

Octubre 2020

**Inauguració
del curs acadèmic
2020-2021**

Parlament del director
Dr. Ramon Batlle i Tomàs

**La filosofía de la religión
y la reparación del mundo**
Dr. Miguel García-Baró

Annex: dades de l'Institut

Octubre 2020

Inauguració del curs acadèmic 2020-2021



Parlament del director

Dr. Ramon Batlle i Tomàs

Eminentíssim Senyor Cardenal Arquebisbe Metropolità de Barcelona i Moderador de l'ISCREB. Magnífic Senyor Rector de l'Ateneu Universitari Sant Pacià. Il·lustríssim Senyor Degà de la Facultat de Teologia de Catalunya. Autoritats acadèmiques. Benvolguts professors i professores de l'ISCREB, alumnes presencials i del campus virtual, personal no docent i col·laboradors del nostre Institut, amics i amigues,

El darrer curs es va veure sobtadament transformat per la incidència de la pandèmia covid-19. Això ha suposat un trasbals en molts àmbits. En primer lloc ens volem fer propers als professors i als alumnes que han emmalaltit, o als que la covid ha incidit en el seu entorn vital. Tots plegats ens hem hagut d'adaptar a una situació inèdita. Havent-se decretat el confinament el març de 2020 no ha estat possible tornar a reprendre les classes presencials durant el curs acadèmic, tot i que per part del professorat s'ha buscat alternatives de treball no presencial per no perdre el curs. Tot i la gravetat de la situació, si ho mirem en perspectiva, gràcies a l'esforç i la voluntat de tothom hem pogut acabar els cursos d'una manera raonablement acceptable.

Aquest darrer curs ha sortit a la llum la revista HORIZÓ, revista de ciències de la religió, tant en paper com en pdf. La presentació s'havia de fer per Sant Jordi. No obstant, la realitat que ens ha tocat viure ha fet que ajornéssim aquesta presentació fins avui, aprofitant la sessió inaugural del curs. Agraïm la presència de Miguel García Baró, que col·labora al primer número i que havia d'acompanyar-nos a la presentació del mes d'abril.

Una data molt significativa per a l'ISCREB. Aquest curs fa 20 anys que es va engagar l'ISCREB virtual. Des d'aleshores, no ha parat de créixer, no només a Barcelona i a Catalunya, sinó que ha arribat a diversos països del món. I no només s'ha tractat d'un creixement territorial, sinó també en continguts. La nostra oferta en línia s'ha anat actualitzant, tant pel que fa al disseny de formacions com a nivell metodològic. El nostre repte és garantir que el virtual sigui un espai de diàleg i formació, amb eines precises que permetin un bon aprenentatge.

Pel que fa al nostre equip de docents i de personal, aquest darrer curs el nostre administrador Sr. Josep Gili, després de molts anys d'una tasca eficaç, s'ha jubilat. Li volem agrair de manera expressa la seva dedicació a l'ISCREB aquests darrers anys. El Sr. Carles Segarra Torné assumirà a partir d'ara l'administració de l'Institut. Li agraim la seva disponibilitat per dur a terme aquest servei. També s'han jubilat alguns professors darrerament: Gaspar Mora, Enric Cortès, Josep Castanyé... El nostre reconeixement per la tasca docent durant molt de temps, tant presencial com virtual. Ens cal recordar amb afecte el professor José Vico, claretià, que va traspasar el passat mes de juny, després d'una llarga malaltia. Tots tenim present el seu bon mestratge i el seu tarannà proper i entranyable. Finalment, ens cal comentar que aquest curs s'incorpora com a director pedagògic el Sr. Bruno Parellada, al qual li donem la benvinguda.

Pel que fa als estudis reglats, crec interessant remarcar:

- En l'ensenyament presencial: El coronavirus ha suposat passar els estudis a la modalitat virtual, amb l'ajuda del campus i, puntualment, amb les eines de videoconferència. Vull agrair expressament la disponibilitat i la dedicació del professorat i de l'equip de secretaria que ho han fet possible. Aquest curs iniciem el presencial i comptem amb una eina específica de videoconferència que podrem oferir al professorat en cas que sigui necessari.
- En la Llicenciatura: en aquest proper curs 2020-21 acabarem d'implementar les assignatures de les dues especialitats de Llicenciatura, de Diàleg i de Teologia bíblica. Des d'ara la Llicenciatura ja es pot cursar íntegrament tant en la modalitat presencial com en la virtual.

- Enguany hem iniciat la 1a edició Diploma de Mitologia i simbologia amb la Facultat de Psicologia, Ciències de l'educació i de l'esport de Blanquerna (URL). Aquest Diploma ha suposat la possibilitat d'obrir l'Institut a un ventall més ampli de persones, ja que donem a conèixer l'ISCREB fora del seu àmbit habitual.
- La nostra Escola de Llengües Clàssiques, en modalitat en línia, s'ha integrat a la Universitat Europea d'Andorra, a fi de donar-li una projecció internacional. Aquest darrer curs vàrem oferir Grec, Hebreu, Sanscrit i Egipci clàssic. Per aquest proper curs 2020-21 també oferirem Llatí i Àrab clàssic.
- Hem mantingut la col·laboració amb la Fundació Vidal i Barraquer, i hi hem col·laborat en el Màster d'Autoconeixement, transformació emocional i cosmovisió. En aquest màster, hem treballat en el disseny dels continguts teològics, així com en la seva difusió.
- També hem afiançat la col·laboració amb la Universitat UFASTA de Mar del Plata, a l'Argentina: hem ofert un *Diploma de especialista universitari en Santo Tomás de Aquino* i un curs monogràfic sobre el Sant. El curs passat va haver-hi una matrícula molt baixa, i finalment no es va poder dur a terme. Aquest proper curs 2020-21 ho tornem a oferir.
- En el camp internacional, seguim la col·laboració amb Mèxic, amb Xile (màster de Diàleg de la URL) i amb la UCA del Salvador.
- Hem començat a oferir la DECA en euskera en col·laboració amb l'IDTP de Bilbao. Aquest 2020-21 esperem que es consolidi amb un bon grup d'alumnes.

Pel que fa als estudis no reglats, crec interessant remarcar:

- Hi ha hagut una sèrie d'ofertes d'estudis que s'han vist afectades pel coronavirus. En algunes ocasions s'han passat a format online: els cursos de la DGAR es van veure afectats pel confinament. L'alternativa ha estat preparar un curs online per a aquesta tardor, que impartirem a través de campus virtual de l'Institut. El curs de la Universitat sènior del Col·legi de

Doctors i de Llicenciats, es va passar a modalitat en línia i enguany s'inicia presencialment. Ara bé, hi ha hagut cursos que no ha estat possible fer-los: el del Diàleg Interreligiós Monàstic, a Montserrat; i el curs sobre diversitat religiosa impulsat pel Secretariat de relacions interreligioses de l'Arquebisbat de Barcelona.

- L'oferta de formació permanent en línia per a mestres i professors de religió s'ha consolidat aquest darrer curs, i hem ofert cinc cursos de 30 hores: tres cursos en col·laboració amb la Fundació de l'Escola Cristiana de Catalunya, i dos cursos en col·laboració amb l'*Asociación de maestros y profesores de religión de Andalucía* que també va oferir el *II Espacio Verano Sur* en col·laboració amb l'Institut. Aquest curs vinent reforcem la col·laboració amb 4 cursos en català amb la Fundació. Enguany oferim un curs de competència digital docent i un altre sobre l'ús del patrimoni a l'àrea de religió, centrat en el coneixement de la Sagrada Família, en col·laboració amb l'Associació d'Andalusia. Pensem que és un bon servei a aquest col·lectiu de docents i també és una bona forma de donar-nos a conèixer.
- Hem reprès la col·laboració amb el KAICIID, i preparem un dels mòduls d'un curs orientat a líders religiosos relacionat amb els Objectius de Desenvolupament Sostenible de les Nacions Unides. També participarem amb alguns dels seus webinars.
- Als països centreamericans (Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Hondures, Nicaragua i Panamà) hem seguit la col·laboració amb els Claretians amb el curs de formació bíblica. Així mateix, aquest setembre hem celebrat la Setmana bíblica Llatinoamericana, en format en línia, amb el tema: "Renacer a la esperanza". Hi ha participat professors de l'ISCREB i professors centroamericans.
- Aquest mes d'octubre hem introduït el portuguès com a llengua docent. En col·laboració amb la Universitat Pontifícia de Rio de Janeiro iniciem un curs de formació bíblica per als alumnes de Brasil, i de tota la Lusofonia.
- Durant aquest curs 2019 2020 hem realitzat l'avaluació interna de l'Ins-

titut en vistes a recollir el parer de la comunitat educativa sobre la marxa de l'Institut i poder elaborar l'informe a Roma amb més elements. En aquesta ocasió ja hem pogut comptar amb les indicacions de l'AVEPRO, l'Agència Vaticana de Qualitat. Agraïm la disponibilitat de la comissió d'avaluació que va haver de realitzar la dinàmica de reflexió i elaboració de l'informe en format virtual. A l'inici d'aquest curs procedirem a informar al Consell d'Institut de l'informe i l'Equip directiu elaborarà un pla d'actuació estratègic per als propers 5 anys.

Si entrem en xifres concretes, aquest darrer curs 2019-20 hem matriculat 1.015 alumnes. Dels quals 648 en estudis reglats i 367 en estudis no reglats.

Els alumnes presencials han estat 369; la resta han estat alumnes en modalitat virtual, o presencial i virtual.

Tot esperant que aquest curs puguem tornar a una certa normalitat, i es puguin consolidar tots els projectes que tenim iniciats, aprofito per saludar-vos molt cordialment.



La filosofía de la religión y la reparación del mundo

Miguel García-Baró

*Dedico este trabajo a mi maestro y queridísimo amigo
Juan Martín Velasco, que pertenece sin duda al coro
celeste de los santos y ha iluminado de esperanza, gozo
y hondura un número extraordinario de vidas.*

1

Nuestro pobre mundo natural e histórico devastado no puede esperar de la religión el auxilio que necesita urgentemente. Tiene que esperarlo, solo puede esperarlo, de una fuente más difícil, más secreta y que se diría mucho menos fértil, mucho más agotada: la filosofía.

