

I. LINEE PER LA FILOSOFIA

1. L'insegnamento della filosofia (S. GRYGIEL, G. SALMERI, J. MERECKI)
2. Filosofia y *communio personarum* (E. ORTIZ)
3. Philosophy at the John Paul II Institute (A. WALKER)
4. Elenco di libri per la filosofia (G. SALMERI)

1. L'INSEGNAMENTO DELLA FILOSOFIA

(PROFF. STANISLAW GRYGIEL, GIOVANNI SALMERI e JAROSLAW MERECKI)

1. Lo scopo che ci poniamo nell'insegnare la filosofia all'interno del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per i studi su Matrimonio e Famiglia consiste prima di tutto nell'introdurre gli studenti al *pensare filosofico*. In ciò vogliamo seguire l'indicazione di Giovanni Paolo II, che nell'enciclica *Fides et ratio* parla della priorità del pensare filosofico su ogni sistema filosofico: «In realtà, ogni *sistema* filosofico, pur rispettato sempre nella sua interezza senza strumentalizzazioni di sorta, deve riconoscere la priorità del *pensare* filosofico, da cui trae origine e a cui deve servire in forma coerente» (n. 4).

Pensare filosoficamente vuol dire saper porsi le grandi questioni metafisiche, antropologiche, etiche, cercando di rispondere ad esse nel costante dialogo con i grandi pensatori del passato. Introducendo nel dialogo con i testi classici non vogliamo proporre né una filosofia «eclettica», né soltanto fornire agli studenti informazioni sulla storia della filosofia. La nostra filosofia vuole essere consapevole del suo passato, ma non vuole limitarsi soltanto all'interpretazione dei testi classici. Vogliamo piuttosto educare ad una «contemporaneità» con la tradizione. Infatti, siamo convinti che le grandi questioni filosofiche sono sempre aperte, nel senso che nella filosofia non esistono problemi risolti una volta per tutte e risolti per tutti. La filosofia differisce dalla scienza proprio per il fatto che uno studente non può semplicemente apprendere le risposte ai problemi che una volta sono state fornite dagli altri. Ognuno deve porre sempre di nuovo il problema filosofico in modo personale e può rispondere ad esso soltanto coinvolgendo il proprio «io». Ognuno deve vedere personalmente, con gli occhi della propria mente, il problema dell'essere, il problema dell'uomo, il problema del bene e del male morale, e dare a questi problemi la sua risposta personale. In questo senso la sua risposta è *soggettiva*, perché necessariamente coinvolge la sua soggettività e può essere data soltanto da lui stesso; non è però *soggettivistica*, perché cerca di essere giustificata dalle ragioni universalmente valide. Il problema filosofico viene posto soggettivamente, ma riguarda la verità che per sua natura è oggettiva. Questa verità oggettiva deve essere soggettivizzata, cioè ogni studente di filosofia deve farla sua verità personale. In ciò non può essere sostituito né da nessun grande pensatore del passato, né dal suo professore.

2. Per molti secoli il problema filosofico principale è stato il problema dell'essere, cioè il problema metafisico. La filosofia moderna si è invece distinta per aver posto al centro della riflessione filosofica il problema dell'uomo, cioè il problema antropologico, fino a diventare una filosofia idealistica e antropocentrica. In questo senso si distingue di solito fra la filosofia precartesiana e postcartesiana, fra la filosofia dell'essere e la filosofia della coscienza. Noi invece siamo convinti che si può costruire un ponte fra questi due modi di fare filosofia. In questo tentativo vogliamo seguire l'esempio del Pontefice romano, che come filosofo Karol Wojtyła ha cercato di arrivare ad una sintesi fra l'approccio fenomenologico e l'approccio metafisico nella filosofia. Infatti, il problema metafisico – cioè il problema che riguarda l'essere come tale – non può essere posto se non all'interno della coscienza dell'uomo. È l'uomo che si pone prima di tutto il problema del suo essere: Chi sono?, Da dove vengo? Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? D'altro canto però l'uomo non può rispondere a questi interrogativi se non all'interno del problema dell'essere come tale. L'uomo infatti si rivela anche a sé stesso come un essere fra altri esseri e non può rispondere al problema del suo essere senza rispondere al problema dell'essere come tale. Da questo punto di vista la risposta al problema dell'essere data da Tommaso d'Aquino mantiene la sua validità. Secondo Tommaso l'essere dice prima di tutto l'esistenza (*l'actus essendi*). L'uomo scopre sé stesso e il mondo come esistente, ma allo stesso tempo come esistente soltanto nel modo

contingente. L'uomo vede che l'essere è, però non in modo necessario, dato che può anche non esistere. Da questa esperienza prettamente metafisica l'uomo viene condotto a cercare una risposta adeguata alla sua domanda, trovandola soltanto nell'Assoluto dell'esistenza (*ipsum esse per se subsistens*). In ultima analisi, l'essere esiste perché è stato creato dal Creatore. In questo modo l'uomo scopre il mondo, e sé stesso nel mondo, come *dono* di Chi non ha *dovuto* creare il mondo, ma se lo ha creato, lo ha fatto nel nome di una pura gratuità.

3. Il metodo adoperato nel descrivere l'esperienza dell'uomo è il metodo *fenomenologico* in senso lato. Parliamo della fenomenologia in senso lato, perché non vogliamo condividere tutte le sue vicende. Ricordiamo che secondo il padre della fenomenologia, E. Husserl, essa è prima di tutto descrizione di tutto ciò che è immediatamente dato alla coscienza, cioè dei fenomeni. Essa si distingue dalla psicologia per il fatto che i fenomeni vengono ridotti all'essenziale (la cosiddetta «riduzione eidetica»). La riduzione di questo tipo richiede una sorta di purificazione dei fenomeni da ciò che è meramente empirico (e perciò accidentale), dalle influenze delle teorie e tradizioni, e persino dalla convinzione che riguarda la loro reale esistenza (la cosiddetta «epoché» fenomenologica). Il passo successivo di Husserl consisteva però nella domanda circa lo statuto ontologico dei fenomeni descritti in questo modo. Nella seconda fase dello sviluppo della fenomenologia questa domanda ontologica ha condotto lo stesso Husserl verso la strada dell'idealismo trascendentale, in cui i fenomeni sono ultimamente visti come prodotti della coscienza.

Insieme con Wojtyła riteniamo che il metodo fenomenologico può essere molto utile nel descrivere vari dati dell'esperienza (metafisica, antropologica, morale, estetica etc.). Non condividiamo però la svolta idealistica di Husserl. Anzi, riteniamo che l'adeguata comprensione dell'intenzionalità della conoscenza umana conduce verso l'impostazione realistica della fenomenologia stessa. Concepita così la fenomenologia non è autosufficiente, ma diventa una sorta di *transfenomenologia*, che partendo da ciò che ci è dato immediatamente conduce quasi alla soglia delle realtà che eccedono il mero dato empirico e allo stesso tempo lo spiegano ultimamente. In questo modo dalla fenomenologia passiamo alla metafisica. Proprio il fatto dell'esistenza reale del mondo e dell'uomo nel mondo non può essere «sospeso», ma richiede una risposta adeguata che, come già detto sopra, può essere trovata soltanto nell'atto della donazione di esistenza da parte dell'Essere Assoluto.

L'uso del metodo fenomenologico implica allo stesso tempo la comunanza di cammino con tutti coloro che hanno vissuto «metafisicamente» l'essere (non solo filosofi, ma anche poeti, artisti, mistici). Le loro intuizioni possono svelare diverse dimensioni dell'essere: la filosofia, nell'elaborarle con i suoi metodi propri, non pretende di essere più sapiente, ma riconosce di dover trarre i materiali della sua riflessione dall'intera vita umana e da tutti i suoi linguaggi. Questa sensibilità è quindi nient'altro che una delle conseguenze del postulato di fedeltà all'esperienza in tutta la sua portata. Con la stessa apertura guardiamo anche ai dati provenienti dalle scienze positive, che dal loro interno pongono le questioni filosofiche.

