



UNIVERSIDAD
PANAMERICANA®

FORO | Humanidades **UP**
UNIVERSITAS | ABRIL 2013

VFORO UNIVERSITAS

CONFIANZA QUE NOS PERMITE CREER: LA FE SE ENSAYA

SANTA MARÍA DE GUADALUPE,
MAESTRA DE FE

Contenido

Introducción.....	3
Santa María de Guadalupe, Maestra de fe: Sandra Anchondo Pavón	4
<i>Alétheia, emet y veritas</i> : José María Llovet Abascal.....	22
<i>Filos y logos</i> en el despertar de la fe cristiana: Roberto Alfonso Rivadeneyra Quiñones	41
Fe y arte. Horizontes de sentido existencial: Víctor Gómez Villanueva	54
La influencia de la fe en la reconciliación política: Bernardo Sáinz Martínez.....	63
Sobre el origen del arte y de la fe: María Elisa Salas Ventura	76

Introducción

HumanidadesUP ofrece este espacio abierto a la comunidad universitaria, en el cual, se difunden y publican las opiniones y reflexiones sobre temas humanísticos tanto de alumnos como profesores de todas las escuelas y facultades que integran a la Universidad Panamericana. Los textos que se presentan a continuación fueron los ganadores del Foro Universitas 2013, a cargo del Departamento de Humanidades.

El Departamento de Humanidades de la Universidad Panamericana presenta la quinta entrega de la revista HumanidadesUP. En el marco del Año de la fe que se celebró este año, la temática a desarrollar fue la fe desde diferentes perspectivas: filosóficas, históricas, estéticas, entre otras.

Exhortamos a la comunidad universitaria a leer estos ensayos que invitan a reflexionar sobre el papel que juega la fe en la vida del ser humano.

Santa María de Guadalupe, Maestra de fe

Sandra Achondo

A mis hermanos,

Introducción

En *Ecclesia in America*, Juan Pablo II reconoce a la Virgen María como un camino seguro para encontrar a Cristo en medio de las dificultades particulares de nuestro continente. Y es que la explotación, la corrupción y la miseria de los pueblos continúan como constantes desde la época novohispana hasta ahora. Con este panorama, él nos invita a la conversión verdadera, que implica una reinterpretación auténtica de nosotros mismos y de nuestra realidad, para renovarnos hasta alcanzar "un conocimiento perfecto", según la imagen del Creador. Al respecto, la piedad hacia la Madre del Señor, expresa, es un camino seguro: cuando es auténtica, siempre orienta hacia su hijo y nos llena de fe.

En el documento, resalta especialmente el papel que ha tenido Santa María de Guadalupe en la construcción de la Iglesia americana, sobre todo en tanto ha intercedido por nuestros pueblos en medio de importantes dificultades y crisis de fe: "La aparición de María al indio Juan Diego en la colina del Tepeyac, el año de 1531, tuvo una repercusión decisiva para la evangelización. Este influjo va más allá de los confines de la nación mexicana, alcanzando todo el Continente"¹.

En este ensayo abordaremos el tema de la fe en Santa María de Guadalupe enfatizando el hecho de que, si bien María ha intercedido a lo largo de la historia fortaleciendo la fe de las personas desde los primeros discípulos², el auxilio guadalupano en este sentido, no tiene parangón en la historia universal.

Revisaremos los elementos que Guadalupe retoma de la antigua cultura náhuatl para entregar un mensaje cercano y comprensible a los indígenas del centro de México, pero que también se abre a todos los indígenas y no-indígenas del mundo. Analizaremos símbolos como el canto de los pájaros, las flores y el sol desde el contexto narrativo del Nican Mopohua, así como la humildad, la oración y la alegría, características indispensables de la fe en Cristo que aparecen desde la antigüedad como componentes indiscutibles de la teología india, y que,

¹ Juan Pablo II, *Ecclesia in America*, 11

² Cfr. *Jn* 2,11

reconociéndolos como semina verbi, Guadalupe plasma en el ayate de San Juan Diego.

Primeras misiones en América

La llegada de los primeros evangelizadores a tierras americanas estuvo motivada por la ilusión de compensar las almas que, por la división protestante, había perdido la Iglesia católica europea, con las almas de los indios, sin embargo, también se vio marcada por la violencia desencadenada por el encuentro. En medio de momentos dramáticos, acentuados por la incomprensión, los indios padecían la desesperanza y la falta de paz, no solamente a causa de la invasión, sino, principalmente, por la destrucción de su pasado religioso. Entre el sometimiento y la penumbra espiritual, contemplaban con profunda tristeza los efectos de la devastación³.

En su célebre Colloquio, Bernardino de Sahagún resume la actitud de los indios frente a esta destrucción en una frase: si nuestros dioses han muerto y nos han abandonado, dicen, nos arrojamos al río, nos arrojamos al barranco⁴. Confundidos, sin embargo, todavía continuaban preguntándose por el sentido de la vida. Inquieto estaba su corazón⁵:

¿Cómo puedo no llorar en la tierra, aquí?
En verdad allá se vive.
Me engaño a mí mismo si digo,
¿Acaso es esto todo aquí en la tierra?
¿Se acaba lo que nos hace vivir?
¿Qué es lo que acaso recuerdas?
¿Dónde está tu corazón?
Así lo vas ofreciendo.
Sin rumbo lo llevas.
Destruyes tu corazón en la tierra.
¿Acaso eres algo?
¿Adónde en verdad iremos?⁶

³ Además de la destrucción de su cultura, tuvieron que vivir también la gran *cocoliztli* (enfermedad, me refiero a las muertes por viruela).

⁴ Bernardino de Sahagún, OFM, *Coloquio de los Doce*, Colloquios y Doctrina Christiana con que los Doce frailes de San Francisco, enviados por el Papa Adriano VI y por el Emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. México: UNAM, 1986, 149.

⁵ *Inquietum est cor nostrum* porque somos creaturas de Dios. Cfr. San Agustín, Confesiones, I, 1.

⁶ Cantares mexicanos, fragmento 2. Miguel León Portilla (ed), UNAM, México, 2011, p. 227.

La cita anterior manifiesta la inquietud que mostraron los indios ante los primeros franciscanos. Sin embargo, esta inquietud no alcanzaba para su conversión. Su mundo estaba destruido, sus corazones divididos... y la nueva fe, muy probablemente no les interesaba, entre otras cosas, porque la manera en que los frailes destruían cada muestra de su religión antigua; lo cual les dificultaba la verdadera encarnación espiritual del cristianismo. A pesar de la buena voluntad de estos misioneros, los indios estaban, si no deprimidos, al menos, sí muy asustados. Lo más que lograron fue el fingimiento de una fe pobre, "de muy flacas raíces, que con poco se seca"⁷.

En cambio, cuando la Virgen se presenta a sí misma como "Santa María, madre del verdaderísimo Dios por quien se vive, el creador de las personas, el dueño del cerca y del junto, y de la inmediatez, el dueño del cielo y de la tierra"⁸ queda claro que Ella no viene a destruir, sino a renovar, a llenar de plenitud la antigua religiosidad de estos pueblos.

Sólo el mensaje mariano, que se concreta en Guadalupe, logra reconciliar con sencillez los dos mundos que se enfrentaban y que parecían irreconciliables, por medio del mensaje universal de Cristo⁹ perfectamente aculturado. Por esto Guadalupe se convierte en modelo y madre de todos los creyentes americanos, para devolverles la fe perdida.

Panorama indígena antes de 1531

Cuando en 1528, Fray Juan de Zumárraga llegó a su diócesis, quedó asombrado por la decadencia espiritual de estas tierras, le parecía que estaban a punto de perderse totalmente y por ello suplicaba la intervención divina, al ya no ser capaz de ver salida humana posible¹⁰.

⁷ Cfr. Bernardino de Sahagún. *Historia general de las cosas de Nueva España*, vol. III, p. 1147.

⁸ "Sancta Maria in inantzin in huel nelli teotl Dios, in ipalnemohuani, in teyocoyani, in tloque nahuaque, in ilhuicahua, in tlalticpaque". Antonio Valeriano, Nican Mopohua. p. 15.

⁹ Ella viene a poner de manifiesto, a mostrar y a ensalzar a Dios. El centro de toda su narración, como se muestra en el códice mismo, es *Moyocoyani*, Dios, el único Ser que tiene plena conciencia de sí.

¹⁰ Decía: "Asimismo me parece es bien informar a V. C. M. de lo que a la fecha en ésta pasa, porque es cosa de tanta calidad, porque si Dios no provee con remedio de su mano, está la tierra en punto de perderse totalmente". Carta de Fray Juan de Zumárraga al rey de España, México a 27 de agosto a 1529, f. 314 v.

Poco tiempo después Nuestro Señor ha querido hacerse presente en estas tierras desde el vientre de su madre¹¹: una mujer mestiza con rostro maternal que nos libera a través de la oración y nos devuelve la alegría, que irradia una luz nueva con la que entender y amar a Ometéotl-Dios.

El acontecimiento Guadalupano ocurre durante esta depresión de los indios, quienes habían perdido toda esperanza en su antiguo dios, Ometéotl, y vivían en medio de la enfermedad y la hostilidad de los españoles. Su mundo, ya dijimos, se estaba derrumbando: ¿Por qué no se manifestaban sus deidades ahora que tanto las necesitaban? ¿Dónde se encontraban los sabios para orientar sus acciones en medio de la contradicción y del desconcierto?¹²

Y es que los sabios, también estaban confundidos. Se expresaban así: "Somos madres y padres de la gente (...) ¿Acaso aquí delante de vosotros, debemos destruir la antigua regla de vida? ¿La que en mucho tuvieron nuestros abuelos, nuestras abuelas, la que mucho ponderaron los señores, los gobernantes?"¹³

Los evangelizadores trataban de ayudarlos, enfrentándose a esta confusión emocional, imponiéndoles nuevos modelos de autoridad y nuevas formas de oración. Sin embargo, sus metodologías por lo general suponían violencia psicológica, lo cual, claramente, impedía la verdadera adhesión a la fe. Se sabe que en la práctica, los misioneros no sólo los obligaron a memorizar oraciones en latín cuyo significado no comprendían, así como a adoptar posturas nuevas para la oración, sino que, además, destruyeron sistemáticamente su legado cultural quemando códices, demoliendo templos y arrancando ídolos¹⁴. Con esto truncaron cierto camino hacia Dios que los indios antiguos habían trazado antes de la llegada de los españoles, pero también, el deseo de entenderlo desde la perspectiva que les presentaban los cristianos.

¹¹ La presentación del Señor se da en el seno de la Virgen y no como un rey poderoso. La liberación que presenta María es claramente una liberación espiritual que calma el deseo de lo divino que llevaban los indios en lo profundo de su ser.

¹² Desconcertados por la actitud de los cristianos que por un lado les imponían una fe en el amor a un Dios liberador, creador de todo lo existente y, por otro, también lo esclavizaban y maltrataban.

¹³ Bernardino de Sahagún, *Coloquio de los doce*, 139.

¹⁴ Aunque sí hubo capacidad de discernimiento, en algunos casos excepcionales entre los misioneros, para juzgar lo bueno de estas culturas, por regla general podemos decir que todas las creencias indígenas fueron consideradas incompatibles con la nueva fe.

Las conversiones verdaderas

La Iglesia ha vivido el proceso de encuentro con distintas culturas desde que comenzó a predicarse el Evangelio, por el mandato de Cristo a sus discípulos, de ir a todas partes con la buena noticia¹⁵. En este sentido, América no fue la excepción, lo mismo que en otras experiencias, se hicieron patentes tanto la universalidad del anuncio, como los obstáculos derivados de la diversidad cultural. Sin embargo, la inculturación del Evangelio nunca fue tan adecuada (pese a las dificultades) pues esta “oferta universal de salvación para todos los pueblos” se suele confundir (antes y ahora también) con un patrimonio unívoco, sí para toda la humanidad, pero culturalmente constreñido.

Santa María de Guadalupe nos enseña que es Cristo quien unifica “desde lugares y tradiciones diferentes”, y no la cultura. Asimismo, Ella entiende que la fe es libre y por lo tanto debe proceder del asentimiento voluntario de las personas, el cual se encuentra vinculado en buena medida con su mundo psico-afectivo y cultural, pues:

Las culturas, cuando están profundamente enraizadas en lo humano, llevan consigo el testimonio de la apertura típica del hombre a lo universal y a la trascendencia. Por ello, ofrecen modos diversos de acercamiento a la verdad, que son de indudable utilidad para el hombre (...) además las culturas evocan los valores de las tradiciones antiguas, llevan consigo —aunque de manera implícita, pero no por ello menos real— la referencia a la manifestación de Dios en la naturaleza (...).¹⁶

Lógicamente, para su conversión, los naturales americanos necesitaban oír el mensaje de Cristo en términos familiares. Y aunque algunos evangelizadores como Sahagún, Juan Bautista Viseo y Alonso de Molina hicieron importantes esfuerzos para acoger la cultura indígena y transformarla en cristiana, cometieron faltas al respecto. Guadalupe, en cambio, logró expresar exactamente que vivir el Evangelio implica siempre conservar una identidad cultural propia, en la que se concreta la llamada a la verdad plena, porque experimentar que “Dios está más dentro de mí que lo más íntimo mío”¹⁶, resulta imposible fuera de la cultura propia, desde el extrañamiento de aquello que se impone o se acepta por motivos externos.

En este contexto, resulta interesante ver que la Virgen morena se presente a sí misma como la madre de Ipalnemohuani, Tloque Nahuaque, Teyocoyani... pero jamás mencione a Jesucristo, es Juan

¹⁵ Cfr. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 70.

¹⁶ San Agustín, *Conf.* III, 6, 11.

Diego quien descubre que se trata de Jesús y quien le otorga los mismos atributos de aquél que habían venerado sus ancestros. Lo dicho muestra prototípicamente la verdadera conversión de un macehual¹⁷.

Esto quedará más claro en adelante, sin embargo, vale la pena que ahora ilustremos un poco el acontecimiento y que notemos cómo sin la confianza ante lo familiar, hubiera sido difícil que Juan Diego acudiera al llamado de la Virgen. Según se narra, Juan Diego se acerca confiado, sin turbación:

Tenía fija la mirada en la cumbre del cerrito, hacia el rumbo por donde sale el sol, porque desde allí algo hacia prorrumpir el maravilloso canto celestial. Y tan pronto como cesó el canto, cuando todo quedó en calma, entonces oyó que lo llaman de arriba del cerrito, le convocan: Mi Juanito, mi Juan Dieguito¹⁸.

Al nombrarlo "Juantziné, Juan Diegotziné", el indio sabe que una mujer cristiana (en tanto no usa su antiguo nombre náhuatl Cuauhtlatoatzin) le llama en perfecto náhuatl, llena de amor y respeto¹⁹ para darle un mensaje divino del modo más familiar y cercano, lo sabe, lo siente, especialmente por el anuncio de los cantos²⁰.

Aquí la enseñanza de la Virgen es que para vivir el verdadero cristianismo no sólo hay que cumplir correctamente con las nuevas disposiciones presentadas por los evangelizadores, es más importante recuperar la paz personal, armonizar la propia historia y sobre todo, actuar por la fe en Cristo y por amor. La Virgen se hace maestra de fe y maestra de amor.

La fe de los naturales

La fe es justamente deseo de entender a Dios y camino para encontrarlo. Si queremos saber algo sobre Dios, entonces debemos creer²¹. En el caso concreto de los indios, el mensaje de Guadalupe representa algo "digno de ser creído" porque está dispuesto en su propio lenguaje²² y les comunica algo valioso con claridad, pero también

¹⁷ Antonio Valeriano, *Nican Mopohua*, 1978, 75, p. 22.

¹⁸ José Luis Guerrero. *Aquí se narra... el gran acontecimiento*, p. 31.

¹⁹ Se sabe por el reverencial *tzin* en la terminación.

²⁰ Las flores y los cantos eran los modos de comunicación con Dios entre los antiguos mexicanos. El primer anuncio en el *Nican Mopohua* son los cantos, después las flores completan la señal frente a Zumárraga.

²¹ "La fe es un caminar hacia Dios, un deseo de entender". San Agustín, *Conf. I, 1,1*.

²² Según el *Nican Mopohua*, texto principal en el que se recoge el acontecimiento guadalupano, la Virgen habla en perfecto náhuatl. Y el lienzo guadalupano posee elementos gráficos cuyo simbolismo era comprendido por los indios.

por la autoridad de los testigos: Santa María de Guadalupe, madre de un Dios conocido y San Juan Diego Cuauhtlatoatzin, un indio de corazón limpio. Con su testimonio, ambos orientan la adhesión a la verdad con más firmeza.

La confianza en la autoridad ha jugado siempre un papel principal en la educación indígena. Se sabe que los indios solían depositar su confianza en el tlamatini, quien era una luz o una guía, para la formación personal y que también fungía como un espejo en el que los educandos podían mirarse y así saber quiénes eran verdaderamente y cómo podían perfeccionarse. La encargada de configurar su propio rostro, era sin duda la propia persona, pero ésta se entregaba confiadamente a la guía de los expertos, de los sabios. Nótese la importancia del asunto cuando pensamos que el ser humano, según esta cultura, nacía sin rostro, como un ser inacabado, pero que al mismo tiempo creía firmemente que su vida formaba parte de un conjunto cósmico que necesitaba equilibrarse para no colapsar. Cada persona debía cooperar procurando el equilibrio²³, justamente a través de su formación conseguía una especie de reconciliación cósmica y consigo mismo. El papel de la confianza en los más sabios y la adhesión a su guía resultaba fundamental. La entrega era radical porque no sólo entregaban lo más propio de su persona, el rostro, sino que en ello arriesgaban también la armonía universal.

Además de la confianza en la autoridad religiosa, otra de las grandezas de la espiritualidad indígena era el respeto a las tradiciones. Guadalupe asume ambas. Retoma los elementos de la tradición religiosa indígena en su mensaje al presentarse a sí misma revestida de símbolos que denotan un amplio conocimiento de la oralidad, del arte de los tlacuilos, de la teología y cosmología indígenas.

Contar con testigos confiables es de gran ayuda para la fe, que es fundamentalmente una disposición "activa" de encuentro con Dios y, para los católicos, se relaciona con una capacidad interpretativa que nos permite encontrar el bien y la verdad a nuestro alrededor y actuar en consecuencia²⁴. Por eso no es un sentimiento, es un asentimiento que implica un componente racional, que tiene el soporte de la voluntad en diálogo con la razón²⁵ y otro componente activo. En el contexto en el que estamos, siguiendo el caso de los indios, resulta importante decir

²³ La oposición radical en esta cultura no es la del bien frente al mal, sino la del orden frente al caos.

²⁴ Aunque es interesante, aquí no tenemos este espacio para tratar las relaciones entre fe y caridad.

²⁵ La fe es también un don de Dios, es Gracia (aunque este don necesita una respuesta humana), pero no entraremos aquí en esa discusión.

que desde su pensamiento tradicional, ellos no disociaron razón y voluntad, sino que eran complementarios entre sí, y cara a la acción también, porque pensaban que el conocimiento era vivencial, personal y significativo. De hecho el verbo *mati* que traducimos por "saber", en náhuatl significa también "sentir". El indígena "considera que sabe algo cuando la objetividad que se pretende conocer se funde, de manera algo difusa pero plena, en la totalidad sensible del sujeto conocedor"²⁶.

Supongo que se ve la facilidad con que, desde esta tradición, las personas pueden transitar hacia la fe católica, pues, como expresa Benedicto XVI, ésta consiste en "decidirse a estar con el Señor para vivir con Él. Y este estar con Él nos lleva a comprender las razones por las que se cree"²⁷, porque justamente saber es también sentir, y desde el corazón, lo cual implica un dinamismo radical. Quiero decir que las distinciones que en buena medida están en la discusión filosófica occidental entre inteligencia, voluntad y afectividad, desde la óptica indígena, no entorpecen la comprensión de una idea de fe que implique la afectación de todo nuestro ser de manera integral²⁸.

Esta perspectiva del lenguaje, muestra la viabilidad de que los indios llegaran a entender la fe como una invitación a la comprensión radical de las verdades de Dios, sin menoscabos, siempre y cuando se les presente desde sus propias categorías. La Virgen del códice guadalupano los invita a comprender la fe como búsqueda y penetración de los misterios divinos con toda el alma (desde la antigüedad y hacia el futuro), consciente de que la clave está en la sencillez y en la vitalidad de un encuentro íntimo, amistoso, en el que los indios puedan decirle a "alguien" su "yo te conozco", *nimitzmati*, equivalente a un yo te siento²⁹.

Se puede sentir a Dios porque se le conoce y también viceversa. Pero aquí voy a insistir en que: cuando se siente con el corazón (*yóllotl*) y éste representa el principio dinámico de un ser humano³⁰, la fuerza que mueve a actuar es la misma que mueve a conocer. Para los nahuas, "la movilidad de cada quien" hace que las acciones concretas no puedan disociarse de este sentir-conocer.

²⁶ Patrick Johansson, *La palabra, la imagen y el manuscrito*. UNAM, 2004, p. 61.

²⁷ Benedicto XVI, Carta apostólica *Porta Fidei*, 10.

²⁸ Para los católicos, la fe es un don de Dios, pero es también una *virtud*, cuando es una disposición que se convierte en algo permanente y estable (supone una entrega, pero a la vez la acción de una fuerza propia que ordena el interior).

²⁹ Cfr. Tlacatzin Stivalet, 1997, p. 21.

³⁰ Miguel León Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, FCE, México, D.F., 2005, p. 172.

Las semillas del Verbo

Desde el Concilio Vaticano II, se aclaró a los misioneros de todo el mundo que al llevar el Evangelio a culturas que no lo conocen, no lo hacemos como quien lleva una absoluta novedad, sino con la consciencia de que Cristo ya nos antecedió y que ahí están sus semillas de verdad³¹.

Desde esta óptica, en las religiones antiguas del centro de México, encontramos coincidencias asombrosas con el cristianismo. Baste pensar en que bautizaban a las personas y tenían una especie de confesión una vez en la vida, o reflexionar, por ejemplo, sobre los atributos que le dieron a su dios Ometéotl³²: Moyocoyani (es decir "señor que a sí mismo se piensa, se inventa"), In Teyocoyani, in techihuani (que se traduce por "creador de los hombres), Yohuallihécatl (es un difrasismo cuyo significado literal es "noche-viento" y se traduce como "invisible y no palpable"), Ipalnemoani (significa "aquel por quien se vive"), Totecuiyo in ilhuicahua in tlalticpaque in mictlane (que se traduce como "señor nuestro, dueño de los cielos, de la tierra y de la región de los muertos" y agrupa los tres rumbos verticales del universo por donde fluye la divinidad)³³.

Ya hemos dicho que la Virgen, con estos nombres, en náhuatl, no en castellano, se presenta ante Juan Diego. Retoma las características divinas implicadas en ellos, respetando lo verdadero de la antigua cultura, pero con el cuidado de no propiciar errores (por eso no utiliza los nombres de dioses populares concretos como Huitzilopochtli o Tezcatlipoca). Sin embargo, también ayuda a comprender que el nuevo Dios, además de dar fundamento a todo lo que existe, además de ser el creador del universo, aquél por quien se vive, es también un Dios que ama al hombre personalmente y que se da gratuitamente³⁴.

³¹ Los antiguos mexicanos se preocuparon también por no ofender a las divinidades (aunque no entendieron el concepto de pecado al modo cristiano) y estaban habituados al autosacrificio, el ayuno y a entender el sufrimiento como elemento purificativo, y al mismo tiempo, anhelaban un Dios lleno de hermosura y bienaventuranza.

³² Aquí hay varias discrepancias sobre el politeísmo de los indios. Sigo a Guerrero Rosado y a León Portilla en su concepción monoteísta entre la esfera religiosa culta del centro de México.

³³ Cfr. Verónica Murillo Gallegos, "En náhuatl y en castellano: el Dios cristiano en los discursos nahuas de evangelización". Estudios de cultura náhuatl. México, D.F. UNAM, no. 41, 2010, pp. 297-316.

³⁴ Benedicto XVI, carta encíclica *Deus caritas est*, 9. El universo ya no se percibe en riesgo constante, el códice guadalupano anuncia la plenitud de los tiempos a través de la figura del *nahui ollin* en el vientre de la Virgen. Durante la *Panquetzaliztli* que era

Es bien conocido que los indios precortesianos asumían una importante responsabilidad durante sus vidas, fundamentada en la necesidad cósmica de derramar su propia sangre para darle equilibrio general al cosmos y procurar continuidad a la vida humana. Ellos derramaban su sangre, a través de las guerras y los sacrificios humanos, porque creían que la divinidad también había derramado su sangre para dotarlos de existencia y que eran coparticipes de la armonía cósmica. Encontrarse con un Dios que ha derramado su sangre por ellos y que los ama, puede entenderse como un deseo implícito en su cosmovisión. Guerrero Rosado insiste en que es gracias a la evangelización perfectamente aculturada de María de Guadalupe, que se cumple este deseo y surge una invitación para reinterpretar y transformar su memoria, su pasado, a través de una nueva luz.

