

NOTAS Y COMENTARIOS

LA ORACION, CLAVE DE LA INTERIORIDAD HUMANA

La oración como objeto de la reflexión filosófica no es un tema muy transitado por la filosofía contemporánea. No obstante, podríamos exceptuar, sobre el campo de la filosofía de la religión, el admirable trabajo de F. Heiler: *Das Gebet —La oración—*, que ya se ha convertido en una especie de clásico. Sin duda que la teología y la espiritualidad cristianas han concedido un lugar preferente a la oración. Basta recordar los escritos de Santa Teresa, maestra de oración, que en su "Camino de Perfección" describe los grados de este camino real de la contemplación. En cambio, lo que ciertamente sale fuera de lo habitual, y reviste por eso mismo gran originalidad, es la aproximación de la filosofía a la oración, tarea que se impuso Cornelio Fabro con un libro suyo, recientemente editado en Roma, titulado: *La preghiera nel pensiero moderno —La oración en el pensamiento moderno—*.¹ La inquietud a la que se acoge el autor de este magnífico estudio filosófico, ya célebre discípulo de Sto. Tomás de Aquino de nuestros días, es precisamente la que intenta destacar ese movimiento del espíritu, que desde los seres finitos se eleva hasta el Infinito absoluto, fundamento de todo lo que es, como movimiento típico de la filosofía, pero que al mismo tiempo no puede dejar de referirse a la "oración", ella misma dinamismo ascensional al Ser Absoluto. Es aquí, en este dinamismo interior del filosofar, practicado en su auténtico sentido de "amor a la sabiduría", donde Fabro establece el paralelismo con la oración. Aun más, incluso pone de realce cómo esta impulsión filosófica, que es de carácter eminentemente teórico, puede revertir en la oración, de índole ciertamente práctica, y como tal, ligada a la razón práctica.

El estudio de Fabro es de gran profundidad; comienza con una valiosa introducción, en la que ofrece el hilo conductor para enfocar los diversos capítulos dedicados a la problemática de la oración, tal como ella emerge en las etapas más significativas del pensamiento moderno. El libro toma su punto de partida en una reflexión sobre "el sentido y la estructura existencial de la oración", según reza el encabezamiento de la introducción, y donde se van perfilando los puntos axiales del libro; así el de filosofía y religión, el de filosofía y oración, el de dialéctica de la oración, el de libertad y oración, finalmente, el de la problemática de la oración en el pensamiento moderno. A continuación del prefacio siguen alineándose los distintos capítulos que

¹ C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma, 1979.

estudian la interrelación de filosofía y oración a través de las distintas etapas y corrientes de la filosofía moderna, tanto desde el punto de vista negativo como desde el positivo. Sin embargo, hasta en los casos en que la filosofía niega la realidad de la oración o desbarata su acción en el espíritu humano, Fabro siempre destaca al menos la "necesidad" de su presencia, ya que ella está ineluctablemente unida a la realización de la persona. El análisis de estas posturas de la filosofía con respecto a la plegaria, empieza por un detenido examen de los humanistas renacentistas, prosigue con la filosofía del iluminismo y luego hace otro tanto con el pietismo y el deísmo. El tercer capítulo está dedicado a la crítica del sensismo y del idealismo, que es completado con una profunda reflexión sobre "la negación y la recuperación de la plegaria en los post-hegelianos". Esta original investigación de la "oración filosófica" —si así podemos llamar la impulsión ascensional al infinito, congénita con el hombre— culmina en el último capítulo que aborda el tema en relación con el neokantismo y la fenomenología. Dentro de la primera tendencia, destaca el filósofo italiano la singular comprensión que posee H. Cohen por el significado de la oración en la vida humana. En efecto, la relación íntima que se urde entre la oración y la unidad de la conciencia ha sido profundizada de manera original por este neokantiano en: *La religión de la razón en las fuentes del Judaísmo* (Leipzig, 1919), la obra de lejos más notable del pensamiento moderno sobre la religión, después de la *Filosofía de la religión* de Hegel y la *Fe cristiana* de Schleiermacher. La positividad del pensamiento de Cohen, tal vez influida por su fe judía, es haber concebido la oración como un diálogo del hombre con Dios y como acto fundamental de la religión.

