

SALOMÓN LERNER FEBRES / MIGUEL GIUSTI  
Editores

# POSTSECULARIZACIÓN

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

## Capítulo 10



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ  
Centro Bibliográfico Nacional

211.6 P Postsecularización : nuevos escenarios del encuentro entre culturas / Salomón Lerner Febres, Miguel Giusti, editores.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).  
402 p. ; 24 cm.

“Actas del Tercer Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP”.  
Ponencias presentadas en el Congreso, realizado en Cusco, del 19 al 20 de noviembre de 2015.  
Incluye bibliografías.  
D.L. 2017-04266  
ISBN 978-612-317-248-0

1. Secularización (Teología) Ensayos, conferencias, etc. 2. Laicismo - Filosofía 3. Identidad cultural - Aspectos religiosos 4. Iglesia y Estado 5. Iglesia y educación 6. Religión y política I. Giusti, Miguel, 1952-, editor II. Lerner Febres, Salomón, 1944-, editor III. Pontificia Universidad Católica del Perú IV. Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP (3° : 2015 : Cusco, Perú)

**BNP: 2017-1177**

### *Postsecularización*

#### *Nuevos escenarios del encuentro entre culturas*

Salomón Lerner Febres y Miguel Giusti, editores

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Avenida Universitaria 1801, Lima 32, Perú.

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Imagen de portada: Carlos Runcie Tanaka, *Sumballein*. Cerámica fragmentada y recompuesta, múltiples cocciones, 2003-2006.

Primera edición: abril de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-04266

ISBN: 978-612-317-248-0

Registro del Proyecto Editorial: 31501361700456

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

## FILOSOFÍA SEGUNDA *VERSUS* FILOSOFÍA PRIMERA, CON UN PROEMIO SOBRE LA BANALIZACIÓN DE LA UNIVERSIDAD

Miguel García-Baró, Universidad Pontificia Comillas, España

### 1. PROEMIO: FILOSOFÍA *VERSUS* DILOSOFÍA

Mis palabras tienen esta intención de fondo: estoy convencido de que no existe en la filosofía a la altura del tiempo de hoy objeción realmente grave contra la concepción sapiencial del mundo que es la propia del cristianismo. Justamente cuando ha disminuido el interés del mundo por esto, lo *unum necessarium* (porque no es lo mismo el reencantamiento de las sociedades que el encuentro cordial de las verdades), la vieja situación de pugna entre filosofía secular y pensamiento cristiano (teológico o filosófico o poético o artístico) ha evolucionado mucho, ha desaparecido prácticamente, salvo en reductos fácilmente identificables. Es justamente la postsecularización en materia filosófica.

Y para mostrar esta tesis de trasfondo, el camino más adecuado es ofrecer un pequeño ensayo directo de filosofía (se entiende que en primera persona, aunque no tanto del singular como del plural).

Pero antes considero imprescindible anticipar un breve análisis sobre *la banalización de la Universidad y la gravísima responsabilidad de las universidades católicas*, en que se tome en consideración el peligro que esto representa para la transmisión al futuro de esta fuerza de incomparable valor moral y político que es la filosofía. En efecto, la Universidad como tal no está solo en un momento de transición o de crisis, sino en un riesgo gravísimo de falsificación de sí misma, que voy a llamar la banalización.

La tesis general queda así suficientemente clara: que el momento actual es sumamente peligroso; que la universidad está ya casi completamente banalizada en todas partes (o sea, desvinculada tanto de la verdad como de la libertad, pese a las apariencias); que la situación es, sin embargo, reversible; pero que tal posibilidad pasa (casi) necesariamente por la reflexión radical y la renovación de las universidades

de la Iglesia e instituciones afines. Hay de ello un primer síntoma continuo: cierre de cátedras, vulgarización, todo lo minoritario o con poco reflejo económico inmediato desaparece; a la vez que se da una proliferación absurda de másters, en vez de doctorados serios (en Humanidades, al menos, es este un fenómeno abrumador).

La cuantificación insensata de la calidad de la investigación, junto con el progresivo desprecio de la docencia a la hora de fomentar la carrera de los profesores, son dos factores también sobresalientes y sumamente lamentables. Las agencias de calidad proponen unos filtros meramente externos, inconcebiblemente superficiales, que no solo sugieren —y más que sugieren— que es el medio de la publicación lo que da calidad a lo publicado, sino que además, en materias humanísticas y sobre todo en materia de filosofía, traerían consigo la no admisión en el sistema universitario actual de ninguno de los grandes filósofos clásicos, incluidos aquellos que han sido profesores de gran renombre en su tiempo.

El resultado es el crecimiento exponencial de una producción pseudocientífica (y, desde luego, pseudofilosófica) que va a la par del crecimiento también exponencial de la incultura y la barbarie generales. Como feliz consecuencia, crecen los grupos resistentes, que organizan sus propias redes de transmisión del conocimiento y de insumisión moral y política, apoyados en las nuevas tecnologías: una resistencia que transcurre al exterior de la universidad y que terminará por crear instituciones nuevas cuya relevancia auténtica superará con mucho a la que la universidad tradicional banalizada tiene ya ahora en grandes sectores.

Hablar de ideales es siempre al mismo tiempo un gozo y un dolor: hay que mirar críticamente lo que ahora hay; hay que admirar perfectamente lo que debería haber; hay que sufrir por la imposibilidad de que, ni ahora ni nunca, se colme el abismo de esta diferencia. Pero así, al menos, evitamos quedarnos meramente asombrados y estáticos ante el mero pasado. Porque de ninguna manera estoy sugiriendo la vuelta a situaciones globales antiguas. Este peligro de ensalzamiento exagerado y paralizante de lo pasado existe desde el comienzo, precisamente porque la idea de la institución universitaria es un conjunto de ideales altísimos, esencialmente vinculados a la excelencia de la vida misma del ser humano. Lo característico de nuestro triste presente va vinculado a la profunda obnubilación de lo que realmente sea la excelencia de lo humano; pero cada época ha conocido su peculiar modo de esta obnubilación.

