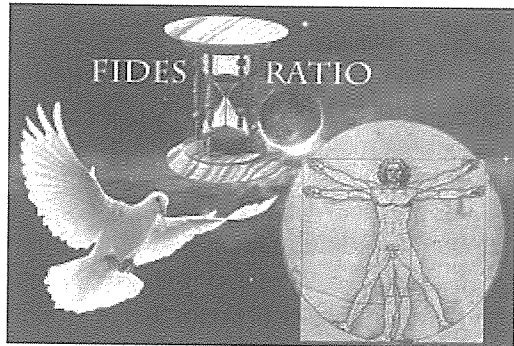


Recibido: 12-03-2013/ Aprobado: 14-04-2013  
pp. 95-117

Mario Di Giacomo Z.



EL BAUTISMO DE  
ARISTÓTELES Y  
EL CONFLICTO *FIDES-RATIO*  
EN LA UNIVERSIDAD  
DE PARÍS

*A Lorena, con un amor muy viejo,  
más viejo que cualquier memoria*

*A la voz, magnífica y morena, de Ibrahim Ferrer*

## RESUMEN

En este trabajo se analiza la doctrina de la doble verdad del siglo XIII, atribuida al maestro de la Facultad de Artes de la Universidad de París, Sigerio de Brabante. Sin embargo, no nos detendremos a determinar si ese maestro es el autor auténtico de la *duplex veritas*; más bien, nuestra interpretación se centra en la importancia de tal doctrina como origen, inicio, de un complejo proceso secularizador que concluirá separando la fe de la razón, la teología de la filosofía y, sociopolíticamente, el poder espiritual del poder temporal.

**Palabras clave:** doble verdad, averroísmo latino, aristotelismo heterodoxo, tomismo, relación fe-razón, bautismo de Aristóteles, Universidad de París, secularización, razón instrumental.

### **Baptism of Aristotle and fides-ratio conflicts at the University of Paris**

## ABSTRACT

This paper analyzes the doctrine of double truth in the thirteenth century, attributed to Siger of Brabant, teacher of the Faculty of Arts of the University of Paris. However, here is not determined if that teacher is the real author of the *duplex veritas*, rather our interpretation focuses on the importance of this doctrine as the source of a secularizing process that will separate faith from reason, theology of philosophy and socio-politically the spiritual power of temporal power.

**Keywords:** Double Truth Theory, Latin Averroism, Heterodox Aristotelianism, Thomism, Faith-Reason Relationship, University of Paris, Aristotle's Baptism, Secularization, Instrumental Reason.

## 1. Introducción

El cristianismo es sin duda una historia de almas peregrinas, la narración de un exilio, la gesta de una encrucijada. Es también la historia de un ensoberbecimiento por el cual se explica la distancia de los mortales en relación con su Fundamento y, por ende, en relación con ellos mismos. El suplicio de la cruz y la significación que le subyace muda poco a poco su fisonomía, en especial en una centuria preparada para la admisión de la metafísica de la sustancia. La *ousía* desempeña un papel exquisito en las sucesivas autoafirmaciones de aquellas almas, tanto que algunos autores radicales tendieron a leer a Aristóteles mediante las dioptrias de una lealtad sospechosa. O sesgada. Aquí quisiera traer a colación tanto ese peregrinaje inevitable del *homo viator*, como la posibilidad de explicar que ese mismo exilio pueda recibir el carácter de una morada favorable a los fines mundanos. La autorrealización cristiana pasa a través de un nuevo tipo de comprensión. El orden de los fines, guardando los valores espirituales un primado absoluto, reclama para sí una reverente subordinación. Ninguno de los personajes en escena, ni siquiera el más radical, enunciará de sí mismo estar fuera de los límites de la ortodoxia. No obstante, la bienvenida dada a ciertos principios aristotélicos no puede significar el adiós a ciertos modos de adecuar la razón a la fe. Todo lo que el hombre es, todo lo que puede y tiene, debe ser ordenado a Dios, *ordinandum est ad Deum*<sup>1</sup>, su principio y su fin, su alfa, su omega. El alfabeto del fin absoluto va a resentir la presencia de algunas afirmaciones intraeclesiales que, más que engrandecer a la divinidad de la cual todo pende, van a ser leídas, nuevamente, como autosuficiencia de la razón, como arrogancia humana, como *hybris*, para decirlo en los términos utilizados por los griegos para calificar el castigable evento llamado "desmesura", del cual el ser humano parece no poder eximirse, ni antes ni ahora. El recinto académico será

1 Tomás de Aquino, *Suma teológica* (ST), Madrid, BAC, 1947, la.-IIae., q. 21, a. 4.

el espacio donde se discierna el papel de una naturaleza retomada, trayendo a escena tanto el abrazo de los fines que de ella se desprenden, como de la felicidad todavía permitida en nuestra condición terrena. El amor por el exilio, de toda necesidad un amor segundo, subordinado y derivado, no dejará de ser, sin embargo, un amor posible en las almas vagabundas que lo habitan.

Si el olvido teológico no fuera tan absoluto, hace ya mucho tiempo que hubiésemos advertido que nuestra propia razón, incluso en el medio de una *religio perennis* venida a menos, ha soportado la prueba de ingresar en lo profano<sup>2</sup>, cifrando sus esperanzas en una delicada intuición: que hay que alejarse del ser siempre con la vista puesta en el saludable retorno a él. Sensible al tiempo, una razón situada hace suyo el juicio de que en la cruz Dios mismo se somete al foro de este mundo<sup>3</sup> y la Encarnación recuerda al devenir su trascendencia<sup>4</sup>, dando entonces comienzo, mediante una comprensión no dogmática de la propia fe, a un tipo de compromiso religioso “que toma en serio metas intramundanas de emancipación social y de dignidad humana”<sup>5</sup>. Solo que la lengua “profana” medieval no entra en el juego de la arrogancia de una razón autosuficiente. Es decir, la razón sapiencialmente asistida jamás dejará de contemplar aquello mismo que le confiere su límite y sentido: una *philosophia perennis* se sabe entrelazada con el abismo que la supera. El espíritu llega a ser para sí incluso en los claroscuros del mundo sensible. Este mismo espíritu se entreteje con la naturaleza y con la historia por medio de una enajenación activa que establece su residencia en el mundo, mas sin dejar de reconocer el *chorismós* que lo separa de una plenitud, del total *esse actu*.

Es cierto que, siguiendo a Hegel, de una religión encostrada no quedan sino fórmulas vacías de las que ha huido el espíritu, mas en el siglo XIII esto no ha ocurrido aún. No obstante, el mundo universitario se conmueve a causa de discursos que contienen las simas autodestructivos de la *veritas christiana*. Abrumados por su fecundidad, los pensadores cristianos se hicieron cargo de

2 Cfr. Theodor Adorno, *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 20.

3 Cfr. Jürgen Habermas, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, 2001, p. 95. Demasiado moderno, Habermas querrá persuadirnos de la necesidad incontrovertible de derrotar el ahistoricismo de las filosofías del origen y de la nostalgia por él. Por ello desea someter a toda práctica silenciosa que tenga en su fuente a un Primero a un proceso de movilización discursiva basado en la intersubjetividad humana, de manera de desreificar las situaciones de una no-reconocida historicidad petrificada, en virtud de una secularización del saber y de un pluralismo irrevocable de las imágenes de mundo (*Weltanschauungen*) obligadas a convivir en espacios comunes poco proclives a una autocomprensión religiosa.

4 El cristiano se domicilia en una ambigüedad, en una tensión agotadora, acampa entre el tiempo y la eternidad; con Rahner, pendula entre Dios y mundo. La *praxis* y la parresía cristianas se involucran necesariamente con la historia, eligiendo preferentemente lo plebeyo, lo despreciable, a quienes sobreviven en la periferia del mundo. La revelación divina en la locura de la cruz no hace sino insertarse en un *locus* y en un tiempo específicos, anunciando en un compromiso concreto lo que será la plenitud de una vida aún no conquistada. Por lo tanto, “la historia es el lugar donde podemos constatar la acción de Dios a favor de la humanidad. Él se nos manifiesta en lo que para nosotros es más familiar y fácil de verificar, porque pertenece a nuestro contexto cotidiano, sin el cual no llegaríamos a comprendernos”. Ioannes Paulus PP. II, *Fides et ratio*. A los Obispos de la Iglesia Católica sobre las relaciones entre fe y razón. 1998.09.14. Disponible en <http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/INDEX.HTM>

5 J. Habermas, *op. cit.*, p. 90.

la tensión entre fe y razón, entre la obligatoriedad del mandamiento divino y las constricciones que impone la razón en la propia interioridad del espíritu. Mientras unos, alarmados, salen a cerrar el paso a los excesos racionantes, otros exageran el peso de las pruebas racionales, de modo de ya no contener dentro de justos límites las conclusiones del *lumen naturale* en relación a la verdad revelada, geminando de esta manera verdades inadmisibles para un contexto eclesial, y otros, en fin, conscientes del horizonte científico de su tiempo, entran sin desconfianza al reino de la razón, animados por la sospecha de que él no refutará lo establecido por la *Sacra Doctrina*.

