

# APORTES DEL ANÁLISIS FILOSÓFICO AL LENGUAJE DE LA TEOLOGÍA

**Luz Marina Barreto\***

Escuela de Filosofía

U.C.V

## *Abstract*

*What I offer is, in the first place, an overview of the notion of philosophical analysis based on Wittgenstein's thought and its evolution throughout the twentieth century. In second place, I couple this notion with the notions of rational critique, enlightened reflection and personal autonomy so as to argue against the tendency, characteristic of reason in its <sup>3</sup>private<sup>2</sup> use (as Kant defined it), to expel discussion, dissent and sound argumentation from theological discourse. I conclude that there is not a theological <sup>3</sup>language<sup>2</sup> apart from the efforts, made by the community of theologians, to reach an understanding and agreements regarding theological concerns.*

## *Key words*

*Philosophical análisis, Wittgenstein, rational critique, practical discourse, Kant, theological language, positivism.*

---

\* La Doctora **Luz Marina Barreto** es Profesora (Titular) del Pregrado y Postgrado de Filosofía de la UCV. Doctora en Filosofía por la Freie Universität de Berlin. Ha sido Directora del Doctorado de Filosofía y es miembro del Comité Académico del Postgrado de Filosofía y del Postgrado de Estudios del Discurso de la UCV. Es miembro consultor de diversas sociedades y publicaciones científicas nacionales e internacionales. Ha sido objeto de las siguientes distinciones académicas: Premio Federico Riu a la Investigación Filosófica por su libro *El lenguaje de la Modernidad*, Premio a la Investigación Humanística en la UCV por su libro *Razones Morales* y Orden José María Vargas por su trayectoria académica. Es autora de numerosos libros y ensayos sobre los temas de ética y teoría de la racionalidad.

Queridos hermanos y hermanas:

Comencemos por el título de esta charla: ¿Puede el método del análisis filosófico enriquecer o mejorar de algún modo el lenguaje de la teología? Depende. Si por lenguaje teológico entendemos una suerte de reservorio de conceptos carentes de ambigüedad semántica, con una supuesta capacidad para captar las honduras de su dominio de objeto -la reflexión sobre la naturaleza de la Divinidad- con exactitud metafísicamente absoluta, si lo entendemos como un lenguaje que pretendiese establecer de una vez para siempre cómo referirnos a Dios y cuál es su naturaleza última, entonces la filosofía no tiene nada que decir al respecto porque hace ya tiempo los filósofos abandonamos toda pretensión de proceder respecto de la validez de nuestras creencias de esta manera. Los filósofos que creemos que la filosofía es sólo, pero nada menos que, análisis de conceptos básicos, no pensamos que la hondura de estos conceptos y de sus objetos de reflexión –en este caso, repito, la naturaleza e índole de la Divinidad- puede ser captada únicamente desde el punto de vista de la dimensión semántica. O, lo que sería aún peor, como si todo se redujera a repetir lo que otros consideran o han considerado los significados o referentes semánticos aceptados.

Antes de contarles cómo creo que la filosofía pudiera enriquecer el lenguaje de la teología, déjenme contarles todavía cómo parte de la filosofía del siglo XX pudo caer en la trampa que ahora quiero ahorrarles a los que comienzan o desean dedicarse a la teología. En el año 1900, cuando comenzaba un nuevo siglo, el insigne matemático David Hilbert, concibió una lista de los desafíos que debía resolver la matemática en el siglo que comenzaba. Entre estos desafíos se encontraba la pretensión de formular de forma definitiva y acabada el sistema lógico y axiomático que subyace a la matemática. La idea, que tiene sentido, era encontrar el sistema completo de axiomas de la matemática, de manera que se pudiera facilitar todo cálculo posible y futuro y resolver así, tal era la esperanza, algunos teoremas y paradojas que no encontraban solución. (Por ejemplo, el teorema de Fermat, formulado en el siglo XVII, cuya solución, descubierta por Andrew Wills tan sólo en 1993, es decir, casi cien años después de la formulación de los desafíos de Hilbert, muestra la imposibilidad de su proyecto, como explicaré en seguida).

Se puede decir que la historia de la filosofía del siglo XX es la historia de cómo la filosofía se vio obligada, poco a poco, a abandonar los sueños en pos de un lenguaje, o una forma de lenguaje, tal que pudiera expresar en su misma estructura lógica la posibilidad de formular sin ambigüedad, y de forma evidente y transparente para todo posible interlocutor, los criterios que sustentan la validez

de un enunciado o juicio, bien sea la validez de un enunciado referido al mundo objetivo –como en un enunciado científico–, bien sea la validez de una recomendación práctica –como en un juicio moral–, bien sea la validez de una tesis metafísica respecto de la naturaleza de lo divino –como pudiera suceder en teología–.

