

Los papeles del CREM

Espacio de libertad

De difusión del conocimiento y de la opinión.

Los papeles del CREM, aspiran ser un reflejo del pensamiento político
económico y social de la Venezuela actual y de la Venezuela del futuro



Cultura dominante y creencia religiosa

Dialogo y critica

Jose Rodríguez Iturbe

Estamos, en la actualidad, en este inicio del siglo XXI, en un evidente proceso de desintegración cultural; y, como advirtió en Thomas Stearns Eliot [1888-1965], esa desintegración “es la más grave y la más difícil de recomponer”¹. La pretensión moderna y postmoderna de una visión del hombre como *causa sui* no es ajena a ese fenómeno. La propia desintegración del concepto de lo humano resulta elemento frontal de la desintegración de la cultura. Volver a los paradigmas pre-cristianos para pretender elevar sobre ellos la *Weltanschauung* post-cristiana ha supuesto la negación de la condición de criatura para atribuir al ser humano (por parte de una antropología deformada) la condición de creador y redentor de sí mismo. Del deísmo, al ateísmo, a la idolatría de lo humano corre

¹ ELIOT, Thomas Stearns [1888-1965], *La Unidad de la Cultura Europea. Notas para la definición de la cultura*, [Traducción de Félix DE AZÚA COMELLA], Ediciones Encuentro / Instituto de Estudios Europeos, Universidad San Pablo-CEU, Madrid, 2003, p. 48

la savia que ha exaltado la immanencia para negar la trascendencia, mientras reduce la teología a la política mediante la secularización absoluta de todas las categorías. La religión, como nexo necesario con Dios, ha sido sustituida, por el fundamentalismo secularista, por la adoración del hombre. Es decir, se ha pretendido, borrando a Dios del marco de la existencia, borrar por superflua la relación con Él. Y la anemia de la cultura ha sido un efecto inmediato y progresivo. Porque, como también afirmara Eliot, la cultura sólo puede desarrollarse en relación con una religión. Y si la savia de la creencia religiosa, como auténtica y sublime expresión de lo humano, puede alimentar, sin duda, varias culturas, todas ellas resultan, a su manera, como la encarnación de la religión de un pueblo².

Algunos piensan que la cultura puede surgir y desarrollarse hasta alcanzar su momento de plenitud al margen de la fe religiosa. Otros, que el mantenimiento de la fe religiosa y su proyección social no tiene mayor importancia respecto a la cultura. Tanto el menosprecio de la religión como la indiferencia frente a las manifestaciones culturales son reflejo de una falta de coherencia, de unidad de vida; de correspondencia armónica entre pensamiento y acción, entre creencia y existencia. La fe vivida alienta necesariamente variadas expresiones de cultura; y la cultura carente del núcleo vital de la fe religiosa termina por producir una anemia que acelera su muerte por mengua.

La cultura es un producto humano; es resultado del obrar humano. En la génesis de la visión de la persona característica de la modernidad el giro cartesiano es de necesaria referencia. Antes de René Descartes [1596-1650] la persona se definía por lo objetivo (la sustancia, el acto de ser). Después de Descartes se define por la subjetividad. El *prius* de la *cogitatio* cartesiana [primacía del pensar sobre el ser] conduce, en efecto, al subjetivismo. Así, para la modernidad, desde Descartes, la persona será no tanto la *rationalis naturae individua substantia* [sustancia individual de naturaleza racional] de [Anicio Manlio Torcuato] Severino Boecio [480-524/525], sino autoconciencia del propio yo. Esto marcará de autorreferencia y de psicologismo la antropología filosófica distintiva de la modernidad. Y, por supuesto, el subjetivismo del giro cartesiano resulta inseparable del relativismo. Tal visión de la persona influye en la filosofía social y política y en la teoría jurídica de la modernidad, llegándose, cuando más, a la secularización de categorías teológicas para la comprensión y justificación de la vida política. Ejemplo prototípico de ello suele ser el *Covenant* [Contrato] de Hobbes, como expresión secularizada del *Foedus* [Alianza] entre Yavhé y su pueblo, para explicar y justificar el vínculo entre los súbditos y el Monarca absoluto. Y de tal secularización las ideologías de ruptura de la modernidad pasarán a la fanática negación de Dios, con los variados intentos de consideración idolátrica de lo humano. ¿No está fresca en la memoria de la modernidad y de la postmodernidad aquel *Deus sive substantia sive natura*, o el *Deus sive homo* o la rotunda afirmación que planteaba que *el hombre es para el hombre el ser supremo*? ¿No es la huella de Spinoza y de Hegel, de Feuerbach y de Marx? ¿No es el clamor del nihilismo de Nietzsche?

La cultura ideologizada no ha sido flor de invernadero sino yerba mala, presentada *erga omnes* como alimento bueno. Así, ha nutrido el imaginario colectivo de la decadencia. La cultura ideologizada suele vincular cinismo y escepticismo. Lo dice Joseph Pearce, en su excelente estudio sobre Gilbert Keith Chesterton, haciendo referencia a cómo se reflejaba ese vínculo en uno de los personajes del autor por él estudiado: "El cinismo contamina y

² Cfr. ibidem, p. 51.

destruye la sabiduría —son sus palabras—, como también destruye y contamina la inocencia. El hombre es incapaz de mirar objetivamente con ojos clínicos porque las nubes negras del escepticismo le oscurecen la visión, de modo que sólo es capaz de ver con claridad con los ojos de la inocencia”³. De allí que una cultura que no aspire, en sus creadores, a expresar la limpieza interior de la rectitud de intención, (más allá de las limitaciones y defectos de la humana condición), resultará siempre expresión de un amargo abajamiento, incapaz de manifestar la dignidad y el respeto por la condición humana.

2.

La ruta del suicidio de la cultura de la modernidad y la postmodernidad se encuentra en el relativismo ético, que corroe la tradición cultural y religiosa, y, aliado con la ideología del mercado, deja sólo en pie aquellos valores aleatorios o subalternos no subordinados a ningún otro valor de orden superior. Así, el bienestar, entendido como simple abundancia de bienes materiales, sustituye al ideal de vida buena, en la cual los bienes materiales están ordenados a una existencia moral⁴.

