

OBERTURA
LA GRAN TRAVESÍA

“Puesto que la noción de una sustancia individual encierra de una vez por todas todo lo que le puede suceder por siempre [...], vemos que hay razón de por qué Julio César decidió *pasar el Rubicón* en lugar de detenerse en él, y por qué *ganó la jornada de Farsalia en lugar de perderla*”¹. Las palabras de Leibniz en su *Discurso de metafísica* son lo bastante conocidas como para que haya necesidad de demorarse en ellas. Aquí no nos importa tanto la “mónada” como la necesidad de redactar el “alegato filosófico” que justifique una empresa empezada hace mucho tiempo. El *Rubico*, “río” (*flumen*) o “pequeño río costero” de la Emilia Romagna al norte de Italia, conoció, en efecto, un destino particular sobre el que hoy volvemos a meditar. A pesar de que se trataba de una frontera que estaba prohibido franquear, a riesgo de violar las leyes del Senado romano, un general en armas tomó la decisión, con el conjunto de sus legiones, de cruzar el límite que separaba Italia de la Galia Cisalpina, marchando contra Roma con el propósito de derrotar a Pompeyo. Así, pues, el 12 de enero del año 49 a. C. cruzó el “pequeño curso de agua”, y este paso transformó el destino de la humanidad. Ciertamente el joven César no dudaba de las repercusiones que semejante decisión iba a entrañar. *Alea jacta est* —“la suerte está echada”—, se dice que exclamó el futuro emperador. El historiador Suetonio nos cuenta pormenorizadamente cómo es probable que todo ocurriera. Es verdad que la ambición de aquel general no se vio recompensada inmediatamente, e incluso perdió muchos infantes a los que había embarcado en la aventura

¹ G.-W. LEIBNIZ, *Discours de métaphysique* (1686), París: Garnier-Flammarion, 2001, § 13, pp. 218-221 (“La noción individual de cada persona [o mónada]”); cita, p. 220.

imprudentemente; pero la historia estaba en marcha, y la “jornada de Farsalia” completó muy pronto lo que el “paso del Rubicón” no había podido realizar².

§ 1. BRECHA

Confesémoslo: “Pasar (hoy también) el Rubicón”, y redactar un “ensayo sobre las fronteras” entre unas disciplinas que como poco están recíprocamente delimitadas, comporta el riesgo de perder la batalla, aunque la guerra no quede necesariamente decidida. La relación entre “la filosofía y la teología” ha cambiado en Francia recientemente, y negarlo sería dar muestras de “mala fe” o de una ceguera tal que solo nos guiaría ya la ignorancia de lo que ha pasado a nuestro alrededor. Bajo los embates de la hermenéutica, pero también de la fenomenología, algunas puertas cerradas han cedido, y este libro quiere dedicarse, por consiguiente, a constatarlo. Por otra parte, tras haber hecho balance de la relación entre “filosofía medieval y fenomenología”, y esperando hacer ver en una extensa *disputatio* con los fenomenólogos contemporáneos lo que ocurre con la relación entre “fenomenología y teología”, quedaba ahora indicar, en un “discurso del método” sencillo pero por lo menos “incisivo”, lo referente a la relación ancestral entre “la filosofía y la teología”³.

² Suetonio, *Vida de los doce Césares*, cap. XXXI-XXXII, París: Belles Lettres, 1954, t. 1, pp. 22-23 (“Cómo cruzó César el Rubicón”): “Hacia el amanecer, César encontró un guía [*duce reperto*] y alcanzó su objetivo a pie, por senderos muy estrechos. Después de volver a reunirse con sus cohortes a la orilla del Rubicón, un río (*flumen*) que señalaba el límite de su provincia, se detuvo un momento y, pensando en el alcance de su empresa, dijo, volviéndose hacia los que lo seguían: “Ahora todavía podemos volvernos atrás, pero una vez que hayamos cruzado este puentecito [*ponticulum*], todo deberá resolverse por las armas”. Mientras dudaba [*cunctanti*], recibió un signo de lo alto. Un hombre de una altura y una belleza extraordinarias apareció de pronto, sentado muy cerca de allí y tocando el caramillo [...]. Este hombre cogió la trompeta de uno de los soldados, se lanzó hacia el río y, dando el toque de marcha con una potencia formidable, pasó a la otra orilla [*pertendit ad alteram ripam*]. Entonces César dijo: “Vayamos a donde nos llaman los signos de los dioses y la injusticia de nuestros enemigos. La suerte está echada [*iacta alea est*—transcrito la mayoría de las veces como: *alea jacta est*]—”.