Pero el proyecto de Hilbert expresa el clima de la época porque podemos encontrarle paralelos en los esfuerzos de la filosofía de inicios del siglo XX destinados a buscar en la estructura lógica del lenguaje los criterios para la validez de enunciados y juicios. También para algunas corrientes muy importantes de la filosofía de inicios del s. XX (Russell y Whitehead en Inglaterra, Frege y Husserl en Alemania), la esperanza era que si descubriéramos las estructuras lógicas subyacentes al lenguaje ordinario, nuestro lenguaje de todos los días, podríamos descubrir en qué consiste hablar con sentido, es decir, de modo que todo el mundo nos entienda, y con ello, tal vez sería posible descartar todo uso del lenguaje que contribuya a la falta de entendimiento mutuo.

La figura filosófica que formula este proyecto con mayor claridad es el filósofo inglés de origen austriaco Ludwig Wittgenstein. Su primer libro, escrito hacia 1918 e intitulado *Tractatus Logico-Philosophicus*, expresa estas aspiraciones de la filosofía de su tiempo en la medida en que busca reducir la validez de un enunciado a un sólo criterio, a saber, la referencia al mundo objetivo. «Una proposición representa la existencia y no existencia de los hechos atómicos» –escribe Wittgenstein en la proposición número 4.1. «La totalidad de las proposiciones verdaderas –prosigue– es la ciencia natural total (o la totalidad de las ciencias naturales). La filosofía no es una de las ciencias naturales. (La palabra ‘filosofía’ debe significar algo que esté sobre o bajo, pero no junto a las ciencias naturales). El objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento. Filosofía no es una teoría, sino una actividad...El resultado de la filosofía no son ‘proposiciones filosóficas’, sino el esclarecerse de las proposiciones».<sup>1</sup>

Estas ideas ejercieron una enorme influencia en la primera mitad del s. XX sobre el método de la filosofía, pero esta gran influencia tiene lugar también en la misma medida en la que fueron mal interpretadas. Como en su célebre 6.53, Wittgenstein mismo dice que la filosofía no debe decir nada que no se pueda decir, lo que la reduciría a reflexionar sobre las proposiciones de la ciencia natural, de manera que «siempre que alguien quisiera decir algo de carácter

---

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza Universidad, Madrid, 1973, p. 85.

metafísico, (hay que) demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones,» lo que lo lleva a concluir que «de lo que no se puede hablar, mejor es callarse»,<sup>2</sup> prácticamente que funda la corriente del positivismo lógico, una manera de concebir la reflexión filosófica que, en sus formas más gruesas, ha hecho mucho daño al pensamiento filosófico y se ha colado en otras áreas del pensamiento humano, sin excluir a la teología. De acuerdo con la interpretación positivista, sólo el lenguaje sobre hechos duros (lo que Wittgenstein llama «hechos atómicos») del tipo «la pelota es roja» o «la velocidad mínima de escape de la órbita terrestre es once kilómetros por segundo», ofrece un criterio seguro de verificabilidad de nuestros enunciados y juicios. Sobre este tipo de hechos descansaría la forma lógica de nuestro lenguaje, de manera que cualquier expresión que no pueda fundarse de esta forma definitiva o enfática debería ser descartada como carente de sentido.

Durante mucho tiempo, el método del análisis filosófico se interpretó en este sentido, como análisis lógico de los límites del lenguaje y de su potencialidad semántica. Pero muy pronto Wittgenstein mismo comenzó a protestar contra la forma reduccionista con la que se habían interpretado las ideas del *Tractatus*. Todavía en el *Tractatus*, Wittgenstein, quien era creyente, escribe (proposiciones 6.432 y ss): «Cómo sea el mundo, es completamente indiferente para lo que está más alto. Dios no se revela *en* el mundo. Los hechos pertenecen todos sólo al problema, no a la solución. No es lo místico *cómo* sea el mundo, sino *que* sea el mundo...Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico. Para una respuesta que no se puede expresar, la pregunta tampoco puede expresarse. No hay *enigma*. Si se puede plantear una cuestión, también se *puede* responder...Pues la duda sólo puede existir cuando hay una pregunta; una pregunta, sólo cuando hay una respuesta, y esta únicamente cuando se *puede decir* algo.»<sup>3</sup>

