

Juan Carlos Moreno Romo,
Hambre de Dios. Entre la filosofía,
el cristianismo y nuestra difícil
y frágil laicidad¹

JUAN GRANADOS VALDEZ²

Para mi gusto, esto que preparé para la presentación del libro del doctor Juan Carlos Moreno Romo y el diálogo que, con ocasión del mismo libro, pueda llevarse a cabo, es atípico. Las ideas van, vienen, se encuentran y entrecruzan en un flujo constante.

Normalmente no nos percatamos de que la *ideología* dominante, la actual, la que nos toca, ésa de los medios de comunicación y las instituciones y los estados laicos, está en todos lados. Entiendo por ideología tanto “el discurso que justifica el dominio de una clase social sobre otra”, a

lo Karl Marx, como “el discurso que explica de manera única y coherente la realidad”, a lo Hannah Arendt. Las dos definiciones dicen que hay un discurso que todo lo impregna y que lo que cae fuera de él y de su aplicación o práctica es mera disidencia o herejía. Laicidad y democracia, es decir, irreligiosidad, liberalismo e igualdad y tolerancia, son los valores de la harto socorrida ideología *moderna*, *posmoderna* y hasta *hipermoderna* que enrarece el aire que respiramos. La peor disidencia parece hacer pública la fe en la religión a la que se le achacan crímenes contra la humanidad, ese otro valor tan abstracto como ambiguo que se pone en la base de las discusiones sobre validez y universalidad. Lo extraño es que el mismo nombre tiene remi-

¹ Juan Carlos Moreno Romo (2013). *Hambre de Dios. Entre la filosofía, el cristianismo y nuestra difícil y frágil laicidad*. México: Editorial Fontamara.

² E-mail: miguel fuego2@hotmail.com. Universidad Autónoma de Querétaro.

niscencias religiosas. El humano viene del *humus*, la tierra, el barro. Y al mismo tiempo recuerda que de la tierra vinimos y a ella volveremos, que polvo fuimos y en polvo nos convertiremos. Las fórmulas cristianas dichas no son gratuitas.

Nada más para aclarar, ni filosofía ni religión, en lo que vengo diciendo, son *ideología*, aunque, en una de éstas, haciendo una forzada interpretación *politizante*, puedan llegar a serlo.

Estamos aquí para presentar el libro del doctor Juan Carlos Moreno Romo, ése que, coincidamos algunos, en el título mismo lleva la provocación, diría Juan Carlos Moreno, la interpelación. También podemos llamarle polémica —y yo quiero ser polémico—, pero también vindicación y aún más, reivindicación. Ya en otra ocasión había tenido la oportunidad de presentar su libro *Vindicación del cartesianismo radical*, y recordaba que etimológicamente *vindicación* significa venganza. ¿Venganza de qué o de quién?, preguntaba en ese entonces. Ahora, sin que el título me lo permita, también pregunto si este libro no se trata de una venganza o, para decirlo con otras palabras, pero sin la intención de que se entienda como un eufemismo, si este libro trata de “hacer justicia” a un asunto de suma importan-

cia y que no es otro que el de la Verdad. ¿De qué verdad se trata?, puede preguntarse. Más aún, ¿qué es la verdad?, repitiendo la pregunta de Pilatos al Cristo, puede cuestionarse este afán de insistir en hablar de la verdad en una época en la que las verdades se han multiplicado, donde cada quien puede creer en lo que mejor coincida con sus deseos.

La paradoja de esto radica en que los deseos de ese cualquiera son dominados por los medios masivos, entre otras cosas, por supuesto, y de los cuales, probablemente sepa mucho menos de lo que saben los mercadólogos, publicistas, neurólogos, etc., como sostiene Chomsky. Que haciendo, según él, lo que quiere, hace lo que le dicen y dice lo que le dicen que diga. La ideología habla a través de él, como aseguraba Louis Althusser de todos y especialmente de los intelectuales, esos pequeños burgueses.