Un marxista como Ernst Bloch [1885-1977], quien influyó mucho en algunas de las manifestaciones de la llamada Teología de la Liberación, al escribir sobre la esperanza⁵ la concebía como la *ontología de lo aún no existente*. Por eso, para él la filosofía encontraba una radical justificación en la preparación del mundo del mañana, concebido como un orden razonable en el cual imperará la justicia, superando el desorden de las injusticias del presente. Bloch habla, en *El Principio de Esperanza*, de la *melancolía de la satisfacción*, indicando con ello que no es más feliz quien adquiere aquello que inicialmente le pareció deseable⁶. El optimismo filosófico marxista de Bloch resulta un producto de su fe en la historia, la cual dialécticamente generará, en la búsqueda de la utopía, el cambio revolucionario. Ese optimismo ideologizado llega, cuando más, a la promesa temporal de la revolución, así como los ilustrados, por su parte, gestaron y difundieron la fe en el progreso ilimitado. La fe en la historia o la fe en el progreso resultan, así, sucedaneos de la fe. Algo impersonal como la Historia (con mayúscula) ocupa el sitio del Dios personal; y la mitología temporalista, erigida como nuevo fideísmo, pretende ser el antídoto contra el nihilismo y la desesperación. Cuando se eleva la mitología al rango de fe secular, se genera, así no haya sido ello deseado originalmente, un nuevo dogmatismo temporalista que exige para su

³ Cfr. PEARCE, Joseph [1961], *G. K. Chesterton. Sabiduría e inocencia*, [Traducción Carmen GONZÁLEZ DEL YERRO VALDÉS], Encuentro, Madrid, 2009, pp. 209-210

⁴ Cfr. BUTTIGLIONE, Rocco [1948], *Il problema politico dei cattolici*, Piemme, Casale Monferrato, 1993, p. 19. Merece destacarse el aporte del Premio Nobel de Economía, Amartya SEN [1933], respecto a una concepción del bienestar superadora de aquella vinculada estrictamente al materialismo economicista de la cultura dominante. En base al concepto de capacidad (*capability*) y a la noción de funcionamiento (*functioning*) SEN retoma la distinción entre valor de mercado y valor de uso. El punto original de diálogo de una perspectiva humanista cristiana con el enfoque de A. SEN está en la visión de la economía al servicio de la persona; y, por lo tanto, de la política y la política en función del bien común. Cfr. los distintos ensayos recogidos en SEN, A., *Éthique et économie*, Paris, 1993. Vid., también, HEITZ, M., *L'évaluation du bien-être: la perspective d' Amartya Sen*, en *Esprit*, Paris, febrero 1999, pp. 28- 45.

⁵ Cfr. BLOCH, Ernst [1885-1977], *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973. [*The Principle of Hope*. (Traducción al inglés de Neville PLAICE, Stephen PLAICE y Paul KNIGHT), MIT Press, Cambridge (Mass.), 1986]. Cfr. enfoque crítico del pensamiento de Bloch, en RATZINGER, Joseph, *Mirar a Cristo* (2a. ed.) [Traducción del italiano de Xavier SERRA], Edicep, Valencia, 2005, pp. 47 y ss.

⁶ Cfr. PIEPER, Josef, *Las virtudes fundamentales*, Rialp / Quinto Centenario, Bogotá, 1988. P. 511.

posible plasmación histórica una política de aplicación universal (si es necesario mediante la fuerza), porque se erige como mal absoluto el disenso frente a la verdad fabricada ideológicamente *prêt-à-porter*. Resulta así un intento de sacralización *sui generis* de una *volonté générale* rousseauniana fabricada con consciente o inconsciente afán de dominación política. Y la sacralización de la política termina siempre en desgraciado intento totalitario. Entre la fe en la Historia y la fe en el Verbo Encarnado como Señor de la Historia no hay punto posible de encuentro o de simbiosis. Las consecuencias intelectuales y existenciales de abrazar una u otra resultan de una diversidad tan patente que no requiere, para ser percibida y entendida, de mayor abundancia argumental.

La secularización se ha convertido, por obra de sus nuncios más extremistas, en una pseudo-religión. Ella termina por hacer de la sociedad no una abierta comunidad humana, sino un lugar de desconfianza y desesperación. El alma que huye de Dios, dominada por la tristeza (en cuanto ha rechazado la alegría del Amor) huye de sí misma. Y esa huida de sí misma, al carecer del *telos* de la entrega a Dios, se transforma en una terrible marcha hacia la nada. Así, la huida del Amor fuerte de Dios, (Amor que lleva al sacrificio amoroso, a la *scientia crucis*) supone, aunque no de forma explícita, una opción por el odio. En teoría no debería ser así, sino estrictamente la sustitución del *Amor Dei* por el amor propio, el *amor sui* de la criatura tachonada de finitud. Pero como ésta ha sido hecha para conocer, aceptar y corresponder amorosamente al don de Sí que Dios hace a la criatura; más allá de adornos circunstanciales, la autoprivación de su razón de ser transforma la consideración de sí misma de un acto de Amor correspondido a un acto de anti-Amor, es decir, de odio. El miedo del hombre hacia sí mismo es consecuencia de su falta de Amor y de su pérdida de sentido. Es consecuencia de la angustia por haber perdido voluntariamente el norte; es la amargura del no-sentido, afirmado como envoltura total de la existencia. Ni la curiosidad, ni el activismo, ni la locuacidad sin límites resultan vías para dotar a la persona humana de un lleno; sino, por el contrario, se muestran como pruebas palpables de la frívola vanidad, del empeño enano por hacer de lo banal principio vital permanente. Como se aspira a *estar* en la ruta de la negación de su propio ser, en la opción sin Dios (o contra Dios) la razón, al no buscar la Verdad, se dedica a cualquier tipo de divagación, que pretende disfrazar como trabajo intelectual. Pero no lo es; es sólo su remedo, 'pues una razón divorciada de la verdad muestra, con crudeza brutal, la fuga del auténtico pensamiento. Podría decirse que el agnóstico y el escéptico, al renunciar a la verdad, al evitarla, al eludir toda ocasión de toparse con ella, al prescindir de ella, privan a la razón de su objeto natural y terminan por refocilarse en el que podría llamarse *pensamiento apátrida*. Entonces los sucedáneos artificiales pretenden dar sentido estrictamente coyuntural y sucesivo al inmenso vacío de la opción por la nada. El rechazo al don de Sí de Dios equivale al rechazo al propio bien y a la huida del anhelo de desarrollo perfectivo que toda criatura humana, por ser *imago Dei*, tiene dentro de sí como impulso que da cuenta de sus amores y de sus luchas. El fundamentalismo secularista representa, por ello, la postura más radicalmente anti-humana que la soberbia de la postmodernidad haya podido generar. Por eso, resulta inescindible de una violenta intolerancia y de una agresividad pseudo-dogmática, en cuanto expresión de una pseudo-religión.