Wittgenstein parecía estar pensando, entonces, no que existía un tipo de lenguaje (el de los famosos «enunciados observacionales» del positivismo, por ejemplo) que nos iba a decir *lo que* había en el mundo y lo que no, como si delimitara una concepción metafísica del universo, sino qué es lo que podemos decir *con sentido*, es decir, de un modo en que todos nos entendamos y nos podamos poner de acuerdo. Las frases anteriores parecen sugerir, como se desprende de sus diarios escritos en el frente durante la primera guerra mundial, que Wittgenstein tiene presente la consideración de lo místico como aquello que

---

<sup>2</sup> Wittgenstein, op. cit., p. 203.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 201.

puede movilizarnos y preocuparnos aun cuando no podamos entendernos con todo el mundo sobre ello. Pero que nos resulte difícil comunicar a otro nuestro sentido de lo místico no significa que no exista o que estemos proponiendo una concepción metafísica del mundo que lo excluyese y, mucho menos, que no valga la pena hacer el esfuerzo de entendernos con el otro sobre estos temas (es decir, no significa que digamos que las ciencias naturales o la lógica simbólica es *todo* lo que hay en el universo. Wittgenstein habría considerado una tal afirmación como algo completamente absurdo).

Durante la primera mitad del siglo XX tenemos, pues, un escenario en el que el enormemente influyente *Tractatus* de Wittgenstein conduce a la filosofía anglosajona a concebirse a sí misma según las coordenadas del positivismo, a saber, como búsqueda de un lenguaje que permita hablar con sentido acerca del mundo, mundo que se concibe, de forma reduccionista, en los términos de las ciencias naturales, en tanto y en cuanto se supone que los criterios de validez de los enunciados descansan únicamente en aquello que nos permite entendernos respecto del mundo objetivo, el mundo de los «hechos duros».

Yo creo que es la reflexión sobre la imposibilidad de los lenguajes privados lo que lleva a Wittgenstein a cambiar su posición y con ella, también, el clima filosófico del resto del siglo. Wittgenstein comenzó a sospechar que la sola dimensión semántica del lenguaje, que después de todo puede ser actualizada por un único sujeto de conocimiento en la reflexión meramente individual o, incluso, forzada a una comunidad de hablantes obligada a repetir o a aprenderse de memoria la concepción del mundo de alguna figura de autoridad, no es suficiente ni da cuenta de todos los aspectos que permiten que nuestro lenguaje pueda referirse al mundo, o al universo o a Dios. Durante la década del treinta, Wittgenstein comienza a vislumbrar una concepción en la que el significado de una proposición no remite a un mero acuerdo sobre un hecho objetivo del mundo, sino a las reglas que rigen el uso de una expresión en un juego del lenguaje dado.

De acuerdo con esta concepción, el significado de una proposición es decidido por la comunidad pragmática de comunicación que sabe cómo se usa un significado dentro de un determinado sistema de reglas. Lo decisivo es, pues, no la semántica, sino la pragmática de un lenguaje. O sea, que dos o más hablantes se pongan de acuerdo acerca de qué significa una determinada proposición.

Se trata de un cambio o profundización muy importante de la concepción

de Wittgenstein que, como la del *Tractatus*, transforma la idea de fundamentación del conocimiento en la segunda mitad del siglo XX. Lo que Wittgenstein sugiere ahora es que la racionalidad de un enunciado dependerá de los procesos de entendimiento comunicativo que acordarán una comunidad de dos o más hablantes. El acento no estará puesto ya más en la búsqueda de un significado estable, metafísicamente seguro por estar anclado en supuestos hechos «duros» del mundo objetivo, sino en los procesos de entendimiento entre individuos que se comunican para ponerse de acuerdo acerca de cómo concebir el mundo y cómo referirnos a él. Esto abre de forma extraordinaria el rango de aquello a lo cual podemos referirnos con sentido. La validez de un enunciado no quedará ya más restringida a un sólo aspecto del mundo objetivo, sino que, en principio, todo aquello acerca de lo cual puedo ponerme de acuerdo pudiera ser objeto de reflexión y crítica racional.