## 2. Tomás de Aquino y Sigerio de Brabante: *sancti vs. philosophi*

La *ratio fidei* en santo Tomás cobra la fisonomía de una reflexión ejercida por la razón natural en torno a un inteligible que la Revelación le ofrece<sup>6</sup>. La razón se encuentra en el difícil trance de pensar lo que su propio Fundamento ha revelado de sí. Pero por poco que comprenda, la razón humana librada a sus fuerzas no hace sino leer el texto de este mundo, señalando más el camino de una continuidad y de una trascendencia que el de una escisión finito-infinito o el de una obsolescencia doctrinaria inmune a las exigencias del tiempo. Y es esta misma religión revelada, escribe Adorno, la que “se defendió con todas sus fuerzas de la doctrina de la doble verdad, por considerarla autodestructiva. La fuerza y el mérito de la gran Escolástica, y sobre todo de las *Sumas* de Tomás de Aquino, residían en que, sin absolutizar el concepto de razón, nunca lo proscribieron”<sup>7</sup>. El desenlace de la posición de los extremos es la parálisis del tiempo: los unos actúan como si la razón estuviese vaciada de autoridad en lo concerniente a la construcción humana del mundo, cuyo mensaje manifiesto es la desconfianza frente a cualquier innovación que perturbe la unidad cristiana y la tranquilidad del orden; los otros, poco sensibles al contexto teológico en el que ya siempre se mueven, en sus excesos racionales generan respuestas que tienden a suprimir por vía de autoridad la autonomía de la ciencia buscada.

Situado entre ambos extremos, entre los excesos del separatismo averroísta, cuyo desenlace será la escisión entre filosofía y teología<sup>8</sup>, y los propios de un mundo quietista anclado en su anticipación terrestre de la ciudad celestial, santo Tomás enfrentará a esas doctrinas que no ven en la razón sino la negación de la Revelación, y en la Revelación una doctrina refractaria a la razón. Se trata de saber aquí cuál es el significado del divorcio que el

6 Cfr. Étienne Gilson, *Introducción a la filosofía cristiana*, Madrid, Encuentro, 2009, pp. 42-43.

7 T. Adorno, *op. cit.*, p. 25.

8 Cfr. É. Gilson, *op. cit.*, p. 28.

averroísmo latino consume entre fe y razón, significado que podría correr por al menos un par de vertientes simbólicas: ora una crítica del monopolio discursivo de la teología por medio de una radicalización de la obra de la razón, ora un proceso secularizador que sin demasiada conciencia de las consecuencias que podría provocar pretende afianzar al hombre en su mundo.

Citando al averroísta Juan de Jandún (s. XIV), maestro de la Facultad de Artes de París, Gilson insiste en el error de los seguidores de Sigerio de Brabante en eso de oír las enseñanzas de dos maestros fundamentales para la filosofía: la razón y la experiencia. Además, trae a colación, por boca del mismo Juan de Jandún, la lealtad de ciertos profesores a la autoridad de Averroes, más que a la de santo Tomás, porque este, intentando concordar la verdad revelada con la verdad racional, se ha puesto más del lado de la teología que del lado de su sierva, la filosofía. De allí que, para Juan, inspirado por una razón que de ninguna forma debería dejarse corromper por la fe, Averroes sería el perfectísimo y gloriosísimo amigo y defensor de la verdad filosófica<sup>9</sup>. No deja de haber en Juan, como no dejó de haberla en Sigerio, una solemne proclamación de adhesión a los artículos de fe profesados, pero dicha adhesión toma unos rasgos verdaderamente inquietantes, pues la atmósfera que rodea a los maestros parisinos de la Facultad de Artes está impregnada por la convicción de que lo mejor en términos humanos sería estar cercado por las demostraciones filosóficas, más que por el régimen de fideísta de las Escrituras. Un cerco de fe limitando el cerco interior de la filosofía asfixiaría así las pretensiones veladas de una sierva cansada de estar al servicio de esa opacidad que la razón impugna. "Forma culta de incredulidad religiosa"<sup>10</sup>, el averroísmo radical de Juan de Jandún y de otros maestros de la Facultad de Artes constituiría un alzamiento en contra del monopolio discursivo teológico, administrado eclesialmente.

## 2.1. La universidad, escenario del vínculo *fides-ratio*

La universidad, institución nueva bajo el dominio clerical, no deja de presentar una fisonomía crítica, la cual tiende a irse de las manos controladoras de la Iglesia. Es cierto que el mundo cultural cae bajo la influencia eclesial y se halla dominado por la ideología religiosa, no es menos cierto que la "Universidad aparece como un órgano de la Cristiandad"<sup>11</sup>, sin embargo, el espíritu crítico que la academia desarrolla en los discípulos y maestros de esa naciente corporación mediante el deseo de saber (*philosophia*), la posesión del mismo como *scientia* y *habitus* del alma y las facultades (*facultates*) o

9 Cfr. Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, 2ª ed., Madrid, Gredos, 1985, p. 637.

10 *Ibid.*, p. 638. Cfr. Otto H. Pesch, *Tomás de Aquino: Límite y grandeza de una teología medieval*, Barcelona, Herder, 1992, p. 166.

11 Paul Vignaux, *El pensamiento en la Edad Media*, Madrid, FCE, 1999, p. 63.

riquezas adquiridas por una vía disciplinaria que hace las veces de vínculo espiritual entre maestros y discípulos<sup>12</sup>, gestan un cuerpo de conocimientos no todos en regla con la armonía teológica que el clero requiere. Regulados desde fuera, los diversos conocimientos no tienen por qué rebelarse en contra de una jerarquía epistémica que tiene en su cima al principio, *terminus a quo* y *terminus ad quem*, de toda la creación. Es este contexto el que difícilmente podrá sostenerse mediante la simple administración y control teológico del saber. Es decir, el espíritu crítico sopla al interior de los muros eclesiásticos gracias al aliento de nuevos saberes que difícilmente pueden ser armonizados bajo el paradigma de la subalternación de las ciencias, en cuyo extremo superior se encuentra la teología revelada. Si el espíritu se torna crítico, como afirma Le Goff<sup>13</sup>, entonces el estricto control clerical del conocimiento pronto se saldrá de cauce<sup>14</sup>. Desde el púlpito, sin dudas, pero también desde las cátedras se aspira a gobernar a las almas<sup>15</sup>, pero ese gobierno encontrará al interior de la institución eclesial sus resistencias y sus límites, en especial debido al descubrimiento de un nuevo Aristóteles, mejor dotado para dar cuenta de la naturaleza y de la autosuficiencia que ella requiere. En palabras de Mandonnet<sup>16</sup>, la asimilación de Aristóteles fue el gran problema intelectual del s. XIII, o en las de Bianchi<sup>17</sup>, lo que está en escena es cuánto del patrimonio filosófico-científico de los paganos puede aceptar la cristiandad. Gloria de los dominicos ha sido trabajar por el progreso científico del medioevo más y mejor que ninguna otra orden, como ha sido mérito suyo la cristianización de la ciencia griega, protegiéndose así la Iglesia de una restauración extremista del pensamiento pagano<sup>18</sup>. El mundo natural recuperado, la *physis*, desea hablar con la voz del Estagirita: el *homo renatus*, sin destruir a Dios, quiere

12 Cfr. É. Gilson, *La filosofía...*, p. 513.

13 Cfr. Jacques Le Goff, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 12.

14 A este punto deseo recordar un texto de Garin relativo a la relación fracturada entre el saber de las escuelas y el Humanismo a la sazón naciente: "... precisamente durante el Humanismo se consolidó una nueva visión del hombre, madurada al margen de las <<academias>>. (...) la teología de las escuelas medievales, cuya importancia había sido por cierto notable, veía cómo se desdoblaba sus aulas y cómo se iba reduciendo el eco de sus enseñanzas" (Eugenio Garin, *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, Taurus, 2001, pp. 8-9). Las cuestiones *magis subtiles quam utiles* van así perdiendo importancia, pues en este giro epocal, por causa de la descomposición de la cosmovisión medieval a la que han contribuido tanto el averroísmo como el nominalismo, el hombre descubre la importancia de su voluntad en la transformación de un mundo hasta entonces inmóvil. Con Bacon el imperativo técnico también cobra una relevancia fundamental, pues el orden existente dado puede admitir dentro de sí modificaciones sustanciales que recalen en beneficio de la humanidad. Entre esta voluntad que doblega y esta naturaleza doblegada ya no caben ni el desierto ni los parajes de ancha soledad como *topoi* de delicias paradisiacas (*Eremus est paradisi deliciarum*). La frase anterior es de Pedro Damiano, mencionada por Garin en *op. cit.*, p. 41, nota 3. La conversación a solas con Dios tiene que dar paso a una conversación de la humanidad consigo misma, en adelante trabajando bajo un ideal de autooptimización técnica y bajo la convicción de que la voluntad cooperativa supera el solitario *loqui cum Deo*.

15 Cfr. J. Le Goff, *ibid.*, p. 68.

16 Cfr. Pierre Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 1976, p. 161.

17 Luca Bianchi, *L'errore di Aristotele: La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1984, p. 163.

18 Cfr. *ibid.*, p. 307.

dar cabida a los derechos de una sensibilidad hasta entonces velada tras un manto sacramental.