Hagamos lo que hagamos con la Universidad del futuro, esta institución tiene y tendrá los pies de barro: su fracaso es más bien el fracaso de la enseñanza primaria y segunda y el fracaso de la educación en las familias. El esquema esencial sobre la vida humana lograda sí se puede obtener de la ética de Aristóteles (y de Tomás), aunque haya que completarlo con abundancia de platonismo; y más aun con la abundancia de ese peculiar platonismo que es la filosofía de la existencia del estilo

inaugurado por Søren Kierkegaard. En efecto, la Universidad no puede formar en las virtudes morales más que a destiempo, y no temáticamente. A lo sumo, puede, eso sí, dedicar una zona de su actividad a la promoción de la justicia. Y debe hacerlo, absolutamente. (Ni que decir tiene que debe ponerse muy especial énfasis en este punto por lo que se refiere a las universidades católicas).

Las virtudes intelectuales son el ámbito propio de la educación universitaria (incluida también, aunque no temáticamente, la misma prudencia). *Techne* y *episteme* no deben verse en la Universidad católica jamás desprendidas de la *phronesis*, el *nous* y, sobre todo, la *sophia*. Esta inclusión, en la que prudencia y sabiduría están resaltadas, es rasgo característico de la universidad católica.

Antes de continuar esta línea de argumentación, debo resaltar que no hay poder ninguno sobre la Tierra hoy, a excepción de las iglesias cristianas, la sinagoga y el budismo, que de verdad se interese por promover el conjunto de las virtudes intelectuales. La *techne*, pésimamente entendida, domina la idea actual de universidad. Precisamente el problema del engarce del mundo-vida (la *Lebenswelt* de la forma última que adoptó en Edmund Husserl la fenomenología) con la sabiduría, la ciencia y la técnica es la cuestión de cómo la prudencia y la inteligencia se integran con el resto de las virtudes intelectuales y con el conjunto de las morales.

¿Y cuál es el ideal de la universidad, una vez dividida en facultades que atiendan o bien a las ciencias, o bien a las técnicas y las que hoy llamamos en sentido restringido artes, o bien a la prudencia, o bien a la filosofía (y la sabiduría)?

Se trata —todos los que vivimos en ella lo sabemos, incluso si no lo llevamos a la práctica— del lugar de la investigación, el aprendizaje y la comunidad de quienes estudian y enseñan y quienes aprenden y estudian. No es una comunidad pasajera por su propia naturaleza (3, 5, 8 años, como ahora se prevé), sino una que dura toda la vida y forma imprescindiblemente red con muchas otras de su misma índole a lo largo y ancho del mundo. Pero, al mismo tiempo, cada universidad debe estar arraigada firmemente en su lugar (debe servir honda y atentamente a las necesidades, ante todo, de la sociedad de ese lugar; solo que marcando ella, más que dejándose marcar, cuáles son esas necesidades de veras —salvo en lo que hace a las decisiones políticas democráticas regionales o locales—).

Lo que añade el cristianismo es la existencia de una facultad teológica no desvinculada del episcopado, pero no sometida al obispo local del momento; la claridad del ideario en todas las facultades; el servicio general a la justicia, en colaboración con los miembros no cristianos de la comunidad universitaria; la puesta en práctica, y por tanto el desarrollo real, de los ideales de veracidad y servicio al bien (común, y de cada «prójimo») desde los que —se supone— aspiran a vivir los cristianos. El cristianismo cree en la verdad confiable, en la esperanza

que repercute en la paz, en el heroísmo de la caridad fraterna, que el mundo considera imprudente.

Pues bien, de acuerdo con todo esto que resumo aquí muy apretadamente, las Facultades de Filosofía, Teología, Historia y Filología no se pueden organizar según el sistema que actualmente impera y va implantándose por todo el mundo. Aquí es imprescindible la formación a través de seminarios libres; es imprescindible el fomento de la presencia y, al mismo tiempo, la posibilidad de lo que se llamaba antiguamente en España enseñanza libre. Solo como extensión del núcleo de estas Facultades vale la aplicación de las técnicas de enseñanza a distancia. El estar juntos investigando es esencial. La no especialización exagerada es esencial durante los primeros años de la formación universitaria. Incluso desde el punto de vista de una productividad cada vez más basada en el conocimiento, hay necesidad creciente (también en las carreras más técnicas) de versatilidad intelectual, de auténtica capacidad innovadora; no es ya suficiente dominar metódicamente algunas cuestiones, sino que se precisa poner en juego la propia capacidad de pensar.

El antiguo sistema alemán, que dividía el futuro profesional en el *Staatsexamen* y el *Rigorosum* doctoral sigue siendo muy útil. Apenas tiene interés en estas Facultades la división en Grado y Magíster, salvo por fines profesionales. *Magíster* es lo mismo que especialización en alguna zona de estos saberes, pero eso es propiamente parte del doctorado (salvo en la carrera de profesor de segunda enseñanza).

Es esencial en una Universidad católica la preocupación por el universalismo, la mutua comprensión, la mal llamada *tolerancia*. Deben caber en ella lugares de uso multi-cultural. Y espacios para la discusión libre de todas las ideas. Tiene que estar patente que en el centro de esta institución está el culto a la Verdad, que se expresa a través del amor real, nunca de algo que pueda recordar al *odio teológico*.

