

# FILOSOFÍA Y CRISTIANISMO: ¿UNA PROXIMIDAD YA PENSADA?<sup>1</sup>

## 1. INTRODUCCIÓN

Presentar en la actualidad el tema de las relaciones entre filosofía y cristianismo, o si se quiere con otras variantes, las relaciones entre filosofía y religión, o entre razón y fe, parece una cuestión bastante anacrónica y sobre todo bastante trillada. Al elegir el título de esta conferencia me he remitido a uno bastante convencional, pero en cierto sentido poco evitable. La cuestión no es nueva y a pesar de haber sido tratada infinidad de veces por tantos y tan valiosos autores, no deja de ser un tema que suscita nuevos problemas o nuevas perspectivas dentro de un mismo problema. Parece que filosofía y religión son dos términos que de algún modo no pueden dejar de ir juntos, al menos mirando la historia de la filosofía: en efecto, la historia nos propone un dato innegable y con ello nos da una clave que se repite a lo largo de los siglos. Sin embargo, cada época pensó esta relación entre filosofía y religión de un modo propio: tenemos momentos en los que parece que la proximidad es tal que cuesta mucho trabajo distinguir el pensamiento especulativo de su inspiración y finalidad religiosa, entendiéndose por pensamiento especulativo tanto la filosofía como la teología, lo cual crea por su parte otra relación y otro problema que tampoco resulta fácil clarificar hasta el fondo.

Nuestra época sigue siendo la Edad Moderna. Es verdad que no vivimos ya en sus albores ni nos encontramos en el pleno fervor que despertó hace pocos siglos la nueva ciencia, la renovación de la filosofía, su separación de la teología, el nacimiento de la nueva perspectiva y el nuevo estilo de filosofar que se deriva de una consideración original de la subjetividad. Hoy vivimos un momento que se percibe más bien como un declive y un final. A este respecto, la literatura abunda y no es fácil orientarse en ella, aunque tampoco es difícil ver que la notable producción literaria y filosófica sobre la modernidad y la postmodernidad depende de algunas grandes ideas que tienen ya una tradición consolidada y, por otra parte, de algunas interpretaciones que se abrieron paso en los últimos años que, de un modo más o menos explícito, aparecen como tesis de fondo en el actual debate sobre el sentido y el porvenir de lo moderno.

Una de las características que tal vez más llama la atención en la filosofía de los últimos dos siglos —tanto como para poner un límite en cierto modo convencio-

---

<sup>1</sup> Este artículo contiene el texto revisado de una conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires el 13 de septiembre de 1994.

nal— y sobre todo de la cultura que hoy vivimos, es la ausencia de Dios. No se trata tanto de que Dios como tema de reflexión no aparezca, o que la cultura no lo admita de ninguna manera. Pero Occidente ha hecho de Dios, en muchos casos, una especie de recuerdo, una categoría que tenía vigencia en otros tiempos y que si en la actualidad pesa de algún modo, es por referencias indirectas y no por un positivo intento filosófico y cultural orientado hacia la trascendencia. Sin embargo, debemos distinguir aquí dos planos que parece muy obvio distinguirlos, pero que no siempre están presentes de modo explícito en la conciencia del hombre actual. Por una parte, la profecía nietzscheana de la muerte de Dios ha tenido una verificación histórica que muy probablemente Nietzsche no imaginó: el mundo de la vida (no en sentido husserliano) ha ocupado las categorías existenciales contemporáneas de un modo radical y ha creado un basamento y, por así decir, un sistema judicativo ante el cual todo valor personal o comunitario debe comparecer para recibir una suerte de aprobación o reprobación vital. La conciencia crítica moderna persiste, como no podía ser de otra manera, pero con una variación fundamental de sus supuestos: la crítica nietzscheana agregó a la razón judicativa ilustrada buena parte de la vida que la razón abstracta había dejado fuera, pero sin recuperar la racionalidad para ponerla al servicio de la vida, sino que, por el contrario, aisló todavía más lo vital de lo racional aunque con una justificación diversa; el *lógos* no es el ideal vital nietzscheano; no lo es la penetración inteligente de la vida, sino la proposición de la vida como horizonte último querido por sí mismo y considerado como la fuente y el fin de la actividad humana. Lo vital aparece en cierto modo como un ámbito autónomo y, por ser así, se autojustifica. Parece que la idea hegeliana del absoluto autorreferente, que comienza y se realiza en sí y por sí, haya inspirado la cultura vitalista precisamente en este punto: la vida es en sí y para sí, y por ello dimensión primera y última que lleva en sí su momento originario y su indefinida potencialidad.

El segundo plano a que hacía referencia más arriba sobre la cuestión de Dios es menos explícito; es más, en muchos casos es estrictamente implícito y tiene una pura forma tendencial, escondida y en ocasiones anónima. La cuestión de Dios aparece en su no aparecer, está presente como lo oculto, casi sin forma objetiva. Sin embargo, esta ausencia de Dios no puede vivirse sin embargo como una pura negación, como una desvinculación antropológica radical, como la liberación definitiva de una imagen que hubiese atormentado durante siglos la humanidad. Si la conciencia contemporánea se encuentra en muchos aspectos separada de Dios, no puede dejar de vivir esta situación sino como lo que es, es decir, como separación, como alejamiento. La ausencia de Dios no adquiere el carácter de absoluta desvinculación, ya que la finitud de la vida humana es demasiado evidente como para autoproponerse como instancia última: la evidencia de la finitud es esencialmente carencia, límite vivido. De este modo, la ausencia de Dios se vive no tanto como una categoría negativa formalmente propuesta, sino como la tendencia no satisfecha por la finitud: el compromiso antropológico con lo vitalmente finito no es suficiente para dar sentido a la totalidad de la vida del hombre, aunque en ese compromiso se creen imágenes que más tienen que ver con el gozo y con el juego, con la valoración del instante, que con la dimensión última de la vida, o con un discurso sobre un horizonte definitivo de sentido y de valor.

