

La praxis como el lugar de la «verdad»

Raíael Gómez Pardo*

Resumen

A partir del concepto de praxis se intenta dilucidar en este escrito el sentido de esta en relación a la teoría, y por otra parte, en relación al viejo tema de la filosofía acerca del fin de la vida humana, esto es, acerca de un "bien supremo". En la actualidad este tema no es fácil de tratar. Sin embargo, desde autores contemporáneos como Habermas, Marcuse y otros, se lo aborda respondiendo a las siguientes preguntas: ¿cuál es la praxis y el sentido de esta en la sociedad moderna? ¿La ciencia y la tecnología se pueden considerar como praxis ideológicas? ¿Cuál sería la praxis revolucionaria hoy en día después de la crisis de los metarrelatos? Desde una perspectiva cristiana que retoma los planteamientos de Kierkegaard, una praxis revolucionaria significa situarse no en el ámbito de las ideologías sino en la *praxis* del "amor".

Palabras clave

Praxis, verdad, bien supremo, cristianismo, teoría revolucionaria.

* Realizó estudios de Licenciatura en Filosofía (1990) y Maestría en Filosofía Latinoamericana en la Universidad Santo Tomás(1992). Ha publicado numerosos ensayos en varias revistas de Filosofía como *Ideas y Valores* (Universidad Nacional), *Franciscanum*, *Cuadernos Latinoamericanos de Filosofía*, *Hojas Universitarias*, etcétera. Es coautor del libro *Pensamiento ambiental contemporáneo* (2001) y autor del libro *La enseñanza de la filosofía* [2007] publicado por la Universidad de San Buenaventura. Ha trabajado como docente en varias universidades de Bogotá. Actualmente es director del Proyecto de Experimentación Pedagógica con Lectura y Escritura, Universidad Central, Bogotá, 2010. Contacto: r_filosofia@hotmail.com.

The praxis as the place of the «truth»

Abstract

Taking the concept of praxis, along this writing it is intended to elucidate the sense of this in relation to the theory, and on the other hand, in relation to the old theme of philosophy about the human life's goal; that is, about a "supreme good". Nowadays, this is a difficult topic to treat. Nevertheless, from contemporary authors such as Habermas, Marcuse and others, it is addressed by answering the following questions: Can science and technology be considered as ideological praxis? Which could be the revolutionary praxis today, after the metanarratives' crisis? From a Christian perspective that resumes Kierkegaard's approach, a revolutionary praxis means to situate oneself not within the field of ideologies, but in the praxis of "love".

Keywords

Praxis, truth, supreme good, Christianity, revolutionary theory.

1. El término «praxis»

Solemos pensar que la teoría es algo opuesto a la praxis. Ello es así debido, muy probablemente, a la manera como el hombre moderno piensa la praxis. Para este suele tener valor todo lo que es práctico, lo que suele asir con las manos, lo que produce visibles resultados. La teoría, por el contrario, al ser algo cuyos resultados no son fácilmente visibles, parece una cuestión trivial, intrascendente, para eruditos o curiosos. Sin embargo, ello no es así sino para el sentido común, que suele ser muy ignorante en cuestiones de teoría y de práctica. Los términos *práctica*, *praxis*, *pragmático*, tienen un origen común. Según Heidegger, la práctica es el modo original de ser del hombre.

¿Qué significa esto? El hombre es un ser práctico, es decir, que de ordinario hace cosas, se ocupa en diversos quehaceres. El hombre [el Dasein] muy raramente se dedica a elaborar teorías. Mientras el hombre se dedica a vivir, mientras se ocupa en esto o lo otro, hacer teorías parece algo innecesario. Pero cuando su quehacer sufre algún percance, cuando el auto no funciona o cuando la misma vida queda como en el vacío, se interrumpen los quehaceres, y debido a tal problema surge la necesidad de un nuevo quehacer, de pensar, de entender, de enfrentar aquello que "no funciona". Pero "pensar en lo que no funciona" es una actividad más como tantas, es una praxis. La teoría es una de las posibles praxis que el hombre, como ser práctico que es, tiene en su vida. "La relación originaria del hombre con el mundo es una relación pragmática"¹ La acción, o como dirían los griegos, la praxis, es lo que caracteriza de manera más general, más común, al hombre.

Platón, no obstante que se lo considera idealista, se dedicó a la filosofía porque la praxis griega, la vida política de los griegos, según él, "no funcionaba". La filosofía, desde entonces, piensa la praxis de la vida con el fin de transformarla. La filosofía no se ocupa de construir puentes, usar las herramientas, desechar los desperdicios de una ciudad, aprovechar las canales o las fuentes de los ríos para obtener energía; estas son actividades de las cuales se derivan bienes necesarios para la vida humana. De ellos se ocupa la praxis de la ingeniería, de las ciencias fácticas, la política, la administración, etcétera. Estas son prácticas o tareas en las que el hombre se encuentra sumido frente a los objetos del mundo, preocupado de ellos. Estos quehaceres ocupan al hombre. El hombre es una cierta praxis. Toda praxis aspira a un fin (*agathón*), a un bien. La alimentación me lleva a alcanzar un bien de la vida humana, por ejemplo, la salud, la vida. Si dejo de ejercitarme en esa praxis dejo de alcanzar tal bien. Toda praxis aspira a un bien (Aristóteles). Sin embargo, en la vida

1 Danilo Cruz Vélez, *Una filosofía sin supuestos* (Manizales: Universidad de Caldas, 2001), 267.

cotidiana todo bien está subordinado a otro. Yo no vivo para comer sino que como para vivir. No voy a la Universidad para obtener dinero sino para educarme. Ejerczo una profesión, no para obtener dinero (no sólo para ello) sino sobre todo para prestar un servicio social, para sentirme útil. Todo ello quiere decir que hay muchos bienes, pero, se pregunta Aristóteles: ¿cuál es el bien por excelencia, el bien supremo (*akrótaton agatón*) y cuál es la praxis por medio del cual se consigue tal bien? Debe haber un bien supremo del cual todos los demás bienes dependan, obtengan su sentido. La filosofía no construye puentes ni canales, no levanta edificios ni sirve para cultivar la tierra. Se ocupa de un bien que ha de ser el bien por excelencia. Según Aristóteles, este bien es el hombre, o mejor, una vida humana plenamente realizada, esto es, plenamente humana, donde se realice su esencia. Y ello se obtiene por medio de la praxis de la teoría, por medio del conocimiento. La teoría no es un "bien para otra cosa" sino un "bien en sí mismo" porque en ella se realiza plenamente el hombre. Dicho de otro modo: el medio más alto, la teoría, se convierte para él en el bien más alto, pues es el que realiza su *esencia*. En términos de Aristóteles esto significa que es un bien absoluto. Pues desde tal bien todos los demás bienes lo son cabalmente. Por ese bien nos alimentamos, vamos al gimnasio, construimos casas para vivir en ellas, nos dedicamos a la política, etcétera. Mediante este bien se alcanza el para qué de todos los bienes anteriores.

Según Aristóteles, sólo mediante la vida contemplativa (*bíos theoretikós*) se alcanza el bien supremo (*akrótaton agatón*), que es la realización plena del hombre, la realización de su esencia, de su excelencia como ser humano. Ahora bien: contemplar es un término que en griego se utiliza como *theorein*, deriva de las raíces "*thea*" –aspecto en el que algo se me muestra– y *horao* - ver. Es decir: contemplar el aspecto en el que algo se me muestra. Este bien supremo se considera algo divino, lo más poderoso, lo dominante, lo más precioso. En síntesis, en Aristóteles, no es la teoría opuesta a la praxis. Dedicarse a la teoría, a la contemplación, es dedicarse a un hacer como cualquier otro. La teoría es una forma de praxis entre muchas

otras. Lo que sucede es que se considera superior, porque ella es la única que nos lleva a realizar el bien supremo. Hoy en día la mayoría de los hombres consideran que el bien supremo es pragmático en un sentido utilitarista: trabajar, producir, consumir, trabajar, consumir, producir, etcétera.

2. La «praxis moderna»

Desde un punto de vista moderno «la teoría» no es permitir que algo se me muestre. Es algo que hacemos los hombres, algo que producimos, como se fabrican objetos en una fábrica y luego se ofrecen en el mercado. La teoría se la entiende, además, como opuesta a la praxis, a la práctica. Creemos ingenuamente que los que se dedican a la teoría no están haciendo nada, que su ocio no es productivo. Creemos que Platón se dedicó a la teoría en sí misma, y por eso era idealista. Platón no es idealista en tal sentido. Se entiende a los idealistas como ángeles que no viven en este mundo sino para escapar de él. Sin embargo, la teoría, hay que recordarlo, es algo que los hombres hacen, y Platón se interesó, por ejemplo, en el *ideal* de la *Justicia* porque –según él– desde tal ideal se puede modelar [por *mimesis* o imitación] una ciudad más bella, más feliz y plena para el ciudadano de Atenas. La teorías son algo que hacen los científicos y los filósofos para, en primer lugar, responder a un problema y, en segundo lugar, mediante su aplicación [profesiones], para conseguir cosas, para cambiar el mundo, transformar el medio ambiente (por ejemplo), y como en el caso de Platón, para cambiar la polis. No meramente para contemplar el mundo. Dicho de otra manera: hay que contemplar las ideas, los ideales, porque sólo desde ellos es posible transformar el mundo. Para el mismo Marx hay que crear una «teoría revolucionaria» si se quiere llevar a cabo una práctica revolucionaria². Para hacer una revolución se requiere de cierta dosis de idealismo, es decir, de una "teoría revolucionaria", puesto que la praxis misma,

2 Louis Althusser, *Escritos I, filosofía: arma de la revolución* (Bogotá: Contacto, 1971), 80.

la praxis de la vida, la praxis del proletariado se encuentra alienada. Se cuenta que el mismo Marx no era un proletario y por dedicarse a escribir la teoría revolucionaria, el *Capital*, se olvidó de hacer un "capital". Ya sea ello cierto o no, Aristóteles como el mismo Marx consideran que la teoría revolucionaria es una praxis que debe transformar la praxis de la vida, llevándola a su pleno desarrollo. En este sentido, Marx sigue siendo platónico ya que no acude a la praxis por la praxis misma, de una manera visceral, instintiva, llevado por el ciego resentimiento o la ira, sino que la praxis [incluso una praxis violenta, pues la violencia es la partera de la historia] se fundamenta en una «teoría revolucionaria», esto es, en un *ideal*.