París, por obra de esa ficción teórico-historiográfica llamada *translatio studii*, será el centro intelectual de la cristiandad, ella será pues *il regno per eccellenza dell'alta cultura, la nuova Atene, la città dei filosofi*<sup>19</sup>. Con palabras de Mariani: *Parigi era allora il centro del movimento culturale europeo*<sup>20</sup>. Lejana ya de la cultura monástica, la civilización urbana del medioevo latino verá crecer dentro de sus entrañas las favorables vísperas de las órdenes mendicantes. De una de ellas surgirá la figura principal del s. XIII, quien tendrá como misión intelectual la concordia y armonización de las normas de su orden, las directivas de la Iglesia y el progreso de una sociedad enfrentada a nuevas realidades. París, "ciudad dialéctica"<sup>21</sup>, rociada de estudiantes y profesores internacionales, será así el sitio adecuado para el despliegue de la doctrina tomista: *Parigi è, siguiendo a Chenu, il suo posto giusto*<sup>22</sup>. Sin embargo, para que esa armonía sea posible, y para que una mínima secularización arraigue en la naturaleza misma de las cosas, el cristiano ha de buscar una modulación entre el carácter pasajero del mundo histórico en el que vive como consecuencia de una culpa original, y la oferta ultraterrena en que se sanan las contingencias de una *physis* siempre precaria, oferta según la cual somos *consortes divinae naturae*. Vamos desde la *fuga mundi* propiamente monástica a una afirmación relativa del mundo creado que una distinción no-escisiva fundamenta. La huida del mundo es manifestación de un desprecio de aquellos hombres por un tipo de realidad transida por la *vertibilitas*, un defecto que acompaña la estructura del ente creado: menos atravesada por el ser y más bien contaminada meónicamente, característica de toda región intermedia. Aristóteles, que permite esa afirmación *secundum quid* del mundo, ha de formar parte del alma corporativa de la Iglesia, mas a condición de ser asumido de acuerdo a una hermenéutica prudencial: no absolutizando su doctrina, sino relativizándola, acoplándola de manera adecuada al marco más amplio, este sí absoluto, del cuerpo doctrinario revelado.

Alejado de sus fuentes primitivas, el cristianismo parece un barco que ha perdido su rumbo: a la autoridad de Cristo se le han ido sumando otras autoridades; como en cascada, éstas parecen ir ganando en dignidad, mientras que el sufrimiento encarnado parece irse borrando de los corazones (¿dónde ha detenido su barca el Cristo desnudo que el desnudo creyente tenía que seguir?), de modo que a los santos se han añadido los padres de la Iglesia, a éstos, los *magistri* y doctores, y ahora sumamos, en los filósofos, a los infieles,

19 Marie-Dominique Chenu, *San Tommaso d'Aquino e la teologia*, Torino, Pietro Gribaudi, 1989, p. 20.

20 Ugo Mariani, *Scrittori politici agostiniani del secolo XIV*, [Firenze], Libreria Editrice Fiorentina, 1927, p. 2.

21 P. Vignaux, *op. cit.*, p. 63.

22 M.-D. Chenu, *op. cit.*, p. 23.



a fin de extraviar aún más las fuentes genuinas de la Iglesia. Sí, la fe tiene que reflexionar en sí misma, dentro de sí misma, pero ese recurso de autoexamen por medio de intervenciones poco sagradas podría lesionar gravemente la heredad que nos hemos transmitido como Iglesia. Tomás navega *inter scopulos*, entre conservadores y revolucionarios. El obispo Tempier, el censor para entonces, exclama que la posición del averroísmo latino se encuentra en un trance aporético: dos verdades contradictorias pueden ser afirmadas simultáneamente<sup>23</sup>, de manera que una parece ser el límite de la otra y que cada una debe vivir de su propia relatividad, bien la filosófica, bien la teológica. Esta *Aufklärung avant la lettre* del aristotelismo heterodoxo colide con los límites de su tiempo histórico. Es cierto que Sigerio hallará en la *fides* el hospicio adecuado cuando su razón provoque conclusiones inaceptables para una visión cristiana del mundo, es decir, en situaciones de duda se debe optar por lo más seguro, dando lugar a una especie de tuciorismo epistemológico, pero no es menos cierto que esta estrategia por medio de la cual el pensamiento rinde sus armas ante la ortodoxia no convence a muchos. Admitida la presencia del griego en la Iglesia, mermadas las prohibiciones que pesaban sobre su obra, el camino a seguir por un teólogo como santo Tomás era el de la máxima integración posible entre dos universos distintos. En su circunstancia adverbial<sup>24</sup>, Tomás se hace de su historia, sin por eso desacreditar el movimiento teológico que reconduce el mundo a la fuente de la que partió. Los ateridos gorriones de Beda deben encontrar en el mundo el anhelado aposento tibio y lleno de luz, pero también han de poder concebir su origen y su fin, la dimensión protológica y la dimensión escatológica de la existencia, sin las cuales encontrarían apenas el no-lugar de un espacio efímero. La existencia fuera de este mundo no puede ya verse como separada, por mor de una escisión radical, de este mundo: la *inchoatio vitae aeternae* no queda apartada de la misma contingencia, ni la deja de lado en el despliegue de unas virtudes humanas correctamente orientadas a las virtudes teológicas. Los eventos mundanos constituyen así el despliegue de la *historia salutis*, que ahora se hace en y desde este mundo, y el hombre, por lo tanto, se ve impulsado a colonizar los confines de su propio exilio.

23 *Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae veritates* ("For they say that those things are true in the light of philosophy but not in the light of the Catholic faith, as if there were two contrary truths"). Tempier citado por Gilson en *Dante and Philosophy*, New York-Evanston-London, Harper & Row, 1963.

24 "La lengua perfecta es inexistente allí donde hay historia o, tal vez, mejor, <<historias>>, es decir, allí donde el ser humano habita su espacio y su tiempo a partir de su inevitable <<condición adverbial>>". El hombre, desde luego, incapacitado para decretar su extinción o para simplemente saltar sobre ellas, piensa desde sus sombras, gracias a sus sombras. También los límites están allí para procurar las condiciones de posibilidad del pensamiento. Las figuras trascendentales son bajadas de su alto pedestal en nombre de una más modesta "apertura lingüística de mundo", de un mundo simbólicamente conformado y de una precomprensión que ya siempre nos anteceden. Para el texto entrecomillado, Lluís Duch, *Estaciones del laberinto. Ensayos de antropología*, Barcelona, Herder, 2004, p. 294.

Tomás se encuentra ante una razón que en sus excesos podría lesionar el orden supratemporal de la existencia. Una ciencia desorientada, no asistida por la Revelación, produciría unos efectos caducos, llenos de incertidumbre, vanos e imperfectos<sup>25</sup>. Sin la Revelación, el auténtico *terminus ad quem* del hombre permanecería oculto para siempre. En la época de la técnica, los resultados de tal proceder están a la vista. Pero en el medioevo cristiano, en el cual no es superflua una multiplicidad ordenada<sup>26</sup>, los fines están allí para ser servidos, ya que reconocer y servir a esos fines no redundan sino en un servicio que el ser humano se hace a sí mismo. El miembro cristiano tiene que ser tributario de la Iglesia, debe ofrecer todas sus posesiones a ella como admisión de su estado de esclavitud, pero ese estado, insiste Egidio Romano, es más devoción que coacción, pues por medio de él reciben infinitamente más de lo que dan<sup>27</sup>: el horizonte de redención, la causa final de este movimiento marcado por el retorno, no hace sino multiplicar los tributos concedidos en la esfera temporal. Si se pierde el *telos* de los actos humanos, se pierde de vista el nudo sapiencial que los integra. Al cristianizar el esquema finalista y unitario que Aristóteles sostenía como metafísico<sup>28</sup>, la conquista personal de sí mismo (*epidosis eis auto*) y la conquista comunitaria no se detiene al interior de la naturaleza: el cumplimiento de la dinámica naturalista no se desacopla de la trascendencia, epítome y coronación de la misma *physis*.

Sin embargo, para algunos, la escolástica en el intento de conciliar razón y fe ha dañado la verdad cristiana, porque ha sustituido la fe por la razón, la teología por la filosofía, la caridad y la piedad que salvan por el orgullo de saber<sup>29</sup>: la casa del Señor, en resumen compendio y cifra, se ha llenado de ídolos. Es decir, en la conciliación llevada a cabo por algunos maestros cristianos la que ha perdido es justamente la dimensión religiosa de la existencia, ocasionando así un lamentable desorden antropológico y un trastorno aún mayor de la voluntad humana. El bautismo de Aristóteles también podría haber significado para la Iglesia la paganización de su propia intimidad. El registro mediador entre fe y razón asumirá como recurso metodológico indispensable la creación de ámbitos de investigación profana, de acuerdo a la lógica interna de cada disciplina, sin intrusiones teológicas indebidas en el interior de cada proceso autonómico. Hay que acoplar las conclusiones de los saberes profanos a la riqueza del dato revelado: la riesgosa autonomía producto de las *profanae novitates*<sup>30</sup> se supedita a un tipo de satisfacción que

25 Cfr. José Ignacio Saranyana, "Santo Tomás y san Buenaventura frente al <<mal uso>>". En: *Anuario Filosófico*, 1975, (8), p. 297.