Una vez más, sin embargo, es Wittgenstein interpretado de forma inadecuada. Así como el *Tractatus* se concibe como al piedra fundadora del positivo lógico, ahora las *Investigaciones Filosóficas*, el libro en el que formula esta posición, es interpretado de tal modo que se lo hace sugerir que todo, en principio, tendría sentido si es posible encontrar una comunidad de hablantes que encuentre razonable una proposición. Un discípulo de Wittgenstein, Peter Winch, formula al final de los años cincuenta esta idea de la siguiente manera: una comunidad primitiva que piense que una enfermedad infecciosa se puede curar con un conjuro sería tan «racional» como la comunidad que prefiere la penicilina. Es decir, si tiene sentido en la concepción del mundo en cuestión, y en el juego del lenguaje vigente en esa comunidad, entonces la creencia es racionalmente admisible, por más que nos parezca a nosotros absurda. Wittgenstein se convierte así, oficialmente, en virtud de la interpretación radical que hacen algunos de sus discípulos de su obra tardía y de su obra póstuma, en el padre del postmodernismo. Porque esto es la esencia del pensamiento postmoderno: la abdicación de todo intento de fundamentación de enunciados y juicios a causa del fracaso del proyecto positivista. Entonces, se abren las compuertas a fin de declarar racionalmente admisible cualquier cosa que a una comunidad de hablantes se le pueda ocurrir, siempre y cuando se pongan de acuerdo sobre ello.

Podemos estar seguros de que se malinterpreta la idea básica de las *Investigaciones Filosóficas* si la concebimos como la piedra fundante del pensamiento postmoderno. Así como el Wittgenstein del *Tractatus* nunca quiso decir que lo único que existe es aquello que pueden formular los enunciados de

las ciencias naturales, así tampoco el Wittgenstein de las *Investigaciones* nunca quiso decir que se podía hablar de cualquier cosa, como nos diera la gana, y expresar ideas que tuvieran sentido.

Lo que quería decir es que el análisis filosófico consiste en comprender los modos cómo un conjunto de individuos aprenden y se ponen de acuerdo respecto del mundo, o del universo, o de Dios. El análisis filosófico es análisis de conceptos básicos: nociones pre-teóricas, fundantes, que constituyen el dominio de objeto de todo saber teórico y que pueden volverse explícitas a medida que el sujeto de conocimiento, entendido no meramente como un individuo sino como especie humana, es decir, como comunidad de hablantes, reflexiona en conjunto acerca de qué entiende por las bases de una teoría, sea ésta física teórica, biología o teología.

El análisis filosófico ha dejado de ser para los filósofos búsqueda de un lenguaje que de cuenta de verdades metafísicas e intemporales. Pero no por ello podemos decir que el análisis filosófico es la posibilidad de decir lo que nos de la gana sobre los dominios de objeto del saber teórico, a la manera del postmoderno, que pareciera sugerir que es posible viajar a la luna a una velocidad menor que once kilómetros sobre segundo, o que está bien que alguien piense que la penicilina no cura las enfermedades infecciosas. El análisis filosófico es, por el contrario, *crítica reflexiva*, es decir, *crítica racional*, llevada a cabo por el sujeto de conocimiento entendido como la especie humana y la comunidad de científicos, incluyendo los teólogos, que son, espero, una comunidad académica y científica, que reflexiona acerca de los modos que tenemos de concebir y hablar con sentido de nuestro mundo, incluyendo el mundo social y el mundo humano. Pero hablar con sentido del mundo implica también estar atento a la textura real de las cosas, a las fuentes de la validez que surgen de la objetividad de nuestro dominio de indagación. En contraste con el positivismo, la nueva posición de Wittgenstein no reduce la objetividad a los hechos duros de la naturaleza. Ahora, en efecto, sabemos que ni siquiera el modelo standard de partículas, una concepción más que demostrada de la física teórica actual, esté conformado sólo por cositas que podemos «ver» y no esté constituido conceptualmente por una construcción que no está libre de conjeturas e hipótesis únicamente teóricas. Pero, en contraste con el postmodernismo, la posición final de Wittgenstein no reduce la ciencia sólo a esa construcción meramente teórica, de manera que la ciencia no pudiera ser controlada por la realidad.

Pero, ya me imagino a alguien pensando que, para los teólogos, al lado de la crítica racional, está la fe. Por eso he insistido que la filosofía es análisis de

conceptos básicos, es decir: *consiste en la aspiración de ponernos de acuerdo sobre nuestros modos de entendernos sobre las cosas y sobre los criterios que otorgan validez a nuestros juicios*. De este modo: ¿quién dijo que la crítica racional no involucra alguna forma de fe, o que la fe es enteramente irracional o la crítica racional enteramente racional? ¿No decíamos que es sobre estos problemas que los filósofos han de ponerse de acuerdo? ¿Por qué entonces dar por supuestos, a la manera de los positivistas, los significados de nuestras palabras? Ya en los años cuarenta el ilustre filósofo y contemporáneo de Wittgenstein, Karl Popper, hablaba de una fe en la razón. Es decir, en que la esperanza de tener razón cuando nos poníamos de acuerdo sobre algo era, en el fondo, tan sólo eso: una forma de la esperanza.

