

¿Tenemos que cruzar el Rubicón? Filosofía y teología: nuevas fronteras

Do we have to cross the Rubicon? Philosophy
and Theology: New Frontiers

Emmanuel Falque¹

Institut Catholique de Paris

Paris, Francia

efalque@orange.fr

 ORCID 0000-0002-1239-7100

Resumen: La filosofía, y en particular la fenomenología, se encuentra hoy en Francia en una situación cuanto menos paradójica en su relación con la teología. Mientras unos acusan a los fenomenólogos de un supuesto giro teológico y otros se defienden de él como si cualquier teologización mancillase su integridad, nadie intenta deliberadamente el pasaje de una a otra, haciéndose cargo de las dos disciplinas como tales. Al atreverse a “cruzar el Rubicón”, con la convicción de que “cuanto más se teologiza, mejor se filosofa”, este artículo trata de acabar con la posición demasiado frecuente de desconfianza y ofrece un “billete de vuelta” de la teología a la fenomenología. Lejos de las filosofías del “umbral” o del “salto”, aquí se reclama un verdadero encuentro de disciplinas, con la seguridad de que se distinguirán mejor si aceptan ser más asumidas. *Alea jacta es*: “la suerte está echada”, con atrevimiento y tal vez temeridad, pero sabiendo que nadie piensa si no se arriesga.

Abstract: Nowadays, philosophy, and more particularly phenomenology, seems to find itself at odds with theology, especially in France. While certain voices accuse phenomenologists of an alleged theological turn and they protest this criticism as if any form of theologizing would affect their intellectual integrity, no one tries to make a fluid transition from one discipline to the other, that is, to consider both as different but complementary. By daring to “cross the Rubicon”, this article tries to put an end to the frequent position of mistrust and offers a “return ticket” from theology to phenomenology and vice versa, in the conviction that “the more one theologizes, the better one philosophizes”. Far from philosophies of the “threshold” or the “leap”, this paper argues in favor of a true meeting of disciplines, sure that they will enforce their differences if they both acknowledge that the best way to enrich their own fields is to accept the intellectual relevance of the other. *Alea jacta est*: “the die is cast”, persuaded that thinking demands taking risks.

Palabras claves: giro teológico, fenomenología francesa, cuerpo, finitud, decisión.

Keywords: theological turn, French phenomenology, body, finiteness, decision.

Con la pregunta de Leibniz se abre sin duda la era de la monadología, pero también una nueva forma de concebir la aventura, incluso de franquear las fronteras: “¿por qué César decidió cruzar el Rubicón en lugar de detenerse allí, y por qué ganó la jornada de Farsalia en lugar de perderla?”.² Al atravesar el río —o más bien el pequeño río (*flumen*) que separa Emilia Romaña de la Galia Cisalpina—, César cambiará, de hecho, la faz de la tierra, aunque el riesgo asumido fuera grande. *Alea jacta est* (la suerte está echada) se dice que exclamó el futuro emperador; no se trata, de esta manera, de imitarlo ni de seguir sus pasos, sino de admitir que no se puede avanzar sin exponerse, ya que “pensar es decidir” (Heidegger).

Será necesario entonces reconocerlo, al menos en lo que respecta al campo (¿de batalla?) que separa la filosofía y la teología en Francia. Bajo los golpes de la hermenéutica y de la fenomenología, las fronteras entre las disciplinas ya se han mudado, y es básico levantar acta de ello para no continuar engañándonos. Hans-Georg Gadamer y Paul Ricœur, por un lado (hermenéutica); Emmanuel Lévinas, Michel Henry, Jean-Louis

¹ Se encontrará aquí una síntesis, o mejor un “pasaje”, de nuestra obra: *Passer le Rubicon, Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*, Pairs, Lessius, 2013. Traducción española: *Pasar el Rubicón, Filosofía y Teología: ensayo sobre las fronteras*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2017. Me permito referir al lector directamente a él, no teniendo el presente ensayo otro propósito que el de introducirlo y, en ningún caso, reemplazarlo. *Nota del editor:* este artículo tuvo su origen en una conferencia impartida en la Jornada de Filosofía celebrada en la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla el 18 de febrero de 2022. A pesar de que el prof. Falque ya posee en español la obra que acaba de ser citada, hemos creído oportuno publicar este artículo por el esfuerzo de síntesis y aclaración que realiza el autor en él, y que permitirá al lector introducirse en el pensamiento de este filósofo tan relevante en el panorama fenomenológico actual. La traducción ha sido realizada por el prof. Manuel Palma Ramírez.

² Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Discours de Métaphysique* (1686), Paris, G.-F., 2001, § 13, p. 220.

Chrétien, Jean-Luc Marion o Jean-Yves Lacoste, por el otro (fenomenología), señalan diversas etapas respectivas, incluso progresivas, por las cuales las fronteras ya no se erigen en barreras, ni las disputas en justas de oratoria. Que haya o no un “giro teológico en la fenomenología francesa” (D. Janicaud), no se puede discutir: una contribución real de la fenomenología a la teología se ha desplegado ampliamente desde la publicación de *Totalidad e infinito* (1961), de manera que los propios teólogos hoy se benefician al referirse al giro teológico. Mejor, lo dicho *ad intra* en el cuestionamiento del judaísmo (Lévinas) o del cristianismo (Marion, Lacoste, Henry, Chrétien, etc.), se formula ahora también *ad extra*, fuera de cualquier esfera confesional; como si lo “religioso”, e incluso el mismo contenido teológico como tal, no pudiera dejar indiferentes a quienes hacen profesión de no adherirse a él: Nietzsche y la resurrección (D. Franck), la negación y teología negativa (J. Derrida), el arte contemporáneo y la crucifixión (G. Deleuze), deconstrucción y cristianismo (J.-L. Nancy), el universalismo y San Pablo (A. Badiou), etc.

Queda no obstante una pregunta, y no sin importancia. Si la contribución de la fenomenología a la teología ciertamente ha dado sus frutos, de modo que: decir a Dios (Lévinas), la relación con la escritura (Ricœur), la Encarnación (Henry), la Eucaristía (Marion), la oración (Chrétien) o la liturgia (Lacoste) hubieran encontrado en la línea de lo “descriptivo” algo para renovar una interpretación previamente expositiva, la fenomenología misma no ha cuestionado, o ha cuestionado poco, las transformaciones que la teología le impondría a su vez. Todo sucede como si la “fenomenologización de la teología” no hubiera ido acompañada al mismo tiempo de una “teologización de la fenomenología”. Dejémoslo claro. No se trata de exigir una cripto-teología dentro de la filosofía, y menos aún de confundir las disciplinas por querer juntarlas demasiado. Más bien, debería pensarse en un “billete de vuelta” de uno a otro, pero esta vez en una vía de doble sentido: de la fenomenología a la teología, por supuesto, pero también de la teología a la fenomenología. La consideración del Cristo “carnal” y “corporal” en Tertuliano, por ejemplo, bien podría imponer un retorno a la hipertrofia de la carne o de la “experiencia vivida del cuerpo” en

la fenomenología (*Las bodas del cordero*), la consideración desde la resurrección para identificar la apuesta real de la horizontalidad de nuestra existencia (*Metamorfosis de la finitud*), o incluso la hipótesis de un *pathos* divino intratrinitario que transforma el sentido unilateral del sufrimiento (*Pasar Getsemaní*). Si la fenomenología lleva algún tiempo practicando un “viaje de ida” —de la fenomenología a la teología, por supuesto—; *una golondrina no hace primavera*, aquí tomaremos un “billete de ida y vuelta”: esta vez de la teología a la fenomenología. Al pensar “en sentido único”, incluso por interés por lo que descubre, el filósofo corre el riesgo de no dejarse transformar por lo que acaba de encontrar. Por lo tanto, deberíamos practicar aquí el doble trayecto, aún a riesgo de perdernos o de no haber viajado nunca.

Pathēi mathos — o “el aprendizaje de sí a través del sufrimiento”: tal es la gran lección de Esquilo, y el significado de la gran travesía o del “paso”, en el doble sentido aquí de “sufrir” y también de “pasar”. En el acto de interpretar (hermenéutica), como también de decidir (creencia y fe) y de pasar (filosofía y teología), constantemente se jugará, por tanto, este “ir y venir” o esta *Iliada* nunca sin una *Odisea*, de modo que no nos conformaremos con cruzar sin volver modificados por lo que hemos visitado.