Por eso, la relación entre filosofía y cristianismo no puede ser pensada con independencia de esta situación existencial, ya que si la cuestión se propusiera como una mera relación entre conceptos, se solucionaría bien poco —en la medida en que la aclaración de una situación histórica y conceptual se acerca a una solución posible—. En la novela de Aldous Huxley, *Brave New World* del año 1932, poco antes del final, el Gobernador, Mustafá Mond, que preside ya el nuevo mundo, explica al Salvaje las razones de por qué han quedado fuera de la ordenación social tanto el arte como la ciencia y la religión. Son el precio debido para la realización de una sociedad armónica, feliz y sin conflictos. No es necesaria tampoco la idea de Dios; no hay necesidad de tener un Dios. —«Entonces, dice el Salvaje, ustedes creen que no hay Dios». La respuesta del Gobernador es sorprendente y retrata en pocas palabras la situación a la que me estoy refiriendo: —«No; yo creo que muy probablemente hay un Dios». —«Entonces, ¿por qué...?». Y Mustafá lo interrumpe: —«Es que Él se manifiesta en modos diversos a los hombres. En los tiempos premodernos se manifestaba como el ser que se describe en estos libros [la Biblia, etc.] Ahora...» —«¿Como se manifiesta ahora?», pregunta el Salvaje. —«Se manifiesta como una ausencia; como si no existiese en absoluto»<sup>2</sup>.

La cita de Huxley no se refiere solamente a la ausencia de Dios, sino también a la ausencia de la belleza y, aunque no aparezca explícitamente en el texto citado, también de la verdad. Quisiera proponer en estas páginas, como uno de los núcleos centrales de mi reflexión, que la ausencia de Dios va aparejada a la ausencia de belleza y de verdad; y viceversa, la ausencia de belleza y verdad implica necesariamente una determinada ausencia de Dios. Cabe decir —y en esto me remito tanto a la metafísica de los trascendentales, como a la antropología— que no es posible prescindir de la belleza y de la verdad sin, al mismo tiempo, prescindir del bien; o dicho de modo positivo, la implicación trascendental de verdad, bien, y belleza conforma una textura antropológica básica en la que se juegan, de modo también trascendental, las suertes de la libertad y de la inteligencia. Como dice Nietzsche en el famoso texto del *Crepúsculo de los dioses*: «Temo que no abandonemos a Dios porque creemos todavía en la gramática». En realidad la afirmación es de una dramática lucidez, ya que el nihilismo no es una actitud relativa sino que debe ser radical: si hay algo de verdad habrá todavía Dios, y al contrario, la crítica completa y radical de la idea de Dios implica la negación de la posibilidad humana de verdad y de libertad. Probablemente una de las tragedias del mundo actual se encuentra en que siendo la inteligencia capaz de la verdad última y viéndose la libertad destinada a un amor infinito, el hombre actual se encierra en la finitud, y entiende y quiere en un horizonte de sentido que se recorta sobre la ausencia de Dios.

Sin embargo, y merced a esta implicación de los polos Dios-verdad, religión-filosofía, la salvación de esta especie de naufragio cultural en que vivimos no puede darse solamente *a parte religionis*, o solamente *a parte rationis*; por el contrario, la salida no puede adoptar la forma de un rescate unilateral. La historia nos ha habituado a buscar el origen de la crisis de la religión en una secularización amenazadora que

<sup>2</sup> A. HUXLEY, *Il nuovo mondo*, trad. de L. Giglio y L. Biancardi, Mondadori, Milano 1984, p. 209.

tiene por detrás el impulso y el peso de las pretensiones agresivas de la razón autónoma; y experiencias más recientes inducen a pensar, en algunos círculos, que una *recaída* de la razón en los ámbitos de la religión o de lo sacro produciría una especie de paso hacia atrás en lo que en cambio se considera como una conquista de la razón libre de ataduras trascendentes; pero con esto lo que se logra es únicamente limitar las propias pretensiones veritativas de la razón. El conflicto entre religión y razón prosigue adoptando formas nuevas que parecen sugerir una vez más una ulterior separación de los dos ámbitos. Pero esta radicalización no puede llevar sino a un nihilismo que, aunque de signo opuesto, se cierra tanto a lo verdaderamente humano cuanto a la trascendencia. Hoy no podemos afirmar el valor de la fe y de la religión a costa de la inteligencia de la verdad; ni podemos negar la verdad al precio de una tesis que deje fuera toda racionalidad de lo trascendente, de la religión, de lo simbólico: si la razón ha aumentado sus exigencias porque es más consciente de su propio poder, esto no significa que la trascendencia deba perder terreno hacia lo irracional; la religión hacia el puro sentimiento; la fe hacia un autoritarismo fuera de las dimensiones de toda comprensión posible.