Ya desde las primeras páginas de su libro puntualiza Fabro la íntima unión entre religión y filosofía. Sobre el terreno de la filosofía, más sin duda que en ningún otro, se hace sentir ese secreto impulso hacia lo divino o esa necesidad de salvación que asedian al corazón humano y que lo conducen a romper con los lazos ilusorios que le tienden los seres finitos; desde siempre dichas fuerzas fueron promotoras a través de todo el decurso histórico, sea fuera o dentro de la filosofía, de la búsqueda de Dios como Bien infinito. Ciertamente que es imposible silenciar totalmente semejante inquietud, tan vivamente experimentada y tan maravillosamente descrita por S. Agustín como estado de ánimo que no concede reposo al espíritu hasta que éste no se asiente definitivamente en el Ser supremo: Dios.

Indudablemente, la oración encarna un momento crucial de la búsqueda religiosa, y es por eso mismo que tampoco el pensamiento moderno, por más que se haya parapetado detrás del yo, no haya dejado de refugiarse de manera muchas veces perentoria y hasta dramática en ella, ya que postula necesariamente el más auténtico acto de liberación y de esperanza.

Cuando se trata de llegar a la naturaleza de la oración, se basa Fabro en la tradicional definición de S. Juan Damasceno, también usada por Tomás de Aquino en la *Suma Teológica* (II-II, p. 83, a 1 ad 2), autores que la definen como un acto ascensional de la inteligencia y de la voluntad humanas, más exactamente, como "la subida de la mente a Dios". No podemos reducir esta actitud tan esencial a la persona humana a un simple acto psicológico sin tomar en cuenta su perspectiva metafísica, pues el orar, y aquí reside su originalidad con respecto al filosofar, supone un efectivo y auténtico transferirse y consolidarse de la conciencia en el Otro por esencia Otro, es decir, en el Absoluto, fundamento de todo lo que es. Al buceo fenomenológico dentro del mismo acto de orar, superpone inmediatamente nuestro pensador neotomista, la confrontación con el filosofar que capta al Dios trascendente y personal, en su existencia y en sus atributos. Es esta parte del libro la que

coincide con los párrafos de la introducción dedicados a la problemática moderna de la oración, que reviste el máximo interés y que puede entusiasmar a todos los que sienten la atracción irresistible de lo divino en la aventura de la eternidad.

Es aquí donde deben hacerse algunas distinciones. En efecto, este moverse y transferirse subjetivo y real de la conciencia a Dios, tal como acontece en la oración, difiere profundamente de aquel otro proceso formal y objetivo que se produce en la esfera del conocimiento y de la demostración de la existencia de Dios. En este segundo caso —en el del conocimiento de Dios—, que Fabro individualiza muy precisamente como acto de “intencionalidad formal”, la conciencia sin duda es conducida a Dios, y también es cierto que aquí se trata de un movimiento del espíritu tendiente a lograr una “certeza de Dios”, es decir, a lograr una cierta “presencia cognoscitiva de Dios” en la conciencia, cosa que supone indudablemente el conocimiento de Dios. No obstante, esta manera de conocer filosóficamente a Dios, interioriza su objeto, salvando por cierto su trascendencia, pero esto sucede de otro modo que con los objetos pertenecientes al mundo sensible, ellos también trascendentes a la conciencia. El “interiorizarse formal” de estos objetos mundanales en el sujeto cognoscente, sólo puede verificarse con respecto a lo finito, en cambio, Dios, que es Infinito e Incomprensible por definición, se sustrae a toda captación por una presencia finita, propia del conocimiento creatural.

Además, la conciencia como razón especulativa capta la forma, y Dios no tiene forma, pues es el “Esse Ipsum”. Por otra parte, ella comprende una idea, mientras que Dios es únicamente real, es decir, es el *Ens realissimum* que no implica el menor asomo de potencia. He aquí una “trascendencia realísima” que escapa a la razón teórica, siempre mediatizadora e interiorizadora de sus objetos.