Los ideales cambian como las mismas sociedades. Podemos creer que ciertos ideales no lograron transformar el mundo, que sólo lo contemplaron, es decir, perdieron su eficacia; podemos creer que no desempeñaron su función de regular la acción práctica (**Kant**), o que no son los ideales correctos, pues defienden los intereses de una clase dominante. Pero la verdad es que el sentido de todo ideal ha sido siempre el mismo: el de intentar regular la acción práctica, transformar el mundo, procurar que la vida tenga un sentido, desde la concepción de un "bien soberano". Los filósofos se han ocupado en contemplar el mundo pero de lo que se trata es de transformarlo (Marx). Hoy en día el mismo reproche, dirigido tradicionalmente a los idealismos, se le puede hacer al marxismo. Así como Platón fracasó con Dionisios, al querer transformar la polis griega, Marx fracasó al querer transformar la sociedad mediante una revolución proletaria en el mundo (que no sucedió). Sigue siendo verdad que los filósofos han querido (incluido Marx) transformar el mundo, pero no han podido; por ende, se han resignado con sólo contemplarlo; sin embargo, tal resignación no ha sido estéril: de ella esperamos que la humanidad aprenda algo.

Pueden acaecer muchas transformaciones en el mundo, que cambian al mundo, pero no al hombre. Eso ha sucedido en la modernidad. Transformaciones que incluso pueden hacer de la vida humana

algo más cómodo, pero no necesariamente más feliz. Transformar el mundo no es necesariamente encontrar el sentido de la vida humana y, menos aún, realizar la esencia de los seres humanos plenamente, desde un "bien supremo". El filósofo piensa el "bien supremo" de la vida humana pero la historia casi nunca complace a los filósofos. Desde este ideal o «bien supremo» que piensa el filósofo el político puede adecuar sus políticas, sus decisiones o puede distanciarse de tal ideal y basar sus decisiones en otros criterios (la estadística, las ciencias humanas, los intereses de mercado o sus propios intereses, por ejemplo). La política, lo mismo que la filosofía, y a la par la teoría moderna se *olvidó* de alcanzar el «bien supremo» y se convirtió en una fábrica de conocimientos para cambiar el mundo, para hacerlo más "confortable", con más y más máquinas eficientes y veloces. Eso trata de hacer el político guiado por la política que pretende ser "científica". Pero aunque esa tarea tenga valor, y sea además necesaria, no es suficiente; más confortable no quiere decir más feliz y más humano. Según Husserl, la crisis del mundo contemporáneo consiste en que las teorías científicas son exactas, precisas, rigurosas, productivas, pero no son ciencias en el sentido griego, original, desde las cuales el modo de vida humano (su sentido) era enriquecido, realizado plenamente. Tenemos en la sociedad moderna teorías que no se ocupan de realizar cabalmente la dimensión humana, sino, incluso de manera aun precaria, la dimensión "biológica" de lo humano [el hombre convertido en cosa]. No es raro que se hable de la "muerte del hombre", pues el hombre dejó de tener sentido incluso para el hombre, incluso para las teorías psicológicas. En ellas el hombre no tiene *esencia*; es un hecho manipulable según los intereses instrumentales de la sociedad y el mercado, algo que es necesario alimentar. El hombre es un ser que produce, produce y produce, consume y consume, y un día se muere, después de haber gozado de ciertos placeres, proporcionados por el avance de las ciencias. Para Aristóteles que creía en el «bien supremo» esto sería un exabrupto. En efecto, se ha olvidado que sólo se produce y se consume porque se quiere vivir plenamente y no al contrario.

Cuando el conocimiento deja de buscar la verdad o el «bien supremo», el conocimiento, concebido tradicionalmente como un medio para la transformación de la vida, se vuelve un fin en sí mismo. Reina el nihilismo. En ese nihilismo se producen muchos objetos cuyo valor nadie desconoce: los nuevos objetos del mercado. Se cae en un idealismo enfermo que sólo se enriquece de la vida de manera limitada, utilitarista, y en una vida sin sentido donde la teoría [el mercado de las teorías] es un bien que no enaltece al hombre, y el hombre, un medio de ella. La teoría está hipotecada al mercado. En Aristóteles la teoría es la praxis por medio de la cual se alcanza el bien por sí mismo que es realizar la esencia del ser humano. La teoría moderna, en lugar de preocuparse de la esencia de lo humano, se preocupa por acrecentar la esencia del mercado y, desde este lugar oscuro, pensar lo humano como algo producido, como parte de ese mercado. Todas las teorías modernas se olvidaron del hombre y lo dicen a veces de manera cínica: el hombre no es el centro de nada. Las teorías modernas no se ocupan del hombre, sino del "bienestar humano" y lo condenan para alcanzar este fin. Pero ¿qué es el "bienestar humano", considerado como un fin en sí mismo? El bienestar humano es ocuparse de todo aquello que es un bien biológico convertido en fin absoluto de la vida humana, incluso el conocimiento. ¿Para Aristóteles el conocimiento es el fin último de la vida sólo porque realiza la esencia humana? ¿Se equivocó Aristóteles? Por ahora podemos afirmar que el conocimiento, como el bienestar humano no realiza necesariamente la esencia humana, aunque tampoco la niega. El bienestar humano es sólo bienestar humano así como el conocimiento es sólo conocimiento, y puede servir tanto para matar como para salvar vidas. Los bienes biológicos, hay que subrayarlo, son realmente bienes, pero no son en un sentido aristotélico los bienes por excelencia, el «bien supremo». En definitiva, el mundo moderno se olvida de todo lo relacionado con la posibilidad de la existencia de un bien supremo. ¿Qué queda con este olvido? Quedan los demás bienes como los bienes supremos, entre ellos, los bienes de producción, los bienes de una vida llena de

pequeñas satisfacciones (comprar esto, comprar lo otro), los bienes del conocimiento. ¿Es posible llegar a ser plenamente humano, independientemente de todo "bien supremo"? Si es posible, necesitamos apropiarnos de los bienes de producción, que están injustamente repartidos. Para apropiarnos de tales bienes de producción, necesitamos de una «teoría revolucionaria». Sólo podremos llegar a ser plenamente humanos, cuando nos apropiemos [proletarios unidos] de los bienes de producción. Sin embargo, ¿cómo podríamos llegar a ser realmente humanos, si en la teoría marxista no existe ningún «bien supremo», excepto el hombre mismo pero en su dimensión biológica, materialista? Cuando logremos apropiarnos de los bienes de producción, ¿qué haremos con la vida humana? Consumirlos... hasta la saciedad [¿capitalismo?].

3. Ciencia y tecnología como praxis ideológica

A pesar de que hoy el materialismo histórico no es fácil de considerar como ciencia, o como «teoría revolucionaria», sin embargo, sigue siendo frecuente hoy por hoy el considerar a la ciencia y a la técnica como prácticas liberadoras. Gracias a la ciencia y la tecnología, pudo el ser humano llegar a la luna, lanzar satélites al espacio, movernos más rápido de lo que permite la velocidad de nuestros pies, comunicarnos con otros que se encuentran muy lejos y, además, crear una gran tecnología que hace más productiva la industria y novedosa la existencia, máquinas para toda clase de fines que el mismo Aristóteles nunca pudo imaginar. ¿Quién puede ignorar el beneficio práctico de todo ello? Tenemos muchos más bienes materiales que en la Edad Media, bienes que fueron completamente desconocidos entre los griegos. Sin embargo, hay que mencionarlo también, esos bienes no son el «bien supremo»; son "bienes segundos", pues con ellos no se realiza plenamente la esencia del ser humano y, en ocasiones, incluso, pueden ser un "peligro" para ella.