Friedrich Nietzsche [1844-1900], el pensador de rotundos aforismos, el que llamaba a *filosofar a martillazos*, escribió en *El Crepúsculo de los ídolos*, en la sección *Sentencias y Flechas*, n. 12: “Cuando uno tiene su propio ¿por qué? de la vida se aviene a casi todo ¿cómo? El ser humano no aspira a la felicidad; sólo un inglés hace eso”⁷. Esa afirmación refleja el voluntarismo de su autor. Sin embargo, como en casi todo, tras la presuntuosa apariencia de un error prometeico, puede hallarse —interpretada rectamente— una verdad que transmite la realidad del comportamiento humano. No me refiero a la irónica alusión nietzscheana a los ingleses, sino a que, en efecto, el *cómo* está en función del *qué*. Más aún: el *qué* delimita, parcela, reduce selectivamente los espacios del *cómo*. Es el fin entendido como *telos*, como objetivo a lograr, como meta a alcanzar, el que determina los medios adecuados para su búsqueda. Fines materiales suponen medios materiales. Fines espirituales y culturales, medios espirituales y culturales.

La primera vez que mi avidez lectora se topó con una referencia al *hombre prometeico* como paradigma de la modernidad, me parece que fue, en mi ya no cercana juventud, en un libro de Walter Shubart [1897-1941] sobre Europa y el alma del Oriente⁸. Tanto Friedrich Nietzsche como Karl Marx [1818-1883] son exponentes, con características bastante distintas, de una concepción antropológica prometeica. Marx plasma tal visión en la cita del *Prometeo encadenado* de Esquilo que coloca como proemio de su tesis doctoral —un estudio comparativo entre el materialismo presente en las Filosofías de la Naturaleza de Demócrito y de Epicuro⁹—; y la proyecta, luego, en su aceptación militante, vía Ludwig Feuerbach [1804-1872], de que *el hombre es para el hombre el ser supremo*, siendo, por tanto, cualquier creencia religiosa la suprema y fundante alienación —*el opio del pueblo*—, resultando la crítica de la religión condición de toda crítica¹⁰. Nietzsche, por su parte, como desde el famoso n. 125 de la *Gaya Ciencia*, donde habla de la *muerte de Dios*, no deja otra alternativa que la absolutización de lo relativo, la sustitución de lo trascendente por lo inmanente, la inversión de los *roles* o funciones: la Criatura (con mayúscula) no sólo sustituye al creador (con minúscula), sino que, además, lo elimina.

La sentencia de Nietzsche —a no ser que se desee expresamente la inmersión en el nihilismo característico de ese importante exponente del irracionalismo— debe (o puede) ser leída en un sentido no nietzscheano. Simplificándola, sin deformarla, suele ser citada

⁷ Cfr. NIETZSCHE, Friedrich, *Götzen-Dämmerung [Sprüche und Pfeile, 12]* : “Hat man sein warum? Des Lebens, so verträgt man sich fast mit jeden wie? –Der Mensch strebt *nich* nach Glück; nur der Engländer thut das”. La versión castellana usada aparece en NIETZSCHE, Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos* [Traducción de Andrés SÁNCHEZ PASCUAL], Alianza, Madrid, 2004, p. 35.

⁸ Cfr. SHUBART, Walter, *Europa y el alma del Oriente*, [Prólogo de Antonio SANCHO], Studium, Madrid, 1946.

⁹ “En una Palabra odio a todos los dioses”. La frase exacta y completa que Esquilo pone en boca de Prometeo en su diálogo con Hermes es la siguiente: “Si he de hablar con franqueza, te diré que odio a todos los dioses; los colmé de favores y en pago me dan un tratamiento inicuo”. Cfr. ESQUILO, *Prometeo Encadenado*, Pehuén Editores, Santiago de Chile, 2001, p. 20. La tesis con la cual Marx obtiene el título de Doctor en Filosofía a los 23 años tuvo como título “Diferencia entre la Filosofía de la Naturaleza de Demócrito y Epicuro”. Este trabajo recoge, con influencia de Bruno Bauer, una lectura neohegeliana de la filosofía griega postaristotélica (estoicos, escépticos y epicúreos). Preparada fundamentalmente en Berlín, desde 1839, fue, finalmente, presentada en la Universidad de Jena en 1841. Cfr. MARX, Karl, *Differenz der demokratischen und epicureischen Naturalphilosophie nebst einem Anhang*, en MEGA I:1, *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Band I ; 1, Dietz Verlag, Berlin, 1975. Puede verse una reciente edición castellana, *Diferencia entre la Filosofía de la Naturaleza de Demócrito y Epicuro*, Sexto Piso, México, 2004.

¹⁰ Cfr. MARX, Karl, *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*, Ed. del Signo, Buenos Aires, 2005, en la *Introducción*.

así: *Quien sabe el qué, es capaz de cualquier cómo*. Atrayente sentencia, repito. No está exenta de la rotundidad de muchos de los textos de Nietzsche. Esa rotundidad que ha permitido a los escritos de su autor la irradiación del escepticismo y del nihilismo de la postmodernidad a un variado y extenso público hasta hacer de él [de Nietzsche] uno de los referentes necesarios de la cultura dominante. Hubiera sido mejor que hubiese dicho *Quien conoce el qué puede formular las opciones sobre el cómo*. Pero si lo hubiera expresado así muy posiblemente no hubiera sido Nietzsche. Su perspectiva prometeica lo llevó hacia la exaltación de una supuesta omnipotencia humana que, si bien no tiene nada que ver con el llamado *pensiero debole* [pensamiento débil] de autores como Gianni Vattimo [1936] (ética mínima, compromisos blandos)¹¹, si coincide con la vocería intelectual de la decadencia contemporánea de la cultura occidental, en su fanático, agresivo, intolerante, insultante y nada argumentativo rechazo de la creencia cristiana y de su alergia global a las manifestaciones culturales alentadas por dicha fe. La perspectiva nietzscheana supone el *amor sui* del ser humano consigo mismo. Es la egolatría como derivado final de la falsa divinización de lo humano.

La perspectiva nietzscheana, por el contrario, termina por ser siempre autorreferente. En ella no puede distinguirse adecuadamente el *agere* y el *facere*, por la sencilla razón de que el Yo del Superhombre es Alfa y Omega; y su aparente exaltación no es otra cosa que la vaharada de soberbia que transmite la voluntad de poder (más allá de la discusión crítica sobre las posibles interpolaciones en el texto de la última obra de Nietzsche, producto del quehacer intencionalmente complementario de su hermana, la Sra. Elisabeth Förster-Nietzsche [1846-1935] y su amanuense Peter Gast [Joahann Heinrich Köseletz [1854-1918]¹²). La reflexión moral desde una perspectiva cristiana fue rechazada *ab initio* por Nietzsche, quien calificó a la moral cristiana como *moral de esclavos*.

