

CRISTIANISMO Y VIDA:

Ideas en torno a *Cultura y verdad*, de Fernando Inciarte

Enric Fernández Gel

Resumen: Presento brevemente dos ideas del libro de Fernando Inciarte con las que trata de resolver la tensión entre cristianismo y mundo/vida: las ideas de una tregua con el mundo y de una continuidad tras el pecado original. Si el cristiano quiere encontrarse con Cristo en el mundo, tiene que pactar una tregua con él. Por otro lado, si bajo la ruptura del pecado original subyace una continuidad, es más difícil ver las tendencias o deseos humanos como productos despreciables del pecado, como se ve en el caso de la sexualidad.

Palabras clave: Inciarte, cristianismo, mundo, vida, sexualidad.

Christianity and Life: ideas about Culture and truth, by Fernando Inciarte

Abstract: I briefly present two ideas from Fernando Inciarte's book with which he tries to solve the tension between christianism and world/life: the ideas of a truce with the world and a continuity after the original sin. If the Christian wants to find Christ in the world, he has to agree a truce with it. On the other hand, if under the rupture of the original sin there persists a continuity, it is harder to see human desires and tendencies as despicable products of sin, as it is seen in the case of sexuality.

Key words: Inciarte, Christianity, World, Life, Sexuality.

Recibido: 31/3/2017 **Aceptado:** 10/6/2017

1. Introducción y un poco de Nietzsche

Se nos ha pedido reflexionar acerca del libro *Cultura y verdad* de Fernando Inciarte. La primera parte de este libro está dedicada a la pregunta de si es posible ser artista siendo cristiano. Podríamos también reformularla preguntándonos si es posible ser filósofo siendo cristiano. ¿La fe anula la filosofía? La segunda parte del libro trataría la problemática inversa: ¿es posible ser cristiano siendo filósofo? ¿La filosofía anula la fe? Inciarte pelearía, en la primera parte de su libro, contra lo que él llama “arrebatos cristianos” que destierran la cultura, el arte y el mundo, y en la segunda, estaría discutiendo lo que podríamos llamar “arrebatos filosóficos” que destierran la fe y el Misterio.

Aunque me gustaría repasar las ideas principales con las que Inciarte se enfrenta a estos dos tipos de arrebatos, voy a limitarme sólo a los primeros: a los arrebatos cristianos. Voy a hablar, entonces, de dos ideas del texto de Inciarte que, si las he entendido bien, pueden ayudarnos a empezar a resolver este problema: la idea de una tregua con el mundo y la idea de una continuidad tras el pecado original. Subyace a estas ideas la distinción que Inciarte hace entre el *qué* y el *cómo*, y la prioridad que le da al *cómo* a la hora de hacer un juicio sobre cualquier asunto.

He querido titular mi intervención “Cristianismo y vida” como reminiscencia de otras muchas tensiones que orbitan este problema y que Inciarte no trata directamente: la tensión entre cristianismo y placer, cristianismo y cuerpo, cristianismo y sexualidad... Por otro lado, la tensión entre cristianismo y

vida es un problema que me ha preocupado especialmente desde mis lecturas de Nietzsche.

Como es bien sabido, Nietzsche entiende el cristianismo en enemistad radical contra la vida. El cristianismo destruye todo lo valioso que hay en el vivir, y en este movimiento rechaza y desprecia al ser humano: es una especie de muerte de la vida en vida. Como definiendo en otro lugar¹, el error de Nietzsche fue no reconocer las diferentes maneras de vivir el cristianismo y la jerarquía de valor entre todas ellas. Sin embargo, estuvo en lo cierto en la crítica a las desviaciones del cristianismo, aunque las entendiera como su única forma posible. En expresión de Hans Küng, no vale la pena creer en Dios si es *a costa del hombre*; no vale la pena seguir a Cristo si es *a costa de la propia humanidad* (Küng, 1979: 300-301).

Aclarado esto, veamos qué podemos aprender de las reflexiones de Inciar-te.