No trato con esto de arrojar la religión al cuarto de los trastos viejos o, como las *genizot*, a la habitación cerrada y sellada donde guardar las cosas santas que se han desacralizado. Lo que me interesa subrayar es que, mientras no se recoloquen ciertas provincias capitales del corazón de los seres humanos, no nos cabe más que esperar una larga o no tan larga decadencia monstruosa y la muerte universal al final de ella. Pero nada hay más difícil que recomponer la esencia de la cultura y, con ello, la esencia de lo que mueve la vida humana.

Acometer este problema, incluso cuando no se intenta dejarlo resuelto sino nada más empezar a comprenderlo, no es una cuestión de un rato de diálogo; pero procuremos hacer de nuestro tiempo una estancia indefinidamente ancha.

En un texto de máxima importancia de mi querido maestro y amigo Juan Martín Velasco se afirma algo que para muchos es una obviedad y para otros significa la condena de la filosofía, cuando debería entenderse al modo de un estímulo sumamente enérgico. La tesis es que la filosofía y la religión representan dos modos diversos de relación con lo absoluto. Y es muy interesante recordar que la misma es la posición de Karl Jaspers en su extraordinario

alegato *Filosofía* –ese libro tan fundamentalmente crítico de Heidegger y tan injustamente postergado, quizá justo por este rasgo suyo–. Solo que en Martín Velasco las consecuencias son, más bien, que la religión se toca con lo absoluto de una forma más plena y eficaz, cuando Jaspers había sostenido exactamente lo opuesto (anecdóticamente me cabe referir que fue Martín Velasco quien primero, al muy poco de iniciarse nuestro trato hace cuarenta años, me indicó que estudiara a Jaspers).

En pocas palabras, Martín Velasco ve en la esencia de la religión –y él se atrevía en su primera madurez a hablar de tal esencia– cómo el ser humano entra en relación con lo absoluto de modo análogo a como se establece una relación interpersonal auténtica, honda, transformadora –quizá transformadora de los al menos dos partícipes de la relación–. Jaspers, en cambio, consideraba que la certeza de estar en comunicación real y directa –por más símbolos interpuestos que antes hubieran intervenido necesariamente– con lo absoluto destruye en cierto modo el corazón del ser humano al anegar la libertad, el paso constante a más transcendencia, en una detención ya satisfecha y, como las consecuencias muestran, sin duda ilusoria.

Análogamente, mientras nuestro contemporáneo Jean-Louis Chrétien – otro hombre imprescindible muerto en este año de desgracia– analiza la oración como exposición extrema del ser humano a la verdad y la transcendencia, Jaspers la condena como una enajenación que distrae de las verdaderas tareas pendientes y reduce lo absoluto a medida humana. Chrétien se refiere a cómo está bien y es incluso imprescindible una cierta antropomorfización de lo divino, mientras que Jaspers la rechaza y reduce a solo cifra de la transcendencia el dominio del amor. En tanto que otra de las líneas absolutamente dignas de ser tenidas hoy por nosotros en cuenta –la de la metafísica rusa inspirada en el cristianismo de la ortodoxia– sostiene, en las páginas excepcionales de Pável Florenski, que la realización de la esencia humana es la misteriosa compenetración de amor que se realiza en la trinidad divina y que la sabiduría expresa con el término *homoousios*: una sola naturaleza y, sin embargo, dos o más personas.

Por cierto que esta tradición rusa, desde su fundación en Vladímir Solov'ev y pasando a través de la magnífica obra nada conocida entre nosotros que debemos a Semión Frank, culmina en una noción de la verdad de insuperable

plenitud, que quizá ha expresado Florenski mejor que nadie. La verdad es el ser mismo de la infinitamente compleja realidad, infinitamente allende lo conocido por nosotros. Nuestra verdad es una perspectiva recortada de esa inmensa *coincidentia oppositorum* que tiene que tomar para nuestra mirada el fondo último del ser, donde se hallen las raíces tanto del tiempo como de la eternidad, tanto del bien como del mal, tanto de la belleza como de los horrores, tanto de la naturaleza como de la historia, tanto de las figuras concretas que adopta lo absoluto como de su negación.

Hay en estos debates dos niveles al menos que nos veremos forzados a separar provisionalmente. En el más real, solo la máxima tensión espiritual y la experiencia y la sagacidad de nuestra lectura original de ella puede aclarar la verdad. En el menos real pero de mayor urgencia histórica y política, necesitamos reordenar los recursos de la lucha contra la barbarie y la muerte utilizando una técnica aún más ambigua y de resultados nada garantizados.

Afrontemos en pocas líneas este segundo trabajo.

2

La urgencia más acuciante del presente es la recuperación individual de las virtudes, en el orden mismo en que ya la ética clásica las concebía. Basta con poner ciertos acentos sobre ciertos lugares menos clásicamente destacados. Las virtudes intelectuales (la sabiduría –o sea, el hábito metafísico teórico–, la ciencia, la prudencia –que ensancho hasta abarcar el hábito metafísico práctico–) suponen las virtudes morales.¹ Esta aseveración rotunda y enfática de Aristóteles está olvidada. Como decía el proverbio que gustaba citar el antiguo filósofo en este contexto: A un niño no se le da un puñal. A un bárbaro no se le da un poder técnico desaforado. A una persona radicalmente inmoral le es imposible el acceso a la auténtica sabiduría, pero sí puede adquirir, aunque de modo horriblemente superficial e irresponsable, una técnica.

1. Cfr. el libro VI de la *Ética Nicomáquea* y ya el inicio del libro II.

Las consecuencias serán pavorosas: producirá armas capaces de asolar el mundo, devastará la biodiversidad y, sobre todo, tendrá veleidades –y más que veleidades– de ingeniero social y se convertirá en un tirano criminal o, más limitadamente, en un dirigente político incapaz de gestionar nada que acreciente el bien común o en un profesor sin vocación de maestro.

No se puede esperar ningún cambio profundo en la sociedad y la historia sin cambios previos muy hondos en las personas. Cuando no sucede así, los acontecimientos se desbocan a veces en las terribles consecuencias que ha mostrado, por ejemplo, el cementerio del futuro que es el último siglo.

Ahora bien, no hay técnica alguna para producir esta revolución de los espíritus. Justamente, no puede haberla, si la tesis general de Aristóteles es verdadera. La educación, en lo que tiene de humanamente decisivo, no se puede concebir como una técnica. Lo esencial, lo radical en ella solo puede estar en la realización auténtica en el maestro de lo que él querría que un día hubiera en sus discípulos. Claro que, si es así, el maestro no tiene respecto de cualquier otra persona más privilegio en la educación que el trato cercano y constante.

Pero ¿cuál es la cardinal entre las virtudes morales cardinales? ¿Por dónde comienzan tanto la virtud como la educación, tanto el bien como la dicha? ¿Cuál es realmente la piedra angular en la formación del ser humano que lo sea de modo pleno? ¿Dónde situar el punto de apoyo de la renovación política de nuestro mundo?

La respuesta es desconcertantemente difícil y muy capaz de suscitar desesperanza: ese origen no puede ser otro que la valentía, enseguida ayudada y consolidada por el inicio de las dos virtudes intelectuales decisivas, o sea, la sabiduría teórica y la sabiduría práctica, la *sophía* y la *phrónesis*. Aunque en el bosquejo de las virtudes intelectuales falta en Aristóteles algo que sí ha añadido la experiencia posterior: la afectividad es también capaz de verdades, e incluso lo es de manera fundamental. Y ello en dos órdenes no coincidentes aunque sí paralelos, cuya exploración depende de la extensión que demos a la región de los *enigmas*.

A mi modo de ver, lo bello es el primero de los sectores de lo enigmático, y su experiencia –que podríamos llamar quizá *estética*, a falta de un nombre más denso y más adecuado– aporta un género de verdad a la vida humana

de primera importancia. Un sujeto incapaz de sentir la hondura de lo bello y que, por tanto, jamás haya recorrido las enseñanzas que aporta, es sin duda un ser humano gravísimamente deficiente, truncado. La poesía, en el sentido amplio que abarque todas las repercusiones en la acción que tiene una intensa, habitual y honda experiencia estética, es una necesidad para la renovación del mundo, para la curación de sus terribles heridas que hoy están en carne viva.

Cuando las sencillas cosas de la naturaleza se miran con ojos de poeta, las ciencias (esas otras virtudes de la tabla de Aristóteles) adquieren tanto en sus cultores como en sus aprendices una dimensión que hoy suele llamarse *humanística* y que las hace arraigar en las bases mismas de la metafísica. La ciencia así entendida no es ya un sustitutivo espurio y peligrosísimo de la sabiduría metafísica, sino el grado inferior de la existencia libre, osada, aventurera, trascendente del ser humano. Para acogerme a un antecedente muy lúcido de esta visión de las ciencias naturales y formales, recuerdo que este es el sentido del sector primero de la filosofía, al que denominaba Karl Jaspers *orientación en el mundo*. Cuando las ciencias se cultivan bajo el prejuicio de que ellas deben quitar de en medio cualquier otro saber sobre lo real, no orientan al ser humano en el mundo sino que cierran este y le atribuyen una condición que de ninguna manera tiene: la de la totalidad cerrada y bien conocida de lo que existe y lo que puede existir. En este caso, bien en sentido positivista, bien en sentido idealista, se cierra la posibilidad de la libertad, de la creatividad, de la transcendencia y se deja el campo abierto para los proyectos de las ingenierías sociales de todos los signos políticos posibles. La devastación de lo humano está servida, y es secundario que se nos sacrifique a lo que desde esta perspectiva se llama erróneamente naturaleza, divinidad o historia, cuando en realidad se trata de ídolos sedientos de almas.