Desde la óptica de Nietzsche, todo queda confiado a la voluntad de poder como *facere*, como un hacer determinado no por los criterios del bien y del mal, por el perfeccionamiento o el desperfectamiento ético de la persona, sino por una *techné*, acción a partir de la cual se produce o se modifica una realidad. La traducción latina de *techné* es *ars*, arte. Así, el arte o la *techné* sirven para señalar no la acción humana en sí, sino su producto: es el resultado objetivado de la acción intencional. La *techné*, en cuanto referida a lo hecho, al producto, no sólo es vista como al margen de cualquier consideración axiológica, valorativa,

¹¹ Cfr. VATTIMO, Gianni [1936], *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Península, Barcelona, 1986; VATTIMO, Gianni y ROVATTI, Pier Aldo [1942] (edit.), *El pensamiento débil*, Ed. Cátedra, Madrid, 1988; VATTIMO, Gianni (Compil.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1998; VATTIMO, Gianni, *Diálogos con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, Paidós, Barcelona, 2002.

¹² Cfr. sobre el tema de las interpolaciones, GUTIERREZ GIRARDOT, Rafael [1928-2005], *Nietzsche y la filología clásica. La poesía de Nietzsche*. Apéndice: NIETZSCHE, F., *Homero y la Filología clásica* (Traducción de R. GUTIÉRREZ GIRARDOT), (Segunda Reimpresión), Panamericana, Bogotá, 2002, en los *Prólogos* a la Primera Edición (pp. 9 y ss) y a la Segunda Edición (pp. 13 y ss). Elisabeth Alexandra Nietzsche [1846-1935], hermana de Friedrich Wilhelm Nietzsche [1844-1900], contrajo matrimonio con un antisemita militante, el profesor Bernhard Förster [1843-1889], quien instaló en San Bernardino, Paraguay, una Colonia alemana de raza aria denominada *Nueva Germania*. Al regresar a Alemania, después de la muerte de su marido, Elisabeth Förster-Nietzsche cuidó de su hermano (luego de una amarga disputa judicial con su madre sobre el cuidado del enfermo), ya afectado de dolencia mental irreversible, hasta que éste falleció en la casa de ella en Weimar, el 25 de agosto de 1900. Joahann Heinrich Köseletz [1854-1918], más conocido por el nombre (seudónimo) que Nietzsche le impuso, Peter Gast, fue un músico, filósofo, discípulo y amanuense de Nietzsche. La discusión crítica sobre las interpolaciones en *La Voluntad de Poder* atribuyen éstas tanto a Elisabeth Förster-Nietzsche como a Peter Gast.

del bien y del mal, sino, además, radicalmente separada, desgajada, divorciada de tales criterios. Si el arte y la técnica, necesarios en el *facere*, pueden, en teoría, ser avalorativos, neutros, ese *cómo* no puede dejar de estar vinculado, condicionado, y, a veces, determinado, por el *qué*. Desconocer esto supondría la negación apriorística del *telos*. Llevaría, por secuencia aparente, a la prioridad del medio sobre el fin, lo cual resulta, a todas luces, algo no sólo carente de rigor, sino semilla de cualquier avecinamiento a la realidad profundamente inhumano. Colocar la *techné* más allá del bien y del mal supone vaciar de sentido la libertad humana. Y como la persona humana no sólo *tiene* libertad, sino que es libre, vaciar de sentido su libertad equivale, efectivamente, a su cuasi aniquilación en cuanto la priva de la plena orientación de su conducta hacia Dios, su fin último trascendente, sin el cual todo lo humano resulta escoria nihilista. Allí está para mostrarlo no sólo Nietzsche, sino también Martin Heidegger [1889-1976], afirmando que *el problema de la filosofía no es la verdad sino el lenguaje* (algunos lo consideran el padre o precursor del llamado *Lingustic Turn*, el giro lingüístico, por sus escritos sobre semiótica), con su *Dasein* [ser-ahí como ser-en-el-mundo o estar-en-el-mundo], como un ser para la nada o el ser para la muerte [*Sein zum Tode*]¹³. Y, por supuesto Jean-Paul Sartre [1905-1980], extrayendo, de las retortas de su peculiar existencialismo, el *en-soi* y *pour-soi* sartreano, no exento en el periplo existencial de su autor de barnices de oportunismo político.

La perspectiva cristiana de la libertad humana ni puede ni quiere ignorar la fe. Si la libertad es un don ontológico que el ser humano ha recibido de su Creador, lo ha recibido en forma gratuita para que —no con mentalidad de esclavo, sino de hijo en el Hijo— pueda reconocer, aceptar y querer (contando con su gracia) el fin que su Voluntad [la del Creador] le ha donado. Así la libertad —el mayor don que en el orden natural el Creador ha dado a la criatura humana— hace al hombre capaz del fin —*capax Dei*—. Y como la búsqueda de ese fin la hace con la ayuda de Dios mismo, su recto ejercicio supone, de alguna manera, en su propia existencia, la inmanencia del fin. No es, por tanto, un simple titanismo el reto de la existencia.

El horizonte cristiano del ser humano no se agota en la rebeldía de Prometeo contra Zeus y los demás dioses del Olimpo. Dios busca al hombre y el hombre que busca a Dios sabe que contará con su ayuda, con la fuerza sobrenatural de la gracia para encontrarlo, amarle y servirle. Y sabe que ese servicio amoroso no es alienación (Karl Marx [1818-1883]) ni neurosis (Sigmund Freud [1858-1939]), sino la recta y plena realización de su destino como criatura libre, es decir, dotada de razón y voluntad. Por la libertad —abierta toda la dimensión de lo humano a la acción de la gracia— se conoce con mayor veracidad y se quiere con mayor bondad: el ser humano hace, con sincero desprendimiento y rectitud, donación de sí: a Dios, y, por Él, a aquellos con quienes comparte su existencia.

Y como *la persona no cambia* (habiendo recibido el ser, no deja de ser lo que es, en sentido radical, es decir, persona), *sino mejora* (la acción de la gracia, respaldada libremente en el tiempo genera el desarrollo perfectivo del ser humano), la perspectiva teológica recuerda al creyente que la correspondencia a la acción transformante de la gracia en el ser humano es un proceso que se da en el tiempo. La Encarnación del Verbo, los méritos infinitos de la Pasión y Muerte de Nuestro Señor, perfecto Dios y perfecto Hombre (unidad de la

¹³ Cfr. HEIDEGGER, Martin, [1889-1976], *Ser y Tiempo* (Traducción de Jorge Eduardo RIVERA CRUCHAGA), Trotta, Madrid, 2003.

naturaleza divina y la naturaleza humana en la Persona del Verbo) son para el hombre la ruta salvífica. Hijos en el Hijo, el *Logos* ioaneo es Camino, Verdad y Vida. La existencia cristiana es, así, por la conjunción de libertad y gracia, en su orientación al fin, cumpliendo la voluntad de Dios, nada menos y nada más que una *vida cristófora*: por Cristo, con Él y en Él.