4. Come già appare da quanto detto sopra, antropologia e metafisica vanno presentate in costante coesione. È l'uomo che pone la questione dell'essere e in questa domanda è coinvolto il suo essere stesso. In ciò restiamo aperti alla sensibilità dell'epoca moderna in cui la questione antropologica occupa il posto centrale. L'uomo però appare a se stesso non soltanto come soggetto pensante, ma soprattutto come persona realmente esistente (“*rationalis naturae individua substantia*”, secondo la definizione di Boezio). Ciò fin dall'inizio apre l'uomo alla metafisica realistica, escludendo la possibilità di una interpretazione idealistica del dato di esperienza. D'altro canto vale la pena ricordare che questa dimensione personale non mancava anche nella metafisica

classica. Infatti, i cosiddetti trascendentali “relativi” (*verum, bonum, pulchrum*) contengono in sé la relazione alle facoltà conoscitive e volitive personali.

Nella riflessione sull'uomo il posto centrale occupa la categoria della persona. L'uomo infatti è per la sua natura persona. La riflessione sulla persona in particolare si configura come un filosofare aperto alla fede, in cui la grande eredità del pensiero greco viene riletta alla luce della Rivelazione cristiana. È importante notare come la categoria della persona, pur venendo dalla riflessione prettamente teologica, illumini vari dimensioni dell'essere dell'uomo. Del resto, in ciò si potrebbe vedere un'ulteriore conferma della verità del cristianesimo. La categoria della persona nell'accezione in cui la usiamo oggi non era nota alla filosofia greca. È stata coniata nel corso delle discussioni cristologiche e trinitarie, permettendo di preservare il monoteismo all'interno della Rivelazione cristiana che parla del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Riferita all'uomo lo ha rivelato come irrepetibile soggetto razionale esistente nella natura umana.

In questo modo sia la metafisica sia l'antropologia si situano in una dimensione originariamente comunionale e dialogica. Infatti, la persona fin dall'inizio esiste soltanto come comunione delle persone (Trinità). Lo stesso principio vale anche per la persona umana: anch'essa si ritrova sempre in relazione ad altre persone e si può sviluppare soltanto all'interno di tale relazione. In altre parole: la dimensione comunionale appartiene all'essenza stessa della persona. Fra queste forme comunitarie dell'essere della persona la prima è la famiglia come luogo adeguato per la nascita e lo sviluppo della persona. Altre comunità naturali sono il popolo e la Chiesa. È importante notare come tutte queste comunità siano soprattutto le comunità del dono, cioè comunità dove la persona riceve gratuitamente ciò di cui ha bisogno (amore, cultura, fede).

I temi qui toccati possono essere ritenuti paradigmatici per quanto riguarda il rapporto tra fede e ragione: se da una parte la confusione dei rispettivi livelli di discorso rischia di mortificare la loro specificità (a danno dell'una o dell'altra), una preoccupazione esagerata riguardo alla loro distinzione, che è l'eredità di conflitti culturali oggi tramontati, rischia di distruggere lo spazio intermedio del loro dialogo e più in particolare di far dimenticare l'effetto retroattivo che la rivelazione esercita sulla ragione umana: la rivelazione fornisce sempre anche intuizioni, conferme o approfondimenti di ciò che per via naturale viene soltanto presagito. È questo il grande tema che toccava lo stesso Tommaso d'Aquino quando affermava forza che il contenuto della rivelazione non potesse mai essere *superfluum* per la comprensione della realtà.

5. Le domande che vengono poste all'interno della riflessione filosofica riguardano la persona nelle sue diverse epifanie (coscienza, libertà, natura). La questione cui viene data una attenzione particolare, specialmente dato l'attuale contesto culturale, è la questione della relazione libertà e verità. Infatti, l'uomo di oggi dubita spesso della sua capacità di poter conoscere la verità (abbiamo a che fare con una sorta della *disperatio veritatis* che sfocia nelle varie forme del postmoderno) o intende la verità come un impedimento alla realizzazione della sua libertà (secondo il detto di M. Foucault, la verità farebbe schiavi). Si tratta invece di mostrare come la verità costituisca la condizione necessaria per la possibilità della libertà. Infatti, senza la possibilità di accedere alla verità l'uomo diventa schiavo delle sue passioni (come in modo convincente ha mostrato Platone) o schiavo dei più potenti di lui. La posizione particolare della persona umana nel mondo consiste proprio nella sua possibilità di conoscere la verità e vivere secondo la verità, il che le conferisce un valore e una dignità del tutto unici.

Allo stesso tempo una particolare attenzione è posta su fede, speranza e amore, intesi originariamente come epifanie della libertà. Infatti, soltanto un essere che per sua natura è libero può credere, sperare e amare. In ultima analisi tali epifanie inducono a sintetizzare metafisica,

antropologia e etica nella categoria del *dono*: la persona si realizza soltanto attraverso il dono sincero di sé, il cui primo destinatario è un'altra persona.

6. In questo modo vediamo che l'etica filosofica viene costituita «uno actu» contemporaneamente all'antropologia e alla metafisica. Infatti, vedere (conoscere) la persona significa al stesso tempo vederla come un essere che merita uno speciale riconoscimento. Soltanto così l'etica sfugge al pericolo dell'ideologia. L'etica non è imposta all'uomo dai di fuori o dedotta da qualche astratto sistema di categorie, ma nasce dall'esperienza della persona che si rivela come un essere verso cui l'unico atteggiamento adeguato è l'amore. L'amore viene qui inteso soprattutto nel senso etico, cioè come un fattivo riconoscimento della dignità della persona. Tale amore viene del resto, prim'ancora che richiesto o teorizzato, sperimentato nei legami affettivi più immediati e naturali, che fanno sì che l'umanità stessa possa esistere: quelli cioè che esistono all'interno della comunità familiare o che conducono alla sua nascita, dove ogni persona viene sperimentata come unica e irripetibile. È questo un terreno che viene sempre più scoperto dalle correnti etiche contemporanee (etica della cura, etica della responsabilità) e che costituisce, malgrado le diversità dei punti di partenza, un prezioso incontro di terreno e di dialogo.

In questo senso ampio l'etica che vogliamo sviluppare all'interno dell'Istituto è un'etica personalistica. Ciò non esclude naturalmente l'apprezzamento per i valori non personali; significa però che nei loro confronti il valore della persona svolge un ruolo normativo irrinunciabile. Siamo anzi convinti che la tradizione del pensiero cristiano offre le migliori risorse per un discorso etico che valorizzi l'intera realtà, la quale in tutte le sue forme ha un'impronta personale in quanto reca il *vestigium* di Dio e manifesta la sua bontà autodonantesi.

7. Alla categoria dell'alterità va riservato un posto centrale. Infatti, l'intenzionalità stessa dell'atto della conoscenza ci rimanda a ciò che è altro, che non è né prodotto, né determinato da noi. L'altro è semplicemente *dato*, e quindi la sua comprensione sta e cade con quella del dono stesso. La categoria dell'alterità così intesa ha una ripercussione fondamentale sia nella metafisica, sia nell'antropologia. In querst'ultima, la differenza sessuale svolge un ruolo chiave sia nel far sperimentare la reciproca alterità, sia nel mostrare in questa alterità un contenuto concreto e determinato, che è quello della maschilità e della femminilità. È questo un tema prezioso che nell'insegnamento filosofico dell'Istituto vogliamo particolarmente sottolineare. Di fronte al notevole sviluppo negli ultimi decenni del pensiero femminile, nelle sue varie forme, e di fronte ad una tradizione cristiana che spesso ha ceduto ai pregiudizi della sua epoca, la sfida consiste oggi nel costruire, a partire dall'esperienza umana originaria e con l'ulteriore luce della fede cristiana, un pensiero in cui alterità, differenza, reciprocità, diventino i punti di riferimento di uno sguardo metafisico più profondo. Questo sguardo deve essere in grado di promuovere anche una speranza per tutti i casi in cui la differenza diventa occasione di sofferenza e conflitto.

Con lo spazio creato dalla differenza, metafisica e antropologia assumono una connotazione «drammatica» e «storica». L'uomo che è soggetto e oggetto del pensiero filosofico è sempre un uomo in azione, che in un tempo determinato riceve l'eredità del passato e prepara i materiali per il futuro. Questa prospettiva, senza rinnegare nulla della metafisica classica, la declina secondo una modalità che è più fedele all'esperienza: in essa la stessa natura umana viene incontrata solo quando viene risvegliata dall'evento di un incontro, e viene conosciuta nella sua piena espressione solo dopo che una lunga storia di incontri la ha attraversata.

2. FILOSOFIA Y *COMMUNIO PERSONARUM*

(PROF. EDUARDO ORTIZ)

I.