³ Para la relación entre “filosofía medieval y fenomenología”, véase: *Dieu, la chair et l'autre, D'Irénée à Duns Scot*, París: PUF (col. Épiméthée), 2008, pp. 13-42 (Introducción): “*Fons signatus*: la fuente sellada”. En cuanto a la relación entre

Emprender la tarea de *pasar el Rubicón* compromete, pues, a una “gran travesía”, corta en su itinerario, como lo es también el río, pero grave por la conciencia de lo que en ella se juega; a semejanza de César que duda todavía si cruzar el vado (o duda en reconocer que, en realidad, lo ha atravesado hace mucho tiempo). Ciertamente, no arrastraremos a una “cohorta de infantes” en la conquista, que por otra parte puede también saldarse con una derrota. Poco importa si ganamos o no la batalla. El riesgo que cada uno asume “para sí” no lo es “para el otro”, más que en la medida en que él mismo acepte “leer”, y por consiguiente, también entregarse a ese riesgo. No todo es de entrada cuestión de “guerra” en la confrontación entre la filosofía y la teología, sino más bien de toma de decisiones o incluso de posiciones –dejando que la “palabra lanzada, echada” se ocupe ella misma de morir o de desplegarse luego–: “Dios no nos pide triunfar, sino trabajar –recuerda con mucha razón Juan Crisóstomo–. Pues bien, nuestra tarea no dejará de estar recompensada por que no se nos escuche”⁴.

Ese será, por tanto, el sentido, humilde, pero sin embargo necesario, de la “brecha” que aquí se intenta abrir. Más modestamente, por supuesto, pero a semejanza de san Buenaventura, que en 1259 resume en un *Itinerarium* en seis etapas la andadura que él efectuó hace tanto tiempo, este *libellum* o “librito” seguirá la ambición medieval del *Breviloquium*: presentar aquí en una especie de “breve tratado” lo que basta para el viaje, o al menos para aquellos que se ufanan de seguirlo y hasta de superarlo. A semejanza, por tanto, del Doctor Seráfico, pero más modestamente, por supuesto, a nosotros también nos lo han pedido algunos amigos filósofos y “bien intencionados” (cf. *Agradecimientos*). La escritura no se “toma”, se “recibe”, sobre todo cuando es requerida o incluso invocada en el momento oportuno. Poco importa si se trata de un “giro” más que de “ir hacia adelante”: de otro “punto de fuga” y no simplemente de “proseguir”. Lo único que cuenta en el acto de “pasar el Rubicón”

“fenomenología y teología”, una serie de contribuciones sobre fenomenólogos contemporáneos (que aparecerá próximamente bajo el título *Disputes phénoménologiques. Entre phénoménologie et théologie*) describe el panorama. De ahí el estudio, presentado aquí, de la relación entre “filosofía y teología”, que incluye la cuestión de la hermenéutica.

⁴ JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía sobre la Cananea* (PG 51, col. 458ss), citada y traducida por Dom Willibrord Witters, “La Prière”, en *Cahiers de la Pierre qui Vire*, Paris, DDB, 1954, pp. 176-177.

es esclarecer una “práctica” a la que quizá no nos habríamos atrevido por nosotros mismos, pero cuyo resultado hace ver que había al menos que intentarla: “Ante los ruegos de los colegas de que dijéramos con nuestra pobre pequeña ciencia *algo breve*, en una *suma* o compendio, acerca de la verdad [de la filosofía] y de la teología, y cediendo a sus ruegos —siguiendo, debemos confesarlo, al Doctor franciscano—, he accedido a escribir un *Breviloquium* en el que he tratado *brevemente* no todas las verdades que hay que creer, sino solo *las más útiles*, añadiendo algunas explicaciones según las circunstancias”⁵.

