

La razón amorosa como logos: una perspectiva filosófica
por Alfonso Pérez de Laborda
<www.apl.name>

a los monjes de N.D. de Scourmont

I

Mediante aproximaciones sucesivas, quisiera acercarme en estas páginas a lo que su título reza. Espero que el procedimiento resulte conveniente para nuestro empeño. Será una perspectiva filosófica; de otra manera, bastaría con tomar como punto de reflexión, por ejemplo, el evangelio de san Juan. Lo que aquí diga busca ser fruto de racionalidad, por más que racionalidad construida y expresada por la carne; porque la nuestra es una filosofía de la carne. La cuestión, si se quiere, podría plantearse así: ¿podemos tocar el ser de amorosidad que se nos ofrece como logos? Si la respuesta fuera positiva, nuestro logos sería también ser de amorosidad, mas con un ser de realidad y no con uno de ilusa ilusión. No, simplemente, que construimos lo que nos imaginamos que sea ser de amorosidad, sino que la verdad del logos de nuestro ser, por naturaleza — si la entendemos en el sentido que le doy—, es ser de amorosidad. Se podrá observar que este camino filosófico es de ida y vuelta; un camino retroductivo. En nuestra ruta filosófica hemos llegado a saber que todo lo nuestro, las líneas de universo, líneas de vida, conduce a ese punto de más allá que es punto atractor para nosotros, punto *W* le suelo llamar, el cual, retroductivamente, estira de nosotros para darnos la realidad de lo que somos; para ser conformados desde él. Por tanto, siendo punto de realidad, lo es de atingencia para nosotros. A este viaje filosófico, dicho de manera lapidaria, llevamos nuestros deseos, imaginaciones y razonamientos, lo llevamos todo, para, desde la realidad, traernos nuestras realidades.

Mas, antes de proseguir, extendamos ante nuestros ojos un mapa del sitio. En el párrafo segundo está marcado el contexto de pensamiento en el que se hacen estas reflexiones. En el tercero se puntean algunas coyunturas en las que se nos ofrece un uso de la razón, no siempre en consonancia con el expresado acá, y las consecuencias devastadoras que ello puede tener, por ejemplo, en el caso de Alfred Loisy. El párrafo cuarto glosa dos maneras generales de considerar la razón, en absoluto compartidas, y luego se añaden algunas cavilaciones interesantes para nosotros sobre la relación entre entendimiento y sabiduría que echan por tierra las dos maneras glosadas antes, a lo que se añaden todavía unas primeras observaciones sobre el logos. En absoluto se trata de disquisiciones sobre palabras, pues estas nos abren horizontes enteros de comprensión de la realidad; por eso nuestro uso de razón las comprende y se ve expresado por ellas. En el quinto se hacen varias consideraciones

sobre el lenguaje y el habla que nos inducen a contemplar tres posibilidades distintas del punto atractor, mas cualquiera de los otros dos —punto Mamón y punto Nada les llamo—, distintos del que denomino punto *W*, nos pone en contradicción absoluta con la filosofía de la carne, por tanto, con lo que de verdad somos. ¿Cabe hacernos esta extraña pregunta en doblete: hay, pues, punto atractor, y cuál es el nuestro por naturaleza? El sexto y último párrafo quiere recoger un poco de orden en el conjunto de estas páginas.

Me ha parecido conveniente añadir como apéndice un texto escrito en los mismos días y en el mismo contexto de pensamiento, que se me pidió para otra compostura y en otro diálogo¹. Puede ayudar a encuadrar mejor, creo, lo que quieren decir estas páginas y la perspectiva en que lo hacen. Quien tenga a bien leer el anexo lo juzgará por sí.

Un filósofo que quiere ejercer como tal y no se limita, quizá, a ejercer como maravilloso fotocopiador de otros filósofos para enmarcarlos en mil delicados convolutos, todos ellos, sin duda, llenos de intenso interés, o para, sirviéndose del puntiagudo florete de su preclara inteligencia, discutir rudamente con amigos y enemigos sobre palabras, frases y pequeñas particularidades del lenguaje —por importantes que aparezcan—, es persona de atardeceres, como el búho de Minerva. Hace camino solitario y en silencio, sin saber muy bien si sus hablars sirven para mucho y si alguien le va a escuchar alguna vez; a ello contribuye no poco la aridez desértica de nuestro panorama de pensamiento y la falta casi absoluta de lectura y de diálogo. Formamos parte, seguramente, de una cultura que no se ha dado cuenta de la decisiva importancia del pensar; me refiero a los que nos expresamos en esta lengua. Pero no importa, el filósofo, por pequeño que sea, sigue impertérrito su camino de rumie y escritura, pues quiere ir enhebrando sus pensamientos, fluyentes en el tiempo y, sobre todo, en su propia temporalidad, en coherencia de red, siempre en busca de la verdad, sabiendo que se le ofrece ahí una experiencia maravillosa de la *vita beata*.

II

Somos, como me gusta decir, carne hablante resultado de la conjunción de la carne enmemoriada y de la carne maranatizada: de ellas procede nuestro hablar, y la razón se da en el habla. Ellas le dan la posibilidad y el espesor para convertir gruñidos más o menos desarrollados y gritos o cánticos de marcación de territorio, de saludo y de búsqueda de iguales, en habla; en posibilidad de la propia razón. Sin

¹ Para participar en una mesa redonda sobre *La filosofía católica* que tuvo lugar el jueves 19 de julio de 2007 por la mañana en el Curso de Verano organizado por la Universidad San Pablo — CEU bajo el título *Los intelectuales católicos*, que tuvo lugar del 18 al 21 de julio en el Seminario de Corbán, en Santander.

habla no hay razón; sin razón no hay habla. El habla, ese instrumento de acuidad infinita que nuestra carne, nuestro cuerpo social, se ha construido cuando le han sido dadas las posibilidades; posibilidades que eran imposibles, pues sin hiato, sin exceso, sin la imposible-posibilidad, de ningún modo seríamos seres hablantes. No es el único instrumento, los sentidos de nuestro cuerpo, el nuestro de verdad, no el meramente mineral o animal, nos ponen en una relación de infinita riqueza con nuestro medio, al que tocamos a su través. Con ellos se hace nuestra lectura del mundo, nuestra conexión con él, con los otros como nosotros, con nuestra corporalidades; también con la realidad. En esa lectura intervienen, finalmente, el habla y su razón; la razón y su habla. Pero, es evidente, no todo queda ahí, pues la tríada deseo, imaginación y razón constituye el instrumental nuclear de la acción de nuestra carne; esa tríada al desembocar en razón se hace habla, pues esta sólo es tal en coaligación íntima con la razón, mas también, claro es, con la imaginación y con el deseo. Sin esa tríada no seríamos en absoluto lo que somos; a lo más, unos primates algo más desarrollados que otros. Haciéndonos figuras en el paisaje, lo que no acontece en ningún otro animal o cosa mundanal, nos abrimos a la tercera de las tríadas, pues sabiéndonos carne, cuerpo de hombre / cuerpo de mujer, en su identidad-dual, contemplamos el mundo, lo comprendemos, lo explicamos, lo escrutamos, lo manipulamos, y construimos corporalidades, es decir, nos hacemos constructores de realidades. En este contexto de estructura compleja es en donde somos carne hablante; carne de razón. No máquinas habladoras, que hayan sido programadas para ello ni meros respondedores a entradas estímúlicas por nuestros sentidos, coyuntura que ella sola, sin duda, daría ya bastante campo de actuación. Pero lo nuestro es más; excesivamente más. No sólo pronunciamos ruidos articulados en enorme cantidad con los que nos entendemos, cazamos juntos, descansamos juntos, gozamos juntos, celebramos juntos, sino que construimos en racionalidad discursos sobre nosotros mismos, sobre nuestras relaciones, sobre el mundo, sobre las realidades, sobre nuestra historia, sobre nuestro porvenir, sobre cómo actuar, sobre quiénes somos; también sobre la realidad. Lo nuestro no es —o lo es sólo a veces— un hablar por hablar. Un hablar por hablar no genera lenguaje, pues no es fuente y curso de razón; y no lo es porque no tiene, en definitiva, atingencia a la verdad. Hemos vinculado al habla nuestra capacidad de desear, de imaginar, de razonar, también de pensar, para expresarnos con ella. Y nos expresamos hasta llegar a sutilezas asombrosas, desconcertantes, infinitas. Nos hacemos expertos en el uso razonable del habla, lo que nos posibilita ser seres de razón. Cualquier comparación igualitaria con otros animales o seres mundanales es banalidad marchosa de quien no quiere ver o, viendo, se niega a decirlo.

En este contexto filosófico es en el que quiero referirme al tema del que tratan estas páginas. Hablar de la razón en otro lugar que este es muy poco razonable; es no acertar de seguro en lo que vayamos a decir, pues

le habremos quitado su ámbito de nacimiento, de existencia y de realización.

