiar y apostar por el proyecto que piensa le dará sentido a su existencia; esta misma fe, para el hombre religioso, le posibilita a la *fe religiosa*, en ella se ancla y por esta misma *fe antropológica* el hombre puede poner su confianza en un absoluto, llámese Dios, o llámese algún proyecto de vida.

También decíamos que la razón es esta autoconciencia que tiene el hombre para comprenderse, para expresar sus sentimientos y sensaciones; decíamos también que es una de las formas por las cuales el hombre aprehende la realidad. Entonces, la razón sería este modo en el que el hombre aprehende la realidad, se aprehende a sí mismo mediante el comprenderse, y a partir de allí –el comprenderse y comprender la realidad– realiza una función crítica, analiza, se va liberando, va tomando decisiones; se va situando de un modo frente a la realidad. La misma razón cumple una función exploradora, cuestiona, medita, toma conciencia, simboliza, crea, expresa, se comunica... como que siempre anda en búsqueda de realidades sociales, personales, metafísicas, filosóficas, divinas. Está buscando algo por lo cual valga la pena razonar (en otras palabras, valga la pena desgastarse), e interesarse, dedicarse a eso.

Y ¿Por qué habría de tener un punto de enlace o de diálogo fe y razón? ¿Por qué podría relacionarse la filosofía y la teología? O, más aún, ¿Por qué debería de existir tal relación? La razón, sencillamente explora, investiga, y en esa exploración es en donde la razón apuesta su vida; en ocasiones tiene un poco más de claridad, en otras no sabe bien a bien a dónde irá a parar su exploración, o en otras ocasiones pierde el sentido mismo de su exploración, se vuelve nebuloso, oscuro. He allí una de las experiencias más fuertes de la existencia humana: la falta de sentido, y lo podemos hacer más frustrante y caótico si decimos, la falta de sentido pleno en su existencia. Esta experiencia humana todo ser racional la ha llegado a tener, estamos en constante incertidumbre, somos como náufragos en este mundo, incluso si hemos encontrado y optado por una existencia que creemos nos dé plenitud, constantemente estamos envueltos en la duda, en la angustia, en la desesperanza... vamos, pues, en la oscuridad ya sea plena (más caótico) o ya sea parcial (no por eso menos angustiante). En esta experiencia nos debatimos en nuestro deambular por el mundo. A veces con más dolor, a veces con menos (también depende de la personalidad), pero de las preguntas y las dudas no escapa el hombre. Parece, incluso, que éstas son necesarias.

En esta experiencia de angustia y desesperanza, de frente al proyecto optado o a la exploración iniciada, sea este proyecto o exploración religioso(a) o no, es donde el hombre tiene que tener un centro, una creencia no exenta de análisis ni de crítica, pero al fin creencia, en la que deposita su *fe*, en la que apuesta el ideal y la vida, más allá de angustia y desesperanza. Esta *fe* (antropológica, religiosa o filosófica) es la que hace volver la mirada al ideal por el que inició el camino, al ideal que el hombre experimentó como plenitud de la existencia, pero sin saber qué final tendría ese camino, incluso no sabía el hombre, al iniciar, el camino que iba a seguir, intuía por dónde caminar, pero no sabía qué iba a encontrar en ese camino. Esta misma *fe* le puede hacer al hombre desviar su camino por un modo de existencia que el intuye más plena. Y ésta la puede intuir gracias a un razonamiento de su caminar, de su vivir, de su actuar.

Es así como la razón es un modo de estar, de plantarse ante la realidad, mediante el análisis, la crítica, la duda. Así mismo la fe es un modo de vivir, el que cree razona, el hombre de fe no permanece nunca estático, la fe moviliza. Es la certeza angustiada que pregunta, que razona, que analiza, pero que sobre todo cree.



¿PARA CREER EN DIOS NECESITO LA RAZÓN O LA FE?

Pablo Meza Pernas, MSpS¹³

¿Cuál es la relación entre fe y razón? ¿Puede alguien al mismo tiempo tener fe y utilizar su razón? ¿Para creer en Dios necesito la razón o la fe? Estas cuestiones o preguntas filosóficas han sido abordadas por muchas personas a lo largo de la historia de la humanidad. En la Edad Media varios filósofos se planteaban también estos problemas. Había personas que creían que existía Dios y querían demostrarlo mediante la razón. Por otra parte algunos filósofos preferían utilizar la razón para llegar a la creencia en Dios. Otros no creían que debiera utilizarse la razón en cuestiones de fe. Otros, simplemente, no creían ni les interesaba demostrar la existencia de un tal Dios. Lo cierto es que el hombre desde hace tiempo piensa y reflexiona acerca de Dios.

En el presente trabajo nos limitaremos al estudio y reflexión de algunos filósofos medievales. Haré una breve presentación acerca de lo que pensaban, sus ideas, sus problemas y sus soluciones. Ese será el punto de partida para una reflexión posterior.