Como a tantos otros que hacen profesión de filósofos, se nos podrá acusar, desde luego, de no “vulgarizar” lo suficiente y de no someternos tampoco a la exigencia de, según se dice, “comunicar bien”. Esto, sin embargo, es no ver que a la altura de las preguntas, en particular en filosofía y en teología, debe responder también un cierto modo de conceptualización. Deplorar la “dificultad” es también a veces negarse a elevarse hasta ella, como si la comprensión se pudiera adquirir sin el esfuerzo de alcanzarla. Más que la “complejidad”, temeremos, por tanto, a nuestro modo de ver, la ilusión de creernos los primeros en llegar al pensamiento, o incluso la falsa supresión de referencias; como si la vulgarización, tapan-do la historia, volviera el asunto más fácil. Conviene, nos parece, distinguir el “acto de pensar”— idéntico al de “crear” inventando, distinguiendo, descifrando, etc., y que toca a aquellos que lo tienen por oficio— del de “vulgarizar”, que corresponde a otros, o a los mismos, a condición, no obstante, de que no eliminen por ello toda novedad a fuerza de querer esquematizar demasiado. La dificultad, evidentemente, no es “popularizar”, según el error de quienes esperan solo que se les simplifique la tarea, sino seguir pensando; ciertamente, con la intención de comunicar, pero sobre todo haciendo balance metódico de lo que se está llevando a cabo⁶.

⁵ SAN BUENAVENTURA, *Breviloquium* (V, 208b), París: Éd. franciscaines, 1966, Prólogo, § 6, n° 5, p. 121; así como nuestro comentario: *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie, La Somme théologique du Breviloquium*, París: Vrin, 2000, Introducción, pp. 19-27: “Hipótesis fenomenológica y el *Breviloquium*”.

⁶ Remitiremos aquí, homenajeándola, a la obra reciente de Alain SAUDAN, *Penser Dieu autrement. L'Oeuvre d'Emmanuel Falque*, París: Germina, 2013, ensayo que servirá de verdadero complemento, y de perfecta entrada en materia, tanto a la presente obra como a su toma de posición.

El ensayo que aquí presentamos, con su “sencillez”, su carácter breve y su tono decidido, no renunciará, pues, a la exigencia de lo que queda explicitado. El exceso de tecnicismo está aquí deliberadamente “reducido” o “puesto entre paréntesis”, ya que creemos que las obras publicadas bastan, además, para hacer ver la pertinencia de esta empresa que ya hace tiempo emprendimos. Eso no quita para que sigamos paso a paso el camino propuesto, según una sucesión de capítulos no tanto yuxtapuestos como debidamente dispuestos. No se “pasa el Rubicón” sin correr un riesgo, ya lo hemos subrayado –esperando, por otra parte, que la jornada de Farsalia (victoria) pueda reemplazar la seguridad demasiado grande del emperador en esta primera travesía (derrota)–. “Pensar es decidir”, lo hemos subrayado a menudo siguiendo a Martin Heidegger. Llega ahora el momento de explicitarlo, según una “confección” tanto más *filosófica* cuanto que corresponde aquí al acto más común de lo que significa pensar.

§ 2. TRAVESÍA

Retomando así, etapa tras etapa, el *itinerario* de lo que define una relación distinta y nueva de la filosofía y la teología –procurando atender a su conjunción (“y”) más que a su disyunción (“o”), que es la que se practica hoy con mayor frecuencia–, este “breve” *Discurso del método* indicará, por consiguiente, lo que ocurre primero con el acto de “descifrar”, luego de “escoger” y por último de “franquear”. (a) *Interpretar*, (b) *decidir*, (c) *pasar*: cuestión hermenéutica, desafío kerigmático y fronteras de las disciplinas –otras tantas preguntas cuya travesía señalará tanto el hecho de “discutir” con los que nos han precedido, como de salir nosotros mismos transformados–.

- (a) Debate con Paul Ricoeur, en primer lugar, pero también toma de posición, que no es de condena, sino de discernimiento adecuado:

“¿Es fundamental la hermenéutica?” A esta cuestión (capítulo 1) responderemos ciertamente que la “comprensión” sigue siendo el horizonte del decir, igual que el de toda pregunta. Pero todo depende de lo que entendamos “por” comprender (describir o

interpretar), o incluso “qué” comprendemos (unos textos o la vida) y “cómo” lo comprendemos (por una vía corta o larga). Si bien la teología católica se lanzó unánimemente por la brecha de la hermenéutica textual, dando lugar, por otro lado, a una extraordinaria fecundidad que conviene subrayar, nos preguntaremos, sin embargo, si procede hoy renovar esta vía que se tomó casi exclusivamente. Si la fenomenología encuentra ahora tanto que hacer en el corpus de la teología, quizá es que la “descriptividad” toma poco a poco el relevo del mero acto de “interpretar”, y la “vida” su revancha sobre un “texto” que se ha convertido casi en el único modo de lo encarnado.