2. La tregua con el mundo

El núcleo del cristianismo, desde mi punto de vista, no es una moral sino un acontecimiento: el Encuentro con Cristo. El Encuentro con una Persona que, en principio, pretende ser la respuesta a todo nuestro deseo de infinito, de justicia, de belleza, que pretende ser el camino, la verdad y la vida. (Un Encuentro que, además, y esto es importante, tiene lugar dentro del mundo: un Encuentro que es Encarnación).

¹ “Nietzsche y el cristianismo: el deseo de eternidad de la carne”, en proceso de publicación.

Debido a esto, no es de extrañar que quien buscando el sentido de su vida encuentra en Cristo la verdadera Belleza esté expuesto a lo que Inciarte llama “arrebatos cristianos”. ¿Quién no lo estaría después de un impacto de esta magnitud? Si sólo Cristo da sentido a todo, ¿qué nos impide interpretar esto de manera extrema? ¿Acaso se puede hacer de ello una interpretación no extrema?

Esto me recuerda una anécdota del sacerdote italiano Luigi Giussani, fundador del movimiento de Comunión y Liberación. En sus jóvenes años de seminario, Giussani creó una especie de club que se llamaba *Studium Christi*. El programa del club consistía en hablar todo el rato sólo y nada más que de Cristo, porque todo lo demás era una pérdida de tiempo. Explica Ratzinger, que fue muy amigo suyo, que con el tiempo esta unilateralidad se fue perdiendo, pero la sustancia permaneció (Ratzinger, 2013). La sustancia, el *qué*, permanece (sólo Cristo da sentido a todo en nuestra vida); la manera, el *cómo*, cambia.

Conozco a otra persona que, después de su conversión, dejó de leer literatura, digamos, “convencional” y se limitó a los libros de santos y testimonios religiosos. El tipo de libros que había leído antes ahora le parecía vacío de sustancia. Pasado un tiempo, sin embargo, regresó a la literatura que tantos placeres y consuelos le había proporcionado antes de su conversión, y lo hizo no precisamente por una disminución de su fe.

Inciarte relaciona en un momento su idea de una tregua con el mundo con la famosa cita de Aristóteles de que nadie puede mantenerse mucho tiempo en el principio. Así, puede que tuviera sentido en el contexto de un cristianismo primitivo que cree en un inminente fin del mundo rechazar todo

lo mundano y volcarse sólo en Cristo. Es cierto que san Pedro dice que el que no trabaje, que no coma, pero incluso esto puede aún interpretarse como un programa de mínimos: hagamos lo estrictamente necesario, pero nada más.

Esto, como digo, podría tener sentido para un cristianismo que espera que mañana termine el mundo. O para alguien que acaba de ser expuesto al impacto inicial de la conversión y lo tiene que acabar de asimilar. Sin embargo, a medida que el fin del mundo se convierte en un acontecimiento futuro cada vez más indefinido, o el impacto inicial se convierte en un acontecimiento pasado cada vez más lejano, se hace necesaria una tregua con el mundo. Si Cristo sólo va a volver con la misma claridad y evidencia al final de los tiempos, y este final no sabemos cuándo va a suceder, *mientras tanto*, con tal de profundizar en mi fe, tengo que encontrarme con Cristo *en el mundo*. Pero esto no lo puedo hacer si estoy en guerra con el mundo.

La paz con el mundo significa decir: “Acepto que no eres Cristo, pero no hace falta que lo seas. Veamos qué me puedes decir de él”. Una persona más o menos normal no puede mantenerse toda su vida alimentando su espíritu exclusivamente con vidas de santos. Superando, en cambio, prejuicios que podemos llamar de post-conversión, esa persona puede reconocer a Cristo en los libros que antes leía, y reconocer que, ya incluso antes de encontrarse con Cristo, Cristo la alcanzaba, le salía al encuentro, aunque fuera parcialmente, a través de esos mismos libros.

Esta tregua no puede tener lugar, sin embargo, desde el moralismo, esto es, desde una moral que juzga externamente todo y no se deja tocar por nada que sea mínimamente sospechoso. En este sentido, el moralismo es todavía

una actitud de enfrentamiento y guerra con el mundo. Para una verdadera tregua hay que suspender el moralismo (que no significa suspender la moral)².