En el siglo II d. de C. la filosofía y el cristianismo se encontraron. En este encuentro, algunos buscaban el apoyo de la filosofía para sustentar la religión; también los había quienes se negaban a tal relación. A los primeros se les llamaba dialécticos y a los segundos antidialécticos.

Empezaremos nuestro recorrido por San Agustín. Como nos comenta E. Gilson en su libro *La filosofía en la Edad Media*, San Agustín tuvo contacto con los maniqueos, quienes le habían prometido conducirlo a la fe en las Escrituras por el conocimiento racional. Al no ver cumplida dicha promesa, San Agustín buscaría alcanzar mediante la fe en las

13. Estudiante del 6° semestre de la licenciatura en filosofía del Instituto de Filosofía.

Escrituras, la inteligencia de lo que en ellas se enseña. Este santo sostuvo que el asentimiento a las verdades de fe debe ir precedido por algún trabajo de la razón, aunque aquellas no sean demostrables, se puede demostrar que es legítimo creerlas y es la razón la encargada de ello. Esto quiere decir que la razón interviene pero no excluye la fe.¹⁴ Continúa Gilson citando el célebre texto del Sermón 43, donde se resume la doble actividad de la razón en una fórmula perfecta *intellige ut credas, crede ut intelligas* que quiere decir “comprende para creer, cree para comprender.”¹⁵ Otro aspecto importante es que para San Agustín, no se accede a la verdad sino a través del amor. No basta el mucho razonar, sino que la razón, la reflexión y la inteligencia me deben llevar a creer y a amar, me deben llevar a Dios.

Por su parte, Juan Escoto Eurígena dice que a Dios no se le conoce porque es infinito y lo que es infinito es incomprendible para sí. Para conocerse Dios tiene que hacerse finito, hacerse criatura, manifestarse en la creación. Dios reconoce su poder a través de su creación. Él dice que se debe partir de la fe para alcanzar a Dios con la razón. Dios espera que el hombre se valga de la creación, ya que la creación es manifestación de Dios. La revelación de las Sagradas Escrituras (SE) es verdad siempre, la interpretación del hombre es discutible. Eurígena sostiene lo siguiente:

Ante todo, puesto que Dios ha hablado, es imposible para la razón de un cristiano no tenerlo en cuenta. La fe es para él, en adelante, condición de la inteligencia: “Nisi credideritis, non intelligetis” (IS., VII, 9). Es la fe la primera y, según el modo que le es propio, ella alcanza el objeto de la inteligencia antes que la inteligencia misma [...] que nuestra fe haga lo mismo, que pase antes y, puesto que la revelación divina se expresa en la Escritura, hagamos que el esfuerzo de nuestra razón vaya precedido por un acto en virtud del cual aceptamos como verdadero lo que la Escritura enseña. Para comprender la verdad es necesario creerla antes.¹⁶

Aquí podemos observar que Juan Escoto Eurígena parte de la fe para llegar a Dios. Cree que Dios ya ha hablado y que la tarea del hombre es utilizar la razón, que Dios mismo le otorga, para ir más lejos.

14. GILSON, Etienne, *La Filosofía en la Edad Media*, Editorial Gredos, Madrid, 1952, p. 157.

15. *Ibid.* p. 158.

16. *Ibid.* p. 253.

San Anselmo, por su parte, escribe en el *Monologium* argumentos que tratan de demostrar, de forma únicamente racional, la existencia de Dios. A la prueba de la existencia de Dios se le conoce como “argumento ontológico.” San Anselmo sostiene que el hombre cuenta con dos fuentes de conocimiento: la fe y la razón. Sin embargo, para él es necesario ante todo, afirmarse con seguridad en la fe y se niega someter a la SE a la dialéctica. Concluye diciendo que la fe debe ser para el hombre el dato del cual debe partir. Él también considera que se debe creer para entender, o por decirlo en otras palabras, la inteligencia presupone la fe. Es necesario hacer la siguiente aclaración: el concepto de Dios puede ser abordado de forma nominal (conocer el significado del tema) y de forma experiencial. En este segundo caso, la persona que tiene experiencia de Dios no puede negar su existencia y a veces no busca ni necesita una comprobación racional. San Anselmo sostiene que niegan a Dios quienes no tienen experiencia de Dios.

Por su parte, Pedro Abelardo dice que “solamente los ignorantes recomiendan la fe antes que la comprensión.”¹⁷ San Bernardo de Claraval tiene como filosofía seguir a Jesús y a Jesús Crucificado. Para él existen tres modos de conocimiento: a) la opinión: conocimiento superficial, b) la fe: cuando creemos sin tener total certeza c) inteligencia; es un modo de conocimiento superior al de la fe.

Al realizar este breve recorrido por el pensamiento de algunos de los más importantes filósofos medievales podemos percibir que el asunto de Dios, su existencia, su esencia, su mensaje ocuparon el tiempo y la mente de muchos seres humanos y marcaron incluso una época. El tema fue también motivo de discusiones intelectuales y de disputas. Podemos ver también que su influencia fue decisiva para la reflexión filosófica que posteriormente se realizaría.