Sobre este último aspecto tenemos que reflexionar a fondo. Se supone que mediante la ilustración, mediante la herramienta del

conocimiento, el individuo tendría más tiempo para su vida espiritual, para desarrollarse como ser humano, etcétera. Se supone que las máquinas nos liberarían de la dependencia del trabajo que hizo necesaria en alguna época la esclavitud. Se supone que el hombre así liberado sería más racional y la justicia social (pobreza, etcétera) más realizable. Pero en la mayoría de los casos no ha sido así. Hoy el hombre moderno tiene mucho trabajo, vive estresado, se enferma debido al abuso que hace de su cuerpo, y las máquinas no lo han liberado procurándole un tiempo para el «cultivo de sí mismo». Podríamos afirmar que el cultivo de sí mismo era más posible en la antigüedad, donde el sujeto no estaba sometido a tantos estímulos del medio ni era tan reactivo. Cuando las máquinas no existían, cuando no había televisor, quizás tenía más tiempo para sí mismo, era menos dependiente del medio que en otras épocas. Como si fuera poco, además de afirmar que los recursos en el planeta son limitados, se nos plantea el problema de que quizás las próximas generaciones no tengan un futuro, debido al nivel de consumo y de producción, al nivel de contaminación. Los problemas ambientales, nos lanzan al desafío de pensar en la utopía de un “desarrollo sostenible” (comisión Brundtland). Consideradas así las cosas, no podemos eludir la siguiente pregunta: ¿es la ciencia y la tecnología, como mecanismos de liberación de una sociedad, como bienes prácticos que humanizan el hombre, una mentira, un fraude colosal, cuyos efectos apocalípticos se harán sentir muy pronto? Estas consideraciones no son nuevas. No solo los U’wa (población indígena asentada en la vertiente oriental de los Andes, en el noreste de Colombia) sino los Kogi en la *Sierra Nevada* (Colombia) que ya padecen las consecuencias nefastas del deshielo, nos advierten de nuestro “error” colosal al sacar la sangre (el petróleo) de la «madre Tierra», al alterar la armonía del universo, al consumir sin “reponer”. También en la filosofía occidental el mismo Marcuse nos habla de la necesidad de inventarnos una nueva ciencia y una nueva técnica, frente a la que tenemos. Por su parte, Habermas (1994) y Paul Ricoeur (1985) denuncian en varios de sus escritos que la ciencia y la técnica en la sociedad actual son

ideológicas, no cumplen su función liberadora. En un tiempo el discurso religioso era el opio del pueblo, era el discurso que alienaba al individuo; hoy en día ese lugar lo ocupa el discurso científico y tecnológico en la medida en que se ha convertido en un fin en sí mismo, alienando al individuo mediante el consumo y la producción desahogada, el trabajo desahogado, el estrés desahogado, con el cual intenta "llenar" el vacío de su vida.

Sin embargo, toda clase de reproches comienzan a caer sobre estos argumentos; se afirma que al atacar así la ciencia y la técnica estamos atentando contra el desarrollo del país, impidiendo los beneficios de la globalización, creando una mentalidad reaccionaria e idealista con la cual se fomenta el subdesarrollo... en definitiva, se nos considera dogmáticos, idealistas, culpables de la pobreza en el mundo. Y todas estas acusaciones son válidas, pues si el objetivo de la vida humana, el «bien supremo», no es otra cosa que alcanzar tales bienes, entonces, al cuestionarlos, somos conservadores. En otras palabras, conservamos la creencia en un "bien supremo" por encima de aquellos bienes con los cuales la práctica de la vida se reduce a sobrevivir en medio de grandes lujos y comodidades [mientras somos insensibles ante el dolor ajeno, por ejemplo], antes de morir. La mayoría de las personas consideran que tales bienes o comodidades son lo fundamental, y desconocerlo nosotros, es atentar contra la democracia, contra el apetito voraz de la clase consumidora, dispuesta en ocasiones a aceptar incluso el fascismo con tal de que le ofrezcan lujos y comodidades. Sin embargo, esas acusaciones son falaces en muchos sentidos. No estamos en contra de la ciencia y la técnica en sí misma, sino en el lugar preponderante y primero que ocupa en nuestras vidas. Olvidamos pensar a fondo el tema en cuestión y el hecho de que si existe un bien supremo es necesario *obedecer* a él. Pensar las condiciones de posibilidad de tal bien supremo, que ha de iluminar la praxis de la vida, es el tema de este ensayo o acercamiento. Ni las riquezas ni la pobreza, ni el bienestar, ni el conocimiento, ni la búsqueda de poder por el poder mismo (fascismo), son el bien supremo y casos sobran para

demostrar que ello es así. Hay tanta miseria en los países desarrollados en medio de muchas riquezas económicas, como también hay miseria en la pobreza de los países menos desarrollados. Como dice el poeta: "la tristeza funeral de lo que es rico sin espíritu"³. La ciencia, la técnica y el consumismo desaforado suelen hacer a la gente más insensible ante la necesidad y el dolor ajeno. En tal sentido, en la «era del vacío» realizarse plenamente puede consistir en satisfacer toda clase de apetitos egoístas estimulados mediante los medios de comunicación. Pero, ¿qué sucede con todo ello? El hombre encuentra "satisfacción momentánea" pero no felicidad. Al no poder "dar", trascenderse a sí mismo, se siente vacío. Al sentirse vacío, intenta, de nuevo, mediante una praxis "recursiva", volver su atención y su interés hacia las novedades, esto es, hacia lo que "acaba de salir al mercado", o en términos de Kierkegaard, hacia **lo estético**⁴. Siente compasión por aquellos que "no tienen" todo aquello que su apetito desea. Y de nuevo, mediante una pequeña y onerosa satisfacción, calla el vacío de su reprimida desesperación interior, al menos por un momento. Tal hombre, prototipo del progreso, del desarrollo moderno, podrá comprarlo todo, disponer de todo a su antojo, gozarlo todo, hacer del mundo la alacena de sus apetitos, pero no *existe*. No sabe quién es. No ha realizado su *esencia*, no precisamente porque sea malo, ya que ni siquiera puede llegar a serlo. Está desesperado, amputado de sí mismo, sin ningún referente acerca de un «bien supremo». Paradójicamente, toda su riqueza no es sino miseria. Su praxis es sacrificio: todos los días se niega a sí mismo, no para ganarse el "más allá", sino para ganarse el "más acá", y perderse a sí mismo en el mundo. Ha convertido la necesidad en su ídolo y a sí mismo en un reflejo de ella. En esta erosión de su identidad persevera como cadáver insepulto, que acumula más *muerte* creyendo que acumula más vida.

3 Luis Cernuda, *La realidad y el deseo* (México: Tezontle, 1958), 332.

4 Søren Kierkegaard, *Estética y ética: en la formación de la personalidad* (Buenos Aires: Nova, 1955), cap. I.

4. La práctica revolucionaria de hoy

Para Marx como para Aristóteles la teoría es una praxis; sin embargo, no toda praxis como no toda teoría es revolucionaria. ¿En qué se basa Marx para afirmar que una teoría sea revolucionaria? En que sea científica. Y ¿cuál es la teoría científica, que puede ser actualmente revolucionaria? Ninguna. Hoy en día, después de las investigaciones del estructuralismo, de los planteamientos de Foucault sobre el poder, del psicoanálisis, de la caída del muro de Berlín y de la desaparición de la Unión Soviética, de la crisis del marxismo, del papel ideológico de la ciencias, sería ingenuo pretender que el materialismo dialéctico, el materialismo histórico, el cientificismo y su prospectiva son, en primer lugar, teorías científicas y, en segundo lugar, «teorías revolucionarias». Los mismos posmodernos denuncian el marxismo y sus promesas como otro metarrelato mesiánico, con sus profetas e inquisidores.

¿Tenemos que volver a plantear el problema de un "bien supremo" y superar aquella ideología que considera tal indagación, despectivamente, como una "ideología burguesa"? ¿Desde dónde es posible volver a plantear el problema acerca de un "bien supremo"? ¿Desde la filosofía? No estoy muy seguro que la filosofía pueda comprometerse en esa tarea. La filosofía, incluida la de Aristóteles o la de Marx, no ha servido para transformar el mundo. ¿Sólo ha servido para contemplarlo? Pero, ¿se trata acaso de transformar el mundo, es decir, se trata sólo de transformar el mundo? ¿No debemos también transformarnos nosotros mismos? ¿No depende la transformación del mundo de nuestra propia transformación? ¿Cómo es ello posible? ¿Es acaso posible mediante alguna filosofía, si incluso, en ella, *acontece* una transformación radical?

Digamos que nuestra propia transformación es posible mediante una práctica revolucionaria, no inspirada en la ciencia o en la filosofía, sino inspirada en el «bien supremo». Pero, ¿qué significa esto? Significa, en primer lugar, que tal «bien supremo» no es una

teoría revolucionaria. Toda ideología es, en potencia, un aparato de terror. Para el que es cristiano el bien supremo es el «amor» [de Dios]. La existencia de una «teoría revolucionaria» sería la negación de lo revolucionario y del amor mismo, y por último, de toda praxis revolucionaria. Tal "amor" se confundiría con una "verdad" con la cual se logra descansar definitivamente de toda indagación. Eso es precisamente la negación del amor. La "seguridad" es una necesidad básica del hombre. Sin embargo, puede incluso llegar a ser obsesiva, neurótica, ocultando la dosis de incertidumbre que también es necesaria. Al respecto afirma Brun: "Las aseguradoras ganan o cuestan actualmente muchísimo para aquel que considera debe asegurarse contra todo"⁵. Pero la verdad que ofrece la certeza de encontrarse en las manos de Dios, no tiene nada que ver con eso, porque está *abierta*. Exploremos la siguiente hipótesis: el amor no es una teoría revolucionaria sino es lo revolucionario mismo. Para acceder al amor aquí referido no necesitamos de una teoría revolucionaria [representación] sino de una *conversión*. Lo revolucionario es la *esencia* del ser. A la pregunta, ¿qué es el amor?, no podemos responder como si tratáramos de definir algo. El amor no es nunca un objeto a definir [tampoco es una relación]. Es precisamente aquello desde lo cual debemos ir hacia los objetos y, por otra parte, es aquello hacia lo cual nos aproximamos, obligándonos, con frecuencia, a incontables transformaciones y desafíos permanentes. Lo fundamental es precisamente lo que no podemos definir y es esto lo más digno que puede ocupar al pensamiento. ¿Cómo el pensamiento puede ocuparse de lo que no puede él mismo definir? De la misma manera como se ocupa el poeta del amor, es decir, *dejándolo ser*, sin definiciones, invitándolo, cortejándolo. No manipulándolo, ni alcanzándolo y, menos aún, definiéndolo. El "no poder definirlo" no nos evita el esfuerzo de conducirnos hacia él, teniendo en cuenta tanto la índole peculiar y modesta de nuestra tarea, como sus inevitables límites. Toda aproximación respecto a este fundamento es, hay que

5 Anselm Grun, *El pequeño libro de la vida* (Buenos Aires: Bonum, 2008), 88.

subrayarlo, sólo aproximación. Con ello no se quiere resaltar lo infructuoso de este esfuerzo sino su singular dignidad y el rigor que le atañe. Señalemos algunas aproximaciones. El amor, desde una perspectiva cristiana, no es lo que me gusta o agrada, ni tampoco lo que pienso. El amor tampoco es una seguridad donde descansar de todo esfuerzo, una comodidad para evitarse el problema de pensar y eludir la tarea de asumir responsabilidad sobre sí mismo. El amor tampoco es una "relación" peculiar. Si el amor es una verdad absoluta que me impide aprender más y conquistar y descubrir todos los días algo nuevo, entonces, tal *amor*, es precisamente la negación del amor. Por el contrario, el amor es el fundamento de todo nuevo conocimiento, es su fuente, su motor, su condición de posibilidad. Con todo lo anterior se quiere indicar que el amor, lejos de ser una comodidad, es *sufrido*⁶; es una tarea difícil y pocos están dispuestos a afrontarla en sus propios términos. La mayoría, ya lo hemos mencionado, sólo quieren (o queremos) comodidades.