1. LA CUESTIÓN HERMENÉUTICA

1.1. ¿Hacia qué hermenéutica?

“La Escritura crece con quienes la leen” (*Scriptura cum legentibus crescit*).³ La frase memorable de Gregorio Magno no indica primero, ni solo, que crecí con las Escrituras, o que soy su destinatario principal. Por el contrario, y según una inversión por lo menos sorprendente, son las Escrituras las que aumentan a fuerza de mi propia lectura; el texto vivo con mi vida, en lugar de que únicamente yo me alimente de la suya: “la Biblia es un ser vivo que vemos desarrollarse ante nuestros ojos”, debemos decir junto a Paul Claudel.⁴ Si hay así una sucesión hermenéutica

³ GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur Ezéchiel* (I) (SChr 326), Paris, Cerf, 1985, I, VII, 10, p. 251.

⁴ Paul CLAUDEL, *J'aime la Bible*, Paris, Fayard, 1955, 47.

—ciertamente en la teología (a través de los significados de la Escritura) pero también en la filosofía (a través de la interpretación)—, esto, en nuestra opinión, se jugará menos en el texto que en el cuerpo, en el yo que en el mundo. “¿Es fundamental la hermenéutica?”. La pregunta aquí tomará el relevo del célebre interrogante de Emmanuel Lévinas: “¿Es fundamental la ontología?”.⁵ Por un lado, la fenomenología (Husserl y Heidegger en particular) jugará el juego de la “vía corta”, es decir, el de la “ontología de la comprensión”, o de la experiencia del sujeto intencional, en cuanto es proyectada y transformada en el propio texto. Por otro lado, la hermenéutica (Hans-Georg Gadamer ciertamente, pero aún más Paul Ricœur), se referirá explícitamente a la “larga vía”, es decir a los análisis del lenguaje, a la historia y al desvío a través de diversas mediaciones, de modo que el sujeto humano nunca es aprehendido directamente, sino siempre mediado por las “obras de la cultura”. Tal es el debate que hoy debe reexaminarse, al tiempo que debe ser repensada la decisión de Paul Ricœur, seguida de toda la teología hermenéutica: “sustituir la vía corta de la analítica del *Dasein* por la larga vía iniciada por los análisis del lenguaje”.⁶

Seamos claros en esto. No hay duda, huelga decirlo, antes de nada, del inmenso mérito de la hermenéutica de Ricœur y, en particular, su ilimitada fecundidad para la teología. Únicamente cuestionaremos, pero al mismo tiempo de manera decisiva, su anclaje en la sola textualidad, más que en la corporeidad; en el “libro de la Escritura” (*liber Scripturae*), más que en el “libro del mundo” (*liber mundi*). Sin reducir la inspiración a una confesión, debemos reconocer que ninguna existencia puede decirse sin una experiencia, y que nada de la filosofía, en particular cuando admite su deuda espiritual, podría deshacerse tan fácilmente de su herencia tradicional. El protestantismo de Paul Ricœur enraíza su acto de interpretar en la *sola Scriptura*, que por supuesto corresponde tanto a su tradición como a su confesión. Asimismo, el judaísmo de Emmanuel Lévinas encuentra refugio en el “cuerpo de la letra”, la Torá firmando el acto

⁵ Emmanuel LÉVINAS, “L’ontologie est-elle fondamentale?” (1951), en *Entre nous*, Paris, Biblio-Essais, 1993, 16-17.

⁶ Cf. Paul RICŒUR, “Existence et herméneutique” (1965), en *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, 14-15.

de “contracción del infinito en la Escritura”, o “la morada precaria de Dios en las letras”.⁷ Lo que hay de “confesional” aquí en la hermenéutica (hermenéutica protestante del sentido del texto y hermenéutica judía del cuerpo de la letra) no desmerece en nada su carácter conceptual y menos aún su vocación universal. Queda la pregunta, y el objetivo, que no podemos dejar de cuestionar. Si la hermenéutica de Ricœur está enraizada en el protestantismo (el significado del texto), y la hermenéutica levinasiana en el judaísmo (el cuerpo de la letra) —algo que no podemos reprochar, de acuerdo con un ecumenismo necesario y bueno— ¿sería entonces posible una hermenéutica propiamente católica? En otras palabras, al “sentido del texto” y al “cuerpo de la letra”, ¿no es apropiado también desplegar el programa de una hermenéutica, que llamaré “católica”, del “cuerpo y la voz”, de modo que la mesa de la Escritura está también siempre ligada a la mesa de la Eucaristía: “los cristianos se alimentan de la Palabra de Dios en las dos mesas de la Sagrada Escritura y de la Eucaristía”.⁸

1.2. Hermenéutica y sentidos de la Escritura

En torno a los cuatro sentidos de la Escritura, atendemos en efecto al despliegue de la hermenéutica, para hoy y para mañana: “la letra enseña «lo que ha sucedido» —subraya el dominico Agustín de Dacia, heredero de Orígenes y contemporáneo de Tomás de Aquino—; la alegoría, «lo que tienes que creer»; el sentido moral (tropológico), «lo que tienes que hacer»; el sentido anagógico, aquello «a lo que tienes que tender»”.⁹ Es bien sabido por muchos. El advenimiento de la exégesis histórico-crítica en Francia, a partir del Concilio Vaticano II y hasta la década de 1970, permitió una verdadera renovación de la lectura de los textos, para la lectura de la Biblia ciertamente, pero también para la teología, incluso la filosofía. Lo que aquí

⁷ Emmanuel LÉVINAS, *L'au-delà du verset, Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982, respectivamente p. 7 y p. 149.

⁸ CONCILIO VATICANO II, *Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros (Presbyterorum ordinis, n° 18)*.

⁹ AUGUSTIN DE DACIE (vers 1260). Fórmula citada y traducida por Paul BEAUCHAMP, “Sens de l'Écriture”, en Jean-Yves LACOSTE (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1988, 1087.

enseña la “letra” del texto, ya que se trata de referirse al primer significado de la Escritura, equivale menos a ceñirse a su literalidad (lo que dice el texto), sino a su historicidad (a lo que se refiere el texto). El método histórico-crítico, como primer sentido de la Escritura, alude precisamente a “lo que tuvo lugar” (*littera gesta docet*), aunque en la consideración del contexto, del referente, de las tradiciones en las que se escribió, de la verdadera historia a la que alude... Tantos procesos exegéticos que finalmente hicieron posible entender el Génesis como un “mito”; los relatos históricos, como un compuesto de diferentes tradiciones (yahvista, eloísta y sacerdotales); y las cartas de Pablo, como una agregación a veces de varios autores o simplemente de un autor distinto (la epístola a los Hebreos, por ejemplo). Paradójicamente, el método histórico-crítico no se refiere a la letra del texto —tal como está escrito—, sino más bien a su literalidad en la historia y al referente en el que fue compuesto.

Una especie de agotamiento del método histórico-crítico —como probablemente también se manifiesta hoy en la hermenéutica textual— llevó a aguardar y a esperar un relevo, en particular en la teología católica, que la hermenéutica protestante, paradójicamente, logró proporcionar. Con *La función hermenéutica del distanciamiento* (1975), Paul Ricœur propuso finalmente, o de nuevo esta vez, un tipo de interpretación donde “toda referencia a la realidad puede ser abolida”. Una triple reducción o *epochê* permitió operar una “emancipación de quien escribe el texto (el autor)”, “una emancipación de quien recibe el texto (el lector)”, y una “emancipación de aquello a lo que remite el texto (el referente)”.¹⁰ El avance aquí es inmenso, y a la hermenéutica teológica le corresponde todo el mérito de haber sacado también las consecuencias. El “mundo del texto” procura al texto su autonomía, que constituye su “unidad de sentido” válida por sí misma, cualesquiera que sean las circunstancias en las que se redactó el mensaje y la intención a la que se destinó.¹¹ La pastoral, en particular en Francia, podrá sacar de ella todo el sentido, aunque con las consabidas múltiples

¹⁰ Paul RICŒUR, “La fonction herméneutique de la distanciation” (1975), en *Du texte à l’action, Essais d’herméneutique II*, Paris, Seuil 1986 (Points Essais, 1998), 124-125 : “Le rapport de la parole à l’Écriture”.

