

Massimo Borghesi



EE

ENCUENTRO

FILOSOFÍA

SECULARIZACIÓN Y NIHILISMO

CRISTIANISMO Y
CULTURA CONTEMPORÁNEA

Ensayos
325

MASSIMO BORGHESI

Secularización y nihilismo

Cristianismo y cultura contemporánea



ENCUENTRO

Título original
Secolarizzazione e Nichilismo
Cristianesimo e cultura contemporanea

© 2005

Edizioni Cantagalli S.r.l., Siena

© 2007

Ediciones Encuentro, S. A., Madrid

Traducción
Manuel Oriol

Diseño de la cubierta: o3, s.l. - www.o3com.com

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos vela por el respeto de los citados derechos.

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro
Ramírez de Arellano, 17-10.^a - 28043 Madrid
Tel. 902 999 689
www.ediciones-encuentro.es

A Carmen

ÍNDICE

| | |
|--|----|
| INTRODUCCIÓN | 7 |
| I. NIHILISMO Y REDENCIÓN | 19 |
| SECULARIZACIÓN Y METAMORFOSIS DE DIOS | 21 |
| 1. Lo moderno y lo sagrado | 21 |
| 2. Secularización y gnosis moderna | 26 |
| 3. El doble rostro de Dios: lo sagrado entre divino y diabólico | 31 |
| 4. La religiosidad posmoderna | 38 |
| SECULARIZACIÓN, NIHILISMO, SOCIEDAD «POSTSECULAR» ... | 46 |
| 1. ¿Secularización o metamorfosis de la gnosis? | 46 |
| 2. El <i>pensamiento del 68</i> y la crítica a la secularización | 55 |
| 3. Cristianismo y secularización después del 11 de septiembre | 60 |
| DIOS, EL ORNAMENTO. LA FABULACIÓN POSMODERNA | 69 |
| 1. « <i>Homo ludens</i> » y edad del Espíritu | 69 |
| 2. La ironía y el Dios ornamental | 77 |
| 3. Realidad y apertura religiosa | 81 |

| | |
|--|-----|
| DESPUÉS DEL 89. PESIMISMO Y RELIGIOSIDAD | 85 |
| 1. De Marx a Pascal. El itinerario de una generación | 85 |
| 2. Racionalismo y sentido religioso en N. Bobbio | 89 |
| | |
| II. CRISTIANISMO Y CULTURA | 95 |
| | |
| CRISTIANISMO Y FILOSOFÍA ENTRE MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD | 97 |
| 1. «Revelación generadora de razón»: una fórmula insuficiente | 97 |
| 2. Filosofía y «ejercicios espirituales» | 102 |
| 3. Cristianismo y «gnosis» moderna | 107 |
| 4. La posmodernidad entre fabulación y nostalgia de redención | 111 |
| | |
| CRISTIANISMO Y CULTURA | 117 |
| 1. Cristianismo y cultura en la segunda posguerra. La confrontación con el existencialismo y el marxismo .. | 117 |
| 2. Un modelo histórico: el encuentro entre cristianismo y cultura clásica | 123 |
| 3. La doble forma del nihilismo contemporáneo | 127 |
| 4. Cristianismo y cultura hoy | 132 |
| | |
| III. DISTINGUIR PARA UNIR | 143 |
| | |
| A) RAZÓN Y FE | 145 |
| | |
| FILOSOFÍA Y CRISTIANISMO A PARTIR DE LA <i>AETERNI PATRIS</i> .. | 145 |
| 1. Tomás como único modelo de «filosofía cristiana» | 145 |
| 2. Filosofía, teología, sentido religioso | 154 |
| | |
| CRISTIANISMO, NATURALEZA Y CULTURA EN ROMANO GUARDINI | 166 |
| 1. Guardini y la escolástica de comienzos del siglo XX | 166 |
| 2. Posibilidad y límites de la «cultura cristiana» | 173 |

| | |
|--|-----|
| B) NATURAL Y SOBRENATURAL | 184 |
| DESCARTES, PREFERIBLEMENTE. | |
| BLONDEL Y DEL NOCE CONTRA EL <i>INTRINSECISMO</i> | |
| DE NATURAL Y SOBRENATURAL | 184 |
| 1. Nicolas Malebranche: una filosofía «Verbocéntrica» | 184 |
| 2. El agustinismo de la Iluminación contra el agustinismo de la Gracia | 188 |
| 3. ¿Revalorizar a Molina? | 193 |
| SOBRE LO SOBRENATURAL. BLONDEL Y TEILHARD DE CHARDIN | |
| 1. ¿Dos Blondel? | 195 |
| 2. La distinción natural-sobrenatural | 199 |
| 3. Blondel crítico de Teilhard de Chardin | 202 |
| C) RELIGIÓN Y CRISTIANISMO | 209 |
| «SACRALIDAD» DEL MUNDO Y «APERTURA» CRISTIANA | |
| EN ROMANO GUARDINI | 209 |
| 1. Ambigüedad de la dimensión religiosa | 209 |
| 2. Cristo, liberador de los «salvadores» | 213 |
| 3. El cristianismo es «Él». Carácter fáctico y absoluto de Cristo | 220 |
| SENTIDO RELIGIOSO Y ACONTECIMIENTO CRISTIANO | |
| EN LUIGI GIUSSANI | 225 |
| 1. De G.B. Montini a L. Giussani. El «sentido religioso» como «síntesis del espíritu» | 225 |
| 2. La <i>desproporción</i> entre la pregunta y la respuesta | 234 |
| Fuentes | 242 |
| Índice de nombres | 244 |

INTRODUCCIÓN

Marcada por dos «caídas», la del muro de Berlín en 1989 y la de las torres gemelas del World Trade Center de Nueva York en 2001, la época contemporánea nos sitúa, en el paso desde aquellos días de felicidad y esperanza a éstos de dolor y tragedia, ante un espectáculo insólito: el «retorno de lo religioso». La dimensión religiosa, que diversos estudios sobre la secularización realizados a partir de los años 60 habían dado varias veces por muerta, ocupa el centro del escenario. En una «vuelta a la Edad Media» ideal, el Islam se opone al Occidente «cristiano»: una verdadera guerra de los mundos a lo Steven Spielberg y George Lucas. Estaríamos así no ante la etapa final de lo religioso, sino de la modernidad, conscientes tanto del «futuro de la religión»¹ como de la llegada de la «posmodernidad». Bajo este punto de vista, no es sorprendente que Peter Berger hable de un proceso de «deseccularización»². La idea de que la religión pertenece a la experiencia personal, privada, de la vida cede su puesto a la convicción de que juega un papel *identitario*, y, por tanto, público. Como escribe Filoramo: «Cuando hoy,

¹ R. Rorty - G. Vattimo, *Il futuro della religione*, Milán 2005, trad. esp. *El futuro de la religión*, Paidós, Barcelona 2005.

² *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington 1999.

en la época de la globalización, hablamos de religión, ya no nos viene a la cabeza en primer lugar la dimensión privada, sino el hecho de que vuelven a la palestra dimensiones de las religiones que parecían pertenecer a un pasado que, según las teorías de la secularización, estaba destinado a un ocaso definitivo»³. Aunque esto es indudable, conviene preguntarse si este proceso lleva a un verdadero «renacimiento de lo religioso» o, más bien, a una metamorfosis de la religión que deriva de la forma actual de la secularización⁴. Desde esta perspectiva, tanto el islamismo radical como las teorías sobre el Occidente «cristiano» son versiones de una misma *politización de lo religioso* que no corresponde a ningún «renacimiento», ni en el Islam, ni en Europa o en EEUU. Son polos de una tensión dialéctica en la que la identidad se define a partir del adversario. Lo cual no significa que no haya existido en suelo europeo, durante los últimos años, una atención renovada hacia el hecho cristiano.

La imponente multitud de gente que rindió homenaje a Juan Pablo II tras su muerte, una multitud de cristianos y no cristianos, es un signo elocuente del cambio de paradigma respecto de los años 70. Con la crisis del marxismo desaparece el prejuicio que relegaba la fe cristiana a un pasado definitivamente superado. El cristianismo vuelve a constituir una hipótesis para el presente. Pero se trata de una «hipótesis», y no la única. La juventud actual, respecto de la dimensión religiosa, presenta más de una analogía con la que describe Walter Benjamin en un ensayo de 1914 (que aquí recordamos en la página 69). Una juventud que se mueve entre el escepticismo, la nostalgia de ideales y una religiosidad informe. Una posición compleja, en algunos aspectos

³ G. Filoramo, «Le religioni di fronte alla sfida della globalizzazione», en AA. VV., *Che cos'è la religione oggi?*, Pisa 2005, p. 12.

⁴ Cf. F. Lenoir, *Les métamorphoses de Dieu*, París 2003, trad. esp. *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza, Madrid 2005.

contradictoria, que el uso habitual de la categoría de «secularización» no explica adecuadamente .

En el concepto de secularización convergen dos significados que surgen de dos momentos de la modernidad. En un primer sentido, secularización indica el proceso de *privatización* de la fe, de *autonomía* de la moral respecto de la religión, que tiene lugar en la segunda mitad del siglo XVIII. La moral ya no se funda en la Revelación, sino en la razón y, sin embargo, sigue siendo «cristiana» en su contenido. En un segundo sentido, secularización indica el traspaso de la noción escatológica (judeocristiana) de «Reino de Dios» a un contexto inmanente, «secular», que se carga de significado «religioso». Es la forma que han estudiado Karl Löwith y Jacob Taubes. Se trata de dos perspectivas que no coinciden entre sí. El primer modelo es un modelo que tiene lugar *dentro de un marco cristiano*, el horizonte moral «autónomo» presupone el contexto cristiano. Como escribe Jacques Derrida: «Tanto la *Aufklärung* como las *Lumières* tuvieron esencia cristiana»⁵. La Ilustración es la secularización. Entra en crisis cuando el proceso de autonomía se dilata hasta un punto en que el *humus* cristiano se deshace. De esta crisis surgen dos perspectivas. La primera está representada por el filón del pesimismo europeo, nihilista-religioso, que va desde Schopenhauer, Leopardi, Eduard von Hartmann, Martinetti, hasta Eugenio Montale. La segunda es la que ofrece el segundo modelo de secularización, que consiste en la inmanenciación del *eschaton*, en la que la forma cristiana se transforma en *gnosis* salvífica. La redención-divinización pasa en este modelo a través de la *kenosis*, la muerte, el mal, la pérdida del yo: lo positivo mediante lo *negativo*. De este modo el nihilismo se convierte en el momento que sirve de «medio» en el paso hacia la plenitud:

⁵ J. Derrida, *Fede e Sapere. Le due fonti della «religione» ai limite della semplice ragione*, trad. it. en AA. VV., *La religione*, Bari 1995, p. 24 (hay trad. esp.: *La religión*, PPC, Madrid 1996).

el apocalipsis, la revolución, la medianoche de los dioses huidos, preceden a la llegada del Reino. El nihilismo se vuelve «activo», portador de luz y plenitud. De Hegel a Marx, Nietzsche o Heidegger, hasta las revoluciones del siglo XX, la nueva gnosis se nutre de nihilismo⁶. El Eón futuro, que hay que realizar *ex novo* o «restaurar», se basa en el desprecio del presente. No escapa de este modelo el movimiento de reacción contra Occidente que representa, actualmente, el islamismo radical. Repensando la religión a la luz de la revolución, «reivindica la trasgresión como signo de la propia elección. La secta terrorista de los ‘asesinos’ mataba tanto a los jefes musulmanes como a los cruzados cristianos. [...] Religiosos o no, los nihilistas son proscritos ‘antinómicos’. Practican una doble ruptura, con el mundo ‘enemigo’ y con la comunidad ‘amiga’, que pretenden regenerar contra su voluntad»⁷.

De este modo se confrontan dos modelos de secularización, dos modelos que se comportan de manera diferente respecto del nihilismo y el cristianismo. El primer modelo vive de la *distinción* entre cristianismo y cultura laica, el segundo realiza una *metamorfosis* del cristianismo que reactualiza, de una forma nueva, aspectos de la gnosis antigua. Simplificando podríamos decir que durante los últimos sesenta años, desde 1945 hasta hoy, los años 50-60 presenciaron en Occidente la afirmación del primer modelo, al que siguió, durante los años 70-80, el segundo. La crisis de este último, después de 1989, marca la llegada de la «posmodernidad» en la que la tendencia gnóstica, una vez abandonada la escatología revolucionaria, se transforma en sublimación estética de los conflictos. El retorno a

⁶ Sobre el nihilismo europeo en el siglo XIX, cf. V. Verra, voz «Nihilismo», en *Enciclopedia del Novecento*, vol. IV, Roma 1979, pp. 778-789; S. Givone, *Storia del nulla*, Bari 1995; F. Volpi, *Il nichilismo*, Bari 1996; G. Cantarano, *Immagini del nulla*, Milán 1998; L. Casini, «Ambiguità del nichilismo», en AA. VV., *Nichilismo e storia: un itinerario storico e teoretico*, Pisa-Roma 2004, pp. 51-70.

⁷ A. Glucksmann, *Dostojevskij à Manhattan*, Paris 2002, trad. it. *Dostojevskij a Manhattan*, Florencia 2002, p. 42 (hay trad. esp.: *Dostoievski en Manhattan*, Taurus, Madrid 2002).

«lo religioso» tiene lugar tras la negación del «sujeto» (cristiano-occidental-moderno) que realiza la cultura de los «maestros de la sospecha» (Marx, Nietzsche, Freud). Su resultado es un sincretismo, post-racional, en el que convergen tendencias «posmodernas» y espiritualidad *New Age*. El punto de encuentro es la superación de los «dualismos» que se encuentran en el centro de la cultura occidental: espíritu-materia, alma-cuerpo, Dios-hombre, razón-imaginación, *logos-eros*, hombre-mujer, Occidente-Oriente, cristianismo-paganismo, bien-mal. La posmodernidad tiende hacia un *monismo* panteísta, *holístico*, que se obtiene mediante la *metamorfosis de las diferencias*. De este modo logra conjugar, de una manera singular, *religiosidad* y *nihilismo*. Un nihilismo nuevo, muy diferente del nietzscheano, más caracterizado por la *indiferencia* que por la angustia⁸.

En este marco, el «acontecimiento» del 11 de septiembre de 2001 vuelve a situar en el centro del mundo mediático la dureza incontable de la *realidad* y de las «diferencias». La «sociedad estética» vacila por un instante. Solamente puede legitimarse dibujando el escenario como un terreno de lucha entre dos fundamentalismos, entre los dos «monoteísmos»: el islámico y el judeocristiano. Ajena a la lucha queda la tolerancia «politeísta», neopagana, terreno de la metamorfosis de los opuestos⁹. Una perspectiva que desconoce con gran desparpajo el papel de pacificación y de equilibrio que ha jugado el catolicismo romano en el actual momento histórico.

Si éste es el contexto, las claves de la relación entre cristianismo y cultura hoy se aclaran. Respecto de esta relación asistimos,

⁸ Cf. G. Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, París 1993, trad. it. *L'era del vuoto. Saggi sull'individualismo contemporaneo*, Milán 1995, pp. 38-53 (hay trad. esp.: *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona 1990).

⁹ Como expresión de esta tendencia, cf. los ensayos de D.L. Miller, *The New Polytheism* (1981) y de J. Hillman, *Psychology: Monotheistic or Polytheistic* (1981), recogidos en italiano en el libro: Miller-Hillman, *Il nuovo politeismo. La rinascita degli Dei e delle Dee*, Milán 1983.

por un lado, a una reducción del cristianismo a la cultura «occidental» y, por otro, a su reducción mítico-gnóstica en el marco de la espiritualidad posmoderna. En ambas perspectivas, que por lo demás se oponen entre sí, el cristianismo se *identifica* con una determinada posición cultural. Lo que desaparece es el elemento de la *diferencia*. La fórmula adoptada por Jacques Maritain en su libro de 1943, *Distinguir para unir*, se vuelve así actual¹⁰. Es una fórmula que, oponiéndose a cualquier integrismo, permite *críticamente* captar las distinciones, y *positivamente* concordar entre sí fenómenos que brotan de una raíz común. En lo que nos ocupa, el momento «crítico» reconoce la diferencia que existe entre fe y razón, sentido religioso y Revelación histórica, lo natural y lo sobrenatural¹¹. Una diferencia que permite valorar tanto la tradición tomista como la agustiniana, centrada en la «gratuidad» de lo sobrenatural¹². En efecto, es indudable que precisamente la «naturalización» de lo sobrenatural es la primera raíz de la metamorfosis del cristianismo en gnosis, tal como sucede en el segundo modelo de secularización. Si lo sobrenatural se convierte en una *propiedad inmanente* de lo humano, el hombre se vuelve un acontecimiento en Dios, la esencia del hombre aparece como un *hacerse dios* según la mitología gnóstica¹³. De ese modo el nexo hombre-Dios llega a «pensarse en términos distintos de la gran sistematización que siguió a la reacción ortodoxa a la gnosis»¹⁴.

¹⁰ J. Maritain, *Distinguer pour unir: ou les degrés du savoir*, París 1932, trad. esp.: *Distinguir para unir o Los grados del saber*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1947.

¹¹ Para el problema «crítico», de la distinción entre los ámbitos, tiene reflexiones de gran interés: J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Sígueme, Salamanca 2005.

¹² Cf. AA. VV., *Il potere e la grazia. Attualità di sant'Agostino*, Roma 1998.

¹³ G. Filoramo, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Bari 1990.

¹⁴ G. Baget Bozzo, *E Dio creò Dio*, Milán 1985, p. 40. Para una puesta al día, clara y lúcida, de la relación entre lo natural y lo sobrenatural en la teología cristiana actual cf. C. Ruini, «La questione del soprannaturale tra natura grazia», en *Il Nuovo Areopago*, 2-3 (2000), pp. 5-24.

La clara distinción entre naturaleza y gracia, que no significa un retorno a la noción teológicamente insostenible de «naturaleza pura», permite encontrarse en términos *positivos* con esa parte de la cultura contemporánea de tipo ilustrado que vive la crisis de la secularización y, al mismo tiempo, rechazar el sueño gnóstico. Una veta en la que la llegada de la «edad del vacío» suscita un nihilismo no nihilista¹⁵. La nueva Ilustración, rechazando la teodicea de la razón, mantiene abierto el sentido del misterio, el sentido de la diferencia entre religión, filosofía y política. En esta perspectiva se sitúan las últimas reflexiones de Norberto Bobbio y las recientes de Jürgen Habermas. Para Habermas, «cuando se limitan a liquidar las viejas creencias, los lenguajes secularizados dejan tras de sí un rastro de irritaciones. Con la transformación de los pecados en culpa, y de la violación de los mandamientos divinos en trasgresión de leyes humanas, ciertamente se ha perdido algo. Al deseo de ser perdonados se une también el deseo no sentimental de eliminar el dolor que se ha infligido a terceros. Aún más nos desconcierta la irreversibilidad del sufrimiento *pasado*: ese ultraje a los inocentes maltratados, humillados y asesinados, que excede toda medida posible de resarcimiento. La esperanza perdida en la resurrección deja tras de sí un vacío evidente»¹⁶. De ahí surge la oposición a la *mitización* de la razón, como sucede en la corriente heideggeriana, la conciencia de la *distinción* entre razón y religión. Para Habermas,

¹⁵ En este sentido hay que poner en cuestión las visiones filosóficas, de matriz nietzscheana-heideggeriana, que ven en el *nihilismo* el horizonte insuperable de nuestro tiempo. Cf. las observaciones sobre este punto de G. Mucci, «Considerazioni inedite sul nichilismo», en *Civiltà Cattolica*, 3718, 21 de mayo de 2005, pp. 368-374.

¹⁶ J. Habermas, «Glauben und Wissen», apéndice a: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main 2001, trad. it. «Fede e sapere», en *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Turín 2002, p. 108 (hay trad. esp. en *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona 2002).

«la sociedad postsecular sigue realizando respecto de la religión misma la tarea que la religión realizó en su momento respecto del mito. Ya no intentando equívocamente una asimilación hostil, sino interesada por producir sentido en su propia casa y de oponerse a la encubierta entropía de los escasos recursos. El *common sense* democráticamente ilustrado también debe temer la homologación mediática y la trivialización locuaz de las diferencias específicas. Sensaciones morales que hasta ahora sólo se expresaban adecuadamente en el lenguaje religioso podrían encontrar una resonancia general en cuanto se encontrase una formulación capaz de recuperar ese algo que está medio olvidado pero que también se añora implícitamente. Una secularización no destructiva podría realizarse en la modalidad de la traducción»¹⁷.

Lo que Habermas busca es, en definitiva, una *secularización no nihilista*. La punta «crítica» de la cultura ilustrada contemporánea, consciente tanto de los vínculos entre cristianismo y cultura occidental como de los límites del *occidentalismo* ideológico, pone así las premisas para un diálogo fructífero entre cristianismo y mundo contemporáneo¹⁸. Un diálogo lúcido, consciente de los problemas y los desafíos del tiempo que vivimos, que escapa tanto del derrotismo de la razón «lúdica» como del irracionalismo severo de una religiosidad desquiciada para la cual lo Absoluto triunfa sobre las cenizas de lo finito.

¹⁷ Op. cit., trad. it., p. 111. Sobre la sociedad «postsecular» cf. K. Eder, «Europäische Säkularisierung - ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?», en *Berliner Journal für Soziologie*, 3, 2002, pp. 331-343.

¹⁸ Cf. J. Habermas - J. Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, Munich-Friburgo i.B. 2004, trad. esp. *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid 2006.

I
NIHILISMO Y REDENCIÓN

SECULARIZACIÓN Y METAMORFOSIS DE DIOS

1. Lo moderno y lo sagrado

El prejuicio del que parte la cultura de la Ilustración y de la post-Ilustración explica por qué la dimensión de lo sagrado, y de lo religioso en general, se trata normalmente en el ámbito científico a nivel etnológico-antropológico. En el fondo se encuentra la idea, codificada por el pensamiento positivista de la segunda mitad del siglo XIX, de que la religiosidad es una característica del hombre premoderno, cuya mentalidad está marcada por el temor frente a una naturaleza que ni la ciencia ni la técnica han dominado aún. Desde esta perspectiva, la religión se considera como un reflejo de lo «sagrado» natural, es decir, de una visión no objetiva de las cosas, que el pensamiento científico, al permitir el dominio sobre la realidad, va disipando inexorablemente. Si la idea de Dios nace del miedo frente a un mundo hostil y amenazador, esta idea desaparecerá con la de-sacralización del mundo y la evolución hacia una versión profana y secular del mismo. Se trata de una perspectiva que se ha vuelto tan habitual que ya no necesita ninguna justificación. Desde ella toda manifestación de lo religioso dentro de la modernidad asume un aspecto de «residuo», de supervivencia de un modelo arcaico cuya existencia solamente se explica como

una reacción. Resistencia anti-moderna al desarrollo de un proyecto histórico ineluctable e irreversible. Con este objetivo, la tripartición historiográfica entre antiguo, medieval y moderno asume el valor normativo-axiológico de un tiempo «sin vuelta atrás». La visión religiosa del mundo ha llegado a su fin, pertenece a un pasado, el de la adolescencia de la humanidad, que ya no volverá en la edad adulta.

Esta perspectiva, común en el ámbito historiográfico hasta los años setenta, resulta hoy inaceptable para muchos y por ello es criticada. Esto no sucede porque se produzca una relectura cristiana de lo moderno, sino porque se comprenden las implicaciones religiosas que lo moderno asume al alejarse del cristianismo. Como escribe el historiador de las religiones Giovanni Filoramo: «De las muchas paradojas que acompañan de modo parasitario el gran cuerpo del Leviatán moderno, una de las menos llamativas y dramáticas, pero no por eso menos interesante y sorprendente, es, por supuesto, la paradoja de su situación religiosa, es decir, de una situación donde el desencanto y la desilusión del mundo tecnológico y secularizado hacia la religión se han revelado como un desencanto y una desilusión del carácter religioso. Desde hacía más de dos siglos, la cultura occidental de tipo ilustrado se empeñaba en proclamar la muerte de un sujeto: la religión, que tenazmente se sustrae al destino que le han asignado»¹.

La paradoja de la que habla Filoramo nos plantea un problema: los temas de lo sagrado y de lo religioso ¿perviven en la modernidad sólo como «residuo», o la cultura moderna se acerca a ellos de una forma nueva? El mismo Hegel, y éste es un aspecto de su pensamiento que no ha sido estudiado suficientemente, nos coloca en el camino de los orígenes religiosos de lo moderno, cuando en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* habla de Jacob Böhme y

¹ G. Filoramo, *I nuovi movimenti religiosi*, Bari 1986, p. 3.

Francis Bacon como de los iniciadores del pensamiento moderno. Böhme, antes que Descartes, es el *philosophus* y *theosophus teutonicus* que indica la dirección del nuevo pensamiento, una dirección en la que lo Absoluto se presenta como *coincidentia oppositorum*. Añádase a esto la opinión que contienen las *Lecciones sobre filosofía de la historia*, según la cual lo moderno no comienza con Descartes, la ciencia moderna o el Renacimiento —categoría que Hegel no conoce—, sino con Lutero y la Reforma protestante. «Con la Reforma comienza *el reino del Espíritu*, en el que Dios es verdaderamente conocido como espíritu. Con esto se despliega la nueva, la última bandera en torno a la cual se reúnen los pueblos: la bandera del espíritu libre, que habita en sí mismo y en la verdad»². La edad nueva es una edad que, realizando el principio protestante en la relación entre lo humano y lo divino, asiste a la manifestación de la era que, según Joaquín de Fiore, debía seguir al tiempo del Padre y al tiempo del Hijo.

El ideal de Joaquín de Fiore, que Lessing reactualiza en la cultura alemana de finales del siglo XVIII, como han demostrado Jacob Taubes en su *Abendländische Eschatologie*³ y Henri de Lubac en *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*⁴, atraviesa el pensamiento europeo de los siglos XVIII y XIX, dándole un tono religioso, tendencialmente apocalíptico. Lo moderno es la consumación de la historia, el tiempo de la Razón en el que lo humano y lo divino se identifican según una perspectiva que al mismo tiempo

² G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, 4 vols., trad. it. Florencia 1941-1967, vol. IV, p. 151 (hay trad. esp.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente, Madrid 1974). Sobre la interpretación hegeliana de lo moderno como «edad del Espíritu» véase M. Borghesi, *L'età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo «storico» al Vangelo «Eterno»*, Roma 1995.

³ J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Berna 1947 (Múnich 1991).

⁴ H. de Lubac, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 vols., París 1979-1981, trad. esp.: *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, 2 vols., Ediciones Encuentro, Madrid 1989.

es titánico-prometeica y religiosa⁵. *Religiosa en cuanto titánica*, es decir, que tiende a una progresiva identidad entre el hombre y Dios, hasta quitarle todo el espacio a la fe en un Dios personal y trascendente. La filosofía moderna, en la medida en que se opone al cristianismo, oscila entre una versión panteísta, en la que *la filosofía se convierte en religión*, y una deísta, según la cual *la filosofía construye la religión*.

La primera corriente, presente en el análisis historiográfico de Wilhelm Dilthey, deriva de Giordano Bruno y Spinoza y encuentra su máxima expresión en el idealismo alemán. La segunda, centrada en la idea de un Absoluto que no se puede representar, llega su ápice con Kant y, en el pensamiento del siglo XX, con Karl Jaspers. A estas dos corrientes les corresponden dos tipos de religiosidad: uno alentado por la percepción de la presencia «divina» en el cosmos, el otro impregnado de una religiosidad negativa hacia lo finito y el mundo sensible, que tiene su expresión en la estética de lo «sublime».

Más allá de las diferencias, no cabe duda de que si lo examinamos sin superficialidad vemos que lo moderno está animado por una fuerte tensión religiosa, a veces incluso mística, y, curiosamente, tanto más cuanto más se opone al cristianismo. *La filosofía moderna, cuando quiere «superar» el cristianismo, tiende a asumir un carácter «religioso»*. Lo cual no sólo es evidente en Giordano Bruno y Spinoza, sino también en la *Aufklärung*, en el Romanticismo alemán —cuyo objetivo, en Novalis y Friedrich Schlegel, es la fundación de una nueva «mitología» y una nueva religión⁶—, en Hölderlin, en el

⁵ Cf. H.U. von Balthasar, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg 1947.

⁶ Cf. M. Frank, *Der Kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt am Main 1982, trad. esp. *El dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*, Ediciones del Serbal, Barcelona 1994; M. Cometa, *Iduna. Mitologie della ragione*, Palermo 1984; AA. VV., *Mitologie della ragione. Letterature e miti dal Romanticismo al Moderno*, Pordenone 1989.

idealismo, en la mística de Schopenhauer, en Feuerbach y en la izquierda hegeliana, para la cual, según Karl Löwith, «ninguna postura es jamás suficientemente radical: lo que a uno le parecía ateísmo, el que venía después lo seguía viendo como algo teológico, religioso y cristiano. A Bauer, Strauss le parecía un ‘cura’, Stirner veía a Feuerbach como un ‘ateo devoto’, para Marx, Bauer era un crítico, y seguía siendo crítico sólo en cuanto teólogo. De Stirner, que creía superar a todos, y de la ‘sagrada familia’ (Bauer), se ríe Marx, que lo llama ‘Padre de la Iglesia’ y ‘san Max’, mientras que Feuerbach descubre en la ‘nada de Stirner’ aún un ‘predicado divino’, y en su ‘Único’ entrevé la ‘felicidad individual cristiana’. Cada uno quiere demostrar a los otros que siguen teniendo un residuo de cristiandad»⁷.

Lo mismo pasa con Nietzsche, quien a su vez critica comunismo y socialismo como consecuencias de la antropología cristiana, contraponiéndoles el Evangelio de Zaratustra. El *Übermensch* que se afirma después de la «muerte de Dios» es, en una perfecta fusión entre mística y titanismo, el anti-tipo respecto de la «religión de la humanidad y del progreso» que caracteriza la cultura europea desde la revolución francesa en adelante. Es un culto que, como ha demostrado Henri de Lubac en *Le drame de l’humanisme athée*, halla su expresión más clamorosa en el pensamiento de Auguste Comte⁸.

Positivismo, comunismo, mística de los hombres y de las razas superiores son, «en la era de la secularización», las creencias laicas de una religión civil que enciende el pensamiento utópico del

⁷ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich 1941, trad. it. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Turín 1971, pp. 500-501 (hay trad. esp.: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX*, Sudamericana, Buenos Aires 1968).

⁸ H. de Lubac, *Le drame de l’humanisme athée*, París 1944, trad. esp.: *El drama del humanismo ateo*, Ediciones Encuentro, Madrid 2005, pp. 95-119.

siglo XIX. Esto lleva a reflexionar sobre el problema de si la culminación de lo moderno coincide con una sobredeterminación de lo sagrado, con una distorsión de la religiosidad que oscila entre una resacralización del mundo y su radical negación.

2. Secularización y *gnosis* moderna

La respuesta a esta cuestión, junto con la observación de Filoramo según la cual el desencanto moderno es un desencanto y una desilusión de tipo religioso, tiende a cuestionar de nuevo los modelos interpretativos de la secularización moderna. Estos modelos, que derivan sobre todo del paradigma ilustrado, suelen interpretar la secularización como un traslado de los contenidos de la fe desde el plano religioso al racional, inmanente. La religión desempeña aquí el rol de propedéutica de la razón. Como escribe Kant: «Se puede tranquilamente creer que, si el evangelio no hubiese enseñado primero las leyes éticas universales en su íntegra pureza, la razón no las habría conocido en su plenitud, aunque ahora, puesto que ya existen, cada uno puede estar convencido de su exactitud y validez mediante la sola razón»⁹.

Este cambio del ámbito propio de la fe al ámbito autónomo de la razón, naturalmente, no está libre de problemas. Para Löwith, en *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History* (Chicago 1949), esta trasposición, evidente en el paso desde la escatología cristiana a la moderna filosofía de la historia basada en la idea de progreso, es el origen de las contradicciones que marcan el modernismo histórico. Este resultado aporético confirma, sin embargo, la idea de que lo moderno, hasta Nietzsche inclusive, se mueve dentro de un horizonte cristiano.

⁹ *Kants Briefwechsel*, II, Berlín 1922, p. 76.

La secularización es transposición de contenidos cristianos a un plano laico, meramente racional.

Friedrich Gogarten llega a una opinión análoga, aunque con distinta valoración. En la interpretación gogartiana, que lleva al extremo la contraposición típica de la «teología dialéctica» entre fe y religión, la secularización es el resultado de la desacralización del mundo inaugurada por el cristianismo. La autonomía del mundo en sentido moderno no tiene lugar contra el cristianismo, sino a partir de éste. La fe cristiana, al disolver la visión divina del cosmos propia del paganismo antiguo, hace posible una visión profana del mundo, y, por consiguiente, el camino de la ciencia moderna. Contrario a la lectura de Gogarten, y asimismo a la de Löwith, es Hans Blumenberg con su trabajo de 1966, con el programático título *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt am Main 1966, 1974). Blumenberg rechaza la tesis teológica de la secularización: la autonomía del hombre moderno no adquiere su legitimidad porque la fe cristiana lo ha hecho posible, sino porque ha conquistado dicha legitimidad contra la fe. De aquí el rechazo de la categoría de «secularización» en cuya metáfora reside una pretensión cristiana: reconquistar lo que le ha sido expropiado. Podemos aquí observar que Blumenberg tiene en parte razón al rechazar la idea de que lo moderno es el resultado de la secularización cristiana. En realidad, la mera transposición de contenidos cristianos, sobre todo de carácter ético, a un ámbito inmanente, caracteriza solamente a una parte del pensamiento moderno; una parte que, como ha puesto de manifiesto Alasdair MacIntyre, está destinada a sucumbir bajo las críticas de Nietzsche¹⁰. Por el contrario, una corriente esencial de lo moderno está marcada no por una secularización del cristianismo,

¹⁰ A. MacIntyre, *After Virtue. A study in moral theory*, Notre Dame (Indiana) 1981, trad. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milán 1988, el cap. 9: «Nietzsche o Aristotele», pp. 135-159 (hay trad. esp.: *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1987).

sino por su metamorfosis, o mejor dicho, por una *metamorfosis de la gnosis*¹¹. Blumenberg no advierte este aspecto, dado que para él la modernidad se presenta justamente como superación del momento gnóstico que la postura cristiana, según su opinión, no había dominado plenamente. En realidad, parte del pensamiento moderno retoma el momento gnóstico en nuevas formas precisamente a partir de su oposición al cristianismo. Retoma, pues, esa noción salvífica de la filosofía como «ejercicio espiritual», que, redimensionada por el cristianismo en la edad Patrística y en la Edad Media, es el centro del sentido antiguo del filosofar, como ha demostrado egregiamente Pierre Hadot¹².

En esta concepción, los grados del conocimiento constituyen las etapas de un proceso espiritual de ascenso y autoelevación del alma «divina» desde la prisión del mundo sensible, donde ha caído, hasta la contemplación-identificación con lo divino de donde proviene. Desde esta perspectiva, la gnosis es salvación, redención del yo, gracias al conocimiento filosófico que sustituye a la religión.

Durante la Edad Moderna la *Ethica* de Spinoza y la *Fenomenología del espíritu* de Hegel no son solamente obras «teoréticas», especulativas, sino también «itinerarios del alma hacia Dios», caminos de conversión, sendas de salvación. No se trata de un proceso indoloro. La cruz precede a la resurrección. La identificación del yo con la sustancia divina universal conlleva, en efecto, el sacrificio de la persona, la expiación del pecado de la *individualidad*, la superación del mundo ilusorio de los sentidos. El yo empírico es la víctima sacrificada en el altar del Uno-Todo.

¹¹ Cf. A. del Noce, «Violenza e secolarizzazione della gnosi», en AA. VV., *Violenza. Una ricerca per comprendere*, Brescia 1980, pp. 195-216. Sobre la lectura de Del Noce cf. M. Borghesi, *Posmodernidad y cristianismo*, op. cit., pp. 183-192.

¹² P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, París 1987, trad. esp.: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid 2006; Id., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, París 1995, trad. esp.: *¿Qué es la filosofía antigua?*, FCE, Madrid 1998.

En esto reside la ambigüedad del panteísmo, que por un lado embriaga la conciencia identificándola con lo divino, y por el otro disuelve toda identidad del sujeto particular como una gota del gran mar del Ser.

La religión del Uno-Todo oscila entre la sobrevaloración del yo y su negación, entre hombres-dioses y víctimas de sacrificio. Es evidente, pues, que esta concepción asume el modelo gnóstico, cuyo misticismo dialéctico puede afirmar lo «totalmente otro» sólo sobre las cenizas del mundo presente. Esta negación, que identifica a las corrientes gnósticas de la antigüedad, se halla de nuevo en la corriente pesimista, de por sí minoritaria, que se encuentra en la modernidad. Dicha tendencia, como podemos ver en Schopenhauer, enlaza con la mística de Oriente. El mundo como «representación» es el velo de Maya, el lugar del *principium individuationis* que el arte y la música deben superar.

De este modo, el hallazgo del paradigma antiguo de la gnosis le permite a Occidente fundirse con Oriente. Una concepción que hallamos también en el «trascendentalismo» americano del Ralph Waldo Emerson, en el que confluyen tanto el gnosticismo occidental de Swedenborg, que intenta conciliar religión y ciencia, como la gnosis india, cuya presencia favorece una concepción impersonal de la divinidad como Energía Cósmica.

A diferencia de América, en Europa la fascinación de Oriente está unida, por lo general, a una crítica del saber científico y de la racionalidad occidental. El esquema gnóstico sigue el modelo antiguo de contemplación y huida del mundo. Sin embargo, en la unión entre optimismo y gnosis que se encuentra en el núcleo de la modernidad predomina una formulación nueva del modelo clásico, una *metamorfosis de la gnosis*. La transformación consiste en que la «gnosis antigua hace ateo al mundo (con su negación de la creación por parte de Dios) en nombre de la trascendencia divina; la poscristiana lo hace en nombre de un inmanentismo

radical»¹³. Para la primera, el mundo no puede ser obra de Dios, hasta el punto de que lo considera obra del Demiurgo malvado. Para la segunda lo negativo es lo divino en cuanto resulta ser distinto de lo mundano.

De este modo se exalta el mundo como el Todo, el Ser que todo lo abraza y totaliza, lo sagrado. Sobre este punto, la «nueva gnosis» se va segmentando y dividiendo en dos direcciones. Una está marcada por una continuación-superación de la postura judeocristiana; la otra, por un retorno al paganismo cosmocéntrico de los antiguos. Para la primera, la diversidad entre viejo y nuevo eón asume, siguiendo el modelo joaquinita de los tres reinos, una periodicidad temporal. Se critica el mundo presente a partir del mundo futuro, la edad del Espíritu que debe aún manifestarse. Mientras la gnosis antigua se ocupaba de las reglas para liberar al alma de la prisión cósmica, la nueva se ocupa de las reglas para liberarla del mundo presente en dirección de un futuro que se imagina como perfecto. Es la dirección, estudiada por Karl Löwith, que surge de darle un carácter inmanente al *eschaton* cristiano. De modo distinto, la otra corriente del panteísmo moderno, que se caracteriza a partir de Giordano Bruno por retomar la religiosidad antigua del cosmos, entiende la liberación del yo como regreso a la Gran Madre, a la Tierra, al Dios-Naturaleza, al mundo divino. Es la fe de Shaftesbury, Goethe, Herder o Schelling. Es la mística de David Herbert Lawrence, que en *Apokalypse* expresa el lamento de la muerte de lo divino: «Hemos extraviado el cosmos. Ni el sol ni la luna logran comunicarnos ya su energía. En términos místicos: la luna se ha oscurecido para nosotros y el sol se ha ocultado»¹⁴. El esplendor del cosmos antiguo, pagano, se ha apagado después de

¹³ A. del Noce, «Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità», introducción a E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, Turín 1968, p. 19.

¹⁴ D.H. Lawrence, *Apocalypse*, Florencia 1931, trad. it. *Apocalisse*, Roma 1995, p. 35 (hay trad. esp.: *Apocalipsis*, Montesinos, Barcelona 1990).

que con el cristianismo el yo, la persona, ha tomado relieve e importancia. «Para nosotros todo es personal. El panorama que podemos contemplar y el cielo mismo nos sirven sólo de trasfondo estupendo para nuestra existencia personal. [...] Para el pagano el mensaje y el trasfondo personal eran, al fin y al cabo, indiferentes; lo que en cambio era real era el cosmos. El hombre *vivía* con el cosmos, consciente de la mayor grandeza de éste respecto a él»¹⁵. Lawrence, que en México se había entusiasmado con su antigua civilización, escribiendo la novela *La serpiente emplumada* (*The Plumed Serpent*, Londres 1926), es un representante moderno del culto al sol, que «como un dragón enfurecido, odia nuestra inquieta conciencia personal»¹⁶.

La negación de esta conciencia se convierte así en el elemento que engloba las tres formas de gnosis que hemos considerado: la pesimista-schopenhaueriana, la idealista-evolutiva, la extático-cósmica. En los tres casos *la mística está al servicio de la expoliación del yo*, es funcional a la *legitimación del sacrificio* con el que la víctima, el yo individual, deposita su propia individualidad en el altar del Super-Ego cósmico-histórico universal.

3. *El doble rostro de Dios: lo sagrado entre divino y diabólico*

Este proceso, que tiene lugar donde lo religioso se convierte en la modalidad en la que el mundo se cierra sobre sí mismo —lo cual, según Romano Guardini, es lo que sucede durante la era moderna¹⁷—,

¹⁵ Op. cit., p. 33.

¹⁶ Op. cit., p. 34.