Mientras la muerte es fría, quieta y se dice de ella que es "lo único seguro en la vida", el amor es creador, extensivo, incierto, apasionado. Nunca ofrece seguridad definitiva, sino descubrimientos, inquietudes, dificultades y, con la entrega, madurez. De su fuerza se alimenta todo cambio y todo lo que está vivo. Quien vive en el amor vive en un mundo de preguntas abiertas, dispuesto a cambiar, ya que el amor no es algo frío y rígido, un concepto o una teoría, un cadáver, sino es algo más profundo que todo ello. En cierto sentido, sólo desde la "dilucidación" acerca de tal «bien supremo» se pueden crear las condiciones de una «práctica revolucionaria», ya no como un proyecto de transformación de la sociedad, que posteriormente transformará al individuo [idealismo del materialismo], ni como un proyecto de transformación del individuo, que transformará a la sociedad [idealismo del idealismo], sino como *praxis* que puede transformar, simultáneamente, tanto al individuo como a la socie-

6 La Sagrada Biblia, Sociedades Bíblicas Unidas, Corintios, 13-1-13.

dad en un proceso recursivo y creciente de autodescubrimiento y entrega, nunca definitivo, sino en marcha permanente. El término "dilucidar" aquí mencionado no quiere decir establecer una teoría sobre el amor, sino el poder dar un rodeo desde el pensamiento y sobre todo desde el amor, al amor. Pero volvamos a lo dilucidado. Desde la praxis del amor (no desde alguna teoría del amor) no hay entonces dualismo alguno entre individuo y sociedad pues no se los está pensando aquí como entidades absolutamente independientes. No se piensa entonces en quien cambiará a quien. Tampoco hay una teoría revolucionaria desde la cual se supedita el uno al otro. Mientras el capitalismo "cree en el individuo" para alienarlo en el mercado, ya sea complaciendo sus deseos narcisistas [consumismo] o sometiéndolo a jornadas de trabajo excesivas, explotándolo, el marxismo "cree en la sociedad" minusvalidando a los individuos, haciéndolos tuercas de un engranaje enmohecido y torpe, irresponsable, cómodo. Necesitamos creer en el individuo para creer en una posible sociedad y creer en la sociedad para tener una correcta fe en el individuo. Creer en el individuo, no para "atrofiarlo", alienarlo, sino para que sea el motor de un cambio social sin precedentes. Tal creer debe haberse dejado interpelar y dilucidar por el amor mismo y no por una teoría. Este es el creer propio o singular de la fe, el cual, aunque se conduce en medio de la oscuridad del mundo, no se confunde con el mundo [aunque lo ilumine]. El cambio que buscamos debe poder comprometer al individuo sin convertirlo en una cosa [permitiéndole ser persona] y todo ello en el marco de una correcta dilucidación acerca del «bien supremo». ¿Es posible para nosotros -y en el contexto cristiano- esta dilucidación y en qué sentido lo puede ser? Ya hemos anotado que sólo es posible si el mismo pensamiento se deja inspirar y guiar por el amor mismo [gracia], cuestión que supone la experiencia de una *conversión* previa, y entonces, sólo así puede dar cuenta de *aquello*, sin someter tal *acontecimiento* a un rigor extraño a él mismo.

5. ¿La «praxis del corazón»?

¿Qué condiciones harían de ello algo posible en el mundo actual? Si seguimos creyendo en los metarrelatos, en las ideologías, caemos de nuevo en la idolatría y la mistificación. Desde una perspectiva cristiana, hay que volver a rescatar el valor de la subjetividad y la manera como ella puede asumir su compleja realidad. Una práctica revolucionaria sólo es posible desde la fe y el amor [en Dios]. ¿Qué quiere decir esto?

Desde estos presupuestos, quiere decir que la única condición que hace que ello sea posible en concreto, y que siendo posible haga posible lo imposible, es la fe. Por supuesto, no estamos hablando de la posibilidad de multiplicar los peces para saciar el hambre de las multitudes o de erradicar todo el mal en el mundo [cosa además utópica]. Aunque para el que tiene una "fe poderosa", esto pueda ser posible, hablamos con humildad tan sólo de una fe que da *sentido* y, por otro lado, desde tal sentido, tiene el poder de animarnos a la acción, una acción no reactiva, sino proactiva. El presupuesto afectivo de la fe es que Dios es amor. Siendo Dios amor, no puede desear lo peor para sus hijos. Por ello, todo lo que acontece, visto desde la fe, ha de tener un sentido, que puede en ocasiones encontrarse oculto. Un sentido oculto no es un sinsentido. Mientras la desesperación cancela la esperanza, y nos paraliza la voluntad de vivir [y con ella, la acción misma], o la vuelve cínica, o incluso la pervierte, la fe [como un *a priori* de la acción], sin cerrar los ojos ante la desesperación de la "realidad", ante lo "imposible" siempre patente, de manera *a priori* pone en marcha el cambio posible para el hombre, lo anticipa, lo prepara, incluso por una vía a veces "inesperada", por la vía de la esperanza. La esperanza supone el mal en el mundo, no para justificarlo, para perpetrarlo, sino para combatirlo, hasta donde moralmente es posible hacerlo. Para el cristiano la fe vivida es la única praxis revolucionaria que nos queda con la disolución de los metarrelatos (Lyotard), con la disolución o no disolución de la modernidad. La fe, hay que aclararlo,

no es una convicción intelectual; no es una ideología, sino que ella misma, para el cristiano, es praxis, vivencia, o no es nada. Tampoco es una droga para anesthesiarse y no ver los problemas del mundo, sino que permite ver tales problemas desde una perspectiva que no cancela la voluntad de vivir en la desesperación. La fe es creer en lo que no se ve (incluso creer en lo imposible) y en esa misma medida tal creencia experimentada personalmente [de corazón] pone en operación el "milagro" del cambio posible [como acción], y con él, la presencia de la esperanza que se consume en quien se compromete a ella, todos los días y en cada cosa que ocurre [*acontecimiento*]. El milagro no es propiamente la confirmación de lo deseado, sino la consumación de la esperanza, incluso por caminos inesperados, incluso por caminos "no deseados". Para el que no tiene de qué comer, la fe pone en operación la posibilidad del "pan de cada día" desde la *oración*, al ser esta respondida. No se opone esto a la acción mediante el trabajo propio o la intervención de otro que se compadece del hambre del pobre. Todo lo contrario. Su acción no está animada por una fría desesperación, sino por la certeza nunca probada de que es atinado conservar la fe. ¿Y si esta no es respondida? Para el cristiano eso es imposible y las obras de la fe lo muestran. ¿Como es que esto es así? Aquí nos sale al paso una paradoja insuperable. La fe prueba, pero no se prueba racionalmente. Si se tiene fe, la fe misma es prueba de su sentido. Pero quien no la tiene, no puede probarla por otro medio que no sea ella misma. Como quien dice: o tienes fe, o no tienes fe. Todo o nada. Crees o no crees. No puedes juzgar la fe, pero la fe sí puede juzgar tu razón. Para el cristiano es posible llegar a aguantar hambre por falta de fe. El pan de cada día no sólo responde a una cuestión de necesidad biológica, sino que el hambre y la pobreza constituyen aspectos importantes de una historia, de una relación con Dios y con los demás a través de la fe. Deja de ser la respuesta sólo al hambre y se convierte en la respuesta íntegra del amor y al amor. De manera similar, tener solucionado el pan de cada día, para el que es cristiano, puede ser miseria, pues el que no conoce el amor de Dios (que es el amor mismo) es un ser miserable aunque

esté rodeado de fuentes y jardines. El cristiano no sólo se alimenta de pan. Incluso el alimentarse de pan tiene para él otro significado. Puede ser la "respuesta a sus oraciones" y la experiencia del amor de Dios. El amor del Padre responde; la fe transforma la mera necesidad de comer en la necesidad humana de celebrar el amor. Y así sucede en cada cosa que hace el cristiano, rico o pobre. Para el que cree, la fe es poder, «voluntad de poder» en el que puede. Es una voluntad de poder potenciada al infinito, porque no está encerrada neuróticamente en la subjetividad (Nietzsche) y no depende absolutamente de condiciones externas.