¹¹ *Ibid.*, 125-129 : “le monde du texte”.

derivas motivadas por las incesantes proyecciones de sí mismo en el texto, contra las que siempre luchó el propio Paul Ricoeur. Al fin se hacía posible leer, o releer, la Biblia por sí misma, dejar de creer o querer ser “experto” para entenderla, y reconocer que este mensaje me fue dirigido primero en su unidad, y no siempre como derivado de una historia que, después de todo, lo hace estallar. El texto es un “mundo en sí mismo”, y no se requiere ningún conocimiento externo, excepto mi buena voluntad para leerlo, incluso para comprenderlo, o para comprenderme a mí mismo (*Verstehen*) en él.

No obstante, aquí radica el error, no ayer cuando la hermenéutica vino a renovarlo todo (en la década de 1980), sino hoy cuando hemos agotado un poco sus posibilidades (en la década de 2000). La “proposición del mundo” que abre el texto, subraya Ricoeur, apunta ante todo hacia “la apropiación (*Aneignung*) o la aplicación (*Anwendung*) del texto a la situación actual del lector”; es decir, su capacidad de “comprenderse frente al texto” o “exponerse al texto y recibir de él un yo más vasto”.¹² Si el texto es un “mundo en sí mismo”, yo no soy sino su principal destinatario: “el texto es la mediación por la que *nos entendemos a nosotros mismos*”.¹³ Se trata aquí, con la hermenéutica de Paul Ricoeur, de reconocer y ver en el texto “lo que tienes que hacer” (*quid agas*), que designa en sentido estricto el “sentido moral” o “tropológico”. Toda lectura tiene como objetivo “la transformación de uno mismo a través del texto”, de modo que de él se extraerán muchas derivaciones y prácticas pastorales, como si una carta de Pablo, a los Efesios por ejemplo, me fuera dirigida directamente a mí. Paradójicamente, la mediación del texto en su lengua y en su cultura, tan importante para Paul Ricoeur, en ocasiones se olvidó, en favor de la sola apropiación y modificación de uno mismo por el texto.

Hoy se hace necesaria entonces una “fenomenalidad del texto”, a modo de remedio frente a “la historicidad del texto” (sentido literal) y a la “hermenéutica del texto” (sentidoropológico). Atentos no solo a “lo que ha sucedido” (sentido literal), o a “lo que tienes que hacer” (sentido moral), esta vez

¹² *Ibid.*, 129-131 : “Se comprendre devant l’œuvre”.

¹³ *Ibid.*, 129.

apuntaremos a “lo que tienes que creer” (*quid credas*, que significa “alegórico”) y “aquello por lo que debes esforzarte” (*quo tendas*, que significa “anagógico”). En lugar de estar en el texto, nos perderemos en él. Y más que “entenderse delante de él”, seremos tomados por él y nos comprenderemos en él, incorporándome al Cuerpo de la Biblia en la liturgia de la Palabra como me incorporo al cuerpo del Resucitado y de la Iglesia en la liturgia eucarística: “no es correcto decir que cuestionamos la Escritura”, subraya maravillosamente Paul Claudel. “Sería más exacto reconocer que *es la Escritura la que nos cuestiona* [...]. La Biblia es un drama, pero un drama que no diré que vivimos, sino que *es él quien nos vive*, como a sus anteriores actores los vivió”.¹⁴ La fenomenalidad del texto se centrará menos en mis experiencias como destinatario que en las *experiencias internas del texto mismo*, como su único propietario. Al igual que Madame Bovary en Flaubert o Julien Sorel en Stendhal, la intersubjetividad también se juega ante todo en el juego de los personajes entre ellos, del cual yo no soy el principal destinatario, si no para perderme a mí mismo o por lo menos no encontrarme. “Tened en vosotros los sentimientos de Cristo Jesús”, proclama el himno a los Filipenses (Fil 2,5), y no al revés. No es él quien se comprende *en mí*, como si mi interpretación pudiera contenerlo, sino yo quien me comprendo en él —“dejándome leer con autoridad por las Sagradas Escrituras”—, usando aquí la expresión de Jean-Louis Chrétien.¹⁵

En definitiva, y lo habremos entendido, el texto encierra un “mundo” como claramente enfatizó Paul Ricœur, al tiempo que lo orienta hacia la apropiación, pero también en esto que dice algo sobre el mundo que lo precede y se incorpora a él. La hermenéutica entendida, bien como “significado del texto” (Ricœur), o bien como “cuerpo de la letra” (Lévinas), de hecho, honra ante todo un texto o una escritura, pero no el mundo o la creación como tal. Sin embargo, esta es probablemente la originalidad del objetivo “católico”, y ya no “protestante” o “judío”, de la hermenéutica. El primero que se dio —subraya

¹⁴ CLAUDEL, *J’aime la Bible*, 48 (subrayado nuestro).

¹⁵ Jean-Louis CHRÉTIEN, *Sous le regard de la Bible*, Paris, Bayard, 2008, cap. II, 17-36 : “Se laisser lire avec autorité par les Saintes Écritures”.

Buenaventura comentando el *Cántico de las criaturas* seguido en ello por Tomás de Aquino con las cinco vías cosmológicas— fue el “libro del mundo” (*liber mundi*), y por lo tanto bastaba descifrarlo para ver a Dios presente. Únicamente porque, a través del pecado, “este libro (*iste liber*), es decir, el mundo (*scilicet mundus*), estaba como muerto y borrado, otro libro (*alius liber*) —el libro de las Escrituras (*liber Scripturae*)— fue necesario, mediante el cual el hombre fue iluminado para interpretar las metáforas de las cosas”.¹⁶ El texto no viene antes, sino después, y esta es probablemente la gran originalidad de una hermenéutica llamada “católica”. Dejando de centrarse en la mediación del texto y sus estructuras, en la forma de examinar el dedo que apunta a la luna sin ver nunca la luna misma, la “fenomenalidad del texto” lleva a una verdadera *inter-corporalidad intencional* del lector y actores del propio texto, de modo que es Cristo, a quien encuentro en él (sentido alegórico), o la unión con Dios mismo (sentido anagógico), y no o no solo es una historia que me vengan a contar (sentido literal) o una interpretación destinada a mí (sentido moral o tropológico). Esto nos dará los medios para volver a encontrarnos con él, o más bien para que se presente. La hermenéutica católica del “cuerpo y la voz” (nuestra propia perspectiva) seguirá aquí, en la medida de lo posible, la hermenéutica protestante del “sentido del texto” (Ricœur) y la hermenéutica judía del “cuerpo de la letra” (Lévinas).

1.3. Cuerpo y voz

La “voz” es única, en el sentido de que requiere un cuerpo, incluso aunque esté oculto, nunca ausente o suprimido. Podemos, e incluso debemos a veces, leer un texto en el olvido de su autor, así como celebrar una palabra en conmemoración de un actor. La llamada hermenéutica “católica”, sin embargo, no es ni la de la lectura (objetivo protestante) ni la de la escucha (propósito judío). Celebra y espera más la visibilidad que la invisibilidad, el cuerpo más que la palabra: “Quien me ha visto a mí ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú: «Muéstranos al Padre»?” (Jn 14,9).

¹⁶ BONAVENTURE, *Les six jours de la création (Hexaemeron)*, Paris, Desclée, 1991, XIII, 12 (V, 390), 307-308.

Entonces, ¿cómo podemos ver a Aquel que ya no vemos, y escuchar a Aquel que ya no oímos, al menos más de la misma manera que los discípulos que fueron sus contemporáneos? Aquí tiene lugar la fórmula de Hugo de San Víctor, una especie de *leitmotiv* de una hermenéutica del cuerpo y de la voz llamada “católica”: *hic intelligenda est vox Verbi quod ibi caro Dei* (“la voz del Verbo hay que comprenderla ahora, como entonces se comprendía la carne de Dios”).¹⁷

Entendamos bien. No se trata de “escuchar voces o su voz”, ni de escuchar la Palabra con nuestros “oídos de carne”, aunque Francisco de Asís lo habría mencionado para insistir en la conversión de nuestra corporeidad. La analogía cuenta aquí, más que la repercusión del sonido: “y ahora, cada día, este mismo Verbo viene él mismo a nosotros bajo el recubrimiento de una *voz humana* —precisa el Victorino—. Es diferente, por supuesto, la forma en que se da a conocer a los hombres, según lo haga *por su carne o por la voz humana*”.¹⁸ La hermenéutica de la voz impone reconocer que hay en lo vocal una ausencia hecha presencia de una extraña intensidad, y cuyo modo de telefonar (o de escuchar a distancia) nos hace comprender hoy su originalidad. Al final de un hilo más que nunca virtualizado, resuena la “voz” de mi Amado. Es él, soy yo. Nadie necesita hablar entre sí para reconocerse. El otro siempre está ya ahí en el timbre del sonido transferido, y su aliento o su vibración bastan para identificarlo. Hay una “singularidad de la voz” que ningún otro fenómeno puede igualar, de modo que el mismo Dios hace un uso ejemplar de la voz, incluso en la Biblia, para expresarse hoy: “todo el que es de la verdad escucha mi voz” (*akouei mou tês phone*), responde Jesús en el tribunal ante Pilato (Jn 18,37); y llamaremos “buen pastor” al que abre la puerta a las ovejas que “escuchan su voz” (*tês phônes autou akouei*), en cuanto “conocen su voz” (*oti oidasin tên phonen autou*: Jn 10,3-4).