Afrontar la situación actual, sus amenazas o el naufragio que se anuncia en ella, comporta afrontar conjuntamente, en la tensión y en la inmanencia de la oposición, el nexo entre Dios y verdad, fe y razón, sobre la cual ha sido construida nuestra historia. Aparece así un nexo de solidaridad necesario para quienes quieren salvar aunque sea sólo uno de los dos polos, ya que esa salvación no puede ser, como hemos dicho, unilateral. Y después de siglos de un itinerario que ha sido divergente y como de dirección opuesta, la filosofía y la religión deben ahora, por el contrario, emprender su marcha con la conciencia de su comunidad originaria. Pero esto asimismo nos pone delante de una serie de problemas no solucionados y que están en la base misma de la cultura actual y que amenazan no sólo a la religión sino también y de modo igualmente radical a la misma racionalidad. Esto es lo verdaderamente preocupante y por eso debemos intentar individuar cuál fue la causa de esa ruptura: no tanto en la suposición de que hay que salvar fundamentalmente la religión y sus valores, sino que si no se salva la racionalidad tampoco se podrá acceder al verdadero valor de la religiosidad; o desde otro punto de vista —que no trataré expresamente, pero que está implícito en las consideraciones sobre la racionalidad—, si no se salva la verdadera libertad la religión quedará fuera del ámbito de lo noblemente humano.

## 2. ETAPAS DE UN ITINERARIO: PERSPECTIVAS ENTRE DOS SIGLOS

### A. *En el siglo XIX.*

Quisiera ahora delinear breve y esquemáticamente algunos momentos especialmente significativos en lo que respecta a la historia más reciente de la cuestión, casi siempre conflictiva, de la filosofía y el cristianismo. El encuentro entre ambos se ha realizado siempre bajo el signo de una consciente tensión y de un consciente nexo. Nexo y tensión, en efecto, son categorías constantes y se puede recorrer la historia

del problema sea desde el punto de vista de la tensión y ruptura, como suele aparecer en la historia del ateísmo, o bien desde el punto de vista del nexo: punto de vista que me parece bastante fructífero para una reproposición teórica del tema.

La situación de la ausencia de Dios, a la que nos referimos antes, es en cierto modo el final de una historia, no tanto en el sentido de que nos encontramos ya en el fin de la historia, o de que esta situación no pueda prolongarse temporalmente, sino más bien porque no se la puede radicalizar ulteriormente —al menos resulta bastante difícil pensar en posibilidades de ulterior radicalización en cuanto a lo formal del problema—. En todo caso a lo que asistiremos será a una especie de extensión de la crisis hacia campos que hasta el momento se habían mantenido, por motivos culturales diversos, libres de la crítica de la racionalidad autónoma: son campos en los que no ha asomado, o no había asomado de modo claro y definido, con consecuencias prácticas, la ausencia de Dios. Por eso no es de extrañar que el Dios ausente se manifieste cada vez más en la misma medida en que no se vuelva a adquirir la conciencia de la ruptura y, con ella, la conciencia y el dinamismo de un orden que se debe recuperar desde una nueva situación: se trataría, pues, de recrear ese nuevo orden y no solamente de repetirlo. Sin embargo ese es el desafío y la tarea que se debe afrontar. El hombre en nuestra época, los primeros signos que encuentra son los de una ausencia que llamará ausencia de Dios o, si no es creyente, constatará como el fin de un proceso de disolución que se cumplió en un tramo de historia y que es precisamente la que le ha tocado vivir.

Tomando el relato bíblico de la lucha de Jacob con el Ángel<sup>3</sup>, que se encuentra en Génesis 32, 23, es una imagen por demás adecuada para representar esta relación de tensión y de nexo, de lucha y de vecindad que existe entre la filosofía y la religión, entre el saber por las causas y el cristianismo. Jacob y el Ángel luchan, pero la lucha desigual termina sin un vencedor ni un vencido: las relaciones del hombre con lo sagrado tienen siempre este dinamismo y esta dramaticidad, ya que no es posible resolver esa relación en una situación en la que el hombre pueda encontrar una definitiva paz en este mundo; sin embargo, juntamente a la tensión y al drama, se establece una relación de solidaridad: el hombre lucha para abrirse un camino y ese camino pasa por el encuentro con lo divino, con lo sacro. Hay quienes han acentuado más la lucha, la tensión, y quienes han acentuado sobre todo el final de la lucha: la bendición del Ángel que pone fin al conflicto. Pero observando que en ese combate no hubo ni vencedor ni vencido, el texto bíblico pone de manifiesto una tendencia del hombre que pretende liberarse de Dios pero cuyo punto final es algo diverso y algo más que un simple rechazo. La lucha no termina, en efecto; no tiene un final ni feliz ni infeliz; es sobre todo profética. Más allá del significado religioso, el relato bíblico puede valer como indicación de una tarea cultural: pensar el nexo que ha de volver a conjuntar el pensamiento a la verdad de la tradición religiosa, liberando de ese modo nuevas potencialidades tanto al pensamiento como a la fe.

<sup>3</sup> La imagen ha sido propuesta recientemente en un volumen colectivo: *In lotta con l'angelo*, SEI, Torino 1989.