Sin tener por qué rendirnos a la estrategia de ponernos en la piel del hombre corriente, es un procedimiento al que no podemos dejar de apelar en filosofía: Aristóteles arrancaba su reflexión moral de las “opiniones generalmente admitidas” (*ta endóxa*)¹, y más tarde, John Austin afirmó que la atención al lenguaje ordinario debe ser, no la última, pero sí la primera palabra del pensar filosófico².

Pues bien, creo que a los oídos del hombre de hoy –también del filósofo contemporáneo –, debe resultar, por lo menos, extraña la advertencia de que la “*communio personarum*”... ha de representar el centro hermenéutico y referencial de los estudios filosóficos”. Es decir, la identificación de la *communio personarum* con el objeto de la filosofía³.

La mencionada comunión es “un elemento radical de comprensión del hombre en sus experiencias originarias⁴”. Por eso, no debe ser un mero horizonte regulativo del quehacer filosófico, una especie de punto de fuga al que tiendan nuestros esfuerzos conceptuales, sino un principio unificador de nuestros esfuerzos filosóficos.

No olvidemos además que, en tanto que filósofos, hemos de lidiar con algo más incómodo que las perplejidades del hombre corriente. En efecto: desde la etapa clásica de la civilización griega (la de los Sócrates, Platón y Aristóteles), pero sobre todo desde la edad moderna, quien hace filosofía debe responder al desafío planteado por aquél que duda acerca de la fiabilidad de nuestras capacidades cognoscitivas, es decir, el escéptico. Todavía más: tampoco puede quedar sin respuesta el reto más devastador de otro de nuestros coetáneos, el nihilista.

¿Cómo habrá de realizar el filósofo semejante tarea?

Las grandes preguntas de la filosofía son de todos, porque son las más humanas de todas las preguntas⁵. De hecho, escuchamos algunas de ellas en boca de los niños⁶.

Ahora bien, si las preguntas filosóficas son de todos...las respuestas propiamente filosóficas, no. Las que han dado y dan los filósofos tienen, desde luego, una serie de requisitos. Se trata de dar cuenta y razón de lo que hay, de todo lo que hay o existe, desde la perspectiva de la “*communio personarum*”--añadimos ahora. Aquí está presente la pretensión de totalidad de la filosofía.

Pero en ese “dar cuenta y razón” late el otro sello característico del ejercicio filosófico: los argumentos. El ineludible requisito de la argumentación separa a la filosofía de la ingenuidad en las respuestas a sus preguntas, pero también de todo sistema provinciano de ideas, en una palabra, de la ideología. Argumentos hay de muchos tipos: transcendentales, reductivos, dialécticos,

¹ *Ética a Nicómaco*, VII, 1154b1 ss. Más adelante, se refiere a “las cosas que decimos” (*ta legómena*), VII, 1154b20.

² J.L. Austin, *Ensayos filosóficos*, trad. A.G. Suárez, Alianza Universidad, Madrid, 1989, 177.

³ Recuérdese que, tradicionalmente, el objeto de la filosofía abarcaba el puesto del hombre, del mundo y de Dios, al igual que las relaciones entre ellos. La pretensión de totalidad inherente a la filosofía puede parecer presuntuosa. Pero está arraigada en nuestra condición: vivir humanamente comporta siempre una interpretación, mejor o peor, de lo que hay, de todo lo que hay o existe.

⁴ “lo que importa es encontrar entonces las implicaciones ontológicas de los “actos originales” por los que el yo se abre al otro, pasando de la preocupación por uno mismo a la disponibilidad, de la avaricia al don” (P.Ricoeur, *Historia y Verdad*, trad. A. Ortiz, Ediciones Encuentro, Madrid, 1990, 141)

⁵ *Fides et Ratio*, 1.

⁶ Robert Spaemann ha caracterizado a la filosofía como *ingenuidad institucionalizada* (“Philosophie als institutionalisierte Naivität”, *Philosophisches Jahrbuch* 81 (1974), 139-142).

reconstructivos...Pero todos comparten algo: son una secuencia no arbitrariamente ni caprichosamente, sino *lógicamente* encadenada de proposiciones o juicios con una conclusión.

Ni todos los seres humanos pueden argumentar, ni, todavía menos, están todos dispuestos a hacerlo. Como predicaron los pitagóricos, la filosofía es una actividad exigente: no en cualquier modo de vida florece. Este rasgo lo acerca al científico--al fin y al cabo, un pariente del filósofo en línea de descendencia.

La *noche oscura* del argumento, la paciente labor conceptual, distingue el trabajo de los filósofos del de los artistas, de quienes no se encuentran tan lejos como a veces se ha dicho, ya que por supuesto que hay en la labor filosófica cabida para la intuición genial o para los productos de la imaginación⁷. A buen seguro que, no pocas veces, ha sido una idea o una imagen la que ha desencadenado un discurso filosófico fecundo. Pensemos en el efecto que tuvo en Hegel la contemplación del agua manando en una cascada respecto a su definitivo compromiso con la concepción dialéctica de la realidad.

Pero, repitémoslo: el inicio de una empresa no es el todo de esa empresa. No hay filosofía propiamente dicha, si a la visión fulgurante, no sigue el trabajo del orfebre. Tan importantes son las tesis que defendemos o a las que nos oponemos, como la manera de justificar nuestro apoyo a las primeras y nuestro rechazo de las segundas. Y esa manera ha de ser necesariamente argumentativa. Al menos en filosofía.

Pues bien, entre las escuelas contemporáneas, nadie ha satisfecho tan adecuadamente los estándares de rigor argumentativo, como la filosofía analítica anglosajona. Una de las conclusiones extraídas de un estudio estadístico realizado en uno de los más importantes repertorios bibliográficos de la literatura filosófica (el *Philosophers Index*) hasta el año 1998, advertía lo siguiente: “en el conflicto entre Analíticos y Continentales, los últimos han ganado un lugar de honor para sus héroes en la escena filosófica...Pero, *metodológicamente*, con su énfasis en la aclaración lógico-lingüística (en tanto que opuesta al tradicionalismo especulativo y a las pseudo-etimologías) los analistas parecen haber conseguido un avance muy sustancial. Pues la literatura indica un predominio de métodos analíticos--frecuentemente incluso en los temas y tópicos de procedencia Continental”⁸.

Dagfinn Føllesdal--un notable discípulo de W.v.O.Quine-- explica el enfoque en cuestión de la siguiente manera: “al evaluar un trabajo filosófico, un filósofo ‘analítico’ no pregunta en primer lugar, ¿estoy de acuerdo? La cuestión crucial es más bien: ¿son buenos los argumentos? Un filósofo ‘analítico’ que presenta una tesis filosófica, pregunta: ¿qué *razones* hay para aceptar o rechazar esta posición?”⁹.

Por lo que a la filosofía respecta, no hay garantía de síntesis fiable sin que el análisis (argumentos y justificaciones) que le precede o que le sigue, haya sido revisado una y otra vez por otros. Por otro lado, la exigencia argumentativa reafirma el estatuto público de la filosofía, ya que los argumentos configuran un espacio que puede ocupar todo aquél que esté dispuesto a hacerlo. Por cierto que hay aquí un interesante sentido (metodológico) de interpersonalidad o colegialidad, inherente a la práctica misma de la filosofía y de cualquier disciplina intelectual.

De hecho, jamás ha estado compuesta la comunidad de los que argumentan por un solo individuo. Los cuadros que Platón nos ha suministrado en sus diálogos pintan a Sócrates y a otros filosofando en el mercado, en el parlamento, en una cena de amigos. Aunque el imaginario del hombre cultivado acoja otras representaciones del filósofo (las de Descartes escribiendo en el lecho, Heidegger recorriendo solitario uno de sus *Holzwege*, o la de un actual profesor de filosofía

⁷ Una de las partes del método de la filosofía, al decir de Peter F. Strawson (“Construction and Analysis”, en A.J. Ayer (ed.), *The Revolution in Philosophy*, MacMillan, London, 1956)

⁸ N. Rescher, “Who Has Won the Big Battles of Twentieth-Century Philosophy?”, *American Philosophical Quarterly*, 36 (1999), 160-161.

⁹ D. Føllesdal, “Response to J.Haldane’s “Thomism and the Future of Catholic Philosophy”, *New Blackfriars*, 80 (1999), 176. Nada de esto habría de resultar ajeno a la filosofía cristiana: puede decirse que, además de cristiano, teólogo y presbítero, un excelente ejemplo de filósofo analítico *avant la lettre* es, precisamente, Sto. Tomás de Aquino. Cf. el número de octubre de la revista *The Monist* 80 (1997), dedicado al “Analytical Thomism”.

encerrado en su despacho y tecleando en el ordenador), reconozcámoslo: no es sólo que la soledad del filósofo, como la de cualquier ser humano, sea una soledad sonora, sino que los filósofos argumentan a partir de conclusiones a que han llegado y llegan otros filósofos, que para los primeros son más bien premisas y ya no conclusiones... y así sucesivamente.