Presente en su *cuerpo* sobre la mesa eucarística, Dios está por tanto presente también con su voz en la mesa de la Sagrada Escritura. La palabra ya no es sólo “texto” (Ricœur) ni “huella”

¹⁷ HUGUES DE SAINT-VICTOR, “La parole de Dieu”, en *Six opusculs spirituels* (SChr 155), Paris, Cerf, 1969, I, 2, p. 63.

¹⁸ *Ibid.*

(Lévinas), sino también pro-ferición, incluso voci-feración, de un “esto es mi Cuerpo” que ha venido en el pan para darse, y en su palabra para vibrar. Ya no vemos su cuerpo de carne, como los discípulos de antaño, ahora escuchamos su voz, lo reconocemos por su manera más que por su materia, por su tono más que por su visibilidad. Mejor, *se sostiene por su voz* escondida en su carne, no ausente —ya que nunca habrá una voz sin cuerpo—, aunque siempre presente. Donde el cuerpo permanece oculto “bajo el velo de la naturaleza” en su encarnación y “bajo las especies del pan y del vino” en la Eucaristía, según palabras de Pascal en su carta a Charlotte Roanez (1656), su voz resuena para nosotros en el fondo de este cuerpo totalmente presente y sin embargo oculto, de modo que somos esta vez los destinatarios no sólo de un texto articulado, sino de un modo de ser de Dios a través de su cuerpo expresado: “*no es por mí (ou di’eme)*”, por quien esta voz (*phône*) ha sido escuchada, especifica Cristo en la hora de su glorificación, sino “*por vosotros (alla di’ymas)*” (Jn 12,30).

Lejos de quedar retenida en las trampas del lenguaje o de la escritura, “*gramma*”, (Derrida, *La voz y el fenómeno*), la voz espera por tanto ser pronunciada. Hay un olvido de la voz, incluso más que del ser. El pensamiento sin voz de la filosofía ganaría probablemente, como por un “contragolpe”, al conocer la “gran voz”, o la *megalê phônê*, en teología: “Y a la hora nona, Jesús clamó con gran voz (*phônê megalê*): *Eloí Eloí, lemá sabaqtaní* (que significa: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»”: Mc 15,34). La voz aquí no estará “*desnuda*” solamente, por un “recurso” que siempre la encubre o le confiere su significación (Heidegger); será “*cruda*” desde el principio, en el doble sentido de la crudeza de lo que se da sin haber sido preparado, y del aprendizaje por el cual le damos fe sin acostumbrarnos nunca. El “camino tosco” (nuestra perspectiva) más que el “camino desnudo” (J.-L. Chrétien), tal es lo que hace que el voci-ferar de la voz, por el cual el mismo Cristo en su gran grito en el Gólgota se entregue en sus pasiones más que en sus articulaciones, en su *pasión* más que en sus fonemas: “los sonidos emitidos por la voz son los símbolos de los estados del alma (*pathemata*)”, subraya célebremente Aristóteles, y “las palabras

escritas los símbolos de las palabras emitidas por la voz”.¹⁹ La “Palabra en la cruz” se dará así como “Palabra en voz”, manteniendo la voz en el cuerpo (eucarística), y dando cuerpo a la voz (litúrgica): “oigamos *nuestra voz en él (in illo voces nostras)* y su *voz en nosotros (voces eius in nobis)*”, es necesario subrayar aquí, siguiendo a san Agustín en sus *Enarrationes in Psalmos*.²⁰

2. DECIDIR CREER

Habiendo así interpretado (1ª parte), queda ahora “decidir” (2ª parte). La hermenéutica católica del cuerpo y de la voz abre ciertamente un modo nuevo y diferente de expresividad, aunque nada asegura que no nos haga abandonar nuestra común humanidad. La gran travesía, o el paso del Rubicón, supondría un riesgo inmenso, incluso excesivo, para dejar una orilla en el olvido de lo que quedaba. “Tienes que apostar. Esto no es voluntario, estás embarcado”, declama célebremente Pascal en el corazón de sus *Pensées*.²¹ De embarcado a embarcado, no olvidaremos entonces nada de lo que hace el hombre, especialmente cuando navega. El “hombre a secas”, el horizonte de finitud, constitutivo de la figura del hombre en su modernidad, no puede ser olvidado por Dios. Creer en este sentido no es competencia exclusiva del creyente. Siempre creemos “en el mundo” o “en los demás” antes que creer (o no) “en Dios”. Una creencia o confianza originaria (*Urdoxa*) precede y fundamenta toda incredulidad o desconfianza. *Nada es menos creíble que lo que no se cree*; no es que se trate primero de religión, sino de filosofía o del hombre como tal. Hay que suspender por lo tanto las abstracciones de duda o *epochê* a las que el filósofo o simplemente el hombre se apegará primero, aunque eso

¹⁹ ARISTOTE, *De l'interprétation (De interpretatione)*, en *Organon*, Paris, Vrin, 1969, 16a3-5, pp. 77-78. N. de Tr. : La traducción de Miguel Candel Sanmartín de este pasaje dice: “lo que hay en el sonido son símbolos de las afecciones que hay en el alma, y la escritura es símbolo de lo que hay en el sonido” (Biblioteca Clásica Gredos 115, 35-36).

²⁰ Saint AUGUSTIN, *Discours sur les Psaumes*, t. 2, Paris, Cerf, 2007, Ps. 85, p. 62 (trad. modificada).

²¹ Blaise PASCAL, *Pensées*, L. 418 / B. 233 (“Infini, rien”), en *Œuvres complètes*, Paris, Seuil (Lafuma), 1963, 550.

signifique dejar al teólogo la tarea de “transformar el concepto de decisión a la hora de decidir”, en tanto que el cristiano ya no es en este caso “uno”, ni siquiera “dos”, sino “tres” para decidir (la Trinidad).

2.1. La creencia irreductible

De cualquier manera, creemos. La “fe perceptiva” —por decirlo con Maurice Merleau-Ponty y según la homología de la “fe” que muestra en qué medida la creencia filosófica precede a la “fe religiosa”—, testimonia una “creencia irreductible en el mundo”: “hay que precisar la noción de fe, subraya una nota de *Lo visible y lo invisible*. No es la fe en el sentido de decisión, sino en el sentido de lo que es ante todo posición, fe animal”.²² En verdad, la filosofía moderna ha sabido volverse hacia la conciencia desconfiando del mundo, y el poder de la duda hiperbólica, como el descubrimiento del *cogito*, hará ciertamente de Descartes “ese jinete francés que partía a tan buen paso”, por decirlo con Peguy.²³ Mejor aún, la *epochê* o el “entre paréntesis” marca el verdadero certificado de nacimiento de la fenomenología en Husserl, de modo que no basta con describir situaciones para llamarse fenomenólogos (siguiendo el ejemplo frecuentemente usado de la palabra fenomenología en el contexto de la teología). Es más apropiado, como fenomenólogo, volver a los “actos de conciencia” que constituyen nuestras “experiencias de las cosas” como las cosas mismas, más que a su empirismo o a su objetividad. En definitiva, dudar o poner entre paréntesis constituye el acta de nacimiento de una filosofía reflexiva, cuya validez no se puede negar.

Queda, sin embargo, y paradójicamente, “un suelo universal de creencia en el que el mundo permanece irreductible”: “todo lo que, como objeto que es, es un objetivo del conocimiento, es un ente que reside *sobre el suelo del mundo*, y este mundo se le impone a él como ente según una *evidencia incuestionable*”, reconoce Husserl al final de su vida. “La conciencia

²² Maurice MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1987, respectivamente p. 57, y p. 17 nota 1 (subrayado nuestro).