¹⁷ Romano Guardini, *Welt und Person, Versuche zur christlichen lehre vom Menschen*, Wurzburg 1939 (Maguncia 1988), trad. it. *Mondo e persona*, en: *Scritti filosofici*, 2 vols., Milán 1964, vol. II, pp. 3-133 (hay trad. esp.: *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Ediciones Encuentro, Madrid 2000, pp. 9-90).

requiere una profundización del análisis sobre la violencia y lo sagrado desarrollado por René Girard¹⁸. En efecto, no deja de sorprender el hecho de que, dentro de la perspectiva panteísta, la subjetividad acepte voluntariamente su propia disolución. Esta capitulación se debe, por un lado, a una especie de agotamiento del yo consecuencia de la descristianización y, por el otro, a un proceso de autorredención en el que la extinción del *ego* coincide con una salvación metapersonal. El aspecto de violencia de lo sagrado, propio de la mística del Uno-Todo, se cancela a partir de una visión según la cual el yo originario, visto como «limitado» y, por tanto, como «malo», queda superado en una *egoidad* trascendental, universal. En esta transformación, la redención es generación de Dios, *teogonía*. Las angustias y sufrimientos del hombre antiguo son los dolores del parto del hombre nuevo, de lo *divino-en-nosotros* que viene a la luz. De este modo, *el panteísmo moderno afirma, frente al cristianismo, otro modelo de redención*. La transformación del yo coincide con una divinización que se realiza mediante *lo negativo*, el mal. Éste, que se justifica por su necesidad, es el elemento que media en el cambio de la necesidad a la libertad, de la heteronomía a la autonomía.

Es la oposición que, disolviendo la Ley antigua, eleva la humanidad a un destino superior. En la reinterpretación gnóstica del cristianismo, esto conduce a un dualismo antitético entre los dos Testamentos, entre el viejo y el nuevo Dios. Cristo se convierte, como en Hegel, en el hombre-Dios que libera de la tiranía del Padre, del Dios «trascendente»¹⁹. El «Dios humano» redime,

¹⁸ R. Girard, *La violence et le sacré*, París 1972, trad. esp.: *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1995.

¹⁹ Esto vale no sólo para el Hegel de los *Escritos teológicos juveniles* sino también para el Hegel maduro, que sigue pensando que el Dios veterotestamentario es la expresión de la «conciencia infeliz» desgarrada entre sujeto y objeto. «Incluso en su madurez, cuando ya ha dejado de polemizar, continuará Hegel desgarrando en dos la Biblia y poniendo entre judaísmo y cristianismo toda la

elimina la visión de un dios «no humano». Dios muere en Cristo, Dios como Ser personal distinto y diferente del hombre. El nuevo dios que surge, *después* de Cristo, es el «Espíritu del mundo» (*Weltgeist*), en el que lo humano y lo divino se unen no en una persona irreplicable, sino en lo universal de los pueblos y de la historia. *La redención gnóstica es redención del hombre por medio de su redención de Dios. Cristo sufre y muere para poder negar visiblemente al dios antiguo y permitir el nacimiento del nuevo. En cuanto tal es la víctima sacrificial, chivo expiatorio y, al mismo tiempo, espíritu rebelde. Es Antígona y Prometeo, inocente y culpable. Su delito es su grandeza. En la visión gnóstica, según la cual el Dios del Antiguo Testamento es, como en Marción, el Demiurgo malo, Cristo es el liberador. Él libera restaurando la verdad originaria de la serpiente, es decir, elevando el hombre a dios y rebajando dios al hombre*²⁰.

antigüedad» (H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik, Im Raum der Metaphysik, II, Neuzeit*, Einsiedeln 1975, trad. esp.: *Gloria. Una estética teológica*, vol. 5, *Metafísica. Edad Moderna*, Ediciones Encuentro, Madrid 1988, p. 531). Radicalizando la dialéctica luterana entre ley y Evangelio Hegel retoma la dialéctica gnóstica de Marción. Su reflexión expresa un «antisemitismo gnóstico: la cruz es, en definitiva, el ‘desgarramiento’ de lo judío, que en la Nueva Alianza se convierte en lo ‘que desgarra’; de ese modo ya no es la cruz de Jesús, sino una ‘situación dialéctica’» (H.U. von Balthasar, «Mysterium Paschale», en AA. VV., *Mysterium Salutis*, vol. VI, Brescia 1980, p. 216, cf. también en español *Teología de los tres días*, Ediciones Encuentro, Madrid 2000, p. 55). Sobre la dialéctica hegeliana entre los dos Testamentos cf. M. Borghesi, *L'età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo «storico» al Vangelo «eterno»*, op. cit., pp. 168 ss.

²⁰ «En nosotros no está sólo el afligido Adán, cuyo deseo de conocer lo bueno y lo malo fue satisfecho por el salvador Jesús [...]. Ya que por encima está el inconsolado Lucifer y su deseo de *ser como Dios* [...]. Sólo en Lucifer, mantenido en secreto en Jesús para ser manifestado más tarde, al final, en los tiempos en que este rostro podrá develarse, sólo en Lucifer, inquieto desde cuando fue abandonado por segunda vez, desde cuando desde la cruz se levantó el grito que quedó sin respuesta, desde cuando por segunda vez fue aplastada la cabeza de la Serpiente del paraíso colgado de la cruz: sólo en Él, pues, en el escondido en Cristo, en cuanto *anti-demiurgo* absoluto, está comprendido también el auténtico elemento teúrgico de quien se rebela porque es hijo del hombre» (E. Bloch, *Geist der Utopie*, Frankfurt am Main 1963, trad. it. *Spirito dell'utopia*, Florencia 1980, p. 252).

El Jesús gnóstico da pie a la justificación del pecado del origen: el orgullo diabólico es el resorte del progreso humano y de la sed de libertad. *Dios nos libera de Dios*, de la oposición y del contraste que son la raíz del mal. De este modo el mal —la oposición— pierde la razón de su existencia y se transforma en bien.

El cambio del mal en bien es, por tanto, el resultado de una *metamorfosis de dios* que, de símbolo de represión y de heteronomía (Dios Padre), pasa a ser inmanente y no coercitivo (Dios Hijo). Desde este punto de vista es particularmente significativo que Thomas J.J. Altizer, en el libro que escribió con William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, al interpretar la *kenosis* cristológica bajo la influencia de Hegel, llega a recuperar la posición de Blake. William Blake, con su *Marrige of Heaven and Hell*, es el puente entre Jacob Böhme, con su teosofía de los opuestos en Dios, y la teología radical según la cual la *kenosis* es la liberación del Dios airado, extranjero²¹. Según Altizer: «Después de haber reconocido la presencia total de Dios en la encarnación, Blake y todos los cristianos radicales están liberados del Dios totalmente otro del hombre, y al mismo tiempo del peso de la autoridad de una ley heterónoma o radical»²². Con «la muerte de Dios toda la ley y autoridad ajena quedan erradicadas desde sus fundamentos»²³.

²¹ En el centro de la postura de Blake, como en el centro de toda *teosofía*, está «la concepción de Dios como coexistencia de los opuestos, como abismo y como revelación, como unión entre cielo e infierno, donde los opuestos son reales y al mismo tiempo relativos, positivos pero no absolutos [...]. Precisamente en Böhme, que Blake conocía en la llamada edición de Law, es en quien no deja de inspirarse» (S. Givone, *William Blake. Arte e religione*, Milán 1978, p. 55).

²² T.J.J. Altizer - W. Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*. Nueva York-Kansas City 1966, trad. it. *La teología radicale e la morte di Dio*, Milán 1981, p. 203 (hay trad. esp.: *Teología radical y la muerte de Dios*, Grijalbo, Barcelona 1967).

²³ *Ib.*

De ahí la forma auténtica, originaria, del cristianismo que el cristianismo «radical» se propone recuperar, caracterizada por su tensión escatológica que ha quedado sepultada por la Iglesia oficial y por el proceso de helenización. Sin embargo, al hacer así, no obstante sus críticas a la gnosis, Altizer retoma el esquema gnóstico fundamental. «Existir en nuestro tiempo —escribe— significa existir en el caos liberado de todo atisbo de significado cosmológico o de orden. Si la muerte de Dios ha dado origen a la resurrección de una auténtica nada, entonces la fe ya no puede considerar el mundo como creación. Una vez más la fe debe considerar al mundo como ‘caos’. Sin embargo, desde el punto de vista teológico el mundo que el hombre considera como ‘caos’ o como ‘nada’ corresponde al mundo que la fe escatológica considera como ‘el antiguo período cósmico’ o ‘la antigua creación’, ambos privados de cualquier significado y valor positivos. Por eso la disolución del ‘ser’ del mundo permitió la renovación y el regreso de la fe escatológica»²⁴.

Un escatologismo radical se une así con la negación del mundo presente, malvado, del mundo de la creación, obra del dios antiguo, para afirmar el mundo nuevo, la nueva Jerusalén. En esta lucha contra el Padre, Cristo asume el semblante de Satanás para después rebasarlo ofreciendo una nueva imagen de lo divino. Como escriben Altizer y Hamilton, Blake presenta «una nueva y decisiva imagen de Dios —una imagen que anticipa proféticamente Moby Dick— y una imagen que refleja un nuevo momento de la historia de la redención, un momento en donde Dios mismo cambia, asumiendo una forma satánica y por fin muere bajo el semblante de Satanás para permitir la inversión cósmica del apocalipsis»²⁵.

En esta visión donde Cristo se «convierte en el Anticristo antes de resurgir como Jerusalén»²⁶ el marco apocalíptico se cierra con la

²⁴ Op. cit., p. 120.

²⁵ Op. cit., p. 213.

²⁶ Op. cit., p. 214.

«*coincidentia oppositorum*, revelando cómo la unión final de Dios y el hombre aniquilará al Dios que es sólo Dios, haciéndolo resucitar como ‘La Gran Humanidad Divina’»²⁷. Ésta, que en el Edén futuro asumirá la forma de «un solo hombre»²⁸, puede ser anticipada en el tiempo presente mediante la eliminación de las diferencias que dependen de las distintas *egoidades*. «Cada fragmento de alegría extática o de placer físico preanuncia esta unión, toda muerte momentánea de la individualidad niega una barrera que se opone a esta inversión apocalíptica, toda afirmación de ‘otro opuesto’ santifica aquel Satanás que al final se transfigurará en Jerusalén»²⁹.

El *eros* se convierte en «sagrado» en la medida en que realiza la unidad entre los distintos, supera los opuestos, realiza lo idéntico³⁰. La unión sexual, igual que el final tan sugestivo como ambiguo de la película *Azul* de Krzysztof Kieslowski, es la manifestación del «Himno a la Caridad» de 1 Cor 13. Con ello se pone en evidencia un aspecto de lo sagrado moderno: la fusión entre sagrado y profano en función de la autorredención del hombre. El camino del pecado es el camino de la salvación, el «camino hacia abajo» es, como en Heráclito, idéntico al «camino hacia arriba». La justificación del mal implica la idea de Dios como unidad de los opuestos. Por eso Böhme, según Hegel, está en el comienzo del pensamiento moderno. Böhme, quien comprendió «el origen del mal en Dios y desde Dios»³¹, es el comienzo de la versión especulativa del Absoluto como *coincidentia oppositorum*. A ella se vinculan idealmente tanto

²⁷ Ib.

²⁸ Ib.

²⁹ Ib.

³⁰ Blake «es el único de los artistas cristianos que identifica la pasión sexual real con la más inmediata epifanía de una ‘Energía’ tanto demoníaca como redentora» (op. cit., p. 206).

³¹ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, 3 vols., Florencia 1930-1973, vol. III (2), p. 54 (hay trad. esp.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente, Madrid 1974).

Hegel como Schelling. El Absoluto es vida y la vida es contradicción, contraste de opuestos.

Una concepción como ésta puede desembocar tanto en una mística apocalíptico-revolucionaria, y así sucede en Ernst Bloch o en la «teología radical», como en una de tipo libertino según la cual el espíritu debe reconciliarse con la materia, la razón con los instintos, la luz con la sombra. Es lo que sucede en la psicología de Karl Gustav Jung que, según Martin Buber, constituye la «manifestación moderna de la gnosis», la «vuelta al tema carpocraciano, enseñado ahora como psicoterapia, que diviniza místicamente los instintos en lugar de santificarlos en la fe»³². Para el Jung «esotérico» de *Los siete sermones a los muertos*: «Dios y demonio son las primeras manifestaciones de la nada que llamamos pleroma»³³. Por encima de ellos hay un Dios más grande, *Abrahas*, que genera verdad y mentira, bien y mal, luz y tinieblas»³⁴. Es el dios-demonio cuya fe, en clara correspondencia con Jung, está en el centro de la novela *Demian. Die Geschichte einer Jugend von Emil Sinclair* publicado por Hermann Hesse en 1919. También aquí el nuevo «Dios se llama Abrahas y es Dios y Satanás y abraza en sí al mundo luminoso y al mundo oscuro»³⁵. La fe en él permite rebasar la idea de sacrificio, mirar con «estima y afecto los propios instintos y las llamadas tentaciones»³⁶.

³² M. Buber, *Gottesfinsternis*, Zúrich 1953, trad. it. *L'eclissi di Dio*, Milán 1983, p. 138 (hay trad. esp.: *Eclipse de Dios. Estudio sobre las relaciones entre religión y filosofía*, Sígueme, Salamanca 2003).

³³ *Erinnerungen. Traume. Gedanken von C.G. Jung*, Zúrich 1961, trad. it. *Ricordi, sogni, riflessioni di C.G. Jung*, Milán 1990, p. 454 (hay trad. esp.: *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Seix Barral, Barcelona 1986).

³⁴ Op. cit., p. 456.

³⁵ H. Hesse, *Die Geschichte einer Jugend von Emil Sinclair*, Berlín 1919, trad. it. *Demian. Storia della giovinezza di Emil Sinclair*, en H. Hesse, *Peter Camenzind - Demian. Due romanzi della giovinezza*, Roma 1993, p. 216 (hay trad. esp.: *Demian: historia de la juventud de Emil Sinclair*, Alianza, Madrid 1984).

³⁶ Op. cit., p. 218.

4. La religiosidad posmoderna

La nueva religión fundada sobre la unificación de los opuestos es el resultado de la negación del Dios bíblico. Desde este punto de vista hay una clara orientación antijudía que atraviesa la gnosis moderna. Esta orientación está presente en la reflexión misma sobre lo «sagrado» cuya expresión emblemática se encuentra en el texto de Rudolf Otto *Das Heilige* (1917, 1936). En polémica contra la teología y la dogmática y sus atributos racionales de Dios, Otto pone en el centro de la experiencia religiosa el escalofrío místico que se siente frente a lo numinoso que aparece como *mysterium tremendum*. Este miedo brota de la angustia frente a lo irracional, frente a la «ira de Dios», frente a su *energía*. El Dios religioso, al contrario que el Dios filosófico, se caracteriza por la *orgé*, por la ira, vitalidad, pasión, voluntad, fuerza. Esta energía divina aparece, según Otto, en Fichte, Schopenhauer, y en lo que Goethe llama lo «demoníaco». Aparece en Lutero, de cuyo *De servo arbitrio* Otto confiesa haber tomado la idea de lo «numinoso»³⁷. Aparece en Böhme, según el cual hay «un doble aspecto de la divinidad misma, concebida como bondad

³⁷ «Y cuando anteriormente he usado, para designar un aspecto de lo numinoso, justamente lo *tremendum* y la *maiestas*, lo he hecho precisamente bajo el estímulo de la reminiscencia de los términos del mismo Lutero. Los recabé precisamente de su *divina maiestas* y de su *metuenda voluntas*, que se me quedaron en el oído desde la primera vez que se me hizo familiar. En efecto, en el *De Servo Arbitrio* se formó mi inteligencia de lo numinoso y de su diferencia con lo racional, mucho antes de que se me volviera a ofrecer en el *qādosh* del Viejo Testamento y en los momentos del 'horror religioso' a través de la historia de las religiones [...]. Lo que nosotros hemos dicho de la piedad del evangelio y de la *paradoja* de la fe en Dios Padre, salta a la vista en la experiencia religiosa de Lutero, con una intensidad inaudita. Es lo *inabordable* que se convierte en *abordable*, lo Sagrado que se vuelve pura *Bondad*, la *maiestas* que se transforma en *familiaridad* —es la armonía de los contrastes lo que forma la esencia íntima de la religión de Lutero—» (R. Otto, *Das Heilige. Über das irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Múnich 1936, trad. it. *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Milán 1966, pp. 103-104, hay trad. esp.: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid 2001).

y amor por una parte, como furia e ira por otra»³⁸. Aparece, pues, en el Dios del Antiguo Testamento, imponente y terrible, «paternal» sólo a partir del Evangelio que, por lo demás, conserva en su doctrina escatológica del Reino el contraste con el mundo en la figura de lo «totalmente otro». «El Soberano de este Reino —escribe Otto— es el ‘Padre celestial’. Hoy a nosotros esta expresión nos suena suave y frecuentemente es sinónimo de familiar, algo así como ‘el buen Dios’. Pero de esta forma nosotros entendemos mal el significado bíblico tanto del sustantivo como del predicado. Ante todo este ‘Padre’ es el santo y altísimo Señor de este ‘Reino’, la amenaza oscura con la plenitud de *emat* de Yahvé, que se acerca desde lo profundo del cielo»³⁹.

³⁸ Op. cit., p. 110.

³⁹ Op. cit., p. 89. Una continuación actual de la tesis de Otto, junto con la perspectiva de Carl Gustav Jung, es la que ofrece el libro de Isabel Carrera, *El lado oscuro de Dios*, México-Buenos Aires-Barcelona 1998. Según esta autora, «la concepción que combatimos, y que llamamos ‘dominante’ por ser común en Occidente, es la de un Dios trascendente, revestido de atributos jurídicos y morales, que por largo tiempo fue sostén supramundano de muy diversas normas de conducta» (op. cit., p. 11). Según Carrera, «a esta imagen de Dios se contraponen aquellas que estas páginas intentan resucitar. Hay múltiples pasajes del *Antiguo Testamento* que traslucen la concepción de un dios misterioso e impredecible, más cercano a un poder creador arbitrario que a un legislador justo. Un dios que se opone a que sus criaturas adquieran la ciencia del bien y del mal, que exige el sacrificio de un inocente y que se deja tentar por ‘el espíritu de la duda’ para atormentar a un justo, es una divinidad que no se ciñe a los términos de pacto alguno y que, por lo mismo, suscita un temor específico y una peculiar devoción. Esta otra imagen del dios judeocristiano palpita —como se ha señalado— en el *Antiguo Testamento* y nuestra intención es recogerla para contraponerla a la imagen del dios legalista. Hemos elegido aquellos pasajes, familiares dentro de nuestra mitología colectiva, donde el Yahvé legislador manifiesta ‘un lado oscuro’ que parece serle por completo antagónico, y que nos obliga a abandonar la concepción de un dios capaz de describirse mediante predicados morales o legales. Como veremos, a veces el dios trascendente deja su lugar a un tácito dios inmanente que se confunde con el destino, al azar o la naturaleza, y al cual la atribución de propiedades morales parece serle completamente ajena» (op. cit., p. 13).

En esta visión el cristianismo acerca el cielo y la tierra, pero, sin embargo, el contraste no desaparece. La unión entre los dos Testamentos es una armonía de opuestos, del Dios cercano y del Dios lejano, de amor y de temor. De este modo la reconciliación cristiana no elimina el aspecto inquietante de lo divino, su distancia, el miedo frente a la irracionalidad de su poder. Radicalizando la teología dialéctica de Lutero, Otto retoma, en realidad, el dualismo moderno entre bien y mal en Dios que deriva de la teosofía de Böhme. Sigue presente, de modo latente, el antijudaísmo de Marción según el cual Yahvé se convierte en el demiurgo malvado a quien se opone la divinidad buena en la persona de Jesucristo.

Esta postura de Marción se une, en la gnosis moderna, con la vuelta a la postura de Joaquín según la cual la edad del Espíritu, como eliminación del contraste entre lo espiritual y lo material, lo divino y lo humano, supera las divisiones aún presentes en la edad del Hijo. En el clima de hoy día, caracterizado por la *New Age*, la nueva era asume el rostro de la «era de Acuario» cuya llegada marca el declive de la «era de Piscis», la era cristiana que ha durado dos mil años. La apertura del nuevo milenio se carga así de expectativas escatológicas: un nuevo «eón» va a acontecer. La edad del Espíritu está a las puertas. La «nueva fe», que está en el centro de los nuevos movimientos religiosos nacidos en Norteamérica, es deudora de una visión del mundo que, como han mostrado Harold Bloom, Michel Lacroix o Giovanni Filoramo, repite el esquema gnóstico antiguo, fundado sobre la autorredención y divinización del alma mediante un saber salvífico, reformulado desde el interior del optimismo moderno⁴⁰. Como en toda postura panteísta este esquema prevé, en su interior, una oscilación entre la «religión del Sí

⁴⁰ H. Bloom, *The American Religion*, Nueva York 1992, trad. it. *La religione americana*, Milán 1994, pp. 211-219: «New Age, l'orfismo californiano»; M. Lacroix, *L'ideologie du New Age*, trad. it. *L'ideologia della New Age*, Milán 1988; G. Filoramo, *I nuovi movimenti religiosi*, op. cit.; Id., *Figure del sacro. Saggi di*

mismo», por un lado, en donde la psicología se convierte en análisis salvífico del alma, y la «religión del mundo», por otro, como acontece en las versiones más radicales de la ecología en donde el primado antropológico se niega decididamente. Más allá de las diferencias, el clima es idéntico: el de una religiosidad que, lejos de ser el resultado de una confrontación entre razón y realidad, exigencia de felicidad y constatación dolorosa del límite —tal como expresan Wittgenstein, Camus o Horkheimer—, es más bien funcional a la ocultación de las contradicciones, una religiosidad etérea y ligera, informe, que, lejos de abrir lo humano hacia Dios entendido como «otro», es, más bien, el elemento llamado a «cerrar» el mundo, a hacer soportable la existencia finita en la «era del vacío»⁴¹. Se establece así un extraño círculo entre religiosidad y nihilismo. El panteísmo, para el cual el yo personal es ilusorio, genera un nihilismo empapado de mística, análogo a las filosofías orientales. La superación del sujeto y del primado del *logos* por obra del nihilismo prepara el terreno a una solución religiosa fundada sobre la imaginación y el sueño. Como escribe Eugen Drewermann, cuya teología es claramente deudora de Jung, «no tanto el mundo de los hechos y de los pensamientos, cuanto el de los sueños: ése es el punto de partida de la experiencia religiosa»⁴². Identificada con la dimensión onírica, donde lo divino aparece como el arquetipo de los sueños, la religiosidad posmoderna se presenta como la instancia con la que la modernidad, tras el fracaso de las utopías histórico-políticas de los años 70-80, puede evitar

storia religiosa, Brescia 1993, parte III: «Figure del sacro post-moderno», pp. 231-351. Un estudio de conjunto, esmerado y preciso, se encuentra en A. Pompei, «New Age, ragione e cristianesimo», en *Miscellanea Francescana*, 99, enero-junio 1999, pp. 186-244.

⁴¹ G. Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, op. cit.

⁴² E. Drewermann, *An ihren Frühchten sollt ihr erkennen. Antwort auf Rudolf Peschs und Gerhard Lohfinks «Tiefenpsychologie und keine Exegese»*, Olten in der Schweiz - Freiburg i. Br. 1988, p. 72.

interrogarse sobre sí misma. En el ocaso del escatologismo revolucionario de Bloch y de Altizer la nueva gnosis puede proponer una redención sin cambio. Eso es posible gracias al progreso tecnológico, en virtud del cual el paso del mundo real al mundo «virtual» se concibe como proceso de «espiritualización». Es muy interesante, desde este punto de vista, el cambio de rumbo que afecta a parte de la postura «posmoderna» en filosofía. Partiendo del rechazo de toda metafísica y de toda religión en cuanto expresiones del pensamiento «fuerte», raíz de intolerancia y de violencia, esta corriente mantiene esa posición originaria pero integrándola con una concepción nueva de la religiosidad. Para ella el resultado de la secularización moderna es la eliminación del límite entre lo real y lo imaginario, la abolición de la verdad como *adaequatio*. A ello conducen tanto la tecnología, con su transformación de la «naturaleza», como la hermenéutica post-heideggeriana. El resultado es, según Gianni Vattimo, la llegada de la «edad del Espíritu», de la era en la que, con el «debilitamiento» del ser, se impone una visión *estética* del mundo en la que desaparecen las diferencias ético-ontológicas. El cristianismo, más allá de su ortodoxia, contribuye a ese acontecimiento en la medida en que la *kenosis* cristológica indicaría, según una lectura que ya hemos analizado, la eliminación del rostro autoritario de Dios. La conexión entre la violencia y lo sagrado, que ha estudiado Girard, hay que extenderla, según Vattimo, también a aquellas concepciones que atribuyen a la divinidad todos los caracteres de omnipotencia, carácter absoluto, eternidad y trascendencia. «El Dios violento de Girard es en esta perspectiva el Dios de la metafísica, aquel que la metafísica ha llamado *ipsum esse subsistens*, que reúne en sí de manera eminente todos los caracteres del ser objetivo tal como ella lo piensa»⁴³.

⁴³ G. Vattimo, *Credere di credere*, Milán 1996, p. 30 (hay trad. esp.: *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona 1996).

Vattimo vuelve a adoptar aquí, a través de la «deshelenización» y la crítica del Dios «metafísico», la típica perspectiva de Marción que caracteriza a gran parte del pensamiento moderno. La encarnación, en la lectura *kenótica* de la secularización, aparece, en efecto, como la eliminación del rostro violento del dios antiguo. «La encarnación, es decir, el abajamiento de Dios al nivel del hombre, lo que el Nuevo Testamento llama *kenosis* de Dios, hay que interpretarla como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época post-metafísica tiene como su rasgo distintivo aquella misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana»⁴⁴. Para él la relación entre los dos rostros de Dios parece ser como una relación entre momentos distintos de la historia de la salvación. En el primero prevalece la justicia y la ley, en el segundo la caridad y la libertad. Aquí hay que entender la caridad no como «cumplimiento», sino como «superación» de la ley. La edad del Espíritu es el reino de la libertad en el que desaparece tanto la «letra» de los textos sagrados, su verdad «literal», como la «materia» del mundo natural, el ámbito de los límites y de las necesidades.

Tecnología y neocristianismo, en una síntesis que recuerda de alguna forma a Saint-Simon, se convierten así en los ingredientes de la utopía posmoderna. En la era estético-virtual, en la que Nietzsche, Heidegger y Marcuse, con su idea del *eros* liberador, dan forma al ideal de Joaquín, la secularización se abre a una nueva sacralización, a un nuevo hechizo del mundo por el cual «la historia ‘profana’ y la historia ‘sagrada’ ya no parecen separables»⁴⁵. Como ya sucedía en Hegel, la secularización del cristianismo prepara el terreno a la sacralización de la historia. El tiempo nuevo, carente de conflictos y de divisiones, es el tiempo de la plenitud.

⁴⁴ Ib.

⁴⁵ G. Vattimo, «Dio, l'ornamento», en *Micromega*, 1996 (Suplemento al n. 5 1995), p. 191.

De esta manera el debilitamiento del ser coincide, curiosamente, con una plenitud escatológica. El Mesías que lo hizo posible está muerto. Víctima sacrificial y chivo expiatorio, Él tiene la tarea, como en todas las corrientes de la gnosis moderna, de liberar lo humano de la obediencia a lo divino. Su *kenosis* es *muerte del Padre*. Esta muerte, el tiempo del nihilismo, abre el escenario de lo sagrado post-cristiano, una sacralidad que, más allá de la secularización del cristianismo, ve cómo el cielo vacío se llena de nuevos dioses. El politeísmo que avanza es politeísmo del yo, disolución del *ego*, de la «unidad, identidad, integración. Términos todos ellos sobrecargados de valores que llevan sobre sí una psicología monoteísta»⁴⁶. Lo que James Hillman llama la renovada «batalla entre paganos e cristianos»⁴⁷ consiste en la lucha del inconsciente, sede de los antiguos dioses, contra el «monstruoso Yo occidental que tiene que ser amansado por todo tipo de virtud cristiana: tolerancia, autocontrol, paciencia, caridad, humildad, obediencia, pobreza»⁴⁸. Lucha contra el «prejuicio cristiano» expresado en el concepto del *mal*. Por el contrario, según Hillman, «en el mundo griego no existe ningún principio particular del mal, no existe el diablo, el mal no está separado del bien. [...] Cada divinidad singular tiene su lado destructivo. Dioniso era un liberador y al mismo tiempo un destructor, al igual que Atenea o Apolo: la destructividad es una sombra que acompaña todas las cosas, no un principio separado»⁴⁹.

Proponiendo el ideal griego Hillman afirma, una vez más, aquella *coincidentia oppositorum* que es el ideal que está en el centro de la gnosis moderna. Como observaba Romano Guardini: «Actúa por todas partes la idea fundamentalmente gnóstica de que las contradicciones son polaridades: Goethe, Gide, C.G. Jung, Th. Mann,

⁴⁶ J. Hillman, *Entrevista su amore, anima e psiche*, Bari 1984, p. 113.

⁴⁷ Op. cit., p. 110.

⁴⁸ Op. cit., p. 116.

⁴⁹ Op. cit., pp. 117-118.

H. Hesse... todos ven el mal, lo negativo... como elementos dialécticos de la totalidad de la vida, de la naturaleza»⁵⁰. La autorredención es autojustificación y, al mismo tiempo, autoexplotación.

El yo está en función de la totalidad, queda liberado allí donde acepta disolverse en el gran Todo. Éste, como armonía de los contrarios, es lo «sagrado»; es Abraxas, el Acéfalo, el dios «sin cabeza», es decir, sin rostro. Una divinidad impersonal requiere la despersonalización del yo. Su deconstrucción es el sacrificio que exige lo sagrado post-cristiano. El resultado es un politeísmo de la imaginación y del corazón cuyo espacio llenan como un torbellino los numerosos ídolos del mundo virtual.

La «sociedad del vacío» puede así legitimarse a sí misma. La nada sobre la que flota no es el abismo en el que se hunde, sino el espacio aéreo de su libertad. Para que esto sea posible, soportable, se necesita la prioridad del sueño sobre la realidad. Lo sagrado posmoderno es el lugar de la gran ilusión, el regreso del Edén perdido en donde Dios y la serpiente se funden en el hombre «divino» elevado «más allá del bien y del mal».

⁵⁰ R. Guardini, *Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns. Notizen und Texte 1942-1964*, Paderborn-Múnich-Viena-Zúrich 1980, trad. it. *Diario. Appunti e testi dal 1942 al 1964*, Brescia 1983, p. 245. La nota es del 20 de enero de 1964.

SECULARIZACIÓN, NIHILISMO, SOCIEDAD «POSTSECULAR»

1. *¿Secularización o metamorfosis de la gnosis?*

Antes de abordar este tema conviene preguntarse si el término «secularización» es adecuado para interpretar el contexto de la cultura actual. El panorama cultural actual, en su relación con la tradición cristiana, manifiesta varias posturas: desde la afirmación consciente de posturas anticristianas —una mezcla de paganismo, Oriente y gnosis—, a un «mesianismo sin Mesías», que radicaliza atributos cristianos contra el cristianismo, hasta el reconocimiento de que los valores del humanismo occidental derivan de la posición cristiana y, por último la renovada atención por los misterios de la fe a partir de una peculiar conciencia de lo negativo, del mal, del dolor y de la muerte. Posturas distintas, a veces antitéticas, que aconsejan cautela a la hora de utilizar la categoría de «secularización». ¿Nuestra sociedad es una sociedad secularizada o es más bien una sociedad *postsecular*, que ha atravesado la crisis de las grandes visiones del mundo que han dominado el panorama de los dos últimos siglos? Por otro lado, esas visiones (el marxismo, en primer lugar) ¿pertenecen a la historia de la secularización moderna, como afirma Karl Löwith en su *Meaning in History*, o más bien representan el momento de la crisis de la secularización,

su caída en una perspectiva distinta, radicalmente opuesta a la judeocristiana?

Como resulta evidente, estas preguntas requieren una puntualización previa acerca del concepto de secularización. En su uso genérico, jurídico y sociológico, este término designa la progresiva autonomía, respecto de la Iglesia y su influencia, de los ordenamientos temporales a lo largo de la época moderna. Más precisamente, sin embargo, a partir de Troeltsch y el debate sobre la *Ética protestante* abierto por Max Weber, el término ha adquirido un significado más marcadamente filosófico. Por secularización se entiende aquí la «*transposición de creencias y modelos de comportamiento de la esfera religiosa a la secular*»¹. Es el proceso que, bajo un perfil crítico, analizó Romano Guardini en la parte final de su ensayo sobre *Das Ende der Neuzeit*. «El hombre —escribió Guardini— llega a ser consciente de valores que de por sí son evidentes, pero que llegan a ser visibles sólo en esa atmósfera determinada por el cristianismo. La idea de que estos valores y estas actitudes pertenecen simplemente a la evolución de la naturaleza humana muestra la falta de conocimiento del auténtico estado de las cosas; es más, hay que tener el valor de decirlo abiertamente, conduce a una deslealtad que para un observador atento caracteriza la imagen de la época moderna»². Esta «deslealtad», según este

¹ G. Marramao, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Bari 1994, p. 142 (hay trad. esp.: *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós, Barcelona 1998).

² R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Basilea 1950, trad. it. *La fine dell'epoca moderna*, Brescia 1960, pp. 114-115 (hay trad. esp.: *El fin de la modernidad*, PPC, Madrid 1995). Sartre observa análogamente cómo «el existencialismo se opone enérgicamente a una cierta clase de moral laica que desearía quitar de enmedio a Dios con el mínimo coste. Hacia 1880, algunos profesores franceses intentaron constituir una moral laica, y razonaron más o menos así: Dios es una hipótesis inútil y dañina: eliminémosla; pero, sin embargo, para que exista una moral, una sociedad, un mundo civil, es necesario que algunos valores se tomen en serio y se consideren como existentes *a priori*, es necesario que sea obligatorio *a priori* ser honesto, no mentir, no pegar a la esposa, tener hijos, etc. Por tanto,

autor, se manifiesta en el hecho de que esos valores, al separarse de su raíz cristiana, primero se vuelven formales, abstractos, para después ser rechazados y abandonados. Esto se aplica a la dimensión de la persona, del espíritu, de la libertad, de la apertura hacia el otro. La crítica de Guardini, en parte análoga a la de Nietzsche, refuta la conservación ideal de los valores secularizados. Se dirige contra el proceso que, a nivel cultural, se desarrolló durante la Ilustración. Un claro exponente de este proceso es Lessing, para quien «la Revelación no aporta al género humano nada a lo que no pueda llegar la razón humana con sus propias fuerzas; sólo ha ofrecido y ofrece a la humanidad las más importantes de estas cosas con bastante anticipo»³. Le sigue en este punto Kant, según el cual «se puede tranquilamente creer que, si el Evangelio no hubiese enseñado primero las leyes éticas universales en su íntegra pureza, la razón no las habría conocido en su plenitud, aunque ahora, *puesto que ya existen*, cada uno puede estar convencido de su exactitud y validez mediante la sola razón»⁴.

debemos realizar un pequeño trabajo que permitirá mostrar que tales valores existen igualmente, inscritos en un cielo inteligible, aunque no exista Dios. Con otras palabras —y es, en mi opinión, la tendencia de lo que en Francia se llama radicalismo— nada cambiará si Dios no existe: reencontraremos las mismas normas de honestidad, de progreso, de humanismo y habremos convertido a Dios en una hipótesis obsoleta, que morirá tranquilamente por sí misma. El existencialista piensa, al contrario, que es muy incómodo que Dios no exista, porque con Dios se desvanece toda posibilidad de volver a encontrar unos valores en un cielo inteligible. Ya no puede existir un bien *a priori* dado que no hay ninguna conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que sea necesario ser honesto, que no se deba mentir» (J.-P. Sartre, *L'existencialisme est un humanisme*. París 1946, trad. it. *L'esistenzialismo è un umanismo*, Milán 1978, pp. 60-62, hay trad. esp.: *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona 1989).

³ G.E. Lessing, *L'educazione del genere umano*, trad. it. en G.E. Lessing, *Religione, storia e società*, Messina 1973, p. 270 (hay trad. esp. en: *Escritos filosóficos y teológicos*, Editora Nacional, Madrid 1982).

⁴ *Kants Briefwechsel*, op. cit., p. 76.

Al igual que Lessing, también Kant seculariza el comportamiento moral, según un doble proceso: por un lado, la religión se reduce a ética; por otro, la moral racional se convierte en «evangélica»⁵. Este convencimiento de que la razón *práctica* es razón «cristiana» no pertenece sólo a la *Aufklärung*, lo volvemos a encontrar también en la Ilustración francesa. Como observa Derrida: «La *Aufklärung* igual que las *Lumières* tuvieron esencia cristiana. Cuando trata de la tolerancia, el *Diccionario filosófico* de Voltaire reserva a la religión cristiana un doble privilegio. Por un lado, es ejemplarmente tolerante, sin duda enseña la tolerancia mejor que cualquier otra religión. De forma parecida a Kant, Voltaire parece pensar que el cristianismo es la única religión ‘moral’ [...], por otro lado, la lección de Voltaire estaba dirigida en primer lugar contra los cristianos [...]. Y cuando Voltaire acusa a la religión cristiana y a la Iglesia, lo hace invocando la lección del cristianismo originario, ‘los tiempos de los primeros cristianos’»⁶.

La Ilustración es la secularización: es el principio de Averroes de la doble verdad (aunque la fe, en realidad, se reduce a mera opinión), que lleva a aplicar ese principio especialmente en el plano moral. Este convencimiento se trastoca y se supera allí donde los dogmas y la doctrina cristiana, lejos de permanecer en la tranquila indiferencia de la *doxa*, son asumidos y reelaborados por la razón

⁵ Para Kant, según Derrida, “la religión cristiana sería la única religión propiamente ‘moral’; le estaría reservada una misión, a ella sola: liberar una ‘fe reflexiva’. Se sigue necesariamente que la moralidad pura y el cristianismo son indisolubles, en cuanto a esencia y concepto. Si no hay cristianismo sin moralidad pura, es porque la revelación cristiana nos enseña algo esencial con relación a la idea misma de moralidad. De ahí que la idea de una moral pura pero no cristiana sería absurda: superaría el intelecto y la razón, sería una contradicción *in terminis*. La universalidad incondicionada del imperativo categórico es evangélica. La ley moral se inscribe en lo profundo de nuestros corazones, habla el idioma del cristiano —o si no enmudece—» (J. Derrida, *Fede e Sapere. Le due fonti della «religione» ai limiti della semplice ragione*, op. cit., p. 12).

⁶ Op. cit., p. 24.

produciendo un comportamiento ético distinto del comportamiento cristiano. En este paso de la autonomización de los valores a su transvaloración, el concepto de secularización se puede seguir utilizando, según Karl Löwith, sólo si se entiende el cristianismo como una especie de «trascendental histórico». Esto le permite a Löwith interpretar no sólo la idea moderna de progreso como inmanentización del *eschaton* cristiano, sino también las posturas anticristianas de Nietzsche y Heidegger como dependientes, en cuanto posibilidad de pensamiento, del horizonte teoantropológico abierto por el cristianismo⁷. En todo caso —y éste es el punto débil

⁷ «Muy distante del ser puramente pagano, el neo-paganismo de Nietzsche es —como el de D.H. Lawrence— esencialmente cristiano, precisamente por ser anticristiano. [...] Influido demasiado profundamente por una conciencia cristiana, Nietzsche no estaba en disposición de cumplir la 'transposición de todos los valores', que el cristianismo había realizado contra el paganismo: de hecho, aunque pretendía volver a conducir al hombre moderno a los antiguos valores del paganismo clásico, seguía siendo hasta tal punto cristiano que le preocupaba una sola cuestión: el pensamiento acerca del futuro y la voluntad de creer en él. [...] Ningún griego se preocupó del futuro lejano. [...] Todo este querer, crear y querer retrospectivamente es absolutamente anti-griego, anti-clásico y anti-pagano; deriva de la tradición judeocristiana, de la fe en que el mundo y el hombre han sido creados por la voluntad de Dios. En la filosofía de Nietzsche, nada es tan evidente como la exaltación de nuestra esencia creadora y volitiva, creadora a través de un acto de voluntad, como el dios del Antiguo Testamento. Para los griegos, la creatividad del hombre era una 'imitación de la naturaleza'» (K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago 1949, trad. it. *Significato e fine della storia*, Milán 1972, pp. 251-253, hay trad. esp.: *El sentido de la Historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Aguilar, Madrid 1973). De forma análoga, Löwith observa sobre Heidegger que «en el pensamiento natural y la concepción cosmológica de Aristóteles nunca se habría planteado el problema y la pregunta sobre si la existencia del hombre y de todos los demás seres no sería al fin y al cabo más que una simple casualidad o una creación arbitraria, y, por tanto, algo que podría igualmente no ser, de forma que se pueda preguntar por qué existe un ser en lugar de no existir. De aquí deriva la centenaria polémica entre los defensores de la doctrina de la creación y los de la doctrina de la eternidad del mundo sin principio. Pero si Heidegger se atreve a la 'locura' de preguntar el porqué de todo ser y rechaza la respuesta de la doctrina de la creación, demuestra entonces con ello que él mismo, aunque piensa en sentido contrario al de la tradición cristiana, está, sin embargo, dentro de ella» (K. Löwith, *Wissen, Glaube und Skepsis*, Gotinga, trad. it. *Fede e ricerca*, Brescia 1960, p. 94).

de la tesis de Löwith— la categoría de secularización, al menos en el sentido de *transposición* de los valores cristianos, no puede explicar el paso de Kant a Hegel, y al pensamiento posthegeliano. El pensamiento alemán «De Hegel a Nietzsche» no está caracterizado por una secularización del cristianismo, sino por una nueva formulación «gnóstica» del mismo posterior a su crisis. Se trata de una vuelta a la gnosis *después del cristianismo*, después de que el descubrimiento cristiano de la historia, de la dinámica histórica de la salvación, haya inaugurado la diferencia entre lo antiguo y lo moderno. Esto induce a hablar de una *metamorfosis de la gnosis*, puesto que, como escribe Augusto del Noce, mientras que «la gnosis antigua ateiza el mundo (al negar su creación por parte de Dios) en nombre de la trascendencia divina, la poscristiana lo ateiza en nombre de un inmanentismo radical»⁸. Al contrario de la gnosis antigua, que rechaza el mundo sensible, marcado por el dolor y la violencia, la nueva gnosis arranca de la idea de la coincidencia entre lo racional y lo real. Para tal fin debe legitimar lo negativo, el mal, como paso necesario hacia el bien. Mientras que Kant duda frente al enigma del «mal radical», la suntuosa *teodicea* hegeliana es la justificación que «pretende hacer inteligible el mal frente al poder absoluto de la razón»⁹. Lo positivo, para realizarse, debe experimentar la negatividad, el abismo, la pérdida. Es el calvario del Espíritu que, en la *Fenomenología*, debe perderse en las múltiples formas de la alienación y del enajenamiento, para poder encontrarse de nuevo. Es el pacto con la Serpiente que recuerda en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. Adán debe pecar, salir de la torpeza de su inocencia animal, para convertirse en hombre. Debe cumplir la promesa de la Serpiente, debe conocer —como Dios— el bien y el mal *para convertirse en Dios*. Este conocimiento es «el origen de la enfermedad,

⁸ A. del Noce, *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, op. cit., p. 19.