II.

Para hacernos cargo de la “*communio personarum*” como centro hermenéutico y referencial de los estudios filosóficos en el curriculum de la licenciatura y el master del Pontificio Instituto Juan Pablo II, se nos avisa que “es necesario el conocimiento y la originaria familiaridad con diferentes corrientes filosóficas, cuya aportación podrá armonizarse en una unidad singular precisamente en la perspectiva de la “*communio*””.

Ahora bien, la aportación de las diversas escuelas filosóficas ha de integrarse mediante los principios suministrados por el *personalismo*, en tanto que movimiento que pretende una “renovación metafísica de impronta existencial”. Esos principios son: a) el estatuto primitivo, básico (no deducible de cualquier otra realidad) de la persona; b) la asunción del libre albedrío y la libertad como rasgo propio de las personas, y la consiguiente responsabilidad; c) el gran tema del amor en todas sus etapas, lo que incluye una reflexión articulada sobre las pasiones y los afectos, desde la caracterización del ser humano como *ens amans*; d) el fenómeno de la comunicación, como acercamiento personalista al asunto de la mediación; e) y, por último, el don de sí, con una referencia especial al tópico de la fidelidad.

Mediante la vinculación del personalismo--cuya continuidad con la tradición cristiana es evidente--al existencialismo, se intentan alcanzar dos objetivos: evitar la recaída en un subjetivismo y un idealismo que no hiciera justicia al compromiso decidido del personalismo en favor de la persona, y, por otro lado, el refuerzo de esta “nueva filosofía” gracias a su trato con una corriente que, como la existencialista, sí fue aceptada como un interlocutor más en el foro académico. En relación a este segundo punto, no olvidemos que, más que un sistema, el personalismo propuso una *matriz filosófica*¹⁰, que “hace de la persona su centro teórico. La persona es, en tal filosofía, una intuición metafísica originaria que los análisis fenomenológicos, existenciales e históricos tienen el cometido de desarrollar, explicitar y situar en la pluralidad de las experiencias concretas”¹¹.

Por lo que se refiere a la propuesta relativa al papel que debe desempeñar el personalismo, como catalizador de las propuestas de las diversas escuelas filosóficas, apuntaría dos cosas:

-en primer lugar, confesar los compromisos asumidos es intelectualmente honesto. Por otro lado, no de otra manera se puede hacer filosofía, sino en el seno de una tradición. Nacer y crecer en el seno de una tradición no compromete de manera definitiva a la persona: nuestra pertenencia a una tradición es adecuada cuando se la asume libremente... como hiciera la moabita Rut, quien pudiendo apartarse de su suegra Noemí como hiciera su cuñada Orfá cuando sus maridos habían fallecido, prefirió permanecer con la primera – con el pueblo de Israel.¹² Una tradición nos provee un vocabulario, una manera de afrontar los tópicos filosóficos, una selección bibliográfica, una comunidad de investigación y docencia... un “aire de familia”. Justifica también el recurso a un tipo de argumentos a los que antes no me he referido y que tienen una especial significación en la tradición cristiana: los argumentos tipológicos, estrechamente relacionados con el argumento personalista por excelencia, el *testimonio*.

¹⁰ P. Ricoeur, *Historia y Verdad*, *op.cit.*, 122.

¹¹ A. Rigobello, “I fondamenti speculativi dell’affermazione dell’idea di persona nel XX secolo”, en A. Pavan & A. Milano (eds.), *Persona e personalismi*, Edizioni Dehoniane, Napoli, 1987, 349); A.Pavan (ed.), *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di una idea*, Il Mulino, Bologna, 2003.

¹² “adonde tú vayas, iré yo; donde tú vivas, viviré yo. Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios” (Rut 1, 16).

En segundo lugar, ante el patente conflicto de tradiciones en el seno de la comunidad filosófica, hoy más que nunca, resulta necesario justificar la decidida preferencia en favor de una de ellas--aunque la toma de partido sea con el afán de integrar y no de desatender a las demás. En este sentido, sin una previa reflexión explícita acerca del contemporáneo problema hermenéutico (el conflicto de tradiciones), la aportación de la filosofía al curriculum de Instituto Juan Pablo II puede quedar peligrosamente aislada.

Máxime si nuestra decisión es en favor del personalismo. Para empezar, es discutible el convertir en un “-ismo” el más que recomendable intento de elaborar el discurso filosófico desde las personas y en favor de las personas o de personalizar las categorías centrales de nuestro esquema conceptual. Pero es que, además, entre los filósofos académicos del siglo pasado, el personalismo ha sido frecuentemente identificado como una filosofía de segunda fila por su escaso rigor argumentativo. Objeciones como éstas no pueden ser pasadas por alto, pues “una tradición madura justo en la medida en que sus seguidores se enfrentan y encuentran un modo racional para superar esos encuentros con posturas radicalmente diferentes e incompatibles que plantean problemas de incomensurabilidad y no-traducibilidad”¹³.

Permítaseme una breve digresión a fin de responder a este último cargo lanzado contra el personalismo – el que se refiere a su debilidad argumentativa. Por ejemplo, la reivindicación del misterio que ha acompañado desde siempre a la filosofía personalista¹⁴, ha sido frecuentemente mirada de reojo como la apelación a un confuso más allá del pensar. Para despejar este malentendido, habrá que intentar explicar qué se entiende por “racionalismo” y también por “misterio”.

Si por racionalismo se entiende la apuesta en pro del ejercicio de una *recta razón*, la teología católica bien pudiera ser tachada de “racionalista”. Ningún temor manifiesta la filosofía cristiana por lo que se refiere al ejercicio adecuado de la racionalidad. En realidad, un ejercicio así está estrechamente conectado con la fe, que ilumina y sana a la razón¹⁵.

Respecto al misterio, distingamos: un *problema* es un obstáculo que, antes o después, podemos manejar, pues no excede la estatura del hombre. Pero un *misterio* se presenta como algo que nunca terminaremos de agotar¹⁶, aunque nuestra comprensión del mismo avanza en la medida en que nos dejamos invadir por él, participando así de su realidad. Es lo que ocurre en nuestras relaciones interpersonales, y *a fortiori*, en la relación entre el hombre y Dios.

En la medida en que se trata de personas y sin soslayar las diferencias, un caso y otro son equiparables. El conocimiento adecuado de las personas requiere el ejercicio de una destreza intelectual, guiada por la fe, la confianza y hasta por la fidelidad: una fidelidad que Gabriel Marcel calificó como *creadora*¹⁷.

Sirva esta digresión como muestra de que la filosofía de la comunión interpersonal requiere otro paso previo: una reflexión articulada e ilustrada con ejemplos sobre las actitudes epistémicas antes mencionadas (fe, confianza, fidelidad). La ética y la antropología presuponen una metafísica, pero también una epistemología.

III.

¹³ A. MacIntyre, *Justicia y Racionalidad*, trad. A.J. Sison, Eiusa, Barcelona, 1994, 314.

¹⁴ E. Mounier afirmaba que “contra el mundo sin profundidad de los racionalismos, la persona es la proclamación del misterio”.

¹⁵ “no es la menor función de la fe ofrecer la curación a la razón como razón; no la violenta, no le es exterior, sino que la hace volver en sí...La razón no se salvará sin la fe, pero la fe sin la razón no será humana” (Cardenal J. Ratzinger, “Conferencia sobre la situación actual de la fe y la teología”, Guadalajara (México), *L'Osservatore Romano* (edición española), 1-XI-1996, 6 (566).)

¹⁶ G. Marcel, *Aproximación al misterio del Ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, trad. J.L. Cañas. Encuentro, Madrid, 1987, 37ss.

¹⁷ G. Marcel, “La fidelité créatrice”, *Revue Internationale de Philosophie*, 2 (1939-48), 90-115.

Pero la toma de partido en favor del personalismo debe conseguir algo más que una mera inspiración (en favor de la persona) por parte de la reflexión filosófica: ha de llegar hasta una *metafísica*, cuyo discurso arranque de la diferencia cualitativa entre la persona humana y los individuos no personales¹⁸, por un lado, y por otro, entre el carácter creatural de la persona humana y la potencia creadora del Dios de los cristianos (uno en su naturaleza y trino en su personalidad).