26 Cfr. Egidio Romano, *Il potere della Chiesa*, trad. Giovanni Marcolaldi, Roma, Città Nuova, 2000, II, 14 (p. 251).

27 Cfr. *ibid.*

28 Cfr. Roger Labrousse, *Introducción a la filosofía política*, Buenos Aires, Sudamericana, 1953, p. 131.

29 Cfr. É. Gilson, *Introducción...*, pp. 15-16.

30 J. Le Goff, *op. cit.*, p. 307.

no puede estar ni en las cosas transitorias y caducas ni en las conclusiones que las ciencias temporales aportan al destino humano<sup>31</sup>. Asimismo, también es necesario superar la interpretación excesivamente alegórica del mundo, por lo cual en el discurso del Aquinate la naturaleza se libera de sus velos simbólico-místicos, transformándose en una *philosophia mundi* respaldada en un aristotelismo que redescubre la plenitud de los valores profanos<sup>32</sup>. Del acercamiento cordial entre fe y razón da testimonio el siguiente texto de Chenu, magnífico e insuperable<sup>33</sup>: el triunfo de la fe consiste precisamente en dejar a la razón la eficacia de las propias leyes, sin ir a parar en la dimensión apologetica y sin querer añadir alguna cosa a la luz divina.

Aunque existan dos prohibiciones "inofensivas"<sup>34</sup> sobre los *libri naturales* de Aristóteles (1210 y 1215), este, mediando la Facultad de Artes de la Universidad de París, es ya "dueño de casa"<sup>35</sup>. En efecto, tanto en santo Tomás como en Sigerio de Brabante, su adversario, vemos una característica común: una orientación exclusivamente racional de su obra y la concesión de autonomía a cada ciencia dentro de su dominio específico. Con la intervención de esta clase de naturalismo, el siglo XIII se da a la tarea de producir modificaciones considerables en la visión medieval del hombre. Por cierto –dice Ullmann– no es casual que Siger de Brabante introdujera, sobre una premisa genuinamente aristotélica, las formas extremas del naturalismo, dentro de cuyo recinto la naturaleza del hombre llegó a ser el principio determinante, dejando poco espacio para el cristiano<sup>36</sup>. Solo al hombre le será lícito guardar las llaves

---

31 Santo Tomás no necesita huir de la experiencia corriente para hacer experiencia de Dios, a saber, no purga la *physis* para encontrar el sendero adecuado hacia lo divino. Por supuesto que la metafísica es una elaboración ulterior en torno a la "inmediatez" de los datos que afectan al sujeto cognoscente y constituyen la condición de posibilidad de todo saber. No obstante, el ser allí disponible está al alcance de todos, y todos son capaces de leer la inteligencia de la realidad. La reflexión sobre los datos comunes del ser, sobre lo efectivamente existente, sirve de apoyo para una especulación acerca de Dios: una realidad *per se* inteligible representaría el camino hacia las entidades superiores que presiden el orden cósmico medieval. Entonces, la experiencia del ser es de algún modo experiencia de Dios. Siempre respetando la *analogía entis*, con maravillosa simplicidad Tomás contemplará a Dios en la intimidad de todo lo existente, *oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime* (ST, I, q. 8, a. 1). De allí que, de forma refleja, los agentes cognoscitivos conocen implícitamente a Dios en aquello que conocen (*quod etiam omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito*). Cfr. Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 22, a. 2, ad 1. Disponible en <http://www.corpusthomicum.org/adv2201.html>. Una reflexión de Gilson termina de aclarar la posición del Angélico: "Tomás aclara que Dios no está presente en todas las cosas como si fuera parte de su ser o esencia; no pertenece a la sustancia de ninguna cosa como si fuera uno de sus accidentes. Dios está presente en todas las cosas como un agente está presente sobre lo que hace". (Étienne Gilson, *Elementos de filosofía cristiana*, 3ª ed., Madrid, Rialp, 1981, p. 229).

32 Cfr. Paolo Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, 11ª ed., Bari, Laterza, 2011, pp. 78-79.

33 Cfr. *op. cit.*, p. 36.

34 La condena del 7 de marzo de 1277 es por el contrario, según lo manifiesta Van Steenberghe, una solución violenta a la crisis que comenzó en 1210. Son 219 proposiciones condenadas que alcanzan al aristotelismo latino en general, incluyendo al de santo Tomás. "El decreto de 1277 es, ante todo, la reacción de los eclesiásticos contra la amenaza del paganismo y la reacción tuvo lugar en la capital intelectual de la cristiandad, porque allí el peligro se hizo sentir con mucha más fuerza que en ninguna otra parte". Fernand Van Steenberghe, *Aristóteles en Occidente*, Caracas, Tropykos, 1988, p. 208.

35 *Ibid.*, p. 146.

36 Walter Ullmann, *Escritos sobre teoría política medieval*, Buenos Aires, Eudeba, 2003, pp. 59-60.

que abren las puertas del día y de la noche. Como escribe Le Goff, "en el Occidente no entra un solo Aristóteles, sino al menos dos: el verdadero y el de Averroes"<sup>37</sup>. Ciertos excesos teóricos son el resultado de la entrada dual de Aristóteles al universo cristiano. El Estagirita del XIII no es el mismo del XII, porque, "en primer lugar, es más completo. Al lógico que había conocido sobre todo el siglo XII se agrega ahora, gracias a una nueva generación de traductores, el físico, el moralista de la *Ética a Nicómaco*, el metafísico"<sup>38</sup>. La disposición teocéntrica de la vida va siendo suplantada por una orientación "naturo-céntrica"<sup>39</sup>. No obstante, la búsqueda racional encuentra su límite en las conclusiones que la Revelación ha establecido. El encuentro entre fe y razón, entre naturaleza y Gracia, será un conflicto cuyo desenlace supondrá tres escenarios:

1. La supresión de la razón y del conjunto de verdades establecidas naturalmente.
2. La conquista de la fe de parte de la transparencia de la razón.
3. La postulación de la validez de ambas verdades, que pueden ser establecidas al mismo tiempo: *simul stant*.

Gilson y Van Steenberghen opinan que Sigerio de Brabante nunca profesó la doctrina de la doble verdad. Si existió, no es atribuible a él<sup>40</sup>. Sigerio como creyente no está dispuesto a suplantarse las verdades de fe por verdades racionales. Es cierto que el Comentador no había dudado en declarar que la verdad, en propiedad, es filosófica. Sigerio, en contra de la posición de Averroes, aun aceptando las doctrinas racionales, en caso de disensiones intestinas afirma la primacía de la Revelación<sup>41</sup>, *stella rectrix*<sup>42</sup> de toda búsqueda filosófica. Las supremas verdades solo entrarán al entendimiento humano bajo la reserva expresa de que este reciba ayuda de lo alto. Pero, esta ayuda no interviene en las interioridades de una ciencia filosófica que opera con sus propios métodos, a partir de los cuales deduce sus propias conclusiones. Que la fe funcione como lo hace una estrella (*stella*) que rige (*rectrix*) un determinado itinerario significa, por su parte, una externalidad en relación a la autonomía que pretende para sí la dimensión filosófica, a saber, aquella cumple el papel de "principio regulador extrínseco"<sup>43</sup>, el cual, aun permitiendo la autonomía científica, le señala de antemano algunas conclusiones que el saber humano no debería violar. Pero la postura de Sigerio, lejos de admitir una cierta concordancia dentro de la continuidad *fides-ratio*, nos anuncia una

37 Jacques Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 108.

38 *Ibid.*

39 W. Ullmann, *Escritos sobre...*, p. 62.

40 Cfr. É. Gilson, *La filosofía en...*, p. 521; Cfr. F. Van Steenberghen, *op. cit.*, p. 195.

41 É. Gilson, *La filosofía en...*, p. 521.

42 Jacques Maritain, *Los grados del saber: Distinguir para unir*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1983, p. 485; Cfr. É. Gilson, *Introducción...*, p. 114.

43 Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981, p. 41.

divergencia categórica entre ambos órdenes: cada uno se mueve dentro de la ley definida por su propia esencia, sin posibilidad de avenimiento alguno. Si las verdades de fe se oponen escandalosamente a las verdades de razón, que el escándalo permanezca mientras la conciencia se refugia al interior de los dogmas que han sido acuñados por la tradición. La concordancia de esos órdenes efectivamente distintos entre sí será, más bien, la tarea de la filosofía tomista. Ella los unirá, distinguiéndolos. Si la razón no se sostiene en su ascenso hacia las verdades de fe, se interrumpe el movimiento gradual hacia lo divino: lo divino o es irracional o es inabordable por el sujeto de la razón humana; si es irracional, la colisión con la razón no podía ser más evidente; si no lo es, pero es inabordable por la razón natural, entonces no queda ante la Revelación más que la actitud humana de asumir mediante sumisión las fórmulas que por autoridad se han establecido.