III

Los azares, siempre tan curiosos, siempre tan interesantes, tan realistas, han resuelto que hace unos pocos meses, leyendo *Armance*, la primera novela de Stendhal, me haya encontrado con esta frase que reproduzco en su brutalidad, dejando de lado el contexto en que se pronuncia este gran principio como le llama aquella en cuya boca se pone: «La palabra ha sido dada al hombre para esconder su pensamiento»². Desvela un acto que manifiesta un paralelismo completo con aquel que a la pregunta: «¿Dónde estás?», responde: «Cuando he oído tu voz me he escondido, porque estaba desnudo». El vestido, aquí, es escondedero. Disimula la inocencia perdida, el sutil engaño tolerado casi sin reflexión por quien actúa y responde de esta manera, como algo puramente natural, aunque aceptándolo en las mil facetas de toda su insinuadora multiplicidad. Se convierte de este modo en matriz de una vida falseada por la soberbia del pensamiento que se cierra sobre sí, que, por tanto, dicho como acostumbro, no quiere aceptar el don de su ser en plenitud, al menos cuando este don le viene ofrecido desde ese punto atractor que estira de nosotros, el punto *W*, sino que escoge —o se deja llevar en la pura voluntad de su alterada libertad— otros puntos atractores, puntos de más-allá que no son sino puros muy-acás, como nos enseña la antropología en una filosofía de la carne. Es, sin embargo, una respuesta concebida todavía en el borde de la inocencia primera que se está perdiendo en el momento de pronunciar esas palabras mismas, al taparse la desnudez en la que se ha caído. Una inocencia perdida en la que se abandona, quizá para siempre, la sencillez y la simplicidad de la mirada. Quien no quiere estar desnudo ha perdido la sencillez y la simplicidad de su mirada. Sin embargo, en aquel gran principio que nos transcribe Stendhal se ha recorrido ya un largo camino. Nada queda de una perdida inocencia primera, mejor, que se está perdiendo en ese momento mismo. Ahora, en cambio, es un principio racional, consciente de lo que hace. De quien se esconde tras las palabras. De quien acecha tras ellas cuando las pronuncia. De quien no quiere estar desnudo, pues se sabe desnudo, haciendo que las palabras le vistan con toda su sonoridad racional, en su espléndida racionalidad. Mas en ellas todo son meras apariencias, pues no significan lo que dicen; no expresan verdad alguna. Al contrario, sirviéndose de ellas, quien las pronuncia las utiliza de manera bien precisa para engañar y no dejar traslucir lo que piensa de verdad. Lo que se construye así nada tienen que ver con una comunión relacional de seres en busca de su plenitud. Quien las pronuncia no es un

² En Stendhal, *Romans et nouvelles*, I (La Pléiade), París, Gallimard, 1952, p. 155.

ser de amorosidad; mejor, en ese mismo acto ha dejado de serlo. El pensamiento, este pensamiento, busca el engaño de la palabra. La palabra, así, es escondedera. En lugar de señalar en toda su sencillez y simplicidad la verdad de quien la pronuncia, se complejifica en convolutos ocultadores para que parezca verdadero lo que, diciéndose, de ningún modo se piensa; lo que en ningún modo es verdad. La palabra se corta del pensamiento para ocultarlo. La palabra pierde la forma, pues la perdió quien la pronuncia. En el gran principio que leemos en Stendhal, además, la palabra no es algo que nosotros nos hemos construido, sino que se nos ha dado. Y se nos ha dado, afirma, para ser ocultadera: ¿quién nos ha ofrecido una donación tan escabrosa?

Esos azares tan realistas han hecho que por los mismos días, cerca de una biblioteca surtida, haya querido ver algunos de los estudios bíblicos de Loisy. Se me han caído al punto de las manos. No parecen representarme ningún provecho actual; cualquier estudio encontrado en la misma biblioteca tiene para mí una ganancia mayor. Sí, en cambio está siendo de enorme interés la lectura del pequeño libro autobiográfico titulado *Choses passées*³, cosas pasadas, cosas que han pasado. Un debate «que, en el fondo, era trágico para la Iglesia tanto como para mí» (290). Reconozco que toda la terrible bronca del modernismo es tan apasionante como trágica⁴. No entraré. Sólo quiero fijarme en un punto, precisamente

³ Alfred Loisy, *Choses passées*, Nourry, París, 1913, 398 p. Citaré poniendo la página entre paréntesis en el mismo texto. Maurice Gilbert me indicó que este pequeño libro merecía la pena ser leído. Tenía razón. Le quedo agradecido por el consejo.

⁴ Émile Poulat tiene una inmensa obra sobre el modernismo. Suele ser citado con bien Raymond de Boyer de Sainte Suzanne, *Alfred Loisy entre la foi et l'incroyance*, prólogo de Henri Gouhier, Centurion, París, 1968, 232 p. No hace mucho ha aparecido un nuevo libro: Émile Goichot, *Alfred Loisy et ses amis*, Cerf, París, 2002, 197 p. Hoy, 4 de julio de 2007, cuando escribo esto, leo en la propaganda del librito que me pone la editorial a través de la red: «En 1907, la encíclica *Pascendi* condenó las teorías de Loisy. Cincuenta años más tarde, la Iglesia durante el Concilio Vaticano II se adhería a la mayor parte de las intuiciones exegéticas de Loisy. Se puede decir que Loisy había servido de pararrayos a hombres como el padre Lagrange, que profesaban en privado las mismas ideas que Loisy, pero pudieron quedarse en la institución. Puesto que a Loisy le fue prohibida la enseñanza y fue excomulgado. Para algunos, la incapacidad de la Iglesia de recibir las teorías de Loisy ha hecho perder cincuenta años a la investigación bíblica». Como se suele decir: ¡chúpate esa! Son ganas de vender como sea o de embarullarlo todo. O las dos cosas. El P. Lagrange escribe el 28 de marzo de 1904: «Pero, en este momento, las aberraciones de Loisy hacen que nazca —es la fatalidad de la historia— una reacción»; el 5 de julio de 1906: «Loisy sostiene, y su sistema hace mucho mal, que Jesús ha afirmado que el fin del mundo estaba próximo a llegar: por eso no ha puesto siquiera los fundamentos de la Iglesia. Respondo que los textos no nos obligan de ninguna manera a admitir esa postura...», los puntos suspensivos son suyos; el 25 de agosto de 1909: «Trabajo a marchas forzadas en un comentario sobre san Marcos que es la refutación constante de los comentarios racionalistas, en particular de Loisy, pongo en ello todo mi corazón, todo lo que sé, todo mi deseo de servir a la Iglesia». Se pueden leer en *Exégèse et obéissance. Correspondance Cormier-Lagrange (1904-1916)*, presentada, editada y comentada por Bernard Montagnes, Gabalda, París, 1989, pp. 33, 120 y 245. «Recibir la Biblia como palabra de Dios: nada explica mejor la inspiración teológica del

el que toca la manera en que Loisy entiende la razón. Es mucho lo que nos jugamos ahí.

La ciencia tiene razón, porque ella es la construcción de la razón; la única construcción de la razón. Ciertamente que la ciencia tiene límites, «puesto que se aplica a lo conocible, y que lo conocible experimental es determinado, relativo»; pero, véase el contraste, la teología los tiene puesto que se aplica a lo «inconocible y no debe llevarla a las proporciones de un conocible conocido; es necesariamente incompleta, simbólica» (188). Nótese bien la diferencia: conocible, inconocible.

Quizá porque eran las maneras de entonces —«la teología escolástica es hija del racionalismo griego», nos dice—, Loisy ha entendido que la teología «era una expresión exacta de la verdad divina» (188-9), lo que obviamente no es: por ello el barco hace aguas por todos sus costados. La comprensión de la Biblia, la inspiración y el dogma salen mal parados. Uno de sus profesores, joven y al que aprecia, apartado de la enseñanza, le solicitó antes de morir que hiciera «una exposición doctrinal y una apología positiva de la fe católica aceptables para la ciencia contemporánea» (28). Lo hizo siempre, nos dice. Loisy entiende que «la doctrina católica, desde la Edad Media, se presenta en forma de construcción lógica. Es un edificio regular cuyas partes se apoyan mutuamente, espléndida catedral cuyo defecto esencial, como decía Renan, es la insuficiencia de sus fundamentos» (30). Es un sistema muy equilibrado, bien ligado, muy comprensivo, escribe, de manera que «la teología aparece como una suerte de ciencia trascendente, trabajo de la razón humana sobre la materia que Dios le ha proporcionado revelándose» (33). El estudio de la teología —de esa teología— en el Seminario le deja en «un malestar indefinible»: había que «pensar todas esas cosas, no simplemente sentir las». Esta era la pregunta ante la que temblaba: «¿corresponde una realidad a todos esos teoremas?» (34). Buen cristiano, buen seminarista, se ordena con dispensa a los veintidós años.

procedimiento del P. Lagrange. Siguiendo el programa definido al comienzo del primer número de la *Revue biblique* (enero 1892), la exégesis bíblica se enraíza al comienzo en la fe, se ejerce en beneficio de la fe y se termina en una mirada de fe. A diferencia de lo que es para Loisy, la hermenéutica practicada por el P. Lagrange no destila primariamente de una curiosidad científica, libre de toda influencia religiosa. En su perspectiva teológica, la fe teológica se sirve de la crítica histórica a guisa de instrumento de inteligibilidad, de la misma manera que santo Tomás de Aquino usa la filosofía aristotélica. El P. Lagrange no pone la fe entre paréntesis; no practica una lectura secularizada de la Biblia (incluso aunque siga siendo cierto que la crítica tiene como función desacralizar), sino una lectura creyente. Su actitud procede de una precomprensión que él, quizá, no ha explicitado, pero de la que está impregnado: el verdadero resultante de la revelación bíblica no puede estar en contradicción con lo verdaderamente descubierto por la crítica histórica. Sobre este estatuto coherente de la verdad, que ha aprendido de Tomás de Aquino, al P. Lagrange le pesaba no ser capaz de hacer progresar la reflexión fundamental», Bernard Montagnes, *Marie-Joseph Lagrange. Una biographie critique*, Cerf, París, 2004, pp. 86-87. Las diferencias, sólo apuntadas aquí, entre Loisy y Lagrange, pues, eran esenciales, como cabía esperar.