Empecemos por el principio: si esta metafísica ha de practicarse desde un fundamento teísta, dado el ambiente intelectual fuertemente secularizado en que nos movemos, habrá de incluir una incursión en lo que se consideraba como el objeto de estudio de la teodicea, es decir, un intento de justificar, a la vez, la existencia de Dios, la existencia del mal y la libertad del hombre.

Quizás sea exagerado considerar que el capítulo de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios¹⁹ haya de ser una asignatura en nuestro currículum. Pero, aunque estos episodios argumentativos no muevan a la fe, los filósofos que trabajan en el Instituto no pueden orillar este asunto limitándose exclusivamente a proponer una versión personalista del tema de la existencia de Dios, en los términos de la confianza o la fe que toda relación interpersonal necesita (un tratamiento al que, desde luego, no tenemos por qué renunciar). La crítica moderna a la categoría de finalidad o la impugnación humeana del principio de causalidad de que dependían los argumentos tradicionales a favor de la existencia de Dios, no deben ser el final del cuento. Volver a proponer el tema de la causalidad tiene una importancia ineludible en la respuesta, por ejemplo, a la crítica a la onto-teología elaborada por Heidegger y sus discípulos²⁰. Dada la dependencia que la metafísica tiene respecto de la *analogía*, tampoco puede el discurso metafísico contemporáneo dejar de precisar nuevamente su estatuto²¹. En cualquier caso, un buen número de filósofos cristianos siguen dedicando hoy parte de sus esfuerzos al meritorio intento de reproponer estas pruebas de una manera más convincente²².

¹⁸ El fundamento de esta diferencia es claro: “Dios ama todo lo existente. Pues todo lo existente, por existir, es bueno.../Pero/ Dios no ama a las criaturas irracionales con amor de amistad, sino con una especie de amor de concupiscencia, en el sentido de que las subordina a las criaturas racionales y también a sí mismo”, Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.20, a.2, sol., ad 3.

¹⁹ J.J.C. Smart & J.J. Haldane, *Atheism & Theism*, Blackwell, Oxford, 1996.

²⁰ Así lo advierte K.Schmitz en su crítica al *Dieu sans l'être* (1982) de Jean Luc Marion: “lo que está en juego es la atribución que Marion hace a Tomás de una comprensión de la causalidad completamente ajena a la del santo, ya que no entiende que para Tomás toda causa contiene eminentemente lo que es constitutivo de sus efectos. Dicho de otra manera, que, aunque “distantes”, hay y debe haber alguna similitud entre la causa y el efecto: *omne agens agit sibi simili*. Sin eso, la entera comprensión tomista de la realidad desaparece sin un trazo inteligible” (K. Schmitz, “The God of Love”, *The Thomist* 57 (1993), 507). Aunque veáse la retractación de Marion respecto a su lectura del Aquinate, en “St.Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie”, en *Revue Thomiste* 95 (1995), 31-66.

²¹ “asumiendo el riesgo de simplificación, parece que...la analogía está en la raíz de la comprensión deficiente de Tomás por parte de Marion... Hay que esperar que la ulterior lectura de fuentes secundarias, ayude a Marion a ver que la confianza de Tomás en la posibilidad de la predicación analógica positiva no está enraizada en la creencia de que Dios puede ser capturado de alguna manera mediante los conceptos implicados, sino más bien en la creencia de que realmente tales juicios nos señalan de manera dinámica la dirección correcta hacia el misterio duradero de Dios” (B.Shanley, “St.Thomas Aquinas, Onto-theology and Marion”, *The Thomist* 60 (1996), 623).

Un estudio de la comprensión contemporánea de la analogía, en Joseph Palakeel, *The Use of Analogy in Theological Discourse. An Investigation in Ecumenical Perspective*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1995.

²² Ahí está la discusión en torno a la nueva versión del argumento cosmológico--conocido ahora en la literatura especializada, desde que así lo bautizara William L. Craig, como argumento *kalam*. Aunque el origen del argumento se halla en los esfuerzos de los teólogos medievales cristianos, judíos e islámicos de rebatir ideas de los filósofos griegos. Ésta es una de las presentaciones del argumento:

1. Cualquier cosa que comience a existir tiene una causa para su existencia.
2. El universo comenzó a existir.
 - 2.1 Argumento basado en la imposibilidad de un infinito real.
 - 2.1.1 Un infinito real no existe.
 - 2.1.2 Un retroceso temporal infinito de acontecimientos es un infinito real.
 - 2.1.3. Por lo tanto, un retroceso temporal infinito de acontecimientos no puede existir.
 - 2.2. Argumento basado en la imposibilidad de la formación de un infinito real por adición sucesiva.
 - 2.2.1 Una colección formada por adiciones sucesivas no puede ser infinita realmente.
 - 2.2.2 La serie temporal de acontecimientos pasados es una colección formada por adiciones sucesivas.

En suma, me parece necesario volver a abordar este gran tema de la metafísica no sólo desde el lado de la persona, *sino asimismo desde el lado de la naturaleza*. Por eso, en la medida de nuestras modestas posibilidades, hay que prestar oído al diálogo de la metafísica con la ciencia natural, como hace algunos años lo hiciera Jean Guitton²³--con la astrofísica. Al igual que al diálogo de la antropología filosófica con la biología²⁴, y neurofisiología²⁵, y con el paradigma evolucionista²⁶.

El alejamiento del dualismo ‘persona-naturaleza’ debe impregnar igualmente nuestra reflexión sobre el tópico del *libre albedrío y la libertad*—el segundo de los principios personalistas, según nuestro documento. De nuevo, el planteamiento personalista de este tema es irrenunciable para pensar la libertad al lado de la responsabilidad: el libre albedrío humano no es absoluto, sino una respuesta personal a la *llamada* que otros--y Dios en última instancia--realizan a cada uno de nosotros. Los personajes del drama han de estar presentes, pues, ya desde el principio.

Hay sin embargo otro enfoque del asunto, igualmente irrenunciable. Es el que pasa por reconocer que el de ‘libertad’ (humana) es un término polar. Sólo en relación con su otro polo – el de ‘naturaleza’ (humana) – podremos terminar de evitar un planteamiento desencarnado y por tanto irreal del libre albedrío, como ocurriera a algunos existencialistas. Pues el ejercicio del libre albedrío ocurre en relación a los condicionamientos de nuestra naturaleza: nuestros instintos y nuestros amores, nuestra jerarquía de amores (auténticos fines de nuestras acciones), capaces estos últimos de engendrar nuestros deseos que a su vez se hallan condicionados por nuestras creencias. Es éste (el de nuestros deseos y creencias)²⁷ el espacio en que han crecido las distintas objeciones de los deterministas a los que postulamos la existencia del libre albedrío. Si en este asunto no queremos reflexionar al margen de las coordenadas en que se mueve la filosofía contemporánea, la confrontación con el naturalismo es sencillamente inevitable. Es una labor en la que la filosofía moral y la teología moral están empeñadas (también en nuestro Instituto): la de llegar a una explicación detallada de la red de conceptos que maneja la *teoría de la acción* (intención, elección, motivo, razón, causa, deseo, creencia...). Por otro lado, una toma de postura razonada acerca del debate perenne entre deterministas y librealbedristas, permitirá alcanzar ahora desde esta atalaya una revisión a la crítica humeana al principio de causalidad.

El tema es crucial, pues aunque no se nos escapa que en cierto sentido “la comunión de las personas es un milagro en el mundo de la cadena de causas y efectos”²⁸, la reciprocidad y el don de sí que hacen posible semejante comunión dependen de un tipo determinado de actuación²⁹ humana – que la gracia de Dios sostiene y restaura desde luego. Al igual que la persona humana, sus acciones son motivos de un drama, que debemos intentar narrar e iluminar hasta donde sea posible. Aquí es donde puede verse el alcance de una visión personalista de la causalidad, que habrá de justificar de manera convincente en qué sentido es el agente *causa* de sus acciones.

2.2.3 Por lo tanto, la serie temporal de acontecimientos pasados no puede ser infinita realmente.

3. Por lo tanto, el universo tiene un motivo para su existencia.

Cf. D.Oderberg, “The Kalam Cosmological Argument Neither Bloodied nor Bowed: A Response to Graham Oppy”, *Philosophia Christi* 3 (2001) 193-196.