Por supuesto, podemos equivocarnos. La especie humana se ha equivocado muchas veces. Hay muchas especulaciones, constructos teóricos, conjeturas, hipótesis, que se probaron falsas cuando las confrontamos con la realidad, entendida ésta en el sentido más amplio del término. Pero no fue la realidad desnuda, en ningún caso, ni siquiera en el caso de la física teórica, la que probó falsas nuestras conjeturas, sino el libre intercambio de argumentos y opiniones en una comunidad científica y académica de comunicación. La crítica racional es, pues, la reflexión que hacemos al confrontar nuestras opiniones con las de los otros, a la que nos vemos obligados cuando humildemente nos embarcamos en la tarea de tener que persuadir a los otros de aquello en lo que creemos y escuchamos serenamente los argumentos que los demás oponen a nuestras hipótesis.

Embarcarse en la crítica racional con valor y esperanza en que aquello acerca de lo que podamos ponernos de acuerdo estará, si no metafísicamente fundado, al menos justificado del mejor modo posible, requiere no sólo alguna claridad acerca de qué fundamenta realmente un enunciado, sino específicas cualidades morales. Es por esto que Kant pensaba que el uso práctico-moral de la razón presidía y englobaba a la razón en su uso teórico. El famoso y bien conocido imperativo categórico no dice simplemente que hay que actuar de modo que la máxima que guía nuestra acción sea universalizable, es decir, susceptible de ser aceptada por todo el mundo, sino que hay que *pensar* de modo que lo que decimos sea comprensible para el mayor número de personas, si no para todo el mundo. Kant contrastaba así el uso público con el uso privado de la razón. Aquello por lo cual él aboga es por el uso público de la razón: que todos puedan entender las razones que sostienen y asisten nuestras convicciones. Pensar de forma ética implica exponer de forma transparente las reglas que

constituyen nuestro pensamiento para que todos puedan seguirnos en el proceso de argumentación y entender cómo es que hemos llegado a entender lo que entendemos y cómo es que creemos que nuestras convicciones pueden ser compartidas por los demás.

Pero como sugería Wittgenstein, se podría objetar todavía: parece que hay cosas que no es posible formular. Por supuesto. A veces lo que podemos formular y lo que podemos compartir con otros sólo cabe en un poema, en una mirada, o en una experiencia que tiene la forma de una epifanía. Pero todo esto entra, como hemos visto, en el rango de la constitución de sentido. Lo que es crucial no es que podamos entendernos plenamente con el otro, sino que estemos dispuestos a esperar a otros cuando queremos ponernos de acuerdo con ellos respecto de algo. Que nos tomemos el trabajo. Por esta razón, Kant veía que existía una relación sistemática entre la disposición a la reflexión y la autonomía de una persona. La idea es que no es posible reflexionar sobre nada si no somos capaces de ser autónomos, es decir, si nos relacionamos con los demás de forma defensiva, y no de forma graciosa, serena y soberana. Siendo capaces de escuchar a los demás y haciendo el esfuerzo por ser inteligible delante de los demás.

Nadie puede pensar como una persona racional si no hace un esfuerzo por pensar por sí mismo. Pero ser capaz de pensar por sí mismo implica una competencia de carácter moral. No es pensar uno solo para uno mismo, sino requiere, como la otra cara de la misma moneda, el estar dispuesto a escuchar y ser persuadido por el otro, y a persuadirlo a su vez. Kant da un magnífico ejemplo de esta disposición en su «Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea.» Allí, Kant examina la negativa de Job a aceptar los alegatos de los amigos que insisten que si él padece todo lo que padece es porque lo merece o como castigo por sus acciones. El asunto crucial aquí es la autonomía de Job al negarse a adherirse a una creencia para la cual él no puede encontrar ninguna buena razón. Y Kant concluye, entonces, que la adhesión subjetiva de toda creencia requiere la plena conformidad de la autonomía moral del agente racional, de modo que se pudiera decir que la razón práctica priva sobre la razón teórica y la engloba.