²³ Charles PÉGU, “Note conjointe sur M. Descartes”, en *Œuvres en prose complètes*, Paris, Pléiade, Gallimard, 1992, 1280.

del mundo, añade el filósofo, es una conciencia cuyo modo es la certeza de la creencia”.²⁴ No habrá entonces mayor prejuicio que el de la ausencia de prejuicio. *Sum credendus* —“Soy creíble (o debo creer)” — precede en su certeza al *cogito ergo sum* (“Pienso, luego existo”, Descartes), incluso al *sum moribundus* (“Estoy muriendo”, Heidegger). Que yo pueda creer “en” Papa Noel no requiere “que” Papa Noel sea. “Creo con certeza”, y tal es la más alta certeza: “si quisiera dudar de que la tierra existía mucho antes de que yo naciera, podemos concluir con Ludwig Wittgenstein, tendría que poner en duda todo lo que puedo encontrar que para mí está sólidamente asentado”, es decir, “la creencia misma”.²⁵

Un “hay” irreductible queda pues en el umbral y en el fondo de toda creencia, e incluso precediendo a toda increencia y desconfianza. A la pregunta de Leibniz “¿por qué hay algo en lugar de nada?”, primero debemos reconocer que “hay” algo. No es que la cosa “sea”; y aunque yo no “crea” que sea, precisamente lo que es indubitable e irreductible es mi creencia misma. Aquí no importa lo que sea. Todo lo que importa es la idea, o creencia, que “no puedo creer” que no lo sea. La “fe filosófica” (en el mundo y en los demás) precede y funda tanto la “fe religiosa” (en una trascendencia) como la “fe confesante” (en un Dios actuante y presente en mí). Por una vez, la creencia en Dios ya no se aparta del todo y del resto de la humanidad: el “pequeño resto (de Israel)” nunca perdura en menor medida que cuando ignora al “gran resto (de la humanidad)”. El *Es gibt* o el “Hay” ya no dice aquí sólo la donación de lo dado, sino esta *base filosófica de nuestra creencia común*, que es necesario redescubrir si no queremos, como creyentes confesantes, separarnos de “nuestros hermanos humanos” (Bernanos), tomados como nosotros de este caos indecible que hay que admitir: “el ser bruto o salvaje que aún no ha sido convertido en objeto de visión o de elección, es a él a quien nos gustaría

²⁴ Edmund HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (*Krisis*, 1936), Paris, Gallimard, 1962, § 70 [“Les difficultés de l’abstraction psychologique”], p. 271.

²⁵ Ludwig WITTGENSTEIN, *De la certitude*, Paris, Gallimard, 1976, § 234, pp. 72-73.

encontrar”, reconoce Maurice Merleau-Ponty de forma casi testamentaria.²⁶ Ya no esperaremos, siguiendo a Husserl, que la “experiencia pura, y por así decir todavía muda” sea “llevada a la expresión de su propio sentido”.²⁷ Lo “pre-reflexivo”, en su misma formulación, todavía espera “todo” y “demasiado” de lo reflexivo, todo lo que debe orientarse únicamente hacia él —como el “inconsciente” en la primera temática de Freud (inconsciente, preconsciente, consciente), y por ello sustituida por el “ello” en la segunda (ello, yo, superyó): “más que a Dios, reconoce Emmanuel Lévinas al final de la guerra, la noción de «hay» nos devuelve a la ausencia de Dios, a la ausencia de todos los seres. Los primitivos son absolutamente anteriores a la revelación, anteriores a la luz”.²⁸

2.2. Filosofía de la experiencia religiosa

Es por tanto una filosofía anterior a la teología, y un fundamento de “creencia común” (al menos en el mundo y en los demás), que estructura a la una y a la otra. Cumpliendo la *Gran Travesía*, o *Cruzando el Rubicón*, sondearemos, pues, primero la profundidad del río, y reconoceremos claramente que un “agua común”, aunque sea “turbia”, nos constituye primero y ante todo. Estamos “tejidos de la misma carne” (Merleau-Ponty), y admitirlo evita rupturas y saltos de los que la fenomenología y la teología, mostraremos, no están exentas. Si de hecho hay una “filosofía de la religión”, al menos en el sentido de una suelta del concepto filosófico en el corazón mismo de la representación teológica (la dialéctica en el corazón de la Trinidad en Hegel, por ejemplo); hay además una “filosofía de la experiencia religiosa”, en la que también importa la decisión de fe, no sólo en la comunidad de una creencia originaria (*Urdoxa*), sino en la especificidad de una adhesión confesional y experiencial: “sólo podemos reconocer el beneficio de la *realización personal*

²⁶ Maurice Merleau-Ponty, “La nature brute ou le monde du silence” (fin 1957), en Emmanuel de SAINT-AUBERT, *Maurice Merleau-Ponty, La nature brute ou le monde du silence*, Paris, Hemann, 2008, 53.

²⁷ Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes* (1929), Paris, Vrin, 1980, § 16, p. 33.

²⁸ Emmanuel LÉVINAS, *De l'existence à l'existant* (rédigé entre 1940 et 1945), Paris, Vrin, 1963 (Vrin poche, 1990), 98-99 (subrayado nuestro).

de la experiencia religiosa —admite Jean Duméry—. *Sin ser elegible*, suele ser de gran ayuda en la crítica del objeto religioso”.²⁹

La “*filosofía de la experiencia religiosa*”, más que la “*filosofía religiosa*” (con acentos demasiado psicológicos), designará así una disciplina actual, de la que Pascal, Kierkegaard o Nietzsche fueron, para nosotros, los pioneros. Tal filosofía tendrá sus raíces en la “*vida*”, que Martin Heidegger también llamará “*fáctica*” —no simplemente el “*hecho de vivir como tal*”, sino someterse a la prueba de y comprometerse plenamente en esta dimensión de la existencia. En el contexto de una “*fenomenología de la vida religiosa*” más que de una “*filosofía de la religión*”, llamaremos “*vida fáctica*” al hecho de que “*el yo que experimenta y lo que experimenta* no están escindidos como si fueran dos cosas separadas” para seguir aquí de nuevo al joven Martin Heidegger.³⁰

Ciertamente podemos preguntarnos si es adecuado haber vivido o compartido la “*experiencia religiosa*” para poder hablar en términos de “*religión*”. En otras palabras, si el cruce del Rubicón requiere no sólo que se haya aceptado dejar, aunque sea por un tiempo, la orilla de la filosofía para incorporarse a la de la teología, sino que la “*experiencia*” de la que se trata en la teología misma (Cristo) debe tener un contenido propio y un sentido para todos, bajo pena, por el contrario, de no alcanzar a comprender nada de lo que bien podría afirmar el filósofo o el teólogo: “*sólo un hombre religioso puede comprender la vida religiosa* —añade Heidegger— porque, de lo contrario, no tendría una donación auténtica”.³¹

Conviene ser prudentes al respecto. No se trata ni para nosotros, ni para el filósofo de Friburgo de proclamar un exclusivismo de la experiencia, según el cual la experiencia vivida de la cosa misma sería el único modo de honrarla. Hay una especie de *terrorismo de la experiencia* en materia de religión

²⁹ Jean DUMÉRY, *Critique et religion, Problèmes et méthodes en philosophie de la religion*, Paris, SEDES, 1957, 18 (subrayado nuestro).

³⁰ Martin HEIDEGGER, “Introduction à la phénoménologie de la religion” (Fribourg, semestre d’hiver 1920-1921), en *Phénoménologie de la vie religieuse*, Paris, Gallimard, 2012, § 3 (“L’expérience facticielle de la vie comme point de départ”), p. 19.

³¹ Martin HEIDEGGER, “Fondements philosophiques de la mystique médiévale” (1918-1919), en *Phénoménologie de la vie religieuse*, *ibíd.*, 347.