Un testimonio cinematográfico de lo que puede suceder cuando se pacta una tregua con el mundo es la fantástica película *El festín de Babette*. Esta película cuenta la historia de una pequeña comunidad religiosa de carácter puritano. Años después de la muerte del fundador, la comunidad aún se reúne periódicamente con el fin de recordarlo. Pero el paso del tiempo ha agrietado su unidad y se han convertido en un grupo de ancianos tristes y enemistados.

Un día, a la criada, Babette (una persona externa a la secta), le toca la lotería y decide que va a ofrecerles a todos un banquete por el aniversario de la muerte del fundador. La comunidad acepta pensando que será una comida austera, pero cuando empiezan a ver las ingentes cantidades de comida que trae la criada para preparar el festín, se escandalizan. Un banquete gustoso, una comida placentera, es para ellos una tentación que les aparta del recto camino: una cena satánica, dicen.

Sin embargo, para no disgustar a la criada, deciden no decir nada y asistir de todos modos. Podemos decir que, para no disgustar a Babette, pactan una

² Es el moralismo, y no la moral, lo que impide a un cristiano leer, por ejemplo, *La leyenda del santo bebedor* por el (estúpido) motivo de que su protagonista es un borracho. Para decirlo con Inciarte: “Por no hablar de los innumerables espectáculos horripilantes que aparecen en el conjunto de la Biblia. ¿Vamos a tener por eso que prohibir su lectura?” (Inciarte, 2016: 77-78).

tregua con el mundo. Vamos, por esta vez, a comer como se come en el mundo. Aún así, iremos al mundo llevándonos nuestras reglas; uno de los miembros de la comunidad dice: “Haremos como si no tuviéramos sentido del gusto”.

El problema, justamente, es que *tienen* sentido del gusto, y esto es algo que se impone. Poco a poco van dejando de lado sus escrúpulos y acaban disfrutando verdaderamente de la comida. La tregua se convierte en algo más. Surge el verdadero yo de cada uno, y las rencillas existentes desaparecen. Se perdonan, se reconcilian. Ha sucedido algo que no se esperaban, a través de aquello que antes creían que era obra del demonio. Un cristiano podría reconocer en la renovada unidad de la comunidad que Cristo se ha hecho presente entre ellos, a través justamente de la comida. A través, justamente, de la carne.

La tregua, por tanto, es un primer paso para poder descubrir el valor del mundo, de lo no cristiano e, incluso, de lo anticristiano. Y cuando esto sucede, cuando uno hace experiencia de que, en paz con el mundo, uno se puede encontrar con Cristo también en el mundo, entonces el anterior arrebatado cristiano aparece no ya como una postura pura, prístina, sino como una actitud exagerada, innecesaria e, incluso, dañina, que *de facto* me aparta de Cristo al no dejarle abierto casi ningún camino por el que salirme al encuentro otra vez. A partir de la tregua, en cambio, puede suceder algo nuevo cuya posibilidad, antes, desterrábamos por principio: Cristo puede salirme al encuentro en un banquete.

“Haremos como si no tuviéramos sentido del gusto”. Frase que vale, en este contexto, por “Vamos a hacer como si no fuéramos humanos”. Pero, como dice Inciarte:

En ninguna parte está dicho así, sin más, que para ser cristiano haya que hacerse necesariamente insensible a todo lo que pueda mover y conmover a las personas humanas reales, hacerse cuanto más burdo mejor en aras de una simplificación que bien podría ser otro modo de presunción, de tentar a Dios y a los hombres. [...] Si el cristianismo es —no sólo de hecho sino en principio, sistemáticamente—, eso, tosquedad, incapacidad para ver el matiz, para escuchar el tono [el *cómo*] y detectar las fibras más delicadas de la humanidad, [...] preferimos no tener nada que ver con esa religión (Inciarte, 2016: 63).