1. Por lo que se refiere a la historia del pensamiento durante el 1800, se pueden distinguir tres grandes momentos o tendencias que tienen más que ver con algunos movimientos de ideas o núcleos interpretativos que con una cronología precisa y clara, aunque se puedan distinguir fuentes anteriores y propuestas temporalmente posteriores. Como punto de partida general o como horizonte fundamental se debe ver la figura de Kant. Una primera actitud o característica del encuentro/desencuentro de filosofía y religión se puede describir como el momento de *radicalización*. Kant recoge una serie de tesis y tendencias anteriores a él, propias de la Ilustración. Pero puede ser considerado por eso mismo como un momento sintético tanto por lo que recoge como por lo que proyecta. Además los años en los que Kant vive son los que ven un cambio profundo en la interpretación del cristianismo y de sus relaciones con la sociedad y el mundo: de algún modo es el momento histórico en el que la modernidad toma su forma más completa, menos atada a proyectos parciales. Por este motivo la radicalización es una característica propia de este momento por lo que respecta a las relaciones de filosofía y cristianismo: Hegel se cuenta entre los primeros —o por lo menos entre los más explícitos— que denuncia y polemiza contra la concepción ilustrada que separa de modo neto un ámbito de racionalidad y otro que corresponde al sentimiento y al mito, y que correspondería, según la mayor parte de los ilustrados, a la religión. Kant, en efecto, había reconocido el valor regulativo práctico de las ideas trascendentales pero había negado simultáneamente la posibilidad de acceso teórico y especulativo. Aun cuando Kant había reconocido un cierto valor de ensachamiento del horizonte cognoscitivo a la fe —la *Glaubenslehre*—, no pensaba que el conocimiento por fe fuera asumible en una perspectiva estrictamente racional o crítica. Hegel propone un nuevo equilibrio pero con la pesada carga de la unidad absoluta que tiene fundamentalmente la forma de una racionalidad omniabarcante: no hay nada fuera de la razón; no hay este *fuera de la razón*. Pero las críticas a Hegel, sobre todo por parte de Feuerbach, no hacen sino reproponer una radicalidad mayor en términos excluyentes: la racionalidad es de este mundo; el otro no es sino proyección imaginativa, inconsciente colectivo: la fe es un mundo de imágenes consoladoras que nada tiene que ver con la realidad de la verdadera vida humana.

2. Sin embargo, al lado de esta radicalización hay un tipo de crítica a la Ilustración y al mismo Hegel que apunta sobre todo a una *transformación* de las relaciones entre filosofía y cristianismo. Se trata de un tentativo de profundización causado por el hecho de que el conflicto había subido de tal manera de tono que no se podía prescindir ya de una actitud si se quiere más conciliante al menos como desafío. Es la actitud fundamental del Schelling de la *filosofía positiva* y de Kierkegaard con la tesis de la no reducción del individuo a pensamiento o a momento dialéctico. Pero precisamente porque son críticos de Hegel, el replantamiento de las relaciones entre religión y filosofía tiene el carácter de respuesta y de valoración de la filosofía hegeliana. Schelling propone un tipo de racionalidad que no es ni vacía ni abstracta como la razón ilustrada, pero tampoco es la racionalidad dialéctica hegeliana: se trata de una razón no formal sino reveladora, que intenta comprender los modos en que el ser se revela históricamente, como sucede en modo particular en las revelaciones religiosas,

pero que no significa *racionalizar* lo revelado sino respetar tanto su especificidad formal cuanto su carácter existencial. En Kierkegaard, por su parte, a pesar de la marcada polémica antifilosófica, la irreductibilidad de la existencia no conduce solamente al abismo paradójico de la fe, sino que da luz sobre toda la realidad y la asume como aquello que de verdadero hay además del vivir y del pensar.

En este esquema apenas esbozado, la atención se centra prevalentemente en las consecuencias que esta actitud provoca en el ámbito filosófico, pero hay efectos de no menor importancia en el plano de la autocomprensión de la religión. Para estos autores en oposición a Hegel y a Feuerbach en el modo de concebir el cristianismo, éste es la expresión más alta de la religión general, y lo que importa de modo primario es su carácter específico e irreductible a cualquier forma de racionalización reductiva en cuanto religión revelada: la *positividad* de cristianismo en cuanto religión, el escándalo y la paradoja, la oposición a la sabiduría mundana son los núcleos en los que debe ser buscada su verdad. De alguna manera también algo de Kant se puede interpretar en esta línea (*Glaubenslehre*), o de Schleiermacher, o en el mismo Nietzsche que precisamente al negar a Dios, o al declarar su muerte, señala que la vida humana es de alguna manera inescindible de la cuestión de Dios, etc.

3. Sin embargo se puede todavía identificar una tercera línea que algunos han denominado de *ruptura epistemológica*. En Marx la cuestión fundamental no es la globalidad de la cuestión filosófica y su relación con la religión la que se pone en primer plano, sino que el problema central de su especulación es la sociedad; en Durkheim es también la sociedad pero desde el punto de su estructuración y cohesión; para Freud y Jung el horizonte es el inconsciente y las profundidades de la psique humana. Es decir, el saber amplía sus perspectivas, sus objetos, con un criterio claramente científico, o de objetividad científica. Y si con estos autores se abandona el siglo XIX para entrar en el XX, esto preanuncia el modo que adquirirá, de aquí en más, la relación entre filosofía y religión: no se tratará ya de planteamientos totalizantes (Hegel), y por tanto de oposiciones globales, sino que se retomará el estudio de las relaciones parciales. La ruptura epistemológica significa, entonces, que según se van perfilando las nuevas ciencias del hombre y de la sociedad, la psicología y la epistemología, la antropología cultural y las ciencias históricas, como ciencias con un método y objeto definidos fuera del saber filosófico, así también el conflicto y la relación entre esos saberes y la religión tendrán significado filosófico —es decir, siempre tendrán una posibilidad de lectura filosófica— pero será diverso de la asunción sistemática de sus relaciones generales: ninguna ciencia estará en condiciones de asumir un punto de vista exhaustivo o pretendidamente tal y aparecerá un criterio, por así decir, más *neutral* para penetrar esos nexos. Aquí no nos encontramos con una situación ni mejor ni peor: es simplemente diversa y su valoración crítica deberá hacerse con criterios también diversos de los que se derivan de las sistematizaciones rígidas o de las interpretaciones unitarias del mundo, de la historia, de la naturaleza y de la cultura. Sin embargo decir fin de siglo XIX es hacer referencia necesaria a Nietzsche que le da al fin de siglo el significado de la nueva época que inicia después de la *muerte de Dios*. Esto indica, aunque sólo en relación al esquema que hemos presentado en grandes líneas, que la *radicalización* kantiana e ilustrada fracasó de modo rotundo;