Por mi parte, descubro que el hombre está en búsqueda de un sentido a su existencia, del mundo en el que vive, del destino después de la muerte. Si realizáramos un recorrido por las grandes civilizaciones de la humanidad podríamos constatar que el hombre ha creado ritos, relatos, mitos que buscan mantener un vínculo con una divinidad, con alguien o algo que está más allá de lo meramente físico. Me resulta

17. Apuntes personales del curso “Filosofía Medieval” Profa. Eneyda Suñer, IFFIM, Guadalajara, 2007

un dato de suma relevancia este hecho, es decir, que el hombre haya creado un modo de relación con lo divino y yendo un poco más allá, que exista un aspecto espiritual en el hombre, entendiendo como espíritu todo aquello que trasciende las funciones físico-biológicas: lenguaje, arte, cultura y la misma religión: ¿Acaso no le bastaría al hombre satisfacer sus necesidades básicas? ¿Por qué el hombre crea cultura, por qué crea la religión? Ante este hecho la Antropología Filosófica nos lleva a reconocer que cuando se estudia al ser humano nos encontramos ante una especie animal bastante compleja que posee particularidades que ningún integrante del reino animal posee, a saber, la razón y la libertad. Y dado que la razón es uno de los rasgos característicos del ser humano considero que ésta no puede ser despreciada, rechazada ni aniquilada. Por tanto, creo que la razón puede ser compatible con la fe. En alguna ocasión leí que “toda verdadera filosofía lleva a Dios”. Desde mi experiencia, percibo que el uso exclusivo de la razón no llena el corazón del ser humano, no satisface las “ansias de eternidad que le queman las entrañas.” En lo que respecta al uso de la razón para probar a Dios, pienso que sólo tiene sentido realizar dicho esfuerzo cuando hay una experiencia de Dios, cuando se cree en Dios o cuando, al menos, se anhela creer en él. Si alguien no desea creer en Dios, aunque se pudiera demostrar su existencia mediante la razón, no se sigue que crea que Dios exista ni supone una adhesión. En dado caso de aceptar la existencia de Dios, podría decir: “nominalmente se que Dios existe” ¿Y? ¿Cuáles serían las consecuencias de una creencia nominal? ¿De qué te sirve saber que Dios existe si no se sigue una vinculación, una relación, una relación de amor? A nivel personal, creer en Dios tiene muchas implicaciones: creo para vincularme y religarme con mi Creador, con mi Hacedor. El saberme creado por un Dios me lleva a vivir mi vida en relación con Dios, a sentirme amado. Y dicha relación de amor, lleva a un compromiso, a una misión. Creer en Dios implica una adhesión a su proyecto, a sus quereres, a su voluntad. En este sentido la creencia en la existencia de Dios se convierte en algo vital, en algo que dota de sentido mi vida, que me lleva a una relación de amor hacia Dios, hacia mí y que me pone en relación con los demás. Con Dios mi vida cuadra y la convierto en posibilidad de humanización para mí y para los demás. A partir de una vida con Dios, entran en mi vida los pobres, los hambrientos, los sin hogar, los huérfanos. Es mediante una relación-vinculación con Dios la que hace posible un vínculo de hermandad con los demás. Ante toda esta riqueza que yo he encontrado en Dios y una religión que profeso (la católica) no puedo más que recibir con agrado los conocimientos racionales que se puedan hacer acerca de Dios. Sé que la razón no colma la vida, no le da un sentido.

Recordemos el viejo pero sabio refrán “hay cosas del corazón que la razón no entiende.” Ahora, claro está que también ha habido una decisión conciente de mi parte para querer aceptar mi religión y para interesarme en conocerla, vivirla y amarla.

Ahora bien, pasemos a un segundo momento de mi proceso personal. Decido ingresar a una congregación religiosa con miras a ser religioso-sacerdote. Un paso para ello es el estudio de la filosofía. Y al estar estudiando se me ofrece una gran oportunidad: la de reflexionar acerca del Dios en el que ya creo. Hasta el momento, me va resultando fascinante el hecho de poder razonar acerca de su existencia, su esencia y potencia, etc. Creo que no son excluyentes ni la fe ni la razón, sino que más bien tienen que realizar una parte del camino juntas, respetándose mutuamente pero enriqueciéndose a la vez. Ni la fe debe estar subordinada a la razón, ni viceversa. Ahora que si se trata de convencer a alguien en la existencia de Dios lo mejor será invitarlo a que tenga una experiencia de Dios, más que darle un ciento de razones que demuestren su existencia.

Podemos decir que la fe y la razón son dos elementos complementarios que ayudan a “entender” (vislumbrar) a Dios, y a amarlo. Concluyo diciendo que por más que se intente demostrar la existencia de Dios, se necesita de la fe para vivir apasionadamente en una relación de amor con Dios. Para creer en Dios la mejor combinación serán la fe y la razón.