Es, por otra parte, imposible exagerar en la cuestión de la importancia de los sistemas de contratación y control de la calidad del profesorado. Aquí sí tiene sentido la «endogamia», pero una vez que el nuevo profesor se ha formado parcialmente fuera de la universidad (en un período que puede muy bien ser posdoctoral, dado que el posdoctorado debería cuidarse mucho: es un momento clave, entre la super-especialización de la tesis y la entrada en contacto con los alumnos, que necesitan profesores que sepan de muchas cosas mucho). También debe mencionarse la importancia del mantenimiento (libérrimo, evidentemente) de vínculos entre «antiguos alumnos» y la universidad en que se han formado. Si de verdad ella cumplió su cometido, el egresado queda perteneciéndole.

Y dos notas finales a las que atribuyo esencial importancia:

Se necesita tener gran claridad de ideas en el problema, característico de las universidades confesionales, y en especial de las católicas, de la relación entre la investigación y la enseñanza libres y la jerarquía ministerial de la Iglesia. No deseo

referirme en este asunto a la Facultad de Teología, sino más bien al modo en que hay que concebir la Facultad de Filosofía y la filosofía misma respecto de una Facultad de Teología que haya encontrado óptima conexión entre ella y el Magisterio ministerial. El breve espacio del que dispongo solo me permite anticipar la noción clave: los filósofos católicos tienen el deber grave de presentar a la teología cuanto hay de problemático y misterioso en la realidad observada con los ojos de la razón de la que todos los seres humanos participamos. Necesitan para esto ejercer una libertad plena, solo atendida a la verdad de la que sus mentes (mejor dicho, sus existencias) sean capaces. Esta libertad está impregnada de humildad ante la realidad siempre mayor, e incluso de un peculiar sentido de veneración por la verdad, a fin de cuentas consecuencia del Espíritu e imagen del Hijo eterno.

Quedará siempre un campo en el que el esfuerzo racional del teólogo, que realiza un movimiento esencialmente descendente —desde la Revelación, la Redención y la Tradición— y el esfuerzo racional del filósofo, que realiza un movimiento ascendente desde la Creación, tienden a reunirse. Es de primera importancia que exista conciencia de este campo —siempre abierto— tanto desde el lado de la llamada Teología Fundamental como desde la vertiente de la metafísica.

Las consecuencias disciplinarias que se siguen de este principio merecen un desarrollo urgente que deshaga los frecuentes equívocos que llevan en ciertos casos a imprudencias lamentables de ambas partes (o sea, a narcisismos ridículos del lado del presunto filósofo y a conminaciones, advertencias y sanciones desmesuradas y también ridículas del lado del jerarca).

Este asunto del narcisismo, de la imprudencia, de la falta de humildad, me conduce al último punto. Tales desdichas son solo posibles sobre la base de una comprensión radicalmente equivocada de la existencia filosófica. Una errata muy divertida en los papeles públicos de cierta facultad, gracias a la cual se ha hallado el término «dilosofía», viene aquí perfectamente a mi cuento. Si la filosofía (amor valeroso y humilde a la sabiduría) se vuelve en alguien dilosofía (o sea, «sabiduría del miedo», como lo era la primera sofística), todo está perdido. La dedicación obsesionante de nuestras actuales facultades de «filosofía» al comentario entre histórico y filológico de textos considerados canónicos, ¿no es ya ahora dilosofía irrelevante? Pongamos una situación extrema: una facultad de «filosofía» en una universidad católica, en medio de un país lleno de injusticia y violencia, cuyos miembros dedicaran sus afanes a dilucidar si cierto autor «canónico» escribió cierta página en 1930 o no, más bien, en 1933.

Y ahora intentaré ofrecer un panorama sobre el núcleo de lo que me interesa más en la filosofía.

## 2. EL AMOR, LA LIBERTAD Y LEIBNIZ

Me admira el resultado de conjuntar dos expresiones de Leibniz en una sola, esta: no se puede amar al prójimo sin servirlo ni a Dios sin conocerlo.

En primer sentido, esta tesis significa, desde luego, que el amor es humildad de la voluntad y los afectos, por un lado, y humildad de la inteligencia, por el otro. Seguramente, el alcance profundo es, sin embargo, que el verdadero amor al prójimo (humildad y hasta humillación de la voluntad, en primer término, y del afecto, después y además) comporta la humildad y quizá la humillación de la inteligencia, que no debe reconocer otro absoluto que solo Dios. Servir a Dios es servir al prójimo, porque a Dios no se lo puede servir directamente; mejor dicho, se lo puede servir logrando no hacer de uno mismo su propio Dios —para no hablar de lo que sería convertir en mi ídolo a algo inferior incluso a mí mismo, como, por ejemplo, la naturaleza, el cosmos no vivo—. Y cuando se llega a no absolutizar ni endiosar más que a Dios mismo, ya se está efectivamente en el camino del auténtico servicio del prójimo, empedrado de obras, pero, ante todo, de obras que hace por él amorosamente quien ha renunciado a amarse a sí mismo de modo absoluto, idolátrico. Inmediatamente sale al paso de la afirmación maravillosa de Leibniz el lema tomista, según el cual lo que realmente conocemos de Dios es lo que no es, o incluso que no lo conocemos tal como es. Pero esta verdad no contradice la primera, sino que ayuda a profundizarla, porque el claro conocimiento de la trascendencia de Dios es lo único que nos preserva de los ídolos. Por esto dice también Leibniz que la verdadera piedad aúna la bondad con la luz.