La hipótesis de una “hermenéutica (llamada católica) del cuerpo y de la voz” (capítulo II) no va a cuestionar en este sentido todo lo que ha podido aportarle la inspiración protestante, en particular en la vuelta a la textualidad, que renovó su forma de pensar (teología bíblica). Sin embargo, no es menos cierto que el catolicismo se caracteriza, tanto en su confesión como en su vocación, por encontrar en el “cuerpo” (eucarístico) el corazón de su práctica, y en la “voz” (profesada) el resorte de su conceptualidad. Modo absoluto de la “presencia carnal”, desde la encarnación a la resurrección pasando por el *hoc est corpus meum* de la pasión, la “práctica católica” tiene de específico que no abandona nunca el “espesor de lo sensible” –uniéndose en esto tanto a las justas condenas de la gnosis por los primeros padres (en particular Ireneo y Tertuliano), como a la unidad absoluta del cuerpo y el alma que enseñó Tomás de Aquino (el hilemorfismo revisado a la luz del evangelio); o también a la doctrina de los “sentidos espirituales” recuperada por Hans Urs von Balthasar (la evidencia subjetiva); o incluso a la “vuelta a la sensación” animada por Maurice Merleau-Ponty (en la estela de Paul Cézanne, por ejemplo). En resumen, lejos de negar lo bien fundado de la hermenéutica, aun de la textual, el presente tratado se propone, por tanto, más bien renovarla. No renunciamos a “comprender”, y todavía menos a aceptar que siempre se necesite “descifrar”. Pero nos limitaremos a preguntarnos si las voces del lenguaje (en particular, el escrito) son las únicas por las que el Verbo viene a encarnarse. A la *sola scriptura*, de la que la “hermenéutica textual” sigue siendo heredera después de todo, aunque no siempre lo reconozca, opondremos un *corpus totum* de la “hermenéutica del cuerpo y de la voz”, que el catolicismo tiene hoy

que recuperar. Releyendo algunos de sus mejores tratados (y en particular a Henri de Lubac), y apoyándonos en la fenomenología, y hasta en la filosofía clásica, aprenderemos *también* de la teología “lo que puede el cuerpo”: eso que “no sabemos todavía” (Espinosa).

(b) Debate luego con Maurice Merleau-Ponty y Rudolf Bultmann:

La expresión “Siempre creyente” (capítulo III) no indica ciertamente que *todos* “crean” (en Dios), e incluso que tengan que creer (en él). Mejor aún, se “cree” tanto más *confesionalmente* cuanto más se “cree” primero *humanamente*. Frente a todos los que querrían erróneamente “catapultar” la fe sobre una base carente de humanidad, únicamente debido a que esta debe siempre permanecer incondicionada, este capítulo se propone enraizar la susodicha “hermenéutica” (del cuerpo y de la voz) en un “fondo común” siempre dado. Nadie “cree” en Dios si no “cree” primero *en el mundo*, o incluso *en el otro*. Contra todos los engaños de la “duda hiperbólica”, o hasta de la “reducción fenomenológica”, sigue habiendo siempre un “algo” o un “hay” tan irreducible como ineliminable. Siendo menos del orden de lo “dado” que del de la simple “factualidad”, este “hay” (*es gibt*, en alemán) impone una “con-fianza” originaria allí donde la filosofía clásica enseña más bien la desconfianza (la duda) y el nacimiento de la fenomenología, la prudencia (la reducción). “Creemos siempre”, y como de antemano, en el mundo y hasta en el otro, aun cuando la experiencia nos haya enseñado a sospechar o, más aún, a desconfiar de él. En esta “creencia originaria” (*Urglaube*), y solo en ella, puede injertarse la “fe religiosa” (*credo*). La “base común de humanidad” espera a ser fundada *filosóficamente* para a continuación ser metamorfoseada *teológicamente*. El “creyente” desespera a menudo por ser (el) único “en creer”. Si reconoce en otro a un “creyente de otra manera” más que a un “ateo” o a un “no-creyente”, y si se abstiene de bautizarlo secretamente (“cristianos anónimos”), verá que un “creer común” funda también la “especificidad” de su propia creencia, y le permite, por tanto, no huir de lo “común” de nuestra humanidad. Lejos de lamentar la anfibiología del “creer” (tener fe en el otro o en Dios), el hombre confesante encontrará en ella más bien una oportunidad para respetar a aquel cuyo “creer” no coincide directamente con su propia identidad, o incluso para dejarse él mismo cambiar.