FE Y RAZÓN UNA CONSTANTE NECESIDAD DE RECONCILIACIÓN

Cristian Alejandro Barragán Martínez MSpS¹⁸

Tanto fe como razón forman parte del ajuar existencial del hombre y por lo tanto le han acompañado a lo largo de la historia; ambos han tenido buenos períodos así como algunos malos momentos. Pareciera como si siempre estuvieran en pugna; algunos han dicho que es por lucha de poderes, otros tantos que es por lucha de saberes y así, hay tantas opiniones que la tensión sigue hasta nuestros días pues se nos presentan acusaciones tanto de un lado como del otro, la filosofía como obra del mal y la teología como mera enajenación.

Desde mi experiencia personal he convivido con estas dos realidades y me parece que ambas son importantísimas pues han sido capitales en mi forma de entender el mundo, a Dios, al mismo hombre y a todo lo que me rodea; creo que ambas tienen la tarea de proyectar luz y sentido a la propia existencia y al mundo en el que nos movemos, no podemos renunciar a ninguna, es una tarea que no tenemos que esperar a que los otros la realicen, todos estamos comprometidos a realizarla desde nuestra realidad.

Primero, hablemos de la fe; pienso que ha sido muy largo el camino que ha recorrido y sigue recorriendo esta experiencia humana. Ya desde antiguo y, posiblemente en nuestros días, en muchos representantes de la Iglesia había una condena fatal a la filosofía porque se le consideraba como obra del demonio o fuente del mal. Por otro lado, han existido también hombres llenos de fe que han defendido enérgicamente la necesidad de la razón en la vida de fe, prueba de ello son: San Agustín, Santo Tomás, entre otros tantos.

18. Estudiante del 4° semestre de la licenciatura en filosofía del Instituto Filosofía y miembro de la Orden de Hermanos Menores Capuchinos.

Constantemente la fe me aparece como una especie de seguridad sin garantías, es una experiencia que se tienen que vivir pues es de basta dificultad describirla, aunque no imposible. Los hombres necesitamos de un barrunto fiable que dé sentido a la existencia, y uno de ellos es la fe. Pienso en tantos que hemos tenido dicha experiencia y sabemos lo difícil que es mostrar, pues me parece que se trata más de un mostrar, de presentar dicha experiencia, que de demostrar, que casi puede ser imposible. Cierto que aquí nos aparece un problema, cómo distinguir una experiencia de fe de una pura emoción; tremendo problema al que nos enfrentamos, ya que la duda comienza a surgir en nuestro interior, en lo más profundo de nuestro ser; prueba de ello son grandes maestros de la fe, que a pesar de que se vivieron en una vida de constante fe no por ello les dejó de aparecer la duda; por ejemplo, Santa Teresa de Jesús que vivió durante un largo periodo de su vida en una angustia profunda al vivirse con tantas dudas, también San Juan de la cruz que nos habla de la noche oscura, o San Francisco de Asís que al no ver nada claro estuvo a punto de abandonar la obra que se le había confiado.

Nos parecen pues muchas preguntas e inquietudes, a partir de la experiencia de la fe a las que se nos hace necesario responder. Creo que es en este segundo momento, el de la articulación de la experiencia, el de responder preguntas, inquietudes y críticas, en la que podemos darle su reconocimiento a la razón que nos ayuda y permite distinguir si se trata de pura emocionalidad y proyección o de una verdadera experiencia humana.

Hablemos ahora de la razón. Sabemos que ha sido también largo el camino que ha recorrido. Durante la época moderna fue exaltada como la máxima y madre de todo. Nada tendría que estar fuera de la razón o se consideraría como inexistente o simple ilusión. Son tantos los racionalistas que criticaron a la fe de dogmatismos y de fanatismos pero quizás creo que la fe podría hacerles ver que también ellos han caído en un fanatismo y un dogmatismo pues han hecho de la razón su nuevo dios.

Es cierto que no parece razonable dudar de la razón, pero sí quizás podríamos cuestionarle las consecuencias que ha tenido absolutizar la realidad a partir de ella; por ejemplo, los holocaustos del mundo contemporáneo, la inmensidad de guerras que nos han precedido, la creación de armas químicas que más que humanizarnos buscan la destrucción, entre otras muchas cosas que podríamos apuntar.

No por ello me parece que debemos desecharla, al contrario, pienso que más bien tendríamos que preguntarnos que tipo de razón nos ayuda a crear y a transformar el mundo en un mundo más humano. Ciertamente que no podemos dejar de un lado todas las herramientas que nos ha proporcionado y nos sigue proporcionando; es gracias a la razón y a todas las herramientas que nos ha proporcionado, y lo corroboro, desde mi experiencia, que el mundo ha ido avanzando y desarrollándose poco a poco. Así mismo pienso que la razón nos previene de cometer tantos y tantos errores en los que podemos caer al no actuar debida y razonablemente.