Ahora bien, nada de todo esto tiene buen sentido mas que empezando por suponer que el dinamismo de la realidad humana empieza a una larga distancia respecto de la bondad y la luz, y debe ir luego acercándose a ambas como cogido con una mano a cada una de ellas. No mezclemos en esto —privilegio de filósofos es el poder no mezclarlo— el pecado original. Digamos más bien que lo que esencialmente sucede es que Dios es amor y nosotros somos libertad. Nosotros no somos amor sino que, a lo sumo, realizamos algunas veces sus obras, gracias a Dios y a la libertad que es nuestro lote, nuestro don fundamental; en cambio, decir que Dios es libre expresa demasiado pobremente la pureza y la calidad de su condición trascendente, creadora, reveladora y redentora. Más que libre, como en una exaltación infinitamente hiperbólica de la libertad que conocemos en nosotros, Dios es amor, amor-origen, amor-fuente, amor eterno y final. Y por eso quiere esencialmente, desde la entraña del amor, no solo a la creación general, sino a cada ser en particular.

Ahora bien, ser libertad capaz de obras auténticas de amor empieza necesariamente por nacer en algo así como un claroscuro, un mero poder ser sin

ser aún, una encrucijada de infinitos caminos que enseguida se prolongan todos en ramales infinitos; y un tener que partir, un haber empezado ya el viaje. Y aquí hay que observar que la filosofía ha tardado demasiado tiempo en realzar como se merece la libertad y, por ello mismo, la propia existencia nuda del ser humano, dejada en un segundo plano en nombre de la naturaleza esencial, siempre la misma, cuyo conocimiento puede trazarse prácticamente entero sin contar con la historia zigzagueante de la vida desarrollándose en el tiempo como buenamente puede. Pensar ha solido ser, por demasiados siglos, aducir la razón suficiente de lo que sucede, y reducir la libertad a razones suficientes es en realidad lo mismo que deshacerla y dejarla convertida en necesidad, su opuesto. Explicar la libertad es todo lo contrario de explicarla, porque es destruirla por hipótesis. Solo que entonces, y precisamente para Leibniz, surge la tremenda objeción de que, si introducimos tan seria y hondamente en lo real la libertad, no solo descomponemos el orden natural —atenido por entero a la razón suficiente—, sino que en el fondo negamos a Dios; ya que si Dios hubiera creado el mundo sin conocer de antemano, eternamente, cuanto luego sucedería en él, porque dejaba gran parte de realidad en manos de la libertad, jamás habría tenido razón suficiente para crearlo, puesto que la libertad sirve también para llenarlo de mal y, por tanto, para rebasar incluso el máximo de mal en el mundo compatible con la bondad general de la creación.

La solución ofrecida por Leibniz a este problema tiene un lado satisfactorio y otro que, desgraciadamente, no lo es. El primero: que el hecho de que Dios conozca, en su perspectiva eterna, lo que ha de ocurrir no es la causa de que eso ocurra; el segundo lado, el insatisfactorio, es que si Dios, gracias a este conocimiento indescriptiblemente vario y fabuloso, crea este mundo y no otro alguno, solo puede ser porque este, pese a las apariencias, sea el mejor de todos los posibles; y en el mejor de los mundos posibles no cabe un mal tan espantoso como el malogro absoluto de un ser, la autoaniquilación, la desesperación total, la condenación. Leibniz se traiciona a sí mismo cuando se le escapa decir que el mal propiamente es el sufrimiento y solo derivativamente el crimen y la imperfección; porque el mal radical es el crimen, el pecado, que no duele como tal a quien lo hace, que quizá no duela nunca a su soporte sino solo a su soportador. El crimen es un autoligarse la voluntad, un empobrecerse nuestro ser, un irse apagando y aniquilando, una nadificación de la que la libertad es misteriosamente capaz y que la realiza sobre sí misma, quizá hasta el apagamiento absoluto del más profundo de los infiernos. Y este horrendo abismo no puede tener cabida en el mejor de los mundos posibles, en el concepto preciso que de él se forma Leibniz, dejándose llevar del principio invasivo de la razón suficiente.

Dejo aquí estas reflexiones, que, en realidad, entrañan una serie inmensa de consecuencias y que ya han cerrado el paso, en su brevedad, a muchas representaciones catastróficas de lo que significa conocimiento de Dios.

Y para avanzar en este no veo más posibilidad real que la de volver a la situación confusa, abierta, claroscuro del principio, ya lanzado, de la existencia de cada uno de nosotros.

### 3. EL MISTERIO GOZOSO DE LA MUERTE

La luz se va abriendo paso a medida que se explora el mundo en torno y se van reconociendo en él regularidades y órdenes, sobre todo una vez que nos ayudan en su catálogo el aprendizaje de la lengua materna y la inmersión en los usos y costumbres de la familia y las figuras más amplias de la sociedad a la que se pertenece. El conocimiento básico precede a la bondad básica, pero pronto debe esta ir tomando a aquel la delantera, o todo terminará en algo más bien mediocre.

Al llegar a cierta edad, como dice Platón por boca de su Diotima en el *Simposio*, el primero de todos los textos de la filosofía de la existencia, precisamente cuando ya se ha llegado a cierta edad, y no, desde luego, *apriori* o al margen del tiempo realísimo de la vida, visita obligadamente al ser humano el *daimon* del amor, aunque lo hace primordialmente —añado yo— con el rostro del antagonista de este, la muerte. Siempre ocurre que los antagonistas se presentan en realidad juntos y se dan a conocer juntos, menos, precisamente, cuando lo que se presenta es el bien perfecto, lo absoluto, el Dios que no es totalmente otro —porque en tal caso habría que saber de él a la vez que se sabe del mal infernal— sino únicamente *valde aliud*. Al final de la carrera de la existencia no habrá ya dos hermanos gemelos sino nada más el Padre.