Algo muy distinto sucede con la razón práctica, a la que el neotomista italiano adjudica la esfera propia de los “trascendentales reales”, por cuanto ella siempre actúa como guía próxima de la acción y se vuelca sobre los objetos en la situación real, lo que equivale a decir, sobre el significado, contenido y valor efectivo que estos objetos poseen en la realidad. El sujeto cognoscente invierte entonces sus papeles. Si en la razón teórica había interiorizado los objetos exteriores para conocerlos, ahora, en la razón práctica, al impulso de la acción, se exterioriza en ellos; la razón que antes había obtenido una fácil victoria con la asimilación del objeto en la conciencia, emprenderá ahora la empresa mucho más ardua de poseerlos en su realidad física y extrasubjetiva.

Sin embargo, aun la trascendencia a la que llega la razón práctica, cuando en sus finalidades no supera los confines de lo finito, se mantiene dentro de los límites de la inmanencia, siempre que esta inmanencia la concibamos en su sentido óntico de pertenencia y commensurabilidad de lo finito por lo finito. Muy distinta en cambio es la relación de la razón práctica con el Infinito, pues en este caso ella es capaz de realizar aquello que la razón teórica jamás lograría. De ahí que si, en esta última, la conciencia puede obtener y operar en sí misma una cierta “presencia objetiva” del Infinito, no puede, en cambio, operar por sí misma una “presencia real subjetiva”, tal como sucede con la razón práctica. Podríamos objetar a la postura puramente teórica con respecto a este especial “conocer” a Dios, que se da sobre el campo filosófico, que Dios no sería Dios, es decir, el “Esse Ipsum infinito”, si se dejara captar o comprender por una conciencia finita. De esto deducimos que sobre la esfera práctica de la oración, toma mayor resalte este rebasamiento infinito de la realidad divina, pues allí no nos manejamos con criterios estrictamente

“conceptuales”. Fabro refuerza nuestra reflexión sosteniendo que: “la única manera de operar en sí mismo una «presencia real» de Dios, es la de trasladarse hasta El, de volverse hacia El mediante aquel «movimiento absolutamente libre» que es, en esencia, la oración”. En el epílogo del libro que estamos analizando, nos dice efectivamente: “...el «problema filosófico» de la oración está erizado de escollos y casi trasciende la intencionalidad filosófica... La dificultad metodológica principal reside en que la filosofía actúa como un momento teórico y alcanza el universal, mientras que la oración expresa la situación práctica más humilde y a la vez más firme y más resuelta del hombre frente a Dios...”.

Es evidente que la oración sólo toma sentido de trascendencia cuando ella se mantiene sobre el ámbito de la Infinitud. Las peticiones o súplicas dirigidas a los hombres, en su calidad de congéneres del suplicante, carecen por eso de un auténtico significado “oracional”; entre éstas, rebajadas a lo finito, y la verdadera oración, no cabe más que establecer una analogía. Aunque las peticiones simplemente humanas supongan también una trascendencia, ésta queda reducida a un orden meramente empírico, sea de carácter físico o psíquico, puesto que supone un yo individual que simplemente trasciende a otro yo también finito. No hay entonces ninguna verdadera ruptura de niveles. Por el contrario, la auténtica oración orientada al trascendente por excelencia que es Dios, adquiere un profundo sentido de contacto “real” con el Ser Divino, y así es capaz de elevarse por encima de toda limitación humana y física. Subyacen a este recto sentido de la oración una equivalente comprensión de Dios y del hombre. Fabro puntualiza que sólo la visualización de Dios como *Esse Absoluto* y *Personal*, supremo conocimiento y libertad, primer principio del mundo y Padre amoroso de los hombres, por una parte, y del hombre como sujeto inteligente y libre en su individualidad singular, por otra, proporciona el clima favorecedor de la plegaria, en el cual cada orante es capaz de entablar directamente y por propia iniciativa una relación dialógica con Dios, en nombre de Jesucristo. Aquí somos remitidos a Schlatter:² “Su nombre —Cristo— es el fundamento, sobre el que nuestra oración puede sostenerse, el suelo sobre el que llega a tener fuerza y vida”. Por cierto que este es el privilegio de la plegaria cristiana, en la que el momento cristológico, la referencia al Hombre-Dios, llega a ser dominante, no así en una religión natural, al margen de la religión revelada, en la que se ora únicamente a Dios, y no a Sócrates o a Apolonio de Tiane, como señala nuestro autor. De ahí que sólo la postura cristiana del orante sea la que logra establecer el exacto equilibrio entre lo abstracto y lo concreto, entre lo divino y lo humano, evitando además que la acción de orar se esfume en una elevación puramente contemplativa de sujeción pasiva al Absoluto, tal como sucede en la filosofía moderna de la inmanencia. La falla de los filósofos antiguos y también la del pensamiento moderno que fueron negadores de la oración, consiste en no haber admitido la personalidad, tanto en Dios como en el hombre. A los ojos de Fabro, la historia de la filosofía, incluso la contemporánea, se convierte en un asombroso espejo de lo que puede ser la conexión o desconexión de filosofía y oración. De hecho, la filosofía, ya en sus primeros pasos se anuncia como búsqueda de los “principios”, y éstos son inseparables del Absoluto. Cuanto más se afina el análisis especulativo, tanto más se intensifica la preocupación por lo Absoluto, empezando por la divinidad difusa en todas las cosas de los filósofos jónicos —los presocráticos—, siguiendo con el intelecto diferenciado de Anaxágoras, el Bien de Pla-