Podemos pretender que esto es mero idealismo, y lo es, si nos limitamos a interpretar la fe, es decir, si se la ve desde "afuera", como un objeto que se analiza, estudiándola sin participar de ella o sin que nos interpele, defendiéndonos de la fe mediante cualquier representación o análisis [las ciencias humanas nos pueden colaborar en este esfuerzo]. Mediante la desesperación o el resentimiento, podemos oponernos a estas afirmaciones, pues acaso no nos encontramos en el fenómeno mismo de la fe, el cual, por su naturaleza, potencia la experiencia de la subjetividad a un compromiso positivo [no reactivo] con lo dado o frente a lo dado [praxis]. Podemos verlo como si el cristiano razonara: Si Dios es amor, *entonces...* Pero no es una consecuencia que se saca a partir de un metarrelato, de un argumento bien hilvanado (Habermas), sino a partir de la *experiencia* del amor (Pascal), y esta, a partir de una conversión, que no puede ser impuesta a nadie. No se trata de una deducción sino de una afección (Dewey), de una "consecuencia" del amor. Podemos pretender que estas consideraciones son mero idealismo si depositamos nuestra fe en el miedo a la fe, en la incapacidad de creer y, por ende, en la exigencia de una anticipada y mezquina necesidad de asegurarse en lo visible, seguridad que [además] no *existe*. El experimentar el amor de Dios, el ser tocado por él, hace que experimentemos el "significado" de las cosas, o mejor, hace que no podamos dejar de experimentar que lo que sucede tiene un sentido que puede ser legible (hasta cierto punto) desde el mismo amor. Y al mismo tiempo,

potencia la subjetividad no para que ella lo pueda todo o lo haga todo o lo sepa todo, sino para que se consume lo que ha de ser: la libertad y el amor. Por ello podemos decir que la fe *responde* siempre, no a nuestros deseos [necesariamente], sino al amor y a la esperanza, lo cual es más que suficiente.

Mediante tal fe superamos la mezquina literalidad de los hechos positivos, desde los cuales, comer es sólo aplacar el hambre, y lo que sucede no tiene un sentido [de relación] sino que estamos obligados o tenemos que crearle uno, según los caprichos e intereses de cada cual. El hombre moderno, con frecuencia, sólo aplaca el hambre (comidas rápidas) y sólo se enfrenta en la vida a hechos positivos: su vida misma es una "contingencia radical", una pasión inútil (Sartre). Aún y cuando tenga riquezas de sobra, vive como un ser miserable. Cuando mira el hambre del otro, es sólo hambre, un asunto de la biología o de la economía. No es algo que le atañe a él a partir de la caridad. Mediante la fe el hambre del otro me *llama* a compartir y, entonces, se puede estar asistiendo a un acontecimiento más originario: teológicamente, el hambre del otro es una petición de amor, es una petición de Dios. El significado atraviesa como una línea vertical la dimensión positiva y horizontal de lo dado. Entonces, no se está saciando un apetito simplemente; se está respondiendo a una petición de amor, se está compartiendo con los amigos, se está entregando con alegría a otro, se está celebrando el misterio. El *dar* es la práctica revolucionaria del amor. Que como "cristianos", no estemos a la altura del mensaje, no quiere decir que sea falso. Cuando no hay tal *dar*, puede haber hambre, o puede no haberla, pero siempre hay miseria. Con el estómago saciado puede padecerse de una soledad dolorosa. También hay miseria en la satisfacción egoísta, insensible, con la que se disimula un profundo y latente miedo a la muerte, un desprecio por sí mismo y por el otro, cosa más frecuente en el mundo moderno de hoy. Dice Cesar Vallejo:

XXVIII

He almorzado solo ahora, y no he tenido
 madre, ni súplica, ni sírvete, ni agua,
 ni padre que, en el facundo ofertorio
 de los choclos, pregunte para su tardanza
 de imagen, por los broches mayores del sonido.
 Cómo iba yo a almorzar. Cómo me iba a servir
 de tales platos distantes esas cosas,
 cuando habrás quebrado el propio hogar,
 cuando no asoma ni madre a los labios.
 Cómo iba yo a almorzar nonada.
 A la mesa de un buen amigo he almorzado
 con su padre recién llegado del mundo,
 con sus canas tías que hablan
 en tordillo retinte de porcelana,
 bisbiseando por todos sus viudos alvéolos;
 y con cubiertos francos de alegres tiroriros,
 porque estánse en su casa. Así, ¡iqué gracia!
 y me han dolido los cuchillos
 de esta mesa en todo el paladar.
 El yantar de estas mesas así, en que se prueba
 amor ajeno en vez del propio amor,
 torna tierra el bocado que no brinda la
 MADRE,
 hace golpe la dura deglución; el dulce,
 hiel; aceite funéreo, el café.
 Cuando ya se ha quebrado el propio hogar,
 y el sírvete materno no sale de la
 tumba,
 la cocina a oscuras, la miseria de amor.⁷

Vallejo no está haciendo una proclama revolucionaria acerca de los pobres del mundo. Sin duda hay que ocuparse de los que tienen hambre. Lo que está en cuestión no es si se ignora a los pobres, sino desde dónde [política o afección existencial] una filosofía o un pen-

7 César Vallejo, *Obra poética* (Bogotá: Oveja negra, 1987), 126.

samiento se ocupa de ello. El marxismo, por ejemplo, se ocupa de los pobres desde la "muerte de Dios" [paganismo]. Un mundo donde los que deben *dar* no *dan* es un mundo sin Dios, o si se quiere, sin amor. Pero el cristiano, por otro lado, se ocupa de los pobres desde la fe. Con ello no se quiere decir que el cristiano pretende que los pobres alimentan su cuerpo con la fe. Quiere decir algo radicalmente diferente: el cristiano ve al pobre como pobre desde la fe. Es hambre para el verdadero cristiano, es el acontecimiento personal y terrible de que Cristo [la persona que está a nuestro lado] aguanta hambre. El marxismo muestra la humillación [alienación] del hombre en su condición presente, como pagano, para buscar su liberación como algo futuro y, así mismo, como pagano. El cristianismo ve la humillación de Cristo en el que aguanta hambre. No la ve en el pobre, ya que aguantar hambre y ser pobre no es lo mismo. Por la fe, el pobre no aguanta hambre y tiene lo necesario, el pan de cada día, que le viene de la "caridad". La pobreza en el cristiano puede ser algo elegido y vivido como riqueza en la fe. Pero el que aguanta hambre no sólo es pobre sino que sufre en carne propia la humillación. Esta humillación, producto de la injusticia humana y social, "mata a Dios", niega a Cristo en el rostro del hermano.

Para el pagano que se encuentra sin Dios y necesita de qué comer, "pedid y se os dará" es una blasfemia a su fe pagana, a su fe en la muerte de Dios, a su fe en el mundo. Es algo que lo escandaliza, pues su razón no puede creer. Para el cristiano la pobreza puede ser una bendición, porque lo confirma en su fe. Todos los días asiste al milagro del amor, que quizás el rico nunca experimenta, al tener asegurado el futuro (Kierkegaard). Sin Dios, para el pagano, no comer se convierte en una violencia que se le ocasiona a él mismo, y por ende, desde el resentimiento, hay que ocasionarle a otro [al rico], y este es su enemigo potencial o real, o como diría Marx en sus Manuscritos⁸, alguien que compite conmigo. Comer o no comer,

8 Karl Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* (Moscú: Progreso, 1989), Primer Manuscrito, El salario.

en definitiva, es una maldición para el pagano, pobre o rico, porque de todas maneras se va a morir [y se va a morir sin conocer el amor] y, por otro lado, con sólo alimentar su cuerpo no conoce el amor de Dios. Pero el poema de Vallejo no nos revela la miseria del rico o del pobre sino la miseria del amor. No la miseria de quien no conoce el amor, sino de quien conoce el amor humano. Tal miseria es aún más profunda y en ella hay más grandeza también, porque el hombre es el único ser que puede experimentar en medio de la abundancia la "pobreza", es decir, la miseria del amor. El hombre, al alimentar su cuerpo, no lo hace como algo separado de sí: con ello va su espíritu. Un espíritu anonadado por la tristeza puede hacer de la comida más succulenta una experiencia desgraciada. [Todavía nuestro cuerpo o nuestro espíritu no '*entiende*' cuál es el significado místico que puede tener el *comer*, esto es, una verdadera *entrega*.] Un espíritu sin el amor de la madre, quizás recientemente fallecida, tiene el poder de convertir el dulce en hiel, y el café, de ordinario deseable, se transmuta en aceite funéreo. Es obvio que tal transmutación no es algo que le ocurre al dulce o al café, sino a nuestra experiencia de él, a la experiencia sensible y espiritual [es lo mismo], simbólica, de él. La experiencia es siempre algo total. Tal es la fuerza del desamor. La miseria del amor en la comida hace de esta un lugar desolado, donde se prueba el amor ajeno en lugar del amor propio. El almuerzo con el amigo, con su padre recién llegado del mundo, no tiene gracia, y aquello que se extraña, la súplica de la madre, el sírvete cariñoso, no es algo que podamos aplacar comprando un nuevo producto en algún almacén, en suma, no se puede engañar fácilmente con otra cosa. ¡Y me han dolido los cuchillos de esta mesa en todo el paladar!, dice el poema. ¿Será Vallejo, como poeta, un ser insensible, que ha olvidado el hambre de los pobres, y teniendo una mesa servida, se duele como un buen burgués de la ausencia o de la muerte de su madre y en medio de sus amigos se siente solo? Así le podrá parecer a cualquiera que crea que una praxis revolucionaria deba comenzar por pensar en teorías [altruismo abstracto] y, consiguientemente, crear un manifiesto que nos motive a la insurrección armada o, en el

mejor de los casos, a toda clase de reformas. Esas reformas hay que hacerlas, hay que atender el hambre de los pobres, en el contexto de la administración pública. Pero para el que es cristiano ello se vuelve un acontecimiento trascendental que supera el hambre misma o el hecho de saciarla. Después de todo, la preocupación del cristiano es más grave. "Quien camina una legua sin amor, camina amortajado hacia su propio funeral"⁹. Para el cristiano, el problema fundamental de la vida es no poder experimentar el amor de Dios, mientras que la del pagano, la preocupación más grande es la de no poder obtener las cosas del mundo y, entre ellas, las que son más necesarias. Por otro lado, ¿cómo podemos asegurar, que algunos de los pobres del mundo, no tienen amor? ¿No son los países más ricos, los más miserables en amor? ¿No es la pobreza de los pobres la oportunidad que "necesita" [con frecuencia] el amor y en la medida en que se comparte, no se convierte en una riqueza? ¿No es el hambre la oportunidad del amor y los pobres la oportunidad de dar que tiene el cristiano? ¿No son los pobres, con frecuencia, aún más solidarios que los mismos ricos, y no comienza siendo ello en gran medida su riqueza? Ni la pobreza ni la riqueza son garantía de ganarse el cielo del amor, aquí o en el más allá. El amor se gana mediante el amor.