Es la humanidad del creyente la que se empobrece en esta situación. Si ser cristiano implica por principio dejar de ser hombre, hacer como si no fuéramos humanos, entonces es mejor no ser cristiano. Es la crítica nietzscheana. El problema es que la humanidad es muy difícil de desterrar. Se impone, como el sentido del gusto, como el dolor, casi. Y me parece bueno que sea así, pues aparte de nuestra propia humanidad no sé qué otro criterio podríamos esgrimir para reconocer la presencia de Cristo, para reconocer si vale o no la pena seguir a Cristo. Si Cristo no me hace más de lo que yo soy, si no es bueno para mí como hombre, no queda claro por qué habría que seguirlo. Si Cristo no es exactamente lo que yo quiero, ¿para qué seguirlo con la implicación que él me pide?

Dejar de ser lo que uno es no es tan sencillo, y enseguida sale a flote, ante cualquier atisbo de belleza, nuestro deseo de infinito, que no se satisface con

nada mundano. Pero que no se satisfaga con nada mundano no significa que haya que evitar el mundo, o evitar la belleza del mundo como si fuera una tentación. Esto sería, esencialmente, estar en guerra con el mundo: percibir la belleza que se puede dar en el mundo como hostil.

A partir de la tregua, sin embargo, pueden nacer otras cosas, no necesariamente malas; al contrario. Puede nacer, de entrada, el reconocimiento de que la belleza de este mundo es imagen de otra Belleza que es la que el corazón anhela, o medio en el que esta Belleza con mayúsculas se encarna y manifiesta. Si uno no deja que su deseo se consuele y entristezca al mismo tiempo con la belleza del mundo, entonces quema uno de los únicos puentes del corazón hacia la Belleza con mayúsculas. Anquilosa el deseo y lo hace insensible desde un punto de vista religioso, incapaz de reconocer a Aquel en el que puede descansar.

Por otro lado, cuando uno no censura su humanidad, su deseo, es capaz de reconocer esta humanidad y este deseo en todo tipo de manifestaciones culturales, incluso, decía antes, las que calificaríamos como anti-cristianas. Así sucede con autores que o son indiferentes hacia el cristianismo o son directamente hostiles hacia él. Autores profanos y ateos en los que resuena, mucho mejor que en nosotros mismos, el anhelo de infinito que es la base del cristianismo. Esto es lo que le sucedía a Giussani con Leopardi, un poeta explícitamente ateo, en momentos cínico, que lo acompañó desde su más temprana edad por la viveza del deseo humano que se manifiesta en sus poemas (Giussani, 2005: 11-12).

Yo defiendo que algo parecido puede suceder con Nietzsche. No se trata, por supuesto, de cristianizar a Nietzsche, como tampoco se trataba para

Giussani de cristianizar a Leopardi. Parafraseando a Inciarte, somos nosotros, como hombres y como cristianos, los que nos enriquecemos en el trato (Inciarte, 2016: 144). Y es que en los momentos más humanos de Nietzsche, un cristiano en tregua con el mundo puede reconocer en él un compañero de camino. Pocos han expresado tan bien como él la pulsión por lo infinito y la frustración del hombre que busca lo que no encuentra:

Desde la séptima soledad.- Un día el viajero cerró de golpe una puerta tras de sí, se quedó parado y comenzó a llorar: «¡Qué pasa con esta tendencia y presión por lo verdadero, lo real, lo no aparente, lo cierto! ¡Cómo me disgusta! ¿Por qué *me* sigue precisamente este hostigador sombrío y apasionado? Quisiera descansar tranquilamente, pero no me deja. ¡Cuántas cosas hay que no me seducen para demorarme! ¡Por todas partes hay para mí jardines de Armida y, por tanto, siempre nuevos desgarros y nuevas amarguras del corazón! Tengo que seguir de nuevo la marcha, con estos pies cansados y heridos, y, puesto que tengo que hacerlo, a menudo miro furiosamente hacia atrás, a lo más bello que no es capaz de detenerme... —¡*porque* no es capaz de detenerme!» (Nietzsche, 2009: 755-756).