Bueno, pues, aquí está el problema. La verdad que sostiene la ideología dominante no es la verdad, es más bien, para utilizar las palabras de Ortega y Gasset cuando en el primer tomo de *El espectador* definía la política, el reino de la mentira. Hay otra Verdad, la de a de veras, que también es camino y vida. De esto trata, creo, el libro de Juan Carlos Moreno Romo, cuyo título, lo digo ya, es

Hambre de Dios. Entre la filosofía, el cristianismo y nuestra difícil y frágil laicidad. Con un capítulo dedicado a Benedicto XVI: "En el corazón del escándalo".

El título no es políticamente correcto, eso me queda claro. Va a la yugular, puede decirse. Juan Carlos Moreno incumple ese código tácito de las universidades, que ya no lo son porque no tienen Facultad de Teología, como dice él, al hablar de lo que no se puede hablar, a menos que sea como el concepto de tal en tal, o para burlarse o para usarlo de contraejemplo.

Contra la sola razón de la Ilustración y la Modernidad, la imagen de la portada misma del libro polemiza. Se trata de la obra pictórica de Eugene Burnand (1898), *Los discípulos Pedro y Juan corren hacia el sepulcro*. Recuerda el pasaje bíblico del Evangelio de san Juan, capítulo 20, versículo 4. En ellos, en el evangelio, en la obra pictórica y en la portada, san Juan y san Pedro corren aprisa, después de que la Magdalena les diera el aviso de la resurrección del Señor. Juan llegará antes al sepulcro, pero no entrará. Esperará a Pedro, que cuando llega accede al "ámbito de lo sagrado". La tradición alegórica cristiana ha visto en Juan a la razón y en Pedro a la fe. La juventud del discípulo amado le permite ir más rápido,

pero aun habiendo llegado pronto, no accede al Templo. Espera a Pedro, la fe, la única que puede pasar. Admito que una mención explícita de esto en el libro la extrañé. Implícitamente, empero, está.

Dividido en dos partes, en la segunda, el libro tiene dos capítulos titulados, uno y otro como "El Dios de los filósofos" y "Entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos", recordando aquella clase inaugural del papa emérito Benedicto XVI, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, en la Universidad de Bonn, el 24 de junio de 1959, que, dice Juan Carlos Moreno, está como telón de fondo de su reflexión, al menos en ambos capítulos. Que se trate y se hable del Dios de los filósofos y el Dios de la fe, claramente dice que hay un Dios para los filósofos y otro para la fe, pero ¿cuál fe? No se dice "el Dios de la filosofía", porque, sospecho, se sobreentiende que hay tantas filosofías como filósofos y no todos los filósofos han pensado en o sobre Dios, pero bien podría decirse el Dios de la filosofía.

Benedicto XVI señala que desde sus orígenes el cristianismo optó por la razón. Siguiendo a san Agustín, que en su *Ciudad de Dios* cita a Varrón como autoridad, el papa emérito distingue la teología poética, la del Estado y la natural. Los cristianos, dice,

optaron por ésta, ni al servicio de los polítics ni del arte, sino de la verdad. Si se optó por la razón es porque se reconoce lo razonable de la fe y optar por la razón es darle su lugar a la filosofía, por la cual también se opta. Así que aparece el problema de la filosofía cristiana. Las dos alas del entendimiento para acceder a la verdad, como dijera Juan Pablo II en su encíclica *Fides et ratio*, caracterizan a la filosofía cristiana, negada por muchos como una contradicción, como decía Heidegger cuando comparaba la expresión “filosofía cristiana” con la de “hierro de madera”, pero también defendida por otros, como Etienne Gilson, para quien queda claro que sí hubo filósofos que fueron cristianos y pensaron su fe y desde su fe, especialmente en la Edad Media; entonces, es un hecho histórico que hay filosofía cristiana. Y he aquí el problema, se plantea la posibilidad de que la filosofía pueda ser cristiana, pero se olvidan dos cosas.

La primera es que el cristianismo ni es filosofía ni subsume, más bien respeta, la autonomía de la filosofía, aportándole únicamente elementos accesibles a la razón, pero de los que no tendría noticia si no fuera por la revelación, a saber, que el mundo es creado y que el humano es imagen de Dios. Es decir, que la expresión “filosofía

cristiana” no indica ni que la filosofía se subordina al cristianismo ni que el cristianismo se reduzca a la filosofía. Y segundo, que el problema bien puede plantearse de otra forma.