Esa realidad que ellos creían imposible, no sólo existía, sino que ya era de ellos. Quince siglos hacía que Ometéotl mismo se había encarnado, que el Omeyocan, el Reino de Dios, era ya una realidad histórica en este mundo, en su Tlaltípac, que nos había revelado el camino, la verdad y la vida; que nos había dado no sólo flores, que nos insinuaran su corazón y su cuerpo, sino a su propio Cuerpo y Sangre reales en alimento... que todo y mucho más de lo que ellos soñaban era ya patrimonio legítimo suyo... ¡Y no lo sabían ni lo creían posible!³⁵

La fe como clave hermenéutica

La fe puede entenderse como una actitud de apertura para ser interpretado e interpretar³⁶. De modo que, podría considerarse como un filtro hermenéutico que prepara para recibir el mundo divino y que permite descubrir lo extraordinario en lo cotidiano y propio. Lo cual implicaría, casi necesariamente, una conversión, porque creer sería también dejarse interpretar uno mismo y reconfigurar la propia vida.

La Virgen de Guadalupe, desde el propio acontecimiento y de su imagen impresa, propone una re-contextualización de los símbolos y metáforas ancestrales, retomando estos elementos, pero dotándolos de un nuevo significado a la luz de la religión cristiana. Al mismo tiempo, invita a

una suerte de Pascua indígena, según la llamó Motolinía, ella anuncia que no habrá más derramamiento de sangre, que ya Jesucristo ha muerto por amor al hombre.

³⁵ José Luis Guerrero Rosado, *Los dos mundos de un indio santo*. P. 61.

³⁶Lo tomo de la interpretación que de Paul Ricoeur hace Martín Huete. Cfr. Felipe Martín Huete, *Paul Ricoeur y el tránsito gnosceológico del simbolismo a la palabra*. A Parte Rei, núm. 66, noviembre 2009. Documento consultado el 11 de marzo 2013 en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/huete66.pdf>

cada indio, mestizo y español, a que se mire a sí mismo desde otra perspectiva, a que se deje interpelar por Jesucristo, su Hijo, y reconfigure su propia vida desde la propuesta del Reino de Dios. Como la fe también es, justamente, creer en este amor de Dios que es capaz de dar una nueva luz, de transformarlo todo, nos da razones y motivos para reinterpretar la realidad (no sólo del presente) y transformarla.

Una vez prohibidos los sacrificios humanos, sin corazones ni sangre que entregar al sol, los indígenas en verdad temían que el universo estuviera al borde del colapso y se encontraban a la expectativa. En medio del terror por la destrucción del llamado Quinto Sol, el "arraigadísimo Señor por quien se vive" irrumpe en la historia india, se entrega por medio de su Madre y da a conocer el mensaje de salvación³⁷.

Con coherencia cultural y una función poética típicamente náhuatl, la teofanía del Tepeyac no podía serles más clara, ni más india, ni más exacta: todos se dieron cuenta con claridad meridiana, que, efectivamente, Ometéotl venía a ellos, que el Omeyocan bajaba al Tlaltípac, que la nueva y hasta ese momentos para ellos incomprensible religión cristiana, era la mejor continuación y promoción de la propia!³⁸

La reinterpretación de la realidad que nos pide la Virgen desde la fe consiste en que pongamos los ojos en Jesucristo, su Hijo, siendo él toda su revelación y la nueva fuente de luz. En la imagen guadalupana resalta el vientre. La parte, en el centro, geométricamente perfecto de la "obra", es el vientre y no el rostro de la Virgen: "así como brotó, ya verdece, ya abre su corola la fe, el conocimiento del Dador de la vida, el verdadero Dios"³⁹.

Humildad, oración y alegría en la teofanía del Tepeyac

La mirada de la Virgen en la imagen de la tilma, refleja la santa humildad de quien no se muestra a sí misma y lo que quiere es entregarnos a su hijo. Guadalupe mira de soslayo y remarca que es Ella quien se honra en ser madre nuestra, de todos quienes están en esta tierra, de los más variados linajes, y agradece la confianza en su intercesión⁴⁰.

³⁷ "Él es quien le da el verdadero sentido a nuestra existencia, que en realidad, ha sido creada por Él; es el encuentro del Padre con su hijo, por medio de su Madre". Eduardo Chávez, *Santa María de Guadalupe. Reto para la historia, la ciencia y la fe*. p. 14.

³⁸ José Luis Guerrero Rosado, *Los dos mundos de un indio santo*. P. 61.

³⁹ Antonio Valeriano, *Nican Mopohua*, 2. 1978, p. 11.

⁴⁰ Cfr. Antonio Valeriano, *Nican Mopohua*, 29, 30 31, p. 15.

El acontecimiento Guadalupano enseña la humildad como camino hacia la fe por medio de Santa María, quien se presenta ante Juan Diego de pie y no sentada en un icpalli, como correspondería a una reina, y le pide que se coloque junto a ella para suplicarle algo. Lo que quiere es un templo, una casita en México Tlatelolco. Después, de nuevo con gran humildad, se somete a la voluntad del obispo, quien representa a su propio Hijo en estas tierras⁴¹, enviándole las pruebas que demanda para crearle a Cuauhtlatotzin⁴².

Ten la bondad de enterarte, por favor pon en tu corazón, hijito mío el más amado, que yo soy la perfecta siempre Virgen Santa María, y tengo el privilegio de ser Madre del verdaderísimo Dios, de Ipalnemohuani, de Teyocoyani, de Tloque Nahuaque, de Ilhuicahua tlatipaque. Mucho quiero, ardo en deseos de que aquí tengan la bondad de construirme mi templecito, para allí mostrárselo a ustedes, engrandecerlo, entregárselo a Él, a Él que es todo mi amor, a Él que es mi mirada compasiva, a Él que es mi auxilio, a Él que es mi salvación.⁴³

Juan Diego sube el cerro del Tepeyac para encontrarse con la Virgen sin ninguna turbación, alegre, contento, acude a su llamado, sin embargo no deja de expresarle su insuficiencia para tan grande encomienda. En el diálogo expresado en el *Nican Mopohua*, la actitud del indio conmueve tanto como la respuesta de María. El ejemplo ayuda a notar cómo se da la conexión entre humildad y fe en la figura del indio santo. Juan Diego dice que es como una faja de ixtle, que es mecapal, que es cacaxtli. Se refiere a que él es semejante a los enseres de carga, como un animalito de carga que necesita que otras personas lo guíen porque por sus solas fuerzas sería incapaz, convencido de que no vale nada ni es de utilidad para la misión a la que lo destinan. La virgen, adelante, responde: "Cuix amo Nican nica Nimonantzin? Cuix amo nocehuallotitlan, necauhyotitlan in tica? Cuix amo nehuatl in nimopaccayeliz? Cuix amo nocuixanco nomamalhuazco in tica?"⁴⁴

La frase se puede comprender mejor si notamos que cuixantli se refiere a una enagua, delantal o vestidura para cargar algo, lo mismo que

⁴¹ Cfr. Norberto Rivera Carrera. Homilia en el aniversario de canonización de San Juan Diego (2008).

⁴² Juan Diego, un indio santo, educado. Era un hombre humilde, de pueblo, pero no era pobre, sino un hombre común quien a sus 57 años tuvo la gracia de contemplar por primera vez el rostro de la Madre de Dios cuando ella se apareció para manifestarle su dulce deseo de que se le construyera una "casita sagrada" para ofrecer ahí a su propio Hijo Jesucristo, para ofrecer todo su amor

⁴³ José Luis Guerrero Rosado. *Aquí se cuenta el gran acontecimiento*, p. 34.

⁴⁴ ¿No estoy aquí yo, que tengo el honor y la dicha de ser tu madre? ¿No estás bajo mi sombra y mi resguardo? ¿No soy yo la fuente de tu alegría? ¿No estás en el hueco de mi manto, en el cruce de mis brazos? *Nican Mopohua*. 119, p. 28.

mamalhuaztli sería una especie de rebozo o manto semejante. De esta manera, la expresión de Santa María de Guadalupe responde a la petición de Juan Diego de ser llevado a cuestras, por eso le dice que confíe, que ella lo lleva en sus brazos, lo lleva en sus espaldas, como si lo cargara en el rebozo a cuestras, como hacen las madres indias.

En cuanto a la relación entre oración, alegría y fe en Guadalupe y los americanos hay mucho que decir. Notemos solamente algunos aspectos. La posición de las manos de la Virgen invitan a la oración recordándonos que no es en Ella en quien debemos fijar nuestros ojos, que ella sólo ampara y conduce, nos acoge en el "hueco de sus manos" porque con esto nos coloca en medio de su propia oración. Las manos juntas de Guadalupe son signo de su carácter de intercesora, y también de maestra de fe. Porque sólo aquel que vive en la esperanza y se entrega en la confianza de Dios puede hacer oración: "un hombre desesperado no reza, porque no espera; un hombre seguro de su poder y de sí mismo no reza, porque confía únicamente en sí mismo. Quien reza espera en una bondad y en un poder que van más allá de sus propias posibilidades"⁴⁵.

Evidentemente, la Virgen no podría haber estado de acuerdo con cualquier aspecto de la vida religiosa indígena, pero como hemos insistido, rescata cuanto puede, por eso en su imagen la vemos con la rodilla izquierda levantada ligeramente, como si fuera a ejecutar un paso de danza, porque para los indios la forma máxima de reverenciar a Dios, de orar con todos los sentidos y con el corazón, era la danza-rezo. Porque toda la adoración indígena a sus dioses fue profundamente festiva, todo era cantar y bailar delante de ellos⁴⁶, de modo semejante, la Virgen, con este pasito de danza, convoca a vivir y a compartir con entusiasmo la alegría de creer⁴⁷.

El amoxtli de Ometéotl, códice divino

Toda la teofanía del Tepeyac es una predicción para los indios, no sólo en tanto se expresa en idioma náhuatl, sino porque acoge todas las categorías de comunicación de esta cultura, con sus metáforas y sus símbolos. La madre de Dios, perfecta discípula y maestra de fe, retoma lo bueno del espíritu indígena y lo lleva a plenitud. Las Semina Verbi, llenas de cantos y de flores, se llenan de plenitud con el mensaje de Guadalupe. Es decir, desde el núcleo de la cultura náhuatl, pero como

⁴⁵ Joseph Ratzinger, *Mirar a Cristo, ejercicios de fe, esperanza y amor*, p. 71.

⁴⁶ Códice Franciscano, siglo XVI, ed. Chávez Hayhoe, México, 1941, p. 214.

⁴⁷ Estas tradiciones indígenas todavía están presentes hoy en día, especialmente entre las mujeres mazahuas, tzotziles y otomíes quienes dedican danzas-rezo u oraciones del cuerpo a la Virgen María (se les conoce como "las pastoras").

un mensaje abierto a todos los hombres, el código Guadalupano se arraiga en la religiosidad indígena, purificada de los errores, como una extraordinaria proclamación del Evangelio. Se trata de una Evangelización perfectamente aculturada⁴⁸.

Guadalupe entiende bien el concepto náhuatl de "imagen" y el impacto que puede causarle a los indios que Ella deje su propia imagen en la tilma de uno de ellos⁴⁹. En la pictografía de los códices mexicanos no pueden aislarse unidades mínimas, todo es parte constitutiva de lo que se narra. Por otro lado, las imágenes guardan relación estrecha con la tradición oral antigua, se leen y no existe ruptura entre lo que se dice, la imagen y la manera en que se dice⁵⁰. Cada elemento gráfico se integra y trasciende su propio contexto narrativo. La lectura de un código no puede prescindir del relato que entraña, así como de un micro contexto narrativo y de un macro contexto más generalmente cultural, los cuales determinan en última instancia el valor semiológico de los glifos: "Un relato náhuatl precolombino cualquiera que sea su índole expresiva está estrechamente vinculado con el contexto cultural en que se inscribe (...)"⁵¹

En los amoxtli, los libros pintados, se reconocen los signos pictográficos que manifiestan un relato y no se pueden leer sin alguna preparación o conocimiento previo del asunto como sucede con los textos en alfabeto latino. La narrativa propia de una imagen incluye una trama semiótica iconológica: "Esta relación entre un texto virtual, mas no manifiesto, o hipotexto y sus manifestaciones orales y pictográficas, establecen en tiempos prehispánicos una corriente dialéctica fértil y retroalimentaria entre el hipotexto, la imagen y el verbo"⁵².

Por todo esto, María se presenta a sí misma ataviada con vestiduras resplandecientes que evocan al Sol, cubierta de esmeraldas, turquesas y jade. No son adornos, son elementos simbólicos asociados a lo divino en la antigüedad, que permitieron a los indios identificarla como Reina del Cielo y Madre de Dios.

El carácter simbólico de la teofanía del Tepeyac explica que Jesucristo era Ometéotl. La Virgen Santísima se revela como la madre del "Dios por quien se vive" y no de un téotl más. Analicemos un poco la imagen: concentremos nuestra atención en el vientre de la Virgen, ahí aparece

⁴⁸ Juan Pablo II, *Ad Gentes Divinitus*, en Concilio Vaticano II, 2, 11.

⁴⁹ José Luis Guerrero, *Aquí se cuenta el gran acontecimiento*, p. 34.

⁵⁰ Por eso la imagen de Guadalupe se entiende en relación estrecha con el diálogo entre Guadalupe y Juan Diego en el *Nican Mopohua*.

⁵¹ Patrick Johansson, *La imagen, la palabra y el manuscrito*, p.11.

⁵² Patrick Johansson. *La imagen la palabra y el manuscrito.*, p. 23.

una flor de cuatro pétalos llamada Nahui Ollin, que en náhuatl significa cuatro movimientos, porque representa un dinamismo perfecto entre los cuatro rumbos del universo, armonía y plenitud de todos los tiempos. Sin embargo, no es una plenitud estática sino que es también el origen de todo dinamismo y vida: principio "vivo" y fin "pleno" de todo lo existente. Es por eso que se asocia con la divinidad, con la perfección. El Nahui Ollin representa a Jesucristo como centro del universo y centro de la historia india, y al mismo tiempo, como renovación y esperanza absoluta. La imagen de Santa María de Guadalupe, según ella misma plasmó en el ayate de Juan Diego, presenta varios símbolos y otras flores, pero solamente una flor de cuatro pétalos que simboliza precisamente a su único hijo.

Abordemos rápidamente otros tres elementos simbólicos que aparecen entrecruzados en la narración y el códice: el sol, las flores y los cantos, a través de la figura de Huiztilopochtli.

El sol era para los indios el símbolo por excelencia de la luz, el calor y la vida, pero también representaba un continuo ciclo de muerte y resurrección, ya que cada día moría al atardecer y regresaba cada mañana. Evento que se repetía cada año, de un modo más trascendente, durante el solsticio de invierno y enmarcaba una de las fiestas más importantes, justamente la panquetzaliztli asociada con Huitzilopochtli⁵³. Desde Cristo, la imagen del sol anunciaba la llegada del sol más real, el verdadero resurgimiento, la luz verdadera.

Además de la importancia del Sol, Huiztilopochtli, colibrí zurdo, en tanto que renace desde el sur en su ascenso hacia el norte, explica también que la divinidad se asociara con las aves y que su canto sea, junto con las flores, la manifestación más importante de lo divino en este pueblo. Lo único verdadero son las flores y los cantos.

A la primera aparición de Guadalupe anteceden los más maravillosos cantos de aves, Ella se aparece ante Juan Diego muy temprano por la mañana durante el solsticio de invierno de 1531, manifestándose en ese contexto como la madre del verdadero Dios, piensa en las flores como prueba muy firme de la verdad de su mensaje.

Puestos en antecedente, reflexionemos sobre las flores en la tilma de Juan Diego. En medio de la paz que le da la Madre de Dios para confiar en Él, Juan Diego decide poner en el hueco de su tilma, las flores más

⁵³ Claramente la *Virgen nunca utiliza este nombre, ya dijimos que sólo enuncia los que hacen referencia a los atributos divinos. Pero no deja de ser interesante ver que Huitzilopochtli, había creado a los hombres.*

hermosas, de suavísimo olor. Es decir, coloca a Dios, quien por medio de las flores pinta todas las cosas, en el centro de su persona⁵⁴.

Conclusiones: El mensaje universal guadalupano

A pesar de que en este ensayo hemos insistido en la labor de evangelización indígena de la Virgen, Ella une en sí misma lo mejor de las más variadas estirpes (indios, criollos, mulatos, mestizos y españoles):

Es mestiza racial y axiológicamente, y se caracteriza por un amor gratuito y desbordante hacia todos, así como son y sea cuales fueren sus circunstancias. Desde su maternidad, ella considera a los pueblos y seres humanos de forma integral, con sus condicionantes, posibilidades y límites (...) Toda su persona y manifestación, siempre centrada en los demás, es así conciliadora, simpática, cordial y, en consecuencia, causa de gran cercanía afectiva⁵⁵.

En este sentido, el acontecimiento guadalupano es un claro mensaje de unidad para los pueblos latinoamericanos. Todavía hoy, llama la atención el sentido pluricultural de su mensaje que es al mismo tiempo personalísimo. Reconocer la igualdad radical que Ella señala ayudaría a eliminar muchos problemas que todavía arrastramos. Como misionera de Cristo, ella sigue entregándolo a "toda raza, pueblo y nación, o como diría Ella explícitamente: a las más variadas estirpes."⁵⁶

Por eso no sólo hace intervenir a Juan Diego, indio santo, converso y fidelísimo sino también a Zumárraga, en representación de los españoles cristianos, quienes debían aprender a respetar, en serio, a las otras culturas americanas, y también a Juan Bernardino, tío de Juan Diego, quien simboliza a la tradición indígena, el pueblo.

Santa María de Guadalupe ha venido a anunciar el evangelio "fuente de la alegría" pero también a hacernos hermanos en Cristo su Hijo, a cobijarnos bajo su sombra y resguardo de madre perfecta.

La imagen de María mantiene unidos los acontecimientos, elementos, tradiciones y esperanzas dentro de un todo. Reúne varios relatos, varios signos que se entrelazan y abren un horizonte de comprensión profundamente nuevo, que escapa a cualquier discurso parcial y que marca el desafío de creer, porque la "fe sólo crece y se fortalece

⁵⁴ La tilma, en la antigua cultura, era símbolo de la persona.

⁵⁵ Leandro Chitarroni. *El modelo pedagógico de Nuestra Señora de Guadalupe en el Nican Mopohua*, p. 261.

⁵⁶ Eduardo Chávez, *Santa María de Guadalupe. Reto para la historia, la ciencia y la fe*, p. 276.

creyendo"⁵⁷. Se trata de creer para querer profundizar en el conocimiento de Dios pero renovados con un espíritu de amor, no de fría inquietud intelectual. Los símbolos guadalupanos abren el corazón y conducen hasta Dios, manifiestan con sencillez la inteligibilidad amable de una creencia digna de ser creída: tlanetloquiliztli, que sin duda puede ser tomada por algo firme y verdadero⁵⁸ porque la propia Guadalupe es una bellísima flor bien enraizada quien con firmeza, como en las bodas de Caná, se dirige tanto a indios como españoles: "Hagan todo lo que él les diga"⁵⁹.

⁵⁷ Benedicto XVI, *Porta Fidei*, 7.

⁵⁸ Cfr. Paul de Wolf. *Diccionario náhuatl español*. UNAM, p. 356.

⁵⁹ Jn. 2, 5

Bibliografía y fuentes de consulta

Alessi, Adriano. *Los caminos de lo sagrado: introducción a la filosofía de la religión*. Madrid: EC, 2004.

López Austin, Alfredo. *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México, D.F.: UNAM, 1973.

Valeriano, Antonio. *Nican Mopohua*. Huejutla: s/e, 1978.

De Hipona, Agustín. *Obras*. Madrid: BAC, 2009.

Chávez, Eduardo. *Santa María de Guadalupe. Reto para la historia, la ciencia y la fe*. México, D.F.: ISEG, 2008.

Florescano, Enrique. *Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica*. Estudios de cultura náhuatl. México, D.F., 1997, v. 27, pp. 41-67.

Guerrero Rosado, José Luis. *Flor y canto del nacimiento de México*. México, D.F.: RTP, 2000.

_____. *Los dos mundos de un indio santo*. México, D.F.: RTP, 2001.

_____. *Aquí se cuenta...el gran acontecimiento*. México, D.F.: RTP, 2003.

Chitarroni, Leandro. *El modelo pedagógico de Nuestra Señora de Guadalupe en el Nican Mopohua*. Córdoba: s/e, 2003.

León Portilla, Miguel. *Cantares mexicanos*. México, D.F.: UNAM, 2011.

_____. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México, D.F.: FCE, 2005.

Johansson, Patrick. *La palabra, la imagen y el manuscrito*. México, D.F.: UNAM, 2007.

Borges, Pedro. *Métodos misionales en la cristianización de América*. Madrid: CSIC, 1960.

Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*. México, D.F.: FCE, 2005.

Stivalet, Tlacatzin. *In Tlamatini. Documento de análisis semántico*. México, D.F.: UNAM, 1997.

Benedicto XVI. "Porta Fidei". [Consultado el 10 de marzo 2013] Disponible en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20111011_porta-fidei_sp.html

Deus Caritas Est. [Consultado el 10 de marzo 2013] Disponible en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_sp.html

Juan Pablo II. "Fides et ratio". [Consultado el 10 de marzo 2013] Disponible en http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/___PE.HTM

"Ecclesia in America". [Consultado el 10 de marzo 2013] Disponible en http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america_sp.html

Norberto Rivera Carrera. "Homilía en el aniversario de canonización de San Juan Diego". (Publicado 2008) [Consultado el 10 de marzo 2013] Disponible en http://www.virgendeguadalupe.org.mx/noticias/Breves_2008/VI_Juan_Diego_08/homilia_cardenal_08.htm

Introducción

Al inicio de su libro *Veo a Satán caer como el relámpago*, René Girard asegura que hay que incluir las religiones “entre las especies vivas cuya supervivencia se ve amenazada en nuestro mundo”. Agrega: “Las poco importantes hace tiempo que han muerto y la salud de las más extendidas no es tan buena como se dice, incluso en el caso del indomable islam y del abrumadoramente multitudinario hinduismo”⁶⁰.

El diagnóstico de Girard no pretende ser una noticia: el debilitamiento de las religiones —de su práctica e impacto en la cultura, al menos— es un fenómeno tan característico del siglo XX como lo fueron la globalización y el vertiginoso avance tecnológico. La religión se ha convertido, para grandes sectores de la población —especialmente en los países desarrollados y en aquellos que vivieron o viven bajo regímenes autoritarios de marcado carácter antirreligioso— en un asunto anticuado e incompatible con los nuevos estilos de vida. Ni siquiera las sociedades más herméticas y tradicionales han podido sustraerse a este proceso de secularización. El *Global Index of Religion and Atheism* de 2012, publicado por el grupo WIN-Gallup International, revela que sólo el 14% de los chinos y el 16% de los japoneses se consideran personas religiosas. En Europa las naciones menos religiosas son República Checa (20%), Francia (37%), Austria (42%), Países Bajos (43%), Irlanda (47%) y Alemania (51%). El continente más religioso es el africano, donde el 89% de la población de los países encuestados se considera religiosa. Aunque Latinoamérica (84%) está todavía muy lejos de alcanzar los índices de Europa y Asia, su tendencia es a la baja.

Si estas cifras consiguen reflejar aunque sea aproximadamente lo que Girard llama el “estado de salud” de las religiones, habría que afirmar que nos encontramos ante un panorama inédito cuyo significado e impacto en el presente y el futuro de la civilización humana apenas estamos comenzando a entender.

Quienes analizan la secularización desde algunas de las típicas consignas ilustradas —que adquirieron su expresión más radical en el cientificismo de la segunda mitad del siglo XIX—, celebran en ella el triunfo de la razón autónoma sobre el oscurantismo de la fe

⁶⁰ Girard R., *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona, 1999, p. 9.

institucionalizada y sobre el infantilismo heterónomo propio del “rebaño” que necesita ser conducido y adoctrinado por un pastor. Richard Dawkins es un buen ejemplo de una mentalidad anclada en el cientificismo decimonónico: aunque todo lo ve desde la óptica del evolucionismo, su discurso antirreligioso no parece haber evolucionado demasiado desde Thomas Huxley y Charles Bradlaugh. En su libro *The God Delusion* se refiere a las religiones como un virus con el que los padres infectan los cerebros de sus indefensos hijos. Para él la secularización debe ser entonces un signo de que la humanidad atraviesa por un proceso de sanación mental.