Pero descubrirse así “siempre creyente”, sea o no de manera confesional, no quita nada, por supuesto, al justo fundamento de la fe religiosa misma, en particular cuando mantiene juntos, y como siendo de una sola pieza, “kerigma y decisión” (capítulo IV). En efecto, cometeríamos un error si tomáramos la vieja disputa acerca de la “desmitologización” por pasada o hasta superada, como si la entrada en escena del simbolismo (Ricoeur) y el debate sobre la inculturación (Hans Küng/Alois Grillmeier) hubieran bastado por sí solos para resolver la cuestión. Volver ahora sobre esta tesis no es simplemente reactivar el mito de una “fe pura” –del que, por otra parte, no está exenta la fenomenología– y dar de nuevo el “salto” de una revelación cuyo logos no tendría ya en nada en común con la razón “humana y natural”. Preguntarse por la “decisión de la transformación” equivale más bien a aceptar una “transformación necesaria del concepto de decisión”. Lo que aquí es verdad respecto del acontecimiento, y en particular del nacimiento recibido antes que escogido (Cl. Romano), lo es más todavía, en nuestra opinión, de la fe confesional misma. “No podemos elegir” tener que elegir, y en esta elección de la no elección reside paradójicamente lo más fuerte de nuestra opción. No se trata, ni mucho menos, de que Dios imponga su creencia al discípulo, como si toda la libertad consistiera solo en reconocerse determinado (Espinosa); se trata únicamente de que el *hombre confesante* ya no está “solo” a la hora de decidir, sino que siempre hay “dos” y hasta “tres” para decidir –y por eso el “coloquio trinitario” (Ignacio de Loyola) no puede ausentarse cristianamente de la proclamación kerigmática del Dios resucitado.

(c) Debate, por último, con la fenomenología contemporánea:

Se habla a menudo de metodología y de distinción de las disciplinas, y los teólogos se jactan de recordar a los filósofos que no paran estos de transpasar los límites que la razón humana les ha fijado. Los fenomenólogos, en efecto, lejos de pensar una revelación que les estaría vedada (ya se trate de los acontecimientos de la cotidianidad como del Dios de la sacramentalidad), hacen más bien de ella su objeto preferido, pretendiendo revivificar lo que los teólogos no habrían sabido renovar por sí mismos. Reconoceremos ciertamente, y en primer lugar, la inmensa fecundidad de la fenomenología para la teología, hasta el punto de requerir sobre ello

más debates con los que se dedican a esto. Eso no impide que, a nuestro modo de ver, el “efecto bumerán” de la *teología sobre la fenomenología* sigue sin cuestionarse ni aun plantearse. Todo ocurre, en efecto, como si pudiéramos o debiéramos contentarnos con una “fenomenología teológica”, que utiliza herramientas del fenomenólogo para describir los objetos del teólogo; sin preguntarnos al mismo tiempo acerca del sentido de una “teología fenomenológica” que ponga en tela de juicio, en su propia descriptividad, los tópicos de la fenomenología. No se trata aquí de ser teólogo más que filósofo, o de mostrar que los objetos de la teología se limitan a hacer ver mejor o de manera paradigmática lo que la fenomenología percibe exclusivamente de lejos. La radicalidad de la tesis quiere más bien indicar que la toma en consideración de la teología como tal hace aparecer a veces con extraordinario resplandor los límites de la fenomenología misma. El horizonte de la finitud y su asunción por Cristo el Viernes Santo; el acto de nacer y su renovación en el “nacer de lo alto” por la resurrección; el eros humano y su transformación por el *ágape* de la eucaristía; la toma en consideración de la “materialidad del cuerpo” solo por el hecho de la realidad, anti-gnóstica, del Cristo encarnado, son otros tantos motivos para no quedarse en la mera “utilización” de la fenomenología, aunque sea para renovar la teología. La teología misma, en su contenido (encarnación, resurrección, eucaristía...) y hasta en sus métodos (en particular la necesaria toma en consideración de la historicidad), posee los medios de “dar la vuelta” hacia la fenomenología, según un “golpe de retroceso” que puede ser reivindicado *también* por la figura de un filósofo que no oculta la necesidad de una “práctica común y eclesial” de la teología. En resumen, el “ensayo sobre las fronteras” que aquí se intenta no define *a priori* los límites de la filosofía y la teología, sino que los descubre más bien *a posteriori*, según un trabajo ya efectuado, cuyo método y pertinencia quiere limitarse a evaluar el presente ensayo⁷.