Con lo que viene enseguida quisiera, de manera indirecta, seguir con la presentación del libro de Juan Carlos Moreno, al que califico de filósofo cristiano, y que, lo admito, me interpeló, llamó mi atención, quizás porque yo mismo me he visto, recientemente, envuelto en situaciones en las que tengo que justificar esto o aquello, al mismo tiempo que he tenido que enfrentar ese prejuicio ilustrado, volteriano, gustaría de decir Juan Carlos Moreno, de que quien cree no piensa y de que quien piensa no cree o no debe hacerlo. El maestro Rogelio Téllez ha expresado en algunas oportunidades de diálogo esta inquietud. Pero no me detengo en las anécdotas, sino en lo que he prometido, el planteamiento del problema de la filosofía cristiana desde otro ángulo, lo segundo que se olvida de dicho problema.

Insisto, quiero ser polémico, motivar al diálogo, pero no herir susceptibilidades.

Josef Pieper, filósofo alemán, cuya actividad se desarrolló en la segunda mitad del siglo XX y del que se conocen algunos libros publicados en español, como su

tratado sobre *La fiesta*, es contado por Eudaldo Forment entre los neoescolásticos de este siglo, aunque no exactamente tomista o neotomista, sino sólo amigo de Tomás de Aquino, para usar las palabras del mismo Pieper. En fin, Pieper tiene un texto, publicado en español por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, que se titula *Sobre el inevitable dilema de una filosofía no cristiana*. El título anuncia ya el propósito polémico y el tema del escrito, y de hecho así comienza el texto, a saber, la cuestión pocas veces discutida de que sea posible una filosofía no cristiana. La cuestión, diríase, es fuerte. Lo común es que se discuta si es posible una filosofía cristiana, incluso si es imposible, pero no que se discuta si es posible una filosofía no cristiana. Pieper sostiene que hay un *dilema* en una pretendida filosofía no cristiana. Después de esto vienen las aclaraciones. Con filosofía no cristiana no se refiere a las filosofías del hinduismo o de China. La tesis del filósofo alemán ve exclusivamente a la civilización occidental y su filosofía, dominante por tres siglos, la del racionalismo, así la llama para resumir. Además, sigue, tomará el término *filosofía* tal como lo pensaron Pitágoras, Platón y Aristóteles, por lo menos en dos de sus elementos más importantes.

La filosofía como amor a la sabiduría y el filósofo como amante de la sabiduría, como dijese Pitágoras, serán interpretados por Platón como una cuestión de principio. Para Platón, filosofar es apuntar a la sabiduría que sólo Dios posee. Ni Homero ni Solón tienen esa sabiduría y los dioses no filosofan. También Aristóteles, fundador de una filosofía más sobria y crítica dijo lo mismo, por si se quisiera ver en Platón a un pensador únicamente religioso. Para Aristóteles no sólo se trata de la pregunta por lo real, sino también de una respuesta que sólo puede ser conocida por Dios. Por eso el Estagirita le dio, también, el nombre de teología a la filosofía fundamental. El primer elemento, entonces, dice Pieper, del concepto original de filosofía, es su sistemática y no prejuzgada apertura a la teología. El segundo elemento es que proponer y ponderar una cuestión verdaderamente filosófica, por ejemplo, ¿qué es el conocimiento?, significa siempre preguntar por la realidad y la existencia como un todo: “todo el que pregunta por una cuestión realmente filosófica queda *eo ipso* compelido a hablar de ‘Dios y el mundo’” (Pieper, 1981, p. 184). Esto es lo que distingue a la filosofía de la ciencia. Quien busca el significado último de algo como totalidad no puede recha-

zar recurrir a lo divino. Platón, en el *Simposio* y en el *Menon*, cuando Sócrates lleva la discusión a un punto muerto, propone volverse a los sabios en los asuntos divinos que se encuentran en el mito, la inspiración, la revelación y la teología. Pieper dice que Aristóteles tampoco rechaza esto. Después de leer el *Aristóteles* de W. Jaeger, señala que queda claro que detrás de la ontología abstracta del Estagirita, contenida en su metafísica, se puede encontrar el *credo ut intelligam, intelligo ut credam*.