Figuras como la de Dawkins, sin embargo, resultan quijotescas para quienes leen la secularización desde una perspectiva post-ilustrada — que no es necesariamente posmoderna—. Por curioso que parezca, hace cien años resultaba mucho más fácil para un intelectual proclamarse enemigo de la religión y la fe: bastaba con ondear la bandera de la revolución social o del progreso científico. La Segunda Guerra Mundial, el fracaso de la Unión Soviética y la crisis actual del capitalismo consumista obligan hoy en día a obrar con mayor cautela a la hora de ondear banderas. Las religiones fueron durante milenios una fuente de sentido. Fundaron un orden moral y social. Sus seguidores encontraron en ellas una respuesta satisfactoria a las preguntas sobre el origen del mundo y el propósito de la vida humana. Si las religiones han de desaparecer definitivamente, ¿qué podrá sustituirlas, como fuentes de sentido? La ciencia ya no es lo que era antes; Auschwitz la despojó de todas sus pretensiones redentoras. Durante un tiempo gozó de la más alta reputación, al ser considerada el criterio último de verdad —o el único—, pero los mismos descubrimientos científicos del último siglo han puesto en entredicho ese título. ¿Desde dónde debe comprenderse ahora lo humano? ¿Desde la filosofía? ¿Desde la política? ¿Desde el arte? ¿O desde el mercado? ¿O se debe, mejor, renunciar al sentido? De acuerdo con la lógica moderna del desarrollo, toda negación encerraba también una afirmación: el rechazo a lo religioso sólo era posible desde la afirmación de la primacía de la razón autónoma, la promesa liberadora del socialismo o algún otro sistema de creencias súper racionista. Hoy en día la oposición beligerante a la religión tiene el hedor de una ideología, por lo menos en los ambientes intelectuales más sofisticados y vanguardistas. En la cultura popular, sin embargo, se mantiene parte del discurso ilustrado de hace cien años, entremezclado con ideas posmodernas: la frase “está científicamente comprobado” tiene el poder de terminar con casi cualquier discusión de sobremesa. Todo es relativo a menos que la ciencia se pronuncie al respecto. El hombre occidental, en general, no cree en verdades platónicas —aunque

defiende como dogmas los Derechos Humanos—, pero inclina la cabeza ante la ciencia.

Ernest Gellner en su libro *Postmodernism, Reason and Religion* de 1992, describe tres posturas básicas en nuestra época frente a la religión: el fundamentalismo religioso, el racionalismo ilustrado y el relativismo posmoderno.⁶¹ Las dos primeras posturas no son nuevas y desde el punto de vista histórico, se explican mutuamente: si el racionalismo se radicalizó hasta el punto de convertirse en fundamentalismo — la Ilustración es totalitaria, afirmaron Adorno y Horkheimer— fue porque forjó su identidad en oposición al fundamentalismo religioso: su misión fue, en palabras de Alain Touraine “despejar el camino de la razón”, y para hacerlo necesitaba construir “una imagen racionalista del mundo que integrara el hombre en la naturaleza, el microcosmos en el macrocosmos y que rechazara todas las formas de dualismo del cuerpo y del alma, del mundo humano y del mundo trascendente”.⁶² Al mismo tiempo, el fundamentalismo religioso surgió también en oposición a la Ilustración: sería anacrónico e inexacto decir, por ejemplo, que en Europa las sociedades medievales eran fundamentalistas. La tercera postura, la posmoderna, en cambio, sí que resulta novedosa, pues en ella la religión se reivindica, por lo menos, como tema. Santiago Zabala escribe en la introducción al libro *The Future of Religion* de Richard Rorty y Gianni Vattimo: “la muerte de Dios no es anticristiana, sino más bien post cristiana [...] Puesto que el gesto deconstructivo de la filosofía no puede hacer desaparecer el peso histórico de la figura de Dios, preferimos aceptar su influencia histórica y reconsiderar su presencia con la ironía apropiada”.⁶³ Desde algunas lecturas, la posmodernidad es de hecho el quebrantamiento y la fragmentación del cristianismo, razón por la cual no puede ignorarlo, pues se halla en el centro de su misma auto comprensión histórica. Stephen Prickett asegura que el cristianismo fue el gran relato original, al ofrecer a sus adherentes la primera “teoría final y coherente de todo”⁶⁴. Gianni Vattimo, que entiende la posmodernidad desde la hermenéutica, se refiere a ésta como “el desarrollo y la madurez del mensaje cristiano” y afirma que el “nihilismo posmoderno (el fin de las metanarrativas) es la verdad del cristianismo”.⁶⁵ Según el filósofo de la religión José María Mardones, en

⁶¹ Ernest Gallner, *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, 1992, p. 2.

⁶² Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 18; p. 35.

⁶³ Santiago Zabala (ed.), “Introducción” en *The Future of Religion*, Columbia University Press, 2005, p. 2-3.

⁶⁴ Cf. Stephen, Prickett *Narrative, Religion and Science: Fundamentalism versus Irony*, p. 128.

⁶⁵ Gianni Vattimo, “The Age of Interpretation” en *The Future of Religion*, Columbia University Press, 2005, p. 2-3.p. 47.

el pensamiento posmoderno es posible encontrar un “respeto hacia el misterio de la insondable pluralidad de lo real, que quiere ser experimentada antes que logificada y contemplada antes que manipulada”.⁶⁶ Aunque la posmodernidad no puede aceptar como vigentes las pretensiones del cristianismo —que se presenta a sí mismo, efectivamente, como un metarrelato— tampoco puede pretender refutarlo, eliminarlo ni ignorarlo. Es cierto que de todas maneras le hace un flaco favor, pues cuando no lo tergiversa, lo ridiculiza o trivializa.

La explicación que Gellner da en su libro sobre las tres posturas que se pueden adoptar en nuestra época acerca de la religión me parece bastante discutible y reduccionista. De todas maneras, creo que resulta bastante útil para comprender la secularización desde un punto de vista meramente perceptivo. Para explicar las grandes transformaciones culturales de cualquier época, pero en especial las de los dos últimos siglos, es más provechoso atender a la cuestión perceptiva que a la realidad de los hechos y a los mismos productos culturales que originan esas transformaciones. Las malas lecturas de Marx son más importantes para entender el siglo XX que la propia filosofía marxista; hoy en día tiene más peso lo que los herederos de la Ilustración o los posmodernos dicen sobre la religión, o lo que aseguran que la religión dice sobre sí misma, que lo que la religión afirma realmente sobre sí misma: por todos lados se escucha que el cristianismo ha estado siempre en contra de la razón, del cuerpo y de la mujer. La leyenda negra sobre la Inquisición forma parte ya del imaginario colectivo y se presenta como una prueba del oscurantismo y la intolerancia inherentes al catolicismo. Para millones de personas, en Occidente y Oriente, el catolicismo se asocia inmediatamente con el fundamentalismo, la superstición, la hipocresía, la represión sexual, la pederastia, la misoginia y la homofobia. La secularización en los países católicos se explica mejor a partir de estos lugares comunes que desde la sofisticada concepción posmoderna del fin de los grandes relatos y la muerte de Dios —aunque también ha tenido una poderosa influencia en la cultura, a través del arte, sobre todo—. Pero, entonces, el calificativo que Gellner da a la postura religiosa termina siendo correcto, al menos desde el punto de vista de la percepción pública: el catolicismo es asociado, efectivamente, con el fundamentalismo religioso. Si no tiene la fuerza del fundamentalismo islámico, se puede pensar, es porque la secularización se la ha quitado. Al mismo tiempo, las otras dos posturas que Gellner presenta son también útiles para explicar cómo los creyentes suelen percibir a los no creyentes: en primer lugar están los racionalistas ilustrados, para quienes la fe es un signo de ignorancia, poca inteligencia o represión. Suelen ser agnósticos o ateos, y cuando no

⁶⁶ José María Mardones, “Posmodernidad y religión” en *El País*, 16/07/1987.

miran la religión con odio o desprecio, son indiferentes a ella. En segundo lugar están los relativistas, que en principio no odian ni desprecian las religiones; tienen hacia ellas una mirada mucho más tolerante y curiosa que los racionalistas. Si asumen el discurso antirreligioso es solamente ante las pretensiones universalistas de ciertas religiones: en general, no les importa que existan los cristianos o los musulmanes, siempre que éstos sean igual de tolerantes y respetuosos que ellos, practiquen su religión de manera privada y no quieran imponer sus creencias a los demás ni atreverse a pensar que poseen el monopolio de la verdad.

En un contexto como el que acabo de describir, la razón ilustrada y la religión suelen ser percibidas por el público y por los intelectuales como enemigas, tanto de parte de los herederos de la Ilustración como de los posmodernos —y eso explica la extraña simpatía condescendiente de estos últimos hacia lo religioso, pues tienen un enemigo en común—. Lo que me interesa mostrar en las siguientes páginas es que este presunto conflicto surge a partir de la desvinculación de los dos conceptos de verdad a partir de los cuales se configuró la fe cristiana: el emet hebreo (אמת) y la aletheia griega (ἀλήθεια). La modernidad puede ser entendida, en buena medida, como la progresiva separación y el enfrentamiento entre estas dos maneras de entender la verdad. Por un lado, la Reforma protestante inició la separación, identificando el contenido de la fe con el emet y convirtiendo la ἀλήθεια en razón instrumental. Por otro lado, la Revolución científica no se puede entender sin la Reforma: sólo en virtud del rompimiento que ya se había operado entre emet y ἀλήθεια los descubrimientos de la ciencia moderna pudieron ser interpretados como desafíos a la fe. La Ilustración marcó el retorno a la ἀλήθεια sin μῦθος (reine Vernunft). La posmodernidad, por su parte, es la crisis y la crítica de la ἀλήθεια pura y en cierto sentido significa también la vuelta al emet, que por sí sólo —sin ἀλήθεια— se convierte en pensamiento débil.

I

La posmodernidad se concibe a sí misma como liberada de la obsesión por la verdad. Tras la muerte de Dios, la verdad desaparece como pretensión metafísica y se convierte, en palabras de Vattimo, en una “experiencia estética y retórica”.⁶⁷ Sloterdijk piensa que el concepto mismo de verdad está estrechamente ligado con la compulsión de mentir:

⁶⁷ Vattimo Gianni, *El fin de la Modernidad*, p. 19.

Las formas conocidas de búsqueda de verdad, especialmente las de los filósofos, los metafísicos y los religiosos, son, en realidad, sólo mentiras organizadas que se han vuelto intentos respetables e institucionalizados de escapar, que se han disfrazado a sí mismos bajo la máscara diligente del deseo de conocer [...] Después de Nietzsche, es casi imposible ignorar el hecho de que la mayoría de las filosofías previas no eran más que un encubrimiento. Con todo su pathos de lealtad a la verdad, cometieron un acto de traición —tan necesario como deplorable— a la verdad insoportable, para el beneficio del optimismo metafísico y de esas fantasías de redención que las proyectaban hacia el más allá.⁶⁸

Al cargo de estar obsesionado por la verdad, el cristianismo sólo podría responder, como dicen en inglés, “guilty as charged”. En cuanto a la segunda acusación, habría que preguntarle a Sloterdijk qué entiende exactamente por mentir. Toda mentira supone la intención de engañar y para engañar uno tiene que creer que está en posesión de por lo menos una verdad a partir de la cual lo que dice se revela como falso. Miente no el que dice una falsedad, sino el que abre la boca con la intención de engañar, incluso si lo que dice, por accidente, resulta verdadero. Si mentir es sobre todo una acción intencional, sólo se puede juzgar como tal a partir de la concepción particular que el supuesto mentiroso tiene de la verdad. Sólo puede mentir quien cree en la verdad. La pregunta es, entonces, ¿en qué clase de verdad cree el cristianismo?

La obsesión por la verdad no nació con el cristianismo, sino con los griegos, que se referían a ella como ἀλήθεια. Y puesto que la ἀλήθεια jugó un papel primordial en la auto-comprensión del cristianismo, quiero detenerme a analizarla brevemente.

Resulta, de entrada, difícil determinar exactamente cuál era el significado de esta palabra entre los griegos. Hay por lo menos tres aproximaciones posibles: una filológica, que se centra en su origen y uso; otra filosófico-histórica, que se centra en el desenvolvimiento del concepto; y una última que podríamos llamar cultural-histórica, porque toma en cuenta no sólo las aproximaciones filológica y la filosófica, sino además la relevancia que este concepto tuvo desde el punto de vista de la cultura como un todo, es decir, involucrando la historia, el arte, el teatro, la poesía, etc., e incluso la influencia que tuvo en la historia de la cultura posterior.

⁶⁸ Peter Sloterdijk. *Thinker on Stage: Nietzsche's Materialism*, University of Minnesota Press, 1989, p. 38.

Desarrollar a fondo cualquiera de estas tres aproximaciones no es posible aquí, pero me interesa por lo menos presentar algunos aspectos centrales de ellas que ayudan a una comprensión sumaria del concepto.

Desde los puntos de vista filológico y filosófico, Heidegger generó interés por el término en *Ser y tiempo* al proponer que se formó a partir del verbo λανθάνω (ocultar) y la alfa privativa que expresa negación o ausencia. Significa entonces, para él, originariamente, "sacar de su ocultamiento el ente del que se habla".⁶⁹ Contra él, Bruno Snell ha sugerido que la raíz negada por el alfa privativa es algo que se encuentra en las personas, no en las cosas: el olvidar, no el ocultamiento o el ser olvidado.⁷⁰ Paul Friedländer rechaza la traducción de Heidegger como "desocultamiento", argumentando que el único lugar de toda la literatura griega en la que ἀλήθεια se entiende así es en la Teogonía de Hesíodo.⁷¹

Anthony Thiselton afirma, por su parte, que sea cual fuere el origen de la palabra, es difícil mostrar "que la etimología de la palabra jugó un rol decisivo en determinar su significado en los períodos griegos, helenístico y clásico".⁷² Thiselton prefiere hacer un catálogo de los sentidos en los que se usa el término en diversos autores:

En Homero es frecuentemente usado en contraste con decir una mentira o retener información (Ilíada 24, 407; Odisea, 15, 507). [...] Sin embargo, éste no es el único significado de alétheia o alethes en Homero. En Il. 12, 433 gyne chernetis alethes se refiere a una mujer que es cuidadosa, honesta, precisa e, incluso, tal vez, confiable. Aletheia usualmente es opuesta a la falsedad en Heródoto, Tucídides y Jenófanes. Por ejemplo, el cobarde en Heródoto 'dice la verdad' bajo la amenaza de violencia (I, 116). Tucídides se refiere a la verdad de hecho en contraste con los meros alardes vacíos (2, 41, 2). Un oráculo provee respuestas verdaderas a preguntas (Heródoto, I, 55). Este uso persiste en los escritores helenísticos. Epícteto contrasta el decir la verdad con los halagos engañosos.

Cuando la filosofía griega adoptó el término, debió tomar como base los significados que Thiselton menciona, pero al mismo tiempo lo transformó para explicar sus pretensiones y auto comprenderse. Ya en

⁶⁹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 33.

⁷⁰ Snell Bruno, "ALETHEIA" en *Wurzbürger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 1, 1975, 1-18. Referencia en Cole, Thomas, "Archaic truth" en *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, Nuova Serie, 13, 1983, pp. 7-28.

⁷¹ Friedländer, Paul, *Plato: An introduction*, Harper, Nueva York, 1964, p. 233.

⁷² Thiselton Anthony, "Truth" en *The New International Dictionary of New Testament theology*, vol. III, editado por Brown Colin, Exeter, 1978, pp. 874-902.

las épocas de Sócrates, Platón y Aristóteles, la filosofía se concebía como la búsqueda de la verdad. Para Platón, esta búsqueda tiene lugar a través de la dialéctica, que es la cornisa (θριγκός) de todos los saberes (μαθήματα)⁷³ y el único método capaz de liberar de las cadenas de la ignorancia:⁷⁴ a través de la dialéctica se supera la δόξα, propia del hombre vulgar que disfruta de los espectáculos sensuales (las apariencias)⁷⁵, y se asciende hasta la ἐπιστήμη, la sección más alta de lo inteligible (νοητός), donde se toma contacto con los objetos originales.⁷⁶ La ἐπιστήμη es el grado más alto de saber, propio del filósofo, que está “enamorado del espectáculo de la verdad”⁷⁷.

En la filosofía platónica la ἀλήθεια no tiene sólo un matiz ontológico y epistemológico, sino también uno ético. Según Paul Friedländer, la ἀλήθεια griega, en buena medida a través de Platón, tiene estos tres sentidos: (1) el desocultamiento, y develamiento de lo correcto en el decir y el opinar (2) el desocultamiento y develamiento de la realidad que permanece, el ser y (3) la corrección inolvidable, no-engañosa y sincera del hombre, del carácter.⁷⁸

Desde mi punto de vista, sin embargo, el ingrediente fundamental de la ἀλήθεια griega, sin el cual no se puede entender su novedad y trascendencia en la historia cultural de Occidente, es la exigencia de dar razón acerca de lo que se considera como tal (verdadero). Es decir, en el concepto griego de verdad está implícito lo siguiente: afirmar que algo es verdadero trae consigo la necesidad de mostrarlo como tal, de blandir alguna clase de prueba, evidencia o argumento a favor de ello. La verdad es persuasiva: quien la conoce realmente, ha sido persuadido por ella y puede, a su vez, persuadir sobre ella. De ahí la importancia de la dialéctica para Platón: en el Fedón,⁷⁹ es precisamente la persuasión la que libera el alma de la contaminación del cuerpo y los sentidos y en el

⁷³ *Rep.* 534e.

⁷⁴ “Y la liberación de las cadenas, proseguí, y la conversión de las sombras a los simulacros y a la luz; y la subida del subterráneo hacia el sol, con la impotencia del evadido, al llegar ahí, de percibir todavía los animales, las plantas y la luz solar, sino únicamente los reflejos divinos en la superficie de las aguas y las sombras de objetos reales, aunque ya no las sombras proyectadas por otra luz que, comparada con el sol, es de la misma condición tenebrosa: he ahí la virtud que posee el estudio de las ciencias que hemos pasado en revista. Eleva la mejor parte del alma a la contemplación del mejor de los seres, no de otro modo que, según vimos, asciende el más brillante de los órganos del cuerpo a la contemplación de lo que hay de más luminoso en el mundo corporal y visible”. *Rep.* 532b-c.

⁷⁵ *Rep.* 476-478.

⁷⁶ *Rep.* 510b; 511b.

⁷⁷ “τοὺς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονας” *Rep.* 475e.

⁷⁸ Paul Friedländer, *Plato: An introduction*, Harper, Nueva York, 1964, p. 242.

⁷⁹ *Phd.* 66b; cf. 81b & ss, 82d-83a.

Fedro⁸⁰ la entrada a la vida filosófica es consecuencia de que el mal en el alma sea superado a través de la conversación filosófica de los amantes.⁸¹ La realidad es inteligible —está atravesada por λόγος— y se revela entonces por medio del διά-λογος.

La ἀλήθεια griega trae consigo el germen de la destrucción del mito, porque éste no puede ser mostrado como verdadero. Platón incorpora mitos en sus diálogos, pero reconoce, al menos en la República, que éstos son persuasivos únicamente entre los niños y los menos aptos para la filosofía.⁸² Aristóteles, por su parte, va a unir ἐπιστήμη (el más alto grado de conocimiento) con la demostración (ἀπόδειξις: que es la forma más sólida de persuasión) en su ciencia demostrativa (ἐπιστήμη ἀποδεικτική). La diferencia fundamental entre la ciencia demostrativa y la dialéctica es que la primera parte de principios “verdaderos, primitivos, inmediatos y más conocidos, más explicativos y anteriores que la conclusión”⁸³, mientras que la dialéctica parte de opiniones reputables (ἔνδοξα). El mito y las enseñanzas de los sabios del pasado pueden ser hasta cierto punto persuasivos, dialécticamente, pero no científicamente, a menos que puedan someterse a las exigencias científicas —que sean demostrados a partir de principios—. Se puede persuadir sin ciencia, retórica o dialécticamente, pero la ciencia es más persuasiva porque demuestra. Aunque, como reconocen muchos comentaristas contemporáneos, el modelo de ciencia demostrativa que Aristóteles plantea en los Analíticos no se ve reflejado como tal en ninguna de sus obras⁸⁴, de todas maneras es preciso aceptar que su filosofía no hace ninguna concesión al mito ni al argumento de autoridad (Amicus Plato...):⁸⁵ hasta donde es posible, la tarea del filósofo consiste en buscar principios y causas, acumular evidencia y sopesar argumentos y opiniones. La sabiduría de Homero y Hesíodo es grande, pero no es definitiva ni está exenta de crítica.

La ἀλήθεια griega representa, en buena medida, el espíritu inquisitorio de los griegos. Verdadero es lo que se prueba, lo que se demuestra: si un sujeto no es capaz de dar razón de una afirmación —y esa razón tiene que ser accesible a todo ser racional— entonces la verdad de tal afirmación se pone en entredicho. La verdad debe ser sustentada,

⁸⁰ *Phdr.* 255b, 256b.

⁸¹ Cf. J Stephens, “Plato on dialectic and dialogue”, *The Journal of Value Inquiry*, 27, 1993 p. 467.

⁸² *Rep.* 377a y ss.

⁸³ *An. Post.* I, 2, 71b21.

⁸⁴ Owen, G., “Tithenai ta Phainomena” en *Aristote et les problèmes de la méthode*, Louvain, 1961. 239-251; Barnes J., “Aristotle’s Theory of Demonstration” en *Phronesis*, 14, 1969, p. 123.

⁸⁵ Cf. *EN* 1096a15.

respaldada, argumentada, mostrada. Ciertamente, la separación entre λόγος y μῦθος no fue tan radical; el μῦθος y la tradición siguieron teniendo un papel relevante en el período helenístico. La filosofía misma tuvo que luchar contra la tentación de volverse tradición: a menudo Platón se leyó con una reverencia prácticamente religiosa. La ἀλήθεια fue también desafiada por algunas escuelas, como la escéptica. A pesar de ello, se mantuvo estrechamente ligada a la concepción misma de filosofía: el filósofo no era solamente el que perseguía la verdad, sino el que podía dar cuenta de ella y mostrarla a través de razonamientos accesibles a todos.

II

La concepción hebrea de verdad (emet) es muy distinta a la griega. Para un hebreo, algo es verdad no en la medida en la que se puede respaldar en evidencia o en un argumento racional, sino en la medida en la que ha sido transmitido por una autoridad confiable. Esta noción de verdad es parecida a la que tienen los niños: para ellos las verdades no están fundadas en argumentos racionales o evidencia, sino en la palabra de una autoridad en la que confían. Podemos imaginar a dos niños discutiendo la existencia de los ángeles: "sí existen" afirma uno. "¿Cómo lo sabes?" le pregunta el otro. "Mi madre me lo ha dicho" responde el primero. Su convicción descansa en la confianza hacia su madre. Pero esta confianza no es gratuita, se origina en el amor y se fortalece y adquiere sentido en comunidad —en la familia—. "Mi madre no me mentiría" podría añadir el niño. "¿Cómo sabes que no?" le preguntaría el otro. "Porque es mi madre y me quiere".