Según Tomás una sola es la verdad, y la religión y la filosofía no hacen sino expresarla de maneras diferentes, conforme a sus respectivos principios constitutivos. Hay que preguntarse, pues, por los derechos y la jurisdicción de la investigación filosófica, sobre la que se han de tomar en cuenta dos aspectos fundamentales: si creer para comprender es el programa de una filosofía cristiana, la fe ha de ser minuciosamente deslindada de la ciencia del hombre, porque esta se halla sometida al tiempo y a la caducidad; y si a la ciencia profana se la mezcla con la eternidad del dogma, ello limita precisamente su propio progreso. A la luz de la jerarquización de las ciencias, la teología seguirá siendo la ciencia dominante del resto de las ciencias, manteniendo un cierto control sobre las distintas autonomías del saber. Aunque en santo Tomás se encuentre el principio epistemológico según el cual un saber halla sus reglas y método en su objeto propio<sup>44</sup>, insiste en su convicción de que solo existe una sola sabiduría evitando con ello la posible *occasio errandi* de una ciencia humana dejada a la libre, tanto arrogante en su comprensión terrena, como inmodesta en la tarea de escrutar los misterios de la fe. Por más que se intente conciliar *credibilia et scibilia*, tal concordia debe estar animada por un espíritu reverencial, a saber, es menester la sobriedad en el saber, *sapere ad sobrietatem* (Hugo de San Víctor), penetrado de modestia y temor, *cum modestia et timore*. Por consiguiente, en opinión de Chenu, él logra unir, mediante pertinentes distinciones, lo que en san Agustín estaba todavía dividido: la *ratio superior* (sabiduría) y la *ratio inferior* (ciencia)<sup>45</sup>. Sin el discurso unificador de aquella, la babel producida por los espacios autonomizados sería infinita: la subordinación no es sino el mantenimiento de la sabiduría, que todavía es Una. Santo Tomás "sabe que su filosofía será

44 Cfr. Marie-Dominique Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1969, p. 42.

45 Cfr. *ibid.*, p. 97.

más verdadera cuanto más cristiana sea y que su filosofía será más cristiana cuanto más verdadera sea”<sup>46</sup>, pues la gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona<sup>47</sup>, llevándola a su más alto cumplimiento. La visión unitaria de santo Tomás respeta y ordena los diversos elementos del cosmos cristiano, evitando así toda conclusión parcial, por eso Passerin puede aplicar a la concepción católica de vida del cardenal Newman la visión de santo Tomás: “en todo comienzo ella discierne el fin, y en todo fin el comienzo, en toda interrupción la norma, el límite en todo retardo”<sup>48</sup>. Un Sigerio herido de sombras no puede establecer dicha continuidad, ni el asintótico esfuerzo de pensar lo infinito desde una razón debilitada, con lo cual tanto lo postulado por la fe como lo postulado por la razón parecen permanecer dentro de una oposición inconciliable.

## 2.2. La doble verdad, ¿un gesto de libertad profana?

Santo Tomás enfrenta al adversario sobre su propio terreno, *celui de la philosophie d'Aristote*<sup>49</sup>, argumentando que los errores cometidos por los maestros latinos, apegados a los comentarios que Averroes hace de Aristóteles, se deben más a una fidelidad de tipo averroísta que a una lealtad al pensamiento del Estagirita. De esta manera, la crítica se afina en la exégesis que el comentador árabe hace de los textos aristotélicos, quien no fue tanto un peripatético, como un corruptor de la filosofía peripatética, *qui non tam fuit peripateticus, quam philosophiae peripateticae depravator*<sup>50</sup>. La estrategia de santo Tomás separa a Aristóteles del Comentador. En *De unitate intellectus contra averroistas*, santo Tomás la emprende contra Averroes, a quien presenta como un corruptor de la filosofía aristotélica. Las dificultades suscitadas en la exégesis de Sigerio a propósito del monopsiquismo y la eternidad del mundo<sup>51</sup> brotan de un apego servil a las líneas que el Comentador escribe sobre los textos aristotélicos. Aunque la actitud de Sigerio en última instancia sea respetuosa con su formación cristiana, Van Steenberghen ve en ella tanto el

46 Étienne Gilson, *El tomismo: Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, 2ª ed., Pamplona, EUNSA, 1989, p. 50.

47 Cfr. ST, I, q. 1, a. 8, ad. 2; I, q. 65, a. 5; IIa.-IIae, q. 26, a. 9; III, q. 69, a. 8.

48 Alessandro Passerin D'Entreves, “Introducción”. En: Tomás de Aquino, *Escritos políticos*, Caracas, Instituto de Estudios Políticos UCV, 1962, p. 27.

49 Fernand Van Steenberghen, *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain-Paris, Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1966, p. 435.

50 Tomás de Aquino, *De unitate intellectus contra Averroistas*, c. 2, *ad finem*. Disponible en <http://www.corpusthomisticum.org/oca.html>

51 La eternidad del mundo, según Pietro Olivi, elimina el pecado original, toda vez que suprime al primer hombre y como consecuencia anula toda la obra de redención (*tollit... peccatum originale, quia nullum primum hominem ponit ac per consequens tollit totum opus redemptionis*). Citado por L. Bianchi, *op. cit.*, p. 169. Otros temas, aparte de la eternidad del mundo y del monopsiquismo, fueron tratados heterodoxamente: negación de la providencia divina (Dios se conoce solamente a sí mismo, no al mundo), afirmación del determinismo psicológico (la voluntad humana elige necesariamente), cuestionamiento del libre albedrío; en resumen, esos temas derivaron en la inimputabilidad moral del ser humano y en la indiferencia divina, asuntos repugnantes para la conciencia cristiana.

resultado de los reproches de santo Tomás, como de la condenación del 10 de diciembre de 1270<sup>52</sup>. El cuestionamiento de Tomás a Sigerio se centra en que este opta por declarar como necesarias en filosofía conclusiones que sabe se hallan en abierta contradicción con su fe. Como escribe Van Steenberghe, si Sigerio se empecina en esto, entonces es un mal cristiano<sup>53</sup>. Si Averroes habla en beneficio de la filosofía en detrimento de las verdades religiosas, Sigerio, en caso de contradicción, resuelve las disonancias acudiendo a las Escrituras: ante la duda, la fe, que supera toda razón humana<sup>54</sup>. La posición de Sigerio es, por lo tanto, a lo menos equívoca y en el fondo contradictoria<sup>55</sup>.

La doble verdad representa, pues, el germen de una insurrección en contra del monopolio epistémico y político de la teología. La conciliación imposible construye un delgado espacio de libertad para las doctrinas profanas. La autoafirmación del mundo solo puede lograrse por medio de un deslinde que separe el dominio sagrado del dominio profano, o que distancie ambos campos semánticos<sup>56</sup>. Pero como la razón solo puede ser movida por la misma razón, y como las premisas teológicas no pueden ser despachadas sin más a la altura de ese horizonte de comprensión, la solución de ciertos maestros parisinos será la postulación de sendos ámbitos de verdades: ambas, pues, *simul stant*. La geminación de verdades contradictorias no es capaz de engendrar un ámbito lógico superior en el cual resolver el conflicto expuesto. Y, si lo encuentra, a muy pocos convence. Por aquí, no obstante, entra de estraperlo la posibilidad de afirmar sociopolíticamente una organización venidera del mundo que no exceda, al menos *in principio*, la clave naturalista del pensamiento aristotélico. Dentro del texto de la doble verdad se incorpora otro texto, ese que clama por dejar la palabra al *homo carnis*, a la palabra que una comprensión sacramental del mundo ha reprimido. El *homo renatus* no sería ya efecto de un acto sacramental; sería un hombre nuevo que ha recuperado su propia dimensión sensible, somática, mundana,

52 Cfr. F. Van Steenberghe, *La philosophie au...*, p. 449.

53 *Ibid.*, p. 455. Continúa el autor diciendo: *le saint docteur a raison de dénoncer, chez son adversaire qui se déclare chrétien, une attitude équivoque*. En la escena de los conflictos doctrinales, poco durará el triunfo tomista, aunque luego su pensamiento se convierta en una concepción común a la Iglesia. Nacida al tiempo en el s. XIII, los más de entre los conservadores harán pronto de ella el objeto de su crítica, y, en nombre de una absoluta trascendencia de la divinidad, los recursos del pensamiento humano quedarán para siempre borrados de la alta pretensión de escrutar lo que obra bajo la clave de bóveda del misterio. La vida íntima de Dios vuelve a caer bajo las concesiones autoritarias de la pura fe (Ockham, *v.g.*), otorgadas desde lo Alto, antes que bajo el escrutinio de una razón doblegada. Una mística unitiva también intentará en lo sucesivo compensar lo que a la razón ya no le está permitido, ni parcialmente resuelto por ella misma mediante la figura de la *analogia entis creati et increati*, ideada para dar cuenta de la semejanza y de la desemejanza entre hombre y Dios. El "tremendo Separado" (José Luis Aranguren, *El protestantismo y la moral*, Barcelona, Península, 1995, p. 134) únicamente puede ser objeto de una entrega humana sin condiciones, de un salto, de un *pathos*, acompañados de un sacrificio de la inteligencia. Ni siquiera habría que decirlo: en esta atmósfera regida por el absurdo y surcada por la conciencia de una fisura irreparable finito-infinito no hay cabida para los temas de la filosofía cristiana.

54 Sigerio de Brabante, *Quaestiones de anima intellectiva* (Appendices). En: P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 112.

55 Cfr. P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 169.

56 Carlos Paván, *Fides y scientia en el De aeternitate mundi de Boecio de Dacia*, Caracas, UCV, 1986, mimeo, p. 93.

que ha reconocido por fin la corporeidad de su propio saber, negándose a trasladarlo simplemente a los espacios donde el lenguaje humano ya no existe. El hombre, eterno interpelado, Adán y Cristo a la vez<sup>57</sup> en expresión de san Agustín (*In Psalm. 70, 2*), inmerso en el tiempo, "rescata en la historia la trascendencia"<sup>58</sup>. No obstante, para los menos revolucionarios en doctrina, si en esta *nuit intellectuelle*<sup>59</sup> el viador hace un camino distinto al elegido, si se alberga en una satisfacción distinta a la prescrita en régimen cristiano, se le debe enmendar para que marche en verdad hacia la residencia eterna. Si realiza altos en el itinerario que no son del gusto de la Ultimidad administrada terrenalmente, si goza del amor desordenado recusando la *ordinata dilectio*, si pacta con la superstición<sup>60</sup> y la idolatría, queda sujeto a las reprimendas de una caridad autoritaria.