Lo interpersonal es la figura del segundo enigma, solo en parte coincidente con lo bello. Las experiencias de amor y, en general, de auténtica comunicación entre humanos abren rutas infinitas de profundización en verdades que no tienen ningún otro modo de revelarse. Se pueden acoger, forzando un tanto las cosas, al título general de la prudencia o la sabiduría práctica; pero es a costa de hacer estallar las costuras de lo que se ha entendido clásicamente por tal.

Este terreno enorme de la antiguamente llamada *empatía* contiene lo esencial del conocimiento de uno mismo, no solo del de la alteridad del otro humano. Los secretos del corazón empiezan a manifestarse discreta y humildemente en el trato con el enigma de la humanidad encarnada en los próximos. No son solo secretos propicios y alegres, pero sí, siempre, estimulan la contemplación activa, la profundización con consecuencias en los actos, del enigma que me soy a mí mismo y de la pluralidad asombrosa de enigmas que me ofrecen los demás humanos.

Las investigaciones de Max Scheler, Franz Rosenzweig, Karl Jaspers, Miguel de Unamuno, Emmanuel Levinas y, sobre todo, Søren Kierkegaard han abierto panoramas que antes solo mencionaban algunos poetas, y han permitido releer a una luz nueva las antropologías teológicas, en especial, las de la tradición cristiana, y muy en especial, los contenidos de la literatura mística.

Solo en una fase avanzada de la historia personal es posible el conocimiento auténtico y detallado de los enigmas principales de lo humano; pero desde el principio de la aventura de cada persona se debe fomentar la atención a estos datos, incluso si apenas se pueden entonces entender. Y ello está en relación inmediata con lo que aún no he dicho acerca de la valentía.

Es imposible fomentar la valentía sin idea acerca de la realidad personal. Si se intentara, solo se obtendría aquello común entre hombres y leones o perros de presa que ya en los poemas homéricos se llama *thymós* y que no es otra cosa que el instinto de rebeldía, de no sometimiento –igual da que sea a lo que legítimamente deba ser obedecido que a los caprichos tiránicos de alguien–. Tal instinto está sin duda en relación con el principio biológico general de procurar persistir vivo y acrecentando la propia vida.

Pero la valentía solo es propiamente humana cuando, ya en el niño, resulta un eco de la conciencia del valor capital del individuo, siquiera tan solo de mí mismo. No se trata de que yo deba vivir, sino de que mi vida se ajuste a algo importantísimo, valiosísimo, que se encierra en el fondo de mí mismo y que no se puede desarrollar ni aun nacer de veras más que si respondo a las reclamaciones de sometimiento con una radical protesta. Justamente el punto decisivo está en que esa protesta, por poco meditada que esté, se halla enigmática, misteriosamente justificada. Aunque hubiera que sufrir represiones, dolores, castigos, todo eso que se diría que disminuye mi vida y

mis posibilidades, soy valiente en la medida en que sacrifico mucho de lo mío a esa riqueza central y desconocida. Me arriesgo, quizá incluso arriesgo mi vida por... *mi vida misma*, por mí mismo –solo quizá en un segundo momento podría decir que la arriesgo también sencillamente por otro, sin consideración de si de este modo fomento o apago algo muy importante en mí mismo–.

Los conceptos apenas pueden aportar el contenido sapiencial que necesita la valentía en sus primeros desarrollos. Precisamente en los diálogos socráticos con personas muy jóvenes se echa de ver que lo que ahí enseña virtud al niño no es lo que dice su interlocutor, el filósofo, sino el hecho mismo de entrar en diálogo con él. El ya *estar juntos*, la *synousía*, que constantemente se menciona y siempre se escenifica en estos diálogos, revela al niño, tanto en la persona que habla con él como, sobre todo, dentro de sí mismo, el enigma e incluso quizá ya el misterio que es el corazón de un ser humano. A esta comprensión elemental se refiere el término *sophrosyne*, tradicionalmente vertido por *templanza*: es el inicio del conocimiento de lo específicamente humano, que ninguna ciencia prolongada en técnicas deberá ya nunca marginar y, menos, eliminar. Este conocimiento de sí y este germen de conocimiento del otro inspira una radical humildad (ante lo milagroso de la riqueza de una persona cualquiera y ante la magnitud de la empresa de vivir dejando crecer este núcleo de sí mismo) que es al mismo tiempo el suelo de la valentía. Y a partir de aquí la templanza y la fortaleza se alimentan la una a la otra, si es que no decaen y se pierden, precisamente por defecto en la valentía.

Quiero saber, quiero ser, quiero ver mejor y más hondo en el corazón de los demás, quiero sentir mucho más que ahora mismo la belleza de lo real. Cueste lo que cueste, porque si no sacrifico la calma y la comodidad a todo ello, si no salgo de la infancia amparada por la casa familiar, solo me cabrá la existencia de un animal doméstico obediente a toda orden de quien le da de comer.

Valentía, humildad, sentimiento de lo enigmático en las personas y en la belleza de las cosas encienden el uso de la razón, del afecto y de la voluntad que puede ganar a un ser humano la plenitud de las virtudes intelectuales. Entre ellas, aumentando el repertorio clásico, habrá que situar alguna vez a la religión; pero si ya de las técnicas, las meras ciencias y hasta las artes puede decirse con verdad que son como armas y no se deben dejar en las manos de los niños morales, ello es aún más evidente y más peligroso en el caso de la religión.

3

La comprensión medieval de ella como, en principio, aquella parte de la virtud de justicia que tiene que ver con nuestro trato con lo divino no es en absoluto lo que las ciencias de la religión nos dicen desde su misma época fundacional. Más bien nos hablan ya siempre de un tipo peculiar de afectos cuyo centro, como lo expresó clásicamente Daniel Schleiermacher, es el sentimiento de dependencia absoluta respecto de la totalidad de lo real, respecto del Uno y Todo. Un sentimiento que, a su vez, tiene que fundarse en la experiencia inarticulada de haber nacido como mera parte –aunque nada menos que como mera parte– del Uno y Todo. Y esta experiencia básica y no expresa de nacer es al tiempo identificación con lo sumamente real y el arranque de la conciencia de estar recibiendo un don superlativo, un *perdón*, como gustan de subrayar muchos escritores contemporáneos, en especial de lengua francesa, justo en el mismo momento y por el hecho mismo de verse desplacitado, separado, nacido del Uno y Todo. Y aunque no podemos regresar a la casi experiencia de nacer, podemos revivir en todas las circunstancias la del don excesivo de nuestra vida en la realidad, con tal de que suspendamos nuestras potencias activas y las refresquemos en esas aguas de los abismos que son las de nuestra continua pasividad de vivientes en el interior de la Vida absoluta.

Lo que considero deficiente de esta manera de entender las raíces de la religión es justo lo que tiene de alabanza de un género de pasividad que enseguida se puede traducir en actitudes de las que hacen hoy del mundo un espanto; y la religión, de acuerdo con el mismo Schleiermacher, no podría reprimirlas ni encauzar por mejores derroteros la acción y la afectividad de los seres humanos.

En el comienzo de su carrera filosófica, Emmanuel Levinas se atrevió a plantear una posibilidad alternativa acerca del sentimiento fundamental de la existencia que está de acuerdo con lo mejor de los pensamientos que me están próximos. Levinas tenía conciencia de que este sentimiento no podía ser históricamente el primero, ni tampoco seguramente lo puede ser en la vida de cada individuo. No es ni la realidad ni el fruto de la experiencia de nacer –si así puedo llamarla–, sino que ocurre tras algún acontecimiento de

extraordinario peso, quizá no anticipable ni asimilable, pero ya luego inolvidable. Como una revelación que sigue a un desastre, a una sorpresa en el sentido literal que ya en español no escuchamos.

Levinas relacionaba esta segunda posibilidad afectiva para el origen de la religión en un sentido diferente y superior con la experiencia del éxodo, del desierto y de la donación de la Ley en la historia primigenia de Israel. Creo que le faltaba –era muy joven– entender que hay eso mismo en el comienzo de la vida a la luz de la filosofía y que, por tanto, lo hay en la revelación griega de la individualidad y la intersubjetividad personales. Pero así fue realmente, porque esta segunda posibilidad es que el ser humano pase de sentirse abrumado, desbordado, demasiado favorecido por el Uno y Todo, a sentirse increíblemente *libre, divinamente* libre, o sea, a imagen no del vástago del Uno y Todo, sino de este mismo o, para emplear un término hermoso de Schelling, del Señor del Ser.

Esta noción de Schelling se impone en la medida en que el ser libre no se siente en absoluto Todo, sino precisamente dotado de una casi inconcebible, casi contradictoria, capacidad de soledad y aislamiento y hasta enfrentamiento con ese Ello gigantesco que hasta aquí se creía Todo. Nacer a la conciencia de la libertad es asistir a la fragmentación del Todo y pasar de la comodidad del panteísmo a la radical incomodidad de la valentía y a la idea de que la clave de lo real, que tiene que tener tanto la clave del Ello como la de mí mismo y los demás enigmas reales, no ha de ser conocible con los métodos simples de la objetivación, la ciencia y las pruebas de las técnicas. Algo infinitamente más misterioso que el Uno y Todo constituye el fondo de la realidad. Y la humildad no es sentirse humillado por el Todo, sino sentirse libre e ignorante ante el Enigma, poderoso como agente racional, impelido por el acontecimiento en el misterio que ha dado origen a este segundo nacimiento: a mi libertad, a la que jamás renunciaré con valentía, y que me da la humildad de tener que explorar el mundo, a los demás, a mí mismo con una profunda conciencia de adentrarme en lo misterioso y de luchar con lo divino valiéndome de todas mis armas. El superdón de la existencia es la libertad frente al Todo, el hundimiento del Todo en la fragmentación, la posibilidad de una muerte sin acogida fácil en el Todo y también de una vida desconocida y otra, en niveles ahora mismo completamente insospechables de la misteriosa realidad.