Pero si damos preeminencia absoluta a las condiciones externas de la sociedad para pensar, por ejemplo, el hambre, entonces el hombre es esclavo de estas condiciones y no es posible escapar de ellas. La praxis revolucionaria es utópica, en la medida en que se considera con ello que ningún hombre es libre ni puede realizarse plenamente, hasta que esas condiciones no se modifiquen, en un futuro lejano. En tal sentido, Dios creó al hombre dependiendo de situaciones externas a él mismo y depende de ellas. Tales situaciones son las que experimenta el pagano porque el pagano se inclina ante el dios del mundo. Pero el mundo es una condición del ser-en-el-mundo, del ser humano. El mundo depende del ser humano. El ser

9 Walt Whitman, *Canto a mí mismo* (Bogotá: Ancora, 1977), 9.

humano depende del mundo sólo de manera relativa y no absoluta. Si el ser humano depende del mundo de manera absoluta entonces no hay ningún sujeto de una praxis revolucionaria, y estamos condenados a la fatalidad, y sólo somos víctimas de una maquinaria que está desbocada y fuera de nuestro control. Esa es la experiencia del ser humano abandonado en el mundo, pero no es la experiencia que al cristiano le ofrece su fe. Su fe es fortaleza. El cristiano mira las cosas desde arriba y, sin embargo, camina sobre el mundo y lo conoce. Las condiciones externas hay que mejorarlas en un mundo, pero para el cristiano, esa tarea tiene otro significado, desde el cual no se acepta que el individuo se halla de manera absoluta enajenado en ellas, entregado a ellas. El cristiano requiere no de una ideología revolucionaria para emanciparlo de tales situaciones, sino de una praxis revolucionaria que en sí misma contenga *a priori* el sentido de un cambio por venir, el sentido de una esperanza presente e inagotable que lo compromete en el presente. Aun sin hacer proselitismo religioso, si este cristiano se dedica a la política, entonces hará lo que deba hacer en provecho de la comunidad, allí donde se encuentre, no meramente como administrador de riquezas, sino, además de ello, como cristiano. Entonces tal político concibe al individuo como una persona, y no como una tuerca de un sistema, ni como alguien que estando alienado en las cosas o siendo ignorante, dependa, para que tal situación cambie, de un metarrelato. Depende del amor de Dios que se da a través de su hermano. ¿No es la peor de todas las alienaciones el no conocer el amor, el amor como una experiencia presente, el no *dar*, el no poder trascenderse a sí mismo mediante la praxis del amor, precisamente, no en situaciones ideales, sino reales, puesto que no existen ni existirán nunca "situaciones ideales" y puesto que el amor se hace aún más necesario en "situaciones no ideales"? ¿Y no es precisamente aquel que está alienado en una filosofía, en una situación de miseria social [ya sea un burgués o un "pobre"] el que necesita de tal praxis, por lo menos, para "salir de sí mismo", de su modorra conceptual o su mutismo cadavérico? Todos necesitamos referentes que nos obliguen a saltar por encima de nuestros códigos,

de nuestras representaciones solipsistas en donde todos los días se incubaba la muerte como expresión del miedo al amor.

Por otro lado, ¿por qué creemos que el pobre no puede *dar* nada y por qué creemos que el pobre no es nada ni tiene dignidad si es pobre? El mismo pobre con frecuencia se lo cree. Lo que creemos nos muestra aquello que realmente valoramos. ¿Acaso en el hecho de que pida lo justo, de que reciba, no se está *dando*, y no debe sentirse agradecido aquel que le da? Sin embargo, la miseria humana es tan grande en el mundo de hoy y es aún más grande nuestra incapacidad para verla, que esto no es fácil de comprender y pasa por ser, la mayoría de las veces, en los espíritus 'cultos', mero idealismo. ¿Cómo fue posible que lo más real haya llegado a ser mero "idealismo"? Pues porque toda la riqueza del hombre moderno, incluida su ciencia y su técnica, oculta una gran miseria. Una miseria que cubre como una nube espesa y opaca tanto a las naciones desarrolladas como las subdesarrolladas, y para poder *verla*, o mejor, para preparar las condiciones que la harían *visible*, se requiere de una gran transformación, de una honestidad o humildad que no conocemos y que, sin embargo, tenga el poder de hacer aparecer nuestro miedo, nuestra desesperación, nuestra culpa reprimida y entonces mostrarla. Dice Kierkegaard que "toda religión en la que haya al menos algo de verdad –el cristianismo sin duda– busca una total transformación del hombre, quiere, mediante el renunciamiento y la abnegación, arrancarlo de todo aquello en lo que él inmediatamente se sostiene, de aquello en lo que inmediatamente tiene su vida. Esta clase de religión no le sirve al hombre como él quisiera"¹⁰. En efecto, se ha visto a un joven perder una vocación religiosa por "culpa" de Kant, por "culpa" de Marx o de Nietzsche. Kant, Marx, Nietzsche, e incluso Freud convencen, pero Cristo escandaliza. Lo meramente humano convence, porque es plano, sin relieve; pero lo más grande de lo humano, lo divino de lo humano, escandaliza. No es algo que

10 Søren Kierkegaard, *El instante* (Madrid: Trotta, 2006), 129.

él quisiera. Es fácil perder una vocación si se busca lo cómodo, lo fácil, es decir, un cristianismo que se amolde a mis apetitos. Pero el mensaje de Cristo, frente al mensaje de cualquier filosofía, es lo más difícil, lo más escandaloso y, aparentemente, lo más inhumano. Humanamente es lo imposible, es decir, la renuncia al mundo. Por eso humanamente "necesitamos" la fe. Y, sin embargo, al optar por lo más fácil, también se renuncia a lo más grande, a la verdadera grandeza humana. La praxis revolucionaria para el cristiano es la muerte para todas las cosas del mundo, precisamente encontrándose en él, y por amor a Dios, el más lejano que puede, mediante la fe, ser el más cercano para él. Tiene razón Nietzsche cuando dice que hay que amar al más lejano, pues el amor a los hombres me mataría. Me mataría para lo más grande, el amor al más lejano, al más incomprendido, al más injuriado. El amor a los hombres debe ser una extensión del amor al más lejano; ese es el amor cristiano al prójimo. Pero el amor al prójimo, en tanto que amor humano, es siempre justificación de toda clase de apetitos humanos, 'bendecidos' por el más 'lejano' que entonces se encuentra, en verdad, muy lejos. "Esa pobreza de alma compartida por dos... ¡Y aseguran que tal unión ha sido contraída en el cielo! ¡No me gusta ese cielo de los superfluos!" ¡No, no me gustan esos animales enlazados en la red celestial!¹¹

Si el corazón humano se entrega al amor de lo más inmediato, no hay otra praxis sino la praxis por la obtención o por la saciedad de todos nuestros apetitos humanos y, por consiguiente, el gran problema de la vida es la muerte y no el amor. Eso es desesperación por lo estético, por lo inmediato, y el abandono de lo lejano. Eso es el marxismo, la guerra sin cuartel por los bienes de producción. Eso es el pagano. La praxis del cristiano es revolucionaria porque parte de la "muerte de la carne" no como una evasión del mundo sino como la encarnación de la Fe y, desde allí, se puede pensar el mundo y actuar en él de manera revolucionaria, mediante el amor.

11 Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza editorial, 1993), 91.