Sin embargo, estos momentos sólo los puede descubrir en Nietzsche quien pacte una tregua con él. Incluso puede beneficiarse de los momentos críticos y hostiles contra el cristianismo: incluso esto, en palabras robadas de Inciarte, “es un instrumento inapreciable para conocer la realidad [en este caso, para conocer las desviaciones del cristianismo] y, también, aunque no sea más que por contraste, la novedad del [auténtico] cristianismo” (Inciarte, 2016: 72). Valga Nietzsche como ejemplo de lo que creo que Inciarte quería decir.

3. La idea de una continuidad tras el pecado original

Esta es una de las ideas del libro de Inciarte que me parecen más interesantes. Se trata de la idea de que “la diferencia entre antes y después del pecado original *no es tan grande* [...]: como si antes Adán y Eva estuvieran exentos de todo error, y el pecado les hubiera abierto los ojos a la realidad” (Inciarte, 2016: 73; mis cursivas).

Para Inciarte, no es un contrasentido teológico suponer que en el mundo, “sea pre o postlapsario, no hay conocimiento sin posibilidad de error (inocente)” (Inciarte, 2016: 73-74). Lo contrario habría hecho a Adán y Eva insensibles a la realidad del paraíso, indiferentes, incapaces de sorprenderse y de aprender. En una interpretación así, la cultura, el arte, la ciencia, el progreso en el conocimiento... todo esto sería hijo del pecado y, por tanto, digno de ser combatido por parte del cristiano.

Es bien posible que haya una cultura del pecado, aunque ya hemos dicho que incluso de ésta el cristiano podría enriquecerse. Pero lo que está aquí en cuestión es si *toda* la cultura es, por definición, por origen, un producto del pecado. Si esto fuera así, y reconociendo el valor humano de la cultura, el arte, la filosofía, etcétera, no podríamos más que exclamar: *¡felix culpa*, que trajiste tantas cosas buenas! Desde estas coordenadas, no estamos tan lejos de entender a Lucifer como el Salvador de la raza humana, como el Prometeo que, con el pecado, nos habría dado también el fuego liberador.

En cambio, con una interpretación que incida en la continuidad, aunque sea una continuidad dentro de la ruptura, se explica el valor humano (y, por tanto, cristiano) de la cultura y se da un fundamento más o menos teológico

a la tregua con el mundo. Se explica, entonces, que la diferencia entre los estadios anterior y posterior al pecado original no está tanto en el *qué* sino en el *cómo*. Es decir, no está tanto en que el pecado haya traído cosas que antes no existían (una transformación en el orden del *qué*) como que ha traído nuevas maneras, desviadas, de vivir ese *qué* que ya existía (una transformación en el orden del *cómo*). Por supuesto, el *qué* y el *cómo* no están completamente separados: no hay *qué* sin *cómo*, ni *cómo* sin *qué*, y el *cómo* transforma el *qué* y, a veces, un *qué* puede exigir un determinado *cómo*. En cierto sentido, por tanto, traer nuevas maneras (desviadas) de vivir algo sí que equivale a traer al mundo cosas que antes no existían: en concreto, *actos* que antes no existían, que antes eran insospechados.

Lo que intento decir es que el pecado pervierte estructuras, deseos, impulsos, apetitos, tendencias ya existentes, pero no las crea de la nada. El pecado daña, hiere o corrompe la naturaleza humana, pero no la crea. Por decirlo de un modo que conecte con el *Festín de Babette*: el pecado no crea el sentido del gusto, por mucho que traiga al mundo, por vez primera, la posibilidad de la gula. No la posibilidad del atracón inocente de quien no conoce, todavía, sus límites —eso puede existir perfectamente sin (el) pecado; recordemos la embriaguez de Noé—, sino la posibilidad de un culto desordenado al placer del gusto que juega en contra de nuestro bien más propio o integral.