La gran necesidad de hoy es que cada ser humano descubra y abrace la valentía a la que lo abre este acontecimiento de renacer que, en realidad, a nadie nos ahorra el misterio de lo real.

Ahora se entenderá por qué mi tesis respecto de la filosofía de la religión es que se la debe entender como filosofía primera, o sea, como otro nombre que recibe la filosofía primera cuando, elaborada simultáneamente en la forma de metafísica práctica y metafísica teórica, se introduce, primero, en el ámbito de lo teológico y, luego, sugiere evidentes aplicaciones y ampliaciones en el terreno de la interpretación de los hechos religiosos.

Esta posición mía, que he defendido con anterioridad en diversos modos y diferentes publicaciones, implica que hay un suelo descriptivo previo (la fenomenología de la religión y la historia comparada de las religiones, así como la antropología y la sociología de las religiones) para la propiamente dicha filosofía de la religión, pero que esta se ha de mover hoy en un terreno desde el que abundantes “hechos religiosos” (en el tratamiento que les dan las ciencias sociales mencionadas) tienen que considerarse definitivamente pertenecientes al pasado: formas embrionarias de lo que únicamente merece de modo pleno el título *religión*.

Naturalmente, esta posición no prejuzga (y mucho menos condena como no religiosas o meramente supersticiosas) las actitudes existenciales de nadie, incluso si se trata de personas integradas explícitamente en comunidades e iglesias que implícitamente son alcanzadas por las consecuencias críticas de lo que defienden.

La principal ventaja, en lo que hace a lo público, de mi tesis es que impide ver en la religión –así, en general, como les gusta usar la palabra a sus debeladores– una potencia salvajemente ambigua, extraordinariamente peligrosa para el avance de la justicia y la dicha. Lo cual no es despreciable dada la situación cultural de hoy.

En efecto, la filosofía actual sobrelleva problemas de orden moral y político de terrible gravedad, en parte nada despreciable debido al hecho de que maestros decisivos no evitaron, por decirlo piadosamente, la crueldad apenas creíble que se desató sobre el mundo en el siglo xx y que aún en muchos sentidos no está controlada.

Cuando se eleva elocuentes lamentos sobre la carencia de espíritu, de profundidad, de anhelo de verdad que devasta nuestro mundo, no hay que perder de vista que, para muchos, aunque quizá no a flor de conciencia, la historia parece haber probado que las fuentes de la cultura europea habían de

desembocar en los desastres contemporáneos. Pero es evidente que la crítica radical de esta opinión que flota en el ambiente y hace buscar a tantos en las culturas más ajenas al tronco de Europa restos de salvación, o bien deja a muchos en el nihilismo y la desesperanza, solo puede proceder creativamente de aquellas mismas fuentes y tradiciones a las que se acusa de responsables de todos los males. Únicamente en una atmósfera espiritual de respeto a las constituciones democráticas de los Estados, de búsqueda radical de la verdad y de anhelo eficaz de justicia y dicha se puede vivir una vida humana plena. Esta atmósfera tendrá que ser construida –quizá no debamos emplear aquí la palabra *reconstruida*–, si no queremos que la edad del ser humano quede abolida.²

4

¿Qué otra cosa puede ser la filosofía que un saber de fundamentación absoluta?³ Pero, por otra parte, ¿cómo puede lograrse, en la perspectiva del sujeto, un saber de fundamentación absoluta si no practica este un ejercicio moral de máxima radicalidad, es decir, si no decide sería y constantemente prescindir de entrada de cuantas tesis no pueda él salir en primera persona garante, responsable? Fundamentación absoluta en sentido objetivo significa responsabilidad absoluta en sentido subjetivo, y es por este segundo por el que inevitablemente se debe comenzar. Así, por ejemplo, algunos de los más grandes pensadores del siglo pasado, como es el caso de Karl Jaspers, han logrado superar la concepción husserliana de la filosofía como ciencia rigurosa precisamente al exigirla con una fuerza extraordinaria, gracias a que desde el principio sabían que solo una transformación existencial –que comienza por ser moral– puede ser la raíz en el ser humano de la filosofía.

2. Cfr. Emil Fackenheim, *Reparar el mundo* (trad. Tania Checchi). Salamanca, Sígueme, 2008.

3. Edmund Husserl, ya así (*Wissenschaft aus absoluter Begründung*) en el § 1 de sus *Meditaciones cartesianas* (*Hua I*, 1950, p. 43) (trad. José Gaos y Miguel García-Baró: México / Madrid / Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1985).

La vida se logra o se malogra en la acción; pero la acción, que se refiere siempre de alguna manera a las cosas, a las demás personas y al propio actor, no se lleva a cabo más que sobre lo que conocemos, o sea, sobre lo que creemos conocer. Hago lo que hago porque sé lo que sé, incluso si en ocasiones tengo la sorprendente impresión de que termino haciendo algo que no se ajusta del todo a lo que había decidido hacer en virtud de lo que suponía que sabía. Ha habido entonces una vislumbre de transcendencia, de libertad creadora, pero también basada en la anticipación de un suelo de verdad que aún no se había pisado y que solo es accesible actuando, o sea, realizando el salto existencial de una auténtica acción plenamente asumida por su agente. Aquí Maurice Blondel complementa y ahonda las tesis de Karl Jaspers –si suponemos que este escribió su extraordinario tratado *Filosofía* sin haber entrado en contacto con el trabajo inicial y esencial de Blondel, *La acción*, pese a que este libro es unos cuarenta años anterior–.

La situación básica que he descrito someramente revela que hay una acción que queda como al fondo de las que normalmente llamo mis acciones: la de creer una determinada verdad; crearla en serio, puesto que la vuelvo acción mía enseguida. Solo que esta verdad puede no ser formulable en términos objetivos claros, ya que consiste en algo semejante a: *existe, si tu libertad se lanza lo suficientemente lejos, una realidad posible que está más cerca del bien perfecto y del ser de lo absoluto que el terreno que ahora pisas*.

Existe un ideal no sometido a cambios, que piensa en cómo deberíamos haber aclarado hasta el fondo si nuestras creencias son o no verdaderas, antes de usarlas para actuar –y, al hacerlo, quizá malograr nuestra vida y perturbar la de los demás y estropear lo aún limpio del mundo en torno–. La filosofía primera sencillamente propone vivir de pura verdad, e inmediatamente nos hace recapacitar en que no lo estamos haciendo todavía: en que permanecer en la actitud que ahora tenemos es injusto, irresponsable y, en definitiva, culpable. Y entendemos que este ideal evidente –evidente no quiere decir infinita y universalmente atractivo, como tampoco quiere decir formulable en términos objetivos unívocos– reclama de nosotros una revolución en el acervo de nuestras creencias, y comprendemos que semejante revolución no va sostenida únicamente en un movimiento de curiosidad y ni siquiera en un gesto de científicos, sino que exige algo muy duro –y aún más necesario

que duro– en el terreno de lo moral y lo existencial. Se trata de un modo básico de la conciencia del bien, que en este instante no pide obrar según probabilidades, rutinas ni ocurrencias interesantes para casos concretos, sino que demanda una detención completa de nuestra capacidad de seguir viviendo sin crítica de nosotros mismos. Aquí ocurre que *factus sum ipse mihi magna quaestio*:⁴ que la realidad incita a la conciencia a que me vuelva yo todo abstención de mi prisa por existir sin crítica y me convierta enteramente en pregunta, o sea, empiece desde ahora a vivir más allá de lo hasta aquí trillado y bien conocido.

Hay una raíz común para la sabiduría metafísica teórica y para la prudencia entendida como sabiduría metafísica práctica. Debo vivir de verdades, debemos vivir de verdades. Estas verdades no puedo, no podemos pensar que las tengo ya poseídas y apropiadas, porque jamás las he puesto en tela de juicio y porque ni siquiera sé, normalmente, cuándo y por qué las he adoptado para vivir.

Sin experiencia del error, que suele comportar la experiencia del fracaso y quizá la de la culpa, –y, entonces, también la del arrepentimiento y el remordimiento–, no es posible entender que hay que cambiar y, por cierto, no es posible llevar a cabo el imprescindible cambio. El mero fracaso introduce la experiencia del despecho y el miedo a que las cosas empeoren y ya no tengan remedio. Equivocarse teórica y prácticamente da miedo, aunque a veces no llegue a dar vergüenza en sentido moral. El miedo, el enojo, el afán de éxito impulsan a variar de estrategia, pero no llevan a la revolución epistémica y moral que exige la filosofía. Es el corazón el que ha de cambiar, y el corazón es el centro del ser humano: un mí mismo más profundo, secreto y real que mi yo de superficie.

Pero ¿a qué queda abandonada la cultura si desaparece la empresa filosófica? Lo que se pierde es en este caso la misma definición clásica de la naturaleza humana como *animal rationale*. El ser vivo cuya diferencia específica, o sea, cuya forma sustancial es tener discurso, renuncia a esta forma y se absorbe en su género, o sea, en la vida animal. Hay en esta cuerpo, sangre, tierra, deseos y, sobre todo, particularidad, localismo, fragmentación

4. Cfr. San Agustín, *Conf IV*, 4, 9.

de la sociedad hasta reducirse a las comunidades de sangre o los meros individuos. La razón ya solo es entonces el arma peculiar de los seres humanos para conquistar la tierra, dominar al resto de los vivientes y luego hacer triunfar entre ellos a los vitalmente más plenos.

Es, por cierto, sorprendente que esta concepción de la historia haciendo emerger la razón para luego reabsorberla en la vida de la *bestia rubia*, fue ya pensada a fondo en la sofística contemporánea de los socráticos de Atenas, y en sus derivas culturales, que a la larga parecen triunfar sobre la filosofía: en la tragedia reaccionaria de Sófocles y en la ya casi nihilista del genio de Eurípides, en la historiografía desesperanzada de Tucídides, en gran parte de la lírica y la novela helenísticas. Hay en estas manifestaciones maravillosas del espíritu un vaivén significativo entre el conservadurismo más duro y el escepticismo completo, pero hay casi siempre el desdén por la razón, por la que llaman algunos en todas las épocas –justamente los que apenas la han usado– *fría razón*.