⁹ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, op. cit., I, p. 30.

pero también la fuente de la salud, es la copa envenenada en la que el hombre bebe la muerte y la putrefacción y, al mismo tiempo, la fuente de la reconciliación»¹⁰. Por primera vez en la historia del pensamiento, la filosofía hegeliana llega a una justificación racional de lo negativo, del mal, de la muerte. La transposición secularizadora interpreta así el paso cristológico de *kenosis*-resurrección, a la manera docetista, como «representación» de un proceso universal, en el que el evento originario de la fe, en lugar de «conservarse», se «elimina» decididamente. La filosofía, *después del cristianismo*, es la fuerza que debe llevar la Cruz del mundo. Lo puede hacer porque «lo que soporta la muerte y se mantiene en ella es la vida del espíritu que gana su verdad sólo a condición de reencontrarse a sí mismo en la devastación absoluta»¹¹. En una singular *coincidentia oppositorum*, el idealismo hegeliano une el titanismo de un pensamiento que presume de alimentarse del fuego de la muerte y el pecado, con el sacrificio del Gólgota, en el que la muerte de Cristo lleva a la eliminación del Dios trascendente y a la divinización universal¹². El resultado es una «*philosophia crucis*», un «viernes santo especulativo» que se convierte en apología de los vencedores, de los héroes, de los hombres cósmico-históricos, del poder de los pueblos superiores. La humillación de Cristo está al servicio de la voluntad de poder. La transposición ha dado lugar a una metamorfosis. El Cristo gnóstico es un nuevo Prometeo que, a semejanza del antiguo titán, sueña con el fin del reino de Zeus y sufre para liberar a los hombres de su tiranía. En el paso de Hegel a

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, trad. it., 2 vols., Bolonia 1974, II, p. 317 (hay trad. esp.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Alhambra, Madrid 1984-1987).

¹¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología dello spirito*, trad. it., 2 vols., Florencia 1973, I, p. 26 (hay trad. esp.: *Fenomenología del espíritu*, Pre-textos, Valencia 2006).

¹² Sobre la cristología en Hegel, cf. M. Borghesi, *La figura di Cristo in Hegel*, Roma 1983; Id., *L'età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo «storico» al Vangelo «eterno»*, op. cit.

Marx, y luego a Nietzsche, lo que se rompe es la identificación Cristo-Prometeo, no tanto la idea prometeica, ni el concepto de que la liberación implica la negación, el paso a través de la contradicción. Esto es válido para el dialéctico Marx, para el que la revolución marca el fin del antiguo «Eón», la disolución del mundo del extrañamiento y la alienación, hacia el Uno, la unidad comunista. Es válido también para el antidialéctico Nietzsche para quien el «superhombre» nace a través del *nihilismo*, de la voluntad que, capaz de traer la «muerte de Dios» y de todo valor relacionado con él, tiene la fuerza de decir que sí y de pedir el eterno retorno de lo idéntico. En esta lucha entre titanes, en la que el *judío* Marx y el *pagano* dionisiaco Nietzsche se oponen al «cristiano» Hegel, el cristianismo gnóstico ya no puede unir a judíos y gentiles. La filosofía posthegeliana se debate entre el futuro mesiánico y el pasado mítico, incapaz de afirmar la presencialidad, el presente. El mundo secularizado se convierte así, con una crítica implacable, en el mundo de la «pecaminosidad absoluta»¹³, del egoísmo y de la desolación; un mundo que la gnosis revolucionaria de Ernst Bloch desea consumir en las brasas ardientes que unan a «Karl Marx, la muerte y el apocalipsis»¹⁴. El propio mundo, como mundo de la «charla» primero y de la «técnica» después, le parece al neopagano Heidegger como *derección*, abandono, caída. Es la noche del nihilismo, la tierra de los dioses huidos, que anhela el retorno del Ser. El retorno a lo sagrado originario más allá del dualismo platónico-cristiano-cartesiano que ha separado el sujeto del objeto, el yo de la naturaleza, lo humano de lo divino. Un retorno que precisamente el nihilismo contribuye a preparar, llevando hasta el fondo

¹³ Sobre el concepto de existencia como «estado de perfecta culpabilidad» (G. Lukács), en la cultura europea de los años veinte, cf. M. Borghesi, *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, Roma 1990, 2004, pp. 261-270.

¹⁴ E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, op. cit., el capítulo «Karl Marx. La morte e l'Apocalisse», pp. 265-319.

la imagen metafísica del Ser reducido a ente. De ahí proviene la convergencia de nihilismo y religiosidad en Heidegger, «dos aspectos especulares del mismo problema», auténtica «alquimia de los contrarios»¹⁵.

Para Hans Jonas al igual que para Karl Jaspers, esta alquimia tiene un nombre: gnosis¹⁶. En Heidegger «la interpretación del ‘tiempo moderno’, y, por lo tanto, de Occidente, a partir de la raíz de la metafísica —[...]— conduce como consecuencia a una gnosis. Su pregunta y su cuestionamiento acerca de un punto de referencia llamado Ser de hecho relativiza, niega. Sin embargo, este punto de referencia permanece oscuro. Es ‘nada’, y está hecho para negar»¹⁷. Este nihilismo religioso constituye «un *analogon* de la fe cristiana —[...]— pero no del contenido de la fe, sino de la referencia a la trascendencia y a la especulación que sigue siendo (desprovista de contenido) gnóstica»¹⁸. La de Jaspers no era una caracterización aislada. En la *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Émile Bréhier ofreció una interpretación similar. «Como muchas otras producciones de la filosofía alemana, de Eckhart en adelante —escribe Bréhier— *Sein und Zeit* presenta la forma de una novela gnóstica (aquí está el sentido profundo de la ‘historicidad’ de la existencia en Heidegger). [...] Recordemos el esquema de la novela gnóstica, enumerando sus episodios:

1) Del abismo primordial surgen algunas hipóstasis que permanecen ancladas a su origen y que están dirigidas hacia él.

¹⁵ F. Volpi, «Heidegger e l'asceti del pensiero», en *Micromega* 2 (2000), p. 236.

¹⁶ Cf. H. Jonas, «Gnosis, Existenzialismus und Nichilismus», en H. Jonas, *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*, Gotinga 1963, pp. 3-35. Sobre la posición de Jaspers, cf. K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, Múnich-Zúrich 1978, trad. esp.: *Notas sobre Martin Heidegger*, Mondadori, Madrid 1990. Sobre el «gnosticismo» heideggeriano, cf. también S.A. Taubes, «The Gnostic Foundation of Heidegger Nichilism», en *The Journal of Religion*, 34 (1954), pp. 155-172.

¹⁷ K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, op. cit.

¹⁸ F. Volpi, «Heidegger e l'asceti del pensiero», op. cit., p. 18.

2) Una de ellas quiere hacerse independiente, y en ello residen el error y el pecado.

3) Posteriormente, y por esta caída, se produce la creación del mundo y, por lo tanto, del tiempo, al que está íntimamente ligado el ser caído; olvida su origen; se aferra al mundo por la curiosidad [...].

4) Sin embargo, algunos de estos seres superan el olvido mediante la reminiscencia»¹⁹.

Estos puntos ponen de manifiesto las fuertes analogías entre la gnosis antigua y el existencialismo heideggeriano, unas analogías que inducen a Bréhier a colocar *Sein und Zeit* en la «historia del pensamiento religioso»²⁰. Una religiosidad, añadimos, *poscristiana* que pone en evidencia la inadecuación del concepto de secularización allí donde éste viene a designar el paso de lo sagrado a lo profano, de la fe a la razón, del mito al *logos*.

2. El pensamiento del 68 y la crítica a la secularización

El pensamiento de los dos últimos siglos no es propiamente un pensamiento «laico», a la manera de la tradición cartesiana que llega hasta Voltaire. Es un pensamiento «religioso», parasitario respecto al horizonte abierto por el cristianismo, que *contiene su*

¹⁹ E. Bréhier, recensión a A. De Waelhens, «*La philosophie de Martin Heidegger*», en *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 133 (1942-43), pp. 168-169.

²⁰ Op. cit., p. 169. Análogamente, Löwith subraya que «el fundamento que subyace a todo lo que Heidegger ha venido afirmando desde siempre, una voz que despierta y que muchos escuchan atentamente, es un motivo que sigue sin enunciarse nunca: el *motivo religioso*, separado del contexto de la fe cristiana, pero precisamente por su propia indeterminación respecto de los vínculos con cualquier formulación en dogmas, tanto más concorde con el sentir de aquellos que no son ya cristianos creyentes, pero quisieran ser religiosos» (K. Löwith, *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, Gotinga 1960, trad. it. *Saggi su Heidegger*, Turin 1966, p. 130, hay trad. esp.: *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Rialp, Madrid 1956).

propio modelo de caída y redención. Esta dimensión religiosa del pensamiento puede coincidir con un ateísmo extremo, como ocurre en el «pensamiento del 68» marcado por el encuentro, absolutamente singular, entre Marx, Nietzsche y Heidegger. Como se ha dicho, puede coincidir con la radicalización del nihilismo, que a lo largo de los años 70 adquiere la forma de una crítica radical a toda la tradición occidental y a su humanismo antropocéntrico²¹. La crítica afecta por igual al cristianismo y a la Ilustración, a la fe y a la secularización. Afecta a su elemento común (renovado tras los horrores de la guerra y el peligro del totalitarismo comunista, en el período 1945-1960), que consiste en la noción de sujeto, de persona libre y responsable, fundamento de los derechos. Esta noción desaparece con la crítica del mundo del que forma parte, el mundo cristiano-burgués, el universo de la apariencia que oculta desigualdades, discriminaciones y sórdidos egoísmos detrás de la máscara de la religión, el orden y el derecho. El antihumanismo que caracteriza la cultura de la protesta es un fuego purificador que une estructuralismo y método genealógico, proceso despersonalizador y técnicas de desenmascaramiento. Se trata de hacer emerger lo eliminado, lo escondido, lo *a-logos*, lo que no tiene nombre. La deconstrucción hace emerger los desechos, el punto de ruptura del «sistema». La deconstrucción prepara la revolución, la disolución del viejo «Eón». Nihilismo y Apocalipsis, *nihilismo es Apocalipsis*. La dialéctica negativa debe parir lo «novum», la utopía, la *diferencia* que no guarda analogías con el presente. De ahí el carácter fuertemente *antinómico*, y, por lo tanto, gnóstico, del pensamiento de los años 70. Un pensamiento que no avanza por parejas «polares», sino por dualidades contradictorias: la vida contra la forma, el *eros* contra el *logos*, la naturaleza contra la cultura, el futuro contra el

²¹ Cf. L. Ferry - A. Renaut, *La Pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, París 1985.

presente, el hijo contra el padre, Oriente (o el Sur) contra Occidente. Esta visión «heraclítea», que proclama el devenir contra el Ser, repite la doble forma de la gnosis antigua: la ascética de la negación del mundo, actualizada en la vida del revolucionario; y la libertina, carpocraciana, que viola y consume la corporeidad en un intercambio entre Eros y Thanatos, entre amor y muerte, como ocurre en la perspectiva que inaugura Sade. En ambas formas del *nihil* hay una hostilidad hacia la trascendencia, tanto platónica como cartesiana, y una secreta nostalgia del Uno. Unidad pánica, en el *eros*; unidad del «grupo en fusión», en la revolución (Sartre). La pasión hacia el Uno representa en todo caso el auténtico punto focal, el punto «secreto» del *pensamiento del 68*. Esto puede parecer extraño en la medida en que toda la ideología de los años 70 se plantea como una apología de la diferencia, de lo distinto, de la excepción. Sin embargo, el Uno hacia el que tiende el nihilismo es un Uno peculiar. Redescubierto tras Spinoza y Schelling, el Uno «más allá del Ser» de Plotino presenta las características de la *Indiferencia* originaria, del *a-peiron* de Anaximandro. El Uno es el abismo, lo sin fondo (*Ab-grund*) que hace fluidas las diferencias, es el *Ab-solutus* que disuelve las identidades, licúa las sustancias. «El inicio —escribe Massimo Cacciari— es realmente *apeiron*»²². Esta perspectiva, que sirve de guía a toda la reflexión de Heidegger en su retorno a lo originario²³, está bien ejemplificada en la deconstrucción tal como la lleva a cabo Jacques Derrida.

En Derrida, como escribe Habermas, «el trabajo rebelde de la deconstrucción apuesta precisamente por destruir las rígidas jerarquías conceptuales, por subvertir los contextos de fundamentación

²² M. Cacciari, *Dell'inizio*, Milán 1990, p. 251.

²³ Cf. M. Heidegger, «Der Spruch des Anaximander», en *Holzwege*, Frankfurt am Main 1950, trad. it. «Il detto di Anassimandro», en *Sentieri interrotti*, Florencia 1968, pp. 299-348 (hay trad. esp.: «La sentencia de Anaximandro», en *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid 2001).

y las relaciones de dominio, por ejemplo, entre discurso y escritura, entre lo inteligible y lo sensible, naturaleza y cultura, interior y exterior, espíritu y materia, hombre y mujer. Derrida tiene un especial interés en invertir el primado de la lógica sobre la retórica, ya canonizado por Aristóteles»²⁴. Esta inversión pretende volver a hallar un concepto de hombre que ya no se defina «en términos de oposición y dualismo —hombre contra mujer, humano contra no humano, racionalidad contra instinto, cultura contra naturaleza—»²⁵. Detrás de la deconstrucción hay, por lo tanto, un secreto monismo que atribuye la violencia a las hipostatizaciones metafísicas, los dualismos que «separan» lo que originariamente está unido. Dualismos que, distinguiendo identidades diversas, impiden las *metamorfosis*, el traspaso dionisiaco de la identidad a la no-identidad. Las «oposiciones imponen un orden jerárquico, que implica relaciones de dominio y discriminación. Por ejemplo, en el sistema platónico, adoptado después por el pensamiento cristiano, la verdad y el bien coinciden con el lado espiritual, universal y eterno de la oposición, en detrimento del lado material, particular, temporal y femenino. La deconstrucción se propone ante todo identificar la construcción conceptual de un determinado campo teórico —sea la religión, la metafísica o la teoría ética y política— que habitualmente utiliza una o más oposiciones cuyos términos son presentados como irreconciliables uno con otro. En segundo lugar, pone de manifiesto el orden jerárquico de las oposiciones. En tercer lugar, invierte su orden, mostrando cómo el término inferior en la configuración jerárquica —lo material, particular, temporal y

²⁴ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985, trad. it. *Il discorso filosofico della modernità*, Bari 1987, p. 191 (hay trad. esp.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid 1989).

²⁵ G. Borradori, «Il terrorismo e l'eredità dell'illuminismo: Habermas e Derrida», introducción a G. Borradori, *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas - Jacques Derrida*, Bari 2003, p. 15 (hay trad. esp.: *La filosofía en una época de terror: diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Taurus, Madrid 2003).

femenino— se puede desplazar legítimamente a la posición dominante en lugar de lo espiritual, universal, eterno y masculino»²⁶. Esta nueva ordenación, cuyo método reproduce en parte la crítica de Feuerbach a Hegel, no se propone crear una nueva jerarquía, sino mostrar la «indiferencia» de los papeles, volver a colocar «arriba» lo que había caído «abajo». En efecto, lo originario es esta indiferencia, el lugar de «una nueva tolerancia»²⁷.

Más allá de sus intenciones, Derrida se coloca así en la estela de esa corriente del pensamiento contemporáneo que, superando el dualismo platónico-cristiano-cartesiano entre Dios y mundo, entre espíritu y materia, converge hacia una tendencia *holística*. A esta tendencia, en la que se enmarca una parte de la reflexión posmoderna, se oponen tanto la ciencia moderna como el cristianismo, unidos por una misma crítica: haber convertido la naturaleza en «materia», separándola de su carácter sagrado, abandonándola a las manipulaciones y la violencia de la técnica. El *holismo*, que en física se apoya en la teoría cuántica para deslegitimar el paradigma cartesiano en nombre de una spinoziana unidad sustancial entre pensamiento y extensión, es una especie de *organicismo idealista*, tendencialmente panteísta. Es la visión del mundo de la «nueva era» que viene después del tiempo de la revolución y su debacle. «La New Age —escribió Michel Lacroix— anuncia la Buena Nueva de la reconciliación universal entre el alma y el cuerpo, lo femenino y lo masculino, el espíritu y la materia, lo humano y lo divino, la Tierra y el cosmos, lo trascendente y lo inmanente, la religión y la ciencia, entre todas las religiones, entre el Yin y el Yang... El hombre alcanza por fin la orilla de una existencia serena y tranquila; la odisea de Ulises termina con Calipso; termina la noche de la alteridad y surge lo transpersonal. El yo restablece la armonía con Dios, con

²⁶ G. Borradori, «Derrida. Decostruire il terrorismo», en *Filosofía del terrore*, op. cit., p. 148.

²⁷ J. Derrida, *Fede e sapere*, op. cit., p. 23.

el prójimo y la naturaleza. Al universo dividido de Occidente se contraponen el universo unido de la New Age»²⁸. Detrás hay una metafísica de la identidad según la cual el mundo de las diferencias es engañoso. Es el Uno más allá del Ser, el *apeiron*, la indiferencia originaria: momentos de una *Weltanschauung* en la que se recoge, con nuevas formas, la gnosis poscristiana, el sueño antiguo de *convertirse en dios*²⁹. Vuelve la corriente olvidada de la modernidad, oscurecida por el mecanicismo postcartesiano y la Ilustración, una corriente que desde el Renacimiento, a través de Giordano Bruno, llega a la filosofía de la naturaleza del Romanticismo, alimentando las corrientes «esotéricas» y neognósticas de la modernidad. Es la corriente que encuentra en la teosofía de Jacob Böhme un momento esencial de su formación. Para Böhme «el punto de partida de la especulación está representado por el ‘primer fundamento’: mejor dicho, el no fundamento, lo supra-comprensible, lo inexpresable, que para él no es ser y supra-ser, sino más bien impulso y voluntad, no bondad y supra-bondad, sino una indiferencia irracional y la identidad entre bien y mal, donde se pueden volver a encontrar las posibilidades de lo uno y de lo otro, tanto para el bien como para el mal, y, por lo tanto, juntos por un doble aspecto de la divinidad misma, concebida como bondad y amor por un lado, furia e ira por otro»³⁰.

3. Cristianismo y secularización después del 11 de septiembre

En filosofía, la tendencia posmoderna alcanza su punto álgido cuando, con la caída del marxismo, cae la última forma de legitimación racional de lo negativo que está en el centro del pensamiento de los dos últimos siglos. El resultado de esta caída

²⁸ M. Lacroix, *L'ideologia della New Age*, op. cit., p. 98.

²⁹ Cf. G. Filoramo, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, op. cit.

³⁰ R. Otto, *Il Sacro*, op. cit., p. 110.

—el final de la utopía— es una huida de la realidad, de la naturalización de la muerte percibida como disonante, hacia un *divertissement* general entendido como olvido, como inmersión en lo virtual. La enorme difusión del género fantástico, desde los libros de Tolkien hasta la cinematografía de George Lucas, confirma esta tendencia.

Por otros motivos, también se incluyen en esta tendencia los neorrománticos actuales cuyas reflexiones, en el contexto del «*Mythos-Debatte*», tienden a rehabilitar después de la Ilustración el mito como lugar de legitimación y de cohesión social. Entre ellos se encuentran Hans Blumenberg, Odo Marquard, Manfred Frank y —en el plano de una psicología de derivación jungiana— James Hillman que, junto con David L. Miller, es partidario de un «nuevo politeísmo» orientado a la manera gnóstica³¹. La perspectiva que dibuja la «nueva mitología» es la de una «refinación clara, sobre bases neorrománticas, de lo que podríamos definir como la utopía laica de una religión mundial»³². Una utopía que se sitúa en «un horizonte poscristiano y posmoderno, en el que la ‘dureza’ del discurso técnico-científico y los antagonismos nacionales se mitigarían o incluso se superarían en el sueño de una conciencia ‘suave’, ecológica y planetaria»³³.

La deriva mitológica es uno de los posibles resultados de lo posmoderno, que sugiere un nuevo hechizo del mundo cuando se cierra la parábola racionalista. Aunque en realidad, detrás de ella está toda la posición posmoderna que no consigue evitar la supremacía de lo *imaginario*, la reducción de la filosofía a literatura,

³¹ Cf. el ensayo de O. Marquard, «Lode del Politeísmo», en AA. VV., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, pp. 91-116; D.L. Miller - J. Hillman, *Il nuovo politeísmo*, op. cit.; M. Frank, *Il dio a venire. Lezioni sulla Nuova Mitologia*, op. cit.

³² F. Cuniberto, «Una mitología trasparente? Nota su Manfred Frank», epílogo a M. Frank, *Il dio a venire. Lezioni sulla Nuova Mitologia*, op. cit.

³³ *Ib.*

a texto hermenéutico. Como escribe Habermas: «En la praxis deconstructiva se demuestra la inconsistencia de la diferencia específica entre filosofía y literatura; al final *todas* las diferencias específicas se pierden en un amplio contexto textual omnicompreensivo»³⁴.

La indiferencia corresponde a la *visión estética del mundo*, según la cual el mundo verdadero se ha convertido en fábula, en *visión que oculta el nihilismo consiguiente a la catástrofe de la gnosis*. En efecto, al releer el nihilismo actual no como un resultado dramático de la falta de toda esperanza, inmanente y trascendente, sino como lo hace Heidegger, como un momento saludable de la crisis de las certezas metafísicas, lo posmoderno representa el ocultamiento, el narcótico que no puede decir nada acerca del dolor y la angustia del presente. En este contexto los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 han representado una brusca vuelta a la realidad. Este evento mediático sin precedentes —una película del género catastrófico en directo— no ha podido suprimir la brecha entre ficción y realidad, una realidad más fuerte que cualquier videojuego. El éxtasis atónito, el asombro mezclado con terror, ha despertado en el mundo la conciencia del fin de una era —el ocaso de las esperanzas suscitadas tras la caída del muro de Berlín— y la percepción de un nuevo tiempo de división y lucha. La reacción inmediata a este evento ha vuelto a plantear de forma nueva el debate sobre Occidente, el cristianismo y la secularización. Se han perfilado dos perspectivas. Según la primera Occidente puede volver a encontrar su unidad contra el Islam sólo subrayando su tradición cristiana. El Occidente liberal y democrático se opone en esta perspectiva al fundamentalismo y a la falta de libertad del «otro» mundo. En cambio, según el segundo planteamiento, nos encontramos ante una lucha entre dos fundamentalismos: el judeocristiano triunfante en Estados Unidos y el islámico dominante en los países árabes.

³⁴ J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, op. cit., p. 193.

Sólo Europa, como zona de la plena secularización, mantiene la cordura de la tolerancia y puede actuar como mediadora entre las partes enfrentadas³⁵. Se puede observar respecto a estas dos posturas, verdaderas y falsas al mismo tiempo, que ni la visión de un Occidente «cristiano» ni la de una Europa secularizada son adecuadas. Es justo señalar que Occidente está marcado, y en profundidad, por la tradición cristiana, pero hay que tener claro que a pesar de algunos testimonios y puntos luminosos, éstos se encuentran en un gran teatro en el que las reliquias cristianas son piezas de museo, expresiones de un pasado más o menos glorioso. Al mismo tiempo, por las razones citadas anteriormente, tampoco la visión de una sociedad secularizada es adecuada. La sociedad y la cultura europea son actualmente una sociedad y una cultura que han pasado a través del nihilismo, es decir, a través del fracaso del sueño gnóstico que ha deconstruido la tradición humanista-cristiana. Por lo tanto es más pertinente hablar de una sociedad «postsecular».

Frente a ella, la afirmación misma de los valores generados por la secularización cristiana adquiere el valor de un nuevo descubrimiento que no está separado de una renovada conciencia de la riqueza de sentido que contiene el cristianismo. Dos ejemplos de este descubrimiento son Vattimo y Habermas, a los que, en un sentido muy peculiar, se les puede quizás añadir un tercero, Derrida.

El caso de Gianni Vattimo, uno de los autores más representativos de la tendencia posmoderna, resulta ciertamente significativo. A lo largo de los últimos años ha situado en el centro de su reflexión, en términos formalmente hegelianos, una identificación cada vez más estrecha entre *kenosis* de Dios y secularización moderna,

³⁵ Ésta es la posición de Derrida. Cf. «Autoimmunità, suicidi reali e simbolici. Un dialogo con Jacques Derrida», en G. Borradori, *Filosofía del terrore*, op. cit., pp. 126-127.

entre «debilitamiento»-abajamiento de lo divino y desacralización del mundo. Para Vattimo, que también se beneficia de haber leído a René Girard, esto significa que el cristianismo no puede considerarse responsable de la violencia que surgiría de la intolerancia propia de las verdades «fuertes» de la metafísica. La secularización moderna, como «debilitamiento» del ser, no sería el resultado de la crisis del cristianismo, sino un producto de éste. Esta tesis, colocada en la evolución del pensamiento de su autor, ha sido destacada y criticada por Richard Rorty³⁶.

Según Vattimo, «la secularización como hecho positivo significa que la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, el paso a una ética de la autonomía, la laicidad del estado, una literalidad menos rígida en la interpretación de los dogmas y los preceptos, no debe entenderse como una caída o un adiós al cristianismo, sino como un cumplimiento más completo de su verdad, que es —recordémoslo— la *kenosis*, el abajamiento de Dios, desmentir los rasgos ‘naturales’ de la divinidad»³⁷.

Esta lectura, discutible por insertar de la *kenosis* en una ontología débil y por la trans-interpretación de la *letra*, resulta, sin embargo, interesante al menos en un aspecto. Lo posmoderno, que parte de la identificación entre metafísica, cristianismo y violencia, ahora separa el cristianismo de esta secuencia, redescubriéndolo como reserva inagotable de «caridad» que se opone a toda violencia posible. Una reflexión significativa de cuya perspectiva podríamos encontrar una huella, aunque sea indirecta, en las últimas reflexiones de Jacques Derrida. Derrida, para quien «la dimensión mesiánica no depende de ningún mesianismo, no sigue a ninguna revelación determinada, no es la prerrogativa de ninguna religión

³⁶ R. Rorty, «La mia religione privata e pragmatica», en *Reset*, 69 (2002), pp. 54-58.

³⁷ G. Vattimo, *Credere di credere*, op. cit., pp. 40-41.

abrahámica»³⁸, formula una idea de la justicia que distingue fuertemente del derecho. Esta idea llega a su culminación en la figura del perdón incondicional que, a diferencia del cristiano (condicionado), tiene su aplicación en un gesto no motivado que no reclama ningún cambio al otro. «Si digo, como pienso, que el perdón es locura y que debe seguir siendo una locura propia de lo imposible, no lo hago para excluirla y descalificarla. Quizás incluso sea lo único que ocurre, aquello que sorprende como una revolución el curso ordinario de la historia, la política y el derecho. Esto quiere decir que sigue siendo heterogéneo respecto al orden político y lo jurídico, tal y como se entienden habitualmente. Según el sentido común de la palabra, nunca se podrá fundar un derecho o una línea política sobre el perdón»³⁹.

Igual que Kant, para quien el imperativo categórico, formalmente cristiano, es autónomo e incondicionado, el perdón absoluto de Derrida quiere ir más allá del cristianismo en su propio terreno. También aquí, como en el caso de Vattimo, la problematicidad de esta postura, consecuencia de un «mesianismo sin Mesías», no elimina el hecho de que lo posmoderno, en el contexto propio de la sociedad postsecular, vuelva a confrontarse con el *proprium* del cristianismo: *caritas* y perdón. Otra prueba de esta tendencia, pero acerca de un autor que se sitúa fuera del horizonte posmoderno, es la reflexión de Jürgen Habermas, que toca de cerca la relación entre cristianismo y secularización. En la conferencia *Fe y saber* del 14 de octubre de 2001, con ocasión de la entrega del «Friedenspreis des Deutschen Buchhandels», Habermas toma pie en la tragedia del 11 de septiembre para volver a diseñar la relación entre religión y sociedad secular. Situándose fuera de las lecturas

³⁸ G. Borradori, «Derrida. Decostruire il terrorismo», en *Filosofia del terrore*, op. cit., p. 168.

³⁹ J. Derrida, «Le Siècle et le Pardon», en J. Derrida, *Foi et savoir*, París 2001, p. 114.

opuestas de la secularización moderna, una positiva y otra negativa, Habermas observa que «este marco se adapta mal a una sociedad postsecular que debe prever la persistencia de comunidades religiosas dentro de un horizonte cada vez más secularizado»⁴⁰. Frente al materialismo difuso, a la concepción naturalista del ser humano, a la ecuación entre racionalidad y beneficios, la sociedad postsecular no puede privarse de la reserva de sentido que contiene la religión. «En consideración del origen religioso de sus propios fundamentos morales, el estado liberal debería tener en cuenta la posibilidad de que la ‘cultura del sentido común’ (Hegel) no consiga conservar, ante desafíos totalmente nuevos, el nivel de articulación de su propia historia de origen»⁴¹. Es decir, que para mantener vivos esos valores seculares en los que se basa, la democracia liberal necesita la aportación de esa religión de la que originariamente surgieron y luego se alejaron. «La sociedad postsecular prosigue, respecto de la religión, la tarea que la religión realizó en su día respecto del mito. No ya con el intento equívoco de una asimilación hostil, sino con el interés de producir sentido en su propia casa y de oponerse a la engañosa entropía de los escasos recursos»⁴². Para Habermas, «sensaciones morales que hasta ahora sólo el lenguaje religioso ha expresado adecuadamente podrían encontrar una resonancia general en cuanto se halle una formulación capaz de recuperar ese algo que está medio olvidado pero que a la vez se añora implícitamente. Una secularización no destructiva podría realizarse en la modalidad de la traducción»⁴³. El ejemplo que señala es el del embrión humano para el que la noción religiosa de *creaturalidad* «expresa una intuición que en nuestro contexto puede también decir algo a quienes no están especialmente dotados

⁴⁰ J. Habermas, *Fede e sapere*, op. cit., p. 101.

⁴¹ Op. cit., p. 107.

⁴² Op. cit., p. 111.

⁴³ Ib.

de oído para la religión»⁴⁴. Habermas vuelve a proponer de este modo la dimensión religiosa como *salvación de la secularización*. Consciente del fracaso de la gnosis hegeliana y post-hegeliana —el de una razón que, en lugar de trazar límites, asimila y engloba— recuerda el pasaje de Adorno: «El conocimiento no tiene otra luz más que la que emana de la redención del mundo»⁴⁵. Esta redención no puede ser obra de la razón: «El diablo no existe, pero el arcángel caído se ensaña ahora tanto como antes»⁴⁶. Tampoco puede ser, como en Heidegger, el resultado sagrado de un abandono de la razón. «La razón *profana pero no derrotista* —mostrando un gran respeto por el fuego secreto que vuelve a encenderse continuamente acerca de la cuestión de la teodicea— tiene mucho cuidado de no acercarse demasiado a la religión»⁴⁷. Se mantiene alejada de ella «sin por ello cerrarse a su perspectiva»⁴⁸. La religión interpela al pensamiento acerca de los grandes temas de la culpa, el perdón, el sufrimiento, la muerte: temas sobre los que la razón, partiendo desde sí misma, puede decir muy poco. La misma secularización parece aquí un empobrecimiento, una reducción de la perspectiva de sentido que contiene la dimensión religiosa. «Con la transformación de los pecados en culpa y de la violación de los mandamientos divinos en trasgresión de leyes humanas, algo ciertamente se ha perdido. Al deseo de ser perdonados se une además el deseo no sentimental de borrar el dolor que hemos infligido a los demás. Aún más nos estremece la irreversibilidad del sufrimiento *pasado*: ese agravio a los inocentes maltratados, humillados y asesinados que

⁴⁴ Ib.

⁴⁵ T.W. Adorno, *Minima moralia*, trad. it., Turín 1994, p. 304 (hay trad. esp.: *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Akal, Madrid 2004), op. cit. en J. Habermas, *Fede e sapere*, op. cit., p. 110.

⁴⁶ Op. cit., p. 108.

⁴⁷ Op. cit., p. 110.

⁴⁸ Ib.

supera toda medida posible de resarcimiento. *La esperanza perdida en la resurrección deja detrás de sí un vacío evidente*⁴⁹.

Esta añoranza de lo que se ha perdido, en la trascripción secularizada de los conceptos religiosos, conecta la reflexión de Habermas con la «nostalgia del totalmente Otro» del último Horkheimer, una nostalgia «según la cual el asesino no puede triunfar sobre su víctima inocente»⁵⁰, así como al mesianismo que contienen las *Tesis de filosofía de la historia* de Walter Benjamin. Se trata de una conclusión importante. Algunas de las figuras más significativas del pensamiento contemporáneo, que ha llegado a un punto crítico, perciben no sólo los límites del sueño gnóstico que ha dominado la escena cultural de los dos últimos siglos, sino también cómo los valores seculares propios de nuestro mundo, los valores de la libertad, la tolerancia y el respeto, sólo son posibles actualmente a partir del redescubrimiento de esa tradición cristiana contra la que, al principio, algunos de ellos se habían manifestado. La secularización por la que abogan no es una secularización poscristiana, a la manera de la Ilustración, sino una secularización que presupone un cristianismo todavía vivo y operante. Después del nihilismo y la reacción fundamentalista, se perfila así una alternativa, un camino estrecho y, sin embargo, interesante en el que el cristianismo y la cultura contemporánea vuelven a medirse.

⁴⁹ Op. cit., p. 108. Cursiva nuestra.

⁵⁰ M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Hamburgo 1970, trad. it. *La nostalgia del totalmente Otro*, Brescia 1977, p. 75 (hay trad. esp.: *La añoranza de lo completamente otro*, en AA. VV., *A la búsqueda del sentido*, Sígueme, Salamanca 1989).

DIOS, EL ORNAMENTO. LA FABULACIÓN POSMODERNA

1. «Homo ludens» y edad del Espíritu

En un artículo de 1914, dedicado a la posición religiosa de la juventud alemana, Walter Benjamin escribía: «La juventud que está despertando en Alemania está alejada por igual de todas las religiones y de todas las sectas ideológicas. Tampoco tiene una posición religiosa propia. Pero ella significa algo para la religión, y a su vez la religión empieza a significar mucho para ella, en un sentido completamente nuevo. Tiene una necesidad extrema, y tiene muy cerca la ayuda de Dios»¹. Mientras que «la aspiración religiosa se apoderó de la vieja generación tarde, y de forma aislada», ahora en cambio, según Benjamin, «existe una generación que se ha impregnado de religión, una religión que es su propio cuerpo, donde siente sus necesidades y sus dolores. *Existe nuevamente una generación que quiere encontrarse en la encrucijada, pero la encrucijada no está en ninguna parte.* Todas las generaciones han tenido que elegir, pero los objetos de su elección estaban bien definidos. La nueva juventud se encuentra frente al caos, en el que los objetos

¹ W. Benjamin, *Metafísica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Turín 1982, p. 108 (hay trad. esp.: *Metafísica de la juventud*, Paidós, Barcelona 1993).

(sagrados) de su elección desaparecen. No hay nada que ilumine su camino: nada 'puro' o 'impuro', 'santo' o 'abyecto', solamente las palabras escolásticas 'permitido' y 'prohibido'»². Por eso, «rodeada por el caos de las cosas y de las personas, ninguna de las cuales es santa, ninguna abyecta, la juventud exige elegir. Y no podrá elegir con seriedad profunda si la gracia no crea antes, de nuevo, lo sagrado [...]. Pero mientras tanto vive una vida difícilmente comprensible, llena de dedicación y desconfianza, de veneración y escepticismo, de abnegación y egoísmo. Esta vida es su virtud. No puede rechazar ninguna cosa, ninguna persona, porque en cada una de ellas (en el kiosco publicitario y en el delincuente) puede nacer el símbolo o el santo. Y, sin embargo, no puede entregarse plenamente a nadie; no puede nunca encontrar plenamente su interioridad en el héroe que venera, o en la chica que ama. Porque las relaciones del héroe y de la amada con lo último y esencial —con lo sagrado— son oscuras e inciertas. Es incierto nuestro propio Yo, que no encontramos aún en la elección. Quizás esta juventud comparte muchos rasgos con los primeros cristianos»³.

No es difícil apreciar en esta página de Benjamin algunas características destacadas de la *condición posmoderna*: la desilusión frente a las ideologías, el alejamiento de la Iglesia oficial, la nostalgia «religiosa» de una novedad que sólo puede llegar como «gracia», o el deseo de abnegación constantemente socavado por el escepticismo ante cualquier entrega posible de uno mismo. Como escribía André Malraux: «No existe ningún ideal por el que podamos sacrificarnos, pues conocemos la mentira de todos, nosotros que no sabemos qué es la verdad»⁴. La consecuencia es una especie de impotencia, de pasividad inquieta, de inmovilismo cargado de

² Op. cit., pp. 108-109.

³ Op. cit., p. 109.

⁴ A. Malraux, *La tentation de l'Occident*, París 1926, p. 124.

malestar. Según Benjamin, «la teoría de la inacción está cerca de esta juventud»⁵. Ella está en la encrucijada «pero la encrucijada no está en ninguna parte»; no puede elegir «si la gracia no crea antes de nuevo lo sagrado».

Encontrarse «en la encrucijada» —cuando la encrucijada ha desaparecido— es el *topos* de la condición posmoderna. *Deber* orientar la propia existencia, en el ocaso de las certezas religioso-metafísico-políticas, y no *poder* hacerlo por falta de cualquier *signum* eficaz, es la contradicción que atraviesa nuestro tiempo. Esta contradicción se expresa como «duda», como desconfianza, como dificultad para «entregarse completamente», como erosión continua de los símbolos y los mitos. La duda es en realidad el resultado de una frustración, del fracaso del sueño prometeico de autorredención del hombre del pensamiento del siglo XIX (Hegel-Marx-Nietzsche). Si los «sueños de la razón», como la historia del siglo XX demuestra, engendran monstruos, la duda tiene un valor terapéutico, indica una toma de distancia, la suspensión provisional del juicio. Se trata, a nivel existencial, de una duda «metódica» que, a la manera cartesiana, no excluye la posibilidad de volver a conquistar la certeza de la vida, de la realidad, de Dios. Es una posibilidad hipotética, que continuamente se pone en discusión, pero que nunca se niega del todo. De hecho, esta posibilidad marca la *diferencia entre la «condición» posmoderna y la «ideología» posmoderna*. La ideología de la posmodernidad, basada en un pensamiento post-metafísico, aparentemente constituye la radiografía exacta de la condición contemporánea. En realidad, realiza una trasposición, un paso de la duda metódica a una duda absoluta que bloquea la condición existencial en su búsqueda de una realidad adecuada a su deseo. En esta reinterpretación especulativa el nihilismo sufre un proceso de transfiguración: de «tierra

⁵ W. Benjamin, op. cit., p. 109.

desolada», en la que la vida languidece, se transforma en «tierra prometida», territorio refinado, ligero, en el que, al disolverse los límites entre realidad y apariencia, la libertad puede probar formas nuevas, nunca antes experimentadas. El nihilismo se convierte así en la condición *positiva* de la posmodernidad, en el agotamiento y liquidación progresivos de las ideas fuertes de la tradición (Dios, el ser, los valores, la realidad objetiva), en la extinción de todo deseo de «algo más», de toda dialéctica que parta de la nostalgia de una plenitud perdida o anhelada. Esto lleva a una lectura renovada del «ultrahombre» (*Übermensch*) de Nietzsche.

«El ultrahombre está ‘ultra’, ‘más allá’, también porque ya no necesita realizar ese ideal de conciliación absoluta que al hombre de la tradición metafísica hasta Hegel y Marx siempre le había parecido la única meta digna de ser perseguida. El ideal de la reapropiación está aún demasiado unido reactivamente a la condición de ‘expropiación’ que la visión ‘platónica’ de los valores, la separación entre lo ideal y lo real, etc., ha impuesto al hombre occidental. También se llega a esta conclusión, que constituye la base para una interpretación más adecuada de Nietzsche, reflexionando acerca de las condiciones existenciales en las que se encuentra el hombre en el mundo tardo-moderno»⁶. Este hombre, y en esto está el *aspecto postulante* de la ideología de la posmodernidad, ya no necesita «reapropiarse» de nada, no siente la exigencia de salir de una situación de «alienación», de pérdida, no protesta contra su condición mortal. «La ontología del declive no tiene nada que ver con una sensibilidad pesimista y decadente»⁷. La ontología del declive es optimista, anuncio de liberación. «Pensar así el ser nos libera, nos deja libres de la imposición de las evidencias y de los valores,

⁶ G. Vattimo, *Al di là del soggetto, Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milán 1981, p. 17 (hay trad. esp.: *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós, Barcelona 1989).