Pero regresemos a los hermanos primordiales: la muerte y la forma elemental del amor. Mientras la muerte y el amor no se acercan al hombre, no puede decirse que haya empezado la historia de su bondad y su búsqueda de Dios; esto es así porque la inquietud del corazón la suscitan la brevedad y la caducidad de la vida, que son también al mismo tiempo la chispa y el combustible del amor de lo bello. El superficial interés de los juegos infantiles se llena ahora de melancolía y pasa a encendido interés por los misterios de la existencia y por cuanto haya en ellos de sentido. La sed de la luz empieza junto con la sed de lo bello: el ansia de concebir, gestar y parir, en compañía de lo bello, lo que todavía no existe pero ya es lo único que, aunque oscuramente, sabemos que podrá llenar los vacíos que se han abierto en nuestro espíritu al llegar a él la noticia de la muerte. No nos damos cuenta de lo hermosa que es la realidad y de lo mucho que la amamos hasta que no se nos pierde mortalmente uno de sus pilares y comprendemos que nosotros mismos

también podemos morir a cada instante y también, por eso mismo, somos dignos de amor porque somos hermosura leve, frágil, fugaz. Nos compadecemos de nosotros mismos, sufrimos por todas las cosas, porque todas están hundidas en la realidad mortal del todo de la naturaleza.

Claro que no nos lo sabemos así decir a la corta edad en que tales verdades se nos manifiestan bruscamente. Solo lo sentimos en un segundo claroscuro que es lúcido en lo que hace a la comprensión, pero es casi ciego en lo que hace al afecto: gozo y dolor, angustia y ansias, aferramiento a la vida condenada a morir y desasimiento de cuanto se nos pueda morir —incluidos en cierta forma nosotros mismos—.

El choque con la muerte revela lo que antes solo estaba en sospecha y como en sueño: que de verdad el tiempo es irreversible porque es corto, porque puede acabarse inmediatamente. Y si al principio de ir explicándonos esta experiencia traumática, para la que en absoluto se nos había preparado ni nos habíamos podido nosotros solos preparar, entramos en la amargura de la angustia, de la insignificancia de todo, enseguida, aunque esta angustia no se disipe, pasamos a apreciar cada instante como único y el poco de tiempo que se nos haya concedido como apasionante; apasionante incluso si nada más existiera que este poco tiempo. Y todavía, en una tercera etapa de la lenta asimilación de este acontecimiento matriz de nuestra existencia, llegaremos a agradecer el poder morir, aunque sigamos pidiendo más tiempo siempre, porque entenderemos hasta qué punto sería horrible tener que permanecer en la vida infinitamente. El apego, quizá el amor a la vida, es lo que nos hace asentir silenciosamente a la bondad primordial de que nos esté concedido morir. Solo gracias a la muerte hay interés, hay tiempo, hay individuación de cada circunstancia, hay prisa, hay riesgo y alegría.

Pero el final del diálogo con la muerte revela algo más, y en este algo más se enciende, sin duda, la primera noticia de Dios propiamente dicho —no del Dios padre-madre, en realidad, abuelo, que el niño puede soñar si le enseñan a rezar sus padres—. Esta primera noticia auténtica viene en la conciencia de que existe la dimensión misteriosa de las cosas y, en especial, de la existencia. Porque, aunque quizá no explícitamente —y quizá sí explícitamente—, todos hemos entendido muy pronto, por más que hayamos huido luego de esta evidencia, que no sabemos qué queremos con el fondo mismo de nuestro ser, porque ni siquiera podemos querer vivir para siempre ni morir para siempre. Las dos perspectivas son espantosas y hasta hacen imposible continuar vivo y atento a las cosas. Pero entonces, si no quiero ni ser ni no ser, pero son las dos únicas posibilidades con que cuento, ¿por qué es cierto que sigo queriendo algo, e incluso desesperadamente, cuando no soy capaz de describir en qué podría estar mi felicidad plena, mi perfecto bien?

Si por un momento trato de renunciar a seguir queriendo nada, comprendo que es absurdo, porque el dolor de la desesperación —de la angustia, mejor dicho—

no me dolería si no fuera porque sigo, claro que sigo, anhelando: anhelo de lo imposible, anhelo de trascendencia impensable y, desde luego, unimaginable. Su objeto solo puede cubrirse con unas pocas palabras: estas mismas que ahora empleo; o la que el joven Levinas utilizó: evasión, pero a ninguna parte concebible. Es querer morir para luego revivir, pero en una forma de vida que no fuera la que tiene mi vida ahora; aunque, en realidad, tendría que tenerla, porque sin muerte en la muerte no habría interés en esta segunda vida. Un absurdo sobre otro.

Recientemente, Jean-Yves Lacoste ha descrito el objeto del anhelo central del ser humano como un vivir el tiempo sin la menor preocupación por el futuro ni el pasado (en definitiva, el esquema de Husserl, que Heidegger calificó de experiencia inauténtica o impropia del tiempo); pero por acertada que sea esta figura, no deja de ser también ella absurda, ya que significa algo así como que el cielo sería un estado de bobería infinita, de pasmo, de no saber dónde ni, sobre todo, cuándo se está, con quién, ante quién que no soy yo mismo —este ser lleno de un anhelo inconcebible pero absolutamente real y perfectamente cierto—.

Con este misterio, con este problema de orden infinitamente superior al de cualquier otro problema, no hay duda de que tendré que luchar toda la vida, a la espera de la lección definitiva de la muerte, aunque sin entender qué me podría enseñar la muerte que yo no haya podido ya pensar antes de ella como posibilidad.

La noción de Dios es ahora, por una parte, la de la memoria absoluta de todas las vidas con todos sus detalles y vicisitudes, porque es insufrible que este mar de dolor y gozo que es la historia de los hombres se vaya por el sumidero del tiempo simplemente a nada. Por otra parte, Dios es la cifra de que quizá el misterio de la existencia no sea solo parcialmente un don extraordinario, sino que, aun habiendo tenido que cargar con el tiempo de la angustia, se revele al fin un don perfecto, un don que solo ha podido venir del amor absoluto.