En la actualidad cualquier hindú, por ejemplo, respondería de manera similar a Platón y Aristóteles, pero un europeo moderno, ilustrado, y también un mexicano laico y defensor de la laicidad no podrían saber qué significa "sabiduría de las cosas divinas" ni dónde puede encontrarse tal cosa. He aquí el *dilema* de una filosofía que no reconoce ni conoce el mito y la teología, pero que sostiene ser lo que Pitágoras, Platón y Aristóteles llamaron filosofía.

Desde el punto de vista platónico-aristotélico, una filosofía cristiana no necesita ninguna defensa o justificación, adelanta Pieper, pero sí se vuelve un problema difícil, incluso imposible, encontrar respuesta a la pregunta: ¿cómo puede existir en nuestro mundo

occidental una filosofía explícitamente no cristiana?, concedido que uno no piensa en otro concepto de filosofía, distinto a como lo pensaron Platón y Aristóteles. Para el mundo occidental no hay claramente nada análogo a lo que para Platón eran los mitos, las enseñanzas de los misterios cúltricos, la sagrada tradición entregada por los ancianos, etc. Todo ha desaparecido al parecer del modo de ver de los modernos, a menos que aceptemos que ha sido absorbido y preservado, así como purificado y perfeccionado, en la revelación, la fe y la teología cristianas.

Llegado a esto, Pieper pregunta si la alternativa es negar el contrapunto superracional de la interpretación del mundo y abandonar con ello lo que originariamente se llamó filosofía o preservar este contrapunto y estar abiertos a la teología; no obstante, en lugar de dar respuesta, se plantea la cuestión contraria: "¿no es absurdo mantener que, en nuestro mundo occidental, no debía existir filosofía alguna no cristiana que conservara el nombre de filosofía?" (Pieper, 1981, p. 186), e intenta dar una respuesta. En primer lugar, existen filosofías modernas que expresamente no pretenden ser filosofía en el sentido antiguo, sino en su lugar sólo ciencias especializadas, comprensibles e interesantes sólo

para los expertos. Luego no son filosofía. En segundo lugar, una filosofía no cristiana en la que se haya extirpado todo elemento de la tradición cristiana es un fenómeno muy raro en el mundo occidental. Descartes se apoya en la tradición de su fe cuando recurre a la veracidad divina que no puede engañar. Kant cita 75 veces la Biblia, lo que hace pensar que no se mantiene dentro de los límites de la mera razón, como el título de su ensayo aparenta. El existencialismo de Jean Paul Sartre no podría ser entendido por un pagano nihilista como el sofista Gorgias cuando dice que “No hay naturaleza humana porque no hay Dios que la haya podido concebir y proyectar”: “¡Tienes que ser un cristiano para ser capaz de comprender esta afirmación!”, dice Pieper (1981, p. 186). Está de acuerdo en que no puede llamarse filosofía cristiana a ésta ni a las otras, pero ¿puede llamarse no cristiana?

Termina su ensayo citando, criticando (me parece, irónicamente) y acentuado el dilema expuesto, un comentario a uno de sus libros publicado en la revista de filosofía de la Universidad Cornell que dice lo siguiente: “La filosofía se encuentra en el momento presente bajo una doble amenaza: ser vaciada de todo valor humanístico por reducción a

la semántica y a la lógica, o ser absorbida por una teología oscura, ambigua e inadecuada. Los filósofos liberales de izquierda tienen que aceptar este reto mediante la formulación de una filosofía que evite ambos peligros”. Dice Pieper que está de acuerdo con la primera frase, porque le parece que no toda teología implica necesariamente ser oscura, ambigua e inadecuada. Pero que sean los filósofos liberales de izquierda los que estén en disposición de aceptar una teología no oscura, no ambigua y adecuada, “eso es algo sobre lo que me permito tener serias dudas”, dice. Y hasta aquí con el ensayo de Josef Pieper.