⁷ Op. cit., p. 18.

de todas las 'plenitudes' que la metafísica tradicional ha soñado, que siempre han ocultado y justificado autoritarismos de todo tipo»⁸.

La violencia es hija de la *verdad*, es la consecuencia de las ideas fuertes y los ideales absolutos. La era post-metafísica, en cambio, es tolerante, comprensiva, ecuménica. Se parece en su forma a la *edad del Espíritu* que profetizaba en la Edad Media Joaquín de Fiore⁹. En una enésima reactualización del ideal joaquinita, la posmodernidad significa, más allá de la «letra», el tiempo de la «caridad», de la tolerancia recíproca, de la salvación entendida como «aligeramiento» del ser. La posmodernidad es la etapa final de la secularización, entendida no simplemente como anulación y rechazo del cristianismo, sino, a la manera hegeliana, como inmanentiación-espiritualización del mismo. Al finalizar este proceso «la historia sacra y la historia profana ya no se distinguen»¹⁰. Es la edad del Espíritu, del abandono de la interpretación literal y «autoritaria» de la Biblia que obstinadamente ha impuesto la Iglesia católica. Esta espiritualización no se refiere sólo al modo de leer los textos bíblicos, sino que afecta a todos los aspectos de la vida como resultado posmoderno de la modernización. «Igual que la espiritualización del sentido de los textos bíblicos se plantea en las Iglesias a partir del problema del encuentro con otras religiones, así parece que se puede decir en general que el efecto del pluralismo

⁸ Op. cit., p. 19.

⁹ Sobre la noción de «edad del Espíritu» en Joaquín y su reactualización, en clave secularizada, durante la modernidad, cf. H. de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, op. cit.; M. Borghesi, «L'Età dello Spirito' e la metamorfosi della città di Dio», en *Il Nuovo Areopago*, 4 (1994), pp. 5-27 (este número, con contribuciones de J.-R. Armogathe, G. Contri, O. Grassi, G. Dalmasso y M. Vallicelli, está dedicado a la comparación entre Joaquín de Fiore y Agustín); Id., *L'età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo «storico» al Vangelo «eterno»*, op. cit. Para el uso de esta categoría como criterio hermenéutico de la situación posmoderna cf. G. Vattimo, *Dio, l'ornamento*, op. cit., pp. 187-199.

¹⁰ G. Vattimo, *Dio, l'ornamento*, op. cit., p. 193.

cultural, político y social que caracteriza el mundo posmoderno es una especie de 'espiritualización' del sentido de la realidad»¹¹. *El conflicto de las interpretaciones* (P. Ricoeur) constituye la esencia del mundo tardo-moderno, la conciencia de que, en el proceso universal de mediación cultural que caracteriza a las sociedades avanzadas, «no existen hechos, sólo interpretaciones» (F. Nietzsche). «La idea de un destino de debilitamiento escrito de algún modo en la historia del ser pretende precisamente interpretar esta situación. Una realidad concebida como juego de interpretaciones y no (ya) como presencia estable de cosas definidas en sí mismas que la mente debe sólo reflejar objetivamente es, en muchos sentidos, una realidad debilitada. Si además, como sucede en muchas posiciones filosóficas actuales, la verdad se entiende ya no como adecuación del intelecto a la cosa (descripción fiel de estados de hecho), sino como plausibilidad y capacidad de persuasión dentro de un sistema de premisas (o de la comunidad de los intérpretes competentes), entonces también nos encontramos ante un fenómeno de debilitamiento. Es más, el lugar central que adquiere el consenso de los intérpretes en la definición de la verdad puede entenderse como el emerger de la caridad en el lugar del mismo valor tradicional de la verdad»¹².

La caridad es el resultado del «aligeramiento» del ser, es tolerancia y *pietas* frente a la condición mortal común. Estamos así ante una «religiosidad posmoderna»¹³, una «edad de interpretación espiritual del mensaje bíblico»¹⁴, que convive, curiosamente, con la convicción de que la realidad de Dios como «otro», como trascendente a lo humano, no corresponde a la necesidad del hombre contemporáneo. Para el hombre actual la «muerte de Dios» no es algo

¹¹ Ib.

¹² Op. cit., p. 194.

¹³ Op. cit., p. 187.

¹⁴ Ib.

que necesite ser demostrado, sino la consecuencia de un postulado: aquel según el cual desde que «el hombre moderno ha podido dejar de sentirse como ‘un alma inmortal’»¹⁵, Dios ya no es necesario. Es así como hay que entender el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios, «que no es un modo de expresar poéticamente, en ‘imágenes’, una ‘tesis’ metafísica: Nietzsche no quiere decir que Dios ha muerto porque finalmente nos hemos dado cuenta de que ‘objetivamente no existe’, de que la realidad está hecha de tal manera que lo excluye. Al menos si lo leemos coherentemente con su teoría de la interpretación —no existen hechos, sólo interpretaciones; esto, sin duda, es también una interpretación, ¿y entonces?— Nietzsche no puede sostener una tesis así. El anuncio de la muerte de Dios es verdaderamente un anuncio: o, en nuestros términos, una toma de conciencia de un curso de acontecimientos en los que estamos implicados, que no describimos objetivamente, sino que interpretamos arriesgadamente concluyendo con el reconocimiento de que Dios ya no es necesario»¹⁶. La negación de Dios es la consecuencia de una apuesta: «Se trata siempre de ver si conseguimos vivir sin neurosis en un mundo en el que ‘Dios ha muerto’»¹⁷. Dándole la vuelta a la intención de la postura de Pascal, ahora la apuesta debe demostrar la superioridad de la posición atea sobre la creyente. No hay ninguna ventaja en pasar de mundo aparente al verdadero, en salir del *divertissement*, en la medida en que «el mundo verdadero ha acabado convirtiéndose en una fábula» (Nietzsche). En el juego sin fin de las interpretaciones, en la expansión planetaria de las tecnologías de la información, la realidad entera se vuelve «virtual».

¹⁵ G. Vattimo, *Al di là del soggetto, Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, op. cit., p. 17.

¹⁶ G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Bari 1994, p. 10 (hay trad. esp.: *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona 1995).

¹⁷ G. Vattimo, *Al di là del soggetto, Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, op. cit., p. 19.

De ahí el significado «estético» que asume la espiritualización posmoderna. «Estético es aquí el término que indica un estado de la realidad en la que ésta pierde sus contornos rígidos y se sitúa en un plano que ya no se distingue claramente del de la fantasía: a esto le llamamos también ‘poético’»¹⁸. La espiritualización es el resultado último del triunfo de la técnica. «El grado de civilización que hemos alcanzado —con la tecnología mecánica e informática, con la democracia política y el pluralismo social, con la disponibilidad social de los bienes necesarios que garantizan la supervivencia— ofrece la oportunidad de realizar el reino del espíritu entendido como aligeramiento y ‘poetización’ de lo real»¹⁹. La imagen estética del mundo, su ontología débil, es el lugar de la «salvación». «Si en algún lugar la salvación existe, parece en último término que estará más cerca de la ligereza que de la justicia»²⁰. Éste sería el significado más auténtico de la misericordia divina. «La frase evangélica en que Jesús promete a los apóstoles que en la vida eterna se sentarán en doce tronos y juzgarán a las tribus de Israel no hay que entenderla probablemente en términos judiciales, sino una vez más en términos ‘estéticos’: es decir, la vida eterna no es más que una fruición ‘perfecta’ (sin perturbación) de los significados y las formas espirituales que la historia de la humanidad ha producido y que constituyen el ‘reino’ de la inmortalidad»²¹. El *homo ludens*, el *hombre pneumático*, es quien a partir de ahora puede aproximarse a esta vida, en la medida en que es capaz de elevarse por encima de la *materialidad* del mundo. «Si no acogemos la llamada de emancipación estética que nos propone la nueva condición de la existencia es porque estamos aún demasiado encadenados a la ‘letra’, bien sea a la literalidad de los textos sagrados (fetichismo de los fundamentalismos

¹⁸ G. Vattimo, *Dio, l'ornamento*, op. cit., p. 197.

¹⁹ *Ib.*

²⁰ *Op. cit.*, p. 198.

²¹ *Ib.*

de todo género), bien a la letra de la materialidad del mundo, de las necesidades insatisfechas y de las injusticias en la distribución de los bienes indispensables para la vida. Pero, aunque sólo sea como una posibilidad apenas vislumbrada, la edad del Espíritu se avecina, hoy con una fuerza especial ligada precisamente a la condición 'posmoderna'. Escuchar este anuncio, aunque sólo sea en el plano teórico, es ya un modo de preparar su realización»²².

2. La ironía y el Dios ornamental

La ideología posmoderna constituye el último intento en el tiempo de encerrar el mundo en sí mismo, de de-finir su perfecta cohesión, su redondez sin fisuras. Como pensamiento post-metafísico, para no volver a abrir las puertas a Dios, a su presencia «otra», tiene que disolver la realidad en el juego hermenéutico a la manera idealista, y, a la vez, forzar la dinámica del deseo en la satisfacción plena del «mundo como fábula». El resultado de este cierre sobre sí mismo es un finitismo no trágico sino lúdico. Éste tiene que superar el nihilismo tanto en su versión «pesimista» (Schopenhauer, Leopardi), siempre tentado de volver a abrir el problema religioso, como en su versión «heroica» (Nietzsche), demasiado comprometida políticamente. Lo que se busca es un nihilismo satisfecho, privado de toda tensión religiosa, ya sea dirigida hacia Dios o hacia lo humano. «No es una posición desesperada la que así se dibuja, siempre que logremos mostrar respecto de ella lo que Nietzsche llamaba un 'buen carácter', una capacidad de aceptar la existencia fluctuante y la mortalidad»²³. Se trata de vivir sin neurosis en un mundo en el que «Dios ha muerto».

²² Op. cit., pp. 198-199.

²³ G. Vattimo, *Al di là del soggetto, Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, op. cit., p. 20.

Nos encontramos ante una especie de envite, una última forma *apuesta* que juega convencida de que la inconsistencia de la existencia es el terreno propio de la libertad, de la superación «espiritual» de la «ley», de la *charis* liberada de todo *nomos*. La «gnosis» asume el rostro de un *idealismo estético*, de una visión poética que, filtrando hermenéuticamente lo real en el juego cambiante de las apariencias, disuelve su espesor ontológico. Con respecto al objeto, este nuevo idealismo, igual que el hegeliano, lleva a cabo una negación-consumación. Toda objetividad es ceniza, una vez reducida a la esfera de la subjetividad. Pero esto significa que el sujeto que está detrás del idealismo estético, el verdadero «más allá del sujeto», es, como Kierkegaard había comprendido bien, un sujeto *irónico*. «La ironía —escribía Kierkegaard reflexionando sobre el uso de esta categoría en el contexto romántico— es una determinación de la subjetividad.

En la ironía el sujeto es libre en negativo. De hecho, la realidad que puede darle contenido está ausente, y el sujeto está libre del estado de constricción en el que le tiene la realidad dada, pero es libre en negativo, y como tal es fluctuante, porque no hay nada que le mantenga. Pero precisamente esta libertad, esta fluctuación transmite al irónico cierto entusiasmo, en el sentido de que se embriaga de los infinitos posibles y, aunque deba consolarse de todo lo que decae hacia la ruina, siempre puede dar espacio a las enormes reservas de la posibilidad. Sin embargo, no se abandona a este entusiasmo, sino que alberga en sí y exalta sólo el de aniquilar»²⁴. Este aniquilar está en función de la libertad del yo, que no puede entregarse a nada, no tanto porque, como decía Benjamin, «las relaciones del héroe y de la amada con lo último y

²⁴ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia*, Milán 1989, p. 203 (hay trad. esp.: *Sobre el concepto de ironía*, en *Escritos de Søren Kierkegaard*, Trotta, Madrid 2000).

esencial —con lo sagrado— son oscuras e inciertas»²⁵, sino por la fluctuación perenne del alma que escapa a toda determinación.

Esta posición anuladora no excluye que la conciencia, en su existencia fáctica, coincida con el «aparecer», con los contenidos variopintos del espectáculo actual. La oscilación entre la libertad como separación anuladora y la aceptación apologética del mundo como fábula es el movimiento propio del sujeto irónico. «Ora es un dios, ora un granito de arena. Sus estados de ánimo son tan casuales como las encarnaciones del Brahma. Y el irónico, que se cree libre, cae así en la peor de las esclavitudes, bajo la ley terrible de la ironía del mundo»²⁶. Oscilando entre la nada y el mundo como apariencia, el ironista, por un lado, soporta acriticamente la presencia del mundo y, por otro, no puede (no debe) comprometerse en una experiencia ontológica real y objetiva. Él es el eterno espectador, incluso cuando él mismo es actor. La libertad irónica, como observaba Kierkegaard, «se sabe poseedora del poder de comenzar desde el principio, si le apetece. No hay ningún antecedente que resista, y como en el plano teórico, la ironía goza de una análoga libertad divina, que no conoce lazos ni cadenas y juega sin freno ni trabas, dando vueltas como un leviatán en el mar. La ironía es ciertamente libre, libre de los afanes de la realidad, pero también libre de sus alegrías, libre de su bendición»²⁷.

Totalmente inmerso en el mundo como apariencia, el yo poetizante es, al mismo tiempo, radicalmente «abstracto», inmune al asombro y a la conmoción, incapaz de darse cuenta del momento dramático de la existencia. Este proceso de «ataraxia» exige limar tanto la *realidad* como el *deseo*. El agotamiento de lo real, su aligeramiento estético, permiten que el deseo no desee, que no exceda

²⁵ W. Benjamin, *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, op. cit., p. 109.

²⁶ S. Kierkegaard, *Sul concetto di ironia*, op. cit., p. 220.

²⁷ Op. cit., p. 217.

su condición mortal, que no anhele nada definitivo. En este sentido, *la ontología débil es la metafísica de la mala finitud*. Históricamente, es el retraimiento que es consecuencia de la *negación del deseo producido por el fracaso de la revolución*. La ideología posmoderna es la justificación estética del mundo que surge en las postrimerías de una doble fe: en el Dios-hombre y en el hombre-dios, en la humanidad divinizada. Es la reacción a la pérdida de ésta (el ocaso del marxismo en los años 80) dentro de la aceptación de su *pars destruens* contra el cristianismo. Pero esta aceptación implica, precisamente para hacer «poética» la condición mortal, su transfiguración «religiosa». La «religión posmoderna», lejos de constituir una apertura hacia lo «totalmente Otro», es el *recurso*, la modalidad mediante la cual el irónico puede limar el mundo de las apariencias, eliminando las fisuras que podrían convertirse en grietas, heridas sin remedio. *La religión es así el «recurso» a través del cual se acalla la necesidad religiosa*. Esta necesidad —Dios— es el «ornamento», el momento «espiritual» en el que parece quedar superada la *materialidad* del mundo. El debilitamiento del ser como fruto de la civilización se perfila «como una historia de salvación en cuanto que prepara la transferencia de la realidad al plano de las cualidades secundarias, de lo espiritual, de lo ornamental; quizás podríamos añadir: de lo virtual»²⁸.

El mundo como fábula es el lugar de la salvación, el «reino del sentido»²⁹, ámbito de los deseos satisfechos, de la reconciliación plena —siguiendo a Schiller y a Marcuse— entre las pasiones y la razón, el alma y el cuerpo. Es la edad del Espíritu en la que finalmente la *literalidad* y la *materialidad* se liberan de su pesantez y sus ataduras. A la ironía «posmoderna», alma ligera que no conoce vínculos duraderos, la realidad no le afecta. No conoce los tormentos de

²⁸ G. Vattimo, *Dio, l'ornamento*, op. cit., p. 166.

²⁹ Op. cit., p. 198.

la «duda», propios de la *condición* posmoderna. La ironía no vive la angustia que deriva de la percepción de la nada, sino que «utiliza» el nihilismo como ideología para diluir el impacto con la realidad, para hacer evanescentes el corazón, las pasiones, las inclinaciones. En este sentido la ironía es la certeza sin verdad que elimina la duda, que impide que la duda se tope con lo real, haga «experiencia», adquiera cualquier posible elemento «positivo». *La ideología posmoderna representa así, paradójicamente, la pantalla que impide que la condición posmoderna emerja con toda su fuerza.*

3. Realidad y apertura religiosa

Esta dialéctica entre ideología de la posmodernidad —que puede asumir el rostro de un retorno a la Antigüedad— y condición posmoderna admite distintos grados y matices. Se pasa de la rígida postura de la coincidencia perfecta entre ser y apariencia (E. Severino), al «nuevo paganismo» (S. Natoli) para el cual «aceptar el límite significa admitir la bondad de la tierra, pero al mismo tiempo también la naturalidad de la muerte»³⁰, o a la actitud menos estoica, y, *por tanto, más humana*, que tiene que recurrir al *divertissement* para olvidar su propia condición mortal (G. Vattimo). Esta última posición esconde, detrás de su aparente carácter lineal, una condición personal de sufrida excepción. Esta condición es en realidad la verdadera génesis de la ideología de la posmodernidad en la forma que hemos descrito sintéticamente. El rechazo del Dios juez, de la «ley natural» y *por consiguiente* de cualquier orden metafísico, la reducción del mundo al juego de las interpretaciones, etc., todo ello nace principalmente de «razones éticas»³¹. La reafirmación

³⁰ S. Natoli, *I nuovi pagani*, Milán 1995, p. 111.

³¹ G. Vattimo, *Credere di credere*, op. cit., p. 37.

en la propia libertad de elección pasa por la deslegitimación de cualquier *nomos* en sentido objetivo y trascendente.

De esta posición *moral*, autojustificativa, es de donde nace la *apuesta*, la apuesta por la validez relativa de la propia hermenéutica del mundo respecto de otras. Sin embargo, el idealismo estético, precisamente porque se reconoce su génesis práctica, no puede eliminar completamente su vínculo con el mundo de la vida. Es decir, no puede cerrarle el paso a la experiencia de la *realidad* y, por tanto, a una percepción religiosa no meramente «ornamental». Como escribe Vattimo en esa especie de autobiografía personal e intelectual que es *Creer que se cree*: «Pero entonces, ¿cómo ‘vuelve’ —si es que vuelve, como yo creo— lo religioso en mi-nuestra experiencia actual? Por lo que a mí respecta personalmente, no me avergüenzo de decir que tiene que ver con la experiencia de la muerte de personas queridas, con las que pensé que iba a recorrer un tramo mucho más largo de camino, en algunos casos personas que siempre había imaginado presentes a mi lado cuando me tocara partir, incluso que me figuraba amables por su virtud (afectuosa ironía respecto del mundo, aceptación del límite de todo ser vivo...) de hacer aceptable y vivible la propia muerte (como en un verso de Hölderlin: ‘heilend, begeisternd wie du’). Quizás, más allá incluso de estos accidentes, lo que en un momento determinado de la vida vuelve a plantear la cuestión de la religión tiene que ver con la fisiología de la maduración y el envejecimiento. La idea de hacer coincidir lo ‘externo’ con lo ‘interno’, según el sueño del idealismo alemán (ésta era la definición de la obra de arte en Hegel, pero también, en el fondo, la tarea de la razón para Fichte), y, por tanto, la existencia de hecho con su significado, cambia a lo largo de la vida. Y como consecuencia se le da cada vez más importancia a la esperanza de que esta coincidencia, que no parece realizable en el tiempo histórico y en el ciclo de una vida humana media, pueda realizarse en un tiempo diferente. Los postulados de la inmortalidad

del alma y de la existencia de Dios en Kant se justifican precisamente con un argumento de este tipo»³². Este reconocimiento empuja a Vattimo a comprender la fecundidad de la categoría pascaliana del *divertissement*. En efecto, la discrepancia entre existencia y significado no puede ser un mero producto fisiológico. Es también «consecuencia de un proceso histórico en el que, de manera totalmente contingente, se han destruido proyectos, sueños de renovación, esperanzas de liberación incluso política»³³. En este fracaso *ante la falta de actualidad de Marx se impone la actualidad de Pascal*, como aquel para quien la «gran ilusión» está precisamente en la coincidencia perfecta entre ser y apariencia, existencia y significado. «Quizás Pascal, el teórico del *divertissement*, diría que, a pesar de todo, incluso alguien que consiguiera vivir toda la vida en un clima de intensidad de proyectos ininterrumpida, no haría otra cosa que esconderse así de la amenazadora posibilidad de la muerte individual, frente a la cual no se ve ninguna esperanza razonable de liberación. Probablemente no existe una solución teórica de este problema. Quizás la promesa cristiana de la resurrección de la carne invita precisamente a no resolverlo demasiado 'fácilmente', como sería si nos resignáramos sin más a remitir todo posible cumplimiento al 'más allá'. Que se trate de la 'carne' y de su resurrección parece que quiere decir que entre los contenidos de la Esperanza cristiana está también la idea de que el cumplimiento de la redención no está en total discontinuidad con nuestra historia y nuestros proyectos terrenales»³⁴.

La realidad del acontecimiento cristiano en su «fisicidad» se convierte así en el posible objeto de esperanza. No es casualidad que esta hipótesis «realista» vuelva a hacer practicable el acto de

³² Op. cit., pp. 10-12.

³³ Op. cit., p. 12.

³⁴ Ib.

rezar, un acto que excede la misma perspectiva filosófico-religiosa del ser como *acontecimiento*. «Dirigirse rezando hacia Dios implica ciertamente algo más, una concepción de la divinidad como persona. Sé que hay espiritualidades religiosas (el budismo) en las que se reza aun sin suponer que haya algo así como una persona divina a la que se dirigen. Así que cuando rezo —pues lo hago, de la manera más tradicional, sobre todo recitando los salmos y otras oraciones del breviario romano— soy consciente de que actúo no solamente a partir de una persuasión filosófica, sino que, por el contrario, doy un paso más allá»³⁵. Este paso, esta excedencia no tanto del *mito* sobre el *logos*, como sugiere Vattimo, cuanto del *objeto* «más allá del sujeto» coexiste con la ideología de la posmodernidad, con la afirmación (neo-gnóstica) según la cual «la salvación pasa a través de la interpretación»³⁶. Y, sin embargo, la interpretación no es todo, si más allá de ella está la «*admiración*» de «las virtudes (casi todas) de los santos»³⁷. Una admiración que provoca, «a pesar de todo», el «sentimiento de pertenencia» a la Iglesia. La dialéctica entre ideología posmoderna y condición posmoderna es, pues, una dialéctica abierta. La *apuesta* que se dirigía originariamente al *Übermensch* nietzscheano, carente de cualquier «más allá», vuelve a encontrar su contexto original, pascaliano.

«‘Creer que se cree’, en el fondo, quiere decir un poco todo esto: incluso quizá apostar en el sentido de Pascal, esperando vencer pero sin estar seguros de ello en absoluto. Creer que se cree o también: esperar que se cree»³⁸.

³⁵ Op. cit., p. 96.

³⁶ Op. cit., p. 97.

³⁷ Ib.

³⁸ Ib.

DESPUÉS DEL 89. PESIMISMO Y RELIGIOSIDAD

1. De Marx a Pascal. El itinerario de una generación

«Toda la historia del hombre desde sus orígenes, sea cual sea el ritmo del tiempo, está atravesada por la voluntad de poder, sólo moderada, pero no completamente vencida, por la voluntad buena. Una vez Hegel definió la historia como un inmenso matadero. Y matadero ha sido. No veo ninguna razón para que no siga siendo un matadero. Termina una guerra, comienza otra. [...] Nada nuevo bajo el sol»¹. Esta cita, sacada de una entrevista a Norberto Bobbio realizada por Vittorio Possenti, pertenece al volumen colectivo *Il monoteismo*, editado por Mondadori en 2002. En la entrevista destaca con impresionante claridad la «visión no optimista de la vida y de la historia —escribe Bobbio— que siempre me ha obsesionado y aún más en estos últimos años de fatigosa vejez»². No es una excepción a este marco el panorama religioso. «No quisiera exagerar, pero mi impresión es que hoy la mayor parte de los conflictos étnicos que turban la paz en el mundo se agravan y son más violentos e insolubles debido a tradicionales enemistades de carácter

¹ «Le regole della tolleranza», entrevista a Norberto Bobbio de V. Possenti, en AA. VV., *Il monoteismo*, Milán 2002, p. 29.

² Op. cit., p. 33.

religioso»³. Ya anteriormente Bobbio había escrito acerca de «un peligro no menos grave que el nihilismo: el fundamentalismo religioso, cuyos seguidores, presentes en todo el mundo y en rápido aumento, al grito de ‘Dios lo quiere’, cometen los delitos más feroces. Nihilismo y fundamentalismo amenazan desde dos vertientes opuestas el porvenir de la humanidad. Quien sólo ve en nuestro futuro el peligro del nihilismo, ve los males del mundo con un solo ojo»⁴.

El pesimismo de Bobbio parece arraigado, profundo. En su diálogo epistolar con Augusto del Noce, publicado en su día por la revista *Micromega*, escribía que «el mal absoluto es [...] la Historia que hasta ahora no ha encontrado su propia redención»⁵. El tono amargo manifiesta una veta soterrada en las reflexiones del filósofo piemontés que estaba latente y que ha salido a la luz tras la crisis de la «primera» República en Italia y el declive de las esperanzas que el comunismo histórico, para bien y para mal, había suscitado. El final de la «ilusión de haber entrado en la edad de una nueva Ilustración»⁶ y el hecho de haberse dado cuenta de los límites del racionalismo ético-político ponen en primer plano el tema del mal, del dolor, del enigma de vivir. Nanni Moretti, en *La habitación del hijo*, de alguna manera ha dado forma a este estado de ánimo con una especie de confrontación, desde la izquierda, con lo absurdo de la muerte, respecto a la cual cualquier motivación política parece superflua y desorientadora.

Un documento significativo de este peculiar clima es la narración autobiográfica de Luigi Pintor *Il nespolo*, publicada por

³ Op. cit., p. 31.

⁴ N. Bobbio, epílogo a M. Tringali, *Augusto Del Noce interprete del Novecento*, Aosta 1997, p. 171.

⁵ «Dialogo sul male assoluto. Augusto Del Noce/Noberto Bobbio», en *Micromega*, 1 (1990), p. 244.

⁶ N. Bobbio, *Perfil ideológico del '900*, Milán 1990, p. 244.

Bollati Boringhieri en 2001. El desencanto que separa la existencia de la política es tajante. Algunos aforismos: «La política es un sucedáneo mediocre [...] y, sin embargo, era la sal de la tierra; no se sabe si ha cambiado la sal o ha cambiado la tierra»⁷; «Ya nadie quiere mejorar el mundo, todos quieren enriquecerlo y piensan que es lo mismo»⁸; «El Papa romano ha declarado que la computadora le ha cambiado la vida. La máquina en lugar de la gracia, Internet en lugar de la comunión de los santos»⁹. Lo que queda, en este desierto, no es la profundidad de las ideas, sino la de los sentimientos. «Más que nada cuentan y resisten los afectos, también los que se han perdido y uno solo que queda. No hace falta ser el Eclesiastés para darse cuenta de que todo lo demás es viento»¹⁰. En el libro, la muerte precoz de dos hijos suyos, Giaime (Junior) y Roberta (Beba), la soledad de la vejez, es lo que golpea la vida. «De vez en cuando el dolor se deposita en el fondo, luego aflora por un estímulo ocasional pero poderoso, después vuelve al fondo... el tiempo no es un médico sabio, sino un obstinado verdugo que no cura sino que infecta»¹¹. Junior ha muerto, Junior que en la Navidad de 1985 le había regalado a su padre una Biblia con una dedicatoria sacada de san Pablo: «Todo esto estará claro el día en que Dios, por medio de Jesucristo, juzgará lo que está oculto en la vida de los hombres». Luego muere también Beba: «El mal posee una fantasía ilimitada»¹². ¿Qué «relación hay entre la niña que miraba las cometas de papel en la playa de Ostia y la mujer incinerada en esa pequeña urna? La misma persona, la misma niña. Este absurdo agudiza el dolor. 'No existen personas insustituibles ni vacíos difíciles de

⁷ L. Pintor, *Il nespolo*, Turín 2001, p. 80.

⁸ Op. cit., p. 89.

⁹ Op. cit., p. 8.

¹⁰ Op. cit., p. 109.

¹¹ Op. cit., p. 54.

¹² Op. cit., p. 72.

llenar': esta afirmación de Senior es muy laica, pero es falsa o puede ser verdadera sólo a los veinte años. En cambio, primero se siente vértigo y después rabia»¹³. El desconcierto ante la pérdida se agarra a la garganta y no deja respirar. Es el dolor de Job, el «incansable combatiente capaz de hacer frente a su dios que lo trataba como a un guiñapo»¹⁴. En realidad el problema es que «nadie nos guía por verdes praderas»¹⁵. La música y la teología constituyen «la integración del mundo herido»¹⁶, la «religiosidad es una petición de resarcimiento contra este destino, pero confiar en las religiones constituidas para encontrar la respuesta es un mal recurso»¹⁷.

Religiosidad y escepticismo, imperativo de sentido y duda, se unen de tal manera que las aperturas y los cierres caminan juntos. El dolor nos deja turbados, atónitos. Manifiesta los límites del racionalismo, que no puede impedir que irrumpa una pregunta, un por qué, aunque luego prohíba toda respuesta posible. *Il nespolo*, por su doloroso testimonio, es un documento importante. En él halla expresión ese itinerario hacia atrás de Marx a Pascal que le da la vuelta al que Lucien Goldmann sugiere en un conocido libro de 1955, *Le dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les «Pensées» de Pascal et dans le théâtre de Racine*, que intenta delinear un recorrido ideal desde Pascal a Marx, desde el existencialismo al comunismo. El descubrimiento de Pascal, del «agustiniano» Pascal, no sólo se manifiesta en los temas, en las preguntas inquietas frente al universo mudo, en el realismo desencantado, en la elección del destino, en la exigencia de redención. También hay referencias explícitas a él. En su *Alla ricerca della morale perduta*, de 1995, Eugenio Scalfari optaba ya por Pascal en una comparación a distancia con

¹³ Op. cit., p. 75.

¹⁴ Op. cit., p. 87.

¹⁵ Op. cit., p. 77.

¹⁶ Op. cit., p. 29.

¹⁷ Op. cit., p. 79.

«su» Voltaire. «No cause asombro —escribía— si el ateo que soy se siente más cerca [...] del solitario de Port-Royal que del príncipe de los ilustrados. La moral de Voltaire es un sucedáneo de la felicidad individual, la de Pascal va directa al fundamento de la cuestión, [...] para Pascal es la gracia lo que hace posible la identificación con Cristo, con la caridad y, por lo tanto, con la humanidad entera superando la pecadora finitud del yo»¹⁸.

2. Racionalismo y sentido religioso en N. Bobbio

La inquietud pascaliana es una inquietud que, en una generación de formación rigurosamente laica, aflora entre las mallas del racionalismo. Esto es especialmente evidente en Norberto Bobbio. Convencido de que el saber científico, mucho más que el filosófico, ha contribuido a los progresos de la razón y a la superación de las supersticiones, Bobbio confiesa, sin embargo, que «cuanto más sabemos, más sabemos que no sabemos»¹⁹. Lo que no sabemos es, en particular, lo que más nos urge, el sentido total del ser, de nuestra existencia. Se trata de cuestiones que la filosofía analítica quisiera eliminar y que, por el contrario, constituyen el «punto encendido» del yo. Preguntas que en la vejez son graves y penosas. «Cuando siento que he llegado al final de mi vida sin haber encontrado una respuesta a las preguntas últimas —escribe en el ensayo *Religione e religiosità* publicado en *Micromega*— mi inteligencia se siente humillada. *Humillada*»²⁰.

Saber que nada se sabe es lo que Bobbio llamada «mi religiosidad». «Para mí religiosidad significa simplemente tener sentido de

¹⁸ E. Scalfari, *Alla ricerca della morale perduta*, Milán 1995, p. 151.

¹⁹ N. Bobbio, «Religione e religiosità», en *Micromega*, 2 (2000), p. 8.

²⁰ *Ib.*

los límites, saber que la razón del hombre es una pequeña lamparilla que ilumina un espacio ínfimo respecto a la grandiosidad, a la inmensidad del Universo»²¹. Esta desproporción, en términos pascalianos entre la nada y el infinito, entre el pequeño yo y el todo que lo rodea, se traduce en una percepción del *misterio*. «Lo único de lo que estoy seguro, siempre permaneciendo dentro de los límites de mi razón [...] es, acaso, que yo vivo el *sentido del misterio*, que evidentemente es común al hombre de razón y al hombre de fe. Con la diferencia de que el hombre de fe llena este misterio con revelaciones y verdades que proceden de lo alto, y de las que no consigo estar convencido. Sin embargo, fundamentalmente queda este *profundo* sentido del misterio que nos rodea, y que es lo que yo llamo sentido de religiosidad»²². Un «sentido» que «abruma», «agita», «atormenta». Una «religiosidad de la duda», no de las respuestas seguras. «Yo acepto sólo lo que cabe en los límites de la *estricta razón*, y son límites verdaderamente estrechos: después de unos pocos pasos mi razón se detiene, mientras que, si uno quiere recorrer la senda que penetra en el misterio, el camino no tiene fin»²³. El camino interrumpido pasa «de la duda a la verdad y de nuevo a la duda»²⁴. La razón no puede admitir la Revelación, no puede creer en los milagros, en el pecado original, en el Antiguo Testamento, en el rostro antropomórfico del Padre. No puede creer ni siquiera en la inmortalidad personal. Bobbio no puede creer: «La respuesta de la fe es consoladora»²⁵. Creció católico, pero perdió la fe cuando tenía unos veinte años. A pesar de ello no se siente «ateo». «Hay quien dice: ‘soy ateo’, pero yo no estoy seguro de saber qué significa eso. Pienso que la verdadera diferencia está

²¹ Op. cit., p. 7.

²² Ib.

²³ Op. cit., p. 8.

²⁴ Op. cit., p. 9.

²⁵ Ib.

entre quien, para dar un sentido a su vida, se plantea con seriedad y responsablemente estas preguntas y *busca* la respuesta, aunque no la encuentre, y aquel al que no le importa nada»²⁶. Como en Pascal, la humanidad se divide entre quien busca apasionadamente el sentido de la vida, y quien neciamente renuncia a él. La religión es «consoladora», y, sin embargo, no es sólo eso. La religión «revela» también verdades sobre los problemas a los que el saber no alcanza: «Respuestas a preguntas que cada uno se plantea en el umbral de la muerte»²⁷. Bobbio confiesa que ha «seguido reflexionando sobre los grandes temas de la existencia y ninguna de las respuestas de la religión me ha convencido. Pero, al mismo tiempo, tampoco yo he conseguido dar respuestas. Así que digo de nuevo que tengo un sentido religioso de la vida precisamente porque soy consciente de que hay un misterio que es impenetrable. ¡*Impenetrable!*»²⁸.

Oscilando entre Epicteto y Montaigne, entre racionalismo y escepticismo, la razón comprueba aquí pascalianamente su propia impotencia. Y esto justamente en relación con las preguntas más urgentes. La Revelación es una respuesta que, sin embargo, nunca puede ser una respuesta. Lo impide, sobre todo, el «problema más difícil, el más duro»: el del *mal*. No tanto el mal que hace el hombre, sino el que viene de los límites de la naturaleza, del sufrimiento inútil, del dolor sin motivo. «La mayor parte de los sufrimientos no dependen de nosotros. ¿Qué tiene que ver el cáncer con la culpa?»²⁹. No hay una explicación *finalista* del sufrimiento. «No existe el porqué finalista. Entonces, ¿todo sucede por casualidad? Pero, ¿no podríamos decir igualmente ‘por necesidad’? Efectivamente tenemos dos explicaciones posibles para cualquier

²⁶ Op. cit., pp. 8-9.

²⁷ Op. cit., p. 9.

²⁸ Op. cit., p. 10.

²⁹ Op. cit., p. 12.

acontecimiento: la casualidad y la necesidad. Aunque a menudo digo que la casualidad explica demasiado poco y que la necesidad prueba demasiado. Un queridísimo amigo mío cruza la calle, le atropellan y muere sin decir una palabra. ¿Puedes dar una respuesta al porqué de esta muerte?»³⁰.

La aparente «casualidad» de la muerte no distingue entre buenos y malos, el sol brilla para ambos. Esto hace que el misterio sea aún más profundo. «No hay respuesta al problema de la mala distribución de la justicia. Stalin muere en su cama, Pinochet morirá en su cama, y Anna Frank en un campo de exterminio. Los tiranos que mueren en su cama y una muchacha inocente en un campo de concentración: no hay justificación alguna, simplemente es *terrible*»³¹. A partir de la constatación de esta injusticia Max Horkheimer, en sus últimos años, deducía la nostalgia de lo *totalmente Otro*, de Dios, «nostalgia según la cual el asesino no puede triunfar sobre su víctima inocente»³². Bobbio no llega a tanto. Le «es difícil comprender cómo lo Inexplicable puede ser principio de explicación, lo Inaferrable un punto firme para dar una respuesta, lo Incognoscible pueda ser fuente de conocimiento, lo Insondable pueda ser una sonda que nos permite llegar al fondo de las cosas»³³. Su «pesimismo religioso» se detiene en Leopardi, no va más allá, hacia Pascal. En un ensayo maravilloso, *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pasca*³⁴, su amigo Augusto del Noce había trazado la posibilidad de un itinerario de este tipo. En Bobbio la estructura racionalista no puede avanzar tanto, teme el rostro «antropomórfico»

³⁰ Op. cit., p. 13.

³¹ Ib.

³² M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente Otro*, op. cit., p. 75.

³³ N. Bobbio, «Religione e religiosità», op. cit., p. 13.

³⁴ A. del Noce, «Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal ovvero l'autocritica dell'ateismo negativo in Giuseppe Rensi», en *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, Milán 1992, pp. 469-540.

de la respuesta, la *apuesta* está bloqueada. La pregunta está destinada a seguir siendo un dolor sordo, custodiado en soledad. La pregunta es una protesta frente a un mundo feroz «que ya no conoce la gracia». Bobbio recuerda esta expresión de Renato Serra en su *Profilo ideologico del '900*³⁵, y lo hace poco después de elogiar a Benedicto XV por su absoluta condena de la guerra. En la vida de Bobbio, ya entrado en sus noventa años, la «gracia» asume el rostro de una persona, su mujer Valeria, ahora ausente. Al final de su entrevista Vittorio Possenti destacaba la conmoción del hombre al recordar a su mujer: «Fue un amor purísimo, muy delicado, muy dulce. [...] Con Valeria, por Valeria, mediante Valeria he comprendido qué es la muerte y qué es el amor [...]. Está presente, aquí en mi pecho. Sigue amándome. [...] He aprendido que el amor es más fuerte que la muerte. *Amor omnia vincit*»³⁶.

«Fuerte como la muerte es el amor», recita el *Cantar de los Cantares*. Esta fuerza es el corazón de toda gran expresión religiosa; es, de alguna manera, el «resquicio» por donde el misterio se hace presente. El Inefable, del que nada se puede decir, halla su punto de contacto con lo humano en un rostro amado, que nadie te puede quitar. El doloroso vaivén «de la duda a la verdad y de nuevo a la duda», se puede interrumpir, al menos en un punto. Si esto es verdad la forma auténtica de la pregunta religiosa, incluso la de Bobbio, se hace más precisa. Esta forma no nace primariamente de un pesimismo radical, que fácilmente puede degenerar en cinismo y en odio, incluso en *odio «religioso»*, sino más bien del amor a *alguien*, de un bien reconocido que, por contraste, suscita el enigma de la nada, de la muerte, de la pérdida de lo que, gratuitamente, da felicidad. Lo «religioso», como escribe Pintor, es una «petición de

³⁵ Cf. N. Bobbio, *Profilo ideologico del '900*, op. cit., p. 131.

³⁶ «Le regole della tolleranza», entrevista a Norberto Bobbio, op. cit., p. 34.

resarcimiento contra este destino», es la «integración del mundo herido». Para quien ha pasado toda su vida tratando de permitir que el hombre sea el artífice de su destino, como observa Bobbio, ésta es una afirmación que conlleva una decidida *humillación*. Pero hay grandeza en ello. El itinerario de una generación puede reflejarse en ella sin hipocresías, sin las «faustianas» y decadentes celebraciones de la fuerza o de las vacías sugerencias de la nada.

II CRISTIANISMO Y CULTURA

CRISTIANISMO Y FILOSOFÍA ENTRE MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD

1. «Revelación generadora de razón»: una fórmula insuficiente

A fin de describir algunos puntos problemáticos de la relación entre cristianismo y pensamiento moderno seguiremos el hilo del célebre congreso dedicado a la «filosofía cristiana» que tuvo lugar el 21 de marzo de 1931 en la «Société Française de Philosophie». En efecto, dentro de la diversidad de las posiciones emerge allí una dificultad de juicio sobre el nexo entre fe y razón moderna que, desde nuestro punto de vista, resulta muy instructiva. En el congreso parisino los pensadores católicos, frente a la posición de Émile Bréhier, que teorizaba la absoluta extrañeza entre fe y razón, cristianismo y filosofía, se dividían entre los que afirmaban la conciliación entre los dos momentos, aun separando absolutamente ambos planos (neoescolásticos, Maurice Blondel), y quienes, en cambio, alegaban la fecundidad especulativa de la fe, que aportaría nociones nuevas y originales para la razón. Esta última posición estaba representada por Étienne Gilson¹.

¹ Un análisis en detalle de las diferentes posiciones y del debate posterior al congreso de 1931 se encuentra en A. Livi, *Il cristianesimo nella filosofia*, L'Aquila 1969.

Para el gran historiador del pensamiento medieval, el cristianismo, al introducir concepciones distintas a las de la filosofía antigua —la idea de Dios como uno, espiritual, personal, creador, trascendente; de la libertad y personalidad del hombre; de la contingencia del mundo—, era la verdadera causa de la diferencia entre pensamiento clásico y pensamiento moderno.