«El gran error de mi vida se había consumado» (46). El Loisy de 1913 juzga al chavalín de 1878. ¿No es esto trampa?

Estudiante en el recién creado Instituto Católico de París, entiende que en el examen avanzado de la Biblia «no pueden tratarse como textos rigurosamente históricos textos que no lo son». Así los relatos del nacimiento de Cristo en Mateo y Lucas, que provienen de tradiciones dispares y son inconciliables entre ellos; «pero [entonces] no llegaba todavía a negar lo que en esos textos es materia de fe católica, a saber, la concepción virginal del Salvador». Otro tanto acontecía con los relatos de la resurrección, con descripciones nada sólidas, aunque, afirma, «continuaba [entonces] admitiendo que Jesús muerto había vuelto a la vida» (57). Punto clave: «la actitud desconfiada de la Iglesia con respecto a la ciencia» (63). Profesor en el mismo Instituto, anota en su diario: «La Iglesia en la hora en que estamos es un obstáculo para el desarrollo intelectual de la humanidad» (68). Durante mucho tiempo, nos dice, «me figuraba continuar en comunión de fe con la Iglesia, no obstante la disolución progresiva de mis creencias. Mas se hacía imposible guardar la ilusión: lo que era llevado a pensar de la Biblia, de Cristo, de las creencias cristianas y de su origen eran la negación misma del carácter sobrenatural de la religión» (78). Llegamos a uno de los puntos culminantes: «si se quería interpretar los dogmas al compás de la ciencia y del espíritu moderno», acontecía «que dogmas tales como la concepción virginal de Cristo o su resurrección se esfumaban con la realidad de su objeto» (80). Sin embargo, no se deja con facilidad la Iglesia, nos dice Loisy. «Las creencias más esenciales estaban en juego. Pero ¿qué eran esas mismas creencias sino símbolos que valían por su eficacia moral? ¿No era sólo esta eficacia lo verdaderamente esencial? ¿Había que romper con la Iglesia porque llevaba retraso sobre el movimiento científico? Y la ciencia, ¿era capaz de reemplazar a la Iglesia en esta misión moral?» (81). Buscaba, pues, «determinar con precisión los principios de una exégesis a la vez ortodoxa y científica» (89). Pero «me encontraba muy mal, cualesquiera que fuesen mis contingencias de porvenir en la Iglesia, si era necesario mentir perpetuamente a mis convicciones más íntimas y más ciertas» (124).

Su convicción, lo repite varias veces, es que la Biblia es «un libro escrito por hombres, que no escapa a la condición de todo libro humano y no podía estar en perfecto acuerdo con la verdad de otra época, incluso en materia de fe y moral, como en la época de su redacción» (128). El problema con sus superiores «era el desacuerdo de una enseñanza crítica e histórica con la enseñanza teológica» (134). No se trata tanto de ver si la Biblia contiene errores, sino lo que «contiene de verdad». Planteado este principio, saca cierto número de conclusiones que él entiende están adquiridas para siempre; «la crítica no católica no volverá probablemente jamás sobre ellas, puesto que fuertes razones llevan a mirarlas como adquiridas para la ciencia» (138-9). El enfrentamiento entre la Iglesia católica y la ciencia, como estamos viendo, es total y definitivo. La

solución de los problemas bíblicos es una cuestión de historia «que deberá examinarse por el método histórico» (140). El dogma no ha de correr mejor suerte. Entiende que las demostraciones católicas están fundadas en tres postulados: teológico, mesiánico y eclesiástico. Ahora bien, los tres, «sobre los que reposa el entero edificio de la creencia católica, no son sólo indemostrables, sino que han sido demostrados falsos por la historia» (176).

Ya expulsado de su cátedra del Instituto Católico de París, recogido por su obispo en el colegio de las dominicas de Neuilly, como profesor de las chicas, convertido por tanto, nos dice, en profesor de religión para ellas, «no leía más que autores heterodoxos». Friedrich von Hügel «me comunicó las obras de Newman, y las estudié largamente» (164). Loisy no menciona aquí ningún otro “heterodoxo”. Curiosa perspectiva, leída desde ahora. Nos dice que no había vuelto a encontrar «la fe ingenua de mi infancia; no aceptaba a la letra ningún artículo del símbolo —el Credo—, si no era el de que Jesús fue “crucificado bajo Poncio Pilato”» (165).

Sin darse cuenta, asegura Loisy, la Iglesia católica «vive sobre la ciencia de la antigüedad, incorporada a su tradición» (182). Concluye que «el régimen intelectual del catolicismo había tenido como efecto provocar la desconfianza o la hostilidad del mundo sabio, de las gentes esclarecidas» (186). Culpa suya, pues, comento, si la Iglesia es tan mal mirada en esos tiempos tan últimos e iluminados de Loisy.

Insiste en que «si los dogmas en abstracto no son nada, las prácticas son algo como fuente de emoción bienhechora» (167). Así lo ve en sacerdotes y religiosos que frecuenta por estos años muy finales del siglo XIX, de manera especial en las religiosas dominicas que le arrecogieron, las cuales le parecen «menos deseosas de vencer al mundo y más dispuestas a entenderse con él», preocupadas de cuestiones actuales y deseosas de hacer algo; «pero ¿qué?» (168). Así pues, moralidad y emoción son las dos facetas de la Iglesia aceptadas por él.

Me ha parecido interesante fijarme con exigua brevedad en Alfred Loisy, pues encontramos perfectamente explicitado aquello tras lo que, de ser cierto, no queda sino decirnos los creyentes unos a otros: apaga y vámonos. Una confrontación seca y ruda de creencias en libros y dogmas, perfectamente historiciables, y la ciencia, perfectamente segura de su razón. Sólo cabe, en el espíritu de Loisy, que los creyentes pasen desde sus creencias al campo seguro de la ciencia, aunque, nos lo ha dicho, tiene límites también ella, pero cuánto más lejanos y razonables.

¿Qué falla en Loisy? Su concepto de razón; un clarísimo y descarnado ejemplo de lo que llamo “razón pura”; por tanto, también de la verdad, pues con ella se alcanza. La seguridad adquirida de una vez por todas de “su” ciencia. La ciencia, permítaseme que lo diga así, de la gente guapa de su tiempo —que ni siquiera es la gente guapa de nuestro tiempo, no dejara de notarse esta curiosidad intelectual—, con la que terminará entendiéndose, ahora sí, a las mil maravillas. La concepción de una

historia que en nada se asemeja a la nuestra y que me parece de una acriticidad infantil; de una ciencia presuntuosa hasta el descarrío. Ideología cientificista que, lo sabemos bien, nada tiene que ver con las ciencias de verdad, una mera mala filosofía de la ciencia, de una ciencia que nunca he existido como no haya sido por imposición brutal de sus ideólogos, detentadores de todo el poder político y cultural, por ejemplo, en la Francia de entonces. La falta profunda, hasta extremos de catástrofe, de toda esa parte de una filosofía de la carne: la carnosidad, la encarnación, la metáfora, la analogía, la afectuosidad, la simplicidad de la mirada, el ser de amorosidad, que nos hace ver nuestro ser en plenitud. Una razón que en modo alguno puede ser la nuestra. En fin, pocas veces había visto puesto negro sobre blanco con tanta limpidez todo aquello en lo que no creo, ni creo sea razonable defender, al menos hoy. No se puede compartir con Loisy ni su concepto de ciencia, es decir, de razón, ni su concepto de verdad.