Finalmente y para concluir, me gustaría resaltar que ambos ámbitos, tanto la fe como la razón, tienen algo de positivo y algo de negativo como ya antes lo enunciamos, el título de mi reflexión es una constante necesidad de reconciliación y creo que es precisamente lo que falta. Debemos reconocer que cada ámbito tiene su estatuto epistemológico y que ambos forman parte de lo que los hombres somos, no debemos absolutizar ni uno ni otro, creo que ambos deberían de conocer la humildad, concepto y realidad que les permitiría la no absolutización sino el reconocimiento de las posibilidades de uno y de otro. Considero que debemos dejar a un lado las discusiones estériles de si cuál es mejor, creo que debemos brindar, desde la humildad, la confianza a ambas siempre con una mirada crítica que nos permita no caer en creencias, dogmatismos u opiniones baratas.

En la actualidad nos encontramos en el mundo de la pluralidad, y por lo tanto se nos hace más que necesario entrar en un clima de diálogo que nos permita una convivencia en paz; pienso que debemos crear un mundo que no se pelee por la verdad sino que busque la verdad; posiblemente nunca la encontremos en su totalidad pero ambas realidades, fe y razón, nos ayudan y nos revelan algo de la verdad. Así pues, ambas deberían de mantener el diálogo de manera que entre en mutua relación reconociéndose una a la otra, sin la necesidad de buscar quién es la sierva de quién, todo esto con la nota distintiva de la humildad.



FE Y RAZÓN

Estudiantes de la Comunidad Claretiana MSpS

En 1998, Juan Pablo II publicaba la encíclica *Fe y Razón*. “La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad”¹⁹, esta frase, con la cual inicia la encíclica, muestra una síntesis de su contenido central: la cuestión de la verdad, la cual, es un asunto fundamental en el quehacer de la vida y de la historia de la humanidad. Juan Pablo II defiende la capacidad de la razón humana para conocer la verdad, y pide que la fe y la filosofía vuelvan a encontrar su unidad profunda²⁰, es decir, una vinculación de mutua coexistencia.

Durante el foro filosófico de marzo del 2009 en el Instituto de Filosofía, cuyo tema de reflexión fue en torno a la encíclica *Fides et Ratio*, se vislumbraron otros horizontes. *Grosso modo*, pareciera que la fe y la razón fuesen ámbitos en pugna, a su vez que ambas están desvinculadas. De modo que estas cuestiones eran el punto de partida.

No obstante, las incitaciones de la encíclica así como de las ponencias filosóficas era que ambas se necesitan, tanto la fe de la razón y viceversa, una sin la otra parece ser incompletas, o por lo menos, para la formación de los religiosos esta vinculación es indispensable, puesto que los riesgos y excesos de una y de la otra son en cierto modo peligrosos, las que pueden dar origen a los “ismos”: racionalismo, dogmatismo, relativismo. Esto implica que tanto la filosofía como la teología entren en una dinámica de dialogo.

19. Juan Pablo II, Encíclica “*Fides et Ratio*” (1988), [en línea] En http://www.corazones.org/doc/fides_et_ratio_1.htm (04 de mayo del 2009)

20. Cfr. ALMUDI, Encíclica “*Fides et Ratio*” (1988), [en línea] En <http://www.almudi.org/tabid/36/ctl/Detail/mid/379/nid/241/pnid/0/Default.aspx> (04 de mayo del 2009.)

Por otra parte, en muchas ocasiones, el hombre por darse explicaciones acerca de los problemas que el entorno le plantea y de su relación interindividual, separa en campos de estudio una de la otra para tener una explicación más profunda, tal es el caso de la filosofía y la teología. Se le olvida pues, al hombre, que él en cuanto ser viviente, es un conjunto de dimensiones unitarias coexistentes de su ser.

Algunas veces suele dársele mayor primacía a la razón y creer que desde esa facultad, se está viendo todo el panorama de la vida. Si se le da mayor importancia a la fe, al dato revelado, el hombre cree que ve la realidad desde y como si Dios estuviese viendo, no obstante, estos dos casos son excesivos. Tanto la fe y la razón son dimensiones humanas que dan la posibilidad de tener una perspectiva de la de la realidad. La tarea es que ambas se complementen para vislumbrar una realidad más objetiva y más humana.

Con respecto a la filosofía, la Iglesia, la considera como una herramienta indispensable para profundizar en la inteligencia de la fe y comunicar la verdad del Evangelio. Mas aun, el Papa dice que, aunque parezca paradójico, la razón encuentra su apoyo más precioso en la fe, mientras que la fe cristiana, por su parte, tiene necesidad de una razón que se fundamente en la verdad para justificar la plena libertad de sus actos.²¹ Porque el rechazar la filosofía es como negar la herencia de occidente, es negar parte de la historia, y tal vez negar la presencia de Dios, puesto que, desde la visión cristiana, se cree que Dios participa también de esa historia.

Además, una filosofía que no responda a la cuestión sobre el sentido de la vida humana, corre el peligro de hacer de la razón un utilitarismo. O bien, dicen los de la Escuela de Frankfurt “la razón instrumentalizada”, que pasa de ser la que de cuentas de algo, la que de razón de... a una razón que solo sirve para hacer guerras.

A su vez, una teología sin un horizonte en lo metafísico (racional) no conseguirá ir más allá del análisis de la experiencia religiosa, por tal causa, será incapaz de expresar con coherencia el valor universal y trascendente de la verdad o el dato revelado.