Kant llamaba a esto «la máxima de auto-preservación de la razón».<sup>4</sup> Adoptar esta máxima es tratar de buscar siempre formarse el propio juicio y no

---

<sup>4</sup> Cfr. Onora O'Neill, *Constructions of Reasons. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 1989, p. 46.

dejarse llevar meramente por lo que dicen los demás. Adoptarla es seguir la máxima kantiana que pide a cada uno pensar por sí mismo y resistir las presiones sociales que invitan a cada individuo a dejar a otros la tarea de formarse una opinión respecto de algo.<sup>5</sup> Pero, es obvio que esta capacidad requiere, en primer lugar, que me importe ponerme de acuerdo con los demás.

Hemos llegado así, finalmente, a un terreno familiar a los teólogos, en particular a los teólogos de esta Facultad. Hemos dicho que existe una relación sistemática entre crítica racional, reflexión y autonomía, lo que equivale a decir que el momento de descentramiento que requiere la reflexión se complementa con un movimiento de retorno sobre uno mismo. Ser capaz de reflexionar autónomamente implica que se ha internalizado a un eventual interlocutor, que se está dispuesto, también en la soledad, a actualizar un diálogo en el que nos importa formular lo que creemos de modo que otros nos entiendan y en el que estamos dispuestos también a escuchar los argumentos de los demás. De esta manera, como lo ha puesto de relieve la discusión filosófica a lo largo del siglo XX, la razón es la capacidad para reflexionar con otros sobre lo que creemos y, en la medida en que se trata de una capacidad que se ejerce en el diálogo con los demás, en esa medida es igualmente el sostén del respeto a la opinión de los demás y, por lo tanto, de los derechos humanos y la democracia. La noción de derecho humano se basa en el respeto por el otro que resulta al conquistar la humanidad la posibilidad de solventar sus conflictos no de modo violento o coactivo, sino a través del diálogo, la persuasión y la argumentación. La fundamentación de los derechos humanos no es, por tanto, el resultado de una concepción metafísica de lo humano, sino una conquista histórica que es el producto de procesos que permiten al hombre alcanzar acuerdos y entendimientos de forma no violenta.

Recapitemos, pues, las ideas iniciales sobre la posible contribución del análisis filosófico sobre el lenguaje de la teología. Hemos visto que esta contribución consiste en mostrar que no existe una tal cosa como un lenguaje que pueda permanecer intocado por el comentario reflexivo del ser humano. El misterio de Dios es insondable, es infinito, porque está abierto al escrutinio y exploración de sucesivas generaciones de seres humanos. La profundidad del misterio es, en principio, la profundidad que le da la mirada de aquellas generaciones que nos precedieron y las que nos seguirán. Nuestra responsabilidad es hacer inteligible para las futuras generaciones lo que las

---

<sup>5</sup> Cfr. Kant, *Crítica del Juicio*, § 40.

generaciones pasadas nos han legado, a fin de transmitir este acervo de conocimiento que creemos que vale la pena reiterar. Para la filosofía, entonces, no existe tal cosa como una tradición detenida, que no pueda ser desarrollada y explorada de formas creativas e innovadoras por el genio humano. La negativa a esta forma esencial de apertura al hermano la llamaba el Padre Trigo, muy apropiadamente, «resistir al espíritu». La persona humana se desarrolla plenamente sólo en la relación con el hermano, pero no como si nos sometiéramos a él, no como si no lo escucháramos, sino en la expectativa atenta a sus intentos de comunicarse con nosotros y en la serenidad de aquel que sabe que será respetado y se le dará tiempo de formular su opinión y de pensarla con calma.

Por esta razón, y con esto quiero concluir, el disenso, la discusión, el intercambio libre de ideas y argumentos, es esencial a la vida del espíritu. Hay que tener cuidado de no internalizar o reiterar formas de relacionarse con los demás que nieguen al otro el derecho de expresarse y de formular su pensamiento de formas innovadoras. Al mismo tiempo, porque cada uno de nosotros honra a la persona humana en nuestra humanidad individual, hay que tomarse todo el tiempo que sea necesario para sopesar aquello que nos es enseñado y no temer decir que no estamos convencidos si no estamos tan convencidos. Yo creo que esa serenidad y soberanía personal, así como la escucha atenta de la tradición que los demás se esfuerzan por transmitir, es la fuente que nos permitirá, a cada generación de seres humanos, ahora y en el futuro, realmente aproximarnos a los misterios del universo y de la Divinidad.