A mi entender, esta idea puede ayudar a resolver una tensión que muchos (de nuevo, Nietzsche entre ellos) han achacado al cristianismo: la tensión entre cristianismo y sexualidad. Es común oír que para el cristianismo la sexualidad es pecado y fuente de tentaciones, y que como tal debe ser reprimida. Una fundamentación teológica de esta idea puede ser que la sexualidad

nació con el pecado original. Algunas doctrinas llegaron incluso a afirmar que el verdadero pecado original fue que Adán y Eva tuvieron relaciones sexuales. Otras defendieron que, antes del pecado, Dios había dado al hombre un modo no sexual de reproducirse (uno se pregunta cuál debía de ser) y que, por tanto, en la inocencia del paraíso Adán y Eva jamás conocieron ni el deseo ni el placer sexual.

No deja de ser significativo que, hasta donde yo sé, la Iglesia siempre ha condenado estas doctrinas y sus principios como herejías. Es el caso del maniqueísmo o el marcionismo: doctrinas que rechazan la carne y la acusan de ser el origen del pecado. La Iglesia, en cambio, siempre ha defendido que el pecado es de naturaleza espiritual y que, como tal, no puede achacarse a la carne.

Volviendo al tema que nos ocupa, y sin pretender tampoco salir del marco mítico o simbólico del relato del *Génesis*, si Adán y Eva conocieron realmente el deseo y el placer conyugal, entonces la sospecha de una incompatibilidad estructural entre cristianismo y sexualidad desaparece, al menos en gran medida.

Un bello ejemplo de esta idea de continuidad lo podemos encontrar en *El Paraíso perdido*, de John Milton. Relata Milton que, con prioridad al pecado original, y llegada la hora nocturna, nuestros primeros padres, después de alabar a Dios, se dirigieron a su lecho:

Y dispensados de quitarse estos
enojosos disfraces que llevamos
se acostaron el uno junto al otro,
y —me imagino— Adán no se apartó

Enric Fernández

de su bella mujer, ni rehusó Eva
los misteriosos ritos del amor
conyugal; dejad que los hipócritas
hablen con rigidez de la pureza,
el lugar, la inocencia, declarando
impuro lo que Dios declara puro [...].
Salve amor conyugal, ley misteriosa,
fuente genuina de la humanidad,
única propiedad del Paraíso
en donde lo demás era común.
Por ti el amor lascivo fue arrojado
del hombre y confinado a las manadas
de brutos [...]
Lejos de mí que escriba
que eres pecado o delito, o que te crea
impropio del lugar que es más sagrado,
fuente perpetua del gozo familiar,
cuyo lecho es impoluto y declarado
casto en el presente y el pasado (Milton, 2009: 209).

Milton entiende el placer conyugal como manifestación del Amor con mayúsculas y, como tal, lo entiende como perfectamente adecuado al suelo santo del Paraíso. Tan adecuado, que afirma que es la “única propiedad del Paraíso / en donde todo lo demás era común”. Casi parece que es la cima del día, el momento en el que Dios mismo se hace presente entre ellos en su propia carne unida. Para que este amor pueda tener lugar, otro tipo de amor,

incompatible con él, el amor lascivo, “fue arrojado / del hombre y confinado a las manadas / de brutos”.

En esta idea de la continuidad dentro de la ruptura del pecado, es significativo que *lo primero* que hacen en el poema de Milton Adán y Eva tras morder la manzana (es decir, *después* del pecado) es fornicar. Su pecado original no es la fornicación, pero el pecado original abre las puertas a la fornicación y a la lujuria, es decir, a ese amor lascivo que antes estaba desterrado de la experiencia humana. Para quien lee el poema es chocante el contraste entre la descripción del amor conyugal y la descripción de este nuevo fenómeno, antes desconocido para los esposos (Milton, 2009: 390-392). Antes del pecado, el amor conyugal tenía su momento, su lugar, sus ritos, su *cuidado*. Ahora, Adán y Eva se entregan al placer sin miramientos, allí mismo donde han mordido la manzana: un *cómo* que, sin duda, transforma, pervierte, el *qué*.