A modo de notas *polémicas* para el diálogo, tanto con el libro como con el autor y con el público:

- Extrañé más filosofía y teología en el libro. Hay mucha política en él.
- No estoy de acuerdo en que Descartes sea más seguro que Tomás de Aquino para acceder a la Verdad y menos que el papa emérito sea cartesiano. La Iglesia optó por Tomás de Aquino, y por mucho que nos consideremos ateos o herejes sanamente, como dice Juan Carlos Moreno, la fe tiene que ver con la autoridad y ésta con

la obediencia y si alguien se dice católico, al menos ponerse a estudiar al aquinate no estaría mal. Además, el papa emérito sería, si lo adscribiéramos a una corriente, agustiniano, al margen de que, como demostró en otra ocasión el maestro Antonio Arvizu, Benedicto XVI, conforme pasó el tiempo, se acercó más a Tomás de Aquino.

- A los ejemplos aducidos por Juan Carlos Moreno, de pensadores franceses cartesianos, diríamos Alquié, Nancy, Marion, etc., propongo polémicamente los casos de Etienne Gilson y Jacques Maritain. El primero, estudiante de la Sorbona, nunca escuchó del nombre del santo doctor angélico. Para su tesis doctoral, Lucien Lévy-Bruhl, el antropólogo judío y ateo, le propuso estudiar la influencia de la escolástica en el pensamiento de René Descartes. Raul Echaury, de la Universidad de Navarra, en un homenaje al filósofo e historiador de la filosofía francés y recordando el libro de éste, *El filósofo y la teología*, dice: "Aunque parezca increíble, durante sus años de formación en la Sorbona, justamente en la ciudad donde santo Tomás había ejer-

cido su magisterio doctrinal, Gilson no oyó decir nada de él. Su conversión al tomismo se dio cuando su profesor L. Lévy-Bruhl le propuso como tema de tesis doctoral un estudio sobre la escolástica y Descartes. Al cabo de nueve años de trabajo, Gilson nos confiesa que experimentó un gran temor frente a la conclusión que debía escribir y que finalmente escribió: el cartesianismo no suponía un progreso sino un empobrecimiento respecto a la filosofía escolástica a partir de la cual se había originado.

- Jacques Maritain se convirtió al catolicismo con todo y el clima permeado de liberalismo y socialismo que vivió desde su formación protestante. Cansado de que todo pensamiento llevara al nihilismo, junto con Raisa, su esposa, decidió, paseando por un parque, acabar con su vida si no encontraban sentido a su actividad humana. Los estudiosos de Maritain distinguen varias conversiones. La primera ocurre a la filosofía, diríamos a la razón, a otra razón distinta de la mecanicista, científicista y psicologicista de principios del siglo XX después de escuchar las conferencias de

Henri Bergson, instado por Charles Peguy. Después vino la conversión al catolicismo. Conocer a Leon Bloy llevó a los Maritain a tomar la decisión de bautizarse, pero, Jacques, después del bautismo, asumió que aceptar la fe católica suponía perder la razón que le quedaba, sobre todo después de constatar que el mismo Bergson y su espiritualismo conducían al nihilismo porque asumía la enfermedad de la razón y perdía de vista la inteligencia. La última conversión, la que va de la fe a la razón y la fe, se da cuando lee a Tomás de Aquino en quien, reconoce, encontró lo que buscaba: una doctrina que respetara la razón, dignificara la inteligencia y adelanta-

ra en la comprensión de la fe que ahora profesaba.

Para finalizar, *Hambre de Dios. Entre la filosofía, el cristianismo y nuestra difícil y frágil laicidad. Con un capítulo dedicado a Benedicto XVI: "En el corazón del escándalo"* es un libro polémico, que provoca ser leído con atención para sumarse o sustraerse, para multiplicar adeptos o dividir. No me queda más que invitarlos a leerlo.

REFERENCIAS

Pieper, J. (1981). Sobre el inevitable dilema de una filosofía no cristiana. *Anuario Filosófico*, 14, 183-187. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10171/2091>. 