Cuando esto no se percibe, o cuando percibiéndose no se intenta vivir, falta en la existencia humana la urdimbre necesaria para el comportamiento recto. Ni la vida cristiana ni la armonía social son simple resultado del conocimiento. El intelectualismo no es el humanismo, pues puede darse un elevado nivel cultural y académico en el marco de la complicidad o la degradación social y política con las causas del antihumanismo. Allí están, por citar sólo dos ejemplos, de nuevo Martin Heidegger, con su Discurso programático de la Universidad Nacional-Socialista, de 1934, que fue la justificación rectoral de la Universidad nazi, en el régimen de Hitler¹⁴; y Jean-Paul Sartre [1905-1980], con sus acciones y omisiones cómplices de los crímenes de Josif Stalin, de Mao Zedong o de Fidel Castro¹⁵.

4.

La libertad con la gracia potencia la razón hasta llevarnos al *intellectus fidei* del que nos hablaba John Henry Newman [1801-1890]¹⁶. Porque no es la razón soñando monstruos, como la inscripción del aguafuerte de Goya [Francisco de Goya y Lucientes, 1746-1828], sino reconociendo su limitación en la condición de la criatura humana que la posee y la ejerce; y encontrando en el vigor sobrenatural de la gracia la participación posible *in statu viatoris* de la vida divina. Así, como supo descubrir y enseñar ese gran universitario que fue Romano Guardini [1885-1968]¹⁷, la *Weltanschauung* cristiana no es una cosmovisión ideológica, sino la percepción y comprensión del mundo y de la vida transida de la fe en Cristo, Redentor del hombre, Mediador perfecto, Único mediador, Perfecto Dios y Perfecto Hombre.

Guardini realizó constantemente una reflexión sobre la cultura desde la fe. Y desde la fe intentó abonar una cultura alternativa y superadora de la modernidad. A la crisis espiritual del hombre contemporáneo dedicó Guardini un notable esfuerzo enmarcado, fenomenológicamente, en el rescate de la persona¹⁸. Toda realidad humana pasada por el tamiz de la fe alcanza su más alta comprensión. La fe no oculta porque es Luz. La fe lleva a

¹⁴ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Escritos sobre la Universidad Alemana*, (Estudio Preliminar, Traducción y Notas de Ramón RODRÍGUEZ GARCÍA), (2ª. ed.), Tecnos, Madrid, 1996.

¹⁵ Cfr. una crítica demoledora de Sartre, desde una perspectiva no cristiana en la obra de ONFRAY, Michel, *L'ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*, Flammarion, Paris, 2012.

¹⁶ Cfr. NEWMAN, John Henry, *La Fe y la Razón* (Traducción y Notas de Aureli BOIX), Encuentro, Barcelona, 1993; MORALES, José, *Newman, el camino hacia la fe católica*, Eunsá, Pamplona, 1978; NEWSOME, David, *The Convert Cardinals, Newman and Manning*, J. Murray, London, 1993.

¹⁷ Cfr. LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso, *Romano Guardini, maestro de vida*, Palabra, Madrid, 1998

¹⁸ Cfr. GUARDINI, Romano, *La muerte de Sócrates*, Emecé, Buenos Aires, 1960; *El universo religioso de Dostoievski*, Emecé, Buenos Aires, 1955; *Pascal o del drama de la conciencia cristiana*, Emecé, Buenos Aires, 1955; *El Ángel en la Divina Comedia del Dante*, Emecé, Buenos Aires, 1961; *Panorama de la Eternidad*, Emecé, Buenos Aires, 1963. Estos ensayos, editados en castellano en las décadas de los 50 y los 60 del siglo XX, son producto de la cátedra que, con el nombre de *Filosofía Católica de la Religión y Cosmovisión [Weltanschauung] Católica*, Guardini tuvo a su cargo, a partir de 1923, en la Universidad de Berlín (Cátedra de Teología para estudiantes Católicos), atendiendo a la oferta de Carl Becker, entonces Ministro Prusiano de Cultos.

la mayor hondura en el conocimiento y en la crítica del conocimiento. Sólo el infatuado amor a uno mismo lleva al auto enclaustramiento que incapacita para el generoso don de sí. Sólo el *intellectus fidei* lleva a la armoniosa comprensión —y luchada vivencia— de que lo pasional debe estar sujeto y regido por lo racional; que la razón moral necesita una fundamentación esencialmente religiosa, siendo a su vez [la razón moral] el núcleo necesario de la razón verdaderamente política: la que guía no sólo la *techné* sino primordialmente el *agere*. Eso no podía entenderlo Nietzsche para quien, en su naturalismo extremo, el alma era sólo algo que estaba en el cuerpo; y para quien la primacía de la corporeidad, acompañada de la función rectora de la pasionalidad, del *élan* dionisiaco, instintivo, de la voluntad, conduce a hacer y contemplar la historia como un devenir trágico.

El hombre necesita un ámbito de libertad para nutrirse de la verdad buena. Necesita de la libertad para defenderse eficazmente de las amenazas internas y externas, que atentan hasta contra el recto desenvolvimiento de la vida intelectual. Aquí radica, según Josef Pieper [1904-1997], la contribución al *bonum commune* [bien común] de la Universidad como institución académica en sentido estricto. “La contribución consiste —dice Pieper— sobre todo en suscitar, favorecer, alentar, a través del espíritu de la institución, aquella franqueza total, que no otra cosa quiere sino poner a la vista sin rodeos, y formular también mediante el lenguaje, toda la realidad, que, sin embargo nunca acaba de conocerse. Y todo ello en aquella disputa interminable, llevada a todas las disciplinas, que no se cierra a ningún argumento ni a ningún disputante y que constituye propiamente la vida de la Universidad. Puesto que ‘académico’ equivale a ‘antisofístico’, todo eso significa también defenderse contra lo que atenta y destruye la pura sinceridad ante la realidad y el carácter comunicativo del lenguaje; por ejemplo, contra la simplificación partidista, contra el enardecimiento ideológico, contra toda afectividad ciega, pero también contra la tentación de lo solo bien dicho y de la frivolidad formal, contra la terminología arbitraria que excluye el diálogo, contra la denigración como estilo (cuanto más ingeniosa, peor), tanto contra el lenguaje de la componenda enmascaradora como contra el lenguaje de la rebelión, contra el conformismo por principio, pero no menos contra el no conformismo por principio, etcétera”¹⁹.

Lo que irrita a la cultura de la modernidad y provoca la gigantesca rebelión que, aunque aún pueda ser vista como dominante, la acerca ya a los estertores de muerte, es que el reconocimiento de ese orden ontológico y axiológico supondría el reconocimiento pleno y la sempiterna vigencia de un Dios, creador, redentor y remunerador; de un Dios al cual esa cultura pretendió aniquilar (paradoja mayor: intentar reducir el Ser, el *Ipsum Esse subsistens* [el Ser Subsistente por Sí mismo] a la nada). “La verdad sobre el bien que viene de la tradición cristiana —afirma Joseph Ratzinger (hoy Benedicto XVI)— se convierte en conocimiento para la razón y en principio razonable. No supone nunca, pues, violencia de la razón y la política por algún género de dogmatismo. Todo ello supone, desde luego, un cierto optimismo sobre la evidencia de lo moral y lo cristiano inexpugnable al relativismo. Nos enfrentamos de nuevo con el punto crítico de la tesis sobre lo democrático y sobre su interpretación cristiana”²⁰.