Pero es que del amor aún sabe muy poco quien vive lo misterioso solo en la figura que me he atrevido a rozar en esta descripción. Por ahora, este ser humano confrontado con el primero de los misterios apenas se apega radicalmente más que a sí mismo, y deja a Dios el cuidado de todos, la memoria infinita en que nada se pierde en la nada.

Además de este apego a uno mismo, a la aventura con el misterio que uno se dispone a vivir, hay otro factor aquí que no se puede pasar por alto, porque confirma el poder del anhelo absurdo: la paciencia con la que incluso aquel que se representa con máxima lucidez este estado fundamental de las cosas de la vida decide continuar viviéndola, a ver qué pasa, a ver qué más pasa, qué de nuevo sucede, si es que llega a suceder. Porque si ya una vez vino encima de mí lo inesperable y me desbordó con su sentido misterioso y me destrozó el cosmos de la infancia, comprendo que es posible que, aunque ahora mismo no logre obtener respuesta a mi petición de

ella, a mi oración por el sentido de la vida, pudiera ser que nuevos traumas de un orden tan gigantesco como el primero cayeran sobre mí con el tiempo y me hirieran felizmente, hasta conseguir levantarme a modos nuevos, a un tercer modo posible de vivir, no ya como niño y ni siquiera como adolescente que adolece de la enfermedad de la vida abocada a morir.

La paciencia, libertad reduplicada, libertad para seguir siendo libre pese a la angustia del misterio, es la respuesta sabia, inocente y primera que damos a nuestro encuentro con lo serio. Pero sobre esta reacción ingenua pueden venir luego opciones de signo opuesto, autoencadenamientos de la libertad, por inconcebible que se nos aparezca este concepto —que fue el usado por Kierkegaard al tener que hablar de estos paisajes del fondo de la vida—.

En aquel en quien surge la paciencia de existir surge también la posibilidad de vivir con el designio de no dejar sin conocer ni a un solo sabio, ni un solo libro sabio, ni una sola lengua en que hablen y escriban hombres sabios. Y junto a esta primera forma de la pasión filosófica y teológica también despuntará el afán por vivirlo todo, por recorrer todos los viajes que el mundo nos ofrece, en todos los sentidos posibles. El primero de estos caminos es el de la prudencia y la sabiduría, aunque también pronto se puede ramificar y decaer en versiones pobres de sí mismo; el segundo es el del ser humano al que llamó Kierkegaard el esteta, el hombre que busca lo interesante y en el fondo solo reconoce en las cosas que importan esta categoría. Naturalmente, cabe también la tercera posibilidad: distraerse, entretenerse, tratar de calmar la angustia olvidándose de todo y, en primer lugar, de sí mismo.

La vía de la ciencia, tomada como sustitutivo de la filosofía, es la desviación posible de la primera figura de la existencia, decididamente aventurera pero no distraída. Y consiste en intentar pensar de veras que no existen los misterios sino nada más que los problemas, o sea, las cuestiones solubles que por un tiempo parece que cierran el campo anchísimo de las posibilidades de la vida. La ciencia, efectivamente, como tal, solo admite problemas, que, una vez resueltos, ya no son más que el material combustible de la actividad de una técnica que los supera sin tener que volver a pensarlos. Por supuesto que se puede dedicar la vida a la ciencia sin esteticismo ni distracción, sino, al contrario, con profunda intención filosófica y hasta con ardiente caridad. Lo que no se puede hacer, en cambio, es ahogar en problemas de ciencia los misterios de la existencia; y, mucho menos, aunque a la larga sea la consecuencia inevitable, en acertijos para las técnicas. Por este camino, además de malograr la propia felicidad de vivir religiosamente, o sea, filosóficamente, la tensión del misterio, se obtiene ingeniería social, es decir, totalitarismo y barbarie. Un hombre reducido a charada técnica es solo un tipo complejo de bicho... Pero, en fin, hablamos aquí de Dios, no del Diablo.

Cuando la muerte nos sale al paso, nuestra existencia es creada, nuestra vida es recreada, empezamos de verdad lo que antes conocíamos en una semejanza del cielo de Lacoste, a la que directamente Unamuno llamó su cielo con frecuencia: porque en la infancia el tiempo está, pasa, pero no pasa, y la preocupación es de juego, no en serio. La paciencia, en cambio, nos prepara un terreno en el que desarrollamos la vida ahora como en dos planos. No se puede vivir solo en el dominio del misterio. Por algo que no es fácil de entender, el mundo nos distrae y nos entretiene, aunque desde su superficie estemos siempre atentos a bajar a lo hondo. En la apariencia de la vida superficial, recogemos briznas de sentido que meditar cuando nos quedamos de nuevo a solas con las profundidades. Se reza en la vida cotidiana; se estudia seriamente en la habitación, el aula o la biblioteca en donde hacemos a diario la vida corriente; y en estas situaciones se hace perfectamente manifiesta la duplicidad de los planos de nuestra vida. Quizá Dios nos entrena para la dicha perfecta haciendo que lo pasemos bien, aunque sea un poco tontamente, en muchas circunstancias del todo habituales. Al fin y al cabo, la vida diaria es un permanente vivir de las cosas gozándolas: del aire, del agua, de la tierra, del fuego, del alimento, de la carne, del arte maravillosa con la que lo real está lleno hasta los bordes de colores, plantas, mares, gatos, belleza que pasa. Y este gozo es en gran parte olvido del cuidado por el futuro misterioso.

El amor erótico y simple de la juventud ha sido tratado por Platón como un decisivo contacto con el ángel que nos puede hacer parir formas superiores de vida a la vez que engendramos frutos sencillos, naturales, de este amor. Ya sabéis: el amor del que habla Platón es casi exactamente lo opuesto de lo que llama nuestro mundo incongruente «amor platónico».