5

Ahora bien, un ideal, por más relevancia cultural universal que posea, debe resonar en la persona singular como un deber o un anhelo o, mejor aún, como una tarea gozosa pero urgente y que lo incumbe hasta el centro de sí misma, hagan lo que hagan los demás. El ideal tiene que tener su puerta de entrada en la vida concreta, aunque luego –o hasta antes– haya sido presentado ante esa vida con los prestigios de aquello que es lo único que puede remediar una catástrofe de retorno de la barbarie. He de ser yo mismo quien comprenda que la idea socrática de la filosofía me concierne en el centro del alma. Los motivos culturales de índole general no deciden el giro de nadie hacia un ideal, pero sí lo hace aquello que nos convierte en mera pregunta, en *magna quaestio*.

Hay que reconocer a la posición pre-filosófica en la existencia una relevancia muy grande dentro de la misma filosofía, ya que han de nacer en ella los motivos que llevan a la existencia filosófica, y estos motivos pertenecen ya sin duda a esta misma. Hay en la mera vida natural factores de definitiva

importancia filosófica, es decir, verdades y realidades, bienes y males que son por completo, absolutamente tales. De aquí que los antiguos no hayan cortado en dos al yo (yo cotidiano e ignorante y yo filosófico y poderosamente autoconciente) sino que hayan hablado o de su ascenso y autotranscendencia –gracias, sobre todo, a eros, el amor– o de su capacidad para vivir en estadios diferentes, a veces paradójicamente simultáneos.

Regresamos así a la meditación sobre lo que antes denominé el renacer de una persona, el nacimiento de la libertad y la fragmentación del fantasma terrorífico del Todo.

Una persona gira su existencia, su corazón, hacia el ideal de la plena verdad cuando comprende que su vida es breve y, por el momento, imperfecta, como hecha a mitad; y cuando, además, experimenta que no debe, no quiere, ya no puede seguir viviendo como hasta el instante en que la vida misma lo pone en presencia de un misterio o, como decían los antiguos, en una *aporía* o en un *vértigo* de que no se encuentra modo de salir. No es mi voluntad de lucidez lo inicialmente más importante, sino aquello que la suscita desde fuera de mí, desde lo *otro* que yo.

Hay, para decirlo en otras palabras, un *maestro exterior* y otro cuya lección despierta a un segundo maestro, *interior* este y hasta *más yo que yo mismo*. Yo mismo, por cierto, soy el discípulo de estos dos maestros ejemplarmente exigentes –y elocuentísimos–.

6

Siempre se pone en marcha el pensamiento, la razón, cuando se alza delante de la vida o un *problema*, o un *enigma* o un *misterio*. Es ahora el momento de desarrollar algo más estos conceptos con los que desde el principio entré en mi tarea.

Seguramente que no hay seres inmediatos a nuestra vida, a nuestra sensibilidad, que no sean una al menos de estas cosas; pero la rutina de lo cotidiano tiene siempre rebajados a fenómenos fáciles, sin problematicidad, a muchos de estos seres próximos y con los que tenemos trato continuo. Otras

veces, en cambio, tropezamos con un obstáculo o advertimos una profundidad enigmática en algún ser, o una ajenidad casi absoluta, misteriosa, en cierto otro ser.

Hay que hablar en plural de los *misterios*, pero, en verdad, cuando uno se revela tiene tal índole que pone en pie o detiene la marcha entera de la vida: la absorbe, parece que ya no hay nada más que él, y, así, todo se ve a su luz o su negrura. El auténtico misterio ejerce de suyo la crítica radical y universal de la propia vida, y yo solo puedo obedecerlo pero no reemplazarlo por ninguna decisión mía. De aquí que solo la experiencia individual de un misterio, pero no las descripciones de él desde la vida de los otros, sea una revolución efectiva de la existencia.

Los problemas, los enigmas y los misterios son *indisponibles*, según el término abarcante de Jean-Yves Lacoste,⁵ pero los misterios es que disponen de nosotros, nos derriban de nuestra vida, son el desastre que obliga a recomponerla. No se los puede esperar, no se los puede acoger, no se los puede olvidar; y pasa toda la vida interpretándolos, dándoles vueltas, haciendo que su exceso de sentido o de sinsentido baje a los hondones del alma, como decía Unamuno. Nos acompañan ya siempre y no hay procedimiento técnico para deshacerlos. Existen, por cierto, diferencias muy grandes entre unos y otros misterios, e ignoramos cuántos hay y cuántos más se nos revelarán –en vida o en muerte–.

Lo aporético de un misterio es precisamente que no puedo de ninguna manera seguir viviendo tras su encuentro como venía viviendo antes, en la ingenuidad y la ignorancia de su no revelación. Queda, desde luego, en mi mano un buen margen para hacer cosas diferentes, diversos movimientos de la existencia a propósito de un solo y mismo misterio. De hecho, ocurre además que es con la manifestación del primero como llego yo (como llegamos todos) a la libertad.

Consideremos el primer misterio –primero en el orden del descubrimiento, se entiende–. Ha de ser necesariamente uno muy determinado, aunque pueda suceder que muchas personas digan no guardar un recuerdo claro de él o hasta no haberlo experimentado sino muy tarde o nunca. Pero estas declara-

ciones sorprendentes tienen más que ver con el ocultamiento o represión que ejercemos sobre nuestras penas y aporías que con la verdad.

En la actitud o posición o estadio ingenuo, natural de la vida no se nos ocurre que toda ella se ponga radicalmente en cuestión y tengamos a la fuerza que pensar –aunque nuestro primer pensamiento quizá sea la huida de todo pensamiento– más que si caemos en la cuenta de que no nos sobra el tiempo, de que es urgente, para ya mismo, intentar solucionar algo que ha aventado, como un vendaval, todo el sentido cotidiano de las cosas. La experiencia del misterio inicial en el orden del conocimiento nos sume de improviso en *el tiempo breve* y en la urgencia de abrirnos una vía a través de algo que nos traspasa y nos supera; o sea, nos vemos introducidos pasivamente en que el tiempo, esta materia esencial de nuestra vida, es *breve e irreversible*.

La ocasión concreta no importa y, sobre todo, no puede decidirla la filosofía; pero el resultado transcendental es el final del juego, el comienzo de la vida en serio y, sobre todo, un cambio radical en el afecto básico con el que se vive: la existencia humana está soportada e invadida por el *misterio*, y uno de los rasgos de este es que atrae la mirada de la inteligencia como un abismo atrae y repele el desequilibrio del cuerpo asomado a él. No cabe olvidar algo en lo que, sin embargo, no se quiere pensar e incluso se logra no pensar –pero el sabor de la vida ya no es el mismo: ahora el juego se ha convertido en *pasatiempo y distracción* que interrumpe la seriedad y las prisas de las horas corrientes, convertidas por eso, de alguna manera, en horas de *labor*.

Todo vivir debe estar sometido a un final para ser soportable. Vivir con muerte es terrible, pero vivir sin muerte es aún más terrible.

¿Qué significa entonces ser? Si esta pinza de congoja me duele y me rebelo, y en vez de comprender mi vida como un don la veo de pronto, viniendo yo directamente del juego, como una condena, ¿qué es lo que quiero, ya que rechazo tan desde el fondo de mi corazón vivir en la congoja? Pero si ignoro qué es ser, no menos ignoro –y esto es más misterioso todavía– qué es lo que anhelo, qué es la dicha, o sea, qué es el *bien*.

La primera pregunta de la filosofía, cuando nació milagrosamente en la cabeza de Anaximandro en Mileto, fue la referida al ser; pero aún es más profunda la que se refiere al bien. No sé qué es existir, pero menos aún sé qué es lo que quiero y qué figura tendría la felicidad perfecta. Porque el bien y su

5. Cfr. su *Être en danger*, p. 42 (París, Cerf, 2011).

sentido importan más que nada, es por lo que también importan el ser y sus modos. Fue en Sócrates donde esta cuestión logró por fin la crítica radical de la actitud que se deja vivir la vida sin pensar, y aquí es donde Levinas sitúa, en la estela de Hermann Cohen, la importancia de la fuente bíblica para el pensamiento actual.

En el comienzo de la obra que incorporaba su vida entera a las letras, *La estrella de la redención*, Franz Rosenzweig describió la congoja como paso necesario para que un ser humano lo sea integralmente. Rosenzweig parafrasea el *Fausto* y la noche de Walpurgis y menciona, desde luego, la redoma de veneno –que no precisamente de socrática cicuta– de la que se piensa por un momento echar mano; pero enseguida alaba cómo el niño –y el Fausto– decide siempre de hecho vivir. El ser humano, impulsado por la muerte, no rechaza la vida sino que la emprende, y si la muerte lo ilumina además de empujarlo, la emprende apasionadamente. La muerte justifica que Dios pronuncie un exaltado *muy bien* sobre la obra suya en el sexto día de la Creación: el ser humano. No explica, sin embargo, Rosenzweig por qué en medio de la congoja es sensato esperar algo de la vida y tener paciencia con ella. No es simplemente porque el misterio del ser y el misterio del bien sean apasionantes para ser explorados ya siempre, hasta la muerte y más allá de ella. De hecho, si el misterio se resolviera y se solucionara, no llegaría ni a la categoría de enigma, y una vida en la que hubiéramos adquirido ciencia y hasta técnica sobre la muerte se volvería un infierno y pura antivida. El misterio nos ha de acompañar ya siempre, pero no siempre de la misma manera ni mostrándonos el mismo rostro.

Rosenzweig se refiere, claro está, a cómo el ser humano escucha al final de la noche demoníaca el canto de la mañana de Pascua. Quizá esté recordando la maravillosa expresión que dio Fichte a la esperanza humana en las páginas finales de *El destino del hombre*: no nos ha de matar la muerte, sino una vida mucho más poderosa y vital que esta de ahora. Moriremos de exceso de vida, y quizá, por qué no, debemos morir así sucesivamente por vidas siempre más vivas, en un ascenso de plenitud inacabable.