que lo que hemos denominado *transformación*, fue insuficiente y que los intentos de Kierkegaard y de Schelling ofrecen puntos de indudable interés para la reflexión pero que como eventos históricos no fueron suficientes para que de ellos emergiera una propuesta más cautivante; por su parte la *ruptura epistemológica* aporta sí una nueva riqueza al horizonte cultural, pero soluciona poco y nada. Nietzsche, sin embargo, y su radical tentativo negativo respecto a la trascendencia obliga a saltar por encima de los lugares comunes que fueron considerados como definitivos por buena parte de la cultura de la época en lo que toca a nuestro tema, es decir, los que habían quedado empalidecidos por su uso poco profundo y culturalmente poco atractivo: Nietzsche en este sentido no inhibe sino que, por el contrario, obliga a replantear cuestiones pendientes no sólo no resueltas sino tampoco profundamente pensadas.

### B. En el siglo XX.

Nuestro siglo ofrece un panorama bastante poco ordenado, si se lo mira desde el punto de vista del esquema histórico, por lo que respecta a las relaciones entre filosofía y cristianismo. Como consideración general se podría afirmar que algunas filosofías dejan la cuestión fuera de consideración, no se ocupan de ella (lo cual es significativo), y las que la hacen abandonan en general la pretensión de una confrontación absoluta, o totalizante, y sistemática. Sin embargo, algunas áreas filosóficas le han prestado más atención al problema y son bastante significativas por sus aportes o, al menos, por las posibilidades que ofrecen para la consideración de la cuestión. Ahora me limitaré a señalar lo que me parece que en este siglo han sido, y por lo general, continúan siendo, las filosofías que están abiertas al repensamiento de la religión desde un punto de vista positivo, por oposición a filosofías ateas o indiferentes. De todos modos, más que a líneas históricas complejas y articuladas entre sí, me referiré de modo breve a algunas manifestaciones filosóficas más puntuales.

Por una parte, se debe hacer mención del neotomismo que siguiendo una tradición secular ha retomado los grandes temas filosóficos, y excepto algunos tratadistas que se han ocupado poco de la cuestión que nos ocupa, o se han ocupado de modo excesivamente sucinto, en general ha aportado argumentos que no se pueden ni desconocer ni abandonar; ha habido así un renacer del estudio de las relaciones entre filosofía y cristianismo que se concretó de modo más robusto en la cuestión de la *filosofía cristiana*. De todos modos, las discusiones, sobre todo en la década de los años 30, tuvieron como esquema básico el replanteamiento en términos de armonía en cuanto se consideró de modo explícito que una es la fuente y el origen de la verdad y de la Revelación: se trata de una tesis clásica que, si se debe señalar una deficiencia, habría que indicarla por el lado de la no gran incisividad de la misma en la cultura contemporánea (lo cual no quiere decir que el debate no haya aportado consideraciones de interés especulativo). Pero de hecho la cuestión de la filosofía cristiana quedó como un tema de interés sobre todo para la misma filosofía cristiana, aunque en las discusiones de los años treinta hayan intervenido filósofos no tomistas como es el caso de L. Brunschvicg.

Un hito importante de este siglo es también la fenomenología y el existencialismo. En este último se encuentran tanto actitudes que rechazan, al menos en apa-

riencia, una confrontación especulativa con la dimensión religiosa del hombre —como es el caso de Sartre—, pero por lo que llevamos dicho aún así la cuestión es significativa. Sin embargo, algunas filosofías hermenéuticas, que nacen de algún modo del encuentro de tesis fenomenológicas y existencialistas, tienen una preocupación clara por la recuperación de la trascendencia y por la extensión de la racionalidad hacia zonas que la razón racionalista había dejado fuera o, en otros casos, había incluido a costa de reducir la trascendencia a categorías inmanentes, es decir, a los límites de la pura razón o de la subjetividad autónoma. El problema contemporáneo que hemos caracterizado como la ausencia de Dios requiere un tipo de racionalidad que sea capaz de descubrir significados en una cuestión que se presenta por sí misma casi como una *contradictio in terminis*. Preguntas del tipo: ¿qué importancia tiene y qué formas culturales y vitales adquiere la ausencia de Dios?, o bien, ¿qué relación tiene la historia humana con el ser, y el tiempo con lo eterno?, ¿cómo se puede articular la variedad y pluralidad de las formas vitales con una unidad de sentido? También: ¿es posible hablar en y desde nuestra situación histórica de una metafísica del ser y de un destino del ser? ¿es el lenguaje humano algo más que un intercambio convencional de signos, o manifestamos a través de él algo que pertenece a nuestra propia esencia y con ello algo del afán de trascendencia que parece radicar en el corazón del hombre?

Preguntas como éstas implican respuestas que no sólo tengan en cuenta y se fundamenten en los primeros principios del ser y del conocer, de la antropología y la ética; necesitan además —y aquí el *además* no es un mero accidente extrínseco, secundario— de una lectura de la historia; y de la historia como un ámbito de la manifestación del ser. Desde otros puntos de vista, como los representados por la filosofía analítica y las varias formas de la filosofía del lenguaje, podemos encontrar planteamientos similares aunque con la lógica diferencia de métodos y preocupaciones temáticas.