21. Cfr. Juan Pablo II, Encíclica “*Fides et Ratio*” (1988).

De esta manera, las consecuente del foro, es la incitación a acercarse al estudio filosófico en su profundidad, tal vez, no tanto de aprenderse lecciones completas de lo que dijo X filósofo, caso contrario, es el hacer uso moderado de la razón, que pueda vislumbrar más allá de todas las abstracciones, y ante todo, dar respuesta, dar cuenta, dar razón de los problemas vitales, puesto que la razón es un elemento de algo mas grande que es la vida. Por otra parte, corresponde a la teología a dar sentidos últimos a la existencia, y las problemáticas que a esta acontecen; dar una respuesta trascendente que de sentido y motivos para vivir, más allá de la existencia material.



EL DILEMA LLAMADO FE Y LA CERTEZA LLAMADA RAZÓN

Juan Antonio Ramos Sánchez MSpS²²

La importancia de los estudios Filosóficos y Teológicos, han cobrado fuerza en el mundo secular como herramientas de comprensión de la realidad, mientras en lo que respecta a la vida religiosa trae consigo la comprensión de la revelación con propuestas firmes que fundamenten la relación entre Fe y Razón, para así poder profundizar en aquellas categorías y nuevos paradigmas en los que se encuentra situada la vida del hombre y el mundo.

La fe y la razón son dos formas de convicción que subsisten con más o menos grado de conflicto o de compatibilidad. En la mayoría de los casos en los que se afirma algún tipo de nexo entre ellas, primero, se puede observar a la fe como: subordinada a la razón, como directora de asuntos que están más allá del ámbito de la razón, y por supuesto, la fe vista como contradiciendo a la razón. Por su parte, la razón, en perspectiva de subordinación a la fe, sostiene cierta dependencia a ella sólo por su coherencia, quizá porque todas las creencias dependen, para su coherencia, de la fe (no sólo en el sentido estrictamente religioso) en nuestros sentidos, recuerdos, y razón. Este es un duro golpe a la concepción moderna del conocer, dado que los fundamentos del Racionalismo no pueden probarse, ahora, por la evidencia o la razón. Así entendida esta dinámica infiero que la fe es racional, pues florece en el extremo límite de la dinámica meramente racional, como una gracia a la que el hombre se adhiere con su libertad.²³ Sin embargo, la fe no sólo es racional, sino que sirve de correlato a la razón pues vuelve posible el despeje de la razón, es decir: *da posibilidad a la razón*. (Y esto no quiere decir que la fe tenga mayor importancia).

22. Estudiante del 4º semestre de la licenciatura en filosofía del Instituto de Filosofía y miembro de la Congregación del Santísimo Redentor.

23. Cfr. GELATI Bruno; “Razón, fe y realidad: reflexión sobre la experiencia filosófica”, en ISSA Jorge (Comp.); *Fe y razón*, Plaza y Valdés, UAM, México, 2002, p. 136.

Nuestra cultura dominada por la ciencia ha excluido la experiencia religiosa como una clave hacia la realidad ¿Sobre que fundamentos? Por un lado hay quienes piensan en que la fe es contradictoria de la razón y que su uso al extremo destruye el proceso del pensar y que las ideas de Dios, hombre y mundo provienen sólo de ella, convirtiéndose esta dinámica en una *tautología*; algo que nunca acaba y creo cada vez comienza. Desde otros matices hay quienes afirman que lo irracional es sinónimo de fe, pues sólo demuestra la devoción a las creencias de uno mismo y de una deidad. Pero si partimos de la etimología de la palabra FIDES puede ser traducido por *confianza o creencia*, no sólo en una verdad religiosa sino también en nuestro modo de acceder al mundo que nos rodea. La *confianza* o *fe* en el otro es fundamental en las relaciones humanas; si meditamos detenidamente el papel que juega la creencia en verdades no demostradas racionalmente en nuestra vida cotidiana, nos damos cuenta que el conflicto entre fe y razón es algo a lo que nos enfrentamos a diario. Por eso, ¿Las creencias religiosa son razonables; los argumentos de la razón son confiables, o no?

Parece pues, que se viene gestando una desconfianza tal que la razón ejerce sobre la ciencia y la filosofía. La fe no puede explicarse con métodos científicos y/o corroboraciones multidisciplinarias, sino que pretende confiar en la tradición y en los conceptos heredados, mientras la razón no. Según esta explicación, la fe y la razón no son compatibles porque parten de distintos discursos.