Jan Hendrik Vrieling explica cómo esta concepción de verdad está presente en la mentalidad hebrea:

Emet tiene el sentido fundamental de firmeza, el cual primariamente no se relaciona con la relación cognitiva, sino con 'estar junto a'. Emet tenía su lugar propio y su función en una comunidad de personas, expresada en la manera israelita de pensar: en relación con la alianza (berith). En el Antiguo Testamento no aparece la verdad abstracta como una concordancia objetiva entre 'pensar' y 'ser'. Emet implica mucho más que sólo una relación intelectual. Indica la relación comunitaria en el medio de vida. Significa la totalidad de la conducta, de acuerdo con la cual las personas pueden confiar unas en otras y según la cual pueden actuar de acuerdo con lo que se espera de ellos. Emet es más que sólo verdad y veracidad, pues expresa inclinación, es decir, el poder de convertir una inclinación en acciones. En lenguaje religioso, emet expresa la firmeza de la alianza entre Iahvé y su pueblo. Esta firmeza es fe y

actualización, con las cuales la alianza es mantenida en ambas partes.⁸⁶

La verdad para los hebreos está depositada en la Escritura, pero es una verdad viva, no una verdad meramente intelectual; Iahvé es la fuente de la verdad, y se conoce que su palabra es verdadera en la alianza y en el amor por su pueblo, a través de los cuales surge y se fortalece la confianza, es decir, la fe. “Confía en el Señor con todo tu corazón, y no te apoyes en tu mismo entendimiento: tenle presente en todos tus caminos y él dirigirá tus senderos”.⁸⁷ La fe involucra no sólo el asentimiento de una idea sobre el mundo o el hombre, como creer que Dios creó el universo —o la existencia de los ángeles, en el caso del niño—, sino que ilumina la existencia por completo, incluyendo las obras, porque el que confía en Dios quiere también que su voluntad se cumpla en sus obras, y que éstas estén en armonía con los pensamientos: “Encomienda a Iahvé tus obras, y tus pensamientos serán afirmados”.⁸⁸ El emet tiene también un sentido temporal-histórico, como explica Vrieling:

En el sentido de alianza que está implícito en emet, hay una conexión con la voluntad y la acción. A través del tiempo la verdad es dicha. Desde esta expresión es claro que emet no es una cualidad atemporal; es un evento histórico. Como mantenimiento de la comunidad emet tiene la propiedad constante de realizarse en el tiempo. En la esfera religiosa el emet es el victorioso y soberano poder de la historia y, por ello, objeto de súplica y esperanza, confianza y alegría.⁸⁹

Por razones de espacio, no es posible profundizar más aquí sobre el sentido de emet en la tradición hebrea ni tampoco en la síntesis entre ἀλήθεια y emet que tiene lugar en la teología judía primitiva, cuando el judaísmo y el helenismo se encuentran. Se podrían escribir muchos volúmenes sobre esto. Lo que me interesa explicar es, a grandes rasgos, cómo el cristianismo va a llevar a cabo esta síntesis, uniendo y armonizando ἀλήθεια y emet.

III

Cuando Poncio Pilato le pregunta a Jesús qué es la verdad, lo hace desde el espíritu griego. Jesús no le responde, porque para él la verdad ha de ser entendida no sólo como un contenido intelectual, sino también como

⁸⁶ Vrieling, Jan Hendrik, *The Concept of Truth: a theological research*, University of Groningen, 1956, p. 153-154.

⁸⁷ *Proverbios* 3:5-6.

⁸⁸ *Proverbios* 16:3.

⁸⁹ Jan Hendrik Vrieling, *op. cit.*, p. 154.

camino y como vida: "Yo soy el camino, la verdad y la vida".⁹⁰ La verdad se manifiesta —y se practica— no sólo en el mensaje de Cristo y en la Antigua y la Nueva Alianza, sino también en su vida, muerte y resurrección. "Yo para esto he nacido, y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad. Todo el que está de parte de la verdad escucha mi voz".⁹¹ Juan escribe "Éste es el mensaje que hemos oído de Él, y os anunciamos: Dios es luz, y en Él no hay tinieblas".⁹² La luz de Dios es la verdad que ilumina toda la realidad, toda la extensión del ser, como origen, como permanencia, como destino y como plenitud.

En el cristianismo la verdad revelada y hecha testimonio en Cristo es universal, y en ello se asemeja y se aproxima a la ἀλήθεια: lo que los griegos buscaban era una verdad válida universalmente —y también eterna— no una verdad local o temporal. Esta pretensión coincide con la del cristianismo, que se presenta como una verdad relevante no nada más para cierto pueblo, sino relevante para todos los hombres de cualquier época y lugar. Cuando san Pablo, en el concilio de Jerusalén, aclara que la buena nueva va dirigida a todos los seres humanos, sin distinción de raza, lengua, condición social o sexo, inaugura el concepto de historia universal: la historia de la salvación es la única historia relevante para todos los hombres. Nadie puede ser indiferente al hecho de que Dios se hizo hombre, murió en la Cruz y resucitó. Aunque el término se encuentra ya en Polibio, su historia no es realmente universal, pues no involucra a todos los seres humanos y sociedades del pasado, el presente y el futuro: la historia de la república romana no puede ser la historia del mundo y de la humanidad mientras exista o haya existido una sola persona ajena a ella. Vale la pena citar las palabras de san Pablo in extenso:

Por lo cual acordaos de que un tiempo vosotros, gentiles según la carne, llamados incircuncisos por la llamada circuncisión, que se hace en la carne, estuvisteis entonces sin Cristo, excluidos de la ciudadanía de Israel, extraños a las alianzas de la promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo; mientras que ahora, por Cristo Jesús, los que un tiempo estabais lejos, habéis sido acercados por la sangre de Cristo, pues Él es nuestra paz, que hizo de los dos pueblos uno, derribando el muro de separación, la enemistad, anulando en su carne la Ley de los mandamientos formulada en decretos, para hacer en sí mismo de los dos un solo hombre nuevo, y estableciendo la paz, y reconciliándolos a ambos en un solo cuerpo con Dios, por la cruz, dando muerte en sí mismo a la enemistad. Y viniendo nos anunció la paz a los de lejos y la paz a

⁹⁰ *Juan* 14:6.

⁹¹ *Juan* 18:37.

⁹² *Juan* 1:5.

los de cerca, pues por Él tenemos los unos y los otros el poder de acercarnos al Padre en un mismo Espíritu.⁹³

La reconciliación del hombre en un solo cuerpo con Dios y la inclusión de la humanidad entera en la promesa universalizan el *emet* hebreo: la verdad, que proviene de Dios, y que ha sido no sólo revelada por Él, sino también testimoniada con su vida, muerte y resurrección, debe ser conocida y vivida por todos los hombres. Pero ¿en qué sentido debe ser completada y complementada por la *ἀλήθεια*? ¿Por qué la verdad cristiana no puede ser, simplemente, *emet*? Creo que esta pregunta se puede responder desde muchos frentes y no hay espacio aquí para desarrollarlos todos. Pero quiero detenerme en por lo menos algunos de ellos y explicarlos muy brevemente.

En primer lugar, la síntesis entre *emet* y *ἀλήθεια* que los Padres de la Iglesia llevaron a cabo y con la cual fundaron la teología cristiana, sólo se comprende desde la idea de que la Revelación terminó con la muerte de san Juan, pero su comprensión y explicitación es progresiva. Y para que se comprenda mejor el contenido de la fe y su riqueza inagotable se despliegue, es necesario el ejercicio de la razón; además, sin este ejercicio, el contenido de la fe puede fácilmente desvirtuarse. Esto aparece con toda claridad expresado en los *Stromata* de Clemente de Alejandría:

Afirmamos que la fe no es inoperante y sin fruto, sino que ha de progresar por medio de la investigación. No afirmo, pues, que no haya que investigar en absoluto. Está dicho: "Busca y encontrarás".⁹⁴ Hay que aguzar la vista del alma en la investigación, y hay que purificarse de los obstáculos de la emulación y la envidia, y hay que arrojar totalmente el espíritu de disputa, que es la peor de las corrupciones del hombre... Es evidente que el investigar acerca de Dios, si no se hace con espíritu de disputa, sino con ánimo de encontrar, es cosa conducente a la salvación. Los que buscan, alabando al Señor con la búsqueda de la verdad, quedarán llenos con el don de Dios que es el conocimiento, y su alma vivirá. Porque lo que se dice del corazón hay que entenderlo del alma que busca la vida, pues el Padre es conocido por medio del Hijo. Sin embargo no hay que dar oídos indistintamente a todos los que hablan o escriben. La claridad contribuye a la transmisión de la verdad, y la dialéctica a no dejarse arrollar por las herejías que se presenten. Pero la enseñanza del Salvador es perfecta en Sí misma y no necesita de nada, pues es fuerza y sabiduría de Dios. Cuando se le añade la filosofía griega, no es para hacer más fuerte su verdad, sino para

⁹³ *Efesios* 2:11-18.

⁹⁴ *Mateo* 7:7; *Lucas*. 12, 9

quitar las fuerzas a las asechanzas de la sofística y poder aplastar toda emboscada insidiosa contra la verdad. Con propiedad se la llama «empalizada» y «muro» de la viña. La verdad que está en la fe es necesaria como el pan para la vida, mientras que aquella instrucción propedéutica es como el condimento y el postre...⁹⁵

Para Clemente de Alejandría, además, la filosofía griega es una preparación o propedéutica para el cristianismo, es “útil para conducir las almas al culto de Dios, pues constituye como una propedéutica para aquellos que alcanzan la fe a través de la demostración”⁹⁶. En el caso de Clemente, la necesidad de la síntesis entre *emet* y *ἀλήθεια* es bastante clara. Otros padres de la Iglesia, en cambio, rechazan por completo la filosofía griega y escriben únicamente desde el *emet*, como Taciano, autor del Discurso contra los griegos. La doctrina de Clemente de Alejandría, sin embargo, representa en buena medida la auto comprensión que la teología cristiana adquiere con el paso de los siglos posteriores. En el caso de san Agustín, que es el más importante e influyente de los padres de la Iglesia, la síntesis ya es definitiva y se expresa con toda claridad en su famosa frase: “cree y entenderás”, que va acompañada de su contraparte: “entiende y creerás”.⁹⁷ Para él la fe y la razón son “las dos fuerzas que nos llevan al conocimiento”.⁹⁸ Es importante decir que en esta síntesis, el *emet* se mantiene siempre como la base irrenunciable y fundamental: es preferible *emet* sin *ἀλήθεια* a *ἀλήθεια* sin *emet*, pero la verdad cristiana (que podríamos llamar, tal vez, *veritas*) alcanza su plenitud desde el punto de vista comprensivo y explicativo —que es también persuasivo— en la armonía de ambas. También es importante mencionar que parte del *emet* corresponde al misterio, y frente a él la *ἀλήθεια* se tiene que reconocer como doblemente incapaz de penetrar la totalidad de la realidad. Pero precisamente a partir del límite que se le marca a la *ἀλήθεια* es posible definir el misterio, que es un elemento central de la fe cristiana.⁹⁹ La armonía entre *emet* y *ἀλήθεια* va a ser característica de la Edad Media, en la que, a grandes rasgos, fe y razón conviven en paz y se entienden como complementarias. El fin de la Edad Media, desde el punto de vista filosófico y científico, lo marca el inicio de la separación o desarmonización entre los dos conceptos de verdad, que buscan volver a sus orígenes.

En segundo lugar, la necesidad de la síntesis entre *ἀλήθεια* y *emet* en el cristianismo se puede comprender también de la siguiente manera. Dios

⁹⁵ Clemente de Alejandría, *Stromata*, I, 7.

⁹⁶ *Ibíd.*

⁹⁷ San Agustín, *Sermones*, 43, 9.

⁹⁸ San Agustín, *Contra Académicos*, III, 20, 43.

⁹⁹ Cf. *Fides et ratio*, I, 13.

le ha dado al hombre la razón y ha creado para él un mundo inteligible. Independientemente de la verdad revelada, el hombre puede conocer verdades sobre el mundo; desentrañar, por ejemplo, el funcionamiento de la naturaleza y hacerse preguntas sobre su origen y destino, el bien y el mal morales, la belleza, la justicia, etc. Hay conocimiento humano independientemente de la Revelación. La ἀλήθεια griega constituye el más alto logro de la humanidad desde el punto de vista de este conocimiento: desde ella surgen la filosofía y la ciencia y el imperativo de llevar una vida de acuerdo con la razón. Los alcances de esta razón natural son sorprendentes, como lo podemos atestiguar hoy en día. Pero esta razón es también limitada e incapaz de penetrar ciertos asuntos: no puede dar cuenta, por sí sola, del origen del mundo; no puede explicar satisfactoriamente el sentido de la existencia humana. Esta razón puede plantearse muchas preguntas, pero no puede dar una respuesta concluyente a todas ellas; a pesar de ello, resulta efectiva y beneficiosa, en muchos sentidos. Gracias a ella el hombre puede transformar la naturaleza para hacer su vida más cómoda, prolongada y placentera y también puede organizarse socialmente para defender su vida y sus propiedades. Aunque no consiga responderlo todo, resulta útil para la satisfacción de las necesidades más próximas.

Si el emet no se une a la ἀλήθεια, que es el objeto más alto al que puede aspirar la razón natural, entonces ésta sigue su curso y se apropia del mundo según su propia lógica y principios: si la razón se desvincula de la fe, termina entrando en conflicto con ésta, porque el emet trae consigo la exigencia de su praxis y de su testimonio y materialización en el mundo, pero si el mundo se concibe sólo desde la ἀλήθεια, entonces ni siquiera resulta posible saber de qué manera el emet se vincula con el mundo. El emet no es toda la verdad: la razón puede descubrir muchas verdades que no están contenidas en el emet, y si la fe no es capaz de integrarlas y darles sentido, entonces estas verdades racionales terminan por edificar una visión independiente del mundo que tiene su propia praxis y su propia finalidad. Por ello, cuando Lutero separó nuevamente emet y ἀλήθεια, y declaró que con la helenización del cristianismo había comenzado su perversión, inauguró con ello la modernidad.

CONCLUSIÓN

Podría decirse mucho más y de mejor manera sobre la verdad cristiana entendida como síntesis de las concepciones griega y hebrea de verdad. Y con lo dicho aquí, también ensayar una revisión de la crítica que la modernidad y la posmodernidad le hacen. El tema no es para nada

nuevo. Ha sido, de hecho, uno de los más recurrentes en la teología y la filosofía católicas, desde el concilio de Trento hasta la encíclica *Caritas in veritate* de Benedicto XVI. Me parece, sin embargo, que es un tema al que los católicos debemos volver una y otra vez, sin preocuparnos demasiado por la repetición —pues, al parecer, esto tiene un impacto sorprendente en la sociedad—, pero también abiertos a comprender nuestra fe y su verdad en contraste o en concordancia con las nuevas manifestaciones culturales. Si lo que he defendido es correcto —que para el cristianismo *emet* y *ἀλήθεια* están en armonía— entonces el futuro del cristianismo tal vez dependa de que esta unidad en las verdades racionales y transmitidas pueda ser vivida y testimoniada por nosotros, porque en ello descansa principalmente su poder persuasivo. Y en el entendimiento y la vivencia cada vez más profundos de nuestra fe quizá podamos, entonces, responderles a quienes como Sloterdijk y Dawkins piensan que mentimos y vivimos en una mentira. Creo que vivimos en una época que necesita de apologética. Pero la apologética es rechazada como actitud por parte de muchos católicos porque, frente a la posmodernidad y la herencia de la Ilustración, tiene el sonido de un discurso superado o ingenuo. Para que el cristianismo pueda contrarrestar el proceso de secularización, que parece irreversible, tiene que saber explicarse mejor, porque es un hecho que cada vez es entendido de peor manera. La encuesta que mencionaba en las primeras páginas revela no sólo que cada año millones de personas se separan de la religión. También revela un hecho muy curioso: que gran parte de estas personas que no se consideran religiosas, tampoco se consideran ateas. La nueva categoría bajo la cual se refugian ha recibido el nombre de “spiritual, but not religious”. Esto quiere decir que, a pesar de la fuerza que la Ilustración ha tenido en los últimos dos siglos y sigue teniendo actualmente, el occidente que solía ser cristiano no ha renunciado todavía a lo espiritual, pero cada vez se convence más de que las religiones no pueden “cubrir esa necesidad”, para explicarlo en términos de mercado. Estas mismas personas, sin embargo, tienen una reverencia casi absoluta por la ciencia, lo cual quiere decir que no han renunciado completamente a la razón. Pero la han desvinculado por completo de la fe. La separación entre *emet* y *ἀλήθεια* es radical en nuestras sociedades secularizadas. El cristianismo, respaldado en una tradición de veinte siglos, tiene la estatura para replantear los términos de la discusión entre fe y razón.

Bibliografía y fuentes de consulta

Barnes, Jonathan. "Aristotle's Theory of Demonstration". *Phronesis*, no. 14 (1969): 123.

Cole, Thomas. "Archaic truth". *Quaderni Urbinati di Cultura Classica, Nuova Serie*, no. 13 (1983): 7-28.

De Alejandría, Clemente. *Stromata*, I, 7.

Friedländer, Paul. *Plato: An introduction*. Nueva York: Harper, 1964.

Gallner, Ernest. *Postmodernism, Reason and Religion*. Routledge, 1992.

Girard, R. *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona: Anagrama, 1999.

Heidegger, M. *Ser y tiempo*.

Juan Pablo II. *Fides et ratio*, I.

Mardones, José María. "Posmodernidad y religión". *El País*, (1987).

Owen, G. "Tithenai ta Phainomena". *Aristote et les problèmes de la méthode*, (1961): 239-251

Pricket, Stephen. *Narrative, Religion and Science: Fundamentalism versus Irony*.

Sloterdijk, Peter. *Thinker on Stage: Nietzsche's Materialism*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1989.

Stephens, J. "Plato on dialectic and dialogue". *The Journal of Value Inquiry*, no. 27 (1993): 467.

Thiselton, Anthony. "Truth". *The New International Dictionary of New Testament theology*, editado por Brown Colin, vol. III (1978): 874-902.

Touraine, Alain. *Crítica de la modernidad*. Fondo de Cultura Económica: 2006.

Vattimo, Gianni. *El fin de la Modernidad*.

_____. "The Age of Interpretation". *The Future of Religion*, (2005): 2-3; 47.

Vrielink, Jan Hendrik. *The Concept of Truth: a theological research*, University of Groningen. 1956.

Zabala, Santiago. "Introducción". *The Future of Religion*. Columbia University Press, 2005.

Todo esto lo han deducido los filósofos de todas las épocas. Lo que jamás pudieron deducir es el hecho más extraordinario y único de nuestra Historia: que el misterioso hacedor del mundo ha visitado el mundo en persona. G.K. Chesterton

Como si de un deporte o pasatiempo se tratara, actualmente escuchamos por doquier y con la mayor ligereza frases del tipo: «no mezcles la ciencia con la fe», «creer en Dios es retrógrada», «tantos avances científicos para que la gente siga yendo a misa a orar», «pero si Nietzsche ya lo dijo: “Dios ha muerto”» y otros comentarios por el estilo. Hoy parece «estar de moda» criticar todo sistema de creencias, como si la fe en la razón y en la ciencia no fuera uno más. Basta un examen profundo a la naturaleza humana para comprender la relación que guardan entre sí estos dos elementos —razón y fe— para percatarnos de que el antagonismo en el que a lo largo de la historia se han presentado carece de fundamento. Que se lea que la fe es no sólo contraria, sino contradictoria, con todo sistema racional denota, curiosamente, una fe ciega en la razón y poco conocimiento del papel que la razón tiene en la antropología.

Este divorcio entre ciencia y fe, entre razón y creencia, tiene su origen en una motivación humana. Todos hemos escuchado más de una vez la sentencia aristotélica que señala que los hombres siempre buscaremos el conocimiento.¹⁰⁰ Esta curiosidad inicial por ir en aras de la verdad ha provocado numerosas corrientes epistemológicas, en donde cada una de ellas intenta dar en el punto de cómo conocer sin equivocarnos. Desde Platón, Aristóteles y el resto de los filósofos hemos tenido teorías que van y vienen, se revisan, critican y reformulan para explicar por qué el ser humano conoce lo que conoce. Pero ante todo, buscan explicarnos la mejor manera de conocer para evitar el error y conquistar siempre nuestra motivación inicial: la verdad. Curiosamente, antes que darnos un mejor acceso a ésta parecen muchas de estas corrientes haberse centrado más en delimitar nuestro campo de conocimiento en lugar de expandirlo. El racionalismo de Descartes, al buscar una certeza indubitable, predomina la facultad racional por sobre cualquier otra en el ser humano. Cancela casi del todo los sentidos para asegurar la claridad y distinción que le arroje una certeza absoluta. Con ello invita a las

¹⁰⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1, 980a 21.

matemáticas a apoderarse de todo conocimiento, utilizándolas ya no como un medio más de acceso a la verdad, sino como el fin mismo. Hay que recordar el parte aguas que esto significó en la historia de la ciencia, pues a partir de este periodo se distinguieron las disciplinas entre especulativas y naturales, otorgando cierto peso a estas últimas. Posteriormente el empirismo de Hume recalcó el problema sobre la falibilidad del conocimiento metafísico, insistiendo en un aparato basado en ideas provenientes de impresiones que aseguren la veracidad del conocimiento y así evitar el error.

El camino que se había trazado desde el escepticismo griego hasta Hume vive hoy uno de sus momentos capitales en la desconfianza en la razón, por un lado, y la excesiva fe que se le tiene a la ciencia, por el otro. Esta mezcla, de suyo contradictoria, no ha logrado otra cosa sino fragmentar y confundir a un ser humano que de por sí vive una vida en busca del equilibrio. En el esquema descrito no hay espacio para la fe. Se le ve como algo ajeno y extraño a toda persona. Sin embargo, nada más cercano a la esencia humana que la posibilidad de fe que en nosotros habita. Fe y razón cohabitan en toda persona sirviendo al mismo propósito, alcanzar la verdad. La búsqueda por la verdad está motivada por otro componente netamente humano: el amor. El amor, como una motivación surgida desde la voluntad, conduce al hombre hacia la verdad y este mismo será quien logra integrar en una misma ecuación a la razón y a la fe, pues ambas otean hacia el mismo horizonte.

La filosofía: primer acercamiento a la fe

En *Introducción al cristianismo*, Joseph Ratzinger distingue entre el Dios de los filósofos y el Dios de la fe, pero aclara que los cristianos primitivos optaron por el Dios de los filósofos, concretamente de los griegos, frente a los dioses de otras religiones.¹⁰¹ Esto se logra entender mejor al leer los diálogos de Platón y los manuscritos de Aristóteles. Ambos filósofos llegan a la conclusión de que existe un ser superior, creador, una mente que ordenó todo y puso en movimiento al mundo.¹⁰² Por supuesto que la diferencia estriba en que ni para Platón ni para Aristóteles la divinidad o el motor inmóvil tienen contacto con su creación, como sí sucede en el cristianismo. Pero las bases estaban dadas. Este es un punto clave en la relación que se puede ir tejiendo entre razón y fe. Los filósofos griegos establecieron la norma de un

¹⁰¹ Cf. p. 117.

¹⁰² Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII; *Física*, VIII. PLATÓN, *Timeo*.

pensamiento que parte del logos, un pensamiento que pretende descubrir los recovecos más oscuros y hondos de la realidad. Por medio del logos los griegos se arrojan a la aventura intelectual de buscar causas que permitan una explicación ordenada y coherente del mundo circundante. Al hacerlo se percatan de que dicho mundo requiere de un creador, el mismo que desde el principio de los tiempos insertó el logos como si de una pista fuera para lograr llegar a él.

«En el principio era el Logos»,¹⁰³ nos recuerda san Juan. Con esta sentencia el evangelista no sólo realiza una descripción del proceso creador de Dios, sino también nos indica cuál es la herramienta por medio de la cual hemos de llegar a la existencia de Dios. Precisamente por medio del logos que los filósofos naturalistas, desde Tales de Mileto hasta Demócrito, utilizaron para explicar con sentido las relaciones del mundo entre sí y con el hombre es el logos que desde siempre está presente porque «el Logos era Dios».¹⁰⁴ Cito el inicio de este evangelio:

En el principio era el Logos,
Y el Logos estaba junto a Dios,
Y el Logos era Dios.
Al principio estaba junto a Dios.
Todas las cosas fueron hechas por medio del Logos,
Y sin él no se hizo nada de todo lo que existe.
En él estaba la vida,
Y la vida era luz de los hombres.
La luz brillaba en las tinieblas,
Y las tinieblas no la percibieron.¹⁰⁵

Como sabemos, el vocablo griego logos es de difícil traducción. Puede significar una variedad de conceptos entre los que encontramos palabra, discurso, razón, definición o proposición entre otras. Independientemente de la traducción que escojamos todas apuntan hacia la misma facultad humana: la racionalidad. Dios, el Logos mismo, nos dota de logos para encontrar el logos oculto en la naturaleza y así poder conocer la verdad. Este fue el camino iniciado por Tales y continuado por el resto del mundo desde entonces. El pensamiento y la explicación de la realidad ha de responder a causas reales y no fantasiosas. El discurso que permite hallar la verdad debe surgir de la razón, del logos, y tener orden, estructura y corrección. La filosofía inició así el camino que nos permitiría descubrir la realidad. Por medio

¹⁰³ *Jn*, 1,1.

¹⁰⁴ *Jn*. 1,1.

¹⁰⁵ *Jn*, 1,1-5.

de ella el hombre puede develar lo oculto para acceder al auténtico conocimiento.