Pero el hecho de que, dentro de la ruptura que significa el *cómo* del pecado, persista la continuidad de una tendencia, en este caso la sexual, que en esencia es buena y querida y creada por Dios, deja la puerta abierta a una restauración del *cómo* originario, por mucho que, por supuesto, esta restauración no pueda darse sin mucho trabajo y nunca definitivamente. Pero esta posibilidad estaría desterrada de antemano si la sexualidad misma fuera estructuralmente un producto, un “regalo”, del pecado. En este último caso sólo quedaría rechazar la carne.

4. A modo de conclusión

A modo de conclusión podríamos repetir aquello que dice Inciarte, que de lo que se trata, en todo caso, es de “ofrecerle a nuestro hombre alternativas” (Inciarte, 2016: 77). Alternativas que, una vez consideradas, tampoco son tan descabelladas como parecen serlo desde la cresta de un “arrebato cristiano”. De hecho, lo que un arrebato cristiano olvida, al rechazar cuerpo, sexualidad y vida, es la estrecha relación entre cristianismo y carne, que se expresa en los dogmas de la Encarnación, la Eucaristía (¡Dios hecho alimento!) y la resurrección de los cuerpos. El error de “nuestro hombre” —o del hombre de Inciarte (que es, en el fondo, Inciarte mismo, y quizás todos nosotros)— es olvidar que el hombre es carne y que el cristianismo viene a vivificar justamente eso, y no a censurarlo.

Quedaría el problema de los “arrebatos filosóficos” que destierran la fe y el Misterio. También aquí la actitud debe consistir en ofrecer alternativas, abrir puertas y ventanas que se han cerrado de antemano: en esencia, mostrar la razonabilidad de la fe, su verosimilitud. En este sentido, la discusión no está tanto en si la fe es verdadera o no, sino si la fe es razonable o no. Algo puede ser razonable y, aun así, estar equivocado, sea total o parcialmente. Pero que sea razonable significa que tiene sentido tratar de verificarlo hasta el final, que no puede tacharse, de entrada, de misticismo irracional con el que no vale la pena ni siquiera dialogar.

En la novela *El final de la aventura*, de Graham Greene, un personaje ateo trata de demostrarle a un fraile que la fe es irracional y puro misticismo, creencia en algo absurdo. Cuando termina su argumentación, el fraile res-

ponde: “Permítame, pero creo que yo soy más librepensador que usted, pues me parece más libre pensamiento admitir todas las posibilidades que cerrarse a alguna de ellas” (Greene, 1985). Esta apertura a la posibilidad de la fe es lo que Inciarte trata de justificar en la segunda parte de su libro, con un despliegue apabullante de energías filosóficas.

Dejemos apuntado, sencillamente, que detrás de su discusión del principio de no contradicción, el principio de tercio excluso y la distinción entre el holismo sustancial y el holismo total, parece estar la cuestión de la muerte. La razonabilidad de la fe como actitud vital la da, en buena medida, el hecho inevitable de la muerte. No por casualidad, creo, Inciarte termina su exposición con la siguiente cita de Eckhard Nordhofen:

El «*flaneur*» de la religión autocéntrica inspecciona [las religiones] sin tener que decidirse. El que ve la religión sólo por fuera no ve más que una superficie tras otra, un escaparate tras otro. El «*flaneur*» no tiene un punto de vista, sólo se pasea. Juega a ser un Dios trasmundano. ¿Se habrá olvidado de que es mortal? (citado en Inciarte, 2016: 339).

Bibliografía empleada

F. Inciarte, *Cultura y verdad*, Eunsa, Pamplona, 2016.

F. Nietzsche, *La ciencia jovial* (1882), en *De mi vida / El nacimiento de la tragedia...*, Gre-dos, Madrid, 2009.

G. Greene, *El final de la aventura*, Edhasa, Barcelona, 1985.

H. Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1979.

J. Milton, *El Paraíso perdido*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2009.

Enric Fernández

J. Ratzinger, “Homilía por el funeral de Don Giussani”, en *Youtube* (2013), 1:26-2:08, disponible on-line: <<http://bit.ly/2mRFep2>> [Consultado: 19.03.2017].

L. Giussani, *Mis lecturas*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2005.

Enric Fernández Gel
enricfgel@gmail.com