(el efusivo encuentro con Dios) como también del psicoanálisis (ponerlo en el diván), lo que significa que acabaremos por prohibir erróneamente poder hablar de ello a los que no la compartieron. Más bien argumentaremos todo lo contrario, es decir, que la “no-experiencia de la experiencia” bien podría ser orientada de otro modo, o por lo menos, hacerla ver bajo una luz que no hubiéramos sospechado. Mejor aún, la experiencia de la experiencia misma no se exige necesariamente a quien quiere aprehenderla de todos modos, y esto es lo específico de la “filosofía de la experiencia religiosa”, reconoceremos que el autor o el artista a quien se refiere no podía expresarlo con independencia de una “vida (fáctica)” que fecundaba su discurso. La adhesión al Cristo del Evangelio no es la *conditio sine qua non* de la lectura de un Pascal o de un Kierkegaard, por ejemplo, como tampoco la contemplación de un Rouault o un Caravaggio. No obstante, es verdad que estos mismos pensadores y artistas nunca han pensado, escrito o pintado, “fuera” de tal adhesión al objeto de creencia, marcando, al menos *para ellos*, su primer (pero no único) fin. La “filosofía de la experiencia religiosa” no se remite a los ídolos del “solo experimentado” o del “todo experiencial”, como muchas derivas sentimentales de la actualidad. Se refiere sólo, pero plenamente, al “coeficiente de experiencia” en el origen de todo discurso, seguro de que lo que es “para uno mismo” lo es también “para los demás”, en una singularidad que conviene reconocer, más que rechazar.

2.3. Decidir juntos

A la hora de elegir, por tanto, *no estaremos solos*, ya se trate de una experiencia filosófica, religiosa o confesional, al menos en la “fenomenología de la experiencia”, que es también una “experiencia de la fenomenología”, y que pertenece tanto a la experiencia cuanto a la fenomenología y no puede darse independientemente de una cierta alteridad. El “creyente que confiesa” —diciendo “yo creo” como *credo*— abre una dimensión de existencia que sólo el cristiano es capaz de compartir. Donde la “fe filosófica”, o la “fe perceptiva” sirvieron de base común a una “creencia originaria” (*Urdoxa*) en los demás o en el mundo, la creencia en Dios, por su resurrección en el marco

del cristianismo, atestigua una alteridad viva en sí misma que modifica de un lado a otro el arte y la manera de decidir: “ya no soy yo quien vive, es Cristo quien vive en mí” (Gál 2,20). Como creyente confesante, ya no seremos “uno”, ni “dos”, sino “tres” para decidir, si efectivamente el cristiano se considera incluido en la segunda persona de la Trinidad, y que es en ella (en el Hijo) a quien elige amar en comunidad.

Por lo tanto, ciertamente tendremos una opción, aunque no la opción de tener una opción. Y le corresponde paradójicamente a la “filosofía de la experiencia religiosa”, más que a la “filosofía de la religión”, haber mostrado su necesidad. Lejos de elegir entre “esto o aquello” según el imperativo del libre albedrío (Descartes) o de asumir “lo elegido” según la regla de la responsabilidad (Kant), el creyente que decide comprenderá primero que “no elige algo, sino que primero *se elige* a sí mismo *eligiendo*”. No hay elección para tener elección, porque negarse a elegir ya es elegir. Embarcados, pues, nos encontramos en un horizonte de elección que no podemos rechazar, reduciéndose la verdadera elección en primer lugar a permanecer en esta dimensión de la existencia, en lugar de decidirse a favor o en contra de un motivo en el corazón mismo de este horizonte: “Gracias a mi «o esto o lo otro» —enfatisa Kierkegaard— aparece la ética. No se trata, pues, todavía de *una elección de algo*, ni de la realidad de lo elegido; *sino de la realidad de la elección*”.³² Una *elección de la elección* que se convertirá entonces, para Martin Heidegger, en el lugar de la “recuperación de la elección”, es decir, la posibilidad para el auténtico *Dasein* de “decidirse por poder-ser extraído del Sí-mismo más propio”.³³

Que el sujeto humano decide, e incluso *se decide solo* a decidir, es la proposición casi nietzscheana del *Dasein auténtico* que el sujeto *creyente* o *confesante* que decide no puede aceptar por sí mismo. El debate sobre la desmitologización lo ha demostrado ampliamente. Si “el kerygma no es ante todo la interpretación de un texto, sino el anuncio de una persona”

³² Søren KIERKEGAARD, *Ou bien... Ou bien* (1843), Paris, Gallimard (Tel), 2008, 479.

³³ Martin HEIDEGGER, *Etre et Temps*, Paris, Authentica (hors commerce), § 54, p. 195 (S. 268) : “le problème de la possibilité de l’attestation d’une possibilité existentielle authentique”.

—por decirlo con Rudolf Bultmann, retomado y comentado en este punto por Paul Ricœur—, no es únicamente en esto en donde conviene desmitificar y volver al ideal de una fe pura (en el que la crítica de Ricœur va de lleno), con tal de que se acepte que “no es la Biblia la que es la palabra de Dios, sino *Jesucristo*”.³⁴ En la confesión de fe, más que en ningún otro lugar, la “decisión de transformación” implica la “transformación del concepto de decisión”.³⁵ Creer en Dios, en efecto, no es creer que Él es, sino creer que Él es aquel por quien me ha sido dado creer. Cualquiera que afirmara “tener fe” o “ser capaz de creer” —como dice sarcásticamente Karl Barth— “ciertamente no creería”.³⁶ Dios cree en mí más que (y por eso) yo creo en él. Tal es la estructura paradójica de la decisión de la fe, que quiere decir que con él me convierto en lo que no fui, más que solo realizar lo que siempre estuve llamado a ser. No contenta, o ya no más, con la fórmula de Píndaro debidamente retomada por Nietzsche o Heidegger —“conviértete en lo que eres”—, la teología invertirá pues el enunciado para entrar en una historia de al menos dos compromisos: “Sé lo que seas” o *Yo estaré contigo* (Éx 3,12). Tal es el carácter común de la decisión que dona, por lo menos, decidir que *no se decide solo*, y que sobre la base humana de la fe filosófica o creencia en el mundo y en los demás está injertada también la específica cristiana de una creencia en Dios que convierte, modifica y metamorfosea la visión de la estructura del mundo mismo.

Dios es para nosotros la “causa de la operación de todo lo que opera” (Tomás de Aquino), como es según nuestra propia formulación esta vez la “causa de la decisión de todo lo que decide”.³⁷ Lejos de decidir sin nosotros, Dios decide “*con nosotros*”

³⁴ Paul RICŒUR, *Préface* (resumiendo en estos términos la posición de Bultmann), en Rudolf BULTMANN, *Jésus, mythologie et démythologisation*, Paris, Seuil, 1968, 14.

³⁵ Claude ROMANO, *L'événement et le temps*, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1999, § 15 (“Le présent et la transformation”), 243. Fórmula enunciada sobre el nacimiento pero que vale aún más, desde nuestro punto de vista, para el acto de fe.

³⁶ Karl BARTH, *Introduction à la théologie évangélique*, Genève, Labor et Fides, 1962, 9^{ème} leçon (la foi), 84.

³⁷ THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, Paris, Garnier-Flammarion, 1996, t. III, (La providence), q. 67 n°1 p. 233 : *Deus est causa operandi*

(“Emmanuel”). Pero decidiendo con nosotros, no dejamos de estar “con él”, su decisión precede y abarca todos nuestros actos decididos, de modo que no quede anonimato alguno de la llamada, ni del que llama, ni del llamado, para el creyente confesante, él mismo de pie de forma clara y plena, identificado bajo la sombra de Aquel que lo lleva a decidir: “Dios no sólo le pide al hombre que tome *una decisión* —debemos concluir de nuevo con Barth— pero al hacerlo y mientras el hombre se resuelve a obedecerle o desobedecerle, él mismo constituye una decisión *sobre él*”.³⁸

3. PASAR

Después de haber “interpretado” (estado de la hermenéutica) y definido las condiciones del acto de “decidir” (filosofía existencial), ahora llega el momento de “pasar” (relación entre filosofía y teología). Cruzaremos el río, y aprenderemos del otro lado lo que nunca habíamos sabido, o tal vez habíamos olvidado. Más que pensar, como de costumbre, que conservaremos las disciplinas tanto mejor cuanto más las separemos, sostendremos, por el contrario, y como *leitmotiv*, que “*cuanto más teologizamos, mejor filosofamos*”. Se trata de la relación entre filosofía y teología, como la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino. Ninguna *secunda pars* sobre los “actos humanos” (filosofía), sin una *prima pars* sobre “la Trinidad” y una *tertia pars* sobre “Cristo” (teología). Lo teológico enmarca y posibilita lo filosófico. Sabiendo cuándo y dónde se teologiza, se sabe cuándo y dónde se filosofa. Y por no querer “cruzar el Rubicón”, o juntar las dos orillas, creemos que nos bañamos siempre en el mismo río.