Pero para ello se necesita morir a la carne y nacer de nuevo. ¿Cómo es ello posible?, pregunta Nicodemo. En efecto, eso escandaliza. Escandaliza al filósofo, al teólogo, al hombre natural. Sin embargo, como dice la Escritura, "lo que es nacido de la carne, carne es; y lo que es nacido del espíritu, espíritu es". La humildad, la abnegación, el sacrificio [por amor], escandaliza a todos. ¿Quién desea acaso que su corazón humano, inflado por toda clase de apetitos [muchos de ellos razonables], sea demolido sin compasión por el tren de la eternidad y no deje a su paso sino cenizas? ¿Quién quiere realmente a Dios, es decir, quién es capaz de lo más difícil de lo difícil? Nadie, si somos honestos. Pero si queremos con humildad [es decir, sin ninguna ambición] no engañarnos, tenemos que pedir aquello y sólo aquello que es la *verdad*. No podemos alcanzarlo; sólo podemos *pedirlo*, y Él se encarga de hacer lo más difícil, se encarga de lo *nuestro*. De esta manera lo más difícil, humanamente hablando, se convierte en lo más fácil, en lo más pleno, *humanamente* hablando. Entregarse a "lo desconocido" y vencer el temor a lo peligroso y a lo terrible es algo divino, siendo *humano*. Descansar en Dios es algo divino, siendo *humano*. El hombre natural siempre se va a ocupar, angustiado, de las "cositas" del mundo; el cristiano, estando en el mundo, ocupándose de las mismas cosas, tiene la vista puesta en el más lejano. Eso es revolucionario. ¿Cómo lo hace? De seguro, si le preguntamos, no por mérito propio. Ante lo difícil, ante lo imprevisto, el pagano resbala y cae en la desesperación y sin consuelo llora; luego, cuando pasa el dolor, persevera en los mismos apetitos o se abandona a otros. El cristiano ante ello es llevado por la fe como quien camina en la cuerda suspendida sobre el abismo de la eternidad, tratando de encontrar el equilibrio, paso a paso, día a día, para un día llegar al "otro lado". La cuerda puede balancearse peligrosamente, se puede romper, él puede perder el equilibrio y caer; puede tener miedo, pero por obra de la fe debe conservar su mirada, no en la cuerda y ni siquiera en cada paso, sino en el más lejano, en el "más allá". De allí recibe su orientación para vivir el misterio de cada día. De esa manera no se evade del mundo, sino que camina en él y *sobre* él, conservando la

“distancia” y, con ella, la referencia adecuada frente a cada cosa. La distancia de la fe le otorga la confianza para avanzar sin “saber”, sin enajenarse en lo inmediato pero entregado, por complejo, a lo inmediato. La fe lo sostiene y así se salva y salva al ‘mundo’. Lo inmediato no se salva mediante una atención alienada en lo inmediato, sino mediante la entrega total a lo inmediato, pero impulsada, en cuanto a su sentido, desde lo lejano. En cierto modo lo inmediato y lo lejano forman una cruz. Lo inmediato debe dejarse atravesar por lo lejano [por la fe]. Sin embargo, el cristiano, como el pagano, aún estando sostenido por la fe, puede dudar en cualquier momento y caer; pero no se levantará del mismo modo que el pagano, para llorar y luego perseverar en el “error”. No se levantará para quejarse del mundo sino para quejarse de sí mismo y, en seguida, arrepentido, se entregará más desesperado, más esperanzado, a su fe. Se levantará para convertirse [Yo muero todos los días, dice Pablo] y así será salvo. Dios no quiere otra perfección sino la que se alcanza en la obediencia y la humildad, es decir, la que el hombre natural, el pagano de hoy no quiere alcanzar nunca. ¿No es esta perfección el «bien supremo» que es posible alcanzar mediante la praxis revolucionaria del amor que todo lo da y que todo lo puede [en Dios]?

6. ¿El camino hacia un diálogo?

A todo lo anteriormente expuesto se podrá objetar que todo ello es cierto, es verdad, pero sólo para el cristiano, en tanto que sólo el cristiano “tiene” tal *verdad*, pero sobre todo, en tanto que vive en ella. Ser cristiano no es profesar una ideología, la más verdadera. Las ideologías no son el lugar de la verdad. La *verdad* se encuentra en la praxis. La praxis es el lugar de la verdad. En la praxis del amor (dar o servir) se encuentra Dios (el Amor). En este sentido, Jesús es y era pragmático, cuando dice: “por sus frutos lo conoceréis”. Así como alguien que se dice cristiano puede suceder que realmente no lo sea [asunto muy bien descrito por Kierkegaard en muchas de sus obras], también ocurre que alguien que se dice

no ser cristiano realmente lo sea, o lo sea en cierto modo. ¿Cuál es el criterio que hemos de seguir para decir de alguien que es cristiano? No podemos tener otro criterio sino el amor y la revelación del amor de Dios. Sin embargo, hay que reconocer que aquí se nos plantean serios problemas en vistas a un posible diálogo, en especial, con aquellos que piensan que no son cristianos porque dicen que no lo son. ¿Para el cristiano, lo que se dice que se es o no se es, no importa? Digamos como hipótesis que para el cristiano lo decisivo es lo que se es, y todo prójimo para él es un hijo de Dios, "independientemente" de lo que este piense. Al mismo tiempo, el cristiano respeta toda forma de pensar, porque su mensaje le indica que imponer el amor es la negación del amor.

Ahora bien, ya que como mestizos convivimos con muchas culturas, y debemos aceptar y tolerar los valores de ellas (deberíamos aprender a reconocer tales valores), podemos preguntarnos: ¿en las "culturas indígenas" se puede constatar esta práctica revolucionaria? El indígena, que aún conserva sus tradiciones, no come, si por comer entendemos sólo saciar un apetito [esto es más factible en el hombre moderno, que es movido por toda clase de apetitos]. Los indígenas no viven en la "naturaleza salvaje", sino en el mito. Este mito no es un cuento, en un sentido despectivo. Es su riqueza. Este mito es un horizonte de *sentido* que alimenta su espíritu, repite un acto en el que el significado se renueva, cambia, se actualiza, se llena de contenido y fortalece los lazos entre los sujetos que participan de él, construyendo un hogar en el cual todos habitan [maloka], y no meramente una casa la cual hay que "ocupar". En el mundo indígena no hay hacinamiento, sino *habitar*. En la praxis del mito se renueva un "espíritu" ancestral, originario, capaz de religar al individuo con la comunidad y a la comunidad con la naturaleza, y todo ello desde lo más lejano que adquiere el sentido de lo más cercano. Todos alimentan su espíritu, o mejor, su necesidad de sentido, de él. ¿Ese es el espíritu del amor [Cristo] que *une* y al unir, sana, consagra a todos los hombres desde todos los tiempos? ¿Es esto una herejía? No

lo sé. Pero considero que el "amor de Dios"¹² ha de unir a todos los hombres, porque en tanto que es amor se sitúa por encima de todas las ideologías. Por otra parte, en ocasiones se pueden invisibilizar los valores de otra cultura porque sus rituales son diferentes a los nuestros.

La vida del hombre moderno tiende a ser una vida sin espíritu, sin relaciones, sin mitos y, por ende, sin verdad, sin significado. Es una enfermedad, a veces confortable. Incluso para muchos que se hacen llamar cristianos, el cristianismo ocupa un lugar muy secundario en sus vidas. Sin embargo, el hombre moderno con frecuencia se ufana de una grandeza ridícula y una felicidad hueca. Rodeado de muchas riquezas, de muchas enfermeras, después de trabajar como un desesperado, murió hoy, a las cinco de la tarde, como un ser miserable, sin saber *quién era* ante Dios o ante sí mismo, sin haber conocido el amor, con miedo a la vida [a la cual se aferraba, no sabemos por qué] y con miedo a la muerte. No sabe de dónde viene ni hacia dónde va. La contingencia absoluta se lo ha engullido, perdiendo su alma (?), pero no fue algo que le ocurrió hoy, al final de la vida, sino que le venía ocurriendo desde hace tiempo, como un cáncer, y nunca se percató de ello sino que, en contraste, le pareció que era el desenlace natural de lo que llamaba "su vida". Por el contrario, quien comparte un mismo espíritu (desde una visión simbólica) no muere (tampoco muere en vida), nunca muere, porque el espíritu es "eterno", porque el espíritu (¿el único espíritu que existe y que es amor?) une, religa. Quien comparte un mismo espíritu, es decir, quien se alimenta del espíritu, no muere, porque su vida no fue la vida de un cuerpo, no fue la vida de la muerte, sino que su cuerpo fue espíritu y su espíritu se hizo carne. La vida aconteció no como contingencia sino como *relación* con el significado del espíritu;

.....

12 La dificultad de este tema me impide por ahora un desarrollo más profundo, pues, hay algunas preguntas que están sin responder; por ejemplo: ¿es el amor humano amor de Dios? Con frecuencia se confunde el amor con la necesidad y los deseos personales. El amor, en cambio, puede estar presente en una experiencia que no deseamos, porque, sin embargo, así como destruye alguna parte de nosotros, puede por ello mismo edificar. A diferencia de lo que se cree, "el amor es la cosa más rara en la vida humana". Cf. Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1998), 261-262.

entonces al morir emprende el viaje a "lo conocido y lo desconocido", la aventura del *regreso* o del *encuentro*. No es el progreso lo que nos da la felicidad, es el *regreso* a lo que *somos*. El camino continúa bajo la búsqueda de lo originario que es la fuente de todo significado donde el espíritu intemporal vive. El espíritu que se hace carne es lo más real: es lo presente en la praxis concreta de individuo y de la cultura. No es una categoría, una abstracción o un concepto. El espíritu es sentimiento, cuerpo compartido. Es un sentimiento compartido, la praxis como el lugar de la verdad, el *ethos* que fundamenta toda ética. Vivir bajo un mismo espíritu, vivir bajo una misma verdad, es el proyecto de toda cultura (islamismo, cristianismo, budismo, etcétera). Sin embargo, el espíritu (¿espíritu?) de la cultura occidental es la "razón". Pero la razón no une, sino separa, fragmenta, divide, aglutina, devora. Fabrica todos los días la soledad masificada. El espíritu de la razón es hegeliano. Es el espíritu de la muerte que sólo puede ser vida en la medida en que ocurra un conversión y, desde un nuevo referente, desde el referente espiritual que le sea *dado*, si está atento a *escucharlo*, sea integrado a él, potenciando afirmativamente su naturaleza, realizando su esencia que no se encuentra en la misma razón, pero que tiene la capacidad de potenciar la razón hacia posibilidades aun impensadas.