La revelación del amor-caridad es sin duda el segundo gran acontecimiento, el segundo hito traumático de la existencia.

#### **4. LOS MISTERIOS GLORIOSOS DEL AMOR**

Se diría al pronto que en este nuevo acontecimiento no hay más que plenitud exagerada de sentido, pero absoluta carencia de angustia; que este es el primero de los misterios realmente gozosos de nuestra propia vida. Pero así no se tiene en cuenta que antes de descubrir de veras que hay hasta que dar la vida, pero nunca desesperar a otro; que antes de que se pueda apreciar esta misteriosa, misteriosísima santidad del otro auténticamente otro, es preciso atravesar el dolor de la culpa. Y es que la carga inevitable de egoísmo que comporta incluso la búsqueda intensa de la sabiduría, preparación fuerte para la llegada de la revelación de lo santo, produce víctimas a nuestro alrededor; y aunque podamos no ser conscientes de ello, cuando

amamos a alguien no podemos impedir que brote en nosotros la necesidad de pasar adelante de lo erótico para entrar en el dominio del respeto absoluto.

De la experiencia de lo sagrado se transita así a la experiencia de lo santo. Si seguramente he traicionado antes, he abandonado a otros, he despreciado la ayuda y la compañía de quienes pensé que me estorbaban, ahora mi vida antigua queda sometida a la crítica radical de la conciencia moral, que propiamente manda aquello con lo que empezábamos hace rato: que no se puede amar al prójimo sin servirlo; que amar a alguien de modo esencialmente más profundo que el meramente erótico es hacer lo posible y lo imposible por apartar de él el mal, y no tanto el sufrimiento como el egoísmo. Porque el mal grave no es el dolor sino el hacer el mal. El dolor es experiencia del mal como tal; pero el mal realmente peligroso no duele, no empieza doliendo, sino que se limita a disminuir la vida, a bajar los grados de sentido de todas las cosas, a difuminar la alteridad del otro. Ya lo dije antes: es que la libertad que somos se reduce libremente a sí misma, en la dirección de la aniquilación, del no querer ya más vida ni que nadie más viva. Cuando realmente se quiere a alguien, nos arrepentimos de todo egoísmo y ansiamos que la persona amada se parezca a Dios: que esté a salvo, en primer lugar, del egoísmo precisamente y, luego, de todo dolor que no lleve clara indicación hacia la mejora de la vida. Queremos que el otro amado viva en el ámbito del misterio, ahora enriquecido por la revelación del bien que es que haya precisamente alteridades, otros; pero queremos que el misterio no pueda afectarlo superándolo con sus lados de angustia; que solo conozca la esperanza absoluta y no justamente todo lo doloroso que hay en el camino de su descubrimiento, por si acaso... Es un poco absurdo, pero todo lo misterioso es un poco absurdo, puesto que es coyuntura en que la trascendencia de Dios marca su huella. El hombre no avanza decisivamente en el conocimiento de Dios, o sea, en el amor a Dios, más que si conoce con pasión la entrega moral a la caridad, siempre a través del amor de caridad precisamente a un prójimo, a partir del cual podrán ir apareciendo muchos, infinitos prójimos más; porque la revelación de lo santo es interminable, es una serie interminable de acontecimientos de encuentro cara a cara, individuo a individuo.

¿Es que se podría entender el vaciamiento de Dios hasta la cruz si no se estuviera dispuesto —con toda naturalidad, libremente, sin tener una pegajosa impresión de heroísmo estéticamente interesante— a dar la vida por alguien, cada vez por más otros, hasta lograr pensar en la posibilidad de darla por cualquiera, o sea, verdaderamente por el prójimo, gracias a que delectemos esta posibilidad tan nueva amando en concreto todos los días de nuestra vida a todos los que podamos amar sirviéndolos? Sin estas experiencias del amor y de la humildad, de la culpa, del misterio de la muerte, de la búsqueda personal, el cristianismo solo puede resonar

como una música lejana en los oídos de su aprendiz. ¡No es precisamente fácil la tarea de los catequistas y los profesores de cristianismo!

La revelación del *prójimo* comporta, sin embargo, un sutil peligro que nos suele confrontar con el tercer trauma decisivo de la vida. Es esencialmente posterior a los anteriores y, como su entrada en acción es a la vez obra activa de la providencia y obra activa de nuestra entrega a lo misterioso del amor, no siempre está presente. Pero en realidad se necesita también, si la *praeparatio* evangélica debe completarse en nosotros. Me refiero a la verdad que se expresa en uno de los primeros apuntes del diario del joven Blondel —quien, por cierto, con apenas veinte años, solo podía tener una vislumbre apenas de la espléndida verdad que contienen sus palabras—. Dicen así: «Dios mío, impídeme amar demasiado el mismo bien que pueda yo hacer».

Una vida que se llena de prójimos es una vivencia perpetua de la revelación. El amor se expande sin perder su intensidad. No hay apenas nadie a quien no se ame de entrada con amor práctico, y nunca antes, nunca como en la madurez de la vida, están los días tan llenos de sentido, de tarea, de progreso. Es verdad que darse puede frecuentemente traer la consecuencia de ser rechazado intensamente; de ser mal entendido, inoportuno, más facedor de entuertos que desfacedor de los infinitos que ya hay. Pero el problema no está tanto en que ir empeñado en amar sea ir viendo cómo cada vez más y más personas no entienden ni aceptan, sienten envidia e incomodidad, se hartan del servicio que otro les presta; el verdadero problema está en la sensación de gloria, de plenitud, hasta de heroísmo que nota en sí el amante. Cree ya demasiado en su tarea, en la importancia de su presencia, en que él no puede faltar porque las cosas sin él se derrumban y se ponen de nuevo grises y tristes o incluso malas. Está llevando adelante realmente una empresa de Dios y ruega todos los días por tener la energía suficiente y no dar la espalda a los riesgos de continuar adelante en este indudable *opus Dei*. Aparece irremediabilmente la hinchazón, la *kauchesis*, como dice san Pablo. De la compasión por todos, hasta por sí mismo, el héroe, el hombre de acción, ha pasado a la admiración de sí mismo. Si tuviera tiempo, escribiría una vida de santo que sería su autobiografía. Y no se cansa de dar gracias a Dios por ser el que Él ha hecho de su barro egoísta. Entiende, pero solo hasta cierto punto, aquello del contraste entre la oración del fariseo y la oración del publicano. A fin de cuentas, el publicano se empeña en no cambiar de vida, semana tras semana, en cuanto baja de la sinagoga. Incluso se pregunta si el buen samaritano, al ver que había bandidos en el camino a Jericó, hizo bien entregándose del todo a la primera víctima que se le presentó, porque era muy probable que encontrara, al avanzar, otras más, por igual merecedoras de su auxilio.