¹⁹ PIEPER, Josef [1904-1997], *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Rialp, Madrid, 2000, pp. 234-235.

²⁰ RATZINGER, Joseph Alois [1927], *Verdad, valores, poder*, Rialp, Madrid, 1998. p. 98.

Es, de nuevo, la búsqueda de la unión no sólo de la fe y la razón, sino también de la concepción armónica, y existencialmente muy rica, entre libertad y gracia; entre madurez personal y sentido de responsabilidad; entre empeño individual y fruto singular y comunitario del esfuerzo cultural (académico) de cada quien en la vida de la Universidad. Se trata, pues, de valorar la *llamada* cristiana (el *vocare* de Dios a la criatura objeto especialísimo de su amor paterno) en el marco de la vida de una institución de educación superior, que encuentra su fin social como comunidad en la búsqueda de la verdad. Se trata de recuperar y potenciar no sólo una mirada a Dios desde el hombre, sino, además y prioritariamente, de la mirada al ser humano y su existir desde Dios mismo que llama, quedando entonces a la persona la responsabilidad de su respuesta. De la coherencia y plenitud de la misma (es decir, de su apertura generosa a la acción de Dios en ella) la criatura humana se verá, en su empeño de *praxis* consecuente, maravillosamente elevada, con una riqueza extraordinaria agregada a su quehacer, la cual no depende, como es obvio, de sus limitadas fuerzas naturales.

El esfuerzo intelectual sin rectitud de conciencia construye el estercolero de la historia. Es en la conciencia de cada quien, en su reforma profunda, en su conversión, en su descubrimiento o vuelta a Dios, donde puede hallarse la clave de la única y auténtica revolución permanente. El individuo que procura no sólo la atención de sí, sino la donación de sí —con absoluto desprendimiento— como correspondencia de la finitud de la criatura humana a la Donación del Creador y Redentor, entiende mejor que cualquiera que el *eterno retorno* la única acepción positiva que puede tener es la plasmada en la Parábola del hijo pródigo: el continuo, constante y perpetuo volver, con corazón contrito y humillado, a la Casa del padre, para decirle, con lágrimas de sincero arrepentimiento, *He pecado contra el cielo y contra ti; no soy digno de llamarme hijo tuyo* (Lc. 15, 11-32). Y desde la humildad que se toca en el reconocimiento de las propias miserias y de la expresión de dolor por ellas, puede el colirio de la gracia curar y elevar la libertad hacia una dimensión nueva que es trasunto del Cielo. John Henry Newman encontró en la conversión de la conciencia el camino real de su regreso a la plena comunión con la Iglesia. El egresado y *Fellow* del *Oriel College* de Oxford, luego Capellán anglicano de su Universidad, no dejó por su conversión al catolicismo de ser un intelectual de fina percepción y hondo calado. Su proceso fue acertadamente descrito por Benedicto XVI, después de la Beatificación de Newman, en diciembre de 2010. Cuando la conversión interior se opera, el *intellectus fidei* lleva a ver las cosas *sub specie aeternitatis* y no *sub specie humanitatis*. Es decir, se ve la realidad bajo el haz de la luz del Creador y no bajo el reducido e instrumental foco del egoísmo utilitarista. El *amor sui*, el amor de sí mismo, tuerce tanto la razón como la voluntad. Razón sin verdad es razón esclava. Voluntad sin bien es voluntad esclava. La mirada *sub specie aeternitatis* ayuda a evitar esas esclavitudes que terminan por degradar la propia humanidad. Y cuando la humanidad propia se degrada, la visión del resto de los humanos (de la *otriedad* en su sentido más amplio) y del compartir con ellos la existencia, no escapa a una deformación que puede llegar a niveles auténticamente aberrantes.

El *intellectus fidei* de Newman es el que posibilita la *Weltanschauung* cristiana de Guardini. Si la fe, como virtud sobrenatural, informa la comprensión cultural-espiritual del mundo y el actuar humano en la historia, el *instaurare omnia in Christo* de S. Pablo cobra visos de realidad. El cristianismo no es ni un culturalismo ni un historicismo, Sin embargo, cada generación de cristianos tiene como desafío, intransferible e ineludible, la vivificación de la cultura y de la historia de su tiempo. Pareciera que tal reto supera cualquier posibilidad

humana. Sin embargo, la fe vivida potencia de tal manera la libertad —la libertad de los hijos de Dios, la libertad que Cristo nos ha conquistado muriendo por nosotros en la Cruz— que, fortalecida y proyectada por la gracia (la fe misma es ya una gracia), genera en el existir temporal en su dimensión comunitaria el rescate de la dignidad humana, del respeto propio y del otro, del respeto de los pueblos entre sí, al punto de ser una contribución maravillosa (incomprensible para el ámbito de las confrontaciones maquiavélicas) a la convivencia pacífica, a la *tranquillitas ordinis* [la tranquilidad del orden] agustiniana, a la armonía social, a la incineración y olvido de las violencias, a la superación de los criterios de exclusión, que ignoran tanto la pobreza ontológica radical del ser humano como el destino trascendente al cuál éste está llamado por la misericordia amorosa de Dios.

5.

¿Puede la Academia contribuir al *intellectus fidei* y a la *Weltanschauung* cristiana? —Puede y debe. La *Universitas Studiorum* refleja aquello que son las personas que la integran y le dan vida. Los académicos constituyen (o deben constituir) un grupo de excelencia, por su altura intelectual y por la investigación y docencia que desarrollan. Ello no supone una educación elitesca, como peyorativamente suele etiquetar la mediocridad militante a una exigencia de calidad debida, reclamada por el bien común en el quehacer universitario. La formación del *intellectus fidei* cobra, en los tiempos presentes, una importancia notable. La idolatría de la técnica aparejada a una instintividad desenfrenada reflejan, en nuestro presente, el panorama paradójico de un impresionante avance tecno-científico, paralelo a la exaltación de la animalidad en el ser humano, desconociendo o vulnerando directamente su racionalidad, que le llevaría al reconocimiento y al no olvido de postulados exigentes de la ley natural.