El pensamiento se convirtió en algo que el hombre podía controlar y que le permitía llegar a las causas últimas de todo. La direccionalidad del pensamiento filosófico en la Grecia antigua se encamina hacia la perfección de la racionalidad, un camino cada vez mejor logrado con el avance de los siglos desde que en el VII a.C. los jonios dieran el salto de lo mitológico a lo puramente lógico. No tardaron mucho en hallar los elementos que permitían al hombre desarrollar pensamientos correctos. Los eleatas fueron especialistas en obligar el pensamiento lógico. La estructura de su filosofía es tan rígida como las propias matemáticas. El Ser parmenídeo aún resulta fascinante, de la misma manera que las aporías de Zenón que nos atrapan en la circularidad de la propia lógica.

Como era natural, el hombre por medio del pensamiento, por medio de su propio logos, logró penetrar en los principios de la realidad. Así inició el pensamiento metafísico, el único que nos brinda un auténtico acceso al conocimiento de las causas últimas y primeras. Ante la pregunta por el arjé un cúmulo de posibilidades fueron exploradas; todas apuntando hacia la misma dirección: ¿qué es aquello de lo cual están constituidas todas las cosas? ¿Cuál es el fundamento de la realidad? La diversidad de pensamiento aportó cuantas posibilidades era posible imaginar: el agua, el aire, el apeiron, el Ser, etcétera. Inevitablemente esta línea de pensamiento tendría sus consecuencias hacia la manera en la que se piensa el mundo. Éste ahora tenía sentido, estructura, orden. El cosmos comenzaba a ser revelado por el mismo principio del que fue creado. Su logos coincidió con el logos del hombre. Había llegado el momento de comprender la realidad desde aquello que la mantiene cohesionada. El uso de la razón penetró y profundizó las preguntas que desde siempre se había hecho el hombre: ¿quién soy? ¿De dónde vengo? ¿Para qué estoy? ¿Qué es esto? Ahora tenía a su alcance la herramienta que le permitiría responderlas y hallar satisfacción.

Fue precisamente este discurso racional, promovido y propuesto por los griegos, lo que condujo a los filósofos al descubrimiento de un creador. Muy probablemente Parménides ya lo intuía por medio del Ser, aunque en su poema sea una diosa quien guía al hombre hacia el saber de «las cosas que son y de las cosas que no son». Algo también puede encontrarse en Empédocles y hasta en Sócrates. Pero será Platón el primer filósofo que abiertamente hablará de un monismo creador. En los diálogos del ateniense podemos encontrar una y otra vez referencias a que existe un solo creador y a las características de éste. En el libro II de la República el fundador de la Academia expulsa a los poetas porque enseñan a dioses que acogen los vicios y las pasiones propias del

hombre. Para él resultaba inconcebible que un dios tuviera sed de venganza, fuera preso de sus pasiones eróticas o perdiera la razón. Sencillamente inconcebible, pues si los dioses son el modelo de todo ser humano a seguir, se le estaba dando licencia a toda persona para que fuera precisamente aquello que no queremos que sea: injusto. Porque Dios no puede ser injusto, ni vicioso, ni vengativo. ¿Cómo iba a ser posible que el ser que da su logos al cosmos actuara ocasionalmente sin él? Platón se percató que si el mundo es cognoscible es porque existe un orden detrás de él y esto sólo es posible si alguien le infundió dicho orden al mundo. Sólo la divinidad —como él le llama— pudo haberlo hecho. No sólo alcanza dicha conclusión, i.e., que existe un ser creador y ordenador, sino también que contagió a su creación de sí mismo. El *Timeo* es el diálogo donde con mayor claridad aparece esto. En él nos detalla los procesos por medio de los cuales se crea el mundo y la manera en la que éste refleja a su creador.

Cuando en el diálogo Platón define el tiempo como «la imagen móvil de la eternidad»¹⁰⁶ nos está compartiendo una de las características que ve en Dios. Más adelante, hacia el final del diálogo también nos dice cómo es el hombre a partir de su creador cuando señala que «Puesto que cuida siempre de su parte divina y tiene en buen orden al dios que habita en él, es necesario que sea sobremanera feliz. Ciertamente, para todos hay un único cuidado del conjunto: atribuir a cada parte los alimentos y movimientos que les son propios. Los movimientos y revoluciones del universo son movimientos afines a lo divino en nosotros».¹⁰⁷ A lo largo de este diálogo Platón deja ver cómo piensa con relación a la divinidad y al hombre. Esto nos obliga a percatarnos que gracias a la filosofía se pudo llegar a la conclusión de la existencia de Dios y que éste es perfecto, eterno y todopoderoso, pero también que creó al mundo y al hombre y que al hombre lo hizo lo más semejante a Él mismo. Resulta interesante que también en este diálogo el filósofo ateniense señale que la razón humana es imperfecta, por lo que el hombre suple esta carencia con la adivinación.¹⁰⁸ El pensamiento filosófico nos brindó de las mejores herramientas para conocer la parte cognoscible del mundo, la parte que podemos racionalmente conocer. No sólo eso, también permitió que nos diéramos cuenta sobre las limitaciones de la razón. Someter toda la realidad al juicio racional es encapsularla en nuestras propias concepciones y subjetivarla. Pero la incapacidad para conocerlo todo, saberlo todo y poseer el absoluto debe hacer eco en la imposibilidad para racionalizarlo todo. Y así es como Platón aprovecha las metáforas para explicar verdades fundamentales

¹⁰⁶ *Timeo*, 37d.

¹⁰⁷ *Timeo*, 90c.

¹⁰⁸ Cf. *Timeo*, 71d y ss.

que dichas racionalmente resultarían incomprensibles. El mismo Aristóteles recurre a una metáfora para señalar a Dios: el Motor inmóvil. Lo abstracto ha de convertirse en tangible para poderlo entender como abstracto. La razón alcanza sus límites y los griegos reconocieron esto al referirse a esa otra parte de la realidad inalcanzable por medio de metáforas. Inalcanzable por medio de la razón al tiempo que es la propia razón quien nos muestra que aún existe realidad por conocer. El logos limitado del hombre reconoce la profundidad y hondura del logos del mundo, un logos que como nos dice San Juan, es el mismo Dios. Ya lo señalaba Heráclito en su fragmento 45:

“ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.”¹⁰⁹

El que camina no podría descubrir los límites del alma, [ni siquiera] recorriendo todo el camino; así de profundo es su logos.¹¹⁰

Dos testimonios, el de Platón y el de Heráclito, que indican la compleja tarea en la que estamos embarcados al pretender conocer la realidad tal cual es. No queda duda sobre la capacidad del hombre para adquirir verdad y aprehender la realidad. De la misma manera queda manifiesto la fragilidad del pensamiento frente a la vastedad de la realidad. Concretamente, cuando estamos hablando de aquella intuición que nos devela lo ontológico: la realidad abstracta e inmaterial.

La fe como continuación de la labor filosófica

El pensamiento filosófico emprendido por los griegos dio con la existencia de Dios. Sin embargo, como ya mencioné, el Dios de los filósofos es peculiarmente distinto del de los cristianos. Mientras que para los filósofos Dios es puro pensamiento, puro logos, para los

¹⁰⁹ Utilizo la versión griega del Thesaurus Lingua Graecae quienes retoman la versión de H. DIELS and W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, 6th edn. Berlin: Weidmann, 1951 (repr. 1966).

¹¹⁰ D.K. B 45. La traducción es mía. Sobre la interpretación del fragmento hay una pléyade de bibliografía que Rodolfo MONDOLFO recoge en su libro (2000). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México DF: Siglo XXI, págs. 285-327. También remito a la interpretación y análisis de este fragmento por ROBINSON, T.M. (2003). *Heraclitus*. Toronto: University of Toronto Press, págs. 109-110. Allí sugiere que λόγος significa medida, con lo que comenta que parece que en este fragmento Heráclito entiende el alma como aquello que se extiende por el aire como el universo o que es un principio cognitivo, o ambas.

cristianos, el Dios de la fe es un pensar basado en el amor.¹¹¹ Sobre este último punto regresaré hacia el final de este ensayo. Quiero centrarme en la distinción que existe entre la filosofía y la fe en este punto.

La filosofía naturalmente busca causas, explicaciones que doten de sentido al mundo. Dichas explicaciones surgen a partir del propio logos que emana de la realidad y que empata con la capacidad de todo ser racional para adquirir verdad. Por lo mismo, su búsqueda está centrada en la racionalidad del mundo. Con lo cual quiero decir que la filosofía debe partir de la razón, por lo que al proceder de esta manera lo que encuentra son explicaciones ajustadas a la corrección y validez del pensamiento. No obstante, nuestra capacidad racional también nos permite ver que la inteligencia es limitada y puede apuntar con precisión sobre qué aspectos lo es. Kant nos abrió los ojos. Cuando el filósofo alemán explica las condiciones de posibilidad de todo conocimiento humano queda claro que nuestro conocimiento de la realidad es parcial en tanto que nuestra mente está limitada para conocer todo dentro de los límites espacio-temporales. Esto da pie, me parece, a revisar lo que sobre Dios conocemos.

De Él decimos que es omnipresente, todopoderoso y eterno. Ninguno de estos conceptos forma parte de las categorías racionales bajo las cuales conocemos y, aún más importante, entendemos el mundo. Los ejemplos de Kant son muy claros: intentemos pensar en un objeto fuera de cualquier lugar y luego intentemos quitarle a toda experiencia personal el momento en el que sucedió. El mero intento resulta conflictivo. Estamos incapacitados para pensar fuera del tiempo y del espacio, es decir, lo eterno para nosotros siempre tendrá un principio y un final, de la misma manera que lo omnipresente tendrá un lugar particular. Nuestra mente está diseñada para buscar causas y al hacerlo se topa con que es necesaria una causa primera a partir de la cual surge todo. Al llegar a ella naturalmente se pregunta: « ¿Quién causó esta causa? » Así también nos preguntamos: « ¿Qué había antes del universo? ¿Dónde estaba Dios? » Comprender la necesidad de una causa primera resulta bastante sencillo desde la razón, pero es la propia razón la que me obliga a seguir interrogándome. La curiosidad y la búsqueda de causas es natural, como también lo es entender que un regreso ad infinitum de causas es ilógico y carente de sentido. Precisamente aquí es donde necesitamos insertar la fe y mezclarla con la razón.

¹¹¹ Cf. RATZINGER, Joseph. (2009). *Introducción al cristianismo*. (Traducción de José Domínguez Villar.) Salamanca: Sígueme, p. 125.

No basta sólo la razón para comprender la totalidad de la realidad, pues ella misma está limitada. En cambio, la fe es la herramienta por medio de la cual puedo acceder al resto de la realidad que es incognoscible racionalmente. La fe acrecienta mi capacidad de conocimiento. Allí donde algunas personas encuentran una limitación, quienes hemos logrado desarrollar y ampliar nuestra fe podemos contemplar con mayor exquisitez la realidad. Como lo señala Juan Pablo II: «La razón es llevada por todas estas verdades a reconocer la existencia de una vía realmente propedéutica a la fe, que pueda desembocar en la acogida de la Revelación, sin menoscabar en nada sus propios principios y autonomía».¹¹²

La fe nos permite no sólo entender mejor las propiedades divinas, sino también otorga acceso a los misterios de la Revelación. ¿De qué otra manera podríamos acoger la venida de Cristo? ¿Cómo entender la Trinidad, los milagros, la resurrección y la crucifixión si no es por medio de la fe? Es ella —la fe— la que expande mi capacidad de verdad. Pues ¿qué otra verdad que aquella que existe en Cristo? En el Catecismo de la Iglesia católica se nos recuerda que «La fe es la respuesta del hombre a Dios que se revela y se entrega a él, dando al mismo tiempo una luz sobreabundante al hombre que busca el sentido último de su vida».¹¹³

En un momento regresaré a esta frase, concretamente al final de la misma. Quiero antes agregar otra peculiaridad de la fe: ésta es meramente humana. Si bien no surge de la razón, sólo quien posee la facultad racional es capaz de fe. Ningún otro animal o ser viviente tiene fe. Ésta es, como la razón, una característica de la persona. Como apunta Juan Pablo II, la fe no puede prescindir de la razón, pero no se funda en ella.¹¹⁴ «Para dar respuesta de la fe es necesaria la gracia de Dios, que se adelanta y nos ayuda, junto con los auxilios interiores del Espíritu Santo, que mueve el corazón, lo dirige hacia Dios, abre los ojos del espíritu y concede a todos gusto en aceptar y creer la verdad.»¹¹⁵ Así, la fe es esta condición humana que nos permite comprender lo que la razón no. Por medio de la fe hemos de entender y gozar de la gracia y de la eternidad. Pues sólo quien posee fe «obtendrá la vida eterna».¹¹⁶

Allí donde la inteligencia encontró un tope la fe puede continuar andando. Utilizo una analogía que tal vez aclare mejor este punto. La razón es como los ojos que tienen una capacidad enorme para ver largas distancias, e incluso de distinguir en dichas distancias

¹¹² *Fides et ratio*, 67.

¹¹³ 26.

¹¹⁴ Cf. *Fides et ratio*, 67.

¹¹⁵ *Catecismo de la Iglesia católica*, 153.

¹¹⁶ *Ibid*, 161.

determinados objetos y aunque pueda hacerlo no puede percibir ciertos detalles que también están presentes y que él sabe están allí pues antes ha visto un árbol y sabe que tiene hojas y frutos. Entonces el hombre toma unos binoculares, creación de la razón humana, para complementar lo que el ojo desnudo no puede alcanzar, pero que sabe está allí. Los binoculares serían la fe que nos acerca lo que luce distante e inalcanzable al puro ojo de la razón.

La fe se convierte en un amplificador del entendimiento que aproxima al hombre a las verdades últimas y fundamentales de la realidad, en donde Dios y su Revelación son indispensables. Quien afirme conocer la realidad pero cierre la posibilidad del acceso hacia lo divino cancela gran parte de la motivación inicial de todo humano, pues el conocimiento que de la realidad obtendrá será parcial, al faltarle el elemento divino que inevitablemente también forma parte de la realidad. Si, por lo tanto, soy un investigador nato de la realidad he de conservar la fe para navegar por los mares que sólo Dios conoce perfectamente y que el hombre puede acceder mediante la comunión entre la razón y la fe. Creer en el sentido de la fe, como lo hacemos los cristianos, resulta en una necesidad humana. «Creer es un acto del entendimiento que asiente a la verdad divina por imperio de la voluntad movida por Dios mediante la gracia.»¹¹⁷

El punto 26 del Catecismo nos dice que por medio de la fe el hombre puede alcanzar el sentido último de la vida que, vinculado con el punto 153 del mismo texto, apunta hacia el mismo principio del cual hemos partido en este ensayo: el hombre busca el conocimiento naturalmente. Siempre buscamos las respuestas a las mismas preguntas, pero como ya anticipé, el ser humano ha de asirse de la razón y la fe para encontrarlas plenamente. Tal vez la dificultad más importante a la que se enfrenta la fe es que mientras la razón es algo que universalmente podemos detallar y explicar a los demás, la fe no. Ésta es el resultado de una intimidad a la que nadie tiene acceso. Mientras la razón se acrecienta y perfecciona mediante su constante uso y conocimiento de la lógica, la fe lo hace creyendo más y más, al tiempo que las experiencias de la fe quedan encapsuladas en cada uno de nosotros. Vivir la fe es casi como vivir el conocimiento verdadero del que nos habla Platón en varios de sus diálogos. Se pueden poner los medios para llegar a él pero las conclusiones finales han de ser particulares. Así es la experiencia de la fe que se vive individualmente y no existe silogismo que pueda probar la intimidad que cada uno guarda con Dios.

¹¹⁷ Ibid, 155.

Tener fe y crecer en ella y con ella es semejante a aquella persona que quiere mostrarnos a lo lejos un objeto y nos dice: «mira —mientras apunta con su dedo al lugar que sólo él ve—, allí está el cinturón de Orión». Si previamente uno no sabe lo que es el cinturón de Orión en el cielo y no conoce la constelación, jamás podrá saber por esa referencia cuál es el cinturón de Orión, pues sólo quien apunta su dedo hacia tal constelación es capaz de identificar el lugar en el cielo donde su dedo y mirada coinciden en las también llamadas estrellas de «los reyes magos». El otro, a quien se intenta mostrar las tres estrellas en el cielo jamás podrá saber de qué estrellas se trata si no se le da alguna otra referencia. La señalización dactilar por sí sola no basta, pues ésta sólo puede ser percibida por quien la efectúa. Lo mismo acontece con la fe, por más que uno trate de mostrársela a otro, si no existe alguna otra referencia (experiencia personal) difícilmente podrá entender lo que queremos decirle. Allí está Dios, Cristo y la Revelación, pero sólo pueden verlos quienes viven la fe, quienes se han dado la oportunidad de creer paciente y devotamente.

El amor como conector y resorte entre la fe y la razón

Se ha escrito mucho sobre la constante humana por conocerlo todo. Dicha constante hace que exploremos el mundo y busquemos las respuestas que inquietan a nuestra mente. El punto que hemos de considerar ahora es ¿qué motiva al hombre a buscar la verdad? Por todos es conocido el origen etimológico de la palabra filosofía: amor a la sabiduría. La disciplina filosófica es un andar hacia la verdad con base en la razón y motivada por el amor al conocimiento. Esta inquietud evidencia que la relación entre la persona y el conocimiento es el amor. Sin el filis que se adhiere a la sabiduría la búsqueda por las causas de la realidad quedaría en el olvido.

En la primera parte de este ensayo quedó manifiesta la relación entre la capacidad racional para acceder al logos oculto en el mundo. La razón, logos, halla en el filis el motivador necesario para continuar sin cesar su labor. De no ser por el amor que naturalmente el hombre le tiene a los objetos éstos no interesarían para ser conocidos. Tal afecto resulta importante porque sólo conocemos aquello que deseamos conocer. Puede parecer obvio lo anteriormente dicho, pero no lo es. Desear algo es buscar algo que de antemano consideramos como un bien. El hombre no desea el mal en ningún sentido, pues todas sus acciones siempre

están encaminadas hacia el bien.¹¹⁸ Por lo que el amor a la sabiduría es algo más que un mero sentimiento. En realidad lo que se esconde tras esta inquietud es no sólo la búsqueda de la verdad, sino también la búsqueda de aquello que percibimos como un bien. La filosofía es tal porque la realidad es percibida como buena, como apetitosa para la razón. El poder de la filosofía radica no tanto en la sofía como en el filos. Sin dicho amor la búsqueda sería estéril si siquiera llegara a existir. El cosmos perdería todo sentido e interés ante los apáticos ojos de la razón.

Por otro lado, la fe se alimenta del mismo amor a la sabiduría para ir en busca de la verdad. La fe puede acceder a la Revelación por una dualidad amorosa: Dios y el hombre. El amor de Dios está presente en toda su creación, tanto que es precisamente aquello que nos asemeja a Él. Así como Dios es Logos, Dios también es Amor. El mensaje de Cristo es un mensaje de caridad. Dios envió a su ingénito por amor, pues era la única manera en la que el hombre podía ser redimido de sus pecados. La venida de Cristo no fue amena o agradable, sino empedrada y llena de vicisitudes. ¿Cómo entender el sacrificio del propio hijo para la salvación de la humanidad si no es por un acto de amor? El amor infinito de Dios permea toda su creación. El mensaje de Cristo es un mensaje amoroso: nos habla de un Dios misericordioso, de un Dios que nos ama incondicionalmente, de un Dios que invita al hombre a amar al prójimo como a sí mismo, de un Dios que pretende despertar en cada persona la bondad, de un Dios que nos acerca los medios para que podamos creer en Él y entenderlo. Dios envía a su hijo no sólo para redimir del pecado original a la humanidad, sino también porque comprendió la dificultad que vivimos cuando nos acercamos a su comprensión. Todos son actos de amor y en el amor de Dios cada uno de nosotros nos regocijamos.

«Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza: llamándolo a la existencia por amor, lo ha llamado al mismo tiempo al amor. Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen y conservándola continuamente en el ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión. El amor es por tanto la vocación fundamental e innata de todo ser humano.»¹¹⁹ El amor es nuestra principal motivación como seres humanos. Buscamos el amor y éste nos mueve en diversas direcciones: hacia el encuentro con amigos, una pareja o el

¹¹⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, I, 1, 1094a 1-2. También vale la pena revisar el *Timeo*, de PLATÓN, en donde se menciona lo siguiente: «Nadie es malo voluntariamente» (86e).

¹¹⁹ JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, 11.

conocimiento. Sin el amor, sin el filos, no podríamos buscar lo que más nos conviene. Pues el amor no sólo nos conduce hacia el objeto amado o la persona amada, sino también es lo que nos posibilita permanecer allí o abandonarlo al considerarlo nocivo, no amoroso. Al ir a la conquista de un conocimiento y percatarme de que lo que estoy conociendo es mentira o una verdad parcial puedo renunciar a ello y redirigir mi búsqueda para hallar la verdad. En cada uno de estos momentos estuvo presente el amor: en la búsqueda, en la renuncia y en la conquista.

Dios, gracias a su infinito amor, dotó de logos a su creación para que ésta pudiera ser conocida. Simultáneamente da al hombre la capacidad de amar y de logos para que vaya en busca del logos del cosmos, motivado por una relación afectiva hacia lo que de más divino existe en el hombre: su razón. Finalmente es en esta dinámica de filos en el logos que el hombre encuentra la verdad última en Dios, logrando regocijarse en la contemplación de la Revelación. Es gracias al amor de Dios que cada ser humano busca el conocimiento y, buscándose a sí mismo, encuentra no sólo las respuestas de lo que es la realidad, sino también logra acceder al conocimiento de Dios mediante la fe. Fe y razón logran quedar hilvanadas por medio del amor, mismo que motiva y anuda el trayecto hacia toda verdad.

Bibliografía y fuentes de consulta

AA.VV. Catecismo de la Iglesia católica, Nueva edición 2008.

AA.VV. *Los filósofos presocráticos I. Tales, Anaximandro y Anaxímenes de Mileto, Pitágoras, Alcmeón de Crotona, Jenófanes, Heráclito y Parménides.* (Introducciones, notas y traducciones por Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá). Madrid: Gredos 2008.

Aristóteles. *Ética Nicomaquea.* (Traducción de Antonio Gómez Robledo.) México: UNAM 2012.

_____, *Metafísica.* (Edición trilingüe de Valentín García Yebra.) Madrid: Gredos 1998.

Juan Pablo II. *Familiaris consortio.* 1981.

_____, *Fides et ratio.* 1998.

Mondolfo, Rodolfo. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación.* (Traducción de Oberdan Caleta). México: Siglo XXI, 2000.

Platón. "Timeo". (Traducción de Mercedes López Salvá.) *Diálogos VI.* Madrid: Gredos, 1997.

Ratzinger, Joseph. Introducción al cristianismo. (Traducción de José Domínguez Villar.) Salamanca: Sígueme, 2009.

Robinson, T.M. Heraclitus. Toronto: University of Toronto Press, 2003.

It is through Art, and through Art only, that we can realize our perfection; through Art, and through Art only, that we can shield ourselves from the sordid perils of actual existence.

The Artist as a Critic, Oscar Wilde

Roto el silencio profundo de la eternidad, Dios creó en el principio la noche y el día, el cielo, la tierra y sus múltiples creaturas —entre ellas, preeminentemente, el hombre—; y, en aquel momento, a decir verdad, no sólo le fue dado a éste un mundo, un inagotable inmobiliario de portentos, sino, sobre todo, un vínculo. El hombre, dicen las Escrituras, fue creado a la imagen y semejanza de Dios (Gen 1, 26-27), y por esa razón, es él capaz de reflexionar y amar. Así es cómo puede él aproximarse a la vastedad que le circunda, admirándose, interrogándola e incluso deleitándose en ella. Sus ojos, nos recuerda Karl Jaspers, lo hacen partícipe del espectáculo universal a raíz del asombro. Después, somete su reciente acopio de experiencias a un examen crítico: el apoderamiento radical de la duda. Pero entregado al conocimiento de los objetos del mundo, el hombre en algún punto tiene que enfrentarse también a sí mismo¹²⁰: sus fines, dicha y salvación¹²¹.