No hay que amar demasiado el bien que uno puede hacer, al vivir en mitad de esta plétora de encuentros interhumanos con los otros santos. Pero la hinchazón

no se cura sino con la desgracia. Hay infinidad de anticipaciones de la desgracia a lo largo de toda la vida, porque el dolor de no conseguir todo lo posible es una experiencia continua y una fuente de meditación, de arrepentimiento por la propia miseria, de oración que mezcla la acción de gracias con la petición concreta. Pero quizá no se puede ver en serio la medida de la propia hinchazón solo proponiéndose el desasimiento de las empresas que más nos importan, de aquellas que han dado sentido, aparentemente, a nuestra vida. Nos falta aprender sufriendo que únicamente el amor permanece en el cielo, pero no sus frutos presuntos.

Este desasimiento del éxito de algo que nos ha importado demasiado que no fracasara seguramente solo se conoce de verdad cuando eso fracasa realmente. No es que yo quiera despojarme de lo que me estorba la libertad, porque amar al prójimo es asirse a la historia, a la política, a la comunidad de las vidas reales; es que la providencia se digna enseñarme que solo el amor auténtico puesto en las obras sobrevive a toda desgracia, pero no las obras mismas. Realmente lo que es digno de un rey, decía ya el estupendo personaje que fue Antístenes, el compañero de Sócrates, es estar haciendo el bien y que hablen mal de ti. Y decía también que la buena reputación es más un mal que un bien. El fondo del asunto no está en volverse imperturbable, como decía pretender este viejo sabio —quien, por cierto, defendía un rabioso monoteísmo trascendente—, sino en renunciar, digámoslo ahora con la *Bhagavad-Gita*, a los frutos de la acción. Pero, repito, no por cálculo, a fin de atrincherarse contra el sufrimiento, sino más bien porque es el trauma mismo providencial el que nos da la ocasión de esta última libertad.

En la desdicha es cuando y donde se aprende el verdadero significado del perdón, no tanto en la mera culpa. El perdón no tiene su esencia en amar yo sino en que me aman, mejor dicho, en que al fin me dejo amar y no me concentro, un poco soberbiamente, en amar yo, y tanto más y mejor si los demás no me aman como yo los amo. Dejarse amar es la experiencia que aquí en la vida hacia la muerte podemos hacer del cielo: es el sabor primero de la redención, la entrada en la eternidad —que no consiste en que no hay tiempo, sino en que solo hay amor y toda la libertad se ha entregado al amor que viene hacia uno—.

Pedir perdón intensamente es pedirlo por la vida entera, por sus torpezas, por la escasísima medida en que se ha hecho honor a lo largo de toda ella a la maravilla infinita de la creación y la revelación. Se ha tenido esperanza, fe y amor, pero solo en contadas ocasiones en su sentido teológico, o sea, absoluto. El amor absoluto nos viene radicalmente de fuera; nos llega de Dios, pero a través del amor de benevolencia de algún prójimo que nos perdona, o sea, que de verdad nos ama y, por ello mismo, nos redime de nuestro pasado. En el milagro del perdón de otro que es como nosotros, que perdona lo imperdonable, que realiza el prodigio de transformar el pasado nuestro, madura al fin el amor auténtico también en nosotros.

Este amor auténtico es la esperanza absoluta; y sigue siendo amor de obras y servicio del prójimo, pero es sobre todo la inundación del amor que a través de alguien nos cae del cielo, de la cruz y de la gloria de Cristo. El Espíritu nos ha enseñado ahora quién es Cristo y qué significan la cruz y la exaltación a la derecha del Padre. El Espíritu ha sido desde siempre el aliento de la providencia creadora y revelante, pero ahora es el ámbito en que descansa nuestra vida en el amor recibido, al que no podemos contestar sino con una transformación del amor antiguo, demasiado heroico e hinchado.

He llamado a esto esperanza absoluta, pero en ella se ha de ir entrando en el misterio del amor absoluto reflejado en nosotros como en un espejo. La juvenil fe en la providencia y sus traumas enviados en la misteriosa sazón en que más nos han de sorprender, apenas se nota ya, bajo la confianza del amor que nunca antes pudimos tener en esta medida colmada.

La mística, es decir, la experiencia del misterio como misterio, ha evolucionado así en nosotros desde la búsqueda ansiosa, pasando por el amor activísimo, a esta conversación en que la realidad entera está puesta en palabras de Espíritu y todo el cuidado —el cuidado de la muerte, desde luego, pero incluso el cuidado por la causa del bien en la historia— queda calmado, consolado, trasfigurado.

Da algo parecido al miedo hablar de estas cosas, porque estamos siempre en la fragilidad de poder malograrlas antes de dejarnos consumir por ellas.

La filosofía como tal reza a la vez que piensa y trata de actuar.