²³ J. Guitton, G. Bogdanov & I. Bogdanov, *Dios y la ciencia. Hacia el metarrealismo*, trad.M.Sacristán, Debate, Madrid, 1992.

²⁴ J.P. Changeux y P. Ricoeur, *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*, trad. M^a del Mar Duró, Península, Barcelona, 1999.

²⁵ Cf. la polémica de John Haldane con el eliminativismo de Paul Churchland.

²⁶ Por ejemplo, R. Spaemann & R. Löw, *Die Frage Wozu?*, Piper, München-Zürich, 1985; R. Spaemann, *Lo natural y lo racional. Ensayos de antropología*, trad. D. Innerarity y J. Olmo, Rialp, Madrid, 1989, 53-87.

²⁷ Es lo que ser conoce como “teoría humeana de la motivación”. Cf. M. Smith, *The moral problem*, Blackwell, London, 1994; D.Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford, 1980.

²⁸ S. Grygiel, “La filosofía della *communio personarum*”, *Anthropotes*, 15/2 (1999), 418.

²⁹ “es exactamente un *modo (modus)* tal que *existiendo y obrando recíprocamente* (y por tanto no sólo existiendo y obrando “en común”) a través de este obrar y ser *recíprocamente se confirman y se afirman como personas*”, K. Wojtyła, *El don del amor. Escritos sobre la familia*, trad. A. Esquivias y R. Mora, Palabra, Madrid, 2000, 236.

Ya que no es fundamentalmente a través de la introspección sino de sus acciones como el hombre se descubre a sí mismo, es en el marco del estudio de nuestras acciones en el que podemos acoger la aportación de la filosofía *reflexiva* (H. Bergson, R. Le Senne, G. Madinier...), que trató de hacer justicia al papel de la intuición como medio de conocimiento junto al de la reflexión, pero que, al arrancar muchas veces sus análisis de la primera persona, corre el peligro de verse aliada con los peligros del cartesianismo: dualismo antropológico y espiritualismo, énfasis exagerado en la autoridad epistémica de la primera persona, y, por fin, solipsismo³⁰. Al respecto merecen ser tenidos en cuenta los argumentos anticartesianos de Wittgenstein y algunos de los que se han inspirado en su obra--como G. Ryle, P.F. Strawson, A. Kenny y los católicos E. Anscombe y P. Geach.

De la misma época que la corriente reflexiva -- finales del siglo XIX y comienzos del XX -- procede la filosofía *dialógica*, cuyo compromiso con la intersubjetividad le permitía escapar de la hipoteca del cartesianismo. “Las palabras básicas no son palabras aisladas, sino pares de palabras. Una palabra básica es el par Yo-Tú. La otra palabra básica es el par Yo-Ello/Yo-Él”³¹ así comenzaba Martin Buber su célebre escrito de 1923. La huella judía de la comunidad está también presente en la obra de F. Rosenzweig y F. Ebner. No podemos echar en saco roto sus sugerencias.

Ahora no es el momento de evaluar sus aportaciones y sus deficiencias. Baste advertir, no obstante, que la promoción mutua de las personas no puede hacerse derivar ni exclusivamente ni fundamentalmente del diálogo. Es una herramienta reflexiva y, como tal, conlleva la distancia de lo no inmediato. Por otro lado, si de promoción interpersonal se trata, el diálogo es un procedimiento comunicativo irrenunciable, *siempre que se den unas condiciones (empatía, simetría...)* que ni mucho menos son de recibo en las relaciones interpersonales. Hasta tal punto esto es así que, en una civilización tan severa como la nuestra para con los más débiles e incluso para con las caídas de todos, hace falta no pocas veces restaurar al sujeto antes de avistar un diálogo mínimamente fructífero. Sin formación, y a veces sin terapia, el diálogo conduce a un callejón sin salida.

IV.

La imagen del hombre como *ens amans* --presupuesto de la antropología adecuada-- hace necesario el estudio del *amor* (tercer principio del personalismo, en nuestro listado). Es el momento de estudiar en detalle los sentimientos y emociones (afectos y pasiones), no sin precisar su vinculación con los demás dinamismos de la naturaleza humana, pues la “*escisión* entre la dimensión racional y la afectiva.../es/ una de las cuestiones antropológicas más relevantes para la cultura occidental contemporánea”³².

Al reconocimiento argumentado del fundamento teísta de nuestra metafísica a que hemos hecho referencia, ha de acompañar el estudio del acto existencial por excelencia -- el amor³³--. La metafísica tomista ha reconocido la primacía y la centralidad del amor. Esa tendencia a lo perfecto (*habitus ad perfectum*) que es el amor es “un *consiguiente de la unidad del mismo “esse”*. La razón es que el mismo “esse”, como acto de todo acto, en cuanto “perfectum” es su propio “perfectivum”, y por tanto su propio “bonum”. La tesis es que *el amor es originado por la unidad del esse* (...). Porque la unidad propia del esse es la causa del amor, el amor es una “*virtus unitiva et*

³⁰ Se trata de las secuelas de lo que, técnicamente, se conoce como el “paradigma representacionista”.

³¹ M. Buber, *Yo y Tú*, trad. C. Díaz, Caparrós, Madrid, 1992, 9.

³² F. Botturi, “Escisión de la experiencia e identidad antropológica”, en J. Borobia, M. Lluch, J.I. Murillo, E. Terrasa (eds.), *Idea cristiana del hombre*, Eunsa, Pamplona, 2002, 39.

³³ “el acto de amor es la certidumbre más fuerte del hombre, el *cogito* existencial irrefutable: amo, luego el ser es y la vida vale (la pena de ser vivida)”, E. Mounier, *El personalismo*, en Id., *Obras*, trad. C. Díaz y otros, t.III, Sígueme, Salamanca, 1990, 477-478.

concretiva” de amante y amado, en el sentido de que la eficacia del amor está en unirlos a ambos en sus realidades consistentes, dándoles a éstas su perfección: es lo opuesto a la disolución”³⁴

Respecto a la persona, entre otras cosas, ello supone que no hay persona sin personas. En la medida en que el amor incluye la polaridad ‘amante-amado’, el análisis del amor permite el acceso a la interpersonalidad³⁵ en tres niveles: básico o fundante, existencial y final (comunión). Hay que ilustrar sin embargo con más precisión qué se entiende por esta tesis según la cual la interpersonalidad está presente no sólo durante la biografía de una persona humana y en su culminación, sino también al principio³⁶: el trasfondo teológico de la sugerencia es indudable, pero ¿se apunta aquí a la concepción y al nacimiento, *en condiciones normales*, de un ser humano?, ¿a algunos encuentros interpersonales significativos que actúan como escenarios paradigmáticos originales?

La respuesta necesita de la referencia al penúltimo de los principios personalistas que hemos aislado: la *comunicación*, pues la relación con el otro se da en el marco de mediaciones (de bienes) que permiten calificarla de un modo u otro. Aquí hace falta un doble concurso: el del estudio de la comunicación interpersonal – cuyos procedimientos son no-lingüísticos y lingüísticos –según la aportación de la filosofía hermenéutica (y su reflexión sobre las tradiciones), la antropología cultural (signos y símbolos, ritos, mitos), la semiótica, y la semántica y pragmática (dimensiones de los actos de habla) y el de una fenomenología (M.Merleau-Ponty, M.Henry, J.L.Marion, J.L.Chrétien...) que describa las experiencias humanas originarias (el pudor, el sufrimiento, la muerte, el perdón, la promesa...), vigilada en sus intuiciones por el personalismo³⁷ y por la toma hermenéutica de conciencia de las condiciones de posibilidad de aquellas experiencias³⁸. Semejante toma de conciencia no tiene por qué deslizarnos por la pendiente de un conflicto sin fin: “el problema hermenéutico...existe, pero tiene solución”³⁹. En este sentido, bien puede decirse que sólo quien verdaderamente ama puede alcanzar ese acercamiento inocente – sin prejuicios distorsionadores-- a la realidad que los fenomenólogos han pretendido siempre⁴⁰

De hecho, el eje transversal de nuestra metafísica es la *hermenéutica del don* (el *don de sí* es el último de los principios del personalismo, según el documento). Hablar de donación⁴¹ apunta a la existencia de una reciprocidad en la alteridad que es comunal, *communio personarum*⁴². El

³⁴ J.R. Méndez, “El principio del amor”, *Stromata*, 43 (1987), pp. 388-390. Cf. Id., *El amor, fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la “Summa contra Gentiles”*, Editorial Sudamericana, Universidad Católica de Salta, 1990.