Y volvemos de nuevo a los azares de la vida. Caigo sobre el discurso del cardenal Joseph Ratzinger en la Sorbona el 27 de noviembre de 1999, encontrándome con que al principio se refiere a una actitud ante la religión que, precisamente, se parece en cada línea a la de Alfred Loisy reflejada en los párrafos anteriores. En los tiempos siguientes, entrando mejor el siglo XX y mediándolo, las cosas fueron muy distintas, pues se aceptaba que el nacimiento virginal de Jesús y su resurrección, y por tanto los dogmas, eran cosa importante por demás para nosotros. Lo que ocurre es que debían ser desmitologizadas a conveniencia, es decir, se trata de afirmaciones que deben ser trasladadas a nosotros, a nuestros contextos y a nuestras entendederas. Para ello se recurrirá a la distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, y se buscará una comprensión existencialmente válida para nosotros de lo que textos y dogmas nos enseñan. Habrá una fuerte actitud creyente de base en esas nuevas generaciones de teólogos y escrituristas, que no quiere deshacerse de sus creencia, sino que entrebuscan la manera de hacer que los textos y los dogmas sigan siendo válidos. Aunque, por supuesto, entendiéndolos en su lugar; pero siguen siendo fuente de alimento para su vida de fe. Ya hemos visto que en Loisy no hay nada de esto: libros sagrados y dogmas son textos que deben ser interpretados por la ciencia. Punto y aparte. Sólo queda una vaga adherencia a que esos libros y esos textos han vehiculado un comportamiento moral y emotivo que no podemos perder, y, desde este punto de vista, ha sido la religión, sobre todo la cristiana, quizá especialmente la católica por su orden y estructuración —Loisy nunca se sintió atraído por el protestantismo—, quien ha aportado esos comportamientos morales y emotivos, y quien mejor los sostiene, con mayor fuerza. Así, la fuerza del cristianismo es, precisamente, su moralismo y su emotivismo. Pero la cuestión decisiva del disenso con su postura está en la razón y en la verdad, lo que, además, nos llevará a rechazar por completo su emotivismo y su moralismo.

IV

Nuestro ser fluyente que desemboca —desde el mismo inicio, pues es un ser que nos es dado, y por eso somos siempre personas— en nuestro ser en plenitud es un ser de amorosidad; todo en nuestra filosofía nos lo ha mostrado. La otra manera de entendernos sería considerar hobbesianamente que “el hombre es lobo para el hombre”. Demasiadas veces es así, ciertamente. Pero en una filosofía del cuerpo de hombre / cuerpo de mujer, en su unidad-dual, todo nos lleva a pensar que tal cosa acontece cuando nos apartamos de lo que somos de verdad; de lo que somos por naturaleza. Ser de amorosidad: tal es la verdad de lo que somos, por muchas fluctuaciones que sean las nuestras, pues la amorosidad toca la definición de lo que somos. No deje de notarse que debemos introducir la noción de verdad desde la misma concepción profunda de nuestro ser en plenitud, de lo que realmente somos; lo expresado en estas páginas está muy ligado con pensamientos anteriores, dados por supuesto aquí, y los continúa. Que las cosas sean así tiene consecuencias para nuestra razón, pues esta no es algo desligado de lo que somos.

Habrán dos escollos a evitar, qué digo, dos simas tan profundas como la caverna de los suspiros, de la que es casi imposible salir; uno a cada lado de nuestro camino de racionalidad. Vienen provocados por una concepción inválida del mundo, de lo que somos, de lo que son nuestras experiencias, de la manera en que se hace nuestro conocimiento, en una palabra, de la realidad y de su fundamento, todo ello deformado por ideologías, una de cada lado, que impiden un razonamiento claro y llevan a emperramientos irracionales por demás. Simas que, de caer en ellas, nos harían perder el núcleo mismo de nuestro discurso sobre lo que de verdad somos.

Como todo fluye, dicen unos, a nuestra razón le acontece lo mismo que a todo lo que somos y es nuestro: no es otra cosa que mera relatividad. Por eso, la nuestra es razón insegura; razón buscadiza. Se queda acoplada a aquello poco, ¡y tan poco!, que podemos tan difícilmente alcanzar cada uno y que puede obtener cada sociedad y cada época. Lo que decimos con la razón son puras opiniones nuestras. No nos es posible de ningún modo alcanzar la verdad, ninguna verdad. Sólo alcanzamos la pura secreción de una razón blandengue. Nada es seguro; todo es siempre cambiante. Todo es del color con el que se mira. Por tanto, no hay acceso a la verdad, si no es parcial y sin regla alguna para conocer la unificación de las parcialidades en una totalidad, como si de una verdad sinfónica se tratara. Se diría que sus sostenedores no tienen ningún oído musical, por eso caen en la sima de la caverna de los suspiros.

Para la segunda postura, que es el otro escollo, qué digo, la otra sima profunda, más profunda y sin salida que la anterior, sin duda alguna, la razón, en la que vivimos, no está tocada por los melindres de nuestra carne, sino que es infalible y nos aporta certezas, seguridades, si es que la aplicamos con la rigurosidad debida, con los comportamientos lógicos y lingüísticos convenientes, fundados siempre en experiencias compartibles. En este caso, por supuesto, nos haría alcanzar la verdad del mundo y la nuestra. Razón pura. Razón científica, seguramente. La verdad, así, se nos haría patente: sería el fruto de esa razón. Aunque lo suyo todavía fuesen accesos parciales a la verdad, conocería muy bien la estructura en que esas parcialidades se vinculan en unidad; así tendríamos la certeza de que habremos de llegar a conocerla por entero. Sin embargo, lo sabemos ya, mera unidad lógica y de “carcasa”; nunca tampoco unidad sinfónica. Quien habita en esta sima se precia de que puede conocer la verdad por completo, y de que la conoce. Mera ilusión falsaria.

Ambas maneras de entender la razón no la ponen en relación con el lugar en que ella se nos da: el ser de amorosidad que somos. La razón, de esta manera, en cualquiera de las dos posiciones que he dibujado, no nace de la fuerza real de lo que somos. Acontece así en ambos casos porque piensa que somos poca cosa para sostener la razón, que nuestra carne apenas si es nada, por lo que o caemos en una mera sinrazón o alejamos la razón de nuestra carne, que ya no será la nuestra, sino la de algún dios o la de cualquier ideología: nunca la verdadera razón de la sanguinolenta carnalidad. Sin embargo, nótese bien que, mal que les pese, ambas maneras son, siguen siendo, juegos de nuestra razón, posibilidades de construcción de nuestra razón. Pero posibilidades empequeñecedoras de lo que ella es de verdad. La cuestión está, me parece, en conformar una razón que sea digna de lo que somos; que germine y tenga sus raíces en el hondón mismo de lo que somos. La manera de hablar y de actuar con la razón que es la nuestra me parece ser la única digna de lo que somos de verdad.

Por eso, ni una ni otra de las pergeñadas en lo que he llamado dos escollos con sus simas cavernosas será la razón de la que hable. Nuestra razón es razón práctica, mejor, acción racional de la razón práctica. Acción racional de nuestra carne. Por tanto, acción racional de nuestro ser de amorosidad. Nuestra razón será logos.

No vale una disquisición que dijera: hay razones de la cabeza y razones del corazón. No, tanto lo cabeza como el corazón son órganos de la misma carne. Las razones son siempre de la cabeza y del corazón en unidad intangible. Ahí está la cuestión. Esa dicotomía es, simplemente, falsa, engañadora; y al final el engaño termina por dar razonabilidad, sobre todo, a las razones de la cabeza, quitándosela por completo a las del corazón, por lo que quedaría una razonabilidad quebrada, menor, evaporadiza. Si en ellas faltara el uso de la cabeza o del corazón, simplemente, no serían razones sino puros empecinamientos irracionales.

De un lado sería, finalmente, el reino de la pura emotividad, de seguro que tintada de moralina, siempre perversa. De otro, un falsario terreno movedizo construido con certezas embaucadas en la mera logificación — como si mundo, cuerpo de hombre y realidad fueran producto de esa triste razón, y no del logos— y, por tanto, en el encerramiento en la siniestra “carcasa”. Por pensamientos anteriores sabemos lo que esto significa y la gravedad de que así sea, pero aquí lo damos por supuesto, pues debemos ir más adelante en lo nuestro.

Toda una línea de pensamiento en la historia ha distinguido entre entendimiento y sabiduría. No se oponen. No tienen por qué oponerse. El entendimiento tiene que ver con la comprensión discursiva. Es un instrumento que necesitamos. Sin él no podemos resolver los problemas que se plantean a nuestra experiencia. En muchas ocasiones vale con un puro raciocinio discursivo para resolver algunos, muchos, de esos problemas. Así, por ejemplo, cuál es la fuerza por centímetro cuadrado con la que debemos estirar una barra metálica para que entre en fluencia. Muy distintas son las cosas, sin embargo, cuando se considera si la teoría unificada de la física debe discurrir por la teoría de las cuerdas o por la unificación de la mecánica cuántica y de la teoría de la relatividad, como se discute hoy⁵. Caeremos en la trampa, pues, si olvidamos algo obvio:

⁵ Una mención de los estudios más punteros de la segunda se puede leer en la nota 8 de *Estudios filosóficos de historia de la ciencia*, Encuentro, Madrid, 2005, p. 14. La 19 “Rencontre de Blois”, que tienen lugar en su universidad, celebrada del 20 al 26 de mayo de 2007, estuvo consagrada este año a la materia en el universo. Cuando los astrónomos constatan que sus observaciones no concuerdan con las leyes de la física, le añaden arbitrariamente materia invisible, la materia negra, o modifican las leyes. Desde los años 30 privilegiaron la primera solución, con lo que tres problemas se resuelven de una sola vez: la velocidad de las galaxias, mucho más elevada de lo que les correspondería, la de las estrellas alejadas de los centros de las galaxias, también excesiva y que estas no han tenido tiempo de formarse en la apretada cronología que plantea el Big Bang. Pero nadie ha encontrado nunca una manifestación directa de ese surplus de materia. Mordehai Milgrom, físico israelita, propuso ya en 1983 que se retocara la ley de la gravitación de Newton, de esta manera, no es necesario añadir masa faltante a las galaxias. Su teoría, denominada MOND (dinámica newtoniana modificada) sugiere la variación de la gravitación en función de la distancia. Más allá de un cierto umbral, en una escala muy grande, la gravitación decrece mucho menos rápidamente de lo previsto. Esto lo explicaría todo, sin necesidad de recurrir a una sustancia exótica. Muy pocos le han seguido. Luc Blanchet, del Instituto de astrofísica del CNRS afirmó en la reunión que una modificación *ad hoc* de las leyes es una herejía, incluso si explica ciertos fenómenos. Milgrom respondió a ello que ya ha habido en la ciencia revisiones radicales. Uno de los defectos de esta teoría ha sido la de no haber sido capaz de utilizarse en el cuadro renovado que la teoría de la relatividad ha ofrecido a la astronomía contemporánea. Pero las cosas han cambiado en 2004. La simulación mediante potentes ordenadores funciona igual de bien con la teoría de la materia negra que con la MOND. Sin embargo, a escalas muy grandes esta teoría justifica difícilmente los movimientos de los amasijos de galaxias, necesitando a su vez postular materia negra para explicar recientes observaciones indirectas de halos en los que la atracción aparece muy fuerte. Milgrom sostiene que puede deberse a un poco de materia ordinaria pero invisible o a neutrinos. Ah, pero estas suposiciones, aunque puedan permitir una

que alcanzamos a plantearnos problemas así, tan puntuales, en apariencia aislados de cualquier otra consideración, porque tenemos la sabiduría del conjunto, es decir, hemos sabido aplicar conocimientos puntuales entrelazados más o menos analíticamente para darnos un contexto de pensamiento y de resolución de problemas en el que ese ejemplo que he puesto se convierta en algo aparentemente, pero sólo en apariencia, resultado de una labor pura de entendimiento. El caso particular, la experiencia que realizamos para resolver nuestro pequeño problema con respecto a la barra de hierro, puede parecer algo en extremo dependiente de un raciocinio discursivo y sólo de él. Pero no es así, faltan los contextos en los que ese acto puntual puede realizarse y del que obtenemos estupenda información del comportamiento de los materiales, algo decisivo para la construcción. Sin esos contextos no hay ni ha habido nunca ni podrá haber jamás conocimiento de materiales. «Des faits. Des phrases. Des mots. Mais autour?», se pregunta continuamente el comisario Maigret. Sin el «alrededor» de los hechos, de las frases y de las palabras, no hay ni hechos ni frases ni palabras, al menos que podamos entender y que nos enseñen algo sobre la realidad de lo que acontece. Sin la enorme maraña de lo que está «alrededor», no hay conocimiento, no puede sacarse conclusión alguna de nada; no hay labor de entendimiento. La sabiduría de Maigret está, precisamente, en encontrar los entornos que hacen claridad en hechos, frases y palabras; claridad de conocimiento. No hay entendimiento, pues, si no hay sabiduría.

La sabiduría, para esta manera de pensamiento, es cuestión de maduración, de tiempo, de estar en ello, de rumie, de gusto, mejor, de degustación, de buscar con humildad y con una mirada de sencillez capaz siempre de ver más allá, pues no se queda en la mera contemplación de sus propios convolutos. Consiste en no querer imponer nada, sino tener la paciencia humilde de dejar que personas y cosas, que las realidades se nos aparezcan, se nos hagan patentes. Ver las cosas en su naturaleza. Saborearlas. Gustarlas. Tener humildad en la mirada. Ver las estructuras de la complejidad. Estar abiertos a circunvalar los problemas y los entornos de los problemas hasta el infinito, de manera que podamos plantear, en el lenguaje de Maigret, los «hechos», las «frases» y las «palabras». Ver las cosas en su unidad. Y nótese que no digo en la unidad que nuestro entendimiento ponga, sino en la unidad de las cosas. Porque la sabiduría tiene la humildad de mirada que le hace ver cosas y personas, la realidad, no sólo en su aparecer ante mí, sino en su propio ser. Ya sé que digo palabras muy mayores. Pero las digo: una filosofía de la carne permite decirlas. La sabiduría gusta de las cosas y de las personas;

validación o una refutación de MOND por nuevas medidas, hacen perder a la teoría algo de su elegancia y de su simplicidad. Todo ello, excepto la exclamación, lo tomo del artículo de Jérôme Fenoglio en *Le Monde* del miércoles 30-5-2007. Sea a lo que hago mención al comienzo de esta nota, sean estas interesantes disquisiciones, ¡qué distinta es la idea de ciencia que destila de ellas a esa que se acepta por tantos en un mero blablaísmo!

también de la realidad. Busca el gusto de las cosas y de las personas; también de la realidad. Las trata con amorosidad. Las recibe con amorosidad. Se pone a su servicio con amorosidad. Establece con ellas relaciones de una humilde comunión amorosa. Porque sabe que en su ser mismo son amorosidad; bella amorosidad. Busca el sabor de la realidad. Busca su belleza.

No puede darse sabiduría sin entendimiento, sabiduría que no busque entender, que no quiera ver, que no desee el goce de la visión. Pero el entendimiento no va nunca por suelto. Nunca puede soltarse de ella, pues perdería los contextos en los que se da: dejaría de ser entendeder, para, simplemente, ser imponeder, para adjudicar a la última belleza de las cosas, a las personas y a la realidad sus propias apetencias, su sojuzgamiento, en definitiva, sus emperramientos irracionales.

Esas categorías de entendimiento y sabiduría no son las que he utilizado normalmente en mi propio discurrir, pero creo que con facilidad pueden ponerse en relación con las que suelo emplear. El entendimiento por sí mismo, desvinculado de la sabiduría como su fuente y su circunvalante, quien, precisamente, le ofrecería el ir entendiendo de verdad, se corresponde con lo que suelo denominar la razón pura. Un uso exclusivo de esta, un uso escueto del entendimiento, pues, lleva inexorablemente a lo que suelo llamar una filosofía de la “carcasa”. No alcanza realidad y menos aún su fundamento. No percibe la belleza en su capacidad inaudita de estirar de nosotros llevándonos a su terreno de más allá. Y no la percibe porque insensatamente se corta de ella cuando sólo quiere en las cosas y en las personas, en la realidad también, verse a sí mismo. Ver en ellas lo que ella ha puesto de antemano. Ni siquiera percibe la profundidad de la materia en su plasmación de belleza. Cierto que la consciencia es una reflexión sobre nosotros mismos, y en ella se encuentra el principio de todo, pero ahora ese uso del entendimiento, la razón pura, no hace sino mirarse a sí mismo y ver que en todo se encuentra, como quien se mira en el espejo. Cree que el fundamento de la realidad es él, siempre en la manera que se entiende a sí mismo. No comprende que el fundamento de la realidad es la razón, sí, pero esa razón que es la imbricación en una perfecta unidad de entendimiento y sabiduría, es decir, el logos. Que por eso mirando la realidad con nuestra razón semejante, podemos tener acceso a lo que las cosas, las personas y la misma realidad son. Pero no para hacernos con ellas y triturarlas en papilla de mero entendimiento que así pueda ser deglutida por él, sino para degustarlas y percibir sus sabores de belleza en la individualidad de lo que ellas son, personas en cuanto a nosotros mismos, en la fundamentación de la realidad. Degustar, saborear son palabras claves de la sabiduría.

Una conversación⁶ me ha hecho ver la diferencia existente entre los términos ambiguo y equívoco, que con frecuencia se tienen por análogos. Equívoco denota una cierta falsedad última. Ambiguo indica un ambos a la vez; así pues, nada tiene que ver con el otro. La ambigüedad mantiene la verdad de dos términos, poniéndolos en relación tan estrecha como compleja: entendimiento y sabiduría, cuerpo y alma, incluso hombre y mujer, cuya unidad-dual cabría también dentro de lo que llamo ambigüedad. Toda la fuerza de la ambigüedad entendida así está en la conjunción que une las palabras, sosteniéndolas en intrínseca unidad; por más que sea compleja unidad. Alguno ha utilizado el término paradoja en este mismo sentido. No son relaciones, sin más, de o/o, disyuntivas, en las que debe hacerse una elección excluyente, sino complejas y ricas relaciones de y/y, en las que no se distingue y separa rompiendo la misma carne, sino que se vive esa realidad múltiple y rica que se da entre ambos términos; en la que no cabe distinción disyuntiva, pues sería pura y simplemente una mutilación, un castramiento, una enfermedad, un salirse de la naturaleza misma de la relación mutua. De ahí que, en el sentido que propongo, la filosofía de la carne podría también ser considerada como una filosofía de la ambigüedad. Si se quiere, una filosofía de la paradoja. En una palabra, una filosofía de la imposible-posibilidad.

No digo, ¡cómo podría ser!, que el entendimiento no valga o que no pueda emplearse, ni cosa que se parezca aun de lejos a dicha afirmación. Simplemente afirmo que para ser de verdad entendimiento entendederó de lo que es la realidad, debe estar imbricado en unidad inalterable con la sabiduría, asumido en la sabiduría, en lo que llamo la acción racional de la razón práctica, es decir, en el logos. ¿Hubiera debido emplear entendimiento y sabiduría desde un comienzo? No lo he hecho, y no estoy seguro que hubiera sido lo más conveniente.