² *Die Gründe der Christlichen Gewissheit, “Das Gebet”* (Las razones de la certeza cristiana, “La Oración”), Stuttgart, 1927.

tón, y también el pensamiento solitario y puro de Aristóteles, cuyo concepto de Dios como el Primer Motor inmóvil había dado lugar a un tratado sobre la oración que se perdió posteriormente. Esta línea de la oración "filosófica" —si así podemos llamarla— prosigue en el Uno no participado de Plotino, y con el advenimiento del cristianismo, el lugar de lo divino, se convierte en un estímulo continuo de todo pensamiento filosófico. Por otra parte, la "nostalgia de Dios" de Cohen, el "amor de Dios" de Max Scheler, el "estupor metafísico originario", brotado de la dialéctica entre "reflexio" y "devotio" de Peter Wust, son las ventanas y las instancias significativas del último pensamiento moderno que abren y fundamentan en el hombre la esperanza de salvación, cuyo objetivo final es arribar al puerto del Infinito, así como la reanimación en el espíritu humano de la imagen de Dios, antes de que esta misma filosofía disuelva el ser en el vacío afán de la existencia terrestre.

Vemos entonces que la filosofía puede presentarse como una epifanía naciente de lo divino, más aun, el desarrollo y ritmo del pensamiento especulativo se funden, de alguna manera, con el despliegue y el ritmo que el problema religioso asume en la vida. No obstante, señala Fabro que es, sobre todo, en la tensión del doble trascendimiento del ser finito —el de la inteligencia en la verdad absoluta y el de la voluntad en el bien absoluto—, trascendimiento éste que es concebido como pasaje —Uebergang— del ser finito al ser infinito, que enraíza la oración, ella a su vez captada en su aspecto dialéctico y de perfeccionamiento de la libertad humana. Todas estas características han recibido especial realce en los que Fabro designa como "clásicos de la oración": S. Agustín, Sto. Tomás, Pascal, Kierkegaard y H. Cohen. Concebida en este su sentido más alto, la oración también adquiere un hondo alcance en otras confesiones distintas a la católica propiamente dicha; así en el protestantismo de Kierkegaard, que le concede una singular importancia, y en el judaísmo de Cohen. En relación con esta amplia visión que Fabro posee de los clásicos de la oración, podríamos destacar su sólida base "natural", junto a su carácter "sobrenatural" por el que no puede ser desligada de la gracia redentora de Cristo. Pero ésta, lejos de oponerse a su espontaneidad primaria, la completa y la exalta hasta llevarla a la "comunidad" con la Divinidad Una y Trina, mucho más allá de las capacidades de la simple naturaleza humana. Pero inclusive en esta perspectiva "natural" sobre la oración, accesible al análisis filosófico de la situación existencial del hombre, donde se manifiesta la avidez de felicidad, de plenitud y de absoluto, se descubre el reclamo de un lugar, muy distinto al humano, de por sí finito, de carácter infinitamente trascendente, en el que se puedan dar cumplimiento a todos estos deseos esenciales.