Para sus detractores, menos siervo de la teología que de Averroes, Sigerio de Brabante es espejo de un aprieto: el de la multiplicación de unos saberes que, fundados en la *ratio*, pugnan por deslindarse del monopolio discursivo inspirado en la *fides*. Si en el medioevo teológico del siglo XIII la religión tiende a sofocar los intentos de independencia discursiva del ámbito profano, en la situación actual, en la idolatría de los medios propia de la era de la técnica, horizonte epocal omniabarcador, en la contracción del venerable *lógos* a mera razón calculadora<sup>61</sup>, olvidando la dimensión del *lógos* que cuestiona y pide razones<sup>62</sup> al interior de una gesta mayéutica que permite la ampliación de las perspectivas particulares de los interlocutores, es decir, del olvido del *lógos* propio de la filosofía, estamos marcados por un apuro de signo contrario, el de forjar una unidad débil<sup>63</sup> en medio de discursos cada vez más especializados, ese engarce imprescindible de la dispersión que Aristóteles enunciaba como

57 *Omnis homo Adam, omnis homo Christus*. Citado por Leonardo Boff en *Iglesia, carisma y poder*, 6ª ed., Santander, Sal Terrae, 1992, p. 175.

58 *Ibid.*, p. 37.

59 Émile Bréhier, *La philosophie du Moyen Age*, Paris, Editions Albin Michel, 1937, p. III.

60 Cfr. Karl Jaspers, *Los grandes filósofos. Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant*, Madrid, Tecnos, 2002, p. 137.

61 Cfr. Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires, FCE, 2012, p. 204.

62 "... junto al *logos* de la *tekhne* es posible también la existencia de un *logos* de la *praxis* en el sentido de la *phrónesis* y de un *logos* del *theorêin* en el sentido del *preguntar*, es decir, del exigir razones y del cuestionar propios del filosofar. Si nos atenemos a esta diferenciación y a esta plurivocidad del *logos*, podemos pensar que la esencia de la técnica moderna no es tanto el olvido del ser, sino el *olvido del logos*. El olvido de un *logos* cuyo sentido tiene su fundamento en la multivocidad del ser y en la pluralidad de mundo y de formas de vida. El olvido de un *logos* que en Aristóteles tuvo su mejor comprensión histórica". F. Volpi, *op. cit.*, p. 204.

63 Desaparecidos los puntos de vista privilegiados, sea teológicos, sea metafísicos, la unidad solo puede ser pensada como un proceso constituyente desarrollado por los interlocutores de un diálogo siempre inconcluso. Asimismo, cada unidad parcialmente lograda se encuentra atravesada por la convicción fundamental de que no se halla establecida de una vez y para siempre. Sin embargo, debo añadir que aun existiendo Dios, el discurso humano sobre Él (teología) tampoco podría presumir de haber alcanzado la verdad de su *sancta simplicitas*: todo discurso elaborado *sub specie hominis* acerca de Dios será siempre un discurso menguado, pues el símbolo no puede agotar la plenitud del simbolizado, ya que sin duda este es *semper maior* que el símbolo que aspire a representarlo. Si se produce una identificación entre ambos términos obtenemos ora una postura idolátrica, ora una postura fundamentalista. De este modo, el proceso hermenéutico acerca de Dios aparece ante nuestros ojos como una empresa interminable.



*pros hen legomenon*, y la escolástica como *ordinatio ad unum*, el camino hacia una sola significación, una unidad focal de significado, la búsqueda no-violenta de una comunión todavía posible.

### 2.3. Un horizonte terapéutico como fruto del Dios desalojado

En los tiempos que corren, la restauración de la teología<sup>64</sup> no puede parecer a muchos sino una desmesura o el testimonio de una aflicción incapaz de mantenerse a la altura de su propio horizonte histórico. Erosionadas la fe y su razón, los dos alimentos y las dos luminarias que brillan en la casa del Señor, como las calificó León XIII, la razón sustantiva es desplazada del foco público de atención en virtud del privilegio acordado a la razón funcional. Una sociedad administrada y un *homo planificatus* dan la espalda a la razón sustancial, "a un modo de pensamiento que toma en cuenta la moralidad de los fines y la dignidad humana de los medios usados para conseguirlos"<sup>65</sup>. Exonerada la academia de la labor de dar cuenta de los personajes transmundanos, ella ha ido adecuando sus conductas a los dictados homogéneos de una sociedad global basada en el intercambio, de manera que las circunstancias la apartan de la acribia de la razón en función de una mansa adaptación a lo real: la academia parece haber permutado la crítica humanística por la simple autoconservación (*conservatio sui*) dentro de un entorno altamente competitivo, obrando una *adaequatio academiae et mercatus*. Radicado en la médula de nuestras sociedades está el *ethos* consumista, y así, como con cierta ironía escribe Adela Cortina rememorando a san Pablo, *en aquest consum "vivim, ens movem i som"*<sup>66</sup>, en este consumo vivimos, nos movemos y somos, *in eo vivimus, et*

64 Cfr. É. Gilson, *Introducción...*, p. 156.

65 Salvador Giner, *Sociedad masa: Crítica del pensamiento conservador*, Barcelona, Península, 1979, p. 141. Más claramente: una sociedad debería enfocarse en las personas, en la justicia y en una vida con sentido, más que en un crecimiento económico que se ha convertido en un fin en sí mismo. Al recibir el Premio Príncipe de Asturias, Martha Nussbaum expresó: "... necesitamos una educación bien fundada en las humanidades para realizar el potencial de las sociedades que luchan por la justicia. Las humanidades nos proporcionan conocimientos no solo sobre nosotros mismos y sobre los demás, sino que nos hacen reflexionar sobre la vulnerabilidad humana y la aspiración de todo individuo a la justicia, y nos evitarían utilizar pasivamente un concepto técnico, no relacionado con la persona, para definir cuáles son los objetivos de una determinada sociedad." (Martha C. Nussbaum, *Intervención de la Sra. Martha C. Nussbaum, Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales, en la Ceremonia de entrega de los Premios Príncipe de Asturias 2012*. Disponible en <http://www.premiosprincipe.es/discursos/martha-c-nussbaum-premio-principe-asturias.html>). Totalitarismo gerencial y tecnocracias envanecidas suelen leadear la importancia de las acciones prácticas de los seres humanos y de los valores que guían a esas prácticas, resultando de ello la dinámica que ya nos es familiar: crecimiento y reproducción de capital, que a troche y moche "desmaleza" el universo simbólico propio de la ecología humana, homogeneizando rostros y paisajes bajo el imperio de la razón funcional y la presión modernizadora. La consecuencia es el empobrecimiento cultural y la urbanización de las diversas semánticas significativas por obra de un gran lenguaje sistémico que acosa al mundo estructurado narrativamente. Afloran entonces multitudes desdiferenciadas, individuos aislados de sus comunidades emocionales originarias, viviendo ahora en la *magna solitudo* de los lugares de paso, allí donde no decanta el vínculo personal ni se da ocasión a la memoria.

66 Adela Cortina, "Qui, què, per què consumir". En: *Quaderns CJ (Consumeixo=Existeixo?)*, Nº 123, febrer 2004, pp. 3-16 (p. 5).

*movemur, et sumus* (Hechos, 17:28). La *kritikè tékhne* de los griegos<sup>67</sup>, que consistía en la pesquisa de criterios para responder sapiencialmente a una existencia perpetuamente amenazada, se ha contraído a la consolidación de respuestas veloces ante las exigencias de un mercado cuyo dinamismo se enseñoorea de la realidad y de las conciencias. El dominio de la razón se trueca en su contrario, en el procedimiento eficaz y en la razón del dominio. Una naturaleza muerta o cosificada es la coartada perfecta para una intervención técnica que se autoerige como la soberana del mundo, pero esta soberanía se paga con la sumisión a la inmediatez existente, a los *facta bruta* a los cuales hay que adaptarse a toda prisa, sobre los cuales no cae el aguijón socrático que revele sus entrañas opacas; “en el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido”<sup>68</sup>, o el sentido se reduce a la superficialidad del dato, convertido así en epifanía matemática. Lo verdaderamente racional es adecuarse a las exigencias que esa dinámica entraña, y, en un ambiente de vacío axiológico (*Wertvakuum*)<sup>69</sup> y en el de una complejidad sistémica creciente, el *lógos* cuestionador desaparece en razón de su adaptación mercantil o reacciona aliándose a fundamentalismos muy poco consistentes con la razón cívica. Moviéndose dentro de un finitismo fundamental<sup>70</sup>, la

67 Cfr. L. Duch, *op. cit.*, p. 192.

68 Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 9ª ed., Madrid, Trotta, 2009, p. 61.