Paradigmáticamente, la filosofía, cuyo origen es justamente éste, ha ofrecido desde hace siglos una extraordinaria variedad de respuestas a una pregunta fundamental a este respecto: ¿cuál es, sin más, el sentido de la vida? Las opciones, si repasáramos la historia, son en efecto bien distintas, y nos orillan a veces a reconsiderar si realmente algún planteamiento suyo nos ha satisfecho, si de alguna manera nos ha resuelto, pues, sea dicho con toda honestidad, la interrogante básica de la existencia nos acucia todavía con una gran fuerza. Nada, muy a pesar de lo anterior, podría restarle valor a la filosofía. Muy al contrario, la pone en dignidad a la altura misma de la causa de su perplejidad: los entresijos del sentido de la vida. Empero, esta tensión por aclarar la interrogante sí que pone de relieve la necesidad de explorar

¹²⁰ El poeta mexicano José Gorostiza, aludiendo a la imagen de Narciso, escribe en su *Muerte sin fin*: “[...] lleno de mí –ahíto- me descubro, / en la imagen atónita del agua [...]” Creo que estos versos sugieren el inevitable proceso de maduración en el que el individuo tiene que hacerse frente interrogándose. GOROSTIZA, José, *Muerte sin fin*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, 107.

¹²¹ Cfr. Karl Jaspers, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, 17-19.

conjuntamente caminos paralelos al de la filosofía con tal de aclarar un poco más esta pregunta fundamental.

Por eso, quisiera repensar en este ensayo un aspecto imprescindible del hombre, y me refiero, por supuesto, a su dimensión creativa, pues si es cierto que hay un hecho diferencial entre el hombre y el resto de la naturaleza, ha de ser, aparte de pensar y amar, la posibilidad exclusivamente suya de producir. No es casual que de las semejanzas entre el hombre y Dios, ésta es la que figure en orden anterior según la Revelación, justamente en la creación universal del Génesis, si bien esto presupone, claro está, la capacidad divina de concebir intelectualmente su obra y amarla tanto como para traerla ex nihilo —lo mismo que acontece en el arte y con el artista. Este indicio, me parece, no puede dejarse de lado, sino que más bien tiene que aprovecharse debidamente para apuntar a un horizonte de sentido existencial, puesto que allí donde el hombre se asemeje a Dios y arraigue más firmemente en su propia naturaleza, hay que intuir, siquiera, un barrunto de significación para la vida.

La propuesta, lo reconozco, es sin duda alguna atrevida. ¿Cómo es posible, cabe preguntar, que el arte, en representación de la dimensión creativa humana, si no, ejemplarmente, la filosofía o la fe — correspondientes, respectivamente, a las dimensiones intelectual y amorosa de su naturaleza—, pueda hablarnos del sentido de la vida? Acaso, según lo propone el filósofo canadiense Jean Grondin, hay lugar más bien para un entrecruce del arte, la fe y la filosofía, para procurarnos alguna respuesta: “Si es en el arte donde el sentido se plasma, es en lo religioso donde se hace esperanza y es en la filosofía donde quiere ser pensado”¹²². Pero la duda, de todos modos, persiste. Y es que, ¿alguien se estimaría un poco más aliviado en su incertidumbre al escuchar, por ejemplo, el Requiem. Misa en re menor de W. A. Mozart? ¿El óleo Cristo crucificado de Diego Velázquez tiene realmente algo que decir sobre nuestra vida? ¿En alguno de los sonetos de William Shakespeare se cifra, quizás, un horizonte para nosotros?:

“Pity the world, or else this glutton be,
to eat the world's due, by the grave and thee.”¹²³

Es difícil, en principio, responder afirmativamente, pues la analogía entre el arte y la vida se nos figura demasiado comprometida, si no anticuada: la idea carga con una fuerte dosis de romanticismo. Creo, no obstante, que para evaluar en qué medida es legítima la analogía para

¹²² Jean Grondin. *Del sentido de la vida*, Barcelona, Herder, 2005, 132.

¹²³ William Shakespeare. *Sonnet I*.

hablar del sentido de la vida en un engarce con la fe, a la manera que propone Jean Grondin, vale la pena antes de todo reconstruir los sentidos del sentido.

Así pues, ¿qué supone el término “sentido de la vida”? ¿qué se quiere dar a entender con éste? El sentido, en primer lugar, sugiere cierta direccionalidad: la dirección de un movimiento. La paradoja es que quien vive, sólo camina hacia la muerte. Éste es el fin direccional de la vida, y en torno a ese hecho cabe nuestra reflexión; no obstante, este límite también nos plantea la posibilidad misma de trascenderlo. En segundo lugar, el sentido es significado. La vida, podría decirse, tiene que dejar de ser ajena, como si se tratara de una palabra extraña. Tiene que escribirse en caracteres comprensibles. Tiene que representar algo verdadero en nosotros. Dicho de otro modo, una vida con sentido, como dice Jean Grondin, es una travesía habitada por significados, una trama llevada hacia el lenguaje por el lenguaje mismo. El sentido, ahora bien, alude asimismo a un carácter sensitivo. “El sentido designa, en este caso, una capacidad de sentir e incluso de disfrutar la vida [...]”¹²⁴ Por eso afirma San Agustín en *De Trinitate*: “[...] sed quia magis vivit cum sapit, minusque cum desipit [...]”¹²⁵. Es decir, que vive más el alma, cuando se siente, se le tiene gusto, que cuando no. El sentido, por último, se dice también reflexión, como una capacidad de juzgar, de apreciar la vida. El sentido, en este caso, refiere una cierta sabiduría en la que se conjugan la experiencia y la razón¹²⁶.

Pues bien, el arte y la fe guardan en conjunto un correlato con los recién citados sentidos del sentido. La fe, por excelencia, representa el más necesario soporte direccional de la existencia humana. Aun cuando la fe no es sino “la certeza de lo que se espera y la evidencia de lo que no se ve” (Heb 11, 1), una imponderable intangibilidad, según lo expresa la antología bíblica, la fe también encarna la fuerza de una convicción que procede, sin más, de una obviedad (*ob-viam*, “frente al camino”), esto es, algo que se nos presenta inmediata y abiertamente en nuestro transcurso. Por eso es que la fe ha sido siempre, y sobre todo, una dirección, un destino final adonde apunta nuestro sufrimiento para ser redimido, subsanado: “Yo soy el Alfa y la Omega, el principio y el fin, el primero y el último” (Apoc 22, 13). Pues allí donde estamos ciertos de nuestra irremediable libertad, más nos aprehendemos como referidos a Dios, porque es Él exclusivamente quien, como modelo absoluto, puede remediar la indeterminación de nuestros actos. Y es que es indiscutible que la vida humana no transcurre como la de cualquier otra creatura, en

¹²⁴ Jean Grondin. op. cit., 40.

¹²⁵ San Agustín, *De Trinitate* V, 5, 6.

¹²⁶ Cfr. Jean Grondin. op. cit., 35-42.

una interminable sucesión de generaciones, idénticas repeticiones a merced de las leyes natural. La condición del hombre es radicalmente distinta: la libertad le franquea con la inseguridad de su ser las oportunidades de llegar a ser aun lo que más propiamente puede ser¹²⁷. Y sólo en lo incondicional que rebasa al hombre en su naturaleza, concluye Karl Jaspers, creemos rastrear la dirección divina.

¿Cómo sería esto posible? Dios no parece estar aquí en persona, sino como ambigüedad. Y si esto es así, ¿cómo encauza nuestros actos?, ¿por dónde oímos su voz? En resumen, ¿hay realmente un encuentro del hombre con Dios? Acaso esta certeza intangible de la que nos habla la Carta a los hebreos, en un incesante oscilar, no sea sino la libertad del saber obrar: "Pero cuando más decisivamente —sostiene Karl Jaspers— se sabe el hombre libre en la claridad de esta certeza, tanto más clara le resulta también la trascendencia por obra de la cual él existe"¹²⁸. Ocurre, pues, que lo que guía al hombre no es una dirección tangible e inequívoca, sino la de una libertad que se sabe necesariamente vinculada a un fundamento trascendente¹²⁹. Esto quiere decir que el actuar humano se despeña inevitablemente en el absurdo cuando no asume a Dios como un punto límite en el curso de su vida, y si bien el hecho rehúye de una demostración, al gusto de la conciencia ilustrada, sí que se nos muestra como forzosa la admisión de la fe, no sin una esperanza puesta en lo trascendente, al modo mismo de un horizonte más valioso para la vida humana. El fin es, en efecto, lo que determina con mayor claridad cualquier objeto; y en lo que concierne al hombre, el fin es lo que más notablemente lo perfecciona, más aún cuando éste es el bien absoluto.

Con razón, escribe Miguel de Unamuno: "El sentimiento de lo divino nos hace desear y creer que todo es animado, que la conciencia, en mayor o menor grado, se extiende a todo. Queremos no sólo salvarnos, sino salvar al mundo de la nada. Y para esto Dios. Tal es su finalidad sentida"¹³⁰. No se trata, pues, de una necesidad racional, lo que nos lleva a creer en Dios. Creer en Dios, quiere decir el filósofo español, es ante todo sentir hambre de Dios, hambre de divinidad, sentir su ausencia y vacío: querer salvar la finalidad humana del universo¹³¹.

Sin embargo, el sentido direccional de la vida, considerado en una analogía geométrica, es como una línea que señala de un punto a otro, esto es, una sucesión infinita de puntos, y cada punto que la compone

¹²⁷ Cfr. Karl Jaspers. op. cit., 56.

¹²⁸ Ibid., 56-57.

¹²⁹ Cfr. Ibid., 57.

¹³⁰ Miguel de Unamuno. *Del sentimiento trágico*, México, Espasa-Calpe, 1989, 140.

¹³¹ Cfr. Ibid., 141.

es susceptible además de infinitos entrecruces. Esta propiedad matemática de la línea supone las ilimitadas posibilidades de intersección que admite un destino fijo, lo cual es comparable, creo, con Dios en el plano existencial. Ya se ve que una dirección admite un infinito de interpretaciones, que son precisamente el resultado de las aproximaciones individuales posibles en el entrecruce con la línea. Esto es lo que convierte precisamente a la direccionalidad en un evento de significación: un hecho universal al cual se puede aproximar individualmente, puesto que "el ser existe para nosotros en la complejidad de su significar"¹³². Por eso, a propósito del sentido de la vida, la promesa escatológica no puede permanecer como una añadidura: tiene que hablar desde sí para cada una de las infinitas posibilidades que la atraviesan, los proyectos personales, y por ende ser inmanente a la vida misma. De otro modo, esa vida que somos, y que no cesa sino con nuestra muerte, muy a pesar de su intimidad, no dejaría de ser una extrañeza, un extravío como el de un hombre montado en el lomo de un tigre¹³³. Es cierto que la vida, cifrada en la esperanza, ese llamado a la finalidad, puede apuntar ya hacia un destino, y está en nosotros admitirlo o no, pero esto no elimina, de cualquier manera, el hecho de que vivir no se nos representa sino como un misterio, y sin el lenguaje, la dirección sería un inútil escaqueo de la fe.

¿Cómo se evidenciaría, ahora bien, desde la perspectiva vital, aquello que no se ve, pero de lo cual hay que guardar esperanza? En este punto es imprescindible recurrir a la larga tradición que ha querido identificar lo bello con lo bueno. Sócrates, por ejemplo, antes de beber la cicuta, sentencia en la narración de su mito escatológico que en lo que toca a nuestras almas inmortales y su morada final, vale la pena correr el bello riesgo de creerlas¹³⁴. La esperanza, insinúa, no puede arraigar sino en la belleza; está forzosamente ligada a ella. Ocurre, pues, que lo bello apunta, implícita o explícitamente, a una sola dirección: nos dispara al misterio y la trascendencia¹³⁵. Y es que, como escribe Juan Pablo II en su Carta a los artistas, la belleza es en cierto sentido "la expresión visible del bien, así como el bien es la condición metafísica de la belleza"¹³⁶.

¿Cómo, de ser posible, se explicaría esto? El arte, por medio del cual se nos comunica lo bello, eso mismo que hace que el absoluto nos interpele, se vale de imágenes. Éstas ciertamente representan, pero a la

¹³² Karl Jaspers. op. cit., 65.

¹³³ Cfr. Jean Grondin, op. cit., 39.

¹³⁴ Platón, *Fedón* 114d.

¹³⁵ Cfr. Juan Pablo II, *Carta a los artistas*, Sevilla, Ediciones Altair, 2000, 19.

¹³⁶ *Ibid.*, 19-20.

vez invitan a demorarse en ellas: “La imagen —dice Hans-Georg Gadamer en *Verdad y método*— no se agota en su función de remitir a otra cosa, sino que participa de algún modo en el ser propio de lo que representa”¹³⁷. No es de extrañar, por tanto, que la belleza se cifre en un lenguaje misterioso y elevado, que, por una parte, nos seduce con la posibilidad de la respuesta tangible, dicho en el sentido sensitivo, al mismo tiempo que nos la arrebatada; por otra parte, también, la belleza se nos comunica en su intraducibilidad justamente como lo absoluto que nos enamora. Dicho con las inigualables palabras de San Agustín: “¿Y qué es lo bello? Y la belleza, ¿qué es? ¿Qué es lo que nos atrae y nos aficiona a las cosas que amamos? Pues si en ellas no hubiera gracia y hermosura, de ninguna manera nos moverían a su amor”¹³⁸.

Lo bello, podría decirse, media entre la idea y el fenómeno, refleja lo supraterráneo en las aguas de lo visible, cuando sólo en virtud de lo sensible y lo visible podría existir¹³⁹. Por esta razón, sostiene Gadamer, los símbolos religiosos funcionan como señales para todos. Un símbolo, si no fuera así, no remitiría algo y al mismo tiempo lo representaría en cuanto está en su lugar, no lo sustituiría. El símbolo, paradigmáticamente el artístico, hace presente algo que está ausente¹⁴⁰.

De cualquier manera, el arte no contribuye al sentido de la vida, si no empuja al hombre a cruzarse con la dirección trascendental, es decir, el arte tiene que enfrentar al individuo desde sus circunstancias al fin absoluto que nos refiere con la belleza. Éste es el punto clave: la esfera estética es, pues, el punto crucial de múltiples vivencias, la mía, la del creador, la del hombre. Por esta razón, advierte Gadamer, el fenómeno del arte plantea a la existencia una tarea, la de ganar, cara a los estímulos, y a pesar de ella, la continuidad de la auto comprensión que es la única capaz de sustentar la existencia humana¹⁴¹. Sucede que la auto comprensión se realiza al comprender algo distinto, e incluye la unidad y mismidad del otro¹⁴². En otras palabras, en el mundo del arte aprendemos a conocernos, porque “superamos en la continuidad de nuestro estar ahí la discontinuidad y el puntualismo de la vivencia”¹⁴³.

La obra de arte no es sino una provocación: ella, mediante un instantáneo vórtice de colores y figuras, tonos y armonías, aliteraciones y acentos, o sea, un llamado tácito a la vida, nos enfrenta asimismo en

¹³⁷ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Tomo I, Salamanca, Sígueme, 1999, 204.

¹³⁸ San Agustín, *Confesiones* I. IV, c. XIII.

¹³⁹ Cfr. Hans-Georg Gadamer, op. cit., 575.

¹⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, 205.

¹⁴¹ Cfr. *Ibid.*, 137.

¹⁴² Cfr. *Ibid.*, 138.

¹⁴³ *Idem.*

la inmediatez de lo sensitivo a una concepción de la existencia desigual a la nuestra. Nos retira de las fronteras de nuestra piel y nuestra conciencia, para situarnos brevemente en una emoción que nos es ajena en principio, pero respecto a la cual no podemos permanecer indiferentes. Dicho de otro modo, siempre cabe la posibilidad de que nos adueñemos de ella, cuando nos seduce debidamente con su lenguaje desbordado, y nos induzca al último sentido del sentido, la reflexión, donde creo que se realiza más perfectamente el resto. Si la patencia de lo bello parece reservada a la experiencia humana finita, como asegura Gadamer, es porque nos refiere, de alguna manera, su contrario: el infinito. Y es infinita esta experiencia porque carece de nombre. De modo que cuando contemplamos una obra de arte, más aún si la creamos, participamos de lo infinito desde nuestra propia finitud.

El hombre, en su acuciante libertad, necesariamente se enfrenta a sí mismo: se sabe limitado por un nacimiento que no eligió y una muerte que le aguarda irremediamente. ¿Cómo ha de obrar en su transcurso hacia la muerte? Obrará acaso con referencia al fundamento infinito que la belleza puede sugerirle, y que se convierte en una necesidad de orden práctico para sostenerse en la vida, con vistas a un fin y un significado personal del mismo, intuido primero por sus sentidos y más tarde por su razón. Lo contingente sólo podría coger un asidero seguro en lo trascendental que no comunicamos, pues es inefable, pero que sí intuimos en el arte. Sólo así, y tras este itinerario, me parece que el hombre puede guardar esperanza del sentido de su presencia en un mundo tan vasto en tiempo y en espacio. Su transcurso se le figurará minúsculo equiparado con todo lo que le circunda, pero si logra orientarse él mismo hacia una dirección absoluta, según lo alcance a entrever en la belleza, entonces probablemente la vida le significará algo. La fe y el arte se conjugarán en la lucha vital por descubrir continuamente motivos de creencia y su expresión.

Creo, en conclusión, que obras como las de W. A. Mozart, Diego Velázquez o William Shakespeare, citadas en este ensayo simplemente como ejemplos, hablen o no explícitamente de Dios, no obstante, sugieren en su belleza que hay un fundamento trascendental del mundo. Y cuando nos interpelan desde la sensibilidad, afectan, sin embargo, nuestra reflexión: provocan la intuición de una carencia, que como sea, significa algo para nosotros, y a la cual le podemos dar lugar en nuestros actos. La belleza, vale la pena creer, habla por el bien, que es el soporte direccional imprescindible para la vida del hombre. Allí puede arraigar el hombre, y su presencia tener sentido. Con razón, Juan Pablo II, dirigiéndose a los creadores por excelencia, asegura en su Carta a los artistas:

Nadie mejor que vosotros, artistas, geniales constructores de belleza, puede intuir algo del pathos con el que Dios, en el alba de la creación, contempló la obra de sus manos. Un eco de aquel sentimiento se ha reflejado infinitas veces en la mirada con que vosotros, al igual que los artistas de todos los tiempos, atraídos por el asombro del ancestral poder de los sonidos y de las palabras, de los colores y de las formas, habéis admirado la obra de vuestra inspiración, descubriendo en ella como la resonancia de aquel misterio de la creación a la que Dios, único creador de todas las cosas, ha querido en cierto modo asociaros.¹⁴⁴

¹⁴⁴ Juan Pablo II, op. cit., 11.

Bibliografía y fuentes de consulta

Biblia latinoamericana. Estella. Editorial Verbo divino, 1995.

De Unamuno, Miguel. *Del sentimiento trágico*. México: Espasa-Calpe, 1989.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Tomo I. Salamanca: Sígueme, 1999.

Gorostiza, José. *Muerte sin fin*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.

Grondin, Jean. *Del sentido de la vida*. Barcelona: Herder, 2005.

Karl Jaspers. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1953.

Juan Pablo II. *Carta a los artistas*. Sevilla: Ediciones Altair, 2000.

Platón. *Diálogos*. Tomo III. Madrid: Gredos, 2008.

San Agustín. *Obras completas de San Agustín*. Tomo II. Madrid: Católica, 1947.

_____, *Obras completas de San Agustín*. Tomo V. Madrid: Católica, 1947.

Shakespeare, William. *Sonetos*. Madrid: Hiperión, 2007.

Una aproximación desde la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica.

Introducción

Juan Pablo II en su mensaje para la celebración de la XXXVII Jornada Mundial de la Paz, recalca de manera especial la relevancia del perdón como único medio para la verdadera reconciliación política:

Por eso he recordado varias veces a los cristianos y a todas las personas de buena voluntad la necesidad del perdón para solucionar los problemas, tanto de los individuos como de los pueblos. ¡No hay paz sin perdón! [...] No se encontrará una solución a los graves problemas que aquejan a las poblaciones de aquellas regiones, desde hace demasiado tiempo, hasta que no se decida superar la lógica de la estricta justicia para abrirse también a la del perdón.¹⁴⁵

¿Puede la doctrina cristiana del perdón ser realmente efectiva ante la injusticia política? ¿Promover el perdón después de atrocidades masivas puede llevar a restablecer la sana relación entre las partes? ¿Puede el perdón ser considerado un acto de justicia?

El arzobispo anglicano de Ciudad del Cabo y premio Nobel de la Paz, Desmond Tutu, responde que sí, no sólo desde el ámbito teórico sino desde su experiencia como presidente de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica, un organismo creado para investigar los crímenes cometidos durante el apartheid en aras de la reconciliación nacional. En palabras del mismo arzobispo Tutu: "El perdón no es una cosa nebulosa. Es política práctica. Sin perdón no hay futuro"¹⁴⁶.

No hace falta destacar el hecho de que la doctrina cristiana mucho tiene que ver con la defensa del perdón como método de reconciliación ante injusticias políticas. Cada uno de los cristianos estamos llamados personalmente a perdonar, y a hacerlo bajo cualquier circunstancia. En el cristianismo perdonar es participación del acto redentor de Jesucristo,

¹⁴⁵Juan Pablo II, "Mensaje de su santidad Juan Pablo II para la celebración de la XXXVII jornada mundial de la paz", consultado en: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20031216_xxxvii-world-day-for-peace_sp.html (07/03/13), 10.

¹⁴⁶Tutu D. M., en respuesta a: Wiesenthal S., *The sunflower. On the possibilities and Limits of Forgiveness*, Schocken, Nueva York 1997, 267.

un acto que en esencia es restaurativo¹⁴⁷.

La práctica del perdón puede ser vista como un hecho cotidiano. Podemos considerarlo una simple decisión, una cancelación de deudas, o un regalo benevolente y desproporcionado, signo de buena voluntad¹⁴⁸. Sin embargo, es en los casos más extremos de injusticia política en los que vale la pena preguntarse por la posibilidad y relevancia de promover el perdón como método para alcanzar la paz. Es en este frente donde la influencia de la fe en el actor político puede convertirlo en un héroe de la justicia y la reconciliación. Desde Catalina de Siena hasta Martin Luther King, la fe cristiana habilita al hombre para buscar una reconciliación basada en el amor al prójimo, en seguir el ejemplo de quien perdonó a quienes lo crucificaron.

Este breve ensayo no pretende ser una mera recolección de anécdotas de perdón y reconciliación política que pudieron ser inspiradas por la fe cristiana. Con el fin de mostrar la relevancia de la fe en el ámbito de la reconciliación política, analizaré las posibilidades políticas del perdón a la luz de la fe y en base en la experiencia del arzobispo Desmond Tutu y los casos de reconciliación logrados en la Comisión de la Verdad y la Reconciliación que se llevó a cabo entre 1996 y 1997 en Sudáfrica. Además intentaré describir algunas de las críticas y defensas más comunes a la práctica del perdón como alternativa política frente atrocidades masivas.

La influencia de la fe en la reconciliación política.

No sorprende el hecho de que el perdón sea una práctica promovida fundamentalmente por líderes religiosos. El perdón, desde el punto de vista cristiano, es la única verdadera respuesta ante la injusticia, derivada no sólo del explícito mandamiento de Cristo a "amar al enemigo"¹⁴⁹ y a "poner la otra mejilla"¹⁵⁰, sino como imitación del actuar de un Dios padre todo misericordioso. En palabras del padre Hesburgh de la universidad de Notre Dame:

¿Podemos aspirar a perdonar tanto entre nosotros como Dios nos perdona? [...] Si se me pide que perdone, a cualquier persona por cualquier cosa, yo perdonaría porque Dios perdonaría, [...] no desde mi humilde posición, sino como representante de nuestro Dios todo

¹⁴⁷Cfr. Philpott D., "An Ethic of Political Reconciliation" en *Ethics & International Affairs*, 23/4 (2009), 403.

¹⁴⁸Cfr. Crespo M., *El perdón. Una investigación filosófica*, Ediciones Encuentro, Madrid 2004, 97.

¹⁴⁹Cfr. Mt 22: 37

¹⁵⁰Cfr. Mt 5: 39

misericordioso.¹⁵¹

En resumidas cuentas, el cristiano no solo tiene permitido perdonar a todos sino que está obligado a hacerlo. El perdón para el cristiano no sólo resuelve el problema terrenal de la víctima, restableciendo la relación humana, sino que además resuelve la relación entre la víctima y el victimario con Dios. Es un acto con una dimensión sobrenatural.