Por otra parte, si ambas dimensiones, ciencia y religión, son aceptadas en la actualidad como tal, cada una sumergida en distintos discursos, considero que se ha hecho con mucha frecuencia una *ontología* y una *teodicea* (en reducción) que no dicen nada al hombre, solamente se ha reflexionado sobre ellas para satisfacer la necesidad presente de la explicación del *sinsentido*. Es decir que los hombres pueden aceptar a Dios y a los argumentos *ciencia-razón* según el sentido que se obtiene de ellos.²⁴

Si la relación entre fe y razón se observa como conflicto, constituye esta observación una secular y paradigmática “enfermedad intelectual” que pone de manifiesto que no se ha entendido ni que es la razón, por un lado, ni qué es la fe, por otro. Esto es un problema

24. *Cfr.* BEUCHOT, Mauricio; “Fe y Razón en la perspectiva de los nuevos tiempos” en ISSA Jorge, *op. cit.*; p. 45.

de *facto* que probablemente se hunda en una confusión conceptual, de creencias, de manipuladas justificaciones que no hacen más que distraernos ante los signos (conceptos) y sus aplicaciones en *sensu stricto*.

Consideraciones secundarias

- Actualmente se han enunciado las diferencias y lo común de dos discursos distintos pero relacionados en la *complementariedad*.
- Tanto la razón, así como la fe contienen límites.
- La vivencia de la razón pocas veces infiere de manera directa en la vida de fe y viceversa.
- En la razón se privilegia, de alguna forma, el panorama de la fe, y esta debe justificarse por la filosofía, es decir la Filosofía y la Teología deben caminar juntas.
- La fe no es creencia estática divorciada de la razón y la experiencia, y no es ilegítima como fuente de conocimiento. Por el contrario, la creencia por fe parte de las cosas conocidas por la razón y se extiende a cosas que son verdad, aunque ellas no puedan ser comprendidas, y por lo tanto es válida en la medida que responde a preguntas que el pensamiento racional es incapaz de responder.

A manera de conclusión, considero que el conflicto Razón-Fe brota de una asimilación indebida de un discurso a otro, de una proyección inadmisibles de objetivos de un plano en otro, de un intento de transferencia ilegítima de métodos y formas de argumentación, y por último, de una reducción, que de hecho equivale a una aniquilación, de ciertas prácticas humanas a otras. Por tales razones prefiero afirmar que la razón no sólo es una premisa sino una dimensión interna permanente de la fe, pues esta última en sí misma es un acto de la primera, un ejercicio del pensamiento y de la libertad del hombre, movido por la gracia y potenciado en sus facultades.²⁵ Además en la formación filosófica este conflicto, vinculado con lo religioso, debe tender a la vivencia y argumentación de los tipos de fe o creencias (*Dios, hombre, mundo*) desde las cuales no se puede prescindir de la razón.

25. Ver, Juan Pablo II; Encíclica *Fides et Ratio*, 1998.09.14, Vaticano, apdo. No. 43.

Se exige entonces, la búsqueda de una complementariedad que nos aleje de posiciones extremas como *fideísmos* y *racionalismos* que nada ayudan, dentro de la formación religiosa, al diálogo y al acuerdo entre la fe y la razón. Es así como pretendo terminar estas líneas recuperando que esta dinámica fe-razón, a mi parecer es mutualizante, donde se ejerce entre ambas disciplinas la función de un examen crítico, fundamentador (purificador), y que sobre todo quien se adhiere al estudio de ellas se ha lanzado a la interlocución de la verdad, ya depositada en la permanente revelación.²⁶ Si lo anterior no queda claro, preguntémosle a la Filosofía y a la Teología, pues precisamente responder a ello es su labor.

26. *Ibid*, N° 4, 82, 83,100.



FE Y RAZÓN, SUS DESAFÍOS HOY

Texto elaborado por la Comunidad del Sagrado Corazón

Una vez más, puesto que no pocas veces ha sucedido a lo largo de la historia, nos ocupó el reflexionar de nuestro Foro de Filosofía número VI, que se llevó a cabo los días 26 y 27 del mes de marzo del año en curso, teniendo como invitado especial al Doctor en Teología y Filósofo, Carlos Mendoza O. P., el tema fe y razón con el tinte especial de: sus desafíos hoy.

Comenzando por contextualizar la relación de una con la otra se realizará una analogía, mencionando la perícopa del evangelio que hace referencia a la mañana de la Resurrección del Señor. Después de que María Magdalena va al sepulcro, no encuentra el cuerpo de Jesús y regresa a decirles a Pedro y Juan que se lo han llevado. El texto continúa así:

Salieron Pedro y el otro discípulo, y se encaminaron al sepulcro. Corrían los dos juntos, pero el otro discípulo corrió por delante más rápido que Pedro, y llegó primero al sepulcro. Se inclinó y vio las vendas en el suelo; pero no entró. Llega también Simón Pedro siguiéndole, entra en el sepulcro y ve las vendas en el suelo, y el sudario que cubrió su cabeza, no junto a las vendas, sino plegado en un lugar aparte. Entonces entró también el otro discípulo, el que había llegado primero al sepulcro; vio y creyó. (Jn., 20 3 -10.)