En respuesta a Bréhier, para quien entre la antigüedad y la modernidad no había nada original desde el punto de vista del pensamiento, Gilson devolvía a la «filosofía de la Edad Media» su valor como auténtica filosofía marcada por la influencia de la teología cristiana. Al hacerlo se distanciaba de los neoescolásticos, así como de Blondel, para quienes no podía hablarse propiamente de una «filosofía cristiana», puesto que no era admisible una relación de dependencia especulativa de la razón respecto de la fe. De ahí la acusación de fideísmo lanzada contra él.

A ella iba a añadirse, en el debate que seguiría al congreso, y después de que Gilson publicara *L'esprit de la philosophie médiévale*, una crítica distinta, diametralmente opuesta a la primera: la de racionalismo. Sus exponentes serán Henri de Lubac, en el ensayo *Sur la philosophie chrétienne* de 1936, y Leon Chestov, en su ensayo *De la philosophie médiévale (Concupiscentia irresistibilis)* incluido en *Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse* publicado en París en 1938. Lo que le reprochaban a Gilson es que por una parte afirmaba que «el contenido de la filosofía cristiana es, pues, el cuerpo de las verdades racionales que han sido descubiertas, profundizadas o simplemente salvaguardadas gracias a la ayuda que la Revelación ha aportado a la razón»²; pero por otra parte se citaba al ilustrado Lessing: «Cuando fueron reveladas,

² E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, J. Vrin, París 1932, trad. it. *Lo spirito della filosofia medievale*, Brescia 1969, p. 42 (hay trad. esp.: *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 1981).

las verdades religiosas no eran racionales, pero fueron reveladas a fin de que llegaran a serlo»³. Para Gilson «quizá no todas, pero sí al menos algunas»⁴. De este modo la «filosofía cristiana» de Gilson sufría, según sus críticos, una especie de subordinación a la perspectiva racionalista. Partía del deseo de mostrar la fecundidad especulativa de la teología, pero constituía una posible premisa para una racionalización de los dogmas, para el paso de las verdades de fe a las verdades de razón. Según de Lubac si a la filosofía no le precede una reflexión preliminar sobre sus límites «nada podrá oponerse a su presunción de ser capaz de racionalizar todo a partir de los materiales que recibe de la creencia; y entonces nos podremos preguntar si el cristianismo no se destruye a sí mismo en la medida en que provee a la filosofía de alimento. 'Revelación generadora de razón': esta fórmula, que es del mismo É. Gilson, y que es irreprochable en el sentido en que ha sido concebida, podría en sí misma ser peligrosa. Muchos racionalistas la harían suya; seguirían admitiendo el hecho de una instrucción divina, pero solamente como impulso, como ayuda provisional, como medio pedagógico para una razón todavía no adulta, y ésta era en el siglo XVIII la tesis de Lessing»⁵.

Es decir, para de Lubac, lo mismo que para Chestov, la fórmula de Gilson, si no se precisaba más, no permitía hacer frente a la tendencia propia del pensamiento moderno de englobar y racionalizar la fe. No permitía, por tanto, echar cuentas con la secularización moderna y con el autor que, según Chestov, mejor la representaba: Hegel. Como observa Augusto del Noce: «Cuando se leen las viejas actas de aquella controversia, desde la discusión de la

³ Op. cit., p. 26.

⁴ Ib.

⁵ H. de Lubac, «Sur la philosophie chrétienne», en *Nouvelle Revue Théologique*, 63 (1936), p. 330.

Société Française de Philosophie hasta la jornada de estudios sobre el tema en Juvisy en septiembre de 1933 promovida por la Société Thomiste, no puede uno dejar de sorprenderse de la casi total ausencia de referencias a Hegel y de la total ausencia de referencias a Søren Kierkegaard»⁶.

La observación de del Noce, de gran interés, permite comprender los límites del pensamiento católico francés de entreguerras. Para estos autores, el primer adversario aparece bien bajo el atuendo del materialismo y el positivismo, bien bajo el del dualismo cartesiano entre Dios y mundo, fe y razón. No comparece, en cambio, la figura del idealismo moderno, que tiende, con Hegel, hacia una reducción (gnóstica) de la religión a la filosofía. Este pensamiento se mide, pues, con el *modelo francés* de modernidad, un modelo marcado por el laicismo y por la oposición entre lo divino y lo mundano. En cambio, no toma en consideración el *modelo alemán*, para el cual el contraste entre fe y razón, propio de la Ilustración, no es sino la premisa de una nueva síntesis, de una *metamorfosis* del cristianismo en una superior religión de la razón. Que Gilson advierte este peligro se pone de manifiesto en el escrito de 1952 *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, en el que se muestra la transformación de la noción de «ciudad de Dios» desde Agustín hasta Comte. En de Lubac, a pesar de las críticas a Gilson sobre los riesgos del racionalismo, el problema no está del todo resuelto en la medida en que él está persuadido de que el cristianismo, una vez que ha entrado en la historia, modifica las condiciones espirituales de modo irreversible, independientemente de que siga o no presente. De este modo la distinción entre pensamiento antiguo y pensamiento moderno se vuelve *estructural*. El cristianismo, escribe de Lubac, «no solamente ha propuesto al espíritu nuevos

⁶ A. del Noce, «Gilson e Chestov», en *Archivio de Filosofia*, Padua 1980, p. 320.

temas. Ha cambiado algo en el espíritu mismo. Se ha unido como un fermento o, si se quiere, como un ácido al principio del conocimiento. Ha llegado hasta el fondo de cada realidad humana, ha interiorizado todas las cosas. La Revelación no solamente ha presentado un nuevo objeto a la razón, ha dilatado la misma razón. [...] Mediante la Revelación lo que se profundiza es el *suje-to* y, por tanto, inmediatamente *nova sunt omnia*. Todo se retoma desde el interior. No se trata sólo de un determinado número de verdades reveladas que la razón irá racionalizando poco a poco, ampliando su dominio: se trata de un misterio. Misterio cuya luz indudablemente es tal que se proyecta sobre lo real, generando esa 'inteligencia a través de la fe', pero sobre todo es tal que se sumerge dentro del espíritu humano para iluminar determinadas profundidades desconocidas. *Después es cosa hecha: haya o no adhesión al dogma cristiano, se recuerde o se olvide para siempre, estas profundidades están abiertas de par en par hasta la eternidad y suscitan nuevas capacidades de visión que descubren hasta el infinito nuevos objetos para la investigación filosófica*⁷.

Esto significa, según este autor, que «el tiempo es irreversible. Cualquier filósofo contemporáneo, con tal de que esté suficientemente dotado de la perspicacia necesaria para superar el positivismo y entrar verdaderamente en la filosofía, es, lo quiera o no, y en una medida que quizá varía precisamente en razón de su perspicacia, un filósofo cristiano»⁸.

El pensamiento moderno, y en ello se puede comprobar la influencia que ha ejercido el espiritualismo francés sobre de Lubac, es *esencialmente* cristiano. Lo es en virtud de la ley que establece la irreversibilidad de las conquistas ideales. Ciertamente sorprende

⁷ H. de Lubac, *La filosofía cristiana. Riflessioni in seguito a un dibattito*, op. cit., p. 338. La cursiva es nuestra.

⁸ Op. cit., p. 342.

esta afirmación en un período —los años 30— en que Europa asistía a la imposición de un totalitarismo «pagano» y, paralelamente, al declive de aquella subjetividad que debía constituir el «novum» metafísico que el cristianismo había traído. En esos mismo años Romano Guardini analizaba con un realismo muy distinto, en *Welt und Person* (1939), la disolución del yo en el proceso moderno de secularización⁹. Para de Lubac, por el contrario, después del cristianismo la filosofía se había vuelto cristiana «por esencia». Con ello sus reflexiones, según las cuales el primer adversario es el positivismo, manifestaban un desconocimiento de la forma propia del pensamiento moderno tal como se encuentra configurada en Hegel. No comprendía, con ello, que precisamente en la especulación hegeliana encontraba su posición más consecuente el paso, que ella misma auspiciaba, hacia la conquista definitiva, metafísica, de las profundidades espirituales que el cristianismo había aportado. Será sólo con los dos tomos de *La postérité spirituelle de Joachim de Flore* (París 1979-81) cuando de Lubac se medirá verdaderamente con Hegel y con el idealismo alemán.

2. Filosofía y «ejercicios espirituales»

Si a de Lubac la identificación del pensamiento moderno con la tradición cartesiana, marcada por el primado del *cogito*, le llevaba a la idea de una filosofía cristiana «por esencia», no era menos problemática la posición de los demás interlocutores de Gilson, que también dependían, de algún modo, de una determinada visión del pensamiento moderno. Tanto Blondel como los neoescolásticos, críticos del «fideísmo» de Gilson, habían aceptado la reconstrucción

⁹ Sobre el análisis guardiniano de la subjetividad moderna, cf. M. Borghesi, *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, op. cit., pp. 161-236.

histórica de la filosofía moderna propia del racionalismo neokantiano y positivista. Según ésta, como recordará Gilson en *Le philosophe et la théologie*, «los estudiosos se parecían a un Malebranche al que le han amputado su teología, a un Leibniz logicizado e indiferente al problema de la organización religiosa de la tierra. Y cuando, en un libro memorable, Jean Baruzi demostró que este problema era el núcleo mismo de la filosofía de Leibniz, nadie lo tuvo en cuenta. En efecto, puesto que se trataba de religión, ¿ya no era filosofía? Pero lo más notable de todo fue el destino que tenía reservado el positivismo de Comte. También él, y sobre todo él, había dedicado la vida a la organización religiosa de la humanidad; es más, utilizando sus propias palabras, él había querido ser antes de nada Aristóteles para poder convertirse a continuación en san Pablo. Esta estructura monumental se reducía a muy poca cosa en las manos de sus historiadores»¹⁰.

A partir de este cuadro historiográfico, asumido acríticamente, el pensamiento católico iba codificando una filosofía «autónoma» de la Revelación que, en realidad, no era sino una especie de apologética indirecta. Para responder al positivismo, así como al fideísmo tradicionalista dominante en el siglo XIX, se teorizaba una «filosofía perenne», que para los neoescolásticos coincidía con el tomismo, que aun siendo totalmente independiente de la teología convergía, no obstante, con sus contenidos. De este modo no sólo se dejaba escapar, una vez más, la provocación que contenía la conexión idealista entre filosofía y religión, sino que tampoco se comprendía que la distinción entre filosofía y teología, en sí justa, tiene un claro origen *histórico*. Tanto la distinción escolástica entre fe y razón como la autónoma «filosofía de la insuficiencia» de

¹⁰ E. Gilson, *Le philosophe et la théologie*, Fayard, París 1960, trad. it. *Il filosofo e la teologia*, Brescia 1966, pp. 42-43 (hay trad. esp.: *El filósofo y la teología*, Cristiandad, Madrid 1967).

Blondel presuponían, pues, cada una a su modo, el dato de la Revelación. Como justamente ponía de manifiesto de Lubac: «Ciertamente para descubrirse así, para aspirar a este complemento necesario abdicando de sí misma [...] en la práctica la filosofía necesita la influencia del cristianismo ya revelado»¹¹.

Es decir, sólo el dato *histórico* de la Revelación pone límites a la tendencia totalizadora de la filosofía, que tiende de por sí a evitar cualquier posible autotranscendencia en dirección de una esfera ulterior, mítico-religiosa. La posición escolástica, que se prolonga en una parte del pensamiento moderno hasta Blondel y que prevé un pensamiento autónomo que se abre a la Revelación es, desde este punto de vista, la herencia propia de la tradición cristiana, de su distinción entre lo natural y lo sobrenatural.

Esta conciencia histórica, de la que carecían tanto la neoescolástica como el espiritualismo francés de entreguerras, constituye el tema de reflexión de uno de los más eminentes historiadores del pensamiento antiguo: Pierre Hadot. En *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris 1987), Hadot muestra que la acepción antigua del filosofar es muy diferente de la que domina en la Edad Media y en parte de la modernidad. Para los antiguos la filosofía es, en las distintas escuelas en las que se expresan las corrientes del pensamiento, «ejercicio espiritual». «La filosofía no consiste en la enseñanza de una teoría abstracta, y menos aún en una exégesis de textos, sino en un arte de vivir, en una actitud concreta, en un estilo de vida determinado, que involucra toda la existencia. El acto filosófico no se sitúa solamente en el orden del conocimiento, sino en el orden del «sí mismo», y del ser: es un progreso que nos hace ser más plenamente, que nos vuelve mejores. Es una conversión»¹². Ésta se realiza pasando del mundo aparente al mundo verdadero,

¹¹ H. de Lubac, *La filosofía cristiana. Riflessioni in seguito a un dibattito*, op. cit., p. 326.

¹² P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, op. cit., p. 31.

mediante la ascesis de separar el alma del cuerpo, que constituye, a partir del *Fedón* platónico, el método de elevación, de ascenso de la *psiché* por encima de la imagen ilusoria de los sentidos. La filosofía, por tanto, lejos de ser simplemente gnoseología y teoría de la verdad en el sentido medieval-moderno, es método de salvación, vía de liberación del alma que, a través del conocimiento (gnosis), se desliga de la «cárcel» corpórea y retorna a la patria celeste.

La filosofía antigua asume, de este modo, una inclinación claramente «religiosa». En medio de la crisis del mito y de la religiosidad tradicional, se convierte en el recorrido de una élite, la iniciación racional a los Misterios, la estrecha senda de una soteriología del alma que aspira a salir de la «caverna» del mundo para volver a encontrar su condición divina, ofuscada y olvidada por su «caída» en la materia. La distinción escolástica entre filosofía y teología se muestra, así, ajena al pensamiento antiguo. La filosofía, como retorno del alma a la contemplación de la Idea y a la comunión con el Uno, tiene en la teología su expresión culminante. Esta *confusión* se elimina con el cristianismo, cuando el momento teológico pasa a indicar el dato «revelado», fuente de salvación, que excede las capacidades del intelecto y de la razón. La salvación entonces ya no es el producto de la autoelevación del alma mediante un proceso de conocimiento. Viene dada como una «gracia» que proviene de «fuera»: es externa al yo. La teología, al separarse de la filosofía, hace que esta última pierda su aspecto de «ejercicio espiritual» y llegue en cambio a coincidir con el *eros* que, en Platón, tiende hacia una verdad que no posee. Para Hadot, «con la escolástica de la Edad Media, *theologia* y *philosophia* se distinguieron claramente. La teología tomó conciencia de la autonomía que poseía como ciencia suprema, mientras que la filosofía, privada de los ejercicios espirituales que ahora formaban parte de la mística y la moral cristianas, quedó reducida al rango de una ‘ancilla theologiae’ que proveía a esta última de material conceptual, y, por tanto,

meramente teórico. Cuando, en la época moderna, la filosofía volvió a conquistar su propia autonomía, conservó, no obstante, muchos rasgos heredados de la concepción medieval, y especialmente su carácter puramente teórico, que incluso desarrolló en el sentido de una sistematización cada vez más desmesurada. Será sólo con Nietzsche, Bergson y el existencialismo cuando la filosofía vuelva a convertirse conscientemente en una manera de vivir y de ver el mundo, en una actitud concreta»¹³.

En el panorama del pensamiento moderno, por tanto, hay que distinguir dos momentos según Hadot: uno marcado por la herencia de la distinción medieval entre filosofía y teología, el otro por la recuperación del antiguo significado del filosofar como «ejercicio espiritual». Esquemáticamente podríamos decir que el primer momento corresponde a la hegemonía del pensamiento francés en el seno de la filosofía moderna, un pensamiento que parte del dualismo cartesiano entre razón y Revelación y que, con la Ilustración, llega a contrastar y oponer ambos niveles. El segundo momento se refiere, en cambio, al tránsito al modelo alemán que, con su idealismo, se hace heredero del panteísmo de Bruno y de Spinoza. Desde esta segunda perspectiva el principal adversario para el cristianismo no es el dualismo entre fe y razón, heredero del principio averroísta de la doble verdad, sino por la *gnosis*, esto es, por la pretensión de la razón filosófica de englobar en sí la fe como momento propedéutico, como «mito» que debe ser aclarado y superado en el «*logos*». La historia de la secularización moderna contempla, de este modo, una sucesión de fases una de las cuales, esencial, expresa la *reactualización de lo antiguo a través de los materiales que aporta el cristianismo*. El pensamiento moderno, en su punto culminante, aparece como una *metamorfosis* de la fe de una forma que restablece la intencionalidad soteriológica del filosofar.

¹³ Op. cit., p. 67.

3. Cristianismo y «gnosis» moderna

Este proceso implica, desde sus comienzos, el vaciamiento del rostro histórico del cristianismo encaminado hacia un modelo «metafísico» del mismo. Como escribe Spinoza a Oldenburg: «Yo digo que para la salvación no es en absoluto necesario que conozcamos a Cristo según la carne; pero no sucede lo mismo con respecto a ese eterno hijo de Dios que es la sabiduría eterna de Dios, que se ha manifestado en todas las cosas y máximamente en la mente humana»¹⁴.

En un plano distinto, pero con análogas consecuencias, se encuentra todo el agustinismo «cartesiano» del siglo XVII que lleva a una «filosofía del espíritu prekantiana que desembocará en un reino de espectros, pietista y alejado del mundo»¹⁵. En Malebranche, el conflicto irresuelto entre interioridad y exterioridad hace que las actitudes que se exigen para la razón y para la fe se vuelvan antitéticas. Una exige, en efecto, el repliegue del alma sobre sí misma, una elevación de la inteligencia en la que el mundo sensible pierde su valor; la otra se basa, en cambio, en el testimonio exterior e histórico. La misma ambigüedad se pone de manifiesto en la cristología malebranchiana que, por un lado, da importancia al Cristo histórico, pero, por otro, postula su *necesidad* a partir del nexo «metafísico» entre creación y encarnación. Así, mientras el momento histórico del cristianismo pierde importancia —y con ello la dimensión sensible, espacio-temporal de la salvación— aumenta en cambio la relevancia de la *Idea Christi*, del modelo eterno del Verbo, presente *a priori* en la razón. La adecuación a él,

¹⁴ «Dico ad salutem non esse omnino necesse, Christum secundum carnem noscere; sed de aeterno illo Filio Dei, hoc est, Dei aeterna sapientia, quae sese in omnibus rebus, et maxime in mente humana, et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum» (*Ep. LXXIII*).

¹⁵ H.U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, vol. 5, op. cit., p. 442.

a la parte «divina» del alma, se convierte, como ya sucedía en el neoplatonismo antiguo, en la vía de la liberación. Como escribirá Fichte: «Sólo lo metafísico y no la dimensión histórica es lo que nos hace felices»¹⁶.

La felicidad no es entonces la consecuencia de un *encuentro*, localizado en el espacio y en el tiempo, sino el resultado de volver a descubrir una estructura ideal ya dada desde siempre. En esto reside, según el Erich Przywara de *Mensch. Typologische Anthropologie* (Núremberg 1958), la forma propia de la *gnosis*. Comentando el juicio de Przywara, Vittorio Mathieu observa que «las diferentes formas de gnosis tienen en común la desvalorización del acontecimiento histórico como fuente de salvación en favor del reconocimiento de una salvación que en realidad *ya existe*, desde siempre, en virtud de una estrecha conexión estructural que liga el hombre a Dios. Se niega la esencial historicidad del encuentro: desde la Encarnación, que constituye el punto central de la historia de la salvación, hasta los sacramentos, que, a su vez, renuevan el encuentro bajo la forma de un acontecimiento. A todo esto se le asigna, entonces, un valor simplemente «simbólico»: lo que de verdad cuenta, para un gnóstico, es una relación originaria, eterna e inadmisible entre el hombre y Dios»¹⁷. Desde esta perspectiva «el acontecimiento histórico nunca es decisivo; es sólo la manifestación secundaria de una conexión esencial»¹⁸. En realidad, «la salvación no tiene que *suced*er, sino que existe, en virtud de la originaria divinidad del

¹⁶ J.G. Fichte, *L'iniziazione alla vita beata ovvero la dottrina della religione*, trad. it. en *La dottrina della religione*, Nápoles 1989, p. 320. (hay trad. esp.: *La exhortación a la vida bienaventurada o La doctrina de la religión*, Tecnos, Madrid 1995).

¹⁷ V. Mathieu, «Erich Przywara nella filosofia d'oggi», introducción a E. Przywara, *L'uomo. Antropologia tipologica*, Fratelli Fabbri Editori, Milán 1968, pp. 16-17.

¹⁸ Op. cit., p. 17.

hombre 'espiritual'»¹⁹. La salvación, que es el resultado de una estructura y no de la gracia, ya no se busca «en el encuentro de una historia temporal con Dios, sino en una especie de historia eterna, porque la historia ya no es genuina temporalidad, eventualidad abierta a los resultados más diversos, sino un mero símbolo de lo eterno»²⁰.

El juicio de Przywara, que Mathieu ilustra bien, permite comprender cómo se realiza la metamorfosis de la idea de salvación a lo largo de la modernidad, su paso de acontecimiento histórico a resultado inmanente del conocimiento filosófico. Permite entender la *gnosis moderna* como *reactualización del modelo antiguo de la filosofía* como «ejercicio espiritual». Por esto, desde la *Ética* de Spinoza hasta la *Fenomenología del espíritu* de Hegel o *Así habló Zaratustra* de Nietzsche, el pensamiento moderno cuanto más se cierra al cristianismo más adquiere un valor innegablemente «soteriológico». Como Romano Guardini había comprendido bien en el análisis de la modernidad que contiene su *Welt und Person*, al igual que Jacob Taubes en *Abendländische Eschatologie* (Berna 1947) —el cual a su vez depende de *Apocalypse der deutschen Seele* (Salzburgo 1947) de Hans Urs von Balthasar—, la época moderna está marcada, en el plano del pensamiento, por una indudable tensión religiosa, expresamente escatológica. La modernidad es la edad «nueva», la *edad del Espíritu*. Esta edad presupone, con Joaquín de Fiore, el declive de la era del Hijo, del tiempo en que lo divino aparece *sensiblemente* en la carne. Desde Lessing hasta Hegel, Schelling, la izquierda hegeliana, el socialismo y el humanitarismo francés del siglo XIX, el pensamiento ruso de final de siglo, Ernst Bloch: todos, como ha visto bien Henri de Lubac, hablan un lenguaje joaquinista. El *joaquinismo* constituye, desde

¹⁹ Ib.

²⁰ Op. cit., p. 18.

este punto de vista, *el modelo de pensamiento propio de la secularización moderna*²¹.

La tercera edad del mundo, la tercera Iglesia —la «de Juan», después de la romano-petrina y de la luterano-paulina— se convierte en el ideal del tiempo posterior al gran Apocalipsis de la Revolución. En el centro de este ideal está la idea de la filosofía como verdadera *teodicea* (Leibniz, Hegel), como justificación del mal y del dolor del mundo. Ocupa el lugar de Cristo, del «mediador» único entre Dios y el hombre. El Viernes Santo histórico se transforma en el «*Viernes Santo especulativo*»²², en la «razón como la rosa en la cruz del presente»²³. Todo esto presupone a *Prometeo*, a quien se considera, desde Goethe hasta Nietzsche, pasando por Marx, «el mayor santo y mártir del calendario filosófico»²⁴ por su rebelión ante Zeus. Este titanismo, como demuestra la noción de «ateísmo postulante», vive del desafío hacia el adversario, es parásito del cristianismo al que

²¹ Para de Lubac, a partir del siglo XIII «la idea joaquinita no ha dejado de obrar como un fermento. En la variedad de formas que ha adoptado, sabias o populares, ha constituido uno de los hitos principales en el camino que conducía a la secularización [...]. Ha servido también de suplemento o de sustituto 'místico' a diversos procesos de racionalización que no podían por sí mismos despertar el entusiasmo necesario para su realización» (*La posteridad espiritual de Joaquín Fiore*, op. cit., vol. I, *De Joaquín a Schelling*, p. 15).

²² G.W.F. Hegel, *Fede e sapere*, trad. it. Mursia, Milán 1971, p. 253 (hay trad. esp.: *Fe y saber o La filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, Biblioteca Nueva, Madrid 2001).

²³ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1991, p. 16. (hay trad. esp.: *Fundamentos de filosofía del derecho*, Libertarias/Prodhufi, Madrid 1993).

²⁴ K. Marx, *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, en Marx-Engels, *Opere complete*, I, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 25 (hay trad. esp.: *Diferencia de la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, Ayuso, Madrid 1971). Sobre Prometeo y el titanismo de la *Goethezeit*, cf. H.U. von Balthasar, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, op. cit. Sobre la ambivalencia de la figura de Prometeo, precursor de Cristo o modelo del anti-Cristo, cf. M. Borghesi, «Cristo e Prometeo: la salvezza tra croce e tiranismo», en AA. VV., *La croce di Cristo, unica speranza*, Edizioni CIPI, Roma 1996, pp. 59-71.

quiere negar. De esta negación extrae sus fuerzas, de ella proviene su desmesurada ambición. Lo que está en juego es la capacidad de cerrar el círculo entre razón y realidad, entre lo racional y lo real, entre lo divino y lo mundano. Esto requiere una justificación del mal del mundo tal que cierre las puertas a cualquier posible renacimiento de la pregunta religiosa como apertura a lo divino entendido como «Otro».

La teodicea hegeliana se funda sobre el calvario del Espíritu Absoluto como superación definitiva del calvario histórico de Cristo, radicado en la cruz del Gólgota.

4. *La posmodernidad entre fabulación y nostalgia de redención*

El pensamiento europeo de los siglos XVIII y XIX no se nutre de inquietudes sino de certezas. No se interroga sobre el sentido de la vida y, por tanto, sobre la muerte.

La caducidad del yo no es problemática allí donde la educación filosófica, al igual que la política, tiene como objetivo lo «universal», el Estado, la comunidad del futuro. En realidad esta posición se puede mantener mientras la dimensión personal de la subjetividad, en su contexto real y no puramente imaginario, tiene todavía cierta efectividad. La razón puede presentarse, erróneamente, como «la rosa en la cruz del presente» sólo en tanto el duro madero de la cruz ilumina todavía la noche del mundo. Donde esta luz se apaga también la pretensión de la razón se revela ilusoria. Bajo este punto de vista *la crisis del pensamiento moderno*, en su voluntad de sustituir al cristianismo, se muestra como *crisis de la teodicea*.

La posmodernidad es «la rosa en la cruz del presente» en un sentido totalmente distinto del hegeliano. Para ella, la aceptación del mundo no tiene lugar mediante el dominio racional de la realidad, sino, siguiendo el patrón oriental, a través de la extenuación y

rarefacción del ser. El mundo real, como mundo de las *diferencias* (hombre-mujer, espíritu-naturaleza, humano-divino), es ilusorio. La «dualidad» es la *contradicción* que debe resolverse en la unitariedad carnal-espiritual. La elevación hasta el Uno, como liberación del alma de la prisión del *ego* finito, no sucede ahora mediante la razón, sino, superada ésta, por la vía de un mundo onírico, de sueños. A través de las posibilidades que abre la tecnología los límites entre el mundo verdadero y el mundo aparente se vuelven tenues, la realidad tiende a hacerse virtual. De ahí el significado *estético* que asume la idealización posmoderna. «Estético es aquí el término que indica un estado de la realidad en la que ésta pierde sus contornos rígidos, y se sitúa en un plano que ya no se distingue claramente del de la fantasía»²⁵.

En esta *fabulación del mundo* acaban por caer todos los aspectos dramáticos de la existencia. La «ataraxia» posmoderna vuelve insensible el corazón del hombre mediante la multiplicación extenuante de los estímulos, disolviendo el impacto con la realidad. El «principio del placer», elevado a criterio supremo, exige la *eliminación* del dolor y de la muerte, su transfiguración «estética». La ideología posmoderna ocupa así, a la manera de Marx, el puesto de la religión, convirtiéndose en el verdadero *opio del pueblo*. La sublimación onírica es la huida de las contradicciones reales que, en su nivel, no se logran conciliar. No sorprende, desde este punto de vista, el uso que la ideología posmoderna hace de la religión. Lejos de ser, como para el idealismo clásico, un símbolo de la razón, la religión se presenta ahora como el *color*, lo que da la *tonalidad* al nuevo idealismo mágico-virtual. La religiosidad posmoderna está en función del cierre onírico del mundo; impide que emerja la genuina pregunta religiosa y se afirme con claridad.

²⁵ G. Vattimo, *Dio, l'ornamento*, op. cit., p. 197.

Esta pregunta, como nostalgia, grito, invocación, se impone, en cambio, si partimos de la *condición posmoderna*, esa condición que la visión estética del mundo, lejos de representar, tiende a sublimar y a ocultar. De ahí nace el interés que tiene el cristianismo en dialogar y confrontarse con la parte del pensamiento del siglo XX en la que la condición posmoderna emerge en toda su radicalidad. En ella la crisis del ideal prometeico y de la teodicea de la razón se traducen en la exigencia de una salvación no ilusoria. Una salvación integral, del alma y del cuerpo, del presente y del pasado, tal como encuentra expresión en parte del pensamiento judío contemporáneo. Para el que no vale la pretensión de la filosofía de constituir la plena liberación del alma. Como escribe Franz Rosenzweig, en el grandioso exordio de *La estrella de la redención*: «Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo. De derribar la angustia de lo terrenal, de quitarle a la muerte su aguijón venenoso y su aliento de pestilencia al Hades, se jacta la filosofía»²⁶. Esta pretensión exige el sacrificio de los cuerpos, del mundo visible, así como del yo en su singularidad. Pretensión injustificada y violenta, «porque el hombre no quiere en absoluto librarse de quién sabe qué cadenas, quiere permanecer, quiere *vivir*»²⁷. Es esta vida, en su concreción y singularidad, la que quiere ser redimida, alzada por encima de su destino de corrupción y de muerte. De ahí el encuentro, más allá de la filosofía helénica, con las «dos» vías de la redención: la judía y la cristiana. Rosenzweig lleva a cabo, así, según Friedrich G. Friedmann, «uno de los pocos ejemplos de un auténtico diálogo judío-cristiano»²⁸.

²⁶ F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Martinus Nijhoff, La Haya 1981, trad. esp.: *La estrella de la redención*, Sigueme, Salamanca 1997, pp. 43-44.

²⁷ Op. cit., pp. 3-4.

²⁸ F.G. Friedman, *Von Cohen zu Benjamin. Zum Problem deutsch-jüdischer Existenz*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1981, trad. it. *Da Cohen a Benjamin. Essere ebrei tedeschi*, Florencia 1995, p. 25.

De Rosenzweig a Lévinas el pensamiento judío se preocupa por mantener abierto, contra toda teodicea de la razón, el espacio para la espera mesiánica. La muerte continúa segando a sus víctimas y las lágrimas no se han enjuagado. Como escribe Walter Benjamin: «El pasado lleva consigo un indicador temporal que lo envía a la redención. Hay un pacto secreto entre las generaciones pasadas y la nuestra. A nosotros se nos ha esperado sobre la tierra. A nosotros, como a cada generación que nos ha precedido, se nos ha dado en dote una débil fuerza mesiánica, sobre la cual el pasado tiene un derecho»²⁹. Este derecho, para Max Horkheimer, se expresa como «nostalgia de justicia perfecta y consumada. Ésta nunca puede realizarse en la historia; en efecto, aun cuando una sociedad mejor viniera a sustituir al actual desorden social, no será reparada la injusticia pasada y no será eliminada la miseria de la naturaleza que nos circunda»³⁰. La «teoría crítica de la sociedad» implica, desde este punto de vista, un «reenvío teológico, al Otro»³¹.

De este modo, con la ruptura de la reconciliación hegeliana entre razón y realidad, el pensamiento contemporáneo, al contrario que el clásico-moderno, no pretende convertirse en método de redención. La filosofía se vuelve entonces nostalgia, *eros* en sentido platónico, conciencia dolorosa de una ausencia. Al advertir su límite encuentra de nuevo la distinción medieval entre el momento filosófico y el momento teológico, y no a partir de una exigencia formal, sino por la *consumación de una ilusión*. La posmodernidad no es sólo la edad estética de la fabulación del mundo; es también el tiempo de la pobreza que oscila entre la tentación de la nada y el deseo de redención. A partir de este deseo el encuentro entre

²⁹ W. Benjamin, *Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1995, trad. it. *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Turín 1995, p. 76 (hay trad. esp.: *Angelus Novus*, Edhasa, Barcelona 1971).

³⁰ M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente Otro*, op. cit., p. 82.

³¹ Op. cit., p. 90.

filosofía y cristianismo se vuelve posible. Es lo que emerge, con vivo dramatismo, en los diarios de los años 30 de Ludwig Wittgenstein. «Yo —escribe— puedo perfectamente rechazar la solución cristiana del problema de la vida (redención, resurrección, juicio, cielo, infierno) pero con ello ciertamente el problema de mi vida no está resuelto, porque yo no soy ni bueno ni feliz. Yo no estoy redimido»³². Ahora bien, «tú necesitas redención —de lo contrario estás perdido—»³³. Para tal meta no es suficiente el camino del conocimiento, la autoelevación filosófica: «Conocerse a sí mismo es terrible, porque al mismo tiempo se reconoce la instancia vital, y la propia inadecuación»³⁴. Es necesaria la *gracia*. «Yo —escribe Wittgenstein— soy como un mendigo, que a veces confiesa con renuencia que no es un rey»³⁵. El mendigo sabe que debemos «volvernos buenos»³⁶. Sabe que «*toda tu argucia, todo tu intelecto no te ayudarán de nada*»³⁷. Entonces, «como el insecto revolotea en torno a la luz, así yo en torno al Nuevo Testamento»³⁸. En el invierno del alma ésta puede sólo gritar: «*¡Ayuda e ilumina!*»³⁹. La vida, para no hundirse en el abismo de la locura, necesita luz. «El hombre vive su vida normal en el resplandor de una luz de la que no es consciente hasta que se apaga. Si se apaga, la vida se ve de repente privada de todo valor, sentido, o como se quiera decir. De repente nos damos cuenta de que la mera existencia en sí —como se diría— está aún totalmente vacía,

³² L. Wittgenstein, *Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932/1936-1937*, Haymon-Verlag, Innsbruck 1997, trad. it. *Movimenti di pensiero. Diari 1930-1932/1936-1937*, Macerata 1999, p. 75 (hay trad. esp.: *Movimientos del pensar: diarios 1930-1932/1936-1937*, Pre-textos, Valencia 2004).

³³ Op. cit., p. 102.

³⁴ Op. cit., p. 95.

³⁵ Op. cit., p. 98.

³⁶ Op. cit., p. 99.

³⁷ Op. cit., p. 90.

³⁸ Op. cit., p. 78.

³⁹ Op. cit., p. 99.

desolada. Y es como si se hubiera desgarrado el esplendor de todas las cosas. Todo está muerto»⁴⁰. Por esto «*es necesario que se filtre, por así decir, una luz a través del tejado, del techo bajo el que trabajo y al que no quiero subir*»⁴¹.

La súplica de Wittgenstein, al igual que la exigencia de «gracia» presente en los *Carnets* de Albert Camus, indica el «punto inflamado»⁴² de la parte más viva del pensamiento contemporáneo. Con ella, con su petición de una redención real y no ilusoria, el cristianismo no puede dejar de confrontarse.

⁴⁰ Op. cit., p. 89.

⁴¹ Op. cit., p. 78.

⁴² La expresión es de Cesare Pavese (*Lettere 1926-1950*, 2 vols., Einaudi, Turín 1968, vol. II, p. 655, hay trad. esp.: *Cartas 1926-1950*, 2 vols., Alianza, Madrid 1973).

CRISTIANISMO Y CULTURA

1. Cristianismo y cultura en la segunda posguerra. La confrontación con el existencialismo y el marxismo

La relación entre evangelización y cultura es un tema esencial, que está en el núcleo del magisterio pontificio de los últimos treinta años. Desde la *Evangelii nuntiandi*, de Pablo VI, hasta la *Fides et ratio*, de Juan Pablo II, la preocupación de la Iglesia por «la evangelización de la cultura» es una constante que se manifiesta en muchas ocasiones. La extrañeza que muestra el mundo secularizado ante la fe hace urgente una reflexión capaz de percibir las expectativas del hombre contemporáneo, distinguir los errores de las verdades y mantener con las diversas expresiones del espíritu contemporáneo (literatura, filosofía, arte, ciencia, derecho, política) un diálogo capaz de interrogarlo en sus exigencias más profundas. Ante este mundo «extraño», no es casual la expresión «evangelización de la cultura». Con ella se deja formalmente atrás la idea de una sociedad cristiana para volver de alguna manera a la perspectiva del cristianismo de los primeros siglos, marcado por su confrontación con la cultura helénica y la concepción pagana de la vida¹.

¹ Cf. M. Borghesi, *Posmodernidad y cristianismo. ¿Una radical mutación antropológica?*, Ediciones Encuentro, Madrid 1997.

Es evidente que se trata de una tarea de gran importancia, pero cuyos resultados parecen decepcionantes en relación con sus premisas. El pensamiento contemporáneo, si bien ya no muestra la hostilidad hacia el cristianismo que tenía en los años 60 y 70, no parece interesado en confrontarse con él. Dividido entre el escepticismo, el esoterismo y la fascinación por Oriente, únicamente vuelve a descubrir el valor del cristianismo, en clave manifiestamente instrumental, ante las amenazas del terrorismo y el fundamentalismo islámico. Por otra parte, el pensamiento cristiano no parece estar a la altura de la confrontación que exigiría el momento actual, aun cuando existen loables excepciones (pensemos en la imponente obra de Hans Urs von Balthasar). En comparación con este pensamiento, la reflexión judía, como demuestra la obra de Emmanuel Lévinas, ha dado muestras de medirse con todo cuanto tiene cierta vida dentro de la filosofía contemporánea, convirtiéndose así en un punto de referencia del debate contemporáneo.

Para encontrar una vitalidad análoga en el pensamiento cristiano es preciso remontarse a los años 50, a la apasionada confrontación con la corriente existencialista. Esa corriente representaba la crisis del racionalismo y el panteísmo moderno y afirmaba la contingencia del mundo y la importancia de las verdades de hecho y las exigencias de la vida. Un tomismo renovado por la confrontación con Heidegger y Kierkegaard dio pruebas en aquel momento, con Maritain, Gilson y Fabro, de estar en condiciones de hacer frente a una cultura que expresaba claramente la crisis de una humanidad salida de la guerra, extraviada y sin esperanzas. En ese contexto Charles Moeller, autor de una serie de espléndidos volúmenes dedicados a la *Littérature du XX siècle et christianisme*, escribía en 1948 su *Sagesse grecque et paradoxe chrétien*, un texto dedicado «a los que buscan», en el cual no se vinculaba la tragedia del Gólgota con la aspiración humanista de los antiguos, sino con su

ansia de «redención» frente al mal y la muerte. «La paradoja cristiana —escribía Moeller— constituye un humanismo absolutamente nuevo. No es sólo un coronamiento de los esfuerzos humanos, sino una *revelación* de lo alto. Estimo que la única ‘sabiduría’ capaz de impresionar a la juventud moderna, ya sea cristiana, ya crea no serlo, es la paradoja en que el sufrimiento y la dicha, la debilidad y la fuerza, la muerte y la resurrección, se unen en un maridaje misterioso»². Ciertamente, el componente «ateo» del existencialismo se oponía a esta «relación». Con todo, tanto Sartre (*L'existentialisme est un humanisme*, 1946) como Heidegger (*Über den Humanismus*, 1947) debían justificarse por la carencia de una ética. El existencialismo aparecía como una filosofía de la crisis en relación con la cual el cristianismo podía afirmarse como resolución.

Esta situación iba a cambiar durante los años 60 y 70, al ocupar el marxismo el lugar del existencialismo. La ideología comunista se planteaba como superación de la crisis «burguesa», de la que era expresión el existencialismo. La angustia, la inquietud, la insatisfacción de la existencia se resolvían en la *praxis*, en la transformación del mundo que había provocado tal condición. Las preguntas de Pascal, como muestra Lucien Goldmann (*Le dieu caché*, 1955) y la llegada de Sartre al marxismo obtenían respuesta en la comunidad nueva, en el «grupo en fusión» engendrado por la revolución en acto.

El marxismo tomaba así el puesto del existencialismo. Se presentaba como una especie de *contrarreligión que abolía la pregunta religiosa*. Para hacerle frente, en general, el pensamiento cristiano no estuvo a su altura. Cedió ante el chantaje de la ideología, que denunciaba que la historia cristiana había sido una his-

² C. Moeller, *Sagesse grecque et paradoxe chrétien*, París 1948, trad. esp.: *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, Ediciones Encuentro, Madrid 1989, p. 14.

toría de alienación y opresión, y asumió el marxismo tal como éste se presentaba a sí mismo: como camino adecuado de liberación del hombre. Todo lo que había de liberador en el cristianismo ahora lo asumía y lo plasmaba el marxismo: el grito de Espartaco completaba y superaba el de Cristo.

La evangelización de la cultura realizaba en este sentido un vuelco peculiar por el cual no era el cristianismo el que recogía señales y fragmentos de verdad en el marxismo, sino que, al contrario, éste era el que determinaba la *forma* de la fe cristiana en el momento presente. Así, la *legitimación* del cristianismo pasaba a través del marxismo. La fe, concebida de acuerdo con el «espíritu de la utopía» de Ernst Bloch, aparecía como expectativa revolucionaria del Reino mesiánico, enemigo de toda Iglesia constituida, así como del mundo actual, corrupto y malvado. Un escatologismo radical, a la manera judía, negaba así toda legitimidad a los ordenamientos del mundo, a la manera gnóstica. En una peculiar síntesis entre espíritu apocalíptico y gnosis, se oponía la teología de la Revelación a la teología de la Creación, el Hijo al Padre. Es lo que hacían T. Altizer y W. Hamilton con su *Radical Theology and the Death of God*. La fe era la espada llameante que trastrocaba todo orden, *logos* e ídolo. Esto origina la polémica contra la doctrina social de la Iglesia, a la que acusaban de perpetuar un mundo caótico que, por el contrario, debía ser derribado para ser purificado. La teo-logía cede su lugar a la teo-praxis, al primado de la acción. Si retomar el escatologismo llevaba, como en el protestantismo, al rechazo de la ontología y la metafísica, y, por tanto, al fideísmo, el encuentro con el marxismo producía, en cambio, el primado de las obras sobre la fe, del obrar autónomo sobre la gracia, de Pelagio sobre Agustín.