Parece que cualquier intento de promover o defender el perdón ante injusticias masivas de manera completamente laica estaría éticamente comprometido para lograr resultados¹⁵². Uno de los principales problemas al que los defensores del perdón se enfrentan es el llamado perdón indirecto. ¿Qué sucede cuando son los familiares de la víctima o víctimas secundarias los únicos capaces perdonar? ¿Cómo podemos hablar por quién ya no está entre nosotros? En el ámbito estrictamente humano, el hablar por la víctima parece una apropiación ilegítima y una forma de deshonorar la memoria del afectado¹⁵³. Stricto sensu no podemos perdonar, en nombre de la víctima, el mal infligido a ésta, aunque podríamos perdonar por el daño propio derivado del daño infligido a la víctima primaria¹⁵⁴. Frente a este tipo de problemas, encontramos en la fe religiosa una posible solución para la defensa y práctica del perdón ante las más terribles adversidades. En el Dios crucificado nos encontramos con el único que tiene derecho a perdonar de parte de todas las víctimas, porque las víctimas están “en él y él en las víctimas”.¹⁵⁵

La defensa del perdón en situaciones posteriores a las grandes injusticias políticas parece viable sólo con base en cierta fe religiosa. Ciertamente existen justificaciones no religiosas para la doctrina del perdón como justicia restaurativa, pero se trata de la minoría de los casos. Es común que los defensores del perdón tengan una motivación o ideología inspirada por la fe religiosa.¹⁵⁶

Tampoco podemos presumir que el cristianismo sea el único promotor del perdón. En el judaísmo y el islam el perdón es fomentado como acto de imitación de un Dios que perdona para restaurar la relación con sus

¹⁵¹Hesburgh T., en respuesta a: Wiesenthal S., op. cit. 169.

¹⁵²Cfr. Brudholm T., “Reflections on punishment, war, and forgiveness” en Brudholm T. (ed.) y Cushman T., *The Religious in Responses to Mass Atrocity. Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, 127.

¹⁵³Cfr. Ibid., 141.

¹⁵⁴Cfr. Crespo M., op. cit., 124.

¹⁵⁵Brudholm T., loc. cit.

¹⁵⁶Cfr. Philpott D., loc. cit.

seguidores¹⁵⁷. Sin embargo, debemos destacar que sin duda el cristianismo es la fe que otorga una mayor importancia al perdón. Como Borges bien señala en el poema *Cristo en la Cruz*, Jesucristo nos da una “doctrina del perdón que puede anular el pasado”¹⁵⁸.

De nada nos sirve defender el perdón de la doctrina cristiana si no existen hombres y mujeres de fe, comprometidos con el prójimo, que promuevan el perdón frente a las más terribles injusticias y que se encuentren ellos mismos dispuestos a perdonar a quien les ha hecho los mayores daños. Precisamente este es el caso de Desmond Tutu. El arzobispo Tutu fue elegido por el entonces presidente Nelson Mandela para presidir la Comisión de Verdad y Reconciliación en 1996. El objetivo de la Comisión era buscar la unión y reconciliación nacional tras las atrocidades cometidas en los tiempos del apartheid, descubriendo los hechos detrás de miles de casos de injusticia, otorgando amnistía a cambio de la verdad e intentando sanar las heridas de la nación.

Tras la elección del arzobispo para el cargo público, la primera pregunta que se hicieron los organizadores de la Comisión fue sobre la intromisión de la religión en el ámbito estrictamente laico del Estado. Se preguntaron si el arzobispo debía portar su vestimenta religiosa en las sesiones y si buscaría dar un enfoque de carácter secular. Desmond Tutu, un hombre profundamente cristiano, se negó a cambiar su vestimenta de pastor y le dio a las sesiones un giro abiertamente religioso.

La lucha de Desmond Tutu contra el apartheid siempre fue de inspiración religiosa. A pesar de haberse convertido en un actor político, fue la fe religiosa la que guió sus actos contra el régimen de la pigmentocracia antes y después de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación:

Eso es lo que nos llenaba con el apasionado compromiso para luchar por la justicia y la libertad. No estábamos inspirados por los motivos políticos. No, nosotros estábamos encendidos por nuestra fe bíblica. La Biblia resultó ser lo más subversivo a nuestro alrededor en una situación de injusticia y opresión. Estábamos involucrados en la lucha, porque éramos religiosos, no políticos. Porque obedecíamos a los imperativos de nuestra fe.¹⁵⁹

La lucha política así como la posibilidad de reconciliación entre blancos y negros tenía en la fe cristiana un respaldo y argumento a favor de la

¹⁵⁷Cfr. Id.

¹⁵⁸Borges J.L., *Cristo en la Cruz*, consultado en: http://www.lainsignia.org/2005/marzo/cul_054.htm (07/03/13)

¹⁵⁹Tutu D. M., *Sin perdón no hay futuro*, Hojas de Sur, Buenos Aires 2012, 103.

igualdad y la justicia. Ya que la gran mayoría de los habitantes de Sudáfrica son cristianos, los partidos en conflicto encontraron en la fe religiosa un común denominador que más tarde permitiría inusitados casos de reconciliación:

La Biblia que tanto ellos como nosotros leíamos es categórica: aquello de lo que están dotados los seres humanos –cada uno de ellos sin excepción- valía, infinita valía, no es este o aquel atributo biológico externo [...] el hecho de que cada uno de nosotros fue creado a la imagen de Dios. Eso es intrínseco. Viene, por así decirlo con el paquete. Significa que cada uno de nosotros es portador Dios, es el representante de Dios. Por esta razón, tratar a una persona como si fuera menos es realmente una blasfemia.¹⁶⁰

Cuando por fin comenzaron las sesiones de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación el enfoque religioso del arzobispo fue evidente. Las sesiones incluían invitaciones a la oración, el canto de salmos y un amplio uso de palabras como “alabanza”, “glorificación” y “redención”, así como referencias a la autoridad religiosa¹⁶¹. Respecto a la oración de apertura el Arzobispo comenta: “Oramos por la bendición de Dios sobre nuestra nación, las víctimas, los autores materiales y la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Yo siempre oré en inglés, xhosa, sotho, y afrikáans, para remarcar que la comisión pertenecía a todos.”¹⁶²

Gran parte de los casos que se escucharon en la Comisión de la Verdad y la Reconciliación describían atrocidades propias de una nación sumida en el caos. El arzobispo describe cómo se sintió abrumado por las horribles injusticias y violaciones de los derechos humanos que escuchó durante el proceso de amnistía. Relata cómo oficiales de policía drogaron a un hombre que estaba bajo su custodia, le dispararon detrás de la oreja, y después le prendieron fuego a su cadáver. No siendo lo anterior suficiente, mientras ocurría la cremación, los oficiales hicieron una barbacoa. Otro hecho que demuestra la deshumanización que había causado el régimen del apartheid era la práctica de “la gargantilla”, que consistía en colocar alrededor del cuello de la víctima una llanta llena con gasolina y prenderle fuego. Para Desmond Tutu estas atrocidades son sólo un lado de la historia. El otro lado es la historia de las víctimas, los sobrevivientes que después del sufrimiento y a pesar de él, están dispuestos a perdonar¹⁶³. Esta magnanimidad, esta nobleza del espíritu, afirma Tutu, puede quitarte el aliento.

¹⁶⁰Ibid., 102

¹⁶¹Cfr. Brudholm T., op. cit., 144.

¹⁶²Tutu D. M., op. cit..., 123.

¹⁶³Cfr. Wiesenthal S., op. cit., 267.

Durante la masacre de Bisho en el régimen del apartheid, fuerzas sudafricanas mataron a 30 participantes no armados en una marcha de protesta. En la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, Desmond Tutu describe cómo uno de los agresores pidió perdón y toda la sala de la comisión cambió de ánimo, la audiencia estalló en aplausos. "Fue como si alguien hubiera agitado una varita mágica que transformó el enojo y la tensión en una verdadera muestra de perdón comunitario y de aceptación por el perpetrador. No pudimos más que sentirnos humildes por lo sucedido".¹⁶⁴

En momentos en los que el increíble acto de perdón ocurría dentro de la Comisión, el arzobispo solía llamar al silencio bajo la excusa de estar en "terreno sagrado". Con este tipo de prácticas Tutu conseguía que se vislumbrara en el perdón algo espiritual, casi sacramental. El arzobispo exclamaba: "Mantengámonos en silencio porque estamos ante la presencia de algo sagrado. Deberíamos quitarnos los zapatos, pues estamos parados en terreno sagrado".¹⁶⁵

Paradójicamente la comisión cuyo objetivo era revelar los actos más inhumanos cometidos durante los oscuros tiempos de la segregación racial, lograba que los asistentes se regocijaran por la revelación de la bondad de las víctimas y la humanidad de los agresores.

La Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica, por el simple hecho de tener a un clérigo como presidente, nos muestra grandes ejemplos de la influencia de la fe en la reconciliación y justicia restaurativa. La psicóloga sudafricana Pumla Gobodo-Madikizela escribe sobre su experiencia en la Comisión de la Verdad y la Reconciliación: "Es difícil resistirse a la conclusión de que debe haber algo divino en el perdón expresado en el contexto de la tragedia. De otra manera, ¿cómo podríamos entender que esas palabras puedan fluir de los labios de alguien que ha sufrido tanto y de manera irreversible?"¹⁶⁶.

Los actos de reconciliación logrados por la Comisión conmovieron al mundo, sin embargo, no todos estuvieron dispuestos a perdonar.

En la comisión nos sentíamos todo el tiempo asombrados ante la generosidad que demostraron tantas víctimas. Por supuesto hubo quienes dijeron que no iban a perdonar. Eso me demostró que el perdón no se podía dar por supuesto, que no era algo de bajo precio ni

¹⁶⁴Tutu D. M., op. cit., 151.

¹⁶⁵Tutu D. M., "Reconciliation in Post-Apartheid South Africa: Experiences of the Truth Commission" consultado en: <http://www.virginia.edu/nobel/transcript/tutu.html> (10/03/13).

¹⁶⁶Brudholm T., loc. cit.

sencillo. Esas personas fueron la excepción. En la mayoría de los casos lo que encontramos fue profundamente conmovedor y nos llenó de humildad.¹⁶⁷

El hecho de que no todos estén abiertos a perdonar nos recuerda que la verdadera reconciliación no se alcanza fácilmente, no podemos darla por sentada o creer ilusoriamente que se trata de una empresa o solución inmediata para el conflicto. En palabras de Tutu, la reconciliación es tan cara que "le costó a Dios la muerte de su único hijo."¹⁶⁸

La relevancia de la Comisión para la defensa del perdón como método de reconciliación política se encuentra en que las víctimas, que por derecho debían estar llenas de amargura, estaban dispuestas a perdonar con una impresionante generosidad de espíritu.

Gente que ha sido torturada, cuyos seres queridos fueron secuestrados, asesinados, y enterrados en el anonimato –una joven viuda a cuyo marido le volaron el cerebro con una bomba en una grabadora, un padre cuyo hijo fue asesinado en la explosión de una bomba en un WimpyBar- pueden testificar a la Comisión y decir que están listos para perdonar a sus agresores.¹⁶⁹

El discurso de Desmond Tutu no es divisible en una parte política y una religiosa, es un discurso de una sola pieza. La fe y la acción política se unen en el fomento del perdón y la búsqueda de reconciliación. El arzobispo comentaba abiertamente en las sesiones: "Jesús no esperó hasta que aquellos que lo estaban clavando a la cruz hubiesen pedido perdón. Él estaba preparado, mientras le clavaban los clavos, a orar a su Padre para que los perdonara e incluso dio una justificación para lo que estaban haciendo".¹⁷⁰

Frente a estos maravillosos casos de reconciliación, la pregunta queda en el aire: ¿Cuáles son las ventajas concretas de promover la reconciliación frente a otros métodos de procuración de la paz? En el caso específico de la tensión que se vivía en Sudáfrica tras el apartheid, se debía elegir entre implementar un sistema de juicio basado en Núremberg o conceder una amnistía generalizada. Un sistema de juicios hubiera significado una carga intolerable para el sistema judicial sudafricano, en el cual desconfiaba la comunidad negra. Además el país contaba con escasos medios económicos, y para los defensores de una transición pacífica significaba imponer la "justicia del vencedor" que

¹⁶⁷Tutu D. M., *Sin perdón...*, 285.

¹⁶⁸Ibid., 284.

¹⁶⁹Tutu D. M., en respuesta a: Wiesenthal S., op. cit., 267.

¹⁷⁰Tutu D. M., *Sin perdón...*, 286.

podría generar resentimiento y conflictos posteriores. Sin embargo esta opción parecía lidiar con el terrible pasado de la nación¹⁷¹. En cuanto a conceder la amnistía general, daba la sensación de que sería una verdadera pérdida de memoria, y la amnesia nacional victimizaría a los afectados por segunda vez¹⁷².

Se optó por una tercera vía: la Comisión de la Verdad y la Reconciliación probó ser una mejor manera de obtener la verdad acerca de lo sucedido. Se concedería amnistía a cambio de una completa exposición del crimen por el cual se solicitaba el indulto. Esta vía que tenía como prioridad investigar la verdad, resultó ser el terreno idóneo para que se promoviera la reconciliación con base en la fe.

La repercusión del perdón ante las situaciones más extremas no se encuentra en un simple olvido, en dejar atrás el pasado. El perdón reestablece la sana relación entre las partes, nombra al mal por su nombre y lo reconoce, tanto desde el punto de vista de la víctima como del agresor. La reconciliación mediante la doctrina cristiana del perdón ayuda a los damnificados a tener una visión optimista del mundo, deja nacer la idea de que podemos crecer y aprender a través del sufrimiento.

La disculpa que ofrece el perpetrador por sus propios males, o los representantes políticos por actos hechos en el nombre del orden político, ayuda a vencer la aparente victoria de la injusticia política y a restaurar la relación con la víctima. El perdón que se lleva a cabo entre víctimas individuales o por el representante político en nombre de un grupo fortalece el actuar de las víctimas para vencer la injusticia del perpetrador e invitarlo a reformarse¹⁷³.

Si por perdón se entiende la condonación de la deuda nacional u otorgar amnistías a perpetradores de violaciones masivas de derechos humanos, entonces no es una práctica particularmente rara. Sin embargo, bajo el concepto de perdón que podemos deducir de las enseñanzas de Cristo, estas actividades se quedan lejos de convertirse en verdaderos actos de perdón. El perdón, en esencia, debe buscar renovar la sana relación entre las partes¹⁷⁴. La simple amnistía, por lo tanto, carece de una importantísima parte del verdadero perdón: el deseo de restaurar la sana relación y la búsqueda de la justicia restaurativa. En la práctica del perdón la víctima desea mirar al perpetrador con una óptica diferente, cómo alguien que superó sus acciones pasadas. El perdón no obliga a la

¹⁷¹Cfr. Ibid. 31.

¹⁷²Cfr. Ibid. 32.

¹⁷³Cfr. Philpott D., loc. cit.

¹⁷⁴Cfr. Id.

víctima a convivir con el perpetrador, sin embargo sí involucra el deseo de construir una nueva relación con él.

La actuación de Desmond Tutu como presidente de la comisión y su enfoque estrictamente cristiano, abre paso para una de las más grandes objeciones a la práctica del perdón como método de justicia retributiva, la cual ya habíamos tocado antes. El creyente, como hijo de Dios, tiene la capacidad de perdonar incluso cuando no fue éste el afectado por el malhechor o es una víctima secundaria. La novelista Cynthia Ozick, en su contundente crítica a la doctrina del perdón, destaca la supuesta injusticia que esto representa para las víctimas. El promover el perdón, en palabras de Ozick, cultiva sentimentalismo hacia el perpetrador u homicida, al precio de insensibilidad hacia la víctima¹⁷⁵.

Para los críticos, el perdón condona el mal y socava el castigo y la retribución de los malhechores. Argumentan que las víctimas que practican el perdón pierden auto respeto, se restan poder para empoderar a los perpetradores. Aquellos que promueven la práctica del perdón no tienen consideración por el daño que sufre la víctima.

El problema parece surgir del hecho de que las iglesias cristianas aseguran a los penitentes el perdón divino tras el verdadero arrepentimiento, pues Jesús otorgó a sus apóstoles la autoridad de perdonar los pecados¹⁷⁶. Un cristiano, cuando se le pide que perdone por el daño hecho a otro, tendría la responsabilidad de decir que a pesar de no poder hablar por la víctima, puede hacerlo como hijo de Dios y perdonar en su nombre, o al menos hacer saber al penitente que Dios está dispuesto a perdonarlo. En la fe cristiana Dios puede otorgar a ciertas personas deberes, poderes o posibilidades para que en su nombre puedan hacer lo que de otra manera sería imposible. Ante la posibilidad de que el malhechor obtenga el perdón por medio de cualquier ministro religioso o creyente surge la crítica de que la doctrina cristiana del perdón olvida a las víctimas. Es decir, no se le está preguntando a la víctima si en realidad está dispuesta a perdonar.

La crítica anterior pierde de vista que el Dios de la fe cristiana es un Dios con una especial tendencia a perdonar al pecador, y no sólo eso, a regocijarse con su conversión más que con la fidelidad de quien no le ha ofendido. Para demostrar lo anterior no hace falta más que repasar la parábola del hijo pródigo o la de la oveja perdida. En palabras de Desmond Tutu: "Nuestro Dios tiene una particular debilidad por los

¹⁷⁵Cfr. Brudholm T., op. cit., 124.

¹⁷⁶Cfr. Jn 20:23.

pecadores (...) un Dios con inclinación hacia los pecadores"¹⁷⁷. La religión cristiana, basada plenamente en la revelación divina, propone una mayor preocupación por el malhechor. Además, Tutu argumenta que el amor en las víctimas viene de manera natural, mientras que hace falta cultivar amor hacia el victimario¹⁷⁸.

No es que la doctrina del perdón se olvide de la voz del afectado por la injusticia, sino que se perdona a quien está genuinamente arrepentido en nombre de un Dios todo misericordioso. Sólo desde el ámbito de la fe es posible fundamentar este acto; sólo en terreno cristiano se puede perdonar evitando olvidar o comprometer a las víctimas. Sólo Dios concede el verdadero perdón¹⁷⁹, y Dios es el garante de la dignidad de la víctima.

Desmond Tutu tiene un argumento más pragmático frente la acusación anterior, que resulta pertinente en aras de la reconciliación nacional. Tutu recalca la necesidad de que el perdón sea posible frente a las injusticias pasadas, ya que si no podemos perdonar en nombre de quienes ya no están entre nosotros, nos enfrentamos a un inmenso obstáculo para reanudar las relaciones normales y amigables entre la comunidad y los perpetradores. Por lo tanto, si la generación actual no puede hablar en beneficio de los que ya no están, si no podemos ofrecer el perdón por los pecados del pasado, nos queda siempre el riesgo de que alguna atrocidad espantosa del pasado salga a la luz para socavar lo logrado¹⁸⁰. Es necesario que sea posible hablar en nombre de nuestro pasado en aras del bien común. En el acto del perdón estamos declarando nuestra fe en el futuro de una relación y en la capacidad de que aquél que obró mal tenga un nuevo comienzo. Si despojamos al perdón de su capacidad de lidiar con el pasado, no sólo de manera personal sino comunitaria, éste pierde todo sentido restaurativo. El verdadero perdón trata con el pasado para hacer posible el futuro.

Tampoco han faltado las miradas escépticas a las prácticas religiosas del arzobispo Tutu y sus testimonios de reconciliación. En opinión de muchos, todas las anécdotas del triunfo del perdón frente a atrocidades políticas son sanguíneas y emotivas. Hacen falta preguntas concretas sobre los derechos, las necesidades y la voz de las víctimas.

Por este tipo de acusaciones, muchos académicos recomiendan el perdón sólo como la segunda mejor opción cuando el castigo es irrealizable. Sin embargo, el perdón y el castigo no tienen por qué ser

¹⁷⁷Tutu D. M., *Sin perdón...*,95.

¹⁷⁸Cfr. Brudholm T., loc. cit.

¹⁷⁹Cfr. Mc 2:7.

¹⁸⁰Cfr. Tutu D. M., *Sin perdón...*, 293.

excluyentes. Ambos pueden ser promovidos de manera conjunta como medidas complementarias para lidiar con el mal pasado. Lejos de condonar el mal, el perdón contribuye a vencerlo nombrándolo y negando su mensaje¹⁸¹. Cuando una víctima perdona actúa para vencer el mensaje de injusticia que el perpetrador ha comunicado. La víctima nombra al mal como mal, con lo que invita al perpetrador a también nombrarlo, a renunciar a él y expresar una disculpa.

El perdón busca remediar una serie de heridas en las relaciones personales. Las víctimas toman un rol proactivo al vencer el mal cometido y redefinir la relación. Al ejercitar la buena voluntad, incluso ante grandes dificultades, la víctima gana respeto por sí misma. El perdón contribuye a sanar a la víctima debilitando los efectos del enojo, y en algunas ocasiones incluso puede provocar el arrepentimiento del malhechor¹⁸².

El perdón, por lo tanto, es un acto de justicia, la justicia que reestablece; y de misericordia, la virtud que restaura lo que una vez estuvo roto¹⁸³. Perdonar significa abandonar el derecho a devolverle al perpetrador su propia moneda, pero esta pérdida libera a la víctima. Como prueba de la sanación de la víctima de terribles injusticias tenemos el testimonio de Desmond Tutu que ha presenciado cómo el afectado siente un inmenso alivio después de perdonar¹⁸⁴.

Los beneficios del perdón son evidentes. En los casos de reconciliación que sucedieron en la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica se encuentran pruebas de la practicidad de la promoción del perdón como método político. El arzobispo Desmond Tutu asegura que, a pesar de que la Comisión no fue perfecta, ha contribuido a sanar muchas de las heridas del pasado de Sudáfrica, y prueba de su efectividad se encuentra en que el trágico pasado de la nación no ha regresado en ninguna de sus formas.

Conclusión

La práctica del perdón ha pasado de ser algo sentimental y estrictamente religioso a una creciente empresa política. El perdón ha ganado atención como disciplina académica, y se ha convertido en materia de estudio no sólo de teólogos, sino de filósofos, politólogos, psicólogos, y médicos. Prueba de este crecimiento es que hoy en día existe el Instituto Internacional del Perdón en la universidad de

¹⁸¹Cfr. Philpott D., loc. cit.

¹⁸²Cfr. Philpott D., op. cit. 404.

¹⁸³Cfr. Id.

¹⁸⁴Cfr. Tutu D. M., *Sin perdón...*, 286.

Wisconsin, así como un proyecto multimillonario de la Fundación John Tempelton para la investigación del perdón¹⁸⁵.

La fe cristiana ha sido el factor fundamental que ha permitido la defensa del perdón ante atrocidades masivas como una opción viable. Los resultados de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica nos sorprenden por la manera en la que logran sanar a la víctima y rehabilitar al perpetrador.

La fe religiosa fue determinante en la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica para reconocer que existimos en un universo moral, que el bien y el mal son realidades que importan. Al analizar lo sucedido en Sudáfrica podemos ver con claridad que la resolución de conflictos encuentra en la fe una nueva dimensión. La fe detona una visión reconciliadora en el actor político, el cual, a través de la doctrina del perdón, puede lograr las más grandes hazañas de procuración de la paz sin tener que ocultarse tras una máscara de laicidad.

El camino hacia la reconciliación nunca es fácil, pero gracias al actuar político de hombres de fe como Desmond Tutu, podemos hablar de la maravillosa influencia que la fe ha tenido en sanar a quienes más han sufrido y en promover la paz y la reconciliación tras las más terribles adversidades.

¹⁸⁵Cfr. Id.

Bibliografía y fuentes de consulta

BRUDHOLM T., "Reflections on punishment, war, and forgiveness". *The Religious in Responses to Mass Atrocity. Interdisciplinary Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Crespo M. *El perdón. Una investigación filosófica*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004.

Tutu D. M. *Sin perdón no hay futuro*. Buenos Aires: Hojas de Sur, 2012.

Wiesenthal, S. *The sunflower. On the possibilities and Limits of Forgiveness*. Nueva York: Schocken, 1997.

Philpott, D. "An Ethic of Political Reconciliation" *Ethics & International Affairs*. (2009).