Al igual que Pedro y Juan, las facultades de la fe y la razón van en busca de la certeza, de lo que dará seguridad, esto es, la verdad, puesto que el carecer de ella compromete la existencia. Pareciera que una avanza más a prisa que la otra, la razón va con ventaja sobre la fe ya que es más comprobable y por ende más creíble, pero, como el apóstol a quien Jesús más amaba, al llegar donde la verdad se presenta se encuentra con un límite: está ahí pero no puede penetrar en ella, no la puede descifrar,

curiosamente esto sucede sobre todo con el dolor, la razón trata de explicar su origen, causa y consecuencias, pero no puede dar un significado y dimensión más trascendente, para que el hombre lejos de rechazarlo lo asuma y así lo pueda redimir, como una dimensión liberadora sobre todo de la falta de sensibilidad ante el otro, la fe al llegar, y en las situaciones límite especialmente, logra penetrar en la verdad y ofrecerla al hombre de manera, a veces, casi incomprensible, pero una vez que se ven los resultados éstos son palpables y por ende también creíbles, y así sucede como les aconteció a estos discípulos: entraron al sepulcro, uno primero que el otro, y ambos creyeron ante lo que se les presentaba, ya que las escrituras aún no las habían comprendido.

Bajo esta misma línea se conjuntan las posturas de San Agustín, *credum intellegun*, creo para comprender y San Anselmo de Aosta *inllegum credum*, comprendo para creer.

Con lo anterior se trata de dejar claro que fe y razón, no están una sobre la otra como así pareciera, sino que ambas tienen su labor en ayudarle al hombre, que es su punto de referencia, a encontrar la verdad. Las dos tienen su método y al final ambas nos la manifiestan, hacen creíble y comprensible. Y se ve además, la necesidad de la relación de una con la otra ya que, tanto es terrible un fideísmo que no da un fundamento sólido de lo que propone, como un racionalismo incapaz de situar al hombre con su realidad trascendente.

Es necesario que ante tantos fenómenos sociales que confunden y fragmentan al hombre siendo ahora cuando más conocimientos de él se tienen, la razón y la fe asuman el desafío de volver a reorientarlo, en búsqueda de la verdad que lo ha de hacer libres y ayudará a reconfigurarse y vivir plenamente, pues en primera y en última instancia es en él en donde se desarrollan estas dos dimensiones, la racional y la de fe, y es él –también– quien las desarrolla. Como lo hizo Jesús: los primeros a considerar son los pobres, las “víctimas” tantas veces de algo que no entienden pero cada vez los daña más, es urgente liberar al hombre, especialmente al que está más oprimido. Esta tarea, nosotros como futuros pastores, no la podemos dejar de lado, fue de las últimas exhortaciones que se nos hicieron y considero es una de las más importantes, tanto en la asimilación de nuestra formación como en la construcción que vamos haciendo de la Vida Consagrada.



Todos los artículos enviados a **PIEZAS** deberán reunir los siguientes requisitos formales mínimos de presentación:

1. Deberán ser inéditos.
2. Sólo se publicarán textos en español; si se incluyen pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
3. Deberán tener una extensión mínima de 8 cuartillas y máxima de 15, escritas por una sola cara en letra *Garamond* 12; se entregarán incluyendo un resumen (abstract) del documento, no mayor de 10 líneas y conceptos claves. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
4. Han de incluir el nombre completo del autor y una breve descripción de su currículum vitae.
5. Las notas al pie de página que indican fuentes de referencia deberán registrarse indicando:
 - a) **Para libros:** Apellido (en versales) y nombre (no abreviado) del autor, título de la obra (en cursivas), editorial, país, año y número de página(s).
 - b) **Para revistas o publicaciones periódicas:** Apellido (en versales) y nombre (no abreviado) del autor, título de la obra (entre comillas), nombre (en cursivas) de la revista o publicación periódica, país, número de publicación, año y número de página(s).
 - c) **Para páginas de Internet:** En caso de artículo, apellido y nombre, dirección completa de la página y fecha de consulta.
6. Los trabajos deberán ser **presentados** en una copia impresa y en disco a la siguiente dirección:
Instituto de Filosofía, Marcelino Champagnat 2981
Loma Bonita Sur, Zapopan, Jal CP. 45050
7. También pueden ser enviados al correo: torresguillen@hotmail.com (En este último caso, se prescindirá de disco e impresión).

Los trabajos que se reciban serán sometidos al arbitraje del Consejo Editorial de la Revista, el cual se reserva el derecho de publicación y devolución. En caso de ser aceptado, el documento será editado para fines del formato de Piezas (corrección de estilo, sin supresión de texto) y, una vez publicado, será propiedad del Instituto de Filosofía. El autor recibirá dos ejemplares del número en el que aparezca.

Las temáticas de cada número de la revista y el plazo para la entrega de trabajos, dependerá de lo estipulado en cada convocatoria en las que se invite a los colaboradores a participar.

“Dialogar para construir”

Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas
es una publicación semestral que se terminó
de imprimir en los talleres gráficos de
Prometeo Editores S.A. de C.V. Libertad #1457,
Colonia Americana, C.P. 44160, Guadalajara, Jalisco,
Tel. 01 (33) 3826-2726.
E-mail: prometeoeditores@prodigy.net.mx
en Agosto de 2009.

En su edición fueron usados los tipos de la familia
Garamond

Impreso en México - *Printed in Mexico*