Con respecto a las actitudes negativas de la oración, nos muestra Fabro cómo ellas confluyen en el arraigo que el principio de inmanencia ha tomado en la filosofía moderna, que desde la revolución copernicana del "cogito" introduce eo ipso el ateísmo positivo en la historia del pensamiento. La nueva interioridad que semejante filosofía propone es de un alcance completamente distinto, si no opuesto, al de la tradición greco-cristiana, donde la relación *essere*-conciencia adquiere un sentido inverso. Es así que el "cogito" moderno, una vez despojado de la sobreestructura metafísica y teológica que le añaden el racionalismo y el idealismo y que, sin embargo, todavía lo mantenían unido a su fundamento, queda finalmente reducido, como por extraña paradoja, a la pura exterioridad. Consecuencia de tal proceso es la peculiar concepción que el pensamiento contemporáneo posee del Dasein, definido sea como "ser-en-el-mundo", sea como "lucha de clases" o como "pour soi" que Jean Paul Sartre concibe como la "totalidad destotalizada" del "en soi", según

las categorías de su existencialismo ateo. Debido a estas sucesivas transformaciones que sufre el "cogito", cuya acepción originaria había sido la de un principio unificador de la conciencia consigo misma, ésta termina finalmente en la desintegración total. Así, al término del proceso atomizador, la conciencia no es más que el "lugar" —Ort— del fenómeno y es carcomida por la nada.

En tanto que los efectos del principio de inmanencia producen la desintegración o nihilización de la verdadera interioridad humana, también lo hacen con respecto a la "oración", arraigada en aquélla, en cuanto a ella también la desvinculan de su fundamento en el ser trascendente.

Pero Fabro no se limita, sin embargo, a una crítica negativa de la filosofía moderna y contemporánea, sino que admite positivamente que éstas están abocadas a la tarea coherente y auténtica de poner de manifiesto el significado del ser del ente, ya que sin el ser, sin el enraizamiento del hombre en el suelo del ser, aquél sería víctima del caos de la multiplicidad, de la manipulación de la ciencia, de la tiranía de la política.

Un resumen del pensamiento de Cornelio Fabro hace aparecer su clara distinción entre reflexión especulativa, filosófica, sobre Dios, y la actitud existencial de la oración, de asentimiento a la realidad divina. Si la actitud filosófica de elevación reflexiva al fundamento conduce indefectiblemente a la captación teórico formal del Principio, simultánea a la revelación de la nada en todo lo finito; la oración, en cambio, como acto religioso fundamental, por más que esté movida por un dinamismo parecido al del filosofar, lleva al conocimiento práctico-existencial de Dios, captado como Creador del mundo y Padre de todos los hombres. No obstante, esta distinción entre ambas actitudes no invalida la posibilidad de transición de la una a la otra. El breve epílogo, que el filósofo italiano pone al final de su libro sobre la oración, señala la coincidencia de los dos movimientos: "...se podría decir que la oración refleja y actúa en sí misma, en el momento más crítico de la estructura de la conciencia y de la persona, el mismo movimiento del ser: el del reconocimiento del Ser Infinito como primer principio de la verdad (momento especulativo) y el de la imploración y búsqueda del Infinito Bien como primer principio de la salvación (momento práctico)".

Hay, pues, en todo hombre una nostalgia e inquieta aspiración a la verdad y a la pureza que lo arrancan fuera del tiempo y de la muerte, atorméntándolo en todo su pensar, actuar y operar. Asentada esta disposición originaria del hombre, que hasta podríamos calificar de un condicionamiento "preontológico" de la captación de Dios, sea sobre el campo filosófico, sea sobre el religioso de la fe y de la oración, es posible descubrir, incluso en el filósofo moderno, un "immerwährendes Gebet" —una oración constante— que de alguna manera converge con la "oratio perennis" de Clemente de Alejandría, de Orígenes, es decir, con la que recoge el alma en su fondo, y la fortalece en su aspiración suprema de transformar la nostalgia del bien lejano en la consolación de su presencia, que es el Amén final de la oración.

Cornelio Fabro termina su largo pero apasionante discurso con una máxima ilustrativa: "Por lo tanto, no sólo la oración en la filosofía, sino también la filosofía en la oración: filosofía en la oración y oración en la filosofía en un movimiento alternativo, sea sobre la horizontal, sea sobre la vertical, en la oscilación de la libertad, por encima de todos los flujos de la historia y de los conflictos del alma". Pero la oración, en esta su semejanza innegable con el dinamismo humano en busca de la verdad, es la única que salva el hombre de la malla apresadora de lo finito.