3.1. Para una recuperación

En primer lugar, no tenemos otra experiencia de Dios que la del hombre. Este es el punto de partida de cualquier reflexión en este sentido primordialmente *filosófico*. La paradoja está ahí. Es posible ser más filósofo siendo más teólogo. No encontraremos

omnibus operantibus.

³⁸ Karl BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1959, vol. II, t. 2, § 38 (“Le commandement de la décision de Dieu”), p.124.

otro comienzo, al menos inicialmente, que el mero hombre, la experiencia de la finitud como tal, o el horizonte cogestionado de nuestra propia existencia. Las tentaciones permanentes de muchos filósofos, incluso teólogos, de un gozoso asombro ante las presuntas sonrisas de los recién nacidos no pueden nunca fundar una teología, ni tampoco una filosofía, que no apele, al mismo tiempo e inmediatamente, a otra virtualidad: la de la muerte como tal. La tragedia de lo humano no puede permanecer al final (la cruz) sin heredar también el comienzo (el nacimiento). No hay entrada en el mundo sin el nacimiento de un mundo, como hemos mostrado en otra parte (*Metamorfosis de la finitud*). Pero al “parir”, según una expresión que es ciertamente más animal que propiamente humana, uno queda “ahí abajo”, es decir, atrapado y confinado en una contingencia que nada permite, ni autoriza, sobrepasar. Los discípulos de Emaús reconocen ciertamente a Cristo cuando “desapareció de su vista” (Lc 24,31), según lo extraordinario de su divinidad (fenomenología de lo ilimitado), pero sin dejar de mencionar al mismo tiempo su “corazón ardiendo” completamente (Lc 24,32), mientras caminaban con él sin reconocerlo, y encontrándolo precisamente ante todo con su pura y simple humanidad (fenomenología del límite). No se opone aquí el “fenómeno limitado” al “fenómeno saturado”, ni la carne ordinaria al exceso del fenómeno. El segundo camino complementa y radicaliza al primero. *Nihil potest recipere ultra mensuram suam* (“nada puede ser recibido más allá de su medida”), debemos aquí reconocer con Tomás de Aquino. Creado dentro de su límite en razón de su condición de criatura, el hombre en realidad no hará nada para rebasarlo; o de lo contrario, correría el riesgo de abandonar el rango de hombre que Dios le ha conferido. Creado y querido como un “ser limitado”, el hombre respetará y amará su límite, dejando que Dios habite en él sin sobrepasarlo jamás.³⁹

³⁹ THOMAS D’AQUIN, *Commentaire du Livre des Sentences*, L. I, d. 8, q. 1, a. 2, sc. 2 (avec le commentaire de J.-P. Torell, *Saint Thomas maître spirituel*, Paris, Cerf, 1996, 335. En cuanto a las dos interpretaciones complementarias aquí propuestas (en particular sobre el episodio de los discípulos de Emaús), nos referimos a Jean-Luc MARION, *Prolégomènes à la charité*, Paris, Ed. de la Différence, 1986, 153-163 (Luc: Bénédiction); así como a nuestro

Tres tiempos definen así la génesis, y el proceso, del encuentro y de la transformación de la filosofía por la teología.

(a) En primer lugar, encontraremos, en Duns Escoto, el punto de partida de una filosofía enraizada en la *contingencia*, en el origen también del acto moderno de filosofar. Si la univocidad de los seres no podía tener la última palabra en la relación entre filosofía y teología, marcará sin embargo su preludio, o al menos, su orilla: “es imposible mostrar por la razón natural que algo sobrenatural está presente en el *viator*, ni se requiere para su perfección; ni siquiera quien la posee puede saber que está presente en él”.⁴⁰

(b) Tal comienzo no puede, por tanto, evitar una posible *superposición* de disciplinas, en el camino cristológico de la teología que va a encontrarse esta vez con la filosofía. La sagrada doctrina utiliza las ciencias filosóficas “como inferiores y servidoras”, hay que reconocerlo con Tomás de Aquino, no como “siervas” o “esclavas”, sino como “sus servidoras (*ancillas suas*) a quienes la Sabiduría ha llamado a las alturas (Prov 9,3)”.⁴¹ Este es el momento del “tejar”, del cruce del río o del encuentro donde el mismo Cristo se une a los discípulos en el camino de Emaús.

(c) Finalmente llega el momento de la *conversión*, o la transformación de la filosofía por la teología. “Si esto ya se dice en vista de la creación, subraya Hans Urs von Balthasar sobre san Buenaventura, esto se aplica ante todo en el seno de Dios”.⁴² La monadología trinitaria servirá aquí de crisol para la metamorfosis del hombre en Dios, o de la filosofía en la teología, aceptando explícitamente este tiempo para cruzar el Rubicón o para cruzar a la otra orilla. El filósofo que es también teólogo llegará a pensar en la resurrección o en la “metamorfosis de la finitud” del hombre en Dios, para dejarse convertir en él, sin negar nunca nada de su propio peso de humanidad.

trabajo *Métamorphose de la finitude*, § 6, p. 44-47: “Spécifique chrétien et ordinarité charnelle”.

⁴⁰ Jean Duns SCOT, *Prologue de l'Ordinatio*, Paris, PUF, 1999, n° 12, p. 43.

⁴¹ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984, t. I, Ia., q. 1, a. 5, sed contra et ad. 2, pp. 157-158.

⁴² Hans Urs von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, Paris, Aubier, 1962, Styles 1 (monographie sur Bonaventure), 262.

Finitud, recuperación y transformación, Duns Escoto, Tomás de Aquino, Buenaventura. Tal será la estructura de un “tejado” y una “conversión” de la filosofía por la teología, no sólo para completar la filosofía en la teología, sino para reconocer que una (filosofía) no puede quedarse simplemente “en el porche” de la otra (teología). No satisfecho ni con las “filosofías del umbral” (Blondel, Ricœur, etc.) ni con las “filosofías del salto” (la fenomenología francesa en general), el filósofo que es al mismo tiempo teólogo aceptará ir de lo uno a lo otro (de la filosofía a la teología), comprendiendo su fecundidad mutua y la posibilidad tanto de ir allá como de regresar. Cruzar el río es también tocar las orillas, y es, en la osadía de realizar este “gran cruce”, en donde se unirán los dos lados más ignorados, o al menos no recíprocamente compartidos.

3.2. A cada uno lo suyo

Pensar en tal “tejado y conversión de la filosofía por la teología” no impedirá que la filosofía y la teología se salgan con la suya, mejor respetando su orden, sino todo lo contrario. “Cuanto más se teologiza, mejor se filosofa”, como hemos dicho. Lo que distingue a la filosofía de la teología está, en este sentido, y paradójicamente, menos en la naturaleza de los objetos que en el modo de llegar a ellos. Su diferencia se dará aquí como una diferencia de “modos” en lugar de “materiales”.

(a) Desde el punto de vista del *punto de partida* primero, está claro que las dos disciplinas no irán en la misma dirección, o incluso en la dirección opuesta: “problema de facticidad — la fenomenología más radical comienza por abajo”, recuerda Martin Heidegger.⁴³ No hay, pues, otro comienzo para la filosofía más que el “hombre” o la “finitud como tal”. “Nada de lo humano me es ajeno”, recuerda Terencio. Tal será la confesión y la opinión del filósofo, primero ancladas en nuestra pura y simple humanidad.

⁴³ Martin HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, 195.

(b) Desde el punto de vista del *modo de proceder*, el filósofo seguirá un camino heurístico, mientras que el teólogo tomará el camino didáctico. Lo que se dice “al principio” en materia de filosofía no necesariamente será lo mismo “al final”. Al igual que las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, la duda planteada al principio (primera meditación) será alzada al final (segunda y sexta meditación). O también, y siguiendo nuestro propio criterio, la finitud descubierta *ab initio* en la efigie del hombre (*Pasar Getsemaní*) será finalmente “transformada” o “metamorfoseada” en la figura del Hombre-Dios (*Metamorfosis de la finitud*). Donde la teología, la mayoría de las veces heredera del método germánico de la *expositio* (Barth, Bultmann, Moltmann, Kasper, Rahner, Balthasar, etc.), prefiere la presentación didáctica siguiendo el orden de la enseñanza; la filosofía, en particular siguiendo el camino cartesiano, preferirá emprender el camino heurístico de la investigación, aunque signifique aceptar y hasta buscar al final transformaciones que no se habían planteado al principio.