69 Cfr. *ibid.*, p. 208.

70 Despreciando todo tipo de ángel custodio, el pensamiento postmetafísico apuesta por lo social únicamente cimentado en sí mismo. Aunque por esta y bajo esta conciencia de no-fundamento podemos estar ante las puertas de orientaciones culturales regresivas, caracterizadas por el tribalismo amestado con lo propio y desconfiado con lo extraño. Es cierto que ninguna conciencia situada puede invocar universalidad alguna, reduciendo a su propio *ethos* la medida de las otras comunidades axiológicas, sin embargo esto tampoco elimina de toda necesidad una visión cosmopolita que trascienda los límites nacionales sin por ello anularlos. El *moral point of view* no puede autoeximirse del contexto que regula su peculiar perspectiva, pero tampoco debe permanecer cautivo de ella. De acuerdo, el punto de vista de Dios sería ciego si fuese asumido como una posibilidad humana, como si pudiese hacerse real al margen de nuestra propia finitud, pero el contexto sociocultural que ya siempre nos antecede es condición de posibilidad tanto de la autoconstitución personal y de la colectiva, que son siempre inseparables, como de una autocrítica y de una apertura a otros contextos cosmovisionales. De la dialéctica entre *Moralität* y *Sittlichkeit* no tendría que obtenerse ni el triunfo absoluto de Kant ni el de Hegel, sino el de una cierta conciliación entre ambos: no habría que permitir ni la tiranía de los contextos ni la de los principios. Con Mugerza: “La mirada moral arroja siempre una visión en perspectiva, pero la *concreción* de dicha perspectiva no nos clausura en ella, impidiéndonos escapar a su angostura, ni mucho menos nos condena a ver el mundo exclusivamente a través de un agujero.” (Javier Mugerza, “Los peldaños del cosmopolitismo”. En: R. Aramayo, J. Mugerza y C. Roldán (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 359-360). Brillantemente expresado por Mugerza, el kantiano es un cosmopolitismo por complejización, no un cosmopolitismo por vaciamiento (cfr. *op. cit.*, p. 363). Puede verse también para este asunto, de Habermas, *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel, 2001, p. 168). Una acrítica regresión tribal como la mencionada líneas atrás puede tomar un rostro personal y colectivo; pero debido a que semeja regresión bien del yo, bien del nosotros, se nos hace más o menos imposible, este tipo de reencantamiento tendría que mantenerse dentro de los límites que señala una cultura laica, razón por la cual no podría derivar en ninguna clase de movimiento fundamentalista. Gracias a esta precaución metódica, Habermas (*Israel...*, p. 188) prescribe a las distintas comunidades de creyentes “la carga de mantener la secularización del saber y el pluralismo de las imágenes de mundo sin menoscabo de sus propias verdades de fe.” Claro, pero en la traducción profana y comunicativa de la promesa de salvación habermasiana aún no se ve cómo decidir en caso de conflicto entre la verdad de fe y una propuesta secular que la niega o devalúa. Ambas situaciones se muestran incommensurables: en un trance de este talante el conflicto queda puesto, porque la mediación entre sendas experiencias vitales se nos muestra imposible, abriéndose así de nuevo las vías a un decisionismo difícil de superar y a una disociación dentro de la vida personal/colectiva. Para decirlo con Habermas: “un intercambio

existencia rebota tanto contra el imperio integral de la técnica como contra la decisión sobrehumana de mantenerse en el vórtice de la nada. Guardián de sus altas puertas, custodio de sus promesas intramundanas, el ser humano podría no haber encontrado tras ellas sino la desolación y el vacío. Como Dios es socialmente innecesario, ni el hombre escucha ni el *kerygma* anuncia. Los momentos del adviento se convierten poco a poco en un recurso más del *ethos* de unos mortales abiertos a la verdad originaria de que no existen sino ciertos y determinados dioses postmetafísicos, que hay que aprovechar y adquirir aquí y ahora<sup>71</sup> puesto que no existen ni el viejo Dios ni despóticas autocomprensiones universalistas, que Dios testamentario y universalismos vienen a ser casi lo mismo. Veloz como un café instantáneo, el saber efectivo vuela por encima de las ingenuas especulaciones de los filósofos, pues las criadas tracias han aumentado en número, mientras Dios es suplantado por un saber cuyo dominio no tiene que esperar por el cumplimiento de una promesa. Promesa que hoy nos luce agotada. No existen más los santuarios del pensamiento, en los que el mismo pensamiento tendría que abreviar en un eterno retorno. Antes bien, hoy existe el convencimiento, erróneo para Juan Pablo II, "de que todo debe ser dominado por la técnica"<sup>72</sup>. La diaconía de la verdad ha sido estrechada al espacio de la mera *doxa*, elevando lo efímero al rango de valor<sup>73</sup>, mientras a las cuestiones últimas se les pone sordina: la metafísica ya no le "ocurre" al ser humano ni este se encuentra abierto a lo

---

discursivo conducido racionalmente no acaba siempre en un acuerdo (...) el disenso puede resultar persistente." (J. Habermas, *Fragments filosófico-teológicos*, Madrid, Trotta, 1999, p. 52). Por otro lado, la experiencia posmoderna de la debilitación (sea del ser, sea del sujeto) en todos los órdenes puede ser asumida teóricamente, y de manera mucho más difícil, prácticamente. Que se hayan multiplicado los juegos de lenguaje, así como la libre participación de los sujetos al interior de sus distintas semánticas, no significa una automática disolución de las redes ocultas del poder, ahora actuando a escala global, ni la relativización *in uno actu* de los órdenes sociopolíticos constituidos. La dificultad de llevar la "debilidad" hasta su *praxis* concreta consiste precisamente en que apenas se promueva "en toda la amplitud posible la conciencia del carácter convencional de los órdenes simbólicos, se vendría abajo (...) toda organización social." (Franco Crespi, "Ausencia de fundamento y proyecto social". En: Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, 2ª ed., Madrid, Cátedra, 1990, p. 360). El gran bazar en que nos hemos convertido no significa nada más la victoria de cierto tipo de liberalismo a escala global, sino también que el registro regulador de una vida con sentido o ha desaparecido o ha sido tomado por un orden contractual que ha mermado otras vertientes discursivas. No optamos por una elitización de los contenidos culturales y políticos, reservados a unos pocos, excluyéndose a los *hoi polloi* de dicho proceso; antes bien, se trata de procurar una cierta epistemización de la constitución colectiva, que tomaría lugar en los distintos espacios de la comunicación público-política, a fin de articular desde abajo los argumentos a ser institucionalizados. El *telos* habermasiano, anulado el gran poder unificador que poseía la religión, corre por la vía de una secularización encargada de construir órdenes mínimos y universales de convivencia penetrados de un sentido elaborado colectivamente; la relativización generalizada de la posmodernidad, enfrascada en compromisos efímeros, parece apuntar más bien a prácticas individuales hedonistas. La trinchera permanente del sujeto posmoderno sería un yo desarraigado, puesto en el brete de absolutizar su compulsiva búsqueda de vivencias y entusiasmos a la moda. Las lealtades caprichosas de cierta militancia posmoderna me parecen el abogado inconsciente de los privilegios establecidos, e impide ver, parafraseando a Benjamín y Adorno, la luz de la redención donde esta se requiera.

71 *En una societat secularitzada, com la nostra, ja ningú pensa que la salvació està en l'altra vida sinó que la salvació ha d'estar en aquesta vida. No hi ha res més; tot s'acaba aquí i cal salvar-se ara, perquè si no ens salvem ara després no hi ha res. Però en què consisteix la salvació? Salvació vol dir 'exit'. I en què es mostra l'èxit?* A. Cortina, *op. cit.*, p. 11.

72 Ioannes Paulus PP. II, *op. cit.*

73 Cfr. *ibid.*

sobrenatural. La nostalgia de cumplimiento claudica ante la inmediatez de la técnica y de las promesas terapéuticas que no se pierden lejos del horizonte humano. En la historia occidental, la técnica “puede proponerse controlar científicamente la creación y *nadificación* del ente –o sea, controlar y promover lo que en la metafísica tradicional era la obra de Dios–”<sup>74</sup>. La muerte y el dolor que acucian al hombre reposan hogaño en las manos lenitivas de una razón funcional que al menos en términos ideológicos consuela, comprende, cura y amansa (la distribución política de los “bienes técnicos” y de los “bienes civilizatorios” es un problema de otro linaje, máxime en regiones donde ni siquiera hay acceso a servicios públicos básicos). La *salvezza di ogni singolo soltanto all’interno della società sacra*<sup>75</sup> ha derivado en una salvación singular al interior de una sociedad profana dotada de artilugios que compensan los quebrantos de una existencia siempre amenazada. En su profunda convicción salvífica, la sociedad laica taxonomiza dolencias y remedios, asigna inequívocamente a cada uno de los males diagnosticados la validez indiscutible de un determinado medicamento, la desordenada experiencia se confía a un saber sistemático e infalible, la ciencia es el digital carruaje de postas al que se encomiendan los anuncios liberadores. Y sin embargo, aun dado el irrefutable incremento de las terapias, no se ha producido un sosiego duradero en quienes son sus beneficiarios; en nuestra civilización prescindente la felicidad farmacológica dura demasiado poco o se oxigena de tanto en tanto en los secretos gabinetes de los analistas. Pareciera que no podemos salvarnos de nuestras propias seguridades. Ni huir de nuestros propios remedios. Se estima que en nuestra civilización deicida, “la angustia aumenta en la misma medida en que se perfeccionan las terapias”<sup>76</sup>. No nos lamentemos por la leche derramada: el mundo secular vino para quedarse. No estoy seguro, empero, de que el desierto que avanza no se encuentre de nuevo un día con un Dios andariego que viene de vuelta pues ha finalizado su exilio.