Rosenzweig no da otra señal que justifique la maravillosa paciencia que tenemos con la vida desde la soledad de nuestra congoja infantil, pero la hay. Si no cabía en la comprensión ni en el afecto del niño esta primera lección esencial que la realidad le da, queda él en secreto sabiendo que lo inespera-

ble puede ocurrir una segunda vez. Ya pasó lo inconcebible y me transformó –sobre todo, me dejó en condición de trabajar yo mismo libremente mi vida, sobre la situación de raíz, de fondo, que es el misterio de la muerte, del ser y del bien–; claro que no veo cómo podrá ocurrir, pero no puedo cerrar la puerta a que suceda una segunda vez algo análogo, o sea, la revelación de un nuevo misterio, la transformación de mi vida. Si ahora he nacido a la vida seria, puedo renacer a lo que no me es posible anticipar, pero que podría llamar, por qué no, una vida más llena de vida y de sentido y en la que la congoja ya no acompañe a la incesante experiencia radical y callada del primer misterio.

Emmanuel Levinas ha tratado de ofrecer una genealogía de la experiencia de la muerte con la que estoy en líneas generales de acuerdo –mi única leve discrepancia es que tiende a constreñir a una sola posibilidad la vía hacia el misterio–. Lo hizo sobre todo en el extraordinario texto *El tiempo y lo otro*. La descripción parte de lo que llama *el dolor de la necesidad y del trabajo* –siempre hay en Levinas un sesgo de comentario bíblico–. El sufrimiento físico, por ejemplo, el del proletario en su fábrica, manifiesta cómo *el contenido del sufrimiento se confunde con la imposibilidad de desprenderse del sufrimiento... Hay en el sufrimiento cierta ausencia de refugio: es el hecho de estar directamente expuesto al ser... En este sentido, el sufrimiento es la imposibilidad de la nada; pero al mismo tiempo que hay en él la apelación a una nada imposible, hay también la proximidad de la muerte. No se trata solo del sentimiento y el conocimiento de que el sufrimiento puede terminar en la muerte. Es que el dolor comporta en sí como un paroxismo, como si fuera a producirse algo aún más desgarrador que el sufrimiento; como si, pese a la ausencia de toda dimensión de repliegue que es constitutiva del sufrimiento, hubiera todavía espacio libre para que algo más acontezca; como si aún tuviéramos que inquietarnos por algo más; como si estuviéramos en vísperas de un acontecimiento que está más allá de aquel que se revela hasta su fondo en el sufrimiento.*⁶

Estas expresiones van empezando a hacer plausible la más asombrosa definición de la metafísica que conozco, y que se debe al mismo Levinas. Como la muerte no es, desde luego, el ser, ni es tampoco nada, empieza a

6. *Le temps et l'autre*, pp. 55s. (París, PUF, 1991) (trad. mía).

dibujarse su contorno como *otro, lo otro, una figura primordial de la alteridad*. La metafísica podría ser, si añadido al menos otro segundo misterio al primero, *morir por lo invisible* y no mera teoría, ni siquiera mera sabiduría ni mera prudencia o sabiduría práctica. Pero aún no he recurrido a ese segundo misterio, y, por tanto, a lo que hasta cierto punto pueda justificar esta concepción de la metafísica –que tantos considerarían una exageración más de la pluma casi rusa de Levinas–.⁷

León Chestov, en su exaltado ensayo sobre las ideas contenidas en el arte de Dostoievski, titulado *Las revelaciones de la muerte*, prefiere dejar en el misterio qué hay en nuestro recorrido por el mundo de la vida natural que nos presta ojos para el envés de las cosas porque nos hace abstenernos de tomar como de veras real su haz abierto y franco. A veces sucede en algunos hombres clarividentes esta revolución, y Chestov no acepta que el casi fusilamiento de Dostoievski ni sus experiencias concretas en la Casa de los Muertos sean lo que motivó la mirada tan penetrante del artista. Pero no hay que creer que la maravilla inquietante de su literatura sea tan excepcional, porque lo que caracteriza la historia es precisamente que *con un arte admirable, casi humano, conciente, borra los rastros de cuanto en el mundo sobreviene de extraño, de extraordinario*,⁸ *mientras que, en cambio, Dios no exige más que lo imposible*.⁹ En la medida en que hay un rincón en el fondo del espíritu con el que toca Dios, ha de haber en cada ser humano un *impulso interior más allá de los límites de la experiencia posible*, que, para que nadie lo confunda con la subjetividad transcendental de kantianos, idealistas o fenomenólogos de estricta observancia husserliana, Chestov llama *residuo irracional* –al modo en que Rudolf Otto pone por encima de la razón y dándole materiales cierto sentir, o Unamuno califica de *contrarracional* el órgano metafísico que es este anhelo, este impulso interior–.

Lo que un Husserl describe con palabras académicas y científicas, Chestov lo ha experimentado en un modo más patético: *Es necesario un esfuerzo verdaderamente sobrenatural para que el hombre tenga la audacia de oponer*

su yo al universo, a la naturaleza, a la suprema evidencia: el Todo no quiere preocuparse de mí, pero yo no quiero contar con el Todo.¹⁰ Husserl hubiera preferido decir que la suprema evidencia es justamente la posibilidad de esta audacia, y luego es también todo lo que descubrimos tras haber pasado por este trance de ansia. El hombre del subsuelo, el que ve todo como si la muerte se lo hubiera ya llevado, *quiere ardientemente, apasionadamente, locamente, pero no sabe lo que quiere ni lo sabrá nunca*.¹¹

Estos intentos de penetrar el misterio de las revoluciones de la vida no confirman la demasiado famosa descripción que Martin Heidegger hizo de la *angustia*,¹² porque no es que de repente se vislumbre la insignificancia de todo, sino que se atisba que la experiencia de todo recela, como muy dentro de nosotros, las claves de tanto sentido como hay en el mundo. ¿Cómo va a parecer de repente insignificante la trama del mundo y de nuestra vida, cuando de lo que se trata es más bien de sentir la congoja de su contingencia y, a la vez, el misterio que quizá haya tras ella?

Aun si se debe en la mayor parte el sentido de las cosas al sujeto, hay otra parte nuclear de ellas mismas que desde el principio rige en el conocimiento del sujeto o, por lo menos, lucha contra la probable pretensión omniabarcante de este. Hay, pues, que reconocer, que existe un cierto *logos* de las cosas que está en correlación con el *logos* de la subjetividad –entendido todo ello esencial y no fácticamente–; pero correlación no es coincidencia, sino algo análogo a una armonización maravillosa, mejor dicho, misteriosa. Conocemos tanto las cosas como el funcionamiento del sujeto: creer que solo conozco la cosa es dejar en un anonimato prefilosófico todo aquello en el resultado del conocimiento que es aportación subjetiva (intersubjetiva). He llamado a esto *reísmo*, porque no puedo identificarlo con ningún realismo, y ya se ve que tampoco puedo solapararlo con el idealismo. Y he dejado entrever que mi propio acercamiento a esta raíz del misterio del conocimiento es más platónica que aristotélica o fichteana.

Las pasadas averiguaciones muestran con claridad rotunda que hay que tomar con cautela la tesis de Aristóteles que afirma que no coinciden *lo pri-*

7. *Totalité et infini*, p. 23 (La Haya, Martinus Nijhoff, 1971).

8. P. 24 (Buenos Aires, Carro de Heno, 2016).

9. Op. cit., p. 35.

10. Op. cit., p. 43.

11. Op. cit., pp. 60s.

12. *Ser y tiempo*, § 40.

mero para nosotros y lo primero en sí o según la naturaleza. Más bien hay necesidad de un cierto movimiento de ida y vuelta: tiene una importancia radical, tiene un significado quizá inagotable nuestra instalación original en la realidad; pero enseguida queda cubierta por capas múltiples de interpretación que darán luego a la filosofía arduo trabajo para ir las reduciendo o poniendo entre paréntesis. Nada tan difícil como *desaprender* lo que no necesariamente está bien, según el certero dicho de los antiguos cínicos. Y solo una vez que hayamos podido captar el sentido, la relativa legitimidad y la relativa no-verdad de esta acumulación de interpretaciones, podemos proceder a describir con precisión el terreno de lo originario. En esta segunda tarea filosófica aparecerá seguramente la tercera: la de investigar las fuentes de la posibilidad, de la realidad y del sentido de eso originario en que nacimos y que se nos fue olvidando en el habla y el roce cotidiano con los demás y, en menor medida, con cosas y sucesos.

Pasemos, finalmente, a considerar algunos aspectos del que debo denominar misterio segundo de la vida humana. Por cierto, si el primero permite vislumbrar una cierta figura de la divinidad como *Señor del ser*, conforme a la expresión de Schelling que ya utilicé antes, este segundo abre a la posibilidad del monoteísmo ético (y otro posterior, que aquí no podré considerar, a la del cristianismo como especie del monoteísmo ético).

No tiene por qué ocurrir que el sufrimiento del otro traicionado enseguida levante la conciencia de culpa, pero, por lo regular, con el paso del tiempo, a la vista de la desgracia evidente que se ha causado, se revelará el mandamiento ético capital: que no hay que dañar a nadie, *pase lo que pase*, o sea, que hay fuera de mí, más como tú ajeno que como *alter ego*, una realidad misteriosamente santa, que me manda sin condiciones cuidado, supresión de toda violencia, amor ético. Me enseña así la lección de que la muerte no es el único misterio, sino que, superior a ella, llega el misterio del amor ético. Y cuando esta revelación –tal es el nombre que los eminentes filósofos de inspiración judía del último siglo han dado a este acontecimiento– surge, una persona comienza a reflexionar con la suficiente profundidad en la calidad y la abundancia de los dones de amor que ha recibido ya antes. La responsabilidad hacia lo futuro se carga con el sentido y el peso del arrepentimiento; y aunque no se haya podido desvelar el entero sentido de la muerte, está uno

preparado ya para morir por el otro, para *morir por lo invisible*.