En todo caso quede clara una vinculación. La razón práctica de la que hablo, acción racional de la razón práctica, es a la vez entendimiento y sabiduría, sin que ninguna de las dos pueda faltar en su íntima y compleja articulación.

Terminaré este párrafo cuarto con otra consideración que tiene que ver con la fuerza de las palabras. Últimamente me he apropiado de conceptos que antes nunca había aceptado: materia y naturaleza. En otros lugares he explicado ya por qué. Antes leía esas palabras en el contexto que le daban los materialismos y naturalismos dominantes entre nosotros, que se hicieron hasta la saciedad con el proscenio del pensamiento; cargados siempre de un craso determinismo faltante de libertad y sobrante de una burda naturalización por medio de la ciencia. Lugares, pues, en donde de ninguna manera tiene espacio la creatividad; en donde

⁶ De entre las muchas que he mantenido estos días con el P. Charles Dumont, monje de N.D. de Scourmont.

de ninguna manera podemos ser en el modo en que somos de verdad, no como esa ideología punzante nos quiere resultar a los puros empujones; en donde de ninguna manera tiene posibilidades de ser el mundo tal como a él le da la real gana de ser; en donde, por tanto, no hay lugar de ninguna manera para la realidad. Ahora no leo esas dos palabras con la necesidad que me impone esa ideología asfixiante. Adentrándonos filosóficamente en la belleza, sobre todo, aventurándonos en su dominio, descubrimos casi con pasmo que ellas, materia y naturaleza, son nuestras, cosa nuestra, verdaderamente nuestra, una vez que expresen lo que ellas pueden tener y tienen de acercamiento a la verdad en una filosofía de la carne. Incluso vemos cómo utilizarlas en su uso verdadero nos abre perspectivas infinitas con respecto a lo que sea de verdad la creación del mundo. Pero esto es todavía una deuda para mí.

Con la palabra logos no ha acontecido lo mismo, ni mucho menos. Apareció anteriormente con enorme abundancia. Primero, estudiando de cerca el pensamiento griego, ¡como no podía ser menos! También, cuando llegábamos a la composibilidad racional de que el mundo es creación. Luego, escrutando el pensamiento que se generó en torno a Galileo y sus descendientes, en el momento en el que nacía la ciencia tal como la tenemos hoy; lo que nos llevó a ver de qué manera se dio entonces una restricción drástica del concepto de logos lo que nos conduce necesariamente a un Dios meramente Gran Matemático. Pero todavía, fuera de esos lugares, no se ha convertido en el campo en el que, para que no haya duda, para que entendamos bien las cosas, debemos movernos cuando hablamos de razón. Ha llegado el momento de hacerlo. Pues en mis maneras logos hace ver, finalmente, la dimensión creativa de la razón. Y, por tanto, señala el punto preciso, tan cardinal, en el que nuestra construcción creativa de realidades se liga con la creación de la realidad. Allá en donde nuestro ser, el ser en plenitud, por más que nunca haya sido ni vaya a ser sino un ser de carne, aparece como don del ser en acto, el ser en completud.

Tres conceptos: entendimiento, sabiduría, logos, que son mucho más que meras palabras, pues nos abren perspectivas inaudita de nuestro ser relacional y de lo que es la realidad y su fundamento. Cuando en una filosofía de la carne utilizamos, como nosotros hemos hecho, el concepto de razón, este tiene una clara vinculación con los de entendimiento y sabiduría, como hemos visto más arriba, y comprendemos a la perfección que su expresión es pareja a la de logos.

V

En nuestra naturaleza, si entendemos esta palabra en el sentido que me gusta darle, el cual bien poco tiene que ver con el usual en los materialismos dominantes, está el ser carne hablante. Uno de los problemas más apasionantes que se nos plantean hoy es ver cómo se

genera el habla en nosotros, tanto el lenguaje del ser social como en cada uno de nosotros los hablantes. Cómo el habla se relaciona con el pensamiento y cómo lo expresa. La filosofía del lenguaje ha sido una de las más interesantes de todo el siglo XX. Sigue siéndolo si es que consigue dejar de lado las cuestiones de la verificabilidad, o en su caso de la falsación, pues ellas simplemente consiguen que se termine construyendo toda una maquinaria ideológica con el objeto de discernir, con excesiva facilidad, lo que es objetivo y por tanto válido para todos, al referirse a cualidades primarias, por utilizar las maneras galileanas, de lo que es subjetivo, y por eso válido sólo para uno pues se refiere exclusivamente a cualidades secundarias; lo que es real y lo que no lo es; lo que es verdad y lo que no lo es. El esfuerzo es interesante, sin duda; pero, en cambio, su realización es falsaria, pues, como decíamos en el párrafo anterior, se trata de quien ha perdido la simplicidad de la mirada y la ha convertido en pura ideología. De quien, encerrándose en su propio entendimiento, pone el cerrojo al ser de las cosas y no percibe la naturaleza de lo que mira. Pero hoy ni siquiera la ciencia sigue esos criterios, mejor, sobre todo la ciencia no sigue esos criterios de demarcación.

El lenguaje expresa lo que vemos, lo que nos gusta y lo que nos disgusta, lo que son nuestras relaciones entre nosotros mismos y con nosotros mismos, un aspecto de nuestras relaciones con las corporalidades que nos construimos. Expresa cómo vemos y sentimos el mundo, de qué manera nos apropiamos de él, aunque sea sólo en el conocimiento que de él vamos adquiriendo. Nuestros amores y odios. Nuestros hábitos. Se hace palabra escrita. No el único, pero sí es órgano expresivo por excelencia. Expresivo de lo que hemos sido, de lo que somos y de lo que queremos ser. Expresivo de lo que pensamos, pues siempre se da una unidad entre el hablar y el pensar. Vivimos en la imposible-posibilidad; utilizando lo dicho en el párrafo anterior, vivimos en la ambigüedad y en la paradoja. Pensamos porque tenemos la capacidad del habla. Hablamos porque tenemos la capacidad de pensar. Ambas cosas en su conjunción son la carne hablante, pues, parece claro, nuestro pensamiento es carnal y se realiza finalmente en el habla. Un habla que es escritura, que son instrumentos, etc.

Por eso el lenguaje, el nuestro, el que hablamos, lo que decimos, los actos de nuestro hablar, y no las reglas de la gramática —aunque sin ellas no hay lenguaje expresivo—, tiene relación con la verdad de lo que decimos. Con él, según el gran principio que veíamos al comienzo del segundo párrafo, podemos engañar, porque, como dice ese principio transmitido por Stendahl, las palabras están hechas para ocultar, para engañar, pero en el conjunto entero de nuestra habla eso no se puede dar, ya que nosotros mismos seríamos así pura mentira: no podríamos ser lo que somos; el discurso entero de nuestra habla a lo largo de la vida somos nosotros mismos en su entereza. Carne hablante significa que, en conjunción de carnes, expresamos la realidad de lo que somos, aun cuando esta pueda ser realidad engañadera. Ya lo sabemos, podemos

escondernos habiéndonos dado cuenta de que estábamos desnudos, pero hay una relación intrínseca entre la realidad de lo que decimos, la realidad de nuestra carne hablante, y la verdad de los seres con los que hablamos y de los que hablamos. Nos podemos engañar, claro, pero no buscamos el engaño sino la verdad, aunque luego pueda ser para ocultarla a los demás, incluso a nosotros mismos. Nuestra carne hablante, en la conjunción de las carnes, busca la verdad de lo que quiere expresar. No siempre puede expresarlo o expresarlo bien, pero eso es lo que busca. La carne hablante es nuestra manera más decidida de expresar la verdad de lo que somos y de lo que contemplamos, de lo que sentimos y de lo que queremos, de lo que gustamos.

Es cierto que se puede decir que expresamos la verdad de lo que nos aparece e, incluso, de lo que nos parece, mas no es esa la intención definitiva de la carne hablante. Su intención definitiva es expresar la verdad, la verdad de nuestras relaciones, la verdad del mundo que vemos y de lo que entendemos de las cosas y de las personas; la verdad de la realidad. Incluso nuestra supervivencia individual y del grupo depende de ello. Por supuesto que no siempre lo conseguimos, y nos damos cuenta. Por eso, el habla es un esfuerzo renovado. Incluso el silencio es habla. También, es obvio, nos damos cuenta de lo que significan vestidos para tapar nuestra desnudez y de esos convolutos para ocultar con las palabras nuestros pensamientos. Pero en nuestra carne hablante hay una intención decisiva, y en esto ella es la punta de lanza de la conjunción de carnes, la que da la *mouvance* del conjunto, la de expresar verdad. Expresar la verdad de lo que somos y de nuestra relaciones. Expresar, en una palabra, la verdad de nuestro ser amoroso y de nuestro ser relacional.