(c) Desde el punto de vista del *estatuto del objeto* que se analiza, el filósofo tomará como “posible” lo que el teólogo reconocerá como “efectivo”. La Encarnación, la Eucaristía o la Resurrección, por muy reveladas que sean, no serán “creídas” por el filósofo, sino únicamente en el marco de la propia teología.

(d) En cuanto *al objeto mismo*, es allí, paradójicamente, donde la filosofía y la teología difieren menos. De hecho, el mismo puede ser objeto de diferentes disciplinas. La liturgia, la oración, incluso la Eucaristía o la Encarnación, no pertenecen exclusivamente a la teología. La fenomenología en particular podrá *describir* lo que la teología expone y cree. Así como lo antropológico, lo estético o lo literario no pueden ser excluidos del campo filosófico, tampoco lo religioso puede ser exento de él. Ninguna razón, más que un laicismo mal entendido, puede arrinconar la teología a la única disciplina que lleva su nombre, a riesgo, por el contrario, de considerar nula cualquier contribución que no provenga de ella, especialmente en lo que se refiere a la cuestión de la Dios.

En suma, donde en el pasado distinguíamos las disciplinas por sus “objetos”, ahora marcaremos su diversidad por

sus “modalidades”. El enfoque es diferente, más que el propio objeto. No es que no haya un contenido propio de la filosofía (hombre) como también de la teología (Dios), sino que el cristianismo mantiene juntos los extremos, en Aquel que es el “punto de unión” y también como el “nudo” (el Hombre-Dios). Cada uno tendrá ciertamente su propio camino, sólo a condición de que reconozca esta “diferencia de caminos”, así como tantas miradas posibles y diferentes sobre el mismo objeto. Una especie de variación eidética o imaginativa opera aquí sobre el objeto, de modo que la aprehensión de la cosa cuenta al menos tanto, si no más, que la cosa misma. La existencia de Dios “en sí” (*in se*) tendrá poca o ninguna importancia si no lo es también para mí, o “para nosotros” (*pro nobis*). Las famosas “pruebas”, o mejor las “vías”, de Tomás de Aquino no pretenden mostrar que *Dios es* (argumento ontológico), sino más bien mostrar cómo acceder a lo que Él es (caminos cosmológicos) — en lo cual, siguen siendo perfectamente válidas hoy: “Por lo tanto, digo que esta proposición «Dios existe» es *evidente per se misma*, porque el predicado allí es idéntico al sujeto [...]. Pero como no conocemos la esencia de Dios, esta proposición no nos resulta evidente. Necesita ser demostrado por lo que nos es más conocido, aunque sea por naturaleza menos conocido, es decir, por las *obras* de Dios”.⁴⁴

3.3. Metafísica

El “vínculo” que aquí se establece entre filosofía y teología hará, en este sentido, que se desvanezca la hipótesis de la onto-teología. Aparte del hecho de que tal modelo no existe (excepto en el *corpus* de Thomas de Erfurt, pseudo Duns Scoto, al que Martin Heidegger dedicó su tesis de habilitación en 1915), realmente no tiene otro propósito que descalificar la propia disciplina teológica en favor de un discurso supuestamente “puro”, libre de cualquier contaminación por la tradición. La fenomenología francesa, incluida la de inspiración católica, paradójicamente comparte con la teología protestante este ideal de una “fe pura” o un “discurso puro”, libre de cualquier superposición

⁴⁴ THOMAS D’AQUIN, *Somme théologique*, op. cit., Ia. q. 2, a. 1, resp., p. 170.

de los órdenes. Todo sucede como si la *teo-lógica*, como discurso *de* Dios, no tuviera cabida en la *teo-lógica* como discurso *sobre* Dios, como si toda teología natural tuviera que ser descalificada de facto en nombre de un absoluto de revelación directamente dado. La ruptura entre los órdenes —orden de la “carne”, orden del “espíritu”, orden de la “caridad”— es ciertamente fascinante. Tal interpretación de la división pascaliana no admite, sin embargo, la posibilidad cristológica de unificar los órdenes, en Aquel que, de hecho, no denigra nada de lo que le es contrario, incluso ajeno. Mejor dicho, nada asegura, incluso en Pascal, que lo que es “ruptura” no pueda ser interpretado aquí en términos de “figura”, dando a creer y a pensar que un orden puede anunciar otro orden, más que simplemente oponerse a él: “la distancia entre cuerpos y espíritus es *figura* de la distancia infinitamente más infinita entre los espíritus y la caridad”, deberíamos precisar con el filósofo de Port-Royal.⁴⁵

Entonces, la “superación de la metafísica” está, por lo menos, algo superada. El mismo Husserl había advertido de la torpeza, antes de que Heidegger cumpliera su objetivo: “Para no dar lugar a ninguna mala interpretación, querría por último indicar que [...] la fenomenología solo excluye a toda metafísica ingenua y que opera con absurdas cosas en sí, pero no a toda metafísica en general”.⁴⁶ Aún así, no volveremos hoy tampoco a lo contrario, esto es, a la metafísica contra la fenomenología, de la misma manera que la fenomenología pudo haber querido en su momento liberarse de ella. Las bisagras traseras también son contragolpes. Se requerirá aquí una penetración y una transformación de los campos, al menos para no quedarse en este simple *vis-à-vis*, que sólo puede endurecer, incluso esterilizar. Dejando de referir las cosas espalda con espalda —y en este caso “metafísica” y “fenomenología”— aceptaremos si no que se inter-penetran, por lo menos que se giran y se miran, reconociendo así que no son, o ya no, tan ajenas la una a la otra como queríamos creer, y también nos gusta pensar.

⁴⁵ Blaise PASCAL, *Pensées*, L. 308 / B. 373 (Les trois ordres), 540.

⁴⁶ Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes* (1929), Paris, Vrin, 1980, § 64, p. 133.

La metafísica como “cruce de la física o de la naturaleza (*meta-physis*)”; tal es, pues, el sentido del término que ahora conviene reivindicar, en lugar de descalificar cualquier perennidad. Semejante “viaje” de travesía por la naturaleza no pertenece solo al hombre, incluso si primero le corresponde a él realizarlo por su cuenta. Dios también se hace heredero suyo, también el Pasante por quien se embarca nuestra carga para ser transportada “con él”. Sufriendo el mundo (*physis*) para pasarlo al Padre (*meta*), el Hijo realiza en sí mismo esta misma “brecha”, insistiendo no sólo en acompañarnos hasta allí, sino también en llevarnos hasta allí, permitiéndonos así ser transformados. Cruzar el vado, en “metafísica” precisamente, *no es un salto a un más allá, sino una transformación de nuestro abajo y un reconocimiento de nuestro propio peso.*

“Al fin, la teología”, la suerte está echada —*alea jacta est*—. Se debería reconocer. Aquí se puede respirar con un “suspiro de alivio”. El “gran pasaje” que va de la filosofía a la teología, y viceversa, asegura su mutua fecundidad, así como la posibilidad de su contrapartida. Al redefinir las condiciones de “interpretar” hasta el punto de reivindicar una hermenéutica llamada “católica” del “cuerpo y la voz” (1ª parte), al redescubrir el sentido del acto de “decidir” para fundar la “filosofía de la experiencia religiosa” en la *existencialidad* de una “creencia común” (2ª parte), y al reivindicar el acto de “pasar” como “recuperación y conversión” de la relación entre filosofía y teología hasta la definición de la “metafísica” como “atravesar el mundo o la *physis*” (3ª parte), es toda la estructura de desconfianza entre disciplinas, que quisiera cuestionar aquí. No es suficiente mirarse el uno al otro, o incluso apreciarse mutuamente, o incluso aportar su propia experiencia, para fertilizarse verdaderamente. La reciprocidad del encuentro es la condición de toda verdadera transformación. Así sucede con este “ser en común” del hombre y Dios, que nos hace avanzar tanto más “a cara descubierta” cuanto más libres somos para no, ya no más, calcular: “La filosofía *es sierva de la teología*, está bien (María es en verdad la sierva del Señor [Lc 1,38])” —hay que reconocerlo con Charles

Péguy—. “Pero que la sierva *no pelee* con el ama, y que el ama *no reprenda* a la sierva. O acabará llegando un extraño, que *rápidamente las pondría de acuerdo*”.⁴⁷

⁴⁷ Charles PÉGUY, “Note conjointe sur M. Descartes”, en *Œuvres en prose complètes*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1992, 1458.