⁷ Remitimos aquí a nuestro “tríptico”: *Le Passeur de Getsémani, Angoisse, souffrance et mort*, París: Cerf (col. La nuit surveillée), 1999 ; trad. esp. en Salamanca, Sígueme (A. del Río), 2014; *Métamorphose de la finitude, Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, París: Cerf (col. La nuit surveillée), 2004 (en prensa en Ediciones Sígueme, por el mismo traductor); *Les noces de l'Agneau, Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*, París: Cerf (col. La nuit surveillée), 2011 (en proceso de traducción, por los autores de la presente versión española, en Ediciones Sígueme).

La hipótesis de un “entejado y conversión” (capítulo V) de la *filosofía por la teología* querrían en este sentido extraer, según el modelo esta vez de un verdadero “discurso del método”, qué puede con precisión proporcionar una reflexión acerca del “paso de las fronteras”. Hay que reconocer que la distinción entre filosofía y teología, especialmente en la fenomenología contemporánea, no pertenece, o no pertenece ya, al orden de los “objetos”. Nos ha alegrado ver que la “oración” (J.-L. Chrétien), la “liturgia” (J.-Y. Lacoste), la “eucaristía” (J.-L. Marion), o incluso la “encarnación” (M. Henry), pertenecen de nuevo al campo de la fenomenología, según un criterio de *descriptividad* maravillosamente uniforme. Mantendremos, pues, la diferencia entre filosofía y teología no tanto en lo que se estudia (el objeto) cuanto en la especificidad de sus puntos de partida (desde abajo o desde arriba), en sus propios “modos” de proceder (punto de vista heurístico o didáctico) y en el “estatus de los objetos” analizados (posibilidad o realidad efectiva). En cualquier caso, el horizonte de la finitud, tanto en filosofía como en teología, seguirá siendo fundamental, al menos en función de aquello a lo que, como hombres, nos enfrentamos *primero*. Con Duns Escoto se abre, en efecto, una “insuperable inmanencia” que hereda nuestra modernidad, aun cuando, como no hemos dejado de subrayar, Cristo resucitado es el único que tendría los medios de abrirla a una dimensión de eternidad.

Ciertamente —y algunos no dejan de lamentarlo—, al creyente le gustaría afirmar directamente la “transcendencia”, deshacerse de sopetón de su pura y simple humanidad, o hasta de sus “hermanos humanos” (Bernanos) y del atrio de los “gentiles” (*gentes*) que no cesan de rodearlo. Sin embargo, eso es confundir el “punto de partida” con el “punto de llegada”, y no ver que empezar por la finitud no es encerrarse ya inmediatamente en ella. El catolicismo adolece a veces de un “irenismo ingenuo” que pone en tela de juicio su credibilidad: como si el maravillarse del recién nacido estuviera siempre dado y no hubiera también, y desde el principio, un *pathos* de la existencia que atravesar. Si bien lo sobrenatural permanece ciertamente “necesario e inaccesible”, ya se lo afirme como filósofo (Blondel) o como teólogo (Lubac), no se ganará más que a costa de una acción *de Dios* mismo, que, en su resurrección, toma la decisión de abrir las puertas que hasta ahora seguían cerradas para nosotros. Si no nos hubiera “librado de la muerte” (2 Cor 1, 10), Cristo no