Conjugando deshelenización —rechazo del *logos* griego— y praxis, el pensamiento cristiano de los años 70 renunciaba así a la evangelización de la cultura. Abandonaba, en línea con el marxismo,

el primado de la filosofía, y con ella la pregunta sobre el sentido de la vida que de distintas maneras acompaña la historia del pensamiento. La evangelización se desplazaba hacia el plano «práctico». Suponía que mostrándose «revolucionario» el cristiano anularía los prejuicios del ateo con respecto a las características conservadoras de la fe. No se trataba de demostrar al ateo su *error*, sino de eliminar su *prejuicio*. Este prejuicio nacía de la Iglesia histórica, de su secular alianza con las clases dominantes.

El cristiano auténtico debía entonces desprenderse de sus certezas, poner entre paréntesis su fe y el hecho de formar parte de la Iglesia, volverse «anónimo». Así convencería al ateo de la importancia de la creencia religiosa como fuente de energía para el mundo nuevo, despertando en él su cristianismo latente, que se encontraba en el fondo de su opción por estar de parte de los oprimidos. La evangelización basada en el primado de la praxis suponía, por tanto, que el marxista fuese *implícitamente* cristiano y no hubiese una diferencia substancial entre cristianismo y humanismo, gracia y naturaleza, cristología y teología fundamental. Lo humano *ya es cristiano*. Si no lo confiesa, es únicamente porque no lo sabe; pero su obrar muestra la conformidad entre el amor cristiano y la opción revolucionaria. En virtud de esta conformidad, el marxismo se erigía en *camino de salvación*, modalidad histórica con la que Dios, liberador de los oprimidos, expresaba su victoria sobre el mal en el momento presente³.

Es interesante observar cómo, dentro del mismo período temporal, esta perspectiva se impuso también en el diálogo interreligioso.

³ Para la crítica de dicha posición, ver H.U. von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1968, trad. esp.: *Seriedad con las cosas: Córdula o el caso auténtico*, Sígueme, Salamanca 1968.

También en este terreno, una especie de «cristología cósmica», *cristo-panista*, a la manera de Teilhard de Chardin, conducía hacia una relativización de la verdad cristiana. El diálogo ya no versa sobre la verdad, no desciende al nivel filosófico, sino al «religioso», para sacar a la luz al «Cristo desconocido», latente en todas las religiones, que hace que toda creencia aparezca como un camino de salvación⁴. La evangelización de la cultura se transforma en el pleno reconocimiento del politeísmo, en la demostración de que la cultura de alguna manera ya está evangelizada y, por tanto, en rigor no necesita evangelización alguna.

Vinculada al modelo imperialista occidental, que predomina en la época moderna, la evangelización se presenta unilateralmente como una forma de imposición y violencia sobre otros universos culturales: *la evangelización como ideología de Occidente*. Desde esta postura, el aspecto de liberación, de promoción humana, que la presencia misionera ha desarrollado y desarrolla en tantos países del mundo, es rigurosamente silenciado. Se trata de una liberación espiritual y social, mediante una aplicación concreta de la doctrina social de la Iglesia, justamente de los vínculos (de casta, familiares, étnicos, morales, etc.) que nacen de las culturas «religiosas» mismas y que impiden, por la fuerza de la costumbre y la coerción, el pleno desarrollo de la persona. Al omitir este aspecto de liberación, la evangelización «cristo-panista», tiende, por el contrario, a recluir a los hombres en el ámbito de sus culturas, elevadas acríticamente a caminos de salvación. Una cristología universal conduce paradójicamente a un multiculturalismo absoluto, al reencuentro de los dioses de los pueblos como condición imprescindible para la acción misionera.

⁴ Cf. R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, Londres 1964, trad. esp.: *El Cristo desconocido del hinduismo*, Marova, Madrid 1970.

2. *Un modelo histórico: el encuentro entre cristianismo y cultura clásica*

Esta reducción, que contrasta vivamente con la óptica mundialista y ecuménica que le acompaña, es exactamente lo contrario de la posición que tenía el cristianismo de los primeros siglos respecto de la cultura helénica. En aquel momento el diálogo con el paganismo se dio en primer lugar en el terreno filosófico y sólo secundariamente en el religioso. Como observa Juan Pablo II en *Fides et ratio*: «El pensamiento filosófico es a menudo el único ámbito de entendimiento y de diálogo con quienes no comparten nuestra fe»⁵. Ante la politización actual del enfrentamiento entre Occidente y el Islam, esta afirmación adquiere un significado muy especial. De hecho, el Islam ha optado desde hace siglos por una fe que excluye la reflexión filosófica, dejando atrás su rica tradición medieval. Esta laguna favorece en la actualidad la incomunicabilidad entre ambos mundos. Por el contrario, la reflexión de los Padres rechazó la oposición tajante que Tertuliano había establecido entre Atenas y Jerusalén, entre razón y fe. Roma, la Roma cristiana, como bien ha mostrado Rémi Brague en su obra *Europe, la voie romaine* (París 1992), se convirtió en el punto de encuentro entre Atenas y Jerusalén. El pensamiento cristiano optó por el diálogo con la filosofía más que con la religión, por cuanto la filosofía griega ya representaba, en su búsqueda de Dios, un movimiento de autocrítica con respecto a su propia tradición religiosa. La filosofía trascendió el horizonte localista de lo divino, vinculado a las costumbres de las diversas *poleis*, para llegar a una concepción universal, ni mitológica ni étnica, de Dios. El *logos*, como desmitificador, se convierte en el terreno ideal donde anunciar al «Dios desconocido» que todo hombre, tanto el griego como el romano, busca sin

⁵ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, § 104.

saberlo. Apoyándose en la filosofía helénica, el cristianismo no canonizaba una determinada cultura, como ha dado a entender la crítica de la deshelenización, sino que, al contrario, rechazaba dicha canonización.

«Se inició así un camino que, abandonando las tradiciones antiguas particulares, se abría a un proceso más conforme a las exigencias de la razón universal»⁶. Y por este motivo, «cuando la Iglesia entra en contacto con grandes culturas a las que anteriormente no había llegado, no puede olvidar lo que ha adquirido en su inculturación en el pensamiento grecolatino»⁷. Esta inculturación es la condición que permite encontrarse con otros no en el *mito*, sino en la verdad, en la expectativa constitutiva del hombre, en el fin de la razón, de la vida, en la felicidad, el bien, lo bello. En el diálogo con la filosofía, el cristianismo antiguo pudo afirmarse no como «una» creencia entre otras, sino como respuesta exhaustiva a lo *humanum* en general.

Comparado con esto, el diálogo con la religión pagana tuvo lugar en un orden menor. Como muy bien ha mostrado Hugo Rahner en su obra *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (Zúrich 1957), este diálogo llevó a que el cristianismo asumiera símbolos tomados de la visión pagana, si bien despojados de su contenido inmediato y referidos ahora a Cristo y la Iglesia como centros a los cuales tendía secretamente la intencionalidad simbólica de los antiguos. La referencia a Cristo presente en la simbología religiosa se utilizaba aquí, pero sin llegar a la perspectiva del «cristianismo anónimo» y vaciar así la absoluta novedad del *Logos* hecho carne. Los paganos intentaron este proceso de reducción durante los siglos III y IV, situando a Cristo junto a Orfeo, Pitágoras y Apolonio de Tiana, pero no encontraron consenso alguno entre los cristianos.

⁶ Op. cit., § 36.

⁷ Op. cit., § 72.

En ellos la conciencia de que el *Logos* de Dios era la Verdad, el cumplimiento de todos los «logoi» mundanos, era clara e indefectible. Esta perspectiva volverá a asumirse en el Renacimiento italiano, donde los dioses serán nuevamente llamados a confrontarse con el Hombre-Dios, y de forma sincretista, neopagana, en el Romanticismo alemán, donde Dioniso pretende sustituir a Cristo como figura del dios que muere y resucita. Una posición que vuelve en el «Mythos-Debatte»⁸ contemporáneo y en esa corriente de pensamiento que, en la estela de C.G. Jung y J. Hillman, rehabilita la dimensión mítica.

Volviendo a la Antigüedad, hay un punto digno de ser subrayado, también por sus repercusiones actuales, y es el siguiente: la evangelización cristiana de la cultura clásica tuvo éxito no sólo por la capacidad intelectual de los Padres, sino también por la persuasión existencial que el amor cristiano provocaba. En esto está la verdad de la praxis, que el praxismo teológico de los años 70 concebía erróneamente. Es decir, el cristianismo greco-latino no fue solamente un producto del trabajo intelectual, sino además, y esencialmente, el resultado de la «conversión» tanto de hombres sencillos, como también de intelectuales provocados por el espectáculo del testimonio cristiano⁹. Sobre este punto es útil lo que escriben dos investigadores de la Antigüedad clásica, ciertamente no favorables al cristianismo: Wilhelm Nestle y Eric R. Dodds. Nestle observa cómo, desde su punto de vista, «comparando a los escritores contrarios al cristianismo con los apologetas cristianos, se adquiere la certeza de que la superioridad espiritual le correspondía al helenismo, a pesar de lo cual venció el cristianismo»¹⁰. La causa, según este

⁸ Cf. M. Frank, *Il dio a venire. Lezioni sulla Nuova Mitologia*, cit.

⁹ Cf. G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, París 1947, trad. esp.: *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, Ediciones Encuentro, Madrid 1990.

¹⁰ W. Nestle, *Die Hapteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum* (1941), trad. it. en W. Nestle, *Storia della religiosità greca*, Florencia 1973, p. 517.

autor, provendría del hecho de que «la ética cristiana contenía un elemento casi enteramente ajeno al espíritu antiguo, o que al menos nunca había sido tan eficaz: el amor (*ágape*). Incluso sus adversarios reconocían el poder de esta fuerza motriz de la actividad cristiana y la intensidad de la atracción que ésta ejercía. Cuando un miembro de su comunidad pasa apuros —dice Luciano refiriéndose a los cristianos— ‘ellos proceden con una rapidez de acción increíble: en un instante lo sacrifican todo’»¹¹. Del mismo modo, Dodds alude al hecho de que «de su prontitud para llevar ayuda material a sus hermanos en cautividad u otras dificultades dan testimonio no sólo escritores cristianos, sino también Luciano, un testigo que ciertamente no les tenía gran simpatía. El amor al prójimo no es una virtud exclusivamente cristiana, pero podría decirse que en nuestro período los cristianos la pusieron en práctica de forma mucho más concreta que cualquier otro grupo. La Iglesia proporcionaba los seguros sociales fundamentales: se ocupaba de las viudas y los huérfanos, de los viejos, de los desempleados, de los desvalidos; contribuía a los gastos de los funerales de los pobres y proveía el servicio de enfermería durante los períodos de epidemia»¹².

Este aspecto de la praxis cristiana, fruto de la misericordia y la caridad, señala el espacio de una nueva sociabilidad, desconocida en el mundo pagano, una sociabilidad que se hacía cargo de los últimos, de los condenados de la tierra, de los «parias» a los que la Madre Teresa de Calcuta amaba. No se trataba solamente de una posición ideológica —la utopía del mundo nuevo o la sociedad perfecta—, sino de un movimiento real que hacía entrar en crisis la

¹¹ Op. cit., p. 518.

¹² E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965, trad. it. *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, Florencia 1970, pp. 134-135 (hay trad. esp.: *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Cristiandad, Madrid 1975).

cultura antigua, basada en el principio según el cual «el semejante ama al semejante», y, por consiguiente, contraria tanto a la idea de que Dios pudiera amar al hombre como a la idea según la cual hombres de clases superiores pudieran amar a hombres de clases inferiores.

La «cristianización» de la cultura antigua se produjo, por tanto, en varios planos. Por una parte, se apoyó en la filosofía clásica para refutar la veracidad de la religión mítica; por otra, propuso en Cristo y la vida cristiana el modelo de salvación que el filósofo pretendía en vano que le diera su filosofía. Un modelo «antropomórfico», personal y no meramente «ideal», fundamentado sobre el *Logos hecho carne*, y, por tanto, alejado radicalmente de la «gnosis» filosófica. Lo que quedaba, más allá de este doble límite, del *mito* y del *logos*, era la verdad del *eros*, el deseo humano de felicidad y redención, que Agustín había puesto como «corazón inquieto» en el centro de su antropología. Para ello, bastaba liberar al *eros* del que trataban el *Simposio* y el *Fedro* platónicos de todo su contenido titánico —la autorredención del alma mediante la restauración de su condición divina originaria— para volver a encontrar la figura del amante humilde, pobre, que busca el bien que debe amarse en medio de las dificultades, para encontrar en él la clave de la condición humana. Sobre este punto, y en menor pero significativa medida en los personajes trágicos de Eurípides, el pensamiento cristiano halló su punto de encuentro con el pensamiento helénico, su puente hacia el alma humana en general.

3. La doble forma del nihilismo contemporáneo

No está fuera de lugar la alusión que hemos hecho al modelo antiguo de relación entre evangelización y cultura. Pone de manifiesto que el encuentro con la cultura pagana se produce no tanto

en torno a los «valores» —a partir del siglo III también el pensamiento pagano enaltece la fe, la esperanza y el amor como valores «propios» que compiten con los valores cristianos¹³—, sino a partir del ansia de redención que latía detrás de las soteriologías antiguas. La desmitificación, no sólo de lo sagrado, sino también de las pretensiones salvadoras del *logos*, y la valorización del corazón humano, no pagano ni helénico, son dos movimientos del mismo proceso. En ambos casos, la filosofía, como modalidad de autosuperación de la cultura griega hacia una verdad universal, resultó ser un instrumento fundamental. Puesto que llegó después de ella, y acogió inicialmente su intento crítico, el cristianismo pudo luego restaurar la verdad inmanente del mito: ese rostro personal de Dios que el *logos*, al negar el antropomorfismo, solía olvidar.

Si nos desplazamos desde esta gran lección antigua hasta nuestros días, de inmediato captamos analogías y diferencias. La analogía está en el contexto neopagano, que recuerda el período sincrético que va de Marco Aurelio a Constantino, y que Dodds estudia en su obra *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Este contexto se caracteriza en el nivel bajo por sectas, cultos orientales, modas *New Age*, astrología, culturas *Underground* y esotéricas, y en el nivel alto por refinadas presentaciones del pensamiento «posmoderno». Ante esto, el pensamiento cristiano, cuando se limita a analizar el fenómeno sectario, parece no disponer de las categorías requeridas para abarcar el fenómeno en toda su complejidad. El rechazo del pensamiento «helénico» a raíz del primado de la praxis y el fideísmo de los años 70; el olvido del gran movimiento de redescubrimiento de la Patrística, que había caracterizado los años 30 a 50, y el hecho de haber privilegiado la confrontación «religiosa» por

¹³ Es el caso de Porfirio en su *Carta a Marcela* (cf. A.R. Sodano. «L'anticristianesimo di Porfirio e la Lettera a Marcella», en Porfirio, *Vangelo di un pagano*, Milán 1993, pp. 3-42).

encima de la «filosófica» son razones que explican la dificultad actual para comprender la actualidad de antiguas herejías, de tendencias gnóstico-maniqueas y de exigencias de redención que anhelan una respuesta. El pensamiento cristiano, confinado en un biblicismo puramente fideísta, tiene gran dificultad para descifrar el horizonte de nuestro tiempo. Padece en cierto modo una desilusión por las esperanzas frustradas. En primer lugar por la esperanza «utópica» de los años 70, y luego por la que provocó la caída del imperio soviético, tras la cual vendría, en el Este y el Oeste, un movimiento de renacimiento cristiano, espiritual y social sin precedentes. Hubo un momento en los años 90 en que la teoría del cristianismo «implícito», subterráneo, una vez abandonada su versión de izquierda, parecía legitimar la idea de un *nuevo Occidente cristiano*. En realidad, la caída del régimen comunista mostró claramente los escombros de una humanidad humillada, despojada de tradiciones e ideales, ávida de bienestar y ganancias. En el Oeste, por otra parte, el fin del marxismo marcó el ocaso de la última «religión» laica. Su desaparición señala el fin de lo moderno y el advenimiento de lo posmoderno, en que el nihilismo y el retorno a lo sagrado se mezclan conjuntamente en una continua mutación de formas.

Antes de analizar esta trama, es oportuno poner de manifiesto la doble forma que hoy asume el nihilismo como pensamiento de la «crisis». Contrariamente a la versión lúdica, estetizante y optimista que presenta Gianni Vattimo, el nihilismo asume actualmente al menos dos formas: una forma *antiestética* y una *estética*.

La primera, que oscila entre orientalismo y gnosis, Schopenhauer y Nietzsche, expresa el rostro sombrío, pesimista del nihilismo contemporáneo. El antihumanismo posterior al «pensamiento del 68»¹⁴, la sistemática demolición de la identidad del yo

¹⁴ L. Ferry - A. Renaut, *La Pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, op. cit.

que la cultura filosófica ha perseguido a la luz de la tríada Marx-Nietzsche-Freud, da lugar a un proceso de *despersonalización* que experimenta ora la seducción del Nirvana, ora la titánica fascinación por producir un superego que surja de las cenizas del yo individual. El nihilismo antiestético odia el mundo tal como es, y no encuentra en él rastro de belleza o de bien. Es la negación sin revolución, sin el *pathos* del cambio. Su *resentimiento* se mueve entre su propia muerte y la de los demás, entre la quietud sin fin de la Nada oriental y la idea gnóstica de producir un hombre divino, tecnológico, virtual. En ambas perspectivas, el yo no se soporta, no quiere ser él mismo, sino otro: o nada o Dios. De ahí el papel que ejerce la idea de *metamorfosis* en la cultura contemporánea —por ejemplo, en el cine—, idea genialmente anticipada por Kafka en su relato.

Es un yo entre dios y la nada, es decir, entre euforia y depresión, entre sobreexcitación y deseo de muerte. La «depresión», como sabemos, es el síntoma del *mal de vivir* que aflige hoy a millones de jóvenes en el mundo. René Girard ha escrito sobre esto cosas interesantes¹⁵. La persona deprimida se castiga a sí misma porque no está a la altura de los modelos ideales de la sociedad opulenta, porque no es el «dios» que imponen los medios de comunicación de masas. Como no es Dios, perfecta, rica, sana, feliz, inmortal, es menos que nada. La depresión es un autocastigo que surge del resentimiento, de la soledad infinita en medio de la masa. En todo caso, ambos, tanto quienes anhelan la nada como quienes desean ser semidioses, están «solos». Tanto los derrotados como los dominadores en potencia tienen la nada a su alrededor. Son máscaras (uno, ninguno, cien mil) que jamás encuentran un Tú real. El nihilismo es solipsismo.

¹⁵ R. Girard, *Il risentimento. Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo*, Milán 1999.

En contraste con este rostro dramático del nihilismo está su aspecto gozoso, optimista, la visión lúdica del mundo que acompaña al fulgor de los colores y el fragor de los sonidos de la sociedad opulenta. Es el rostro estético, dionisiaco, nietzscheano y anti-nietzscheano a la vez, que desconfía de la verdad en cuanto expresión de la voluntad de poder. Si la tolerancia es apacibilidad, el pluralismo exige el abandono de la idea de verdad, de su monopolio «integrista y totalitario». El rechazo del *logos* universal marca el advenimiento del multiculturalismo como horizonte insuperable, como vuelta al *politeísmo* de las verdades; y en otro plano el declive del sujeto marca el redescubrimiento *panteísta* del mundo, que encuentra expresión en ciertas versiones de la ecología radical.

El nihilismo estético expresa, por lo tanto, el retorno a una especie de *neopaganismo*, a la religiosidad olímpica en la cual el sacrificio del Gólgota y el signo de la Cruz parecen fuera de lugar. La nada no indica ahora el abismo, sino el vacío en el que se mueve la libertad, el universo de las posibilidades ilimitadas. Al nihilismo alegre le corresponde el mundo virtual, el mundo de las biotecnologías, que olvida la muerte y puede imaginar la tierra como un nuevo Edén. El mundo es la apariencia, pero la apariencia es la esencia, es el eterno presente sin futuro. Es el carnaval de Venecia, donde la metamorfosis es el juego de las máscaras que ocultan el vacío.

Así, el nihilismo contemporáneo es doble: negativo y positivo. El primero parte de la negación del mundo. Su forma es gnóstico-apocalíptica. El segundo exalta el mundo, aunque sea un mundo virtual, artificial. Ambas formas se encuentran, a su manera, con lo sagrado. Se trata de un encuentro peculiar, en la medida en que lo sagrado no se opone a la pérdida del yo, sino que por el contrario la confirma y acompaña. En este sentido, la afirmación posmoderna de lo sagrado representa, en muchos casos, la *negación de lo ético*, la negación del valor especial del yo personal. Esto es válido

para la primera modalidad del nihilismo, en la cual tanto la mística budista de la Nada como el intento gnóstico de llegar a ser dios reflejan la pérdida del yo. Es válido asimismo para el nihilismo politeísta, apolíneo y dionisiaco, para el cual el odio al *monoteísmo* se convierte, como muestra James Hillman, en odio a la *identidad* del yo, a la psicología «monoteísta»¹⁶. Al pluralismo del cielo le corresponde el pluralismo de la tierra, el yo de las múltiples máscaras, el yo variopinto en el que se entrelazan el bien y el mal, Apolo y Dioniso.

Lo sagrado posmoderno (oriental, gnóstico, neopagano) contribuye así a superar la dimensión personal, libre y responsable, que, como Hegel comprendió muy bien, constituye la gran afirmación de la posición cristiana en la cultura mundial. Cuando se olvida esta dimensión, lo sagrado no salva *el yo*, sino *del yo*, del peso de la existencia finita y mortal, que se declara ilusoria. La religión no es aquí redención, sino, como afirma Vattimo, el «ornamento»¹⁷, el adorno de un mundo, la fuente de su olvido.

4. Cristianismo y cultura hoy

El encuentro entre el escepticismo actual y lo sagrado vuelve a poner de actualidad posiciones espirituales que parecían superadas o al margen de la historia y geografía de Occidente: la fascinación por la gnosis, con su pesimismo cósmico y los titanismos del alma divina; los cultos orientales, la astrología, el retorno de los mitos y los dioses antiguos, todo ello en polémica o en combinación con las posibilidades inéditas que ofrece la tecnología. De este cruce entre mitología y tecnología, un vínculo que suele proponer continuamente

¹⁶ J. Hillman, *Intervista su amore, anima e psiche*, op. cit.

¹⁷ G. Vattimo, *Dio, l'ornamento*, op. cit., pp. 187-199.

el imaginario cinematográfico, nace lo sagrado posmoderno, con su huida de la condición mortal, su Edén, su voluntad de divinización, de creación de razas superiores de hombres. Así, lo posmoderno, pasada la época del ateísmo y la contra-religión marxista, adquiere rasgos neopaganos. Si esto es verdad, la evangelización de la cultura deberá tener en cuenta este cambio. De lo contrario, corre el riesgo de dirigirse a un interlocutor que ya no existe. El espíritu de nuestro tiempo no se vuelve hacia el ateísmo, sino hacia un paganismo poscristiano, que vuelve a actualizar de una manera nueva rasgos de la religiosidad antigua. En comparación con la condición de los siglos II y III, cuando los paganos se hacían cristianos, en la actualidad asistimos al movimiento inverso: son los cristianos quienes viven como si fuesen paganos. Este retorno muestra la actualidad de la posición y el pensamiento de los Padres, Ireneo y Agustín *in primis*. Para Ireneo, la forma de la teología cristiana deriva de la conciencia de que el principal adversario de la fe proviene de la *gnosis*, de la disolución de la *Encarnación*, del valor de la carne para la salvación del hombre. Si *la carne en realidad puede ser salvada sólo mediante la carne*, toda herejía, según Ireneo, puede reducirse a la afirmación de que la Palabra no se ha hecho carne. El cristianismo se presenta así como una salvación «histórica» y no puramente *meta-física*, una salvación vinculada al espacio y al tiempo, vinculada al valor del mismo conocimiento *sensible*, que debe *ver* el obrar de Dios tal como se manifiesta en el mundo. Contrariamente a todo idealismo, que tiende a disolver la figura de Cristo en un símbolo religioso, la gran lección de Ireneo permite anclar la fe en un *realismo* irrefutable, en el «tocar y ver» de que habla la primera Epístola de san Juan¹⁸.

¹⁸ Cf. el capítulo sobre Ireneo de H.U. von Balthasar en *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*, II, *Faecher der Stile*: I, *Klerikale Stile*, Einsiedeln 1962, trad. esp.: *Gloria. Una estética teológica*, vol. 2, *Estilos eclesiásticos*, Ediciones Encuentro, Madrid 1991, pp. 31-93.

Además de Ireneo, la otra fuente es el autor cristiano más leído actualmente en el mundo: san Agustín. Agustín es quien comprende, contra Pelagio, que el cristianismo es esencialmente «gracia», misericordia, predilección, don que no puede reducirse a nada, absolutamente nuevo y original. De esta percepción surge el grandioso fresco de *De civitate Dei*, con su visión de la historia universal dividida entre las dos ciudades: la ciudad de quienes aman a Dios y están agradecidos y la ciudad de los ingratos, de quienes sólo se aman a sí mismos.

Hoy en día la visión agustiniana de la historia tiene actualidad no sólo por lo que respecta a los «paganos», sino también por su juicio sobre el *imperium*. Situándose más allá de las posiciones opuestas de Orígenes, que tendía a deslegitimar los ordenamientos terrenales, y Eusebio de Cesarea, para quien después de Constantino el cristianismo y el imperio romano tendían a coincidir, Agustín reconoce la función esencial del Estado sin pretender con ello cristianizarlo. Como escribe Ratzinger, «la idea de una cristianización del Estado y del mundo ciertamente no forma parte de los puntos programáticos de san Agustín»¹⁹. Lo que él le pide al poder es fundamentalmente que tutele de la *paz*. Éste es el valor más grande dentro del cual cristianos y paganos pueden vivir su vida, dentro del cual la *civitas Dei* puede florecer y difundirse. Se trata de una perspectiva de gran interés, que hoy permite evitar las posiciones que tienden a *identificar, sin matices, cristianismo y Occidente*, contra posibles enemigos externos, consolidando una división en bloques tras el final del dualismo Este-Oeste. Es una posición marcadamente ideológica, que no corresponde con la dinámica cristiana que, de por sí, no es «occidental», sino católica,

¹⁹ J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Ismaning 1971. Sobre este tema, cf. AA. VV., *Il potere e la grazia. Attualità di sant'Agostino*, op. cit.

es decir, universal. Una universalidad que trasciende el espacio de las culturas individuales y que, precisamente por ello, es capaz de ponerlas en relación entre sí, sin irenismos o conciliaciones aparentes²⁰.

Desde este punto de vista, la reflexión agustiniana, con su antropología basada en el «corazón inquieto» y su teología basada en la «misericordia» divina, constituye la modalidad más profunda e inteligente para valorar el ánimo y las instancias más verdaderas de la cultura contemporánea. De hecho, a las dos formas de nihilismo anteriormente señaladas, podemos agregar una tercera, que si bien es minoritaria, mantiene con todo su autonomía en relación con las dos primeras. Es el nihilismo insatisfecho, que no se repliega en la celebración de la Nada. Un nihilismo doliente, portador de una herida abierta que exige una respuesta ante lo absurdo de la muerte y la contradicción del mal. Es la postura que a Ludwig Wittgenstein le llevaba a escribir lo siguiente en sus Diarios de 1936-1937: «Tú necesitas redención —de lo contrario estás perdido—. [...] *Es necesario que se filtre, por así decir, una luz a través del tejado, del techo bajo el que trabajo y al que no quiero subir* [...]. Esta tendencia hacia lo absoluto, que hace que parezca demasiado mezquina toda felicidad terrena, [...] me parece algo espléndido, sublime, pero yo mismo dirijo mi mirada a las cosas terrenas, a no ser que 'Dios' me 'visite'»²¹.

La posición de Wittgenstein está dividida entre el sentido del límite y la exigencia de la gracia. Esta posición volvemos a encontrarla en

²⁰ Para una puesta a punto de la relación entre cristianismo y cultura, cf. el modelo «antinómico» que expone Romano Guardini en *Gedanken über das Verhältnis von Christentum und Kultur* (1926), en *Unterscheidung des Christlichen*, Maguncia 1963, trad. it. *Pensieri sul rapporto tra cristianesimo e cultura*, en *Natura Cultura Cristianesimo*, Brescia 1983, pp. 118-156.

²¹ L. Wittgenstein, *Movimenti di pensiero. Diari 1930-32/1936-1937*, op. cit., p. 85.

Albert Camus²², y en cierta manera, también en la «nostalgia del totalmente Otro» de Max Horkheimer. Últimamente, esta perspectiva vuelve a presentarse en la pregunta, aparentemente sin esperanza, del filósofo italiano Norberto Bobbio.

Esta pregunta, secretamente presente en muchas expresiones de la cultura contemporánea, es, como el grito de Job, lo más cercano al cristianismo. El límite entre un nihilismo que abre y uno que cierra es tenue. Este límite está marcado por la persistencia de una pregunta sobre el significado de la vida y de la muerte que no acepta apagarse, que no acepta la negación del yo que la plantea. Ese yo, como escribe Franz Rosenzweig, al comienzo de *Der Stern der Erlösung*, quiere «vivir», no quiere el Nirvana. Quiere vivir porque de forma más o menos confusa ha percibido, a pesar de todo, el carácter positivo del ser. La pregunta sobre el sentido se nutre de una secreta exigencia de redención, exigencia de un «sí» que anhela la victoria sobre el «no». Esa pregunta presupone algo positivo, un «punto» de la existencia que sacude la conciencia, el deseo de muerte, la fascinación demoníaca de la nada. Y es aquí donde debe insertarse la «evangelización» de la cultura. Debe recoger el gran interrogante sobre el Ser, dilatando al mismo tiempo el «punto» de la existencia que lo ha hecho posible. Ese punto no es simplemente la muerte o la nada que se percibe en la angustia, como considera, siguiendo a Heidegger, gran parte del pensamiento del siglo XX. La mera conciencia de la muerte en un primer momento retiene la pregunta en la garganta, luego la apaga. El nihilismo insatisfecho presupone una positividad no confesada a la que se está apegado y por la que la muerte parece absurda. Ahora la muerte es absurda, no la vida. La filosofía del absurdo —el grito de Munch— tiene su límite en el «punto», un rostro en la multitud, ante el cual se

²² M. Borghesi, «La caduta e la grazia, Camus e Agostino», en *30Giorni*, 9 (septiembre 2004), pp. 82-87.

detiene el poder de lo negativo. Este punto, lo positivo, indica el lugar de un afecto: un «tú» con el que al encontrarnos el «yo» percibe por primera vez la dignidad de su existencia. Este afecto no puede confundirse con el «eros». El *eros*, separado del afecto, es una forma de solipsismo y pertenece plenamente al horizonte del nihilismo que, no por casualidad, preside la pareja Eros-Thanatos. El afecto presupone la distancia, la unidad en la diversidad. Gracias a ella el mundo, el ser y la propia existencia pueden ser acogidos. Es necesario amar algo «particular», o mejor dicho, ser amados por algo particular para que también el Todo pueda acogerse. La experiencia nos sitúa así ante una *correlación entre ser y amar*, que en la actualidad muestra toda su importancia precisamente respecto de las tendencias gnóstico-nihilistas que tienden a la des-creación del mundo, la vuelta al caos primigenio. El nihilismo, el poder de la nada, sólo es vencido cuando el yo, querido y amado por un «tú», reconoce y acoge la realidad del ser, acoge su condición de criatura. La relación con el ser no es neutra, impersonal, sino que pasa por la relación yo-tú: éste es el descubrimiento fundamental del «pensamiento dialógico», que a partir de Marcel, Ebner, Rosenzweig, Buber o Lévinas constituye una de las corrientes de pensamiento más interesantes del siglo XX. *El nihilismo es solipsista*: no hay un «punto» de la existencia que permita un vínculo, una pertenencia. Allí donde este «punto» es acogido se abre, por primera vez, el mundo, y correlativamente la posibilidad de una relación con Dios. El cristianismo encuentra aquí un elemento fundamental para insertarse en el ámbito del pensamiento contemporáneo. El «punto», en Emanuel Lévinas, se llama «rostro». A partir del rostro de otro surge la relación ética, surge la posibilidad de la relación religiosa. Este descubrimiento puede y debe conducir al pensamiento cristiano a valorar un segundo factor: el *primado de lo estético*. El autor que ha captado la importancia absoluta de esa dimensión para la teología contemporánea, como es sabido, es Hans Urs

von Balthasar, con su monumental *Herrlichkeit* («Gloria»). Primado de lo estético no significa celebración de la apariencia, como en la reflexión posmoderna, no es «visión estética del mundo». Primado de la estética significa que lo verdadero, al igual que el bien, son persuasivos únicamente si son atractivos, si tienen una belleza que atrae. La trilogía balthasariana de Estética, Teo-dramática y Teo-lógica indica el valor normativo de la secuencia bello-bueno-verdadero. La desestetización protestante y el nihilismo contemporáneo han oscurecido en este punto una verdad fundamental: que lo verdadero y el bien decaen si en ellos no brilla el esplendor de lo bello.

Otra prueba es el formalismo ético, moderno, centrado únicamente en la justificación de la ley moral universal, que a partir de Kant domina el pensamiento moral. Como justamente afirma Alasdair MacIntyre en su *After Virtue*, este formalismo conduce inexorablemente al nihilismo de Nietzsche. La ley moral no tiene la fuerza suficiente para oponerse a la voluntad de poder y a la fascinación de lo demoníaco. La ley, como afirma san Pablo, no conduce al hombre a realizar el bien, sino a descubrir su propia impotencia. Lo que falta en la moral kantiana es la dimensión de la «gracia», al igual que la del «testimonio». En Kant desaparece la ética de la «virtud», la ética aristotélica retomada por Tomás de Aquino, cuya forma se encuentra en el amigo virtuoso, en el testigo que hace exteriormente presente el bien. En la ética clásica medieval, el bien encuentra su *representación* en un rostro, en la fascinación de una personalidad que testimonia, con su vida, la belleza de lo verdadero²³. Es éste el «punto», el «tú» que anteriormente señalábamos. Es la última fuente de calor en un mundo helado, la última posibilidad de acceso al Ser. No se trata solamente de

²³ Cf. M. Borghesi, «Filosofía, ideología, testimonianza», en A. Rigobello (ed.), *L'altro, l'estraneo, la persona*, Roma 2000, pp. 155-179.

un modelo moral acerca de las relaciones interpersonales, sino de la posibilidad de alcanzar, mediante una gratuidad que sobrepasa todo cálculo, el rostro del Ser. Su presencia no es irrelevante en el contexto contemporáneo dominado por el «mal de vivir». El nihilismo contemporáneo, de hecho, se caracteriza por una doble negación. A veces se niega el mundo a partir de Dios: es el caso de los fundamentalismos religiosos con su fe nutrida de resentimiento. Otras veces se niega a Dios a partir del mundo: es el caso de esa parte del pensamiento judío, que considera que, después de Auschwitz, Dios no puede ser al mismo tiempo bueno y omnipotente²⁴. Su ser bueno implica su impotencia ante el mal del mundo, su eterna lucha con su adversario, el príncipe de las tinieblas. Este pensamiento, de forma más o menos consciente, es una vuelta a una forma de maniqueísmo. Con todo, en ambos casos, tanto cuando se insiste en la omnipotencia divina como cuando se señala su impotencia, el mundo se presenta como algo perverso, abandonado a las fuerzas del mal. De esta oscura tiniebla se sale a través de la idolatría, del *divertissement* pascaliano, el embotamiento de las conciencias.

El momento actual oscila así entre *paganismo* y *gnosis*, entre idolatría y rechazo de la teodicea.

El ídolo no conduce a Dios, cierra la vida, pero la vida es insostenible. El ídolo puede cerrar el corazón, pero no es capaz de vencer el poder de la nada. Ahí es donde se sitúa la «fractura» cristiana, el choque que libera de la sugestión idolátrica que provoca el horror de la nada. El pensamiento cristiano puede recorrer en este punto un trecho de camino con el pensamiento judío. Se separa de él cuando opone a la fascinación del ídolo una belleza más grande. A diferencia del judío, el cristiano no teme, como sabía muy bien

²⁴ Cf. H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine judische Stimme*, Frankfurt am Main 1987.

Rosenzweig, la dimensión estética. Debe poder indicar una belleza que vence a la muerte. En sus conversaciones con Sylvie Jaudeau, Émile Cioran dibuja lo que queremos decir. Cioran, escéptico indomable, nihilista hasta el punto de concebir la creación como obra de un demiurgo malvado, detiene su rebelión ante la belleza perturbadora de la música. La música es el límite del nihilismo de Cioran. «He buscado la duda en todas las artes [...] pero he renunciado a buscarla en la música»²⁵. Aquí aflora el misterio de Dios. «Cuando escuchas a Bach, ves nacer a Dios. Su obra es *generadora* de divinidad. Después de un 'oratorio', una cantata o una 'Pasión', *es necesario* que Él exista. De lo contrario, toda la obra del *Cantor* sería una desgarradora ilusión. Y pensar que tantos teólogos y filósofos han perdido días y noches buscando las pruebas de la existencia de Dios, olvidando la única»²⁶.

Puesto que hay música, Dios *existe*. El arte abre aquí un pedazo de cielo sobre un mundo cubierto de densa niebla, permite vislumbrar un relámpago de redención sobre una tierra aparentemente abandonada. El gran arte es epifanía de lo bello²⁷. Pero no sólo el arte. El rostro arrugado de la Madre Teresa no era bello, y, sin embargo, la presencia de su pequeña figura entre los miserables de Calcuta hacía bello habitar el mundo. Del mismo modo, Francisco de Asís no era bello, pero su figura sigue fascinando, a siglos de distancia, a Jacques Le Goff, historiador insigne de la Edad Media, a pesar de que no es cristiano²⁸.

Hoy la belleza que indica la posición cristiana, como manifestación del bien y lo verdadero, se mueve entre dos peligros: el culto

²⁵ E. Cioran, *Entretiens avec Sylvie Jaudeau*, París 1990, trad. it. *Conversazioni con Cioran*, Milán 1993, p. 101.

²⁶ Op. cit., p. 102.

²⁷ M. Borghesi, *El sujeto ausente*, Ediciones Encuentro, Madrid 2005, pp. 115-124.

²⁸ J. Le Goff, *Saint François d'Assise*, París 1990, trad. esp.: *San Francisco de Asís*, Akal, Madrid 2003.

de lo feo, de lo horrible, que caracteriza la tendencia gnóstico-nihilista; y la ilusión de lo bello que cultiva la visión estética del mundo. Entre Dioniso y Apolo resplandece el Crucificado, que es también el Resucitado, cuya belleza resplandece en la misericordia sin límites. Si, como afirma Balthasar, más allá de la vía cosmológica y la vía antropológica se encuentra la vía cristiana, cuya credibilidad se confía a la gratuidad soberana del amor, ésta se manifiesta en un *encuentro* en el cual se vuelve a despertar el asombro ante el mundo²⁹. Ese asombro que el nihilismo niega, hasta el punto de que ni siquiera el surgimiento de un hombre en el seno materno conmueve —y por ello es indiferente darle vida o muerte—, puede ser nuevamente despertado en un encuentro personal. Gracias a él, el cosmos, como para los antiguos, o el hombre, como para los modernos, pueden volver a ser *teo-fánicos*. «Es, pues, una consideración superficial echar la culpa de la pérdida radical de la religiosidad al paso de una cultura natural (de agricultores y de pastores) a una cultura técnica»³⁰. La manifestación del Ser no puede separarse de la experiencia interhumana, del «mundo-de-la-vida», que ejerce su influencia en la apertura o el cierre de la mirada. Una mirada agradecida es distinta de una determinada por la ingratitud: la primera incita a la maravilla, y la otra, como en Sartre, a la náusea. En esto vale la ley según la cual la gratitud surge de lo gratuito. La gratuidad del amor, del tú hacia el yo, abre a la posibilidad de comprender la gratuidad del existir, el ser como don y no como estar «arrojados» en el mundo (Heidegger), en la oscura caverna de la que habla Platón. El sí a lo real, que no huye del dolor, del mal, de la muerte, no surge de una actitud estoica, de Spinoza o Nietzsche, sino de una gratitud última. El cristiano se

²⁹ Sobre la importancia de la categoría de «encuentro» en la experiencia cristiana, cf. L. Giussani, *Un avvenimento di vita, cioè una storia*, Roma 1993, pp. 189-235.

³⁰ H.U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, vol. V, op. cit., p. 602.

convierte así, en medio del frío de un mundo congelado por la indiferencia, en guardián de la maravilla metafísica ante el ser, aquel en quien vibra la conmoción ante el milagro de la existencia. «Los cristianos de hoy —escribe Balthasar—, en una noche más profunda que la de la Edad Media tardía, tienen asignado el deber de llevar a cabo [...] ese acto fundamental que dice sí al ser en representación vicaria de la humanidad: acto que es primariamente teológico y que, sin embargo, incluye toda la dimensión del acto metafísico de la afirmación del ser. [...] Si deben brillar ‘como estrellas en el universo’, les corresponde el deber de iluminar el espacio ensombrecido del ser, para que su luz original vuelva a irradiar no sólo para ellos, sino también para todo el mundo; pues sólo en esta luz puede el hombre caminar de acuerdo con su verdadero destino»³¹.

³¹ Op. cit., p. 597.