El encuentro interpersonal se halla teñido, pues, de la melancolía de no estar nunca a la altura no ya del enigma presente en el otro, sino incluso del misterio de bien que se manifiesta en su llegada. Sea él como sea moralmente, encarna el mandamiento, es el enviado profético del *bien perfecto*. Y yo, que no soy bueno, concibo ahora la plena idea de la vida en la responsabilidad, y empiezo en serio a ocuparme con la labor infinita de Sócrates.

7

Claro que parece obvio que la realidad en total nos abarca, nos lleva, nos pone en ella, nos sostiene, nos mata; nosotros somos como la hierba de primavera, como la caña al borde de la rambla. Miramos luego la diferencia abismal entre unas y otras vidas humanas: desdichas insoportables en unas, riquezas de todo orden en otras; brevedad espantosa o no menos espantosa longevidad; el azar del paisaje y la lengua que nos reciben al nacer; el azar aún más enigmático de la época que nos toca en suerte. Lo absoluto nos rodea y nos domina y se manifiesta como capricho o, mejor expresado, como un despliegue de caprichos poderosos, inmortales, universales, que están en pugna entre ellos y de los que somos nosotros como juguetes queridos o desechados. Hay por todas partes divinidades que se hacen patentes en su apoderarse de nosotros: la enfermedad, la pasión –en general, como se dice tan apropiadamente en el griego antiguo, el *entusiasmo*–.

Sin embargo, plantear hasta el final la cuestión del mal es la vía necesaria para poder reflexionar sobre la realidad, la razón y la libertad de una manera infinitamente más honda.

Sócrates puede pensar simultáneamente que la verdad está en el fondo del alma y que el trato con los otros seres humanos es imprescindible para que aflore ese fondo tan lejano. En realidad, el mundo social no está organizado conforme a la verdad, aunque todos los que se hallan inmersos en él la lleven en los pliegues más recónditos, en las cavernas oscuras de su existencia. Por esto una persona no es ingenua e inocentemente libre, y también

es por esto por lo que la vida humana corriente está llena hasta los bordes de ignorancia e incluso de mentira y, así, de violencia. Dejarse llevar por un mundo perverso y ciego termina por convertir a cualquiera en un cómplice más. Los deseos y los proyectos de todos, mientras no indagan radicalmente qué será en definitiva la verdad más importante, van desviados del objetivo que haría de cada vida y de cada sociedad un paraíso. No es simplemente pensando a solas como se actúa hacia el bien y la verdad, sino que la praxis, que normalmente se desenvuelve siempre en situaciones dialógicas, interpersonales, es la única vía hacia lo que el fondo desconocido del alma anhela sin buscarlo. Y así es como la sabiduría filosófica conserva beligerantemente la esperanza de un mundo mejor, que tiene que empezar por la crítica radical de lo que viene ocurriendo –pero no hay crítica radical más que si quien la ejerce vislumbra la luz del bien perfecto, la belleza oculta de la bondad, más bella que la belleza misma–.

Levinas distinguió entre libertad que no reflexiona sobre su condición de responsable y aquella que sí lo hace. La auténtica filosofía nace de la *vergüenza* de habernos lanzado a las aguas de la tradición dentro de la cual nacimos, sin haber antes considerado si era bueno ese paso o si no había que tratar de quedarse al margen. Naturalmente, se replicará que no se nos dio tiempo para decidir y que el niño no es capaz de ganarse por sus meras fuerzas y antes que todo la posibilidad de tal decisión. Pero es más verdad aún que nadie entra en la tradición del todo a ciegas. Hay siempre un breve instante en que lo que se nos impone pide, sin embargo, ser explícitamente aceptado por nosotros. Este instante, esta *diacronía* entre el asomar la imposición por la punta del presente y aceptarla yo enseguida sin resistir o no aceptarla, es una señal elocuentísima de cuál es la auténtica naturaleza del ser humano. Esta mínima distensión del tiempo *ahora mismo*, en un *abrir y cerrar de ojos*, es, en el lenguaje del Levinas tardío, la *ex-cepción*.¹³ Un ser humano es *vida racional* precisamente en tanto en cuanto es dentro del mundo esta clase de *ex-cepción* –podría también hablarse de *abs-tención*–.

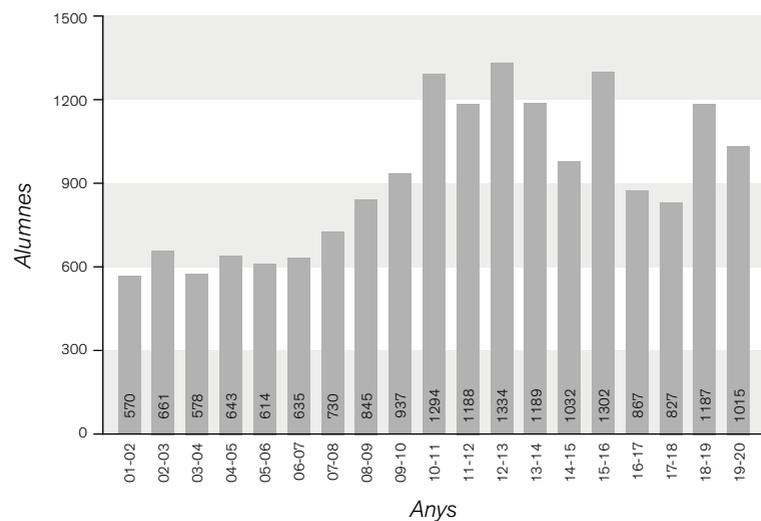
13. Aunque este término esté sobre todo presente en *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1974], tiene un papel fundamental desde el comienzo del trabajo en que se ponen las bases del pensamiento desarrollado luego en toda la obra de Levinas: *De l'existence à l'existant* [1947].

Lo que es de veras esencial es el hecho de que la meditación libre sobre el bien que no se tiene –se está más bien en una vergonzosa distancia ignorante respecto de él– constituye el auténtico punto de partida de la metafísica. La investigación curiosa de los enigmas de la realidad tiene que dejar paso a este otro género de indagación, que compromete la vida entera incluso si no puede convertirse nunca del todo en hábito o carácter o casa que definitivamente habitemos. Hasta Sócrates tenía que combatir a diario contra la rutina de creer que se ha estabilizado la propia vida en tan alto nivel de amor a la verdad y apego a sus consecuencias. He ahí de nuevo la importancia crucial de esto no enseñable que es la valentía. No enseñable pero sí vivible a la luz de la ciudad, de modo que lo que apenas se barrunta en todas las vidas como una posibilidad extrema, dolorosa, expuesta a todas las desgracias, aparezca realizada y recuerde a todos que los sufrimientos por la libertad no son idénticos para unos y otros, pero sí son la forma capital de la reverencia a la verdad.

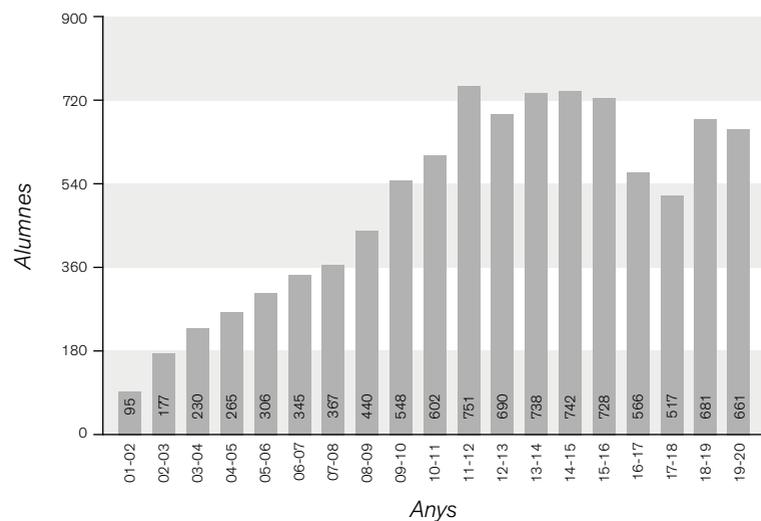


**Annex:
Dades de l'Institut**

Alumnes matriculats



Alumnes matriculats a teologia per internet



Alumnes diplomats i batxillers en ciències religioses

| Anys | Alumnes |
|-------|------------|
| 96-97 | 10 |
| 97-98 | 29 |
| 98-99 | 26 |
| 99-00 | 58 |
| 00-01 | 38 |
| 01-02 | 36 |
| 02-03 | 40 |
| 03-04 | 41 |
| 04-05 | 45 |
| 05-06 | 42 |
| 06-07 | 50 |
| 07-08 | 44 |
| 08-09 | 41 |
| 09-10 | 37 |
| 10-11 | 20 |
| 11-12 | 54 |
| 12-13 | 22/3* |
| 13-14 | 25/2*/1* |
| 14-15 | 24/11*/6** |
| 15-16 | 3/7*/8** |
| 16-17 | 1/13*/9** |
| 17-18 | 8*/5** |
| 18-19 | 5/1** |
| 19-20 | 4/8** |

* Alumnes que han cursat els estudis de Batxillerat en ciències Religioses

** Alumnes que han cursat els estudis de Batxillerat/ Grau en ciències Religioses

Alumnes llicenciats en ciències religioses

| Anys | Alumnes |
|-------|---------|
| 99-00 | 4 |
| 00-01 | 9 |
| 01-02 | 4 |
| 02-03 | 8 |
| 03-04 | 5 |
| 04-05 | 9 |
| 05-06 | 18 |
| 06-07 | 19 |
| 07-08 | 12 |
| 08-09 | 12 |
| 09-10 | 10 |
| 10-11 | 5 |
| 11-12 | 5 |
| 12-13 | 6 |
| 13-14 | 7 |
| 14-15 | 5 |
| 15-16 | 5 |
| 16-17 | 4 |
| 17-18 | 8 |
| 18-19 | 6 |
| 19-20 | 8 |