En este conjunto de filosofías se puede observar que el encuentro del pensamiento con la religión se plantea en puntos circunscriptos, con metodologías que no son suficientes, en muchos casos, para asumir el punto de vista de la totalidad, de la sistematización omniabarcante. Uno de los resultados de estas actitudes es la profundización de aspectos que en otros momentos de la historia de la filosofía, sea reciente como más remota, quedaron ocultos porque estaban incluidos en temáticas más generales, o porque las metodologías utilizadas impedían el acceso a cuestiones más sutiles y particulares pero no por ello menos importantes. La fenomenología de la religión, las ciencias de la religión, el análisis lingüístico de las cifras de la trascendencia, originan desarrollos que dan luz a dimensiones implicadas en el transcurrir histórico de la existencia humana que, sin reducirse a pura historia o sin que ésta o la temporalidad constituya el horizonte último de toda significación posible, no puede evitar vivir históricamente: así, su entendimiento del ser, el plantamiento de los horizontes significativos y últimos de la vida humana, la cuestión del sentido de la historia (inmanente y trascendente), todo ello se vive desde la historia. El ser no es una categoría histórica, pero no hay duda de que para nosotros el ser se presenta en nuestra propia historia. La hermenéutica, en sentido amplio, puede ser una vía de acceso para el análisis no ya sólo de situaciones existenciales con un determinado valor

psicológico, o para un análisis cultural de situaciones antropológicas, sino que puede dar la vía de acceso a realidades que por ser humanas se presentan necesariamente en la historia pero que, por ese mismo motivo, la trascienden. La tesis aristotélica de que el conocimiento comienza por los sentidos se debe extender también a lo que es propiamente humano y, por ello, no meramente natural: la *cosa sensible* tiene acepciones bien diversas cuando el asunto se refiere a la naturaleza material y cuando se refiere al hombre. La expresión *no meramente natural*, que acabo de utilizar, no indica una antinomia de naturaleza y libertad, o de naturaleza y cultura, etc., sino que intenta poner de relieve que el mundo humano es algo más que lo natural o, si se quiere, que lo natural en cuanto referido al hombre incluye una serie de temáticas que son exclusivas del hombre y por ello impropias de la naturaleza material. Por eso la *lectura* de lo humano implica desentrañar aspectos que sólo se dan en el actuar histórico y, de ese modo, el ser del hombre se manifiesta en lo histórico de modo análogo a como los movimientos y cambios naturales dan acceso a una filosofía de la naturaleza. Lo que aparece así es que para comprender lo humano y sus relaciones con la trascendencia no basta una razón analítica, ni —y esto puede ser una expresión que se preste a equívocos— una razón meramente metafísica. La racionalidad analítica puede dar, como de hecho lo hace, resultados interesantes pero siempre particulares; la metafísica se centra sobre el ser y sobre el fundamento. Pero el hombre ¿es ser y fundamento? ¿es su ser y su vida una *situación* metafísica?

No intentaré responder ahora a estas preguntas, sino que he llegado hasta aquí para hacer ver, dentro de lo posible, que el planteamiento de las relaciones entre filosofía y cristianismo, entre el hombre y la trascendencia, exige un saber que sea al mismo tiempo metafísico, específicamente antropológico y que sea también capaz de asumir categorías históricas y culturales en las que se realiza lo que en la esencia humana hay de realizable. Para ello el primer movimiento cognoscitivo es desentrañar —o desenmarañar— la situación histórica ya que ahí hay, si se me permite la expresión, más ser que en el movimiento natural, porque hay movimiento de la libertad y de la inteligencia, comprensión del ser y realización ética. Nuestra situación histórica, compleja, y que hemos afirmado que se vive en una ausencia de Dios, nos coloca ante un desafío pocas veces vivido y exigido en otros momentos de la historia de la humanidad.

Si Dios se manifiesta como ausencia, para retomar las palabras de Huxley, nos encontramos, en cuanto filósofos, ante la tarea de replantear el tema de su presencia mas no saltando por encima de su ausencia: es decir, la historia no puede ser insignificante y no podemos desdeñar un entero evento histórico que desde hace al menos más de tres siglos ha definido la situación del hombre en el mundo. Las interpretaciones de la historia moderna que han hecho hincapié en la negatividad de la subjetividad como cerrazón respecto a la trascendencia y, por ello, como origen de diversas formas de ateísmo y de ausencia de Dios, han destacado elementos historiográficamente de primera importancia; sin embargo, ese punto de vista parece no bastar. Porque hacer que Dios se manifieste otra vez como presencia no implica ni volver a una época que no es la nuestra, ni, como antes aludí, desconocer la tragedia de la humanidad contemporánea como un momento no significativo, que no *hace a la cues-*

*ción*. Por el contrario, el silencio de Dios nos tiene que poder decir algo sobre el hombre y sobre Dios para afrontar el porvenir con la carga de una experiencia que nos haga penetrar más radicalmente el ser del hombre, sus posibilidades históricas y explicitar de modo propio su ambición de trascendencia. Quien ha conocido el error y mal no puede realizar el bien y la verdad como si el mal no existiera.