El «bien supremo» sólo puede ser revelado desde un pensamiento simbólico, ya sea el mito o la religión. La filosofía no puede dar ese referente pero sí puede pensarlo o, al menos, pensar sus condiciones de posibilidad. A diferencia de Aristóteles, el «bien supremo» no es algo que se pueda obtener, sino algo que se puede realizar mediante una praxis concreta, inspirada por un sentido simbólico, religioso o mítico. La praxis no aspira a *obtener* un bien sino que es la *realización* cabal de un bien [el bien de la Fe, por ejemplo]. ¿Qué diferencia hay entre obtener y realizar? Respondamos esta pregunta de manera muy general. Obtener quiere decir conseguir [buscar, perseguir, alcanzar] lo que se espera; realizar quiere decir dejar ser el ente en tanto que es, y en tanto que está en posesión intrínseca de un bien, permitir que sea. En este sentido, la praxis no es algo que hace alguien sino algo que se consume desde un devenir, desde un acontecimiento, desde el

soltar..., desde dejar al ser *ser* un devenir pleno..., permitir que cada experiencia nos toque, nos afecte y se consume [realice] en nosotros plenamente. Puede ser una experiencia de Dios, de la naturaleza, de algún mito, etcétera¹³. Por otro lado, una praxis que se realiza está siempre en relación; no es algo que ocurre en un lugar preciso, aunque "ocurra" en un lugar preciso. Es algo que acontece al ser; es algo que se dirige al ser porque proviene de él, y lo que "busca" es lo que realiza la dimensión del sentido espiritual [terreno y corporal] de todas las cosas. No es la praxis entonces, como sucede de ordinario, una experiencia fragmentada, mutilada: aunque desaparezca el hambre en el mundo, con eso quizás se alcanza muy poco, si en tal praxis [saciar el hambre] no hay la realización de una experiencia de sentido desde la cual se *celebra*, se *comparte*. Se deja de comer y se comienza a celebrar, a dar gracias, a establecer experiencias de *relación* [superación del nihilismo]. Desde tales experiencias se recibe exactamente lo que se *da*. Un hombre mutilado [positivismo] siempre recibe una experiencia mutilada, con la cual cree confirmar la "verdad" de su experiencia como un absoluto: no hay nada más que ello: la cosa en sí, las cosas que están en el mundo (comidas rápidas). Entonces cree que el problema es el hambre y sólo el hambre. El problema es más grave aún y lo saben los ancianos de los pueblos indígenas, como lo saben los que *son cristianos* hoy en día. El problema del hombre moderno es que no tiene alma, no tiene espíritu ni identidad. No sabe quién es, ni de dónde viene ni a dónde va. El problema es que en su praxis no se *realiza* ninguna experiencia y los que se entregan tan denodadamente a resolver problemas [incluso problemas relevantes] también están *muertos*. "En su codicia de la grandeza se han convertido en el objeto de la codicia: en cuanto hombre no es más que un título"¹⁴. Aunque este hombre crea tenerlo todo o poseer todo lo necesario, dada la situación en que se encuentra, siempre le parecerá insuficiente. Vivimos bajo la administración global de una muerte que no transforma a nadie,

13 Cf. Martín Heidegger, *De camino al habla* (Barcelona: Odos, 1990), 143.

14 Søren Kierkegaard, *Los lirios del campo y las aves del cielo* (Madrid: Trotta, 2007), 125.

que no realza la vida, sino que esteriliza la experiencia humana y al hombre mismo, convirtiéndolo en un "juego del lenguaje", en una cosa, en un fantasma de sí mismo, en un "clon" vivo. Tal es la praxis en el mundo actual. La muerte en todo lo que hacemos. La muerte que parece vida y que nadie ha visto, que no asombra a nadie, porque para verla hay que estar vivo, hay que arriesgarse a conocer el *amor*, hay que tener *espíritu*. Decía Pascal que hay razones en el corazón que la razón no entiende. Tenemos que redescubrir todas esas razones que la razón de hoy en día, y desde hace mucho tiempo, olvidó entender: las razones del *corazón*. La praxis del amor [en tanto que desafío, en tanto que aventura hacia lo desconocido] es el lugar de la *verdad*. Pero también, la praxis de la "muerte" es el lugar de esa "verdad terrible" del hombre moderno, verdad que no conoce acerca de sí mismo, que no comprende ni quiere ver, aunque, sin sospecharlo, la viva todos los días, en medio del jolgorio mundano, como si fuera la gran cosa.

Bibliografía

- Althusser, Louis. *Escritos I, filosofía: arma de la revolución*. Trad. Carlos Rincón. Bogotá: Contacto, 1971.
- _____. *Para una crítica de la práctica teórica*. Trad. Santiago Funes. Buenos Aires: Siglo XX, 1974.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Barnes, Jonathan. *Aristóteles*. Trad. Marta Sansigre. Madrid: Cátedra. 1993.
- Beuchot, Mauricio. *Antropología filosófica*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2004.
- _____. *Las caras del símbolo*. Madrid: Caparrós Editores, 1999.
- Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. Madrid: Aguilar, 1980.
- Castro, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros, 1996.

- Cernuda, Luis. *La realidad y el deseo*. México: Tezontle, 1958.
- Cruz Vélez, Danilo. *Una filosofía sin supuestos*. Manizales: Universidad de Caldas, 2001.
- Dewey, John. *Cómo pensamos*. Barcelona: Paidós, 1989.
- _____. *Democracia y educación*. Madrid: Morata, 2001.
- Habermas, Jürgen. *Ciencia y técnica como ideología*. Trad. M. Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 1994.
- Heidegger, Martín. *De camino al habla*. Barcelona: Odos, 1990.
- _____. "La vuelta". En *Ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1993.
- _____. *Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires: Sur, 1960.
- _____. *Sendas perdidas*. Buenos Aires: Losada, 1960.
- _____. *Arte y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- _____. *¿Qué es metafísica, ser, verdad y fundamento?* Buenos Aires: Siglo Veinte, 1987.
- _____. *Serenidad*. Barcelona: Odos, 1989.
- _____. *La autoafirmación de la universidad alemana, El rectorado, entrevista del Spiegel*. Madrid: Tecnos, 1989.
- _____. *De camino al habla*. Barcelona: Odos, 1990.
- _____. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1993.
- Kant, Manuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1978.
- _____. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa Calpe, 1994.
- Kierkegaard, Søren. *Mi punto de vista*. Buenos Aires: Aguilar, 1959.
- _____. *Los lirios del campo y las aves del cielo*. Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2007.

- Kierkegaard, Søren. *La enfermedad mortal o de la desesperación*. Madrid: Sarpe, 1984.
- _____. *El instante*. Madrid: Trotta, 2006.
- _____. *Estética y ética: en la formación de la personalidad*. Buenos Aires: Nova, 1955.
- Lyotard, Jean F. *La postmodernidad explicada a los niños*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- _____. "Memorial a propósito del curso filosófico". En *La postmodernidad explicada a los niños*. Barcelona: Gedisa, 1993.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- Martínez Solano, José. *El problema de la verdad en K. R. Popper: reconstrucción histórico-sistemática*. La Coruña: Netbiblo, 2005.
- Marx, Karl. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Moscú: Progreso, 1989.
- Mondolfo, Rodolfo. *El Humanismo de Marx*. México: Fondo de Cultura económica, 1964.
- Pascal, Blas. *Pensamientos*. Trad. J. Llansó. Barcelona: Altaya, 1993.
- Pellion, Frédéric. *Melancolía y verdad*. Buenos Aires: Manantial, 2003.
- Pérez Lindo, Augusto (compilador). *El devenir de la verdad*. Buenos Aires: Biblos, 1992.
- _____. *El problema de la verdad: estudios sobre Platón, Aristóteles, Descartes, Nagarjuna, Kant, Nietzsche y Sartre*. Buenos Aires: Biblos, 1998.
- Platón. *Diálogos*. Vol. I, II Y III. Trad. J. Calonge Ruiz - E. Lledó Iñigo - C. García Gual. Madrid: Gredos, 1981.

- Platón. *Obras completas de Platón. Hippias Mayor, Fedro*. Trad. J. D. García Bacca. México: Universidad Autónoma de México, 1945.
- Popper, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Buenos Aires: Orbis, 1985.
- _____. "Lógica de las ciencias sociales". En Adorno, T. (comp.). *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. México: Grijalbo, 1973.
- Ricoeur, Paul. "Ciencia e ideología". En *Hermenéutica y acción*. Buenos Aires: Editorial Docencia, 1985.
- Rodríguez García, José Luis. *Verdad y escritura*. Barcelona: Anthropos Editorial del hombre, 1994.
- San Martín, Javier. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos, 1987.
- Sanz Santacruz, Víctor. "Religión y verdad. Un punto de vista filosófico", *Sensus communis* 1 (2000): 337-351.
- Sartre, Jean Paul. *Crítica de la razón dialéctica*. Tomo I y II. Buenos Aires: Losada, 1963.
- Vallejo, César. *Obra poética*. Bogotá: Oveja negra, 1987.
- Vattimo, Gianni. "Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?". En *Colombia, el despertar de la modernidad*. Bogotá: Foro Nacional por Colombia, 1995.
- Whitman, Walt. *Canto a mí mismo*. Trad. León Felipe (trad.), Bogotá: Áncora, 1977.
- Williams, Bernard. *Verdad y veracidad: una aproximación genealógica*. Barcelona: Tusquets Editores, 2006.

Recibido: octubre de 2010
Arbitrado: noviembre de 2010