III
DISTINGUIR PARA UNIR

A) RAZÓN Y FE

FILOSOFÍA Y CRISTIANISMO

A PARTIR DE LA *AETERNI PATRIS*

1. Tomás como único modelo de «filosofía cristiana»

Cuando León XIII promulga la encíclica *Aeterni Patris*, el 4 de agosto de 1879, en Francia y en Italia ya existía, desde hacía tiempo, una especie de renacimiento tomista¹. La encíclica, con toda su autoridad, será lo que confiera a esta línea de pensamiento una importancia y una extensión sin ella impensables. La intención de León XIII era promulgar un documento esencial, tanto que puede pensarse «que lo consideraba el acto más importante de su pontificado»². Pensado y madurado en relación con la gran crisis cultural y religiosa del final del siglo XIX, el texto, que era el primero en su

¹ Sobre este tema, cf. L. Foucher, *La philosophie catholique en France au XIXème siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880)*, Vrin, París 1955; P. Orlando, *La scuola del Sanseverino*, Roma 1968.

² G. Perini, «La 'Aeterni Patris' (1879-1979) nella storia di ieri e nella realtà di oggi», en *L'Enciclica Aeterni Patris di Leone XIII nel primo centenario*, Nápoles 1979, p. 17. También piensa así Pío XI: «Juzgamos que de todas las obras que él [León XIII] realizó durante su largo pontificado, en beneficio de la Iglesia y de la sociedad civil, ésta ha sido realmente la principal (*hoc a deo fuisse caput*), de modo que aunque no hubieran existido las demás, dicha empresa sería suficiente por sí misma para hacer inmortal el nombre de tan grande pontífice» (Carta apostólica *Officiorum omnium*, 1 de agosto de 1922, AAS, 14 [1922]).

género dedicado a la «*philosophia christiana*», establecía el pensamiento de Tomás de Aquino como modelo para todas las escuelas católicas. Como rezaba el subtítulo: «*Epistola encyclica de philosophia christiana ad mentem sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici in scholis catholicis instauranda*». Convencido de la importancia de la difusión del tomismo, después de la encíclica el Papa emprendió varias iniciativas. Entre ellas, la fundación en Roma, el 13 de octubre de 1879, de la Academia de Santo Tomás; la proclamación de santo Tomás como patrono de todas las universidades y academias del mundo católico; la invitación a publicar una nueva edición crítica de las obras tomasianas junto con los comentarios de Cayetano a la *Summa theologiae* y de el Ferrariense a la *Summa contra gentiles*; la petición, mediante un breve de 1880, de un instituto de enseñanza de la filosofía de santo Tomás en la Universidad de Lovaina, instituto cuyo verdadero fundador será el profesor Désiré Mercier, que después sería cardenal. Gracias a él, Lovaina se convertirá, junto a la Gregoriana de Roma, y posteriormente a Friburgo en Suiza y a la Universidad Católica de Milán, en uno de los focos de la difusión tomista en Europa³.

El corazón de todo este movimiento era, como se ha dicho, la *Aeterni Patris*⁴. En ella se percibía una inteligencia clara acerca de

³ Sobre Mercier, cf. L. de Raeymaeker, *Le cardinal Mercier et l'Institut supérieur de philosophie de Louvain*, Lovaina 1952. Sobre la neoescolástica, cf. A. Masnovo, *Il neotomismo in Italia*, Milán 1923; P. Dezza, *Alle origini del neotomismo*, Milán 1940; AA. VV., *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, II, Graz-Viena-Colonia 1990, trad. esp.: *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, vol. II, Ediciones Encuentro, Madrid 1994, pp. 191ss.

⁴ Entre los estudios sobre este tema, cf. J.P. Gelinas, *La restauration du thomisme sous Léon XIII et les philosophes nouvelles*, Washington 1959; R. Aubert, «Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII», en AA. VV., *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, Roma 1961, pp. 133-248; J. Watzlawk, *Leo XIII and the New Scholasticism*, Cebu City 1966; AA. VV., *La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il Magistero di Leone XIII*, Perugia 2004, pp. 323-463.

los problemas que planteaba aquel momento histórico, a la vez que ciertas cerrazones en virtud de las cuales «a pesar de su voluntad de ‘positividad’, León XIII sigue marcado por la problemática del *Syllabus*»⁵. Estas cerrazones derivan de la «acritud de nuestros tiempos», de los «perversos principios sobre las cosas divinas y humanas que, emanados hace tiempo de las escuelas de los filósofos, se han introducido en todos los órdenes de la sociedad»⁶. El positivismo y el materialismo ateo de finales del siglo XIX, junto al anticlericalismo militante, constituyen el trasfondo sobre el que emerge el documento pontificio. En él se percibe, con toda evidencia, la necesidad de una *apologética*, de un pensamiento cristiano sólido y coherente, capaz de medirse, sin ceder, con la tremenda hostilidad que la cultura dominante, en casi todas sus expresiones, mostraba hacia el cristianismo y la Iglesia romana. No se trataba de una reflexión abstracta sobre la filosofía, sino de la urgencia de un modelo de pensamiento que permitiera defender la ciudad asediada. Como afirma el Papa: «Pertenece a las ciencias filosóficas defender religiosamente las verdades enseñadas por revelación y resistir a los que se atreven a impugnarlas. Bajo este respecto es grande alabanza de la filosofía el ser considerada baluarte de la fe y como firme defensa de la religión. Como atestigua Clemente Alejandrino, ‘es por sí misma perfecta la doctrina del Salvador y de ninguno necesita, siendo virtud y sabiduría de Dios. La filosofía griega, que se le une, no hace más poderosa la verdad; pero haciendo débiles los argumentos de los sofistas contra aquélla, y rechazando las engañosas asechanzas contra la misma, fue llamada oportunamente cerca y valla de la viña’»⁷.

⁵ P. Poupard, «Centenario dell’enciclica ‘Aeterni Patris’», en *L’enciclica Aeterni Patris di Leone XIII nel primo centenario*, op. cit., p. 13.

⁶ León XIII, *Aeterni Patris*, § 3.

⁷ Op. cit., § 10.

La filosofía que tiende a «allanar y facilitar de algún modo el camino a la verdadera fe»⁸ tiene una tarea militante. León XIII, contemporáneo de Nietzsche, demuestra con esto una clara comprensión de su tiempo como un tiempo de controversias filosóficas, de choque entre *Weltanschauungen*, un tiempo en el que la filosofía se hace con martillo.

Desde la perspectiva del Papa, sin embargo, no se trata de oponer simplemente un sistema a otro, sino de apropiarse de las verdades diseminadas en las filosofías «paganas», aunque se encuentren en medio de muchos errores. «Es, pues, sumamente oportuno que estas verdades, aun reconocidas por los mismos sabios paganos, se conviertan en provecho y utilidad de la doctrina revelada, para que, en efecto, se manifieste que también la humana sabiduría y el mismo testimonio de los adversarios favorecen a la fe cristiana»⁹. Se trata de un método «antiguo, y usado muchas veces por los Santos Padres de la Iglesia»¹⁰, un método que siguieron Orígenes, Basilio el Grande, Cuadrato, Aristides, Justino, Ireneo o Agustín, todos ellos recordados en la encíclica. «Ni se ha de juzgar que obtenga pequeño triunfo la fe cristiana, porque las armas de los adversarios, preparadas por arte de la humana razón para hacer daño, sean rechazadas poderosa y prontamente por la misma humana razón»¹¹. Además de los nombres citados, se recuerda a otros Padres, todos ellos maestros en la refutación del adversario y en la conciliación de fe y razón, filosofía y teología, llegando hasta el pensamiento de la Escolástica en el que brillan «dos gloriosos Doctores, el angélico santo Tomás y el seráfico san Buenaventura»¹². Se trata, sin embargo, de un resplandor distinto según la *Aeterni Patris*, pues «entre los Doctores escolásticos

⁸ Op. cit., § 6.

⁹ Ib.

¹⁰ Op. cit., § 7.

¹¹ Op. cit., § 10.

¹² Op. cit., § 20.

brilla grandemente santo Tomás de Aquino, Príncipe y Maestro de todos, el cual, como advierte Cayetano, ‘por haber venerado en gran manera los antiguos Doctores sagrados, obtuvo de algún modo la inteligencia de todos’ (In 2^a, 2^a, q. 148, a. 4, *in fin.*). Sus doctrinas, como miembros dispersos de un cuerpo, reunió y congregó en uno Tomás, dispuso con orden admirable, y de tal modo las aumentó con nuevos principios, que con razón y justicia es tenido por singular apoyo de la Iglesia católica»¹³. Santo Tomás, como auténtica síntesis de la patrística y la Escolástica, aparece así como una cumbre «de tal modo, que no se echan de menos en él, ni la abundancia de cuestiones, ni la oportuna disposición de las partes, ni la firmeza de los principios o la robustez de los argumentos, ni la claridad y propiedad del lenguaje, ni cierta facilidad de explicar las cosas abstrusas»¹⁴.

De este modo León XIII le otorgaba a Tomás una excepcionalidad sin comparación, considerándolo un punto de llegada que el pensamiento cristiano no podía superar. «Distinguiendo muy bien la razón de la fe, como es justo, y asociándolas, sin embargo, amigablemente, conservó los derechos de una y otra, proveyó a su dignidad de tal suerte, que la razón elevada a la mayor altura en alas de Tomás, ya casi no puede levantarse a regiones más sublimes, ni la fe puede casi esperar de la razón más y más poderosos auxilios que los que hasta aquí ha conseguido por Tomás»¹⁵. Por eso «todos los fundadores y legisladores de las órdenes religiosas mandaron a sus compañeros estudiar las doctrinas de santo Tomás, y adherirse a ellas religiosamente, disponiendo que a nadie fuese lícito impunemente separarse, ni aun en lo más mínimo, de las huellas de tan gran Maestro»¹⁶.

¹³ Op. cit., § 22.

¹⁴ Ib.

¹⁵ Op. cit., § 23.

¹⁶ Op. cit., § 24.

Aunque la encíclica no exige directamente esta prescripción, ésta emerge en cierto modo del espíritu del documento, dedicado a designar a Tomás como modelo, el *único* verdadero modelo de «filosofía cristiana». Un modelo que había que adoptar hasta en los detalles, en las conclusiones particulares de su pensamiento. Ésta es la firme conclusión de Pío X, quien, con el *motu proprio Doctoris Angelici* del 29 de junio de 1914, prescribía que en todas las escuelas católicas de filosofía se observaran los principios y los puntos principales de la doctrina tomasiana. A esto le siguieron además las *24 Theses approbatae philosophiae thomisticae*, aprobadas el 27 de julio por la Congregación romana para los Estudios¹⁷. En su texto Pío X aclaraba que «los puntos más importantes de la filosofía de santo Tomás no deben ser considerados como algo opinable, que se pueda discutir, sino que son como los fundamentos»¹⁸.

Como tales no podían discutirse. «Por esto quisimos advertir a quienes se dedican a enseñar la filosofía y la sagrada teología, que si se apartan de las huellas (*si ullum vestigium*) de santo Tomás, principalmente en cuestiones de metafísica, no será sin graves daños»¹⁹. De este modo, el *motu proprio Doctoris Angelici* junto con las 24 Tesis, cargadas según Cornelio Fabro de «pesados residuos del racionalismo escolástico»²⁰, encerraban el pensamiento cristiano en una forma unitaria, aparentemente compacta. Probablemente le permitían resistir a los graves ataques del laicismo y el ateísmo que dominaban la cultura, no sucumbir al desafío del Modernismo que condenaba la encíclica *Pascendi* de 1907. Pero a

¹⁷ Cf. G. Matussi, *Le 24 tesi della filosofia di s. Tommaso*, Roma 1917, ³1947. Se debe al mismo Matussi la parte principal de la formulación de las Tesis (cf. Garrigou-Lagrange, *La sintesi tomistica*, Brescia 1953, p. 401, hay trad. esp.: *La síntesis tomista*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1947).

¹⁸ AAS, VI (1914), p. 337.

¹⁹ Op. cit., p. 338.

²⁰ C. Fabro, *Introduzione a san Tommaso. La metafísica tomista e il pensiero moderno*, Milán 1983, p. 173.

cambio pagaba un alto precio. La rígida ortodoxia filosófica que exigían las 24 Tesis provocó, en muchos casos, una especie de caza de brujas, una obsesión por el enemigo «interno». Desde este punto de vista, las desviaciones modernistas representan tanto el resultado de la influencia que ejercía la cultura laica sobre la católica, cuanto, a menudo, la reacción frente a un autoritarismo intelectual, sectario y obtuso. El punto álgido de esta tendencia se sitúa precisamente en el pontificado de Pío X. Después de él asistimos a un redimensionamiento gradual cuya expresión plena se da en el Concilio Vaticano II. Como escribe Fabro: «Parece que el impulso para el ‘retorno a santo Tomás’ genuino y sin compromisos alcanzó su cima y su fórmula más precisa y decidida en la obra de León XIII y de san Pío X»²¹. Los Papas siguientes insistirán en la importancia del método del Aquinate. Como Pío XI en la encíclica *Studiorum duces* (29 de junio de 1923), según la cual la filosofía escolástica debe aprenderse «en conformidad con el método y los principios de santo Tomás de Aquino»²². Como Pío XII en la *Humani generis* (12 de agosto de 1950), para quien «el método y el sistema del Aquinate se distingue por su singular valor»²³. Lo que desaparece es la normatividad hasta el detalle, la pretensión de reducir el pensamiento cristiano a las 24 Tesis.

Esta pretensión quedará definitivamente enterrada con el Concilio Vaticano II. En él se asiste al último intento por parte de teólogos romanos de canonizar la *filosofía* tomista mediante un borrador provisional titulado *De doctrina S. Thomae servanda*. «El método y los principios de Tomás debían quedar ‘fuera de discusión’, y todos los creyentes debían aceptarlos y afirmarlos como un ‘hecho dogmático’ a causa de su estrecho vínculo con los dogmas de

²¹ Op. cit., p. 177.

²² AAS, XXIII (1931), p. 253.

²³ AAS, XLII (1950), p. 573.

la Iglesia»²⁴. La petición es rechazada, de forma que el «Concilio Vaticano II marca incluso oficialmente el punto de inflexión de esa pretensión tomista de ser absoluta»²⁵. Santo Tomás aparece ahora, junto a los doctores de la Iglesia, como modelo, guía y maestro²⁶. «Desaparece la rígida prohibición ('*nullo pacto*') de la encíclica de León XIII de presentar doctrinas no 'coherentes' con Tomás. Desaparece la obligación del viejo derecho canónico, ligado a Pío X, de tratar la filosofía y la teología 'absolutamente (*omnino*) según el método (*ratio*), doctrina y principios del Doctor Angélico'»²⁷.

Una prueba de lo que afirma Hermann Pesch es la encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II, junto con la *Aeterni Patris* el documento más importante que el Magisterio ha dedicado a la enseñanza de la filosofía. En ella el Papa, después de subrayar la importancia de la *Aeterni Patris* —«el único documento pontificio de esa categoría dedicado íntegramente a la filosofía»²⁸—, señala a Tomás como «maestro de pensamiento y modelo del modo correcto de hacer teología»²⁹. Le elogia por su «realismo» y su «filosofía del ser»³⁰. Pero se guarda bien de imponer su pensamiento como el único válido normativamente. «La Iglesia —afirma la *Fides et*

²⁴ O.H. Pesch, *Thomas von Aquin. Grenze und Grösse mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Maguncia 1988, trad. it. Tommaso d'Aquino. *Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione*, Brescia 1994, p. 27 (hay trad. esp.: *Tomás de Aquino: límite y grandezza de una teología medieval*, Herder, Barcelona 1992).

²⁵ Op. cit., p. 28.

²⁶ El *Código de derecho canónico* (1983) confirma las declaraciones del Vaticano II al tratar de la instrucción de los clérigos: «*Lectiones habeantur theologiae dogmaticae, verbo Dei scripto una sacra Traditione semper innixae, quarum ope alumni mysteria salutis, s. Thoma praesertim magistro, intimius penetrare addiscant*» (Can. 252, § 3, p. 42).

²⁷ O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione*, op. cit., p. 28.

²⁸ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, § 57.

²⁹ Op. cit., § 43.

³⁰ Op. cit., § 44.

ratio— no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras»³¹. La distancia respecto de la perspectiva que sostenían las 24 Tesis no podía ser más grande. Una distancia que los elogios que se rinden a las orientaciones del pasado apenas disimulan. Para Juan Pablo II «se comprende bien por qué el Magisterio ha elogiado repetidamente los méritos del pensamiento de santo Tomás y lo ha puesto como guía y modelo de los estudios teológicos. Lo que interesaba no era tomar posiciones sobre cuestiones propiamente filosóficas, ni imponer la adhesión a tesis particulares. La intención del Magisterio era, y continúa siendo, la de mostrar cómo santo Tomás es un auténtico modelo para cuantos buscan la verdad. En efecto, en su reflexión la exigencia de la razón y la fuerza de la fe han encontrado la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás»³².

Esta última afirmación, que muestra de modo inequívoco la altísima estima que albergaba el Papa hacia santo Tomás, una estima que le conecta directamente con León XIII, se une a la afirmación de que el magisterio no pretende vincular la investigación filosófica con «la adhesión a tesis particulares». Es el abandono definitivo, tras el Vaticano II, de la perspectiva de las 24 Tesis. Tomás es maestro y modelo destacado para la Iglesia universal, pero no es el único. Como dice la *Fides et ratio*: «La renovación tomista y neotomista no ha sido el único signo de restablecimiento del pensamiento filosófico en la cultura de inspiración cristiana. Ya antes, y paralelamente a la propuesta de León XIII, habían surgido no pocos filósofos católicos que elaboraron obras filosóficas de gran influjo y de valor perdurable, enlazando con corrientes de pensamiento más recientes, de acuerdo con una metodología propia»³³. Entre ellos, la encíclica recuerda a John Henry Newman y a

³¹ Op. cit., § 49.

³² Op. cit., § 78.

³³ Op. cit., § 59.

Antonio Rosmini. Maurice Blondel y, probablemente, Max Scheler y Dietrich von Hildebrand, a quienes no se cita directamente, asoman a través de la descripción de sus puntos de vista³⁴. Mientras que entre los neotomistas se apela a los nombres más abiertos al diálogo con el pensamiento contemporáneo: Étienne Gilson, Jacques Maritain, Edith Stein.

2. *Filosofía, teología, sentido religioso*

El neotomismo ha cerrado su ciclo como filosofía oficial de la Iglesia. Lo cual no significa que, alimentado por un descubrimiento cada vez más auténtico de Tomás, no tenga futuro. Tampoco se puede decir que tras su declive se hayan consolidado otras perspectivas más sólidas. El vacío cultural que nos rodea, y el eclecticismo que caracteriza el pensamiento cristiano actual, son evidentes. Por eso, ahora que «Tomás ha sido liberado de su arresto domiciliario» es necesaria, como observa Pesch, «una palabra en defensa del honor del tomismo y del neotomismo, tan denigrados hoy. El tomismo ha mantenido vivo el contacto y el diálogo con Tomás en la historia de la teología, y nos lo ha vuelto a regalar en la forma del neotomismo»³⁵. En resumen, si Tomás sigue siendo un punto de referencia, más o menos estudiado, del pensamiento cristiano, es gracias al neotomismo. E igualmente le debemos la justa exigencia de un pensamiento metafísico acorde con la Revelación. Un pensamiento «realista», tanto en sentido gnoseológico como

³⁴ «Hubo quienes [...], además, crearon una filosofía que, partiendo del análisis de la inmanencia, abría el camino hacia la trascendencia; y quienes, por último, intentaron conjugar las exigencias de la fe en el horizonte de la metodología fenomenológica» (ib.).

³⁵ O.H. Pesch, *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione*, op. cit., p. 29.

ontológico, que tienda a valorar los derechos de la naturaleza y de la condición creatural en general sin confundir lo divino y lo humano; capaz, en definitiva, en sus expresiones más perspicaces y originales (Gilson, Fabro), de captar el misterio del Ser frente a cualquier reducción esencialista del mismo. Al reconocer su importancia León XIII había acertado. El drama en todo caso «fue que el tomismo, sobre todo en los siglos XIX y XX, sólo pudo hacer esto a través de un pretensión de ser un absoluto teológico y, en último término, también teológico-político»³⁶. Un doble absolutismo al que le correspondía una doble cerrazón: respecto de las otras corrientes del pensamiento cristiano, *in primis* la agustiniana, consideradas potencialmente heréticas; y respecto de la «teología política», con palabras de Carl Schmitt, del liberalismo moderno, considerado completamente negativo por su ruptura con el modelo de la cristiandad medieval. La «vuelta a la Edad Media», favorecida por la fascinación ante el «ocaso de Occidente» (O. Spengler) que surge del colapso histórico tras la Primera Guerra Mundial, une los destinos del tomismo a los del «medievalismo». Como escribía en 1914 Agostino Gemelli, fundador en 1909 de la *Rivista di filosofia neoscolastica*, «¡Éste es nuestro programa! Nosotros somos medievalistas. Me explico. Nosotros nos sentimos profundamente distantes, más aún, enemigos de la llamada 'cultura moderna', tan pobre de contenido, tan resplandeciente de falsas riquezas todas exteriores»³⁷. Muchos neotomistas encontraron cauce expresivo para su *antimodernidad* no sólo en la filosofía, sino también en relación a todo el universo político de la modernidad.

³⁶ Ib.

³⁷ A. Gemelli, «Medioevalismo», en *Vita e Pensiero*, dic. 1914, pp. 1-2. Sobre la persona y los ideales de P. Gemelli, cf. G. Rumi, «Padre Gemelli e l'Università Católica», en G. Rossini (ed.), *Modernismo, fascismo, comunismo. Aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900*, Bolonia 1972, pp. 151-179; G. Cosmacini, *Gemelli. Il Machiavelli di Dio*, Milán 1985.

En Francia se produjo una particular alianza entre los tomistas y la *Action française* de Charles Maurras cargada de consecuencias. El desconcierto que provocó aquella alianza iba a agudizarse después de la condena que Pío X realizó del *Sillon* de Marc Sangnier en 1910. Esa condena cerraba las puertas a un catolicismo no puramente legitimista y monárquico, e impedía la posibilidad de legitimación del régimen republicano que León XIII había ofrecido con la encíclica *Au milieu*. «A los franceses sobre las formas de gobierno» de 1892. La desautorización de Pío X cerraba el círculo, que León XIII había dejado abierto, entre restauración filosófica y restauración política. Con Pío X el tomismo se convierte en un «sistema» teológico-filosófico-político monolítico³⁸. Étienne Gilson lo recuerda en *Le philosophe et la thèologie*: «León XIII quería que al menos los católicos fueran libres. Nuestros corazones se adherían a Marc Sangnier con una espontaneidad libre de toda doctrina. [...] La condena de su movimiento fue un duro golpe para muchos de los nuestros. ¿Existía aún para un católico francés alguna posibilidad de una postura política que no fuera la de los realistas o los ‘conservadores’?»³⁹. En este ambiente tomó fuerza el «clan de los denunciadotes», para quienes «la crisis modernista fue su época dorada»⁴⁰.

³⁸ Para un juicio equilibrado sobre la figura de Pío X, cf. R. Aubert, «Pío X, un Papa riformatore e conservatore a un tempo», en H. Jedin (ed.), *Storia della Chiesa*, vol. IX, *La Chiesa negli stati moderni e i movimenti sociali 1878-1914*, Milán 1979, pp. 457-472.

³⁹ É. Gilson, *Il filosofo e la teologia*, op. cit., p. 62.

⁴⁰ Op. cit., p. 63. «Esto es algo espantoso: la ortodoxia en manos de sus destructores. El drama del modernismo ha sido que la teología corrupta de sus adversarios era, para muchos, responsable de sus errores. El modernismo estaba equivocado, pero su represión estuvo gestionada por hombres que no tenían razón cuya pseudoteología hacía inevitable la reacción modernista» (É. Gilson, Carta al P. de Lubac, 21 de junio de 1965, en *Lettres de monsieur Étienne Gilson au père de Lubac*, París 1986, trad. it. *Un dialogo fecondo. Lettere di Étienne Gilson a Henri de Lubac*, Génova 1990, p. 61). Sobre la crisis modernista el estudio clásico es el de E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, París 1962, trad. esp.: *La crisis modernista: historia, dogma y crítica*, Taurus, Madrid 1974.

Fueron sus víctimas, además del *Sillon*, también Lucien Laberthonnière, culpable de haber criticado la postura de los tomistas en su obra *Autour de «L'Action française»* de 1911. Como recuerda Gilson: «No existe en absoluto ninguna relación entre la filosofía del Padre Laberthonnière y las posiciones sociales y políticas del *Sillon*, y, sin embargo, sus adversarios eran a menudo los mismos, y tenían dos características en común: todos se proclamaban 'tomistas' y, por lo que recuerdo, todos se situaban políticamente del lado de Charles Maurras»⁴¹. Entre los tomistas que estimaban a Maurras estaba también, como es sabido, Jacques Maritain. En su caso será otra condena de la Iglesia, la que hizo Pío XI de *L'Action française* en 1926, lo que le liberó de dicha vinculación e impulsó su pensamiento hacia nuevos horizontes.

Enfeudado en el horizonte de la antimodernidad, el neotomismo perdía credibilidad. «Lo que decían los defensores oficiales de la ortodoxia parecía lastrado por demasiados vínculos temporales como para inspirar plena confianza»⁴². Se trataba de unas posiciones que no se seguían en absoluto del pensamiento de Tomás, algo que Maritain se encargará después de aclarar a partir de *Humanisme intégral*, y que en cambio sí se seguía del esquema rígidamente cerrado que habían trazado las indicaciones de Pío X. Cemento ideológico de una ciudad asediada, el neotomismo, en su búsqueda de un brazo secular, no salía de la lógica de un sistema cerrado que en el exterior sólo veía enemigos. Con ello se revelaba no plenamente fiel a la lección de León XIII, para quien la verdadera refutación solamente se producía cuando la verdad que contenía la filosofía de los «paganos» se ponía de manifiesto y se dirigía contra los sistemas erróneos. Para el tomismo reducido a sistema sólo había adversarios. Recuerda Gilson: «Al entrar en él, se tenía la impresión de

⁴¹ É. Gilson, *Il filosofo e la teologia*, op. cit., p. 63.

⁴² Op. cit., p. 67.

poner el pie en una isla separada de las demás por un cinturón de arrecifes. Es cierto que también las demás se oponen muchas veces entre sí, pero el rechazo *a priori* de comunicarse con las demás no es su fundamento. Más bien buscarían el diálogo. En la filosofía al uso escolástico no había ni un gran capítulo de libro que no terminase con una retahíla de refutaciones triunfantes. La escolástica sola contra todos»⁴³. Era un extraño resultado para una posición que teorizaba su rigurosa autonomía de la fe, para la única filosofía en una Edad Media caracterizada por las «teologías», y, por tanto, la única, en el mundo católico, capaz de confrontarse críticamente con las corrientes del pensamiento, filosóficas y científicas, de la modernidad. En realidad precisamente esta unicidad era lo que la condenaba a la soledad. Aunque se presentaba como una «filosofía separada», en la estela del cartesianismo, aunque organizaba la *Summa theologica* como una metafísica de la razón pura, a pesar de todo no conseguía encontrar interlocutores en el ambiente laico. El neotomismo, que dentro de la Iglesia se consideraba una ciencia puramente filosófica, fuera de ella se etiquetaba de teología camuflada. Al igual que Blondel, en otros aspectos duramente censurado, teorizaba el completo acuerdo entre cristianismo y filosofía, rechazando cualquier intervención de la fe que intentara orientar la razón. Se trataba de un «racionalismo apolo-gético»⁴⁴, consecuencia de un proceso histórico determinado que el neotomismo se negaba a analizar. En la línea de la reacción general contra el tradicionalismo del siglo XIX, propio de Bonald, Lamennais, Bonnety o Bautain, que a su vez reaccionaba contra la Ilustración defendiendo la nulidad de la razón para la fe, el tomismo prolongaba la lección del Vaticano I, que condenaba muchas de las posiciones de los tradicionalistas, hacia

⁴³ Op. cit., p. 51.

⁴⁴ Op. cit., p. 80.

un racionalismo cristiano *sui generis*. Reacción contra una reacción, racionalismo contra fideísmo, la neoescolástica era una filosofía iluminada por la teología pero no podía reconocerlo. Esta situación «híbrida» causará no pocos problemas, hasta el punto que un pensador como Étienne Gilson deberá esforzarse mucho para encontrar la solución. De procedencia laica, alumno de Lévy-Bruhl y profesor en la Sorbona, el católico Gilson había descubierto por su cuenta, en un tiempo en el que parecía que entre los griegos y los modernos no había existido filosofía, que en la Edad Media existió un verdadero pensamiento. Su tesis de 1913, *La liberté chez Descartes et la théologie*, mostraba la deuda de Descartes con la teología escolástica. Esta conclusión cuestionaba un dogma arraigado en la visión habitual de la historia de la filosofía. De ahí su búsqueda de una «filosofía cristiana» medieval, que primero encontró en Tomás (*Le Thomisme*, 1919) y después en Buenaventura (*La philosophie de saint Bonaventure*, 1924). Este último título fue criticado por el padre Mandonnet, que pensaba que el título adecuado debería ser *La teología de san Buenaventura*. En efecto, para los neotomistas la única filosofía medieval era la de Tomás, y no podía haber más. «Así pues —escribe Gilson—, partí de una Edad Media sin filósofos, por un momento creí que había encontrado dos, pero visto que el padre Mandonnet me privaba de san Buenaventura, no me quedaba más que uno»⁴⁵. Este resultado, tan desconcertante como inverosímil, le llevó a profundizar en el significado de la expresión «filosofía cristiana», que los neotomistas rechazaban, esto es, una filosofía que permaneciendo como tal estuviera, sin embargo, iluminada por los datos de verdad que contiene la Revelación. Durante esta investigación Gilson emprenderá el estudio de la *Aeterni Patris*, cuyo subtítulo, como se ha dicho, es *Del restablecimiento, en las*

⁴⁵ Op. cit., p. 97.

escuelas católicas, de la filosofía cristiana según el espíritu del doctor angélico santo Tomás de Aquino. «¿Nunca la había leído —confesaré— No, nunca»⁴⁶. Con sorpresa se dará cuenta de que «León XIII habló de *philosophia christiana ad mentem Sancti Thomae Aquinatis*; y eso significa que no establecía diferencia alguna entre la ‘filosofía cristiana’ y la filosofía de santo Tomás de Aquino»⁴⁷. No era sólo una cuestión nominal. En la *Aeterni Patris* se cita como ejemplo de pensamiento cristiano a los Padres de la Iglesia (los *Apologetas*) y los Escolásticos, y por supuesto a los *teólogos* que, además, enriquecieron el patrimonio filosófico. El mismo «modo de filosofar» (*huismodi philosphandi genus*)⁴⁸ que la encíclica recomendaba, encaminado a demostrar la existencia de Dios, sus perfecciones, la verdad de los signos evangélicos, la veracidad de la Iglesia que se manifiesta (agustinianamente) a través de su unidad y propagación, la unidad científica de la teología, encaminado en definitiva a defender las verdades reveladas, prueba claramente, según Gilson, que «esta manera de filosofar supera por todos lados los límites que tradicionalmente tenía impuestos la pura y simple filosofía»⁴⁹. ¿Por qué entonces «llamar *genus philosophandi* a un uso de la razón que se aparta tanto del uso habitual de los filósofos? Sencillamente porque lo que la razón lleva a cabo con ello es filosofía. Es precisamente ella, la *philosophia*, quien traerá todos esos frutos, siempre que acepte el control de la teología y acoja las enseñanzas de la Revelación»⁵⁰. De aquí deriva la idea de una ósmosis, de un intercambio fecundo entre la fe y la razón, ese intercambio que el tomismo, temeroso del fideísmo, ponía tan rigurosamente entre paréntesis. La *Aeterni Patris*, citando el

⁴⁶ Op. cit., p. 182.

⁴⁷ Op. cit., p. 185.

⁴⁸ León XIII, *Aeterni Patris*, § 7.

⁴⁹ É. Gilson, *Il filosofo e la teologia*, op. cit., p. 192.

⁵⁰ Op. cit., p. 192.

Vaticano I, recuerda que «la fe libra y defiende a la razón de los errores y la instruye en muchos conocimientos»⁵¹. Gilson, por su parte, llamaba la atención sobre el pasaje en que León XIII dice que los mejores filósofos son «quienes conjugan el estudio de la filosofía con la veneración de la fe cristiana, porque la luz de la verdad divina, cuando el alma la acoge, beneficia a la inteligencia misma; a la cual por ello no sólo no se le quita dignidad alguna, sino que se le añade muchísima nobleza, agudeza y certeza»⁵².

Esta «agudeza» indicaba una apertura, una dirección hacia la que el cristianismo orienta su investigación filosófica. Sin ella la filosofía se seca, la tensión hacia la verdad desaparece. De manera análoga, también el pensamiento clásico se alimentó del mito, de los relatos escatológicos acerca del destino de las almas, como sucede en Platón, para dar alas al *eros* filosófico. Sin este punto de comparación, la filosofía escolástica corría el peligro de reducirse a un aristotelismo concentrado, unilateralmente, sobre la demostración lógico-metafísica de las pruebas de la existencia de Dios: las famosas cinco vías de la tradición tomista. Olvidando su *a priori* teológico —hasta tal punto que la «teología» de Tomás ha quedado durante mucho tiempo completamente olvidada por los exegetas de sus textos— el tomismo provocaba, por reacción, sorpresas insólitas. Como la de Romano Guardini, que con toda ingenuidad escribía en su diario sobre el método «ingenuo» de Tomás. «En realidad la *Summa* procede de un modo completamente ingenuo, partiendo de la conciencia de fe del hombre Tomás de Aquino que, por su parte, vivía de la conciencia de fe de la Iglesia y sabía que en ella estaba la norma. Pero este dato de hecho no se discute en sí mismo»⁵³. El Dios de la *Summa*, uno, omnipotente,

⁵¹ León XIII, *Aeterni Patris*, § 13.

⁵² Op. cit., § 13, cit. en É. Gilson, *Il filosofo e la teologia*, op. cit., p. 194.

⁵³ R. Guardini, *Diario. Appunti e testi dal 1942 al 1964*, op. cit., p. 52.

eterno, providente, igual que la idea innata de Dios en Descartes que, según Gilson, es «la reminiscencia de lo que había aprendido de niño en la iglesia»⁵⁴, es un presupuesto que no se discute. Según Guardini, el movimiento hacia Dios, que encuentra su forma lógica en las pruebas, obtiene su evidencia a partir de este presupuesto. Cuando este presupuesto desaparece, como sucede en el ateísmo poskantiano, también pierde su fuerza persuasiva el argumento de las pruebas. Éste se fundamenta en la validez del principio de causalidad según el cual la dinámica de la relación causal no puede prolongarse hasta el infinito. «Para Tomás —escribe Guardini— este principio es evidente. Pero es importante observar que entre su tiempo y el nuestro ha habido un cambio. Ha tenido lugar la *esperienza vivida moderna* de la naturaleza y el concepto de naturaleza ha entrado en el pensamiento. Esta naturaleza es un fenómeno *sui generis*, imposible de expresar con enunciados lógicos irreprochables. Es el compendio de las cosas experimentables. Está constituida por cosas finitas y sin embargo no es limitable. [...] Es finita-infinita, temporal-sin principio y sin fin... El lógico dice que estos enunciados son absurdos y tiene razón. Pero se refieren a una experiencia que desde el final de la Edad Media no ha dejado de darse y que no puede expresarse con enunciados irreprochables. Tomás ignora este dato de hecho y eso le separa de nosotros»⁵⁵.

Este juicio, probablemente excesivo, de Guardini, pone con todo en evidencia una laguna que más que a Tomás afecta al neotomismo: la ausencia de una fenomenología de la experiencia que abarque también el tema del sentido religioso y las certezas morales. El inmanentismo moderno, el cierre del mundo sobre sí mismo, no es sólo el resultado de una posición gnoseológico-meta-

⁵⁴ É. Gilson, *God and philosophy*, New Haven 1941, trad. it. *Dio e la filosofia*, Milán 1990, p. 83 (hay trad. esp.: *Dios y la filosofía*, Emecé, Buenos Aires 1945).

⁵⁵ R. Guardini, *Diario. Appunti e testi dal 1942 al 1964*, op. cit., p. 49.

física equivocada, que no usa correctamente el principio de causalidad. Es, ante todo, la consecuencia de una opción religiosa que tiende a absolutizar al mundo en lugar de a Dios. Este *apriori*, que sirve de guía a parte del pensamiento moderno, se le escapaba al neotomismo, igual que descuidaba el *apriori* teológico que está detrás de todo el planteamiento de la *Summa*. Se le escapaba no por falta de atención sino por una razón esencial. Firme en la idea de una «naturaleza pura», el tomismo era un correctivo óptimo de las desviaciones platónico-agustinianas que tendían a sobrenaturalizar indebidamente la naturaleza, pero en cambio no era tan eficaz a la hora de dibujar una antropología religiosa. La dinámica agustiniana, marcada por la inquietud del corazón que desea la plenitud del infinito, quedaba fuera de su alcance. Éste era un límite del tomismo, no del Tomás histórico que sobre este punto era, como todos los maestros de la escolástica medieval, genuinamente agustiniano. ¿No escribió Tomás: «*Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem*»⁵⁶? Para el Aquinate, «*quia anima facta est a Deo, ideo beata facta est a Deo, ideo beata esse non poterit nisi immediate videat Deum*»⁵⁷. La idea de una naturaleza pura, no orientada previamente hacia Dios, es completamente ajena a la especulación tomasiana. Éste será el punto de partida del de Lubac de *Le Mystère du Surnaturel*, en su reinterpretación agustiniana del tomismo, así como de la reflexión de Cornelio Fabro que, en su denso ensayo de 1950 sobre *L'uomo e il problema di Dio*, intentaba comprender desde el punto de vista tomista la experiencia religiosa como experiencia «de todo el hombre»⁵⁸. Para Fabro,

⁵⁶ Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, III, 57, 4.

⁵⁷ Tomás de Aquino, *Quodlibet*, X, a. 17.

⁵⁸ «Conviene observar que no sólo los defensores de la corriente agustiniana, sino también el mismo santo Tomás alude a un conocimiento *intelectual* inmediato y confuso de Dios, que está implicado en el primer conocimiento del *ens en communi* y de sus propiedades específicas, la verdad y el bien: '*Omnia cognoscuntia cognoscunt implicite Deum in quodlibet cognitio. Sicut enim nihil habet*

uno de los estudiosos de Tomás más destacados del siglo XX, «en el conocimiento de Dios la parte conceptual no es la única que interviene. En efecto, también está la parte afectiva y tendencial, que no debe entenderse como contrapuesta a la cognoscitiva, sino más bien como estímulo, acompañamiento y seguimiento de ella [...]. Quiero decir que sin ‘inquietud’ por la verdad y aspiración al bien, no hay hambre de la verdad»⁵⁹. Fabro recuperaba así plenamente la lección agustiniana que la *vulgata* tomista había cancelado. Si bien en la experiencia religiosa el sentimiento no lo es todo —ésta era la limitación de las tendencias modernistas— «tampoco puede bastar la racionalidad sola: la racionalidad pura nos puede dar la ciencia de las cosas sensibles, puede codificar leyes ‘regionales’ (como diría Husserl), puede acumular leyes constantes y narrar historias que han sucedido, pero por sí sola no podría moverse y aventurarse en un movimiento de búsqueda más allá de lo finito y lo sensible»⁶⁰. Puede hacerlo, según Fabro, no en virtud de la simple validez de la lógica causal, sino por la tensión religiosa que hace evidente y persuasiva dicha «inferencia». Es decir, la consecuencia religiosa no es el resultado de las pruebas sobre la existencia de Dios, sino, de algún modo, el lugar originario del que parten esas pruebas en su intento de aclarar el Objeto, el significado último de su tensión cognoscitiva. En este sentido, «la religiosidad es una propiedad originaria del hombre como lo es su inclinación hacia la sociedad; el hombre se mueve hacia los ‘demás’ buscando una comunicación de vida y de ser: con sus semejantes en el mundo visible, y con Dios en el invisible. Por eso santo Tomás escribió

*rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis’ (De veritate, q. XXII, a. 2 ad 1)» (C. Fabro, «L’uomo e il problema di Dio», en G. Ricciotti (ed.), *Dio nella ricerca umana*, Roma 1950, pp. 15-16, nota 17).*

⁵⁹ Op. cit., p. 5.

⁶⁰ Op. cit., p. 112.

lúcidamente: *'Inest homini inclinatio secundum naturam rationis, quae est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo et ad quod in societate vivat'* (S. Th. I-II, 94, 2c). *Las 'vías' de este movimiento constituyen las 'pruebas' de la existencia de Dios*⁶¹.

La prueba presupone, no en su formalismo lógico, sino en su evidencia persuasiva que concluye en la *res*, la 'vía', la razón, la dinámica de la experiencia. El tomismo formalizado, anquilosado en su racionalismo «apologético», volvía así a encontrar vida. Volvía a encontrar aquel puente hacia el agustinismo, interrumpido a partir del giro cartesiano de la modernidad, que es la garantía de la fecundidad del pensamiento cristiano en su ósmosis entre fe y razón.

⁶¹ Ib.

CRISTIANISMO, NATURALEZA Y CULTURA EN ROMANO GUARDINI

1. *Guardini y la escolástica de comienzos del siglo XX*

El pensamiento de Romano Guardini no se sitúa en el cauce de la neoescolástica de la primera mitad del siglo XX. Como observa Hanna-Barbara Gerl: «La comparación con la escolástica no es acertada, porque no hace justicia al valor de la obra de Guardini, al menos al objetivo que perseguía»¹. El propio Guardini confirma este juicio cuando, en respuesta a Guido Sommovilla y su intento de interpretación tomista de la «oposición polar» de nuestro autor, manifiesta: «La demostración de la semejanza entre mi pensamiento y la tradición aristotélico-tomista me ha interesado mucho. Yo siempre he escrito, por así decir, de un modo ingenuo; el apóstol Pablo escribe *con parrhêsía*, es decir, sencillamente a partir de la *res*. Por eso, la confirmación de que este pensamiento se sitúa en el ámbito de la tradición católica es algo hermoso y tranquilizador. Sólo tengo la impresión de que con ello no emerge suficientemente lo característico de la idea de oposición *polar*»². Guardini aludía

¹ H.-B. Gerl, *Romano Guardini 1885-1968. Leben und Werk*, Maguncia 1985, trad. it. *Romano Guardini. La vita e l'opera*, Brescia 1988, pp. 302-303.