El fenómeno no es nuevo. La decadencia muestra sin afeites los estertores de una civilización que, empeñada en el desorden, insiste en suicidarse. El periplo intelectual de Nietzsche abarca las tres últimas décadas del siglo XIX. En ese tiempo, el nihilismo trazó la ruta de la muerte de Dios al Superhombre y a la voluntad de poder. Y quienes hicieron de su pensamiento un soporte ideológico de la locura política —me refiero a los nazis— exaltaron la técnica que iba desde la innovación militar a la manipulación genética o al intento de exterminio sistemático de aquella que la mitología de la sangre y la raza calificaban de impuras.

Paul Joseph Goebbels [1897-1945], el cerebro maquiavélico de la propaganda nazi, llegó a hablar en la década agitada y violenta que precede a la II Guerra Mundial del *romanticismo de acero* [*stählernde Romantik*]²¹. ¡Extraño romanticismo el de la obsesión belicista nacional-socialista que, junto a los avances notables en coherencia, blindados, aviación e investigación nuclear, era capaz de proclamar el fanatismo extremo y la física liquidación, como política de Estado, de millones de seres! ¡Extraño romanticismo que se auto engolosinaba con un futuro de dominio mundial, ofreciendo —no sin descaro altanero— el desprecio racial y la esclavitud histórica a quienes no compartieran su perversa utopía!

²¹ Cfr. GOEBBELS, Joseph, *Discurso del 15 de noviembre de 1933*. En el postula la unión del Romanticismo y la Técnica. “Un Romanticismo —fueron sus palabras— que no se esconde ante las durezas de la existencia y no intenta escapar a lejanías azules; un Romanticismo que tiene el valor de enfrentarse a los problemas y de mirarlos a los ojos, sin compasión, con firmeza y sin vacilar”. Citado por SAFRANSKI, Rüdiger, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Tusquets, Barcelona, 2009, p. 319.

“En lugar de la universal dignidad y hermandad de todos los hombres —decía Cornelio Fabro [1911-1995]—, el racismo nazi colocó en su lugar la separación en virtud del ‘mito de la sangre’ (*Blutmythus*) que debía consagrar el dominio del mundo por la raza germánica sobre el faustiano [de Fausto] *¡Lo quiero y basta!* (*Allein, ich ‘will’*)”²². Fabro añadía que sin el fondo cultural de los filósofos de la línea germánica muy difícilmente se habría llegado a los extremos de negación práctica del más elemental sentido de humanidad que recoge la trágica historia del siglo XX. “Cuando se piensa —dice— en la glorificación de la ‘acción pura’ de Goethe (*Am Anfang war die tat*), cuando se recuerda la celebración hegeliana del ‘espíritu germánico’ (*germanischer Geist*) como el espíritu del nuevo mundo, que poseía como cometido la realización de la Verdad absoluta como la autodeterminación absoluta de la verdad, que tiene por contenido su misma forma absoluta, que debía sustituir a la concepción cristiana; cuando se recuerda la proclamación frenética de la ‘voluntad de querer’ (*Wille zum Wille*) como ‘voluntad de poder’ (*Wille zur Macht*) de Nietzsche....se deben buscar las responsabilidades más sustanciales que implican —al menos bajo algún aspecto— una entera tradición cultural. Se trata de darse cuenta que el pensamiento moderno, desde el propio *cogito* cartesiano, coloca en las manos de la voluntad y de la acción, la suerte de la verdad del ser y del sentido del hombre. Así, pues, si la esencia de la cultura moderna es el voluntarismo, no hay que maravillarse si después la verdad se identifica con la acción y el derecho con la fuerza, como —después de la caída del nazismo— continúa haciendo el comunismo mundial ateo, heredero de Hegel y de Feuerbach”²³.

El don de Dios, que se entrega a la criatura humana, reclama de ésta la radical respuesta libre hacia Dios en el querer cumplir su voluntad. La donación amorosa es manifestación de la caridad que se refleja en el trabajo bien hecho, en el respeto al otro, en la pacífica convivencia armonizada por el bálsamo de la comprensión y la confianza. El *Logos* divino es infalible. La capacidad limitada de los simples sentidos humanos muestra, por el contrario, a la criatura inclinada al error. El *intellectus fidei* y la *Weltanschauung* cristiana no resultan, así, empeños solamente humanos, sino reflejos del actuar de Dios en el hombre y para el hombre en toda la dimensión de su existir, cónsono con su naturaleza social.

Para el logro del *intellectus fidei* —tarea personal que implica libre correspondencia a la gracia— es necesario trocar la pereza en laborioso empeño. En el marco de la vida académica eso se entiende bien. “*Non basta essere intelligenti per dire la verità. Bisogna essere buoni*” [No basta ser inteligentes para decir la verdad. Es necesario ser buenos] La frase coloquial es de Cornelio Fabro, ya citado. El académico inteligente si no tiene recta intención, producirá, en el mejor de los casos, deformaciones. Para la eficacia del *intellectus fidei* en la génesis de una *Weltanschauung* cristiana hace falta el empeño verdadero por vivir bien. Y la *vida buena* —se ha dicho hasta la saciedad en juego de palabras— no es lo mismo que la *buena vida*.

La *buena vida* es perezosa. La *vida buena* engendra realidades de lucha con uno mismo, de don de sí, de generosa respuesta. Sólo quien lucha por ser bueno puede desear e intentar

²² Cfr. FABRO, Cornelio, *I diritti dell'uomo nella tradizione ebraico-cristiana*, en *Studi Cattolici*, 66, Anno X, Milano, sept. 1966, p. 11,

²³ *Ibidem*, p. 12.

hacer cosas buenas. No es éste, por tanto, terreno propicio para la inercia. La mente cristiana y la rectitud de intención son bases necesarias, requisitos *sine quibus non*, aunque no suficientes. Se requiere la competencia en el trabajo intelectual. No hay peor fastidio que un incompetente laborioso: su empeño se resume en no hacer, de veras, nada; e impedir, además, con su aparente celo, que los demás hagan algo valedero, preocupándose quisquillosamente que sólo se plieguen a su catalogo de naderías.

6.