Sin embargo, en este ámbito en el que estamos, no puede olvidarse la diferencia de puntos atractores que estiran de nosotros para llevarnos a sus más allás. El habla expresa nuestra relación con el punto atractor. Una relación reproductiva, lo sabemos bien, por eso nuestra habla es constructora de lo que vamos siendo en nuestra fluencia hacia nuestro ser en plenitud. Lo nuestro no es un simple dejarse llevar biológico, por así decir, hacia ese punto que nos atrae en lo que es nuestra naturaleza misma, sino que nos hablamos por el camino hacia él: tal es nuestra racionalidad, una racionalidad personal, claro es, pero también, es obvio, una racionalidad social. Ahí en ese complejo proceso reproductivo es en donde se nos da la razón, a la que sin empaño ninguno ahora podríamos llamar logos, según su palabra griega originadora. Mi pretensión filosófica, mi emperramiento racional, está en decir que sólo el que llamo punto *W* es el que se corresponde a nuestro ser natural, pues es en él en donde se nos ofrece nuestro ser en plenitud, por tanto, nuestro verdadero ser relacional, y que ahí se nos da el logos. Toda la filosofía de la carne nos lo viene mostrando. Pero, siendo así, comienza a aparecer clara la ligazón entre el habla, nuestra carne hablante, y la verdad.

Acabo de dar unas charlas a los monjes trapenses de N.D. de Scourmont⁷. Su contenido es interesante para lo que aquí buscamos con respecto al punto atractor. En la primera de las conferencias se trataba de mirar todo lo que tiene que ver con quiénes somos. Algo, bastante enrevesado, es verdad, ha quedado descrito con la palabra carne; de ahí que la nuestra sea una filosofía de la carne. En ella aparecíamos nosotros y las corporalidades, construcciones nuestras que quedan fuera de nosotros, a las que les damos realidad, que por eso no son puras mundanidades; nosotros somos sus creadores. Es todo un enorme ámbito de acción el que aparece así ante nosotros; tan amplio que en él cabe, por ejemplo, la ciencia. Además, también aparecía nuestro modo de ser social; sin él, simplemente, no seríamos. Lo cual nos abre otra perspectiva inmensa. Sólo pudo ser apuntada, pero ahí queda su lugar. Algo aparecía claro: toda reducción a mera materia, todo determinismo inhibitorio de libertad, toda naturalización desde la física o las ciencias sociales —si no es como puro momento metodológico, por si algo interesante se alcanza, pero no como explicación exclusiva del todo—, rompe la creatividad de la carne, desatendiendo así a lo que es el núcleo mismo de lo que somos.

En la segunda de las conferencias, nos adentramos en terrenos metafísicos. Sabíamos de la creación del mundo —resultado del juego racional inacabable de preguntas y repuestas en red que alcanzan a la pregunta última y definitiva: ¿por qué hay algo en vez de nada?—; en el acto originario de la creación del mundo, la voluntad de Dios lo crea en su dinamicidad propia con sus cuatro internalidades: espacio, tiempo, ‘geometría’ y legalidad, y como su creador, tiene capacidad de estar presente en esa dinamicidad. Además, no es que el ser consista en algo que subtiende a todos los existentes —este es lenguaje de la univocidad, nunca el mío, siempre analógico—, sino que nosotros, las cosas materiales, los animales, que somos en la fluencia de nuestro ir siendo, gozamos un ser que nos constituye. Nosotros, un ser en plenitud, ofrecido como resultante de eso que somos en nuestro ir siendo. Teníamos, pues, que llegar a hablar de un ser en acto que nos da el ser. Él, acto de ser; el nuestro, un ser donado. De un ser fundamento de nosotros y de nuestra construcción creativa de realidades. Un ser fundamento de realidad. El ser en completud.

En la tercera, entre varios posibles, elegimos el camino de la belleza, pues en él aparecen con claridad elementos decisivos de lo que buscan,

⁷ Por los mismos días en que escribo estas páginas y en el mismo lugar, Chimay, he terminado la segunda serie de los *Paralipómenos*. Véanse en <www.archimadrid/paralipomenos>. Daba cuatro conferencias a la comunidad trapenses de N.D. de Scourmont que titulé: “¿Toca a Dios una filosofía de la carne?”. Su esencia se encuentra en los últimos números de esa segunda serie paralipoménica. Sin embargo, dos quedaron sueltos: no cupieron en ella, pues me vinieron después de terminarla, y dejarlos para la tercera es verso de pie truncado. Con ligeras variantes para encajarlos en su destino, me aprovecho de ellos, pues vienen al caso.

finalmente, nuestras charlas. Somos figuras en un paisaje. Ningún otro ser mundanal vive en un paisaje, pues no tienen constancia alguna de ser figura ni de que haya paisaje. Vive su puro estar ahí arrojado. Nosotros, en cambio, construimos de nuestro entorno mundanal el horizonte de un paisaje y nos ponemos en él como figura. Pero hacemos más. Escuchar el ruido del mar o el de una catarata nos encanta, nos sugiere, pero no lo entendemos como música, pues esta es una corporalidad nuestra. Nosotros somos capaces de abrirnos a la belleza. No sólo a la belleza del paisaje, sino que somos creadores de belleza. Aquella se nos da en la pura materialidad del mundo. Habrá que volver sobre ello. Pero esta es corporalidad nuestra. Aprovechamos la materia mundanal en nuestra creación de belleza, para, por así decir, dejarla ahí a manera de cuadro, por ejemplo, de modo que pasa uno por delante de él y, de pronto, parece que una mano sale y le coge para siempre llevándole a sus más allás.

Ahora ya, vamos hacia adelante. Una y otra vez, en pensamientos anteriores a este, he hablado aquí y allá de cómo nos aparece un punto más-allá, al que he llamado punto *W*. También lo he hecho más arriba en estas mismas páginas. Punto atractor que retroductivamente estira de nosotros. En él se entrecruzan y a él alcanza el cono del haz de nuestras líneas de universo, líneas de vida. En él, y desde él, se nos dona nuestro ser en plenitud. Desde ahí nos quedan aún dos consideraciones decisivas para lo que buscamos en estas páginas.

Hemos hablado de nosotros como seres esencialmente sociales; de nuestro ser social. Suma articulada de todos. No originante para nosotros; pero sí suscitador y abarcante. No impide nuestra libertad; mas puede llegar a querer coartarla. Pero es corporalidad social nuestra. Habrá que ver cómo nuestro ser en plenitud coaligándose con otros en este ser social alcanza también el punto atractor, pues atractor igualmente de la corporalidad social. Estas consideraciones tienen amplios aspectos en los que nuestros paralipómenos⁸ no entraron hasta ahora; a lo más llegaron a algún ligero apunte.

¿Tenemos algo racional que decir con respecto a ese punto atractor que estirando de nosotros nos ofrece nuestro ser en plenitud? Claro, de otra manera no seríamos libres. Dije que como ‘metáfora’ de ese punto *W* mostraba el icono de la Transfiguración de Teófanos el Griego. Pero muy bien hubiera podido ser el punto Mamón o, igualmente, el punto Nada. Cualquiera de estas tres imágenes de realidad podría valer para nuestra explicación, pues ese punto de estiramiento lo es también de construcción en la imagen y en la metáfora.

Con todas sus complejidades y sutilezas, lo que estira de nosotros es demasiadas veces el Dios Dinero, el *punto Mamón*. El ser social de la gente guapa en la que estamos tan inmersos nos lo propone como originación de nuestra plenitud. Todo se construye para que sea él quien estire de

⁸ Me refiero a los Paralipómenos 377ss. en los que he ido desgranando el contenido de las cuatro conferencias de Chimay.

nosotros y se haga con nosotros. Punto de succión de nuestra libertad empequeñecida y vacilante. Las líneas de universo y de vida que nos llevan a él son múltiples e inteligentes, hasta casi hacerse irresistibles a nuestra razón y a nuestra voluntad. Tal punto nos aparecería así como el único razonable. El único que merece la pena; que tendría realidad y no caería en ilusas ilusiones muy por fuera de toda razón.

El *punto Nada*, otra posibilidad de punto atractor, apenas si ha aparecido en estos paralipómenos, tan lejos parecemos encontrarnos de él. Pero es dable por demás toparse con él. ¿Por qué hay algo en vez de nada? Podríamos concebir con facilidad que la pregunta supone una Nada de la que sale el algo por lo que se cuestiona y en la que caerá al fin. Este horizonte no es en el que hicimos la pregunta que llevó a la consideración, tan importante, del mundo como creación; sin embargo, sería trágico olvidar que hay un planteamiento y una repuesta a esa pregunta que nos pone a la Nada como el verdadero horizonte que nos circunvala.

Mas cabe una tercera posibilidad: la descrita en el icono de Teófanos, la del *punto W*. Podemos decir que esta *expresa* en toda su racionalidad la filosofía de la carne que hemos ido construyendo; y lo decimos con emperramiento racional de certidumbre. Es la que resulta más en concordancia racional con el contenido de las tres primeras charlas de Chimay, las cuales hacen obligado tomar esta ‘metáfora’ de realidad transfigurada y no alguna de las otras dos. Es ella la que responde a la evolución de nuestra carne; la que nos indica la profunda realidad de nuestra encarnación. Aquí es en donde ‘tocamos a Dios’, ser en completud, ser amoroso, ser en comunión. En nuestra ‘metáfora’ icónica vislumbramos el alumbramiento de un horizonte que traspasa nuestro punto *W*: el lugar infinito del ser en completud. Así, el cono de este lado es huella y traza de aquel.