Alumnes. Estudis Reglats Presencials (curs 19-20)

| | |
|-----------------------|----|
| Batxillerat | 65 |
| Llicenciatura | 15 |
| Sant Feliu (Sant Boi) | 11 |

Alumnes. Extensió Universitària (curs 19-20)

| | |
|------------------------------------|-----|
| Professors secundària (FEDAC) | 3 |
| Capgirem l'àrea de Religió | 84 |
| Cursos funcionaris (DGAR) | 200 |
| Escola Teologia del Maresme | 30 |
| DIM (Diàleg Interreligió Monàstic) | 0 |
| I Espacio Verano Sur (Andalusia) | 48 |
| Prova més gran 45 anys | 2 |
| Seminari-Taller Bolívia | |

Alumnes. Estudis Reglats Virtual (curs 19-20)

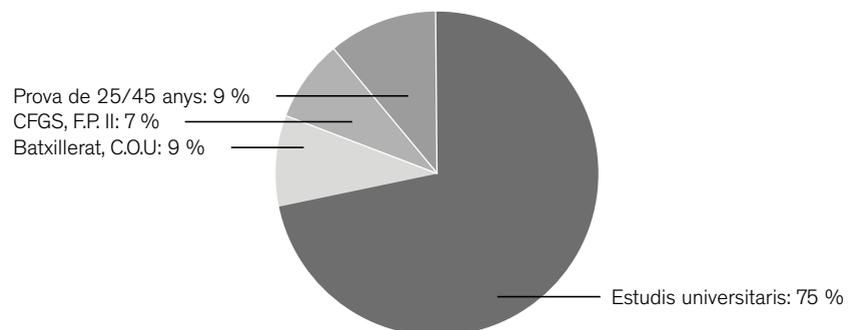
| | |
|-----------------------------------|-----|
| Batxillerat | 248 |
| Llicenciatura | 37 |
| C.B. Bíblia | 4 |
| C.B. Bíblia (CMF) | 133 |
| C.B. Fet Religió | 0 |
| DECA Primària | 55 |
| DECA Secundària | 34 |
| Màster URL- ISCREB | 13 |
| Diploma en Mitologia i simbologia | 16 |
| Escola de llengües clàssiques | 30 |

Total alumnes (curs 19-20)

| | |
|-------------------------------|--------------|
| Total Alumnes presencials | 91 |
| Totals Alumnes Virtual | 572 |
| Barrejats | 15 |
| Totals extensió universitària | 367 |
| TOTAL | 1.015 |

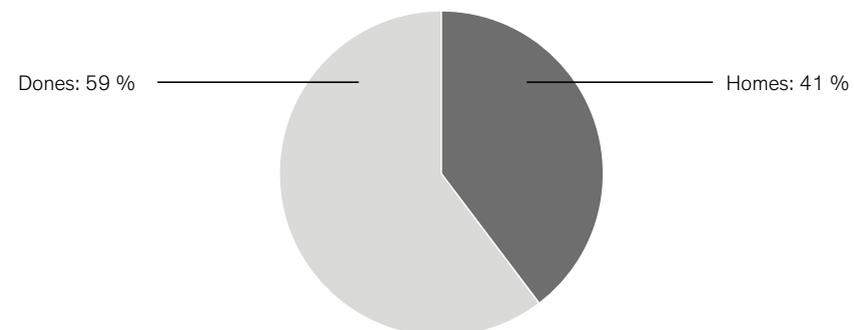
Estudis cursats (curs 19-20)

Iscreb presencial



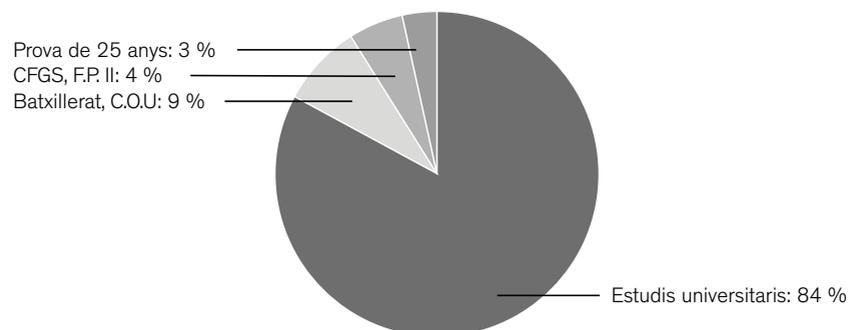
Distribució per sexe (curs 19-20)

Iscreb presencial



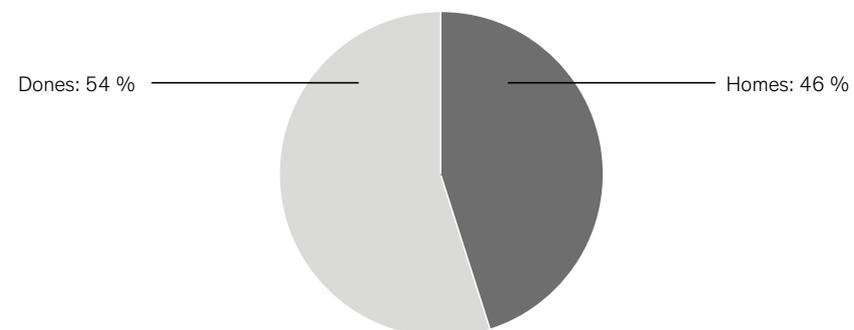
Estudis cursats (curs 19-20)

Iscreb virtual



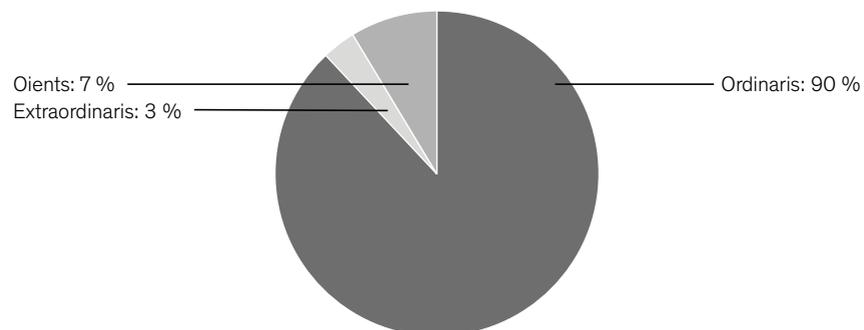
Distribució per sexe (curs 19-20)

Iscreb virtual



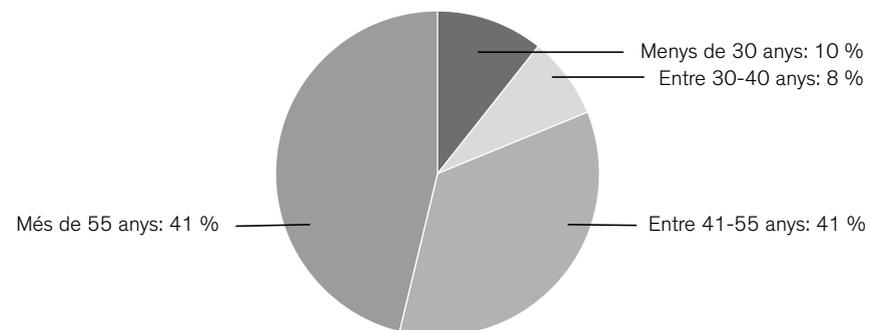
Tipus d'alumnes (curs 19-20)

Iscreb presencial



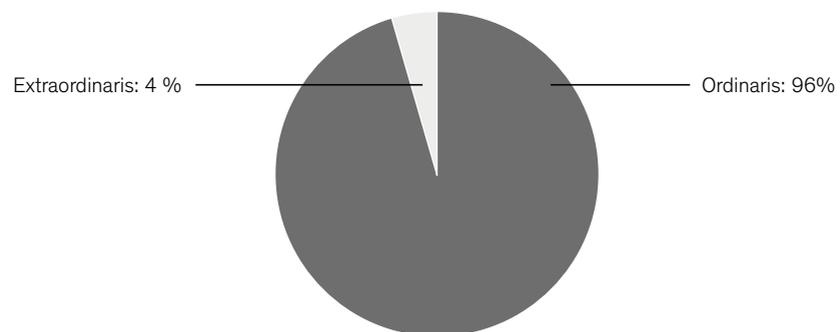
Distribució per edats (curs 19-20)

Iscreb presencial



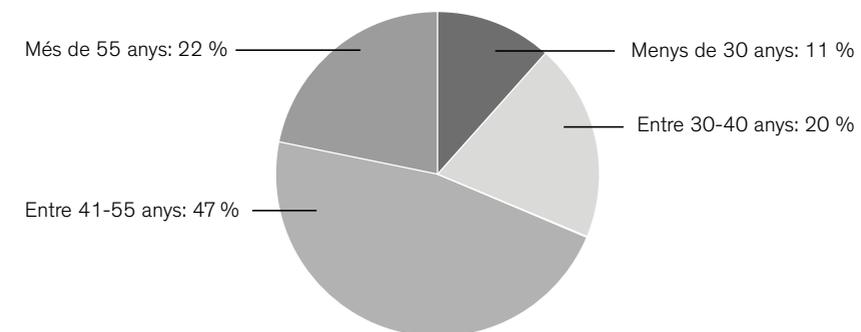
Tipus d'alumnes (curs 19-20)

Iscreb virtual



Distribució per edats (curs 19-20)

Iscreb virtual





Institut Superior de Ciències
Religioses de Barcelona

Diputació, 231 - 08007 Barcelona
Tel. 93 454 19 63 - Fax 93 323 73 73

www.iscreb.org

secretaria@iscreb.org

 /iscreb

 @iscreb

 @iscreb_oficial

Vinculat a:



ATENEU UNIVERSITARI **SANT PACIÀ**
FACULTAT DE TEOLOGIA
DE CATALUNYA