Sobre la ironía nietzscheana de que sólo a un inglés se le ocurre buscar la felicidad, habría que preguntarse que entiende Nietzsche por *felicidad*. La paz interior para un cristiano sólo se encuentra en el cumplimiento de la voluntad de Dios. El egoísmo tiene muchos disfraces, pero resulta siempre el catafalco en el cual se sepulta la felicidad. Cuando el bien de los demás no importa o se actúa en contra del bien general, estamos frente a un infeliz que se empeña en que todos sean infelices en el existir comunitario. Por el contrario, todo comportamiento recto ayuda a la rectitud de los demás. Por qué? —Aunque pueda lucir un comodín, el por qué no es otro que el bien es difusivo de suyo. Y si se trata de un bien auténtico, no puede haber confrontación o antagonismo real entre el bien común y el bien particular. El individuo está incorporado a la comunidad en el seno de la cual existe, comparte la existencia con otros semejantes. Incorporado viene de *incorporatus*, que significa hacer parte de un cuerpo. El bien del cuerpo se extiende a cada una de sus partes. La amabilidad del bien es antagónica con la soberbia, llena de frialdad, de quien resulta crítico de todos, menos de sí mismo. La discrepancia amable que debe darse en el seno de la sociedad pluralista (el *pensamiento único* es un cáncer totalitario, ajeno a la libertad y al respeto) genera amistades profundas, y, tarde o temprano facilita aquella *in essentia unitas* agustiniana. Ésta, en efecto, es consecuencia del *cum omnibus caritas*. La altanería, repleta de amor propio, genera fanatismos, luchas grupales, magnificación de nimiedades, banalización de la verdad, exaltación enfermiza del yo hasta los límites del narcisismo; convirtiendo, así, el yo en epicentro de una supuesta *Weltanschauung*, que en realidad resulta una ideologización utópica de supuestos *ingenieros de almas*, para usar una expresión grata a Vladimir Ilich Ulianov, Lenin.

Cuando el criterio particular se erige como parapeto para no buscar o para rechazar la verdad objetiva y absoluta estamos ante el subjetivismo de la modernidad lastrado, habitualmente, de pigmeísmo moral. Si el criterio particular se convierte fatuamente en el supuesto camino del progreso, lo único claro es que no se sabe dónde se va...con el riesgo de llegar a cualquier parte. Y al llegar allí, el desconcertado transeúnte de la historia no podrá exclamar *el intelecto encuentra su patria*, como exclamó Jacques Maritain [1882-1973]²⁴ al toparse con la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino [1224-1274], sino limitarse a vegetar en el escepticismo, considerando que no hay verdad que buscar porque ésta no existe, ni es el objeto propio de la razón humana. La bondad, por su parte, no depende del gusto subjetivo, sino de la realidad del ser. Esto no puede entenderlo quien padezca de alergia a la metafísica. La bondad verdadera es lo más opuesto a determinar la

²⁴ Cfr. DAUJAT, Jean, *Jacques Maritain, maestro para nuestra época*, Traducción de Rafael Tomás CALDERA PIETRI), s. ed., Caracas, 1981; MARITAIN, Jacques, *Le philosophe dans la cité*, en MARITAIN, Jacques et Raïssa, *Ouvres Complètes*, vol. XI, (1960), Ed. Universitaires-Ed. Saint-Paul, Fribourg-Paris, 1991, pp. 27-28; MARITAIN, Jacques, *Carnet de notes*, en MARITAIN, Jacques et Raïssa, *Ouvres Complètes*, vol. XII (1961-1967), Ed. Universitaires-Ed. Saint-Paul, Fribourg-Paris, 1993, p. 184;

inclinación de la voluntad según la sinusoide de lo pasional; privilegiándose, entonces, la voluntad torcida. De allí a la seudo justificación racional de la mentira sólo hay un paso. Ello equivale a la opción deliberada por la falta de coherencia entre la fe y la vida; por la exaltación de una especie de esquizofrenia espiritual y cultural, fuente, a su vez, de variadas neurosis.

La verdad no es propiedad exclusiva de nadie: es un bien para todos. Pero para alcanzarla y gozarla se requiere la mínima honestidad de buscarla de veras. Esa actitud es el primer paso para disfrutar su alegría compartida. Ese alegre compartir la verdad, rasgo de los espíritus generosos, debería ser siempre distintivo de quienes, por auténtica vocación, dan vida a la Academia. La maraña de prejuicios, resentimientos, complejos, envidias, si logra extenderse como hiedra perversa en la vida universitaria, es porque la miseria intelectual y moral ha hecho su nido en la cabeza y en el corazón de quienes debieran ser maestros. De las escorias del alma brotan los sofismas ocultos del relativismo. Porque si la bondad es un aldabonazo repetido en la conciencia, la verdad termina por ser un fastidio para quienes consideran la bondad insípida. Sin pretender mezclar indebida e inconvenientemente las cosas, es necesario recordar que la religión es algo más (¡bastante más!) que una simple *inspiración moral*.

Como ya se ha hablado del *intellectus fidei* y de la *Weltanschauung* cristiana, conviene recordar una vez más que la creencia en Dios abarca no sólo el pensamiento sino la totalidad de la existencia. La religión no es una simple expresión cultural, aunque pueda y deba vigorizar una cultura, cualquier cultura. La Religión no es un simple código de ética. Conviene, pues, subrayar claramente que una *Weltanschauung* cristiana no es lo mismo que el cristianismo. Para un creyente, el filosofar se expresa en el *fides quaerens intellectum*. Aunque la fe motive en el creyente una manera de filosofar distinta a la del agnóstico, quede siempre claro que el cristianismo no es una filosofía. No se trata de plantear algo que, usando *ad casu* fraseología *sorbonnarde* de los años 60 del siglo pasado [el s. XX], podría llamarse *mandarinismo católico*. Se trata, sí, de dar tal soporte a la solidez de la creencia, acorde con la enseñanza superior, para que el universitario informar con los principios universales de su fe cualquier área de la investigación y la docencia.

El universitario creyente necesita tener certeza moral. Es ella la que permite que la fe irradie en todas las dimensiones de la existencia. La convicción lógica sólo permite la historia dialéctica, el gozo efímero de imponerse —en combate de razonamientos aparentes— a un contrincante, que suele ser un colega. Así, esa gimnasia resulta de frutos de calidad dudosa en la vida universitaria, no el triunfo de una razón o un razonamiento sobre otra razón o razonamiento, sino la imposición de una voluntad sobre otra, usando la razón como motivo, casi como adorno. Ello es lo típico de las luchas que tienen por objeto el poder o el establecimiento de una hegemonía personal o de grupo. Y frente a este tipo de belicosidades maquiavélicas no está inmunizada, por su propia naturaleza, la vida universitaria. La fe no sustituye la convicción, el esfuerzo de razonamiento sobre tal convicción en el contexto de un debate. Pero, en cambio, si le otorga (debe otorgarle) un mejor mayor nivel: lo eleva, lo purifica, lo sobrenaturaliza, le devuelve el aroma de lo bien hecho con rectitud de intención. Y así la *Universitas Studiorum*, fiel a su naturaleza y a su historia, en su búsqueda de la verdad, será el ámbito ideal para, en diálogo crítico con la cultura de la modernidad y la postmodernidad, alumbrar la cultura alternativa, con el

humanismo rescatado de la dignidad de la persona como faro orientador para los nuevos tiempos.

Profesor Titular de Historia de las Ideas. Facultad de Derecho y Ciencias Políticas. Universidad de La Sabana, en Bogotá, Republica de Colombia.



Editado por los Papeles del CREM, el 9 de marzo del año 2025.

Responsable de la edición: Raúl Ochoa Cuenca.

casablancaitali@gmail.com