habría hecho nada: ni deshacernos de las cadenas del pecado, ni transformar lo que hasta entonces permanecía para nosotros “mortalmente” cerrado. La resurrección lo “cambia todo” en cuanto que es el lugar de la *conversión de la filosofía por la teología*, del paso de la finitud constatada al Cristo resucitado. Apoyándose en el “entejado” como nudo del encuentro de lo humano y lo divino, según una estructura de “recubrimiento” (Tomás de Aquino), y rechazando deliberadamente el “salto” tal como ocurre la mayoría de las veces en la fenomenología contemporánea, el “siervo filósofo” se sentirá orgulloso de ser recibido –o “llamado a las alturas” (Prov 9, 3)– en la morada del teólogo, y verá una diaconía o un “servicio” allí donde la historia de la filosofía posterior denunciará una esclavitud o una “servidumbre”. La “conversión de la filosofía por la teología”, que sucede aquí al “horizonte primeramente abierto de la finitud” (Duns Escoto) y a la “estructura de recubrimiento” descubierta en el Cristo encarnado y resucitado (Tomás de Aquino), encontrará entonces su consumación en la “monadología trinitaria”, integrando esta vez el conjunto de los actos humanos y todo lo que somos en el Dios Trinidad, a modo de crisol para metamorfosearlo todo (Buenaventura). “No se produce nada en el hombre que no se produzca *antes* en Dios, excepto el pecado” (Hans Urs von Balthasar, a propósito de san Buenaventura). No es solo una frase de confesión dogmática, sino también el punto culminante de un “discurso del método”, elaborado a la vez *filosófica y teológicamente*. En efecto, si nos detenemos en el umbral de una disciplina –la inmanencia para la filosofía y la transcendencia para la teología, por ejemplo– no podemos ver ni comprender cómo y en qué están profundamente vinculadas estas materias en el Hombre-Dios capaz de unirlas e incorporarlas en el misterio de la Trinidad.

“Por fin, la teología” (capítulo VI). Ciertamente, el término resuena –quizá y en último extremo– como el “grito” de un filósofo que hubiera “dejado” sus prerrogativas, que hubiera abandonado lo humano para sumergirse en lo divino y deshacerse de todo un pasado hecho de oscuridad a cambio de una transparencia tan deseada que se creería ahora inmaculada. La *lectio facilior* del paso de la filosofía a la teología, sin embargo, no tendrá para nosotros vigencia alguna. “Por fin, la teología” equivale también ciertamente para el filósofo a aceptar ser invitado, con un “suspiro de alivio”, allí donde las barricadas falsamente erigidas ya no tendrán nunca más

que levantarse. Pero “por fin, la teología” consiste también en vislumbrar la teología “al final”, según un “paso del Rubicón” que no equivale a olvidarlo todo, sino más bien a *sopesar el peso* de lo que ha ocurrido en la travesía, según una humanidad ciertamente transformada, pero no amnésica respecto de su carga nunca borrada. El hombre mide el mundo a modo de “fenómeno limitado”, conforme al dicho tomasiano del principio proporcionado, según el cual “no se puede recibir nada más allá de la propia medida” (III *Sent.* d. 49, q. 2, a. 1). Finitud insuperable, es cierto, que el filósofo tendrá la tarea de atravesar. Pero ya que está amada, deseada y llevada por Dios mismo hasta la Trinidad para convertirla o metamorfosearla, el teólogo tendrá la vocación de ofrecerla, dejando esta vez a la propia Revelación el cuidado de obrar. Nadie es “más filósofo” porque se mantenga en el “umbral” de las disciplinas o “separe” claramente los *corpora*, todo lo contrario. Las cuestiones de “frontera” exigen también que se acepte el conjunto de las “materias”. *Pasar el Rubicón* es efectuar la travesía e inspeccionar las orillas solo para distinguirlas mejor. Lejos de atenerse, pues, únicamente a su requisito disciplinar (seguir siendo filósofo más que teólogo, fenomenólogo más que metafísico, etc.), la apuesta de la filosofía y de la teología “por venir” pretende ser existencial, o mejor dicho experiencial: se trata de existenciaros que hay que describir en fenomenología y a la vez que elaborar en teología, hasta ser íntegramente transformados y “metamorfoseados”, como en un “efecto bumerán”, bajo la acción de la Trinidad.

§ 3. EXPERIENCIA

Las seis etapas de nuestro propio *Itinerarium* terminan aquí, a semejanza de san Buenaventura, en una suerte de *apex affectus* o de unión íntima del Hombre con Dios, pero entendida esta vez como total incorporación y transformación de lo humano en lo divino. La teología, por supuesto (Ignacio de Loyola), pero también la filosofía (P. Hadot), han sido siempre, de hecho, o al menos en sus orígenes, “ejercicios espirituales”⁸. Por haberlo olvidado demasiado,