Borges J.L. "Cristo en la Cruz". [Consultado el 7 de marzo 2013] Disponible en: <http://www.lainsignia.org/2005/marzo/cul_054.htm>

Juan Pablo II. "Mensaje de su santidad Juan Pablo II para la celebración de la XXXVII jornada mundial de la paz". [Consultado el 7 de marzo 2013] Disponible en: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20031216_xxxvii-world-day-for-peace_sp.html>

TUTU, D. M. "Reconciliation in Post-Apartheid South Africa: Experiences of the Truth Commission" [Consultado el 7 de marzo 2013] Disponible en: <<http://www.virginia.edu/nobel/transcript/tutu.html>>

Introducción

En su carta a los artistas, el Papa Juan Pablo II, poeta, actor y escritor de teatro, propone que el cristianismo, con mayor o menor fortuna, se alió con el arte a través de los tiempos. En un principio, la Iglesia requirió de los artistas para el anuncio del Evangelio, considerando que el arte era el medio de comunicación más efectivo en el momento y su difusión fue necesaria de manera visual debido al analfabetismo general. Inclusive, el mensaje era menos distorsionado al representarse visualmente que al estar sujeto a interpretaciones de boca en boca. Los primeros símbolos de la Eucaristía, como el pan y los peces, las basílicas, la poesía de los himnos, oraciones y los cantos gregorianos, son algunos ejemplos de dicha colaboración entre arte y el cristianismo.

En la Edad Media el arte quedó perfectamente integrado en la cultura cristiana. Mientras en Oriente se ocultaba el rostro inefable de Dios, en Occidente surgían distintos estilos artísticos, como el románico y el gótico. Sin embargo, a partir del Renacimiento y el desarrollo posterior del arte en la Edad Moderna, el Papa declara: "Es cierto, sin embargo, que en la edad moderna, junto a este humanismo cristiano que ha seguido produciendo significativas obras de arte, se ha ido también afirmando un humanismo caracterizado por la ausencia de Dios, y con frecuencia por la oposición a Él". Mas, agrega: "Incluso en las condiciones de mayor desapego hacia la Iglesia, el arte continúa siendo una especie de puente tendido hacia la experiencia religiosa". ¿A qué se referiría el Papa con: "un puente tendido hacia la experiencia religiosa"? ¿Se referiría a que el arte nos dirige a fuentes divinas?

Es cierto que el arte prácticamente se opuso a la religión en la Edad Moderna. Se sabe que, desde el Renacimiento, cuando el hombre enfatizó su humanidad en su máximo esplendor, desprendió su atención de Dios para dirigirla hacia sí mismo, auto concibiéndose como ser perfecto, hecho a imagen y semejanza de Dios. Y el hombre, siempre con conflictos existenciales sobre su verdadera identidad y razón de ser, encontró una identidad importante, individual y magnánima, en el Renacimiento, que fungiría como parte aguas en el desarrollo de la alianza fe-arte antes y después del Renacimiento.

La confusión fue crítica en momentos donde fluctuaban en el aire teorías como la de Pico della Mirandola sobre la dignidad del hombre sustentada en la responsabilidad de decidir entre emplear su inmensa capacidad para destruir, dominar y revolcarse en su miseria, o bien, emplearla para ascender a la luz sublime de la contemplación de la razón y la belleza. Para ejemplificar la distinción, nombrando a Baco o Dionisio, el dios del placer y del vino, como el hedonismo puro, donde el ser humano puede desafiar la moral y satisfacer sus más vacuos instintos. O bien, capaz de seguir a Apolo y cultivar su razón, emprender la sabiduría de la dialéctica, formular silogismos adecuados, venerar la teología y el estudio eterno de la filosofía y aspirar a ser algo más allá de sus confines materiales.¹⁸⁶ Porque sucumbir en el estancamiento de lo mundano, el dolor y los placeres del cuerpo, en realidad limitaba al ser humano alejándolo de su posible superioridad. El hombre de pronto ya no fue únicamente alma, como Sócrates propuso, ni sólo cuerpo, hedonistamente, sino la comunión de cuerpo y alma. Ideas fluctuaron como que la moral refrena el ímpetu de las pasiones y la dialéctica disipa la obscuridad mental. Y si la dialéctica la disipa y es necesaria para obtener conocimiento y apertura ya que cualquier tema es cuestionable (por ende, también lo es la existencia y palabra de Dios) se comprende que, especialmente después de la derrota sufrida en las cruzadas, fuera justo y necesario replantear preguntas existenciales a través de creaciones literarias, escultóricas, pictóricas e incluso arquitectónicas cuyas respuestas no siempre retornaron al cristianismo dogmático. Referente a dicha búsqueda de respuestas, en su carta, el Papa Juan Pablo II agrega que la Iglesia aprecia al artista creador porque "el arte, incluso más allá de sus expresiones más típicamente religiosas, cuando es auténtico, tiene una íntima afinidad con el mundo de la fe (...). En cuanto búsqueda de la belleza, fruto de una imaginación que va más allá de lo cotidiano, es por su naturaleza una especie de llamada al Misterio". Es posible que el Papa estuviese sugiriendo que el arte y la fe provienen de la misma fuente.

Así como, para purificar el alma, della Mirandola indicara que es necesario deshacerse del vicio y la ignorancia, accediendo al pudor y el conocimiento para acceder a su perfección divina, puede entonces especularse que la creatividad, concebida en estos tiempos como capacidad de resolver problemas no previstos, en realidad proviniese de la misma fuente misteriosa que la fe, misma que mantiene en pie a aquellos que de otra forma no habrían sobrevivido en extremas circunstancias. Así como el artista se aferra a la sublimación de sus más

¹⁸⁶ Pico della Mirandola. "Discurso sobre la dignidad del hombre", en *Antología de textos, Historia de la cultura*. México: Universidad Panamericana, 2011.

profundos sentimientos a través de la expresión corpórea, así también se aferra el devoto a su fe. Della Mirandola respeta la teología porque implica conocimiento, estudio filosófico y uso de la razón moral, aun cuando se manifiesta en misterio. Mas, es igualmente misterioso que el ser humano sobreviva situaciones difíciles gracias a una creencia en Alguien más, en algo más allá de sus conflictos materiales y que a su vez, dicho misterio, sea lo que se fuga de la mente genial del artista.

La moral es un tipo de razón que debe ser practicada por el hombre en general, aun ejerciendo cualquier profesión. El artista tiene, sin embargo, más responsabilidad moral que otros profesionistas, ya que no siempre emplea variables reales para comunicar a los demás, es decir, que puede fungir de líder de corrientes socio culturales ya sean manipuladas, descritas, tergiversadas o imaginadas: finalmente, su creación a partir de la realidad y su imaginación. Tiene la compleja labor de manifestar lo oculto, sí, pero no sólo crea una obra de arte, sino que se crea a sí mismo al crear, y como es creación de Dios, se recrea a través de Dios. De esa forma, refleja a Dios y a la sociedad de la que es parte en un mismo espejo y converge con el mundo del misterio en el mundo material. Es por eso que la obra de arte es un puente del cielo a la Tierra.

A partir del Renacimiento, se planteó que la naturaleza del hombre es la guerra interna, satisfacer los apetitos superfluos de la voluntad, la ira, dejarse llevar por el ánimo, sucumbir al vicio. Pero en el ser humano está decidir ser más que guerra por naturaleza y optar por la paz que otorga la luz de la razón, la contemplación, la sabiduría de la prudencia y la búsqueda de la belleza y la virtud. La filosofía fusiona todas las mentes y crea un valor humano. Los autores del Renacimiento impusieron ideales que dieron pie al peso de la razón humana durante el siglo consiguiente, preparando las bases del pensamiento de la Ilustración con 4 pilares: la justicia, la fe, la expiación y la luz. Bien expresó Sócrates en el Mito de la caverna que aquel que haya vislumbrado la luz, no se volverá a conformar con la obscuridad, y tiene, a su vez, la responsabilidad moral de difundir lo descubierto.

Desarrollo

"Se le dio al hombre el más peligroso de los bienes: el lenguaje para que muestre lo que es." Hölderlin (Poeta lírico del Romanticismo)

Se dice que la fe no es más que un conjunto de creencias sin evidencia sobre algo o en alguien. También se dice que una obra de arte se produce en una mente dotada. Quizá no sea dotada, sino hipersensible a la sustancia, aproximada a dimensiones profundas como la fe, pues durante el proceso de creación del arte se explora lo que se desconocía y aun cuando es la suma de experiencias lo que delimita la técnica¹⁸⁷, una obra maestra siempre conlleva un toque de misterio sobrenatural.

El verbo: "crear" fue conferido antes que nada a Dios, como única entidad que podría crear de la nada. Posteriormente, se tuvo resistencia a la imaginación y la fantasía con la estética griega, adoptando como tal la mimesis o fiel imitación de la naturaleza. Fue a partir del siglo XIX cuando el término crear se adoptó incluso con la combinación de lo ya existente y el término creador se empleó como sinónimo de artista y se contemplaron distintos derivados de la palabra como el adjetivo: creativo y el sustantivo creatividad.¹⁸⁸

Al artista se le facilita expresar a través de sus sentidos una verdad que no se aplacará en él hasta que sea exteriorizada. Esa verdad puede deberse a un conocimiento racional o sensorial, individual o colectivo. Los escépticos dirían que esa verdad puede ser una "subverdad", relativa a su propia subjetividad, un conocimiento equivocado o falacia. Pero la evidencia no deja de ser una manifestación de lo oculto; el filósofo Heidegger, al proponer el mundo como imagen, agrega que la técnica del arte es que produce y producir es hacer presente lo oculto. El arte pone de manifiesto un mundo cuya esencia es oculta, así como la esencia de la fe. De la misma forma, como se propuso previamente, el artista podría ocultar el mundo verdadero. La técnica no es sólo un medio, es un modo de develación. El pensador busca la esencia del ser por medio de la evidencia y el poeta busca a través del arte, lo sagrado, que es intangible, por tanto, asequible sólo sensorialmente. El conocimiento, en cambio, es aquello que no se produce por sí mismo. Al respecto, Juan Pablo II comenta:

El artista debe hacer perceptible, más aún, fascinante en lo posible, el mundo del espíritu, de lo invisible, de Dios. (...) Ahora bien, el arte posee esa capacidad peculiar de reflejar uno u otro aspecto del mensaje, traduciéndolo en colores, formas o sonidos que ayudan a la intuición de quien contempla o escucha (...), sin privar al mensaje mismo de su valor trascendente y de su halo de misterio.

¹⁸⁷ Aristóteles. *Metafísica*, I 981a 1-5

¹⁸⁸ Matilde Obradors. *Creatividad y generación de ideas: Estudio de la práctica creativa en cine y publicidad*. Valencia: Universidad de Valencia, 2007, p. 27.

Un artista no debe ser un ente huidizo y abstracto, sino una persona de carne y hueso que viva y exprese sus experiencias o falta de ellas buscando reflexionar sin límites. El reflexionar sin límites implica, eventualmente, encontrarse en un callejón sin salida con lo que no se transforma. Encontrarse con lo que no se transforma implica abarcar esencias. Esencias que pueden existir por un orden superior. Orden superior, por un principio restrictivo de especies animales estacionarias mientras el hombre evoluciona. El hombre evoluciona por un principio de fenómenos de escala, que son capaces de existir por una unidad superior.¹⁸⁹ Solamente a partir de la esencia de la verdad resulta posible acceder a lo sagrado. Solamente resulta concebible lo sagrado a partir de la esencia de la divinidad, donde puede pensarse posible y decirse la palabra Dios. Señalar lo más alto no consiste en sugerir lo que está en los límites, sino más allá de ellos. Al respecto, el Papa en su carta, escribió: "El artista busca siempre el sentido recóndito de las cosas y su ansia es conseguir expresar el mundo de lo inefable. ¿Cómo ignorar, pues, la gran inspiración que le puede venir de esa especie de patria del alma que es la religión?". El conocimiento de Dios enriquece la intuición artística. Eso explica, que cuando el artista busca lo sobrenatural en su obra, en realidad busca lo divino, que es un impulso hacia la mística. El sentido místico exige la existencia de algo fuera de él o un significado sobrenatural. El sentido místico exige la existencia de un ser superior: de Dios. La mística conduce a lo que se puede sentir, mas no a lo que se puede decir.

Aristóteles creía que la poesía era un don divino soplado por las musas, incluso declaró:

No es por arte, sino por inspiración y sugestión divina por lo que todos los grandes poetas componen todas estas hermosas poesías. Mientras no recibe este don, el hombre es incapaz de hacer versos (...) Las fuentes del poeta se hallan fuera de él mismo, los poetas van de las Musas a los oyentes (...) La poesía es inspiración, es decir, que una fuerza divina se apodere del poeta, o un -salir de uno mismo- más o menos definido.¹⁹⁰

Se dice también que la fe es locura. Y que durante el Romanticismo, la locura llegó a ser una condición para el encuentro del sujeto con su objeto anhelado: la belleza. Existe una intensa relación entre la pulsión de muerte y la locura, de ahí que el artista anhele matar a sus personajes o hacerlos enloquecer para vislumbrar el misterio de la

¹⁸⁹ Ramón Xirau. *5 filósofos y lo sagrado, ensayo sobre la presencia*. Colegio Nacional, 1999, p. 29.

¹⁹⁰ Aristóteles, *Poética*, I, 1448, b12-17.

inmortalidad. Misterio abarcado del todo a través de la fe... En el entusiasmo y la euforia del arte romántico reposa la inspiración y pulula la fe en lo sobrenatural.

En el romanticismo, los filósofos y poetas consideraron que la idea es superior a la realidad. La cualidad del artista como genio, vidente, profeta y mago rompió la oposición entre la razón y el sentimiento para dar lugar al triunfo del sentimiento, el impulso, la intuición, el entusiasmo erradicado y la sensibilidad perfecta. La imaginación se descubrió más rica que la realidad y más aprovechable. La imaginación porque libera, es acción, es vida. La imaginación fomenta la fe.

Después de la Revolución Industrial y con el triunfo del Capitalismo, se persiguió el progreso económico, político y material, abandonando casi por completo el humanismo. Dejó de ser la búsqueda de la belleza lo que moviera al artista y comenzó a ser el entusiasmo por romper con lo establecido u obsoleto, obviar el entorno, perder la identidad, desaparecer. Pero, cuando acontecieron nuevas conmociones internacionales en la era Posmoderna, como la guerra contra el terrorismo, fue necesario acudir a los historiadores y humanistas en busca de respuestas. Finalmente son ellos quienes infieren el reflejo de la enfermedad del alma, tantas veces a través del arte de una cultura dada.

Quizá la Modernidad fue tal decepción porque se consideraron correctas 2 premisas falsas:

1) La humanidad progresa constantemente (entendiéndose: es cada vez más civilizada)

2) La estandarización de procesos, viviendas, gustos y creencias nos conducirá a un mundo mejor (entendiéndose por procesos de estandarización de oportunidades de consumo y gustos, tales como: despersonalizar a cada individuo y generar gustos para masas en nuevos espacios y nuevas estéticas o formas de arte como arte abstracto, minimalismo, corrientes futuristas, dadaísmo, fauvismo, happenings, etc. todo respondiendo a la simplificación del ser humano como un animal racional, efectuando intentos fallidos de solucionar problemas administrativos a través de puros modelos matemáticos, resolver la economía mundial a través de modelos financieros basados en supuestos sociológicos, feminismo que desprotegió a la mujer, etc.)

No se puede decir que la humanidad progresa del todo y se civiliza cada vez más, debido a que en la actualidad hay demasiados ejemplos del mismo modus operandi brutal que conllevan las guerras, injusticia

social, la ley del más fuerte, opresión y abuso. Y muchas veces, conforme más avanza la tecnología, más avanza la fuerza bélica de las grandes potencias. De hecho han sido las guerras mundiales las que más han impulsado el desarrollo de medicinas y tecnología, por lo que yo me cuestiono: ¿La brutalidad puede conducir al progreso? Y respecto a la creación artística: ¿alguien que no actúa de una forma sublime será capaz de crear algo sublime?

Artistas despojados de toda fe crearon corrientes vanguardistas cuya sustancia es característica por procurar alienarse de lo sagrado. Posteriormente, vinieron Marcel Duchamp a proclamar el arte presente en un escusado y Andy Warhol a cuestionar la reproductibilidad del arte y la identidad de los autores. ¿Será que de pronto todos somos autores de las obras de arte o nadie es autor, tal como antes del Renacimiento? ¿Acaso hubo un retroceso en plena etapa de progreso?

El artista que prescinde de lo sagrado es más ausente y menos artista porque se aleja de la sustancia real que no se transforma y se enajena de la comunión con lo sobrenatural, auto provocándose nostalgia de lo sagrado.

En esta sociedad posmoderna del Espectáculo¹⁹¹ se contrarresta la estandarización que se aplicó hasta el cansancio en la Modernidad, ya que en estos tiempos a nadie le gusta ser generalizado. Justo como en el Renacimiento, la individualidad y personalización de absolutamente todos los recursos son ahora lo más consumido en el mercado.

¿Dónde quedan el arte y la fe ante tanto relativismo? La fe cristiana queda como flama de Pentecostés en unos cuantos, ya que en épocas new age hay tanto en qué creer que la fe se ha desconcentrado de Jesucristo; el arte queda con un gran signo de interrogación después de dar entrada a tantas variantes que procuraban transformar la estética en nuevas dimensiones y se vuelve, inclusive, arte efímero el ser un "tuitstar". Se pretende convertir el arte en funcional en todo caso.

El arte plástico, prácticamente no tiene rumbo, razón de ser ni profundidad. En todo caso se aprecia el arte audiovisual: el cine funge como el espectáculo favorito más parecido a lo que fue el arte clásico para la sociedad de su momento.

Si aún se considera la estética como estudio y búsqueda de lo bello, lo sublime, lo ingenioso, novedoso, divinización de la existencia, siendo los parámetros impuestos por: moda, cultura, hábitos, rituales o cualquier

¹⁹¹ Guy Debord, 1967

implicación social y geográfica, ¿será la estética unívoca? ¿Será que la fe provenga de la misma fuente?

La estética, como ciencia del arte, se ha transformado con el tiempo al grado de que incluso antes del arte posmoderno, se apreciara estética en lo siniestro, lo monstruoso y lo melancólico, con autores como Nietzsche y los poetas malditos.

Irónicamente, una acuarela de Adolfo Hitler podría ser estética bajo parámetros clásicos de Aristóteles sobre la estética, pues se le puede citar en su "Poética" al afirmar que "los seres humanos tienen una disposición natural a participar en la imitación y el placer de la observación de la imitación." De esta manera, Aristóteles especifica la capacidad natural del hombre para la imitación, que da como resultado el ejercicio agradable de su realización y apreciación. Refiriéndose a las artes visuales como ejemplo, señala que alguien que busca un cuadro tiene que pasar por un proceso de razonamiento e inferencia con el fin de llegar a una conclusión de la forma (esto es una alusión correcta o una falacia visual).

El artista restablece una relación con el mundo material. La fe pretende transmutar el mundo material en ausencia del caos del mundo material. Varios artistas del siglo XX, expresionistas, dadaístas y surrealistas, consideraron que los enfermos mentales tenían un acceso inmediato al origen puro del arte, que vivían en un mundo imaginario desconectado del mundo simbólico. Ese origen puro donde hay ausencia de figura y forma es exactamente el mismo origen del que proviene la fe.

El artista es concebido con una identidad dual porque es a la vez admirable y peligrosa, ya que tiene el poder de dar respuesta a los enigmas de la vida. Tal como el objetivo de la fe.

Mircea Eliade, historiador de las religiones, defiende que el artista moderno se proclama irreligioso, pero lo sagrado sobrevive en su inconsciente. Esto se debe al sobreviviente deseo del artista moderno de destruir universos estéticos tradicionales, perseguir y superar la historia, volver a empezar con ánimo acrisolado. Subsiste el afán del artista de perseguir la novedad y ser tomado más en serio, mientras menos tradicionalista sea su imagen. Al dejar de proclamar lo sagrado de forma consciente, el artista se vuelve nostálgico de lo sagrado, del paraíso que perdió bíblicamente por su soberbia, de la comunicación con la naturaleza, del todo que fue con el Cosmos y que ya no es, paradójicamente, después del triunfo del cristianismo, a partir del cual hubo un claro divorcio del cielo con la Tierra. Al perder el contacto con la sustancia real, el artista que prescinde de la religiosidad se vuelve

amoral, sufre y se pierde con el fin de volver a encontrarse. Mas, ¿dónde se encontrará, sino en la reflexión del misticismo sustancial que tanto rechazó?

CONCLUSIONES

La muerte, que fue el primer misterio, pone al hombre en el camino de otros misterios, eleva su pensamiento de lo visible a lo invisible, de lo pasajero a lo eterno, de lo humano a lo divino. Fustel de coulanges¹⁹²

La definición de lo bello como finalidad sin fin, no subordinado a nada, es conocida. Kant distingue entre lo bello, que produce un sentimiento placentero de la mimesis (pero por imitar la materia es limitado a ella) y lo sublime, que provoca un placer combinado con horror y admiración, como la emoción que produce una tempestad, la agorafobia o una tragedia, "porque lo acompaña la impresión de lo infinito o ilimitado."¹⁹³ En el fondo, en la creencia en la inmortalidad a través de la fe, existe también un cierto horror. Lo inmenso es tan horroroso como apasionante. Por eso causa una sensación de vacío que un artista sería incapaz de desaprovechar para producir.

El artista busca aspectos conflictivos en su idioma tácito y los traduce a un lenguaje expresivo. Como la fe, que traduce creencias y fantasías a realidades.

En primera instancia, las pinturas rupestres no surgieron de la necesidad de crear arte, sino de la necesidad de sobrevivir ante la inmensidad del universo y fue necesaria de pronto una organización pictórica para la caza, administrar los recursos inventando las matemáticas con burdos bocetos de palos, diagonales, ubicación de bisontes y demás metodologías. Todo esto surgió a partir de un principio: la conciencia. Y con la conciencia, el miedo a la muerte, a lo desconocido, al misterio. La representación de la realidad de dichas necesidades en las cavernas de nuestros ancestros comenzó como antídoto contra la incertidumbre. Eran más informativas que culturales. Sin embargo, dichas formas de representar la humanidad convirtieron al ser humano en inmortal. No por su alma, sino por su creación. Así la fe, intangible y atemporal, convergió con la creatividad del hombre al ser un auxilio, estabilidad de la salud mental, búsqueda de protección y empate con lo sagrado. Pero, también requisito para la supervivencia como búsqueda de la

¹⁹² Historiador medieval y analista profundo del papel de las religiones en la sociedad, en memoria del cual el sociólogo Émile Durkheim dedicó su tesis.

¹⁹³ Immanuel Kant. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, cap. II, p. 6, 1764.

prolongación material de la vida del cuerpo ante la incertidumbre de la vida inmortal del alma, que sólo la fe garantiza.

En conclusión, todo parece indicar que el arte tiene relación con la fe porque provienen de la misma fuente divina. Ambos nombran lo innombrable a través de alusiones y comunican lo desconocido a través de sentimientos.

Dicho esto, concluyo que la fe es asequible únicamente por medio de la imaginación, reflexión y visión. Una obra de arte, también. Una persona no puede sustraerse de la fe. Tampoco de la proyección artística. El arte eleva la espiritualidad del ser humano. La fe es el clímax de la espiritualidad humana. Si a un artista le amputan sus brazos y piernas, se las arreglará para tomar el pincel con la boca y seguir expresándose, porque su ímpetu de lo sublime está en el alma y no en el cuerpo, tal como la fe.

El efecto de la fe y el efecto del arte son el mismo: reducir el dolor, el miedo y la angustia que produce lo desconocido, lo cotidiano o sus implicaciones. Si el efecto es el mismo, su naturaleza de causa primera debe ser la misma. La fe y el arte representan lo perecedero que se convierte en inmortal. El arte tiene base en el conocimiento, pero se embelesa en lo desconocido. Así también, la fe.

Finalmente, el arte evoluciona, porque su esencia es transformarse para permanecer debido a las variables de las que depende, pues puede contar con los confines de la época y circunstancia, pero la creatividad del ser humano es atemporal, así como la fe.

Fe y arte provienen del mismo origen divino.

Bibliografía y fuentes de consulta

Xirau, Ramón. *5 filósofos y lo sagrado, ensayo sobre la presencia*. Colegio Nacional, 1999.

_____ y Sobrevilla, David. *Estética*. CSIC-Dpto. de Publicaciones, 2003.

Antología de textos, Historia de la cultura. México: Universidad Panamericana, 2011.

Antología de textos, Persona y Sociedad. Universidad México: Universidad Panamericana, 2011.

Pareyson, Luigi. *Conversaciones de estética*. Editorial la balsa de la medusa, 1987.

Obradors, Matilde. *Creatividad y generación de ideas: Estudio de la práctica creativa en cine y publicidad*. Valencia: Universidad de Valencia, 2007.

Marías, Julián. *Historia de la filosofía*. Madrid: Editorial Alianza, 2008.

Aristóteles. *Poética*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2009.

Juan Pablo II. *Carta a los artistas*. [Consultado durante enero-marzo 2013] Disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists_sp.html

Kant, Immanuel. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*.