Entretanto, *¿quid agendum?* ¿Reemprender el camino hacia Canosa? Escribe Aranguren, citando a Barth y reflexionando sobre el luteranismo, mantenerse en la fe, “y la fe consiste en el absurdo de creer en la clemencia de quien a tantos condena y en esperar lo imposible –*sperare contra spem, ohne Hoffnung*– a través de la desesperación. La fe cristiana es la del *deus revelatus*; pero supone la terrible experiencia, previa y simultánea, del *deus absconditus*”<sup>77</sup>. No obstante, los seres humanos no son mejores que el atormentado creador del mundo, pues con una risa necia desalojan las tinieblas

74 Emmanuele Severino, *Esencia del nihilismo*, Madrid, Taurus, 1991, p. 277.

75 P. Grossi, *op. cit.*, p. 113.

76 E. Severino, *op. cit.*, p. 204.

77 J. L. Aranguren, *op. cit.*, p. 78.

interioranas, mientras azolvan *per fas et per nefas* los agujeros dejados atrás por la Ultimidad de la que se han librado. La autocomprensión antropocéntrica que ha destituido a la autocomprensión cristocéntrica es poco capaz de expurgar las alienaciones sucesivas de un ser humano despojado de su dimensión trascendente. Visitando *ad placitum* las ofertas de los bazares, numerosas y disponibles, el hombre compone religiones de sustitución (*Ersatzreligionen*), se alberga en satisfacciones temporales, huye de sí mismo como de la peste gracias a la dimensión social e institucional de los mecanismos de evasión, ni siquiera cuando va en su propia búsqueda se atreve a alcanzarse, tampoco descende al hondón de sus más íntimos escrúpulos. ¿Hace de sí mismo una pregunta, una *magna quaestio*, siguiendo el ejemplo de san Agustín? ¿*Quaestio mihi factus sum*? Difícilmente. Sus imperativos personales hoy son otros, fugaces, vanos, ocasión de otras tantas distracciones, vanas, fugaces, su alma desempalabrada, desarraigada, no se vacía totalmente en la oración ni en la alabanza que compromete todo su ser.

### 3. Conclusiones

Concluamos entonces: por aquellas vísperas secularizadoras del XIII, y como consecuencia del triunfo posterior de Asís sobre París<sup>78</sup> (a saber, el triunfo nominalista<sup>79</sup> de los seguidores más revolucionarios del *poverello*), en virtud de una voluntad humana decidida a plasmar su propia forma a la realidad, el mismo orden político fue dejando de ser imagen del orden teológico, y la política no se concibió más como *imitatio Dei*<sup>80</sup>. Creación y libertad del ser humano erigen para sí mismos un púlpito en el cual se honran. Ambas, platónica y antiplatónicamente a la vez, se emplazan entre el ser y la nada (*metaxy*)<sup>81</sup>, hacen suyo y disponible el mundo, desencantan y modifican el paisaje epifánico del ser, con lo cual ni el hombre ni lo real presentarán más

78 Cfr. E. Garin, *op. cit.*, p. 26.

79 El nominalismo será más "moderno" en la empresa de levantar un mundo a escala humana, aunque en principio no estaba animado por una explícita intervención subjetivista. Mientras el averroísmo latino –o aristotelismo heterodoxo– sigue pensando el cosmos en términos esencialistas, el nominalismo de los *moderni* vacía las entrañas del mundo de sus formas constitutivas en nombre de una omnipotencia que no querría encontrar ante sí ninguna clase de límite: la metafísica misma debe apartarse de un horizonte contingente redivivo, pues ella representaría para este tipo de pensamiento un obstáculo para el despliegue de la *potentia Dei absoluta* (y del milagro). En nombre de la libertad irrestricta de Dios, y como testimonio de una Trascendencia ininteligible para los conceptos humanos (pues son absolutamente inconmensurables esas dos dimensiones), luego de 1277 la teología favorece devotamente la interrupción entre tiempo y eternidad. En virtud de una libertad divina sin fronteras, "Guillermo de Occam se oponía al principio del aristotelismo árabe: un Dios que actúa por necesidad de naturaleza." (P. Vignaux, *op. cit.*, p. 169). Sin Aristóteles, sin naturalismos y sin teleologías, tendrá el ser humano que volcarse a su propio mundo rearticulando la unidad no desde la perspectiva de una ciencia deductiva, sino a través de una ciencia rebajada, partiendo aún más de la experiencia, la inducción y el lenguaje. La unidad posible ya no se encuentra dada *ab aeterno* dentro de una armonía universal constituida, sino que esa misma unidad debe ser elaborada desde y por el sujeto epistémico.

80 Cfr. Richard Dubreuil, "Préface". En: Tomás de Aquino, *Petite somme politique: Antologie de textes politiques traduits et présentés par Denis Sureau*, Paris, Pierre Téqui Éditeur, 1997, p. 23.

81 Cfr. E. Severino, *op. cit.*, p. 152.

nunca un rostro definitivo<sup>82</sup>. El esse congelado en sí mismo y el universo de las esencias en que él se ordena tienen los días contados. *Nomina nuda tenemus*. La metafísica, cuya vocación era atravesar la superficie, zambulléndose en la profundidad<sup>83</sup> de lo real, ha perdido su ámbito de acción, pues el pensamiento se ha volcado a devaluar las *formae rerum*, transformándolas en simples *signa rerum*<sup>84</sup>, carteles convencionales que el sujeto coloca sobre el cuello de las cosas. El campo yermo del esse será en lo sucesivo intervenido por una subjetividad en movimiento que impondrá su palabra allí donde esta no haya sido pronunciada. Ha dejado de ser el mundo un sistema inteligible, de diseño legaliforme, que se revela a sí mismo al entendimiento y, a la par, en esa misma revelación, el entendimiento se fecunda progresivamente gracias al ser. Justamente lo contrario ocurría en el pensamiento de Aristóteles y de santo Tomás de Aquino. Aquí "se trata, pues, de que el sistema se impone al entendimiento, y no de que este imponga uno a los fenómenos"<sup>85</sup>. La previa y magnífica elocuencia del ser penetra en el umbral de un mutismo concluyente: no sobrevive de él ni su razón interiorana ni su misión sacramental. Las cosas son, pues, solamente *res*, esto es, cosas, nunca más *signa*, o sea, remisión, reenvío, teofanía, posibilidad de retorno, *epistrophé*; en ellos el Fundamento es señalado, abocetado, bosquejado, en suma, amado. Fundamento autoexpresado en sus *signa*, en sus mismas *res*, en favor de sus *res* y de sus *signa*. Y que habitó una vez, propiciamente, entre sus *signa* y sus *res*. La racionalidad interior del esse es derrocada por una racionalidad venida *ab extra*, extinguiendo tanto la esperanza de Providencia como la de Redención. Por así decir, en adelante la voluntad humana tendrá la misión de informar al esse, cuya palabra le ha sido retirada. Por supuesto, si el *origo* ya no existe, no puede haber tampoco un retorno *ad fontes*. El *τόπος νοητός* cobra con ello la apariencia de un pueblo fantasma, producto de la demencia de los despreciadores del cuerpo, visitado por unos pocos filósofos, teólogos y poetas, apenas. La nostalgia de unidad no es todavía un acto fallido, porque la Revelación continúa siendo el mapa que nos encamina hacia un Dios lejano, muy lejano. Posteriormente, acabado de una buena vez el platonismo para la plebe, la ciudad terrena se acomodaría en lo sucesivo a los requisitos de

82 Cfr. E. Garin, *op. cit.*, p. 32.

83 Cfr. Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, p. 159.

84 Cfr. *ibid.*, p. 41.

85 Frederick Copleston, *El pensamiento de santo Tomás*, México, FCE, 1976, p. 55.

tal (des)orden, hasta que un día<sup>86</sup> no sintió la necesidad de retornar a Dios. Este dejó de ser el fin último<sup>87</sup> y la redención definitiva de hombre y mundo.

---

86 Este día llegó hace bastante rato hasta nosotros. En este paraje de valores moribundos y a medio sustituir, ciega nuestra mirada ante el porvenir, y obra de un dios atormentado el mundo (Cfr. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 9ª ed., Madrid, Alianza, 1981, p. 56), quiero hacer mías las siguientes palabras de Volpi: "La modernidad parece haber llegado a un estado que podría definirse como una *crisis de autodescripción*". (En cursivas en el original. *Heidegger y...*, op. cit., p. 203. Véase también la p. 205). *¿Nur ein Gott kann uns noch retten?* No quiero dejar las últimas palabras de este trabajo al pensador alemán cuya grandeza, como diría Habermas, aún nos deja perplejos. De este modo, la prognosis en medio de las tinieblas de nuestro mundo "post" radicará en otra voz, en otra promesa, en otro espacio retórico; a la dificultad de autodescripción bien se la podría casar con aquello que Steiner escribía a propósito de nuestras tensiones existenciales: "Nos sentimos enredados constantemente en una urdimbre de crisis que nos flagela" (G. Steiner, *En el castillo de Barba Azul*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 127), como consecuencia de un Dios que se ha marchado (más bien, lo hemos expulsado de nuestras vidas) o desecado hasta la muerte. *Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder!* Pero con Steiner de nuevo (p. 178), "No podemos volvernos atrás. No podemos permitirnos los sueños de no saber".

87 Cfr. R. Dubreuil, op. cit., p. 29.