VI

En los párrafos anteriores parece indicarse lo que las cosas son, lo que sin duda se hace, y, sin embargo, en todos ellos no hemos visto sino a nuestra carne hablante diciendo eso que piensa, siente y cree. Tenemos así planteado de manera cruda el problema de la verdad. ¿Qué tiene que ver lo que decimos con las realidades que describimos? ¿Qué tiene que ver lo que decimos con la realidad misma? ¿De qué manera nuestros decires expresan el fundamento de la realidad? Nuestra razón, la nuestra, la que es compostura de entendimiento y sabiduría, no la inexistente razón pura, nos ha hecho ver un grandioso panorama. Es el panorama de la razón, del logos, como aventuramos, pues la palabra logos en su uso encierra todo eso que he ido queriendo decir al utilizar la palabra razón. Un logos hacia-allá, direccional, de nosotros hacia el punto atractor. Logos nuestro, por tanto. Mas logos atraído. Decir que la razón es logos añadiría al uso

de la razón de la que nosotros hablamos, por tanto, esa direccionalidad hacia el punto atractor, hacia el punto W . Una direccionalidad por naturaleza, es decir, según la naturaleza de lo que somos. Construcción nuestra, no hay duda; fruto de un esfuerzo de pensamiento. Pero, sin embargo, ahí está el punto crucial de la filosofía de la carne, ese punto nos atrae, estira retroductivamente de nosotros, pues es punto con su propia entidad. Atrae también a nuestra razón, la cual no pierde por ello su capacidad racional, sino que la incrementa, pues le da lo que es su propia naturaleza direccional hacia él. La razón que se deja direccionar desde ese punto atractor, pues en él es donde adquiere la atingencia a la verdad que es cosa suya, en donde se adquiere su plenitud de logos, es cosa nuestra y muy nuestra. Nada de algo añadido, sino nosotros mismos con esta racionalidad direccional. La razón, el logos, así, es pieza clave en el camino de retroducción que nos ofrece nuestro ser en plenitud.

De esta manera el punto atractor se hace real para nosotros, se hace realidad, fundamento de realidad, con realidad de atracción racional. No es mera ilusión de unos ilusos que seríamos. Es construcción de realidades. Nuestras, sí, es claro, porque se nos ofrecen como fruto de nuestra carne hablante; porque se nos dan en nuestra búsqueda de la verdad: ¡queremos saber con saber gustoso de sabiduría! A ese punto atractor al que llegamos con nuestro discurso, mejor, al que llega nuestra carne hablante haciéndose verdadera carne maranatzada, y en el que se nos da nuestro ser en plenitud, es punto de realidad; incluso de realidad racional, lo estamos viendo. Siguiendo nuestro camino de racionalidad en sus diversos emperramientos racionales deberemos decir que sí, que es de esta manera. Pero si verdaderamente es punto al que llega nuestro logos, el logos que deviene nuestra carne hablante, él también no puede ser otra cosa que logos atractor. Logos que nos atrae. Logos que nos da lo que somos, nuestro ser en plenitud. Logos de amorosidad que nos ofrece nuestro ser de amorosidad. Todo nos lleva a decir que es así, que no puede ser de otra manera. Porque él es logos de amorosidad, nuestro ser en su plenitud es ser de amorosidad. No puede ocurrir que procediendo de él lo que somos en lo más íntimo de nosotros, él no lo sea. No tendría sentido alguno. Un pensamiento así caería fuera de toda racionalidad.

La filosofía de la carne nos hace ver cómo nuestro ser es ser de amorosidad, y nos hace ver también que nuestra razón es logos. De la misma manera que nuestro ser en plenitud no sería si no fuera donación del ser en completud que se nos muestra en el punto W , nuestro verdadero punto atractor, lo que nos lleva a poder asegurar racionalmente que él mismo es ser de amorosidad, nuestra razón, que es logos donado, nos lleva a asegurar racionalmente que en el punto atractor se nos muestra que él es también logos. Logos del ser de amorosidad que es el ser en completud.

¡Referirse a la carne hablante, pues, significa que no tenemos atingencia a la verdad, que nuestra razón ni busca ni alcanza la verdad, pues su horizonte sería otro bien distinto, el de la referencia y no el de la

expresión? Todo lo contrario, lo estamos viendo. Nuestra carne hablante es logos con atingencia a la verdad; verdad de lo mundanal, verdad de nosotros mismos; verdad de nuestras corporalidades. Y, mucho más aún, atingencia a verdad de la belleza.

Para terminar, sólo me falta añadir que en el núcleo del párrafo tercero vimos cómo una razón direccional —porque la razón siempre lo es— es atraída por el que llamábamos punto Mamón, cómo es estirada desde él, conformada por él, y por eso en ningún caso podíamos estar de acuerdo con ella, incluso pareciéndonos que se trataba de una razón meramente ideológica que en nada responde a lo que es la naturaleza de la razón carnal; una razón, pues, que no es logos. Por eso no tiene atingencia de verdad. Nuestro logos, por el contrario, como viene expresado por el conjunto entero de nuestro pensamiento en red en la filosofía de la carne, sí tiene esa atingencia, y viene conformada por ella.

Chimay — Guirguillano, 28 de julio de 2007

Apéndice

¿Qué puede significar una filosofía católica?

No tendría sentido hablar de una física católica, ¿sí de una filosofía católica?

El horizonte en el que se construye una física, la ciencia en su conjunto, es distinto del horizonte en el que levantamos la filosofía. El primero es más recatado; busca entender y manipular fenómenos mundanales utilizando esa compleja corporalidad a la que llamamos ciencia, cuyo sujeto no es un se impersonal y objetivante, sino nosotros mismos. El segundo es más abarcante: quiere hablar del todo, su mirada lo abarca todo. En ambos procedimientos de actuación utilizamos la misma razón. Nunca una razón pura, logificante, seca, unívoca, razón de aprioris y seguridades en las certezas, sino una razón práctica, afectuosa, húmeda, analógica, razón de certidumbres, razón de realidades, la acción racional de la razón práctica. El horizonte en el que cada una se construye le da características muy específicas; no se puede saltar de uno a otro sin más, como si de un solo ámbito de pensamiento se tratara. El segundo rumia al primero.

No creo que haya una filosofía católica. Sí empeño racional en un centramiento nuclear y en la consideración de subhorizontes con su eje en él, que deberán meditararse sin excusa.

La filosofía católica se daría así en el entreveramiento de filosofías y redes de preguntas-respuestas que se van produciendo en el desarrollo fluyente de nuestro actuar. No creo que haya una filosofía católica incambiable y perenne. Sí, en cambio, han de serlo las centralidades, lineamientos y posiciones fundantes.

Digase como se quiera, pero habrá de ser una filosofía del cuerpo de hombre / cuerpo de mujer, una filosofía de la carne. Fundamentada en una antropología encontradiza con que somos seres de amorosidad, y no con que el hombre es lobo para el hombre. Con que somos personas.

Será difícil que se trate de una filosofía enclaustrada en la idealista inteligencia del puro conocimiento; deberá estar anclada en una experiencia afectuosa de apertura a la realidad.

Una filosofía que, respondiendo a la pregunta ‘¿porqué existe algo en vez de nada?’, encuentra composable que el mundo es creación.

Por tanto, una filosofía de la creatividad. Se da ya en la misma dinamicidad evolutiva del mundo en sus cuatro internalidades: espacio, tiempo, matemática y legalidad. No digamos cuando se trata de nosotros mismos.

En la que se hable de un mundo abierto. Pues su conocimiento nos lleva a pensar que no está cerrado sobre sí mismo. Tampoco nuestras corporalidades.

Una filosofía que considera al hombre creado y creador.

Abierta a la propia creatividad del mundo.

Una filosofía que ve como donación lo que somos, nuestro ser en plenitud, y lo que es el mundo.

Que desvela al mundo como alusión.

Que muestra en nosotros la huella de una carencia.

Una filosofía de la libertad.

Que descubre la falsedad de posturas reductoras y predeterminantes. No responden a lo que el mundo es. Impiden la libertad de todo lo que es, o la coartan.

Que irrumpe en nuestra acción como filosofía social centrada en nuestro ser en plenitud, el cual se nos ofrece como comunión relacional constructora de la corporalidad social.

Una filosofía de la analogía, no de la unicidad, la cual arrastra a una “filosofía de la carcasa”, incompatible con el pensamiento abierto de un mundo abierto.

Que no encuentra la materia como siendo radical originación, lo que desemboca en un materialismo construido sobre la naturalización a través de la ciencia. Contemplándola es capaz de convertirse en una filosofía de la belleza.

Porque la belleza es cosa nuestra. La construimos: tal es el arte. Nos señala el lugar en donde se nos dona el ser en plenitud.

Filosofía que toca al ser en completud, en cuyo acto de ser encuentra el fundamento, la originación radical del ser del mundo y del nuestro.

Filosofía, pues, de una carne de esperanza

Chimay, 2 de julio de 2007