³⁵ J.J. Pérez-Soba, “Amor es nombre de persona”. *Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, Pontificia Università Lateranense, Mursia, Roma, 2000.

³⁶ Se habla de ella como “germen en el afecto y no...fruto de una elección anterior”. Con lo que, “el somero análisis de la *unión afectiva* dentro de la estructura de la acción nos sitúa en el interior de una dinámica personalista más amplia que la del mero encuentro, dentro del trinomio: *presencia, encuentro y comunión*. Pueden entenderse como tres fases, antecedente, existencial y final de un dinamismo moral que surge de la experiencia primera de una *unión* interpersonal desde su inicio”, Juan Pérez-Soba, “Presencia, encuentro y comunión”, en L. Melina, J. Noriega & J.J. Pérez-Soba, *La plenitud del obrar cristiano: dinámica de la acción y perspectiva teológica de la acción moral*, Palabra, Madrid, 2001, 358, 359)

³⁷ “sólo un yo que no se identifique con los apareceres, que quede...más acá de ellos, puede vivir...el amar y el odiar. Sólo un yo que se muestre como siendo más que lo que de él aparece en cada aparecer” (Pilar Fernández, “Fenomenología francesa y teología”, *Revista de Occidente*, nº 258 (2002), 133.

³⁸ No hay por qué ver como alternativas excluyentes el compromiso con el “intuicionismo” de algunos fenomenólogos contemporáneos (“Marion se alía con los intuicionistas”) y la corrección hermenéutica que les hace Ricoeur. Así lo apunta, P. Gilbert, (cf. « Un tournant métaphysique de la phénoménologie française? M. Henry, J.-L. Marion et P. Ricoeur » , *Nouvelle Revue Théologique* 124 (2002), 597-617

³⁹ *Fides et Ratio*, 96.

⁴⁰ En la recepción a una delegación del Instituto Mundial de Fenomenología de Hannover (U.S.A) el 24 de marzo de 2003, ha señalado Juan Pablo II, que la fenomenología “es como una actitud de caridad intelectual hacia el ser humano y el mundo, y para el creyente, hacia Dios, principio y fin de todas las cosas”.

⁴¹ K.L. Schmitz, *The Gift: Creation*, Marquette University Press Milwaukee, 1982; J.L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998.

⁴² “en la relación “yo-tú” toma forma la auténtica comunidad interpersonal..., si el “yo” y el “tú” persisten en la recíproca afirmación del valor trascendente de la persona (que se puede definir también como su dignidad) confirmando

crecimiento en la comunión depende la fidelidad⁴³ en la relación interpersonal – una perspectiva desde la que abordar de modo nuevo los temas del tiempo y la historia.

Es además desde esa lectura como puede presentarse una reflexión adecuada sobre los *lugares del amor*: cuerpo y alma, diferencia sexual, matrimonio y familia (respondiendo al desafío de la cultura de los “géneros”⁴⁴). Al igual que las demás comunidades en que se desenvuelve la existencia de las personas: la comunidad profesional y de ocio, la comunidad social y política, la comunidad creyente. Pensar la relación entre el amor y la justicia en este punto presupone el recurso a la filosofía social y política – inspirada en la doctrina social de la Iglesia.

De esta metafísica personalista o metafísica del amor forma parte el estudio de esos aspectos que pertenecen al ente en cuanto ente y que van más allá de las categorías: los *trascendentales* (*verum, bonum, pulchrum*) interpretados ahora analógicamente desde la persona, en la cual puede verse que “el *esse-in* de la criatura es simultáneamente *esse-ab, esse-cum* y *esse-ad*”⁴⁵.

Por otro lado, el reconocimiento de la dimensión temporal de la identidad personal evitará convertir en un mero expediente formal la tesis de la convertibilidad de los trascendentales: “la tarea de la persona como tal es realizar esta *convertibilidad convergente* /de los trascendentales/ en su propia persona y en sus relaciones”⁴⁶

La filosofía de la *communio personarum* podrá así desempeñar su cometido de suministrar estímulos nuevos a la reflexión teológica (*ancilla theologiae*). Desde esta nueva caracterización del objeto de la filosofía, podrá llevar a cabo su oficio de comadrona de las ciencias humanas, al implicarse en la tarea de delimitar el estatuto epistemológico de éstas.

esto con los propios actos. Parece que sólo una disposición de este tipo merece el nombre de *communio personarum*” (K. Wojtyła, *El hombre y su destino*, trad. P. Ferrer, Palabra, Madrid, 1998, 89)

⁴³ M. Nédoncelle, *La fidelidad*, trad. A. Esquivias, Palabra, Madrid, 2002.

⁴⁴ Cuya inspiración más articulada está en la obra de M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, 3 vols., Siglo XXI, México-Barcelona, 1977-1987.

⁴⁵ D. Schindler, “Which ontology is necessary for an adequate anthropology?”, *Anthropotes* 15/2 (1999), 424.

⁴⁶ K. Schmitz, “From convertibility to convergence. The Absoluteness of Truth and the Realization of the Person in God’s Plan”, *Anthropotes* 15/2 (1999), 373.

3. PHILOSOPHY AT THE JOHN PAUL II INSTITUTE

(PROF. ADRIAN WALKER)

The task of the John Paul II Institute revolves around an elucidation of God's plan for the person, marriage, and family. All of the disciplines pursued at the Institute contribute to this elucidation. This is true, not only of the theological sciences—systematics, Scripture studies, and the like—but also of a seemingly “secular” discipline such as philosophy. By the same token, those who would teach or study philosophy at the Institute find themselves obliged to reflect ongoingly on how the specific method and content of their field relates to the Institute's central task. The question is an especially urgent one for philosophers, because philosophy, perhaps more than any other human discipline, is practically synonymous with free inquiry. On the other hand, philosophy's nature as free inquiry depends in part on its ability to ask philosophical questions about the nature of philosophy itself. A whole range of such questions arises precisely when philosophy finds itself working side-by-side, not only with other human disciplines, but also with theological disciplines that claim to be expositing a more-than-human, indeed, divine Revelation.

In what follows, then, I would like to reflect briefly on the following question: what does philosophy look like when it is pursued in conjunction with a theological elucidation of God's plan for person, marriage, and family? After having done so, I will return to the question of the autonomy of philosophy as free inquiry in the light of what I will have proposed about the “look” of philosophy at the Institute. I will then close with a brief observation about the sort of contribution to contemporary philosophical discourse that the philosophy done at the Institute could make.

The answer to the question about the form of philosophy in the context of the mission of the Institute must be a philosophical one. But it cannot be exclusively philosophical, because it depends, in part, on how we understand the task of the Institute in its theological dimension. Let me therefore propose a brief account of the Institute's theological task.

The Holy Father has entrusted to the Institute the mission of elucidating God's plan for person, marriage, and family. Theology has an architectonic role in this elucidation. But what, precisely, does it mean to elucidate God's plan for person, marriage, and family theologically? It means, I would propose, two intrinsically interrelated, and equally indispensable things. First, the Institute must seek to set the Catholic Church's teaching on the whole range of issues pertaining to the dignity of the person, to marriage and family, and to sexual ethics on a firm, coherent foundation with the help of the best fruits of the post-Vatican II renewal of the pertinent theological disciplines: systematics, Scripture, moral theology, theological anthropology, and so forth. On the other hand, the Institute cannot further the theological renewal of these topics without attempting to show how the understanding of the person that emerges from this theological renewal—a sexuated, embodied person, whose identity as such is constituted at all levels of his being within the *communio personarum* called the family—moves to the center of the comprehensive Christian worldview (the “civilization of love,” to use the language of Pope John Paul II) that the New Evangelization is to propose to post-Christian culture.

Implicit in the foregoing is a startling claim: that the post-Vatican II development of the Catholic theology of person, marriage, and family under the guidance of the work of John Paul II implies that person, marriage, and family, seen in their concrete interrelation, are in some sense a privileged focus for an integral Christian worldview capable of meeting the challenges of post-Christian culture in the deepest and most comprehensive way. The presupposition of this claim is

that the focus person, marriage, and family provide is not an ideological narrowing that commits the Institute to working out a doctrinaire “famiology,” but, on the contrary, is capable of sustaining, even liberating, genuine, non-ideological inquiry, both in theology and the other disciplines.