⁸ IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales* (1547), Primera anotación (I, 3): “En efecto, igual que pasearse, andar y correr son *ejercicios corporales*, así también llamamos *ejercicio espiritual* a cualquier modo de disponer el alma para apartar de sí

se ha separado erróneamente la metafísica y la fenomenología, o incluso la teología dogmática y la teología bíblica o hasta mística. Más que debatir sobre la pertinencia de una “superación de la metafísica”, en nuestra opinión ampliamente superada, o que señalar una y otra vez las fronteras de una “onto-teología”, a nuestro modo de ver imposible de encontrar, esperaremos, por tanto, de la filosofía que describa más bien la “gran travesía” de la “experiencia”, como puesta en peligro de uno mismo (*Erfabrung*), y no como mera vivencia auto-afectada (*Erlebnis*). La “gran travesía”, o el “autoaprendizaje por el sufrimiento”, para retomar el término de Esquilo (*pathei mathos*), nos enseñará cómo nosotros mismos nos hemos movido, limitándonos a acusar “el golpe de retroceso” de lo que en nosotros, pero casi “sin darnos cuenta”, ha sucedido también. A veces recibimos los conceptos, como recibimos también el método o el camino por el que hemos avanzado. Casi siempre nos creemos falsamente capaces de “decidirlo todo”, y tenemos que reconocer que la mayoría de las veces no tenemos otra opción que asumir nuestras opciones, dejando así “que otro nos ciña” y nos lleve adonde no pensábamos “ir” (Jn 21, 18). Esa es la audacia del filósofo, pero también del teólogo, y aun del creyente “y” del hombre sin más, desde el momento en que *juntos* y en la *unidad* de un mismo ser, dan muestras tanto de “pensar” como de “exponerse”.

“*Cuanto más se teologiza, mejor se filosofa*”. Tal es la máxima que nos hemos empeñado en repetir, y que, “filósofos ante todo”,

todos los afectos desordenados”; y lo mismo P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, París: Gallimard (col. Folio-essais), 1995, p. 276: “A lo largo de toda nuestra investigación, hemos encontrado en todas las escuelas, incluso en los escépticos, “ejercicios” (*askesis, melete*), es decir, prácticas voluntarias y personales destinadas a operar una transformación del yo” (el subrayado es nuestro). (Trad. México, Fondo de Cultura, 1998).

- ⁹ Cf. H. G. GADAMER, *Verdad y método* (1960) [París: Seuil, 1996, pp. 369-384] (“El concepto de experiencia [*Erfabrung*] y la esencia de la experiencia hermenéutica): “Enseñado por el sufrimiento” (*pathei mathos*). Esta fórmula de Esquilo no quiere decir solamente que no adquirimos juicio más que a sus expensas [...]. Lo que el hombre debe aprender del sufrimiento no es esto o aquello: es el discernimiento de los *límites de la condición humana*, del carácter irrevocable del *límite* que separa de lo divino [...]. La experiencia (*Erfabrung*) es, por tanto, la experiencia de la *finitud humana* [...]. La experiencia verdadera es la que da al hombre la *conciencia de su finitud*” (pp. 379-380). (El subrayado es nuestro). (Trad. A. Agud, Salamanca, Sígueme).

no dejaremos de reivindicar¹⁰. Aun así, recuperar la “conjunción de las disciplinas”, más allá de la “disyunción” o el “salto” que hoy se hace la mayoría de las veces, equivale a saber situarse, y ello con tanta más precisión cuanto que se haya efectuado la “travesía del Rubicón”, o sea, después de haber intentado la aventura de hallarse en uno y otro lado. Lejos de seguir mirándose con recelo, como “el perro y el gato”, o escondidas “bajo la máscara de Jano”, la filosofía y la teología, por tanto, y una golondrina no hace verano, darán muestras de “volver”, o mejor dicho, de “viajar”, para encontrarse al fin y para que el filósofo, en su “país natal”, viva cada vez mejor: “¡Dichoso el que, como Ulises, ha tenido un buen viaje, o como aquel que conquistó el toisón, y luego regresó, lleno experiencia y razón, a vivir en medio de los suyos el resto de sus días!”¹¹.

¹⁰ Expresión formulada por primera vez, y aplicada en el marco de la filosofía medieval, en nuestra obra *Dieu, la chair et l'autre, D'Irénée à Duns Scot*, París: PUF (col. Épiméthée), 2008, pp. 34-37: “Filosofía y teología”. (Trad. Bogotá, Siglo del Hombre, 2012).

¹¹ Joachim du BELLAY, *Les Regrets* (1558), soneto 31, París: Livre de poche, 2002, p. 72.