### 3. LA PROXIMIDAD ENTRE FILOSOFÍA Y CRISTIANISMO

Quisiera ahora abordar la última cuestión y apuntar ya con ello hacia el final de esta intervención. La ausencia de Dios parece que es un modo característicamente moderno de la manifestación de Dios: se entienden en esta afirmación por lo menos dos cosas. En primer lugar, que esta ausencia es una especie de condición preliminar en lo moderno en orden al planteamiento de las más diversas cuestiones antropológicas, sociales, y culturales de variada índole. En segundo lugar, que esta *manifestación* no es una manifestación en sentido verdadero y propio: se trata fundamentalmente de un modo antropológico de percibir una relación que asume un carácter marcadamente negativo. Lo que de Dios se manifiesta, para decirlo en otros términos, es lo que el hombre le *permite* manifestar de modo que si la ausencia de Dios es condición de cualquier planteamiento cultural, antes todavía está la condición de la condición, es decir, el desgarramiento interior del hombre que se separa de Dios en busca de una autonomía que implica una *autopóiesis* de su lugar en el mundo. Ahora bien, ¿cómo se puede replantear la relación interrumpida, o rota? ¿Cómo se puede advertir que la ausencia de Dios es en definitiva un engaño del hombre que debe ser desvelado? ¿Cuáles son las condiciones subjetivas de este desvelamiento? Al menos en términos generales, intentaré indicar las líneas de alguna respuesta posible.

La situación conflictiva entre filosofía y religión llega a su punto álgido en Nietzsche que en realidad destruye la situación como tal en una suerte de aniquilación de los dos extremos: ni religión ni verdad, es decir, oposición explícita a toda dimensión que implique un salto más allá de *este* mundo. Aunque la noción de vida nietzscheana tenga a la larga algún tipo de rendimiento especulativo, la radicalidad de su planteamiento desmantela toda construcción sistemática y todo proyecto de reiniciar o continuar con vigor los grandes sistemas filosóficos del siglo XIX. Pero también es verdad que no fue solamente Nietzsche el que puso en tela de juicio la relación dialéctica-totalidad que anima la filosofía de Hegel; tal vez Nietzsche fue el primero que desenmascaró de modo radical la construcción hegeliana, pero es en realidad una sensibilidad que recorre nuestra época la que nos hace tener una mirada dubitativa y en el fondo escéptica sobre un sistema que implique de modo tan radical como dialéctico la verdad con la totalidad. Las experiencias y consecuencias sociales, políticas y culturales del pensamiento dialéctico nos han creado una especie de anticuerpo. Así la crítica a la dialéctica y las polémicas contra las pretensiones de totalizaciones ideológicas se han convertido en un motivo común de buena parte de la reflexión contemporánea y de este modo nos hemos separado del siglo XIX filosófico.

A su vez, desde el punto de vista religioso y teológico, y probablemente desde Karl Barth en adelante, cualquier propuesta teológica se plantea con una conciencia

viva de la diferencia infinita entre el hombre y Dios, de modo tal que aunque la teología va asumiendo nuevos ámbitos temáticos que nacen de la consideración de la cultura, de la sociedad, de la política, hay cada vez una mayor lucidez en que no se puede ofrecer desde el punto de vista teórico una totalidad concluida y perfecta.

Las oposiciones radicales a que se asiste durante el 1800, y los tentativos fallidos, al menos como propuestas totalizantes, nos llevan a pensar de modo razonable que las relaciones entre verdad religiosa y verdad filosófica se pueden presentar más desde el punto de vista de la solidaridad, de la complementariedad, que desde el punto de vista del conflicto. Esto no significa, sin embargo, que haya que desconocer los términos del conflicto: Jacob y el Ángel son proféticos respecto a nuestra cuestión, y el que no haya ni vencedores ni vencidos significa que tanto filosofía como religión pueden no batallar si se desconocen mutuamente, pero ese desconocimiento genera en el hombre una situación de abandono y de retraimiento hacia la soledad más vacía. Por tanto, en la condición de la crisis actual —crisis, insisto, que toca a la verdad tanto filosófica como religiosa— se debe tomar conciencia de los elementos que acentúan la unidad de una y otra, lo cual no lleva a olvidar las razones del conflicto y de la oposición ni, mucho menos, de la mutua distinción; pero la acentuación positiva sale al paso del peligro de una separación radical que o produce un conflicto máximo o lleva a la filosofía, por una parte, y a la religión, por otra, a encerrarse en sus propios mundos, haciendo así que la verdad como tal se transforme en una cuestión puramente privada. En realidad esta situación puede generar, como de hecho lo hizo, un profundo nihilismo respecto a la verdad en general, o bien una actitud de condena por todo aquello que ha representado *lo nuevo*, lo moderno, que se presenta como lo que no tiene raíz profunda y que está obligado a adoptar formas cambiantes para poder mantenerse en el ser: su existencia sería solidaria a la corriente tiempo, a lo efímero, y esto contrasta radicalmente con la tradición, con lo que tiene pretensiones de fundamento y de permanencia.

La filosofía tiene, así, una tarea que no puede ser sino una tarea paciente: la contemplación nunca fue una actitud de paso y sobre todo nunca dio resultados inmediatos; pero actualmente contemplar contrasta con la historia y el movimiento de la cultura vigente. Sin embargo, la filosofía no puede desatenderse, no puede abandonar su propia esencia: exactamente en el momento en que están en juego, porque son práctica y teóricamente negadas, cuestiones esenciales como la verdad y el sentido, el mal y la libertad, la continuidad o discontinuidad en la historia, es tarea de la filosofía *oír y escuchar*, reconocer y recorrer los lugares en los que estos problemas quieren encontrar soluciones, o pretenden haberlas encontrado: no puede despreciar nada. El arte y la religión, el lenguaje y el mito, las empresas históricas más recientes o aquellas que parecen haber muerto con el transcurrir de los siglos; así como las instancias éticas que atraviesan la vida cotidiana, necesitan de una descripción fenomenológica, de una adecuada interpretación que interroga por el sentido y la verdad: a través de estas evidencias y experiencias humanas, muchas veces incapaces de proponerse teóricamente porque no les es dado ser vida y al mismo tiempo reflexión, la filosofía debe conjuntar las verdades dispersas, los signos de trascendencia. Por eso la confrontación con la religión debe llevar a la filosofía a descubrir los núcleos de

verdad que yacen en el mito, en el lenguaje religioso, en el culto y en los gestos, en la palabra y en el silencio religiosos.