Person, marriage, and family, then, are not merely anthropological contingencies (however much of the contingent that have about them), or regional phenomena (however much they have a specific phenomenology which must be attended to), but, without losing any of their concrete specificity, in some real, albeit analogical way, have a universal significance capable of being a focal point for a whole, non-ideological worldview. If this is indeed a central implication of the task of the Institute, what follows for philosophy? The first thing that follows, it seems to me, is nothing more and nothing less than a philosophical question: how can this be true? Which, in turn, leads to another philosophical question: what has to be true about the nature of thinking, of philosophical thinking, for us to be able to claim that person, marriage, and family, in their concreteness, have a real universal significance, and so are a key to a whole worldview?

Having said this, we have already answered the initial question about how philosophy looks at the Institute. For we have said, in effect, that philosophy at the Institute, whatever else it does, will be concerned with the implications of the Institute’s specifically theological task for how we understand the nature of thought, and so of philosophy itself. Philosophy at the Institute will have this concern, not because it is obliged to from the outside, but simply because it is philosophy, which by its very nature welcomes the questions raised for philosophy by theology and by philosophy’s relation to theology.

Although this account of how philosophy looks at the Institute leaves in place all of the freedom of inquiry that belongs rightfully to philosophy, it is, nonetheless, not purely formal, but suggests questions for research. The *Perspectives for Research* names some of these questions already: for example, the question of the relationship between philosophy and Trinitarian revelation, the question of the integration of phenomenology and metaphysics under the rubric of “personalism,” the question of a metaphysics of love, and the question of the development of a communal account of the constitution of the human person. To this excellent list I would add one question, which in reality is not so much an addition as it is a further explicitation of the unifying center of interest that, in my view, links questions just listed. How does the person, taken in the sexuated, bodily concreteness that arises within the familial *communio*, and so also in the phenomenology of the lived experience of that sexuated bodiliness, which is at once “subjective” and “social,” display in a paradigmatic way the nature of being as gift (where the donation of being in creation is understood against the background of the Trinity, absolute being-as-gift)?

What, then, becomes of the freedom of philosophy, the embodiment of free inquiry *par excellence*? The teaching of philosophy at the Institute will have been a failure unless it has been a teaching of *philosophy*, unless, that is, it has offered an experience of the type of free inquiry without which philosophy is not truly itself. Such a failure would be a sin, not only against philosophy, but also against the students. As the Holy Father reminds us in *Fides et Ratio*, to philosophize is to re-discover one’s humanity, so that to deny the experience of genuine philosophizing to students through even the slightest ideological reduction of the freedom of the philosophical act is, in effect, to deny them something of the experience of their own humanity.

One of the reasons why philosophy restores us to our humanity is that philosophy is *the practice of concreteness*. Philosophy is the practice of concreteness because it is a sustained reorientation to the whole as a whole. The whole is that in which all of the parts are gathered in concrete unity—beyond all unilateral abridgements due to irrational partiality. But this whole is not simply “out there.” It includes *us*. On the other hand, we are never so much ourselves as when we

are attending to the whole as a whole. And when do we do that? Precisely when we ourselves are “all there,” in our concrete wholeness, which just so far becomes the “subjective correlative” of the whole to which we attend, and in which our attention is included. To attend to the whole, to philosophize, is to be concrete, not only about the world “out there,” but also about and in ourselves. But this means, necessarily, to recover our embodied, personal being, in both its “subjective” and its “social” aspects—the two being intrinsically interrelated and inseparable—as the locus in which the whole comes to light precisely as a whole. For the same reason, the answer to the question about freedom of inquiry lies in seeing that the specific task of the Institute provides a context in which philosophy is helped to recover itself as what it truly is: the practice of concreteness, which is always also the concreteness of our sexuated, embodied, communionally constituted persons. In closing, let me speak briefly about the contribution to contemporary philosophical discourse that philosophy done at the Institute could make.

The besetting sin of our age is abstraction. Whenever most of us try to think about how to make things in the world better, we find ourselves incapable even of grasping the true nature of the problem to be addressed, because we do not know *where to find the problem*. The problem always appears to be “out there somewhere,” in an indeterminate location far removed from our actual, embodied reality, even though it is only in and to that reality that the whole becomes manifest as such. This abstraction is reflected in twentieth-century philosophical movements that, in essence, have ended up confining reason to a self-contained domain of pure formality, whether that domain be mathematical, logical, linguistic, or, indeed, phenomenological. Others, reacting against this formalistic abstraction, have accentuated what they have taken to be non-rational factors supposedly necessary to an account of how we actually know. Some have even taken this reaction to the point of affirming that reason as such is self-contradictory or impossible. Common to both tendencies—which, to be sure, can be presented here only in the most general, almost caricatural form, without consideration of what those associated with them have also contributed to philosophy—is an inability to integrate universal intelligibility with concrete embodiment. It seems to me that philosophers who wrestle with precisely that integration in the context of the specific mission of the Institute could offer important help in overcoming the crisis of reason in contemporary philosophy. Which would only confirm, once again, how person, marriage, and family are a privileged focus for a whole worldview capable of meeting the challenges of post-Christian culture in a truly radical and comprehensive way.

4. ELENCO DI LIBRI PER LA FILOSOFIA

(A CURA DEL PROF. G. SALMERI)

PLATONE, *Phaedrus, Symposium*, in *Opera*, a cura di J. Burnet, Oxford University Press, Oxford 1899-1906.

I due basilari dialoghi di Platone pongono le basi di quella tradizione antropologica che, incrociandosi con l'esegesi allegorica del *Cantico dei Cantici*, riproporrà nella tradizione cristiana l'immagine di un uomo reso umano dalla capacità di uscire fuori di sé con la capacità di amare.

BONAVENTURA DI BAGNOREGGIO, *Itinerarium mentis in Deum*, in *Opera theologica selecta*, Quaracchi, Grottaferrata 1934-1964.

Il celebre opuscolo rappresenta uno dei vertici del Medioevo: raccogliendo in armonia secoli di riflessione filosofica e teologica, Bonaventura disegna una strada nella quale l'uomo viene disegnato come la capacità di scoprire nella realtà i segni che lo conducono all'unione con un Dio che è essere e amore.

N. BERDJAEV, *Filosofija svobodnogo ducha. Problematika i apologija christianstva* [Filosofia dello spirito libero. Problematica e apologia del cristianesimo], Ymca Press, Paris 1927-1928.

Esprimendo tipicamente lo spirito della filosofia religiosa russa, Berdjaev giunge ad una visione del cristianesimo centrata sul tema della libertà, intesa come ciò che Dio chiede anzitutto all'uomo attendendosi una risposta creativa in grado di trasformare il mondo.

M. NEDONCELLE, *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Aubier, Paris 1942.

Una delle opere fondamentali del personalismo francese, in cui i temi dell'incontro e del dialogo con l'altro si orientano ad una prospettiva religiosa in cui Dio è il fondamento e il garante della vita comunitaria.

G. MARCEL, *Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris, Aubier, 1944.

In una rilettura in prospettiva esistenzialistica del pensiero cristiano, Marcel ripercorre la metafora del viaggio come una delle più significative della condizione umana. La metafisica è in essa la risposta pronunciata di fronte alla possibilità della disperazione.

E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961.

Nella sua opera centrale Levinas, distaccandosi dai temi della filosofia dialogica, propone una prospettiva antropologica in cui l'altro con il suo «volto» è la trascendenza infinita e l'appello etico che mette continuamente in questione la libertà e l'autonomia del soggetto.

K. WOJTYLA, *Osoba i czyn* [Persona e atto], Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969.

Fondendo gli stimoli della fenomenologia con le prospettive della filosofia scolastica, viene disegnata un'antropologia in cui l'atto umano è rivelatore della persona, che solo nell'unione con le altre persone nella «partecipazione» può perseguire e raggiungere il bene comune.

P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990.

Dopo un lungo itinerario passato attraverso tutte le provocazioni della filosofia e della cultura contemporanea, Ricœur traccia una sintesi antropologica in cui all'appello per il recupero di un "cogito integrale", ricco anche della fragilità affettiva dell'essere umano, si somma un'attenta riflessione sul rapporto tra identità e alterità.

R. SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996.

Di fronte alle nuove sfide del mondo contemporaneo, Spaemann ricostruisce e propone un pensiero in grado di opporsi ad ogni cosificazione della vita e di evidenziare come fin nell'esperienza quotidiana ad ogni essere umano è necessariamente riconosciuta la qualità di persona.