Esto no significa que haya que instaurar —y que esté en las posibilidades de la filosofía hacerlo— una armonía y una paz perpetuas: se señala sobre todo una actitud que exige la fortaleza de quien la vive, ya que, en efecto, filosofía y religión no llegarán a una situación de un puro encuentro irénico sin ningún tipo de tensión. Sin embargo, la contemplación debe privar sobre la tensión y, en ese sentido, el filósofo debe trasladar la tensión vivida a términos objetivos, debe interpretar y dar la batalla de la comprensión sin una pretensión hegemónica, pero sin admitir tampoco que el ensanchamiento de su campo visual lleve a confusiones metodológicas y a transformaciones intrínsecas del preguntar filosófico. En este sentido una cuestión primaria para la filosofía como tal es la de analizar y clarificar la estructura de su propio preguntar, es decir, la estructura de la razón filosófica misma. Si la tarea de la razón no puede reducirse a la simple recepción de una imagen que viene de fuera hasta tal punto de que no pueda ejercitar ningún dinamismo crítico, y si, por otra parte, la filosofía no puede crear la verdad de la nada, parece que hay que renovar o reproducir lo que Husserl denominaba *actitud fenomenológica*, que de alguna manera coincide con el antiguo ideal contemplativo: no estoy proponiendo una simple vuelta a Husserl, sino indicando que sólo a través de una actitud análoga es posible un encuentro veritativo que abandone criterios de verdad definidos *a priori*, y que tampoco se trata de levantar los estandartes de un realismo poco reflexivo. La estructura de la razón filosófica no se define en un solo sentido, como lo hizo la razón ilustrada, ni tampoco puede emprender la tarea de la omnicomprensión exhaustiva, como se ve en la filosofía de Hegel, ni identificarse con la aceptación crítica de un horizonte finito considerado como último y con ello recortar su propia conciencia crítica con los patrones de la finitud, como es el caso de Nietzsche. Si la filosofía pregunta para interpretar, debe también poseer los medios para universalizar lo interpretado: de aquí que las vías de la interpretación son complejas y necesitan del caudal incesante de la metafísica, de la lógica, de la antropología, de la historia, etc. Cuando lo que está en juego es la verdad, la trascendencia, el destino del hombre, no se puede aceptar una forma de racionalidad filosófica que deje fuera como punto de partida o como punto conclusivo algo que corresponde a la universalidad del preguntar como tal. Pero al mismo tiempo, porque la filosofía no busca la interrogación por sí misma, el criticismo racional tiene el límite de la confrontación.

Por eso —tal vez habría que decir: entre otros motivos—, el encuentro entre filosofía y religión no toca solamente a una cuestión importante desde el punto de vista histórico, sino que contiene posibilidades que atañen al futuro de la filosofía misma, no sólo porque la filosofía puede alcanzar la religión en su reconocimiento de núcleos de verdad que puede y necesita por su parte interpretar, sino porque la tensión que se crea con ello y que la filosofía ve, se repercute en la estructura misma de la filosofía y del filosofar y, consecuentemente, definen el modo en que la filosofía y la religión se encuentran. El redescubrimiento de la solidaridad entre filosofía y religión crea así una paradoja que tal vez es insuperable: la solidaridad crece en una tensión y no en un horizonte armónico y privado de conflictos. Es más, la solidaridad

se debe vivir con la conciencia de la amenaza de un conflicto que es de tan amplias dimensiones que abarca el entero ámbito vital y cultural del hombre, ya que lo que está en juego aquí no es una intercambiable o mudable imagen del mundo, sino las verdades que tienen que ver con la cuestión del origen, del fundamento, de la realidad, con la vida del hombre en este mundo, con su muerte y con su destino. De modo más radical, esta solidaridad plantea entonces la necesidad del examen de la estructura del preguntar filosófico, y también del estatuto de la religión.

Asumir el cristianismo como un tema del pensamiento aparece así como una tarea que puede ser no exclusiva para los cristianos; no se trata solamente de una reconstrucción histórica de problemas en el sentido de que la filosofía occidental se ha desarrollado de la mano del cristianismo; tampoco se trata de una cuestión apologética. Esto no se excluye. Sin embargo es algo más: es la invitación a pensar más a fondo en el interior de una tradición religiosa, que constituye uno de los núcleos de nuestra cultura, los elementos que han dado lugar a la crisis que vivimos y al declinar de una cultura que en otros momentos pareció ser vivida como eterna o definitiva; pero además de pensar la crisis y sus causas habrá que pensar también en términos de propuesta, de futuro. La religión nos ha hablado siempre de la ligazón de Dios con el hombre y del hombre con Dios y, al mismo tiempo, de la diferencia infinita que hay entre Dios y sus creaturas: esta diferencia, este salto abismal podría presentarse —y esa es mi convicción— como un lugar muy poco explorado, no del todo pensado, aunque resulte demasiado obvio decirlo, en torno al cual se pueden ir redescubriendo las posibilidades del pensar y, por qué no, también las posibilidades de creer.

DANIEL GAMARRA

Pontificio Ateneo de la Santa Cruz, Roma.