² Carta a Guido Sommovilla (30/05/1962), cit. en H.-B. Gerl, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, op. cit., p. 303.

a su obra fundamental de 1925, *Der Gegensatz*, en la que se afirma que «la idea de oposición o de polaridad [...] parece pertenecer a la estructura fundamental del pensamiento de inspiración platónica»³. Esto vale no sólo para *Der Gegensatz*, sino también para el sentido fundamental del pensamiento guardiniano, claramente orientado en la dirección platónico-agustiniana⁴. Es significativa, desde este punto de vista, la decisión que Guardini tomó sobre su tesis de licenciatura defendida en Friburgo en 1915. Después de rechazar como tema, aconsejado por Carl Braig, una confrontación entre Tomás de Aquino y Wilhelm Wundt, emprendió un trabajo sobre san Buenaventura bajo la dirección de Engelbert Krebs. Un trabajo publicado después en Düsseldorf en 1921, bajo el título *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre*. Esta elección, más allá de las casualidades impuestas por las circunstancias, es significativa. Indica —observa de nuevo Gerl— «que Guardini no tomó partido a favor de la neoescolástica, ni de Tomás de Aquino, ni siquiera de la caracterización aristotélica de la historia cultural de Occidente. La elección del gran teólogo franciscano y doctor de la Iglesia Buenaventura en el fondo es la elección del rival directo de Tomás»⁵. Se encuentra en el centro de esa *philosophia-theologia cordis* que preparó Platón y desarrollaron, después del Cristianismo, Agustín, Bernardo, Francisco o Dante⁶. La opción de Guardini es, por tanto, clara, y en sus líneas de

³ R. Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Maguncia 1925, trad. it. *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, en *Scritti filosofici*, 2 vols., Milán 1964, vol. I, p. 146 (hay trad. esp.: *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, BAC, Madrid 1996).

⁴ Cf. M. Borghesi, «Guardini interprete di S. Agostino», epílogo a R. Guardini, *La conversione di sant'Agostino*, Brescia 2002, pp. 289-314.

⁵ H.-B. Gerl, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, op. cit., p. 97.

⁶ «Cuando se habla de los filósofos de la Edad Media se piensa sobre todo en los grandes intelectuales aristotélicos: Alberto Magno, Tomás de Aquino, Duns

fondo no admite discusión. Pero ello no impide el hecho, que no es en absoluto secundario, de que esta opción no conlleva un rechazo del tomismo. Como observa Gerl: «No se puede decir de ningún modo que Guardini se situara expresamente *en contra* de santo Tomás»⁷. Al contrario, piensa que la tradición tomista, en el marco de la polaridad que esboza *Der Gegensatz*, es complementaria de la agustiniana, es el polo intelectual cuyo polo opuesto es el místico-afectivo⁸. Una tradición que sin duda, a pesar de su deseo de profundizar en ella, sólo conocía imperfectamente y que, sin embargo, dejó una huella en su formación que sería injusto infravalorar⁹. Y ello al menos por tres motivos fundamentales.

El primero es esa primacía del *objeto* sobre el sujeto, el «retorno al ser» que es característico del neotomismo, y que encuentra un punto de referencia fundamental en el movimiento fenomenológico alemán de los años 20. Las *Investigaciones lógicas* de Husserl,

Scoto... pero junto a esta corriente discurre otra, más oculta: la corriente agustiniano-platónica, menos aguda teóricamente, pero, en compensación, atravesada por una plenitud más profunda de corazón: filosofía, teología, cuyo centro está en el amor» (R. Guardini, «Eine Denkergestalt des hohen Mittelalters: Bonaventura» (1930), en *Unterscheidung des Christlichen*, Maguncia ²1963, trad. it. «Un filosofo del basso medioevo: Bonaventura», en *Pensatori religiosi*, Brescia 1977, p. 28). En una nota Guardini remite al Fausto de Goethe donde el *Seraphicus* es una figura que alude a Buenaventura. Para su lugar central en el ámbito de la *philosophia cordis* cf. R. Guardini, *Christlichen Bewusstsein. Versuche über Pascal*, Leipzig 1935, trad. it. *Pascal*, Brescia 1972, pp. 173-174 (hay trad. esp.: *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*, Emecé, Buenos Aires 1955).

⁷ H.-B. Gerl, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, op. cit., p. 98.

⁸ Cf. R. Guardini, *L'opposizione polare*, op. cit., pp. 143-144. Sobre la relación entre mística y escolástica cf. también la carta a R. Knies del 29/04/1919, cit. en H.-B. Gerl, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, op. cit., p. 122.

⁹ «Querría, pues, dejar en segundo plano durante algunos años mi trabajo productivo de pensamiento, aprendiendo primero filosofía griega, platónico-aristotélica, y después tomista» (Carta a G. Lenhart, cit. en H.-B. Gerl, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, op. cit., p. 105). Según Gerl, «a menudo se minusvalora el conocimiento que tenía Guardini de Tomás de Aquino. En su publicación juvenil *Zum Begriff der Ehre Gottes* (1918) se citan como fuentes principales la *Summa contra gentiles* y la *Summa theologiae*» (op. cit., p. 306, nota).

recuerda Edith Stein, «habían causado una enorme impresión, porque se presentaban como un radical distanciamiento del idealismo crítico de impronta kantiana y neokantiana. Se veía en ello una ‘nueva escolástica’, pues se retiraba la mirada del sujeto y se dirigía hacia las cosas: la conciencia parecía de nuevo un ‘recibir’ que obtiene sus leyes de las cosas y no, como en el criticismo, un ‘determinar’ que impone sus leyes a las cosas. Todos los jóvenes fenomenólogos eran realistas convencidos»¹⁰. También Guardini, que consideraba a Max Scheler la estrella polar de la filosofía, participa de esa orientación. «Cada vez nos parece más increíble —escribe en *Vom Sinn der Kirche* de 1921¹¹— esa reserva crítica que al principio había pasado por una espiritualidad perfecta y en cambio era una especie de hechizo que alejaba a los hombres de la plenitud floreciente de la realidad y los conducía hacia un mundo muerto de esquemas. El idealismo moderno, contra el que habían sido vanos durante mucho tiempo todos los ataques de la lógica, [...] ya no necesita sustancialmente ser refutado. Su hechizo se ha desvanecido, y nos preguntamos cómo hemos podido soportarlo tanto tiempo. Está teniendo lugar un gran despertar de la realidad. Y también de la realidad metafísica»¹². Gracias a este despertar «parece que el pensamiento quiere de nuevo orientarse con reverencia hacia el ser»¹³. Al igual que la corriente neoescolástica, por tanto, Guardini participa de ese *movimiento hacia el ser* que caracteriza al sector más vivo del pensamiento alemán de los años 20. A este movimiento le

¹⁰ E. Stein, *Mein erstes Göttinger Semester in Nürnberger Liebhaberausgaben*, Heroldsberg 1979, trad. it. *Il mio primo semestre a Göttinga*, Brescia 1982, pp. 37-38.

¹¹ H.-B. Gerl, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, op. cit., pp. 166-170.

¹² R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, Maguncia 1922, trad. it. *Il senso della Chiesa*, en *La realtà della Chiesa*, Brescia 1973, p. 27 (hay trad. esp.: *Sentido de la Iglesia*, Dinor, San Sebastián ³1964).

¹³ R. Guardini, *Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie* (1921), en *Auf dem Wege. Versuche*, Maguncia 1923, p. 45.

acompaña «una atracción por el modo de pensar medieval»¹⁴ que es típico también del ambiente de aquellos años, del deseo de un conocimiento dirigido hacia la *res*.

Desde este punto de vista, no debe sorprender que Guardini retome en *Der Glaube in der Reflexion*, de 1928, la fórmula clásica *adaequatio rei et intellectus* para indicar la concordancia veritativa y cognoscitiva entre el objeto y su imagen (percepción, representación, concepto)¹⁵. Una concordancia que implica la adecuación al objeto y, al mismo tiempo, una realización vital del contenido por parte del sujeto cognoscente.

Esta orientación hacia lo «concreto» no sólo implica una vuelta a la ontología, a la importancia de la realidad externa al yo. También implica, y éste es el segundo factor de convergencia entre Guardini y la tradición escolástica, un redescubrimiento de la relación entre cuerpo y alma. Guardini, atento al vínculo entre signo sensible y significado gracias a sus estudios sobre la liturgia (*Vom Geist der Liturgie*, 1918), así como a la teoría aristotélica de la *entelequia* que había retomado Hans Driesch¹⁶, se descubre en este punto, en su concepción de la forma viviente, cercano a la posición tomista. Como se ha observado: «Es interesante el hecho de que Guardini, que desde que terminó sus estudios universitarios había preferido siempre la filosofía de Agustín y de Buenaventura, valorara en cambio en este punto, para insistir sobre una visión unitaria e integral del hombre, la concepción del alma *forma corporis* que proponía Tomás de Aquino»¹⁷.

¹⁴ H.-B. Gerl, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, op. cit., p. 312.

¹⁵ Cf. R. Guardini, *Der Glaube in der Reflexion* (1928), en *La fede nella riflessione*, en *Scritti filosofici*, op. cit., vol. I, pp. 305-306.

¹⁶ Cf. R. Guardini, *L'opposizione polare*, op. cit., p. 168, nota: «Lo que quiero decir quizás se ve iluminado por la teoría de la *entelechia* de H. Driesch, *Philosophie des Organischen*, Leipzig 1921».

¹⁷ S. Zucal, «L'escatología guardiniana fra filosofía e teología», en AA. VV., *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Bolonia 1988, p. 403.

Además de estos dos factores de afinidad con la posición tomista hay un tercero que tiene especial relevancia. Es la distinción entre lo natural y lo sobrenatural y la importancia de la categoría de *analogía* para trazar la relación entre ambos momentos. A finales de los años 10 y principio de los años 20, el pensador católico alemán que había introducido esta categoría, hasta el punto de convertirla en el corazón del debate teológico-filosófico entre católicos y protestantes, había sido Erich Przywara. Ya anticipada en algunos de sus primeros trabajos, la analogía se convertiría en la clave de bóveda de su texto fundamental, *Analogia entis I*, publicado en Múnich en 1932¹⁸. Es significativo que también en Guardini el concepto de analogía juega un papel fundamental por lo que respecta a la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, entendida en unos términos manifiestamente tomistas. Ésta es la explicación de la «corrección» que Guardini hace del agustinismo en su estudio de 1935 *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus*, una corrección que cobra especial relevancia por provenir de un pensador platónico-agustiniano. En este texto, después de observar que la reflexión de Agustín se sitúa «más acá de la distinción entre filosofía y teología»¹⁹ y no tiene «en cuenta la posibilidad de un punto de vista ‘meramente natural’, que prescinda de lo cristiano pero

¹⁸ El tema de la *analogía* en Przywara es central en sus ensayos *Gotteserfahrung und Gottesbeweis* (1922), *Metaphysik und Religion* (1922), *Unmittelbare Intuition?* (1923), *Unmittelbare Intuition. Ihr historischer Hintergrund* (1923), *Einheit von Natur und Übernatur?* (1923). Esta problemática venía suscitada por la necesidad de oponerse a la con-fusión entre cristianismo y religiosidad propia de ciertas figuras y corrientes del pensamiento alemán de los años 10. «A lo que en realidad tendían todas estas corrientes era a unificar lo natural y lo sobrenatural —la filosofía y la teología— en el concepto fundamental de lo religioso como realidad no deducible ulteriormente» (E. Przywara, «Reichweite der Analogie als katholischer Grundform», en *Scholastik*, 15 (1940), p. 339, trad. it. «La portata dell’analogia come forma fondamentale del cattolicesimo», en *Analogia entis. Metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico*, Milán 1995, p. 245).

¹⁹ R. Guardini, *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus*, Leipzig 1935, trad. it. *La conversione di sant’Agostino*, op. cit., p. 87.

que reconozca en el mundo, tal como se presenta a la luz de la Revelación, 'el mundo', por lo que el pensamiento de la fe concreta el modo verdadero de pensar»²⁰, se pregunta «si por este camino, el conocimiento natural no se resuelve en el religioso; si el ser y el conocer creaturales están inmediatamente fundados en el *Logos* y, por tanto, en la Trinidad; si no deriva de ello el peligro de un fideísmo, algo que parece amenazar verdaderamente a cada paso el apasionado pensamiento agustiniano»²¹. En la teoría agustiniana «lo finito corre continuamente el riesgo de disolverse en lo absoluto, lo natural en lo sobrenatural, la simple 'luz del espíritu', que es una expresión metafísico-religiosa del carácter categorial del espíritu mismo, en la 'luz de la gracia', que proviene del don libre de Dios. Acecha la amenaza de afirmar un sobrenaturalismo que pone en peligro la verdad de la naturaleza, pero también la pureza de lo sobrenatural»²².

Es necesario *distinguir*: la razón de la fe, el *logos* humano del divino, el *eros* del *ágape*, la interioridad psicológica de la que produce el Espíritu (Santo). Como reza el título de su recopilación de escritos de 1935: *Unterscheidung des Christlichen*, es necesaria una *Distinción de lo que es cristiano*. «La auténtica sobrenaturalidad —escribe en 1926— sólo se puede conservar pura en la conciencia religiosa, no en sí misma; sólo es soberana en sí misma si al mismo tiempo se conserva pura la naturaleza, y precisamente en su relativa autonomía. Sólo entonces se contraponen limpiamente un orden a otro; sólo entonces hay una distinción viva; sólo entonces es posible la auténtica actitud de fe. Sólo cuando se conserva el sentido claro del darse de Dios creador, sigue despierto el sentido cristiano del Dios trino revelado. Esto vale con respecto a

²⁰ Op. cit., p. 14.

²¹ Op. cit., p. 29.

²² Op. cit., p. 127.

Kierkegaard. Pero también vale contra cualquier integrismo. Existe un sobrenaturalismo —ha aparecido muchas veces en la historia y hoy vuelve a reavivarse de nuevo— que en realidad no es sino la reacción psicológica opuesta al naturalismo»²³. Por eso, para leer a Agustín, hace falta Tomás. No para acceder a una noción de naturaleza «pura» —«en el mundo tal como Dios lo ha querido no existe la naturaleza pura»²⁴— autónoma y autosuficiente, que nace de la Escolástica moderna y es ajena a Tomás, sino para conservar la *diferencia cualitativa* entre lo finito y lo infinito, la criatura y el Creador. De la «amenaza de un cortocircuito proveniente de la religión, de una invalidación de la existencia terrenal, proveniente de un absolutismo religioso, [...] el pensamiento cristiano se ha protegido dejando, sí, como guardián del interior del santuario a Agustín, pero no poniéndole a él como guía, sino a Tomás de Aquino»²⁵. Si Agustín sigue siendo el «fuego», al que se vuelve para prender la «llama», la «formación general del pensamiento cristiano tenía que venir de otra parte: de maestros que percibieran el valor propio del ser finito como totalmente originario, y lo exaltarán justamente. Su guía es Tomás de Aquino»²⁶.

2. Posibilidad y límites de la «cultura cristiana»

De este modo, el platonismo «concreto» de Guardini le llevaba a encontrarse con el «realismo» tomista, hasta el punto de hacerle aceptar una corrección respecto de los posibles límites de

²³ R. Guardini, *Pensieri sul rapporto tra cristianesimo e cultura*, op. cit., p. 142.

²⁴ R. Guardini, *Reflexionen über das Verhältnis von Kultur und Natur* (1931), en *Unterscheidung des Christlichen*, op. cit., trad. it. *Riflessioni sul rapporto tra cultura e natura*, en *Natura Cultura Cristianesimo*, op. cit., p. 160.

²⁵ R. Guardini, *La conversione di sant'Agostino*, op. cit., p. 124.

²⁶ Op. cit., p. 157.

la tradición platónico-agustiniana. En el campo del conocimiento, le conducía a una clara distinción entre el ámbito de la razón «natural», el ámbito de la fe, y el ámbito de la razón iluminada por la fe.

Al conocimiento natural «'le pertenece' también Dios según su accesibilidad natural»²⁷. No tenemos un conocimiento inmediato de la esencia divina: la vía «ontologista» está cerrada. «'Lo' que Dios es en sí mismo, es inaccesible para nosotros: *Quid Deus sit nemo sciri potest*: con esta proposición comienza Tomás de Aquino su doctrina sobre Dios. Pero sí podemos decir qué es Dios 'para nosotros'; el *thèos pròs e emás*. Podemos trasladar por analogía las proposiciones positivas que sacamos de lo finito a Él, que es el arquetipo de todo lo finito»²⁸. La relación entre lo finito y lo infinito está iluminada por el criterio de la *analogía*. Ésta es la auténtica «relación de semejanza»²⁹ entre Dios y el mundo, algo que ya se vincula a Tomás en *Der Gegensatz*³⁰. «La relación analógica recibe su auténtico significado cuando se refiere a la relación de Dios con lo creado. Dios no se nos da inmediatamente. Sólo se nos da lo finito; el mundo externo e interno. Todos los enunciados acerca de Dios se apoyan en el hecho de que Él es el fundamento del ser finito. Lo realiza, y precisamente a su 'imagen'. Cada cosa finita, como entidad positiva, como contenido y valor, sólo puede ser gracias a la participación en Dios, a la positividad de Dios; a través de la reproducción de la plenitud divina de ser y de valor. Cada ente es esencialmente copia del arquetipo divino (o imagen originaria). Después, el pensamiento puede ir desde la cualidad creada hasta la increada: reconduce el enunciado,

²⁷ R. Guardini, *Pensieri sul rapporto tra cristianesimo e cultura*, op. cit., p. 141.

²⁸ Ib. Cf. *L'opposizione polare*, op. cit., p. 215, nota, para una tesis idéntica al «*De Deo scire non possumus quid sit sed quid non sit*» (*Summa theologiae*, q. III, introducción) de santo Tomás.

²⁹ Cf. *L'opposizione polare*, op. cit., p. 215.

³⁰ R. Guardini, *Pensieri sul rapporto tra cristianesimo e cultura*, op. cit., p. 132.

tomado de los datos finitos, hasta aquel que es imagen originaria y fundamento de ellos»³¹.

Se trata de un *reditus* que integra el procedimiento tomista en la óptica neoplatónico-buenaventuriana, según la cual la realidad es *ascensus*, elevación, gnoseológica y simbólico-ontológica, de formas, escalones del ser, que son distintos cualitativamente y tienden analógicamente y «eróticamente» hacia el Ser supremo. Una elevación que para Guardini no es sólo lógica, sino también existencial, y que se ve favorecida por el hecho de que el mundo no es sólo material finito, sino «obra», creaturalidad que lleva impreso el sello de su artífice³².

La importancia del factor existencial es lo que lleva a Guardini a presentar, en su libro dedicado a Pascal, además de las pruebas de Dios fundamentadas *analógicamente*, otra clase de demostraciones, de tipo *dialéctico*, que no se apoyan en la semejanza, sino en la distancia radical que separa lo finito de lo infinito. Estas pruebas intentan «mostrar el abismo, hacer conscientes del 'margen' de lo finito, hacer evidente la alteridad de lo que linda con ello. Pero también intentan despertar el *eros*, hacer que éste se dé cuenta de que aquí se encuentra ante su verdadera tarea, y que se comprometa con ella»³³. La prueba ontológica de Anselmo, en una lectura muy cercana a la de Karl Barth, el Pascal de la *apuesta* y la obra de Kierkegaard atestiguan la posibilidad de un pensamiento así.

Además del nivel de la naturaleza, existe el de lo sobrenatural, que se manifiesta por la iniciativa absoluta de Dios. Con relación a él es importante el ámbito de las pruebas, pero «la fe no surge de ellas. Éstas se limitan a prepararle el camino, la justifican ante la conciencia intelectual y moral. Ella misma 'brota' desde el punto

³¹ Ib.

³² Cf. M. Borghesi, «L'occhio e il mondo. I sensi e la conoscenza religiosa in Romano Guardini», en AA. VV., *Romano Guardini e la visione cristiana del mondo*, Padua 1989, pp. 97-122; *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, op. cit., pp. 127-142.

³³ R. Guardini, *Pascal*, op. cit., p. 221.

de inicio»³⁴. La fe es, en sí misma, un *inicio*, no derivable ni deducible. «Un inicio real, un principio existencial no puede justificar su esencia partiendo de lo que le precede. Es ‘una rueda que gira sobre sí misma’. Las deducciones comienzan sólo en el ámbito de lo que deriva del inicio»³⁵. La «prueba» del inicio no está tanto en lo que la precede, que en cuanto tal es una «ocasión», sino eventualmente en su capacidad de iluminar el ser natural. En este punto es donde Guardini sitúa el tercer ámbito del conocimiento, aquel en el que la fe y el conocimiento, sobrenatural y natural, se encuentran, dando lugar a lo que el autor llama *christliche Weltanschauung*, de la que la «filosofía cristiana» es una expresión posible. Ya antes de convertirse en tema del famoso encuentro que tuvo lugar el 21 de marzo de 1931 en la «Société Française de Philosophie», el tema de la «filosofía cristiana» y de la relación entre cristianismo y cultura estaba en el ambiente cultural de Francia y también de Alemania. En 1925 se publica *Katholizismus und Philosophie* de Erich Przywara, y en 1927 *Christentum und Kultur* de Theodor Haecker. Por su parte, Guardini publica en 1927 un denso ensayo titulado *Gedanken über das Verhältnis vom Christentum und Kultur*. En él la relación entre la Revelación y la cultura-naturaleza se afronta a partir de la *analogía* y la *diferencia* entre los dos ámbitos. «La realidad de Dios que entra en la historia es heterogénea, no derivable, nueva y en algún aspecto siempre desconocida: es sobrenatural, tiene el carácter de la gracia. Pero al mismo tiempo lo natural le es afín, lo espera, permanece abierto a él. *Gratia supponit naturam et perficit*: la realidad sobrenatural presupone la natural como fundamento y la completa»³⁶.

³⁴ R. Guardini, *Religiöse Erfahrung und Glaube* (1934), en *Unterscheidung des Christlichen*, op. cit., trad. it. *Esperienza religiosa e fede*, en *Fede, religione, esperienza. Saggi teologici*, Brescia 1984, p. 97, nota 10.

³⁵ Op. cit., p. 97.

³⁶ R. Guardini, *Pensieri sul rapporto tra cristianesimo e cultura*, op. cit., p. 133.

Lo sobrenatural es escándalo, cruz, y al mismo tiempo, «patria» de la naturaleza. Esto explica la dialéctica peculiar que se da entre el cristianismo y la cultura-naturaleza. Por un lado, esto rebate cualquier posible naturalismo. «Ser cristiano es más y otra cosa que ser hombre, hombre auténtico, hombre religiosamente pío, hombre espiritual. Todos los valores terrenales experimentan continuamente la devaluación cristiana desde la perspectiva de lo Único necesario. Pero también, en nombre de esta misma conciencia, el cristianismo rechaza cualquier intento de considerar el mundo, a partir de la perspectiva cristiana, como esencialmente privado de valor o contrario a los valores. Ya no sería cristianismo, sino dualismo, gnosismo, budismo»³⁷. La perspectiva cristiana genuina debe desconfiar tanto del sobrenaturalismo como del naturalismo. Debe rechazar el «dualismo absoluto de gracia y naturaleza»³⁸, en virtud del cual «en Kierkegaard prácticamente desaparece el momento de la analogía»³⁹. Igualmente debe «rechazar el radicalismo de la teología dialéctica, que acentúa la distinción entre ‘algo’ cristiano y ‘algo distinto’ que es lo religioso hasta hacer imposible la relación entre ellos»⁴⁰. Pero también debe oponerse a la «naturalización de lo sobrenatural»⁴¹, a la reducción del cristianismo a cultura, a «visión del mundo» o sistema de valores. La dimensión cristiana ¿puede trasladarse al elemento cultural-natural? Sí y no, responde Guardini. «De este modo el creyente intenta trasladar a los problemas sociales el valor sobrenatural de la relación personal-cristiana, llamado amor, y transformarlo allí en *ethos* social, en ordenamientos sociales, en comunión cristiana. Análogamente, se intenta partir de la verdad revelada; y entonces va suscitando la filosofía cristiana.

³⁷ Op. cit., p. 134.

³⁸ Op. cit., p. 131.

³⁹ Op. cit., p. 133, nota 12.

⁴⁰ R. Guardini, *Esperienza religiosa e fede*, op. cit., p. 104.

⁴¹ R. Guardini, *Pensieri sul rapporto tra cristianesimo e cultura*, op. cit., p. 142.

Análogamente, por lo que respecta a la forma de la Revelación, y crea el arte cristiano, etc. Hay que hacer todos esos intentos, y sin duda es también de alguna manera justo y posible. Y, sin embargo, percibimos la especial precariedad de todos estos intentos. Su resultado sería la 'cultura cristiana', la 'cultura católica'»⁴². Guardini entiende esto como un proceso de paulatina rigidez que reduce la novedad de lo sobrenatural a los límites de una perspectiva cultural. El mismo «reclamo a la 'edad media cristiana' puede desviar, e incluso eliminar, el problema concreto mediante un ideal indeterminado»⁴³. Guardini arrincona así el *medievalismo*, como ideal de una sociedad cristiana dominada por un pensamiento único. Siempre existe «el profundo peligro de que la religión se transforme en cultura. Y la conciencia cristiana siempre ha protestado ante esto; ha pedido siempre la purificación del templo. Ha subrayado la primacía del anuncio vivo y de la fe viva frente a la precisión teológica; la primacía de la oración en el espíritu y en la verdad respecto de la cultura hierática; la primacía de la comunión y la personalidad cristiana vivas respecto de la precisión jurídica»⁴⁴.

La Revelación afirma la naturaleza y la cultura y, al mismo tiempo, las pone en discusión. «Así pues, no se trata de una relación de un único sentido, sino antinómica; y son falsos todos los intentos de superación que no respondan a esta estructura. Pueden tener un significado pasajero, en tiempos de ruptura o de revolución. Pero pronto se vuelven demagógicos e infructuosos. Lo que se necesita es una actitud, que ciertamente requiere un esfuerzo, que respete las esencias, que tenga en cuenta todas las antinomias»⁴⁵. Desde esta actitud la cultura cristiana no aparece como una posesión estable, sino como una tarea. «La tarea de compenetrar y transfigurar la

⁴² Op. cit., pp. 135-136.

⁴³ Op. cit., p. 136.

⁴⁴ Op. cit., p. 137.

⁴⁵ Ib.

naturaleza a partir de la gracia; de desentrañar y apoderarse de la Revelación con los medios de la naturaleza. Toda esta síntesis no puede ser algo que se encuentre ahí, fijo y estático, que siempre pueda llevarse adelante y perpetuarse, sino algo siempre pertinente como tarea»⁴⁶. Este juicio sin duda afecta a cierto modo estático y a-histórico con el que se presentaba entonces la *philosophia perennis* de tipo escolástico en los institutos y facultades teológicas. Es significativa, desde este punto de vista, la nota al margen que escribe Guardini cuando lee *Le Thomisme* de Étienne Gilson. «¿De dónde viene esta impresión de extrañeza, de esterilidad, de construcción, de falta de realidad, de singularidad y artificiosidad? Se debe partir de su sentimiento de la vida, de su esfuerzo existencial, de lo que ellos esperaban del pensamiento, de su experiencia del ser, de sus creaciones arquitectónicas y simbólicas, de su santidad, de su experiencia mística, de su voluntad de forma, de su experiencia del cuerpo y de la sensibilidad, y consiguientemente se debe tratar de comprender su pensamiento. [...] La tarea es interpretar a Tomás a partir del sentido medieval de la existencia, de su sentido del mundo, de su voluntad dispuesta a la construcción y al símbolo, de la experiencia del amor, de la experiencia mística, de la experiencia caballeresca; y después se debe plantear la pregunta de qué es lo que equivale a esto en el ámbito de nuestros presupuestos»⁴⁷.

En los *Gedanken über das Verhältnis von Christentum und Kultur* Guardini, por lo tanto, no llega a sugerir en positivo la forma que puede asumir una «cultura cristiana». Se limita a un planteamiento metodológico. Por el contrario, en el ensayo *Lebendiger Geist*, editado en el mismo año, 1927, encontramos

⁴⁶ Ib.

⁴⁷ Romano Guardini *im Gespräch mit Erich Görner 1933/34*, cit. en H.-B. Gerl, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, op. cit., pp. 330-331.

indicaciones más precisas. Después de exponer la forma del conocimiento natural y del que permite la fe, se pasa a examinar un tercer nivel de conocimiento que viene dado por la relación entre el ámbito que la Revelación ha abierto y la realidad del mundo. «Lo que ahora he de presentar —escribe el autor— es algo de lo que he llegado a convencerme a través de un largo esfuerzo de pensamiento. Aún no lo puedo fundamentar suficientemente, pero aun así deseo presentarlo como una hipótesis de trabajo, que debería demostrar su valor gracias a su fecundidad. Estoy convencido de que está en continuidad con la gran filosofía creyente del pasado, y también en la dirección del pensamiento creyente contemporáneo que está realizándose con mayor confianza. Hay realidades, valores, exigencias, relaciones, que pertenecen en sí y por sí mismas al mundo. En sí y por sí mismas pertenecen a la esfera de la experiencia y del pensamiento que sin duda me es accesible en cuanto hombre. Por tanto, teóricamente podrían llegar a darse de manera plenamente y puramente natural. Pero de hecho no se alcanzan en absoluto, de modo que permanecen en una completa oscuridad. O no se alcanzan claramente, sino sólo por aproximación, de manera que no pueden establecerse con claridad, o sólo fugazmente, de manera que lo que se entiende se capta y vuelve a escaparse»⁴⁸. Entre estos objetos, «los más altos de la esfera natural», está «Dios; y en verdad el Dios real, no sólo 'el Absoluto' o el concepto de algo 'Último', sea cual sea su constitución. La persona; y precisamente la persona viva, no sólo el sujeto lógico, o el centro del acto psicológico. El espíritu; y precisamente el espíritu vivo. Además, todos los valores, exigencias, órdenes, que estén conectados con estos datos: la libertad, el amor; las diferentes formas esenciales de relación entre las personas humanas, como el matrimonio, la amistad, el Estado»⁴⁹.

⁴⁸ R. Guardini, *Lebendiger Geist* (1927), en *Unterscheidung des Christlichen*, op. cit., trad. it. *Spirito vivente*, en *Natura Cultura Cristianesimo*, op. cit., pp. 100-101.

⁴⁹ Op. cit., p. 102.

Estos objetos por sí mismos no son competencia de la fe, entran en el ámbito de la razón natural. Y, sin embargo, «tanto la historia como también la experiencia y la observación personal muestran que esas realidades personales, exigencias y órdenes, que de por sí pertenecen a la esfera natural, precisamente cuando se parte solo de los presupuestos de esta esfera no consiguen suficientemente presentarse como datos. No emergen claramente. No se pueden fijar. El conocimiento natural no capta su esencia con plenitud, su perfil con nitidez, su contenido sin fragmentación. Se quedan lejanas, ocultas. El conocimiento las obtiene de manera huidiza. Por así decir, su ambiente vuelve continuamente a inundarlas, a absorberlas. Se les superponen otras semejantes que llegan a intercambiarse con ellas: por ejemplo, ‘persona’ con ‘individuo’ o con ‘sujeto’ o —éste es el intercambio más sutil— con ‘personalidad’. Si pueden llegar a presentarse como dato real, plena y claramente, y si pueden ser fijadas, para que el conocimiento las capte con pureza y la decisión pueda tomar partido, es porque el contenido correspondiente de la Revelación las ha elevado, liberado y protegido. No las ha revelado en sí mismas. El contenido de la Revelación es lo que viene ‘de lo alto’, lo que ‘no es de este mundo’. Pero las verdades reveladas correspondientes, que están en relación de analogía con ellas, las enaltecen»⁵⁰. Gracias a la *analogía* el contenido de la Revelación no sólo no es «ajeno», extranjero, sino que puede revelar también los contenidos que le corresponden en el plano natural. Guardini pone el ejemplo de la *persona*. «Lo que es la persona, la real, la persona auténtica, logra ofrecerse plenamente como dato en cuanto la Revelación aclara y la fe comprende qué es el ‘hijo de Dios’. ‘Persona’ no significa lo mismo que ‘hijo de Dios’. La primera es una realidad natural, la segunda sobrenatural, pneumática. Ésta significa algo que el hombre es por gracia, por la Redención;

⁵⁰ Op. cit., pp. 102-103.

aquella algo que es así desde el nacimiento. Pero qué sea eso, la 'persona'; la persona que se pertenece irrepetiblemente a sí misma, a diferencia de la personalidad estético-orgánica; la persona viva-concreta, a diferencia del sujeto abstracto; la persona que es en sí misma, que es fin en sí misma, a diferencia del órgano sociológico y de su momento histórico-evolutivo; la persona capaz de orden y obligada a él y a una posición responsable hacia la totalidad, a diferencia de la utopía de un ser satisfecho de sí mismo; la persona idéntica a sí misma que tiene una 'forma' a la que se le puede dirigir la palabra, que puede convertirse en el sentido más profundo en *Gegen-Stand* [lo que está enfrente], a diferencia de un mero punto incandescente de un acto dinámico; la persona que pone en juego y dirige responsablemente toda la riqueza del ser y de la vida humana, a diferencia de un mero título jurídico de imputación y propiedad, un simple sujeto de derechos y deberes —[...]—; todo esto y más entra en el campo de la mirada, se capta con claridad y se conserva solamente si la fe, a partir de la Revelación, aferra la realidad religiosa de la filiación divina: que el hombre por el amor creador de Dios se vuelve hijo e hija de Dios»⁵¹. La comprobación de esto es el proceso de secularización. «La claridad sobre esos objetos aumenta y disminuye —bajo el supuesto de una misma facultad cognoscitiva natural— con la intensidad y la pureza de la vida de fe. En cuanto desaparece la fe, se sumergen de nuevo en esa penumbra peculiar, se alejan y se pierden de vista»⁵². Todo esto, Guardini es perfectamente consciente de ello, «supone una gran herejía para la voluntad de autonomía de la época moderna, y, sin embargo, a pesar de todo me parece que se llega a esta consecuencia; un saber totalmente independiente acerca de las cosas de la esfera espiritual-personal no existe. Los objetos de esta esfera son

⁵¹ Op. cit., pp. 103-104.

⁵² Op. cit., p. 105.

naturales. Pertenecen de por sí al campo de la filosofía, la psicología, etc. Pero alcanzan su condición plena y unívoca de dato en cuanto emergen en la Revelación las realidades sobrenaturales que les son análogas y se aferran en la fe. Y se mantienen puramente como datos mientras esta fe se conserva inamovible»⁵³.

De este modo se aclara la peculiar «filosofía cristiana» de Guardini, una filosofía que el autor consideraba en sustancia convergente con la perspectiva de la «*christliche Weltanschauung*», esa especie de disciplina anómala que impartía en la Universidad de Berlín⁵⁴. Desde cierto punto de vista, presentaba más de una semejanza con la concepción que Étienne Gilson tenía de la «filosofía cristiana». También para el gran pensador francés estaba la razón, la fe y, por último, el terreno en el que se encontraban: el de una *filosofía cristiana* que brota de una Revelación que aclara a la razón oscuridades, trayectorias y metas. La *christliche Weltanschauung* de Guardini, aunque el autor nunca lo dijera —por pudor, por temor de cristalizar un proceso vivo, para no reducir una visión modulada de la fe a una metafísica esencialista que suprime el elemento existencial—, en el fondo no está muy alejada de esa filosofía.

⁵³ Ib.

⁵⁴ Cf. M. Borghesi, «Weltanschauung e cristianesimo in Romano Guardini», en *Idee*, 30 (1995), pp. 13-41.

B) NATURAL Y SOBRENATURAL

DESCARTES, PREFERIBLEMENTE. BLONDEL Y DEL NOCE CONTRA EL *INTRINSECISMO* DE NATURAL Y SOBRENATURAL

1. *Nicolas Malebranche: una filosofía «Verbocéntrica»*

No puede decirse que el pensamiento del oratoriano francés Nicolas Malebranche (1638-1715) goce de gran notoriedad fuera de los círculos de entendidos. Para los estudiantes de filosofía no es más que un nombre relacionado con un concepto, el «ocasionalismo», extraño e incomprensible.

Sin embargo, la atención que le prestaron en el siglo pasado autores como Blondel, Alquié, Gueroult, Gouhier o del Noce, dedicándole libros y artículos, debe hacernos reflexionar. Un ejemplo de su «actualidad» lo tenemos en la «cristología filosófica», en la que desde hace tiempo trabaja el padre Xavier Tilliette.

En su libro *Filosofì davanti a Cristo* considera a Malebranche, inmediatamente después de Pascal, como un arquitecto significativo de la cristología filosófica que marca la «filosofía cristiana» en la Era Moderna¹. El hecho es, como revela una estudiosa que lo conoce bien, Amalia de Maria, que «Malebranche filósofa, según la expresión de Robinet, *en maniere chrétienne*, en el sentido de que cada aspecto de su pensamiento se justifica solamente por su

¹ X. Tilliette, *Filosofì davanti a Cristo*, Brescia 1989, pp. 39-50.

referencia al Verbo eterno o al Verbo encarnado: el conocimiento es posible porque nuestra mente está unida al Verbo; la creación se justifica solamente en relación con la Encarnación; la verdadera belleza es el Verbo; y no hay verdadera política si las relaciones humanas no se basan en el Orden, que es la ley inviolable de Dios, su Verbo»². Para De Maria, estamos frente a «una filosofía *Verbo-céntrica* más que *Cristocéntrica*, a no ser que sea exacta la tesis de Vidgrain, según la cual en Malebranche ‘el Cristo habla por medio de la razón como Verbo de Dios y por medio del Evangelio como Sabiduría encarnada [...]. La luz natural de la que habla Descartes y la luz sobrenatural de la que habla san Juan se confunden en el Cristo’»³. Una tesis que comparte más de un intérprete, entre ellos Augusto del Noce, para quien se da «en Malebranche el comienzo del racionalismo teológico»⁴, uno de los primeros ensayos «de ese intento, tan característico en la historia de la filosofía moderna francesa, de construir una filosofía *religieuse, non par accident, mais par nature*»⁵. Una filosofía que, precisamente por su pretensión de ser *esencialmente* cristiana, de basarse en una continuidad absoluta entre fe y razón, lo natural y lo sobrenatural, resulta, desde el punto de vista cristiano, más ambigua que la de Descartes, autor en el que generalmente se suele situar el comienzo del proceso del racionalismo moderno. Como escribía Maurice Blondel a Lucien Laberthonnière, en una carta del 14 de abril de 1916: «Malebranche quiere ser y cree ser *religioso* al máximo (y no lo es), como si la religión consistiera en una ideología pura, frente a ese maravilloso escenógrafo y esa irradiación asombrosa que es

² A. De Maria, «La cristología di Malebranche», en AA. VV., *Anuario filosofico*, 5, 1989, Milán 1990, p. 151.

³ *Ib.*

⁴ A. del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, vol. I, *Cartesio*, Bologna 1965, p. 597, nota 2.

⁵ A. del Noce, «Nota sull’anticartesiano di Malebranche» (1934), ahora en *Da Cartesio a Rosmini*, Milán 1992, p. 414.

Dios; en cambio Descartes no se jacta de ser religioso de *profesión*; porque tiene otra vocación; aunque deja a otros el interés de ser más que hombre, su idea de Dios es menos glacial que la de Malebranche, y no excluye lo que va más allá de las necesidades de su metafísica y de su ciencia. Su filosofía es a-religiosa. Pero quizá como hombre y como cristiano concibe —sin usarlo mucho— un Dios de libertad, de generosidad, que no es ni pura Potencia ni pura Esencia. Y por ser a-religioso compromete menos que Malebranche el sentido cristiano del *Deus caritas est*»⁶.

El juicio que contiene la carta de Blondel a Laberthonnière no es casual. En enero de 1916 había aparecido en la *Revue de métaphysique et de morale* su ensayo *L'anti-cartésianisme de Malebranche* en el que Blondel precisaba su punto de vista sobre la filosofía del oratoriano. Un punto de vista que tenía en cuenta como término de comparación crítica el «separatismo» cartesiano, al que había dedicado su ensayo de 1896 *Le christianisme de Descartes*. De esta nueva lectura blondeliana, diferente de las interpretaciones comunes, resultaba un Malebranche *anticartesiano*, un Malebranche que unía, hasta llegar a la identificación, allí donde Descartes distinguía, hasta llegar a la división. Descartes «separa la filosofía [...] de la teología, e incluso de la religión positiva, y aún más, de toda investigación sobre nuestros fines últimos, de todos los problemas relacionados con la vida eterna; aparte de algunos que sobreviven y otros que adapta, como filósofo y como físico, ignora no sólo todo elemento sobrenatural y místico, sino también toda ciencia espiritual»⁷. Se trata de una ignorancia *metódica* «puesto que no separa para excluir o ignorar, sino para dividir las competencias [...], y para remitir a la religión positiva lo que 'no es de mi

⁶ M. Blondel - L. Laberthonnière, *Correspondance philosophique*, París 1961, p. 235.

⁷ M. Blondel, «L'anticartésianisme de Malebranche», en *Dialogues avec les philosophes*, Bibliothèque philosophique, Aubier Montaigne, París 1966, p. 64.

oficio', el estudio de nuestros fines últimos»⁸. Descartes se convierte así en el padre del «separatismo» moderno que, desde Kant hasta el positivismo, marca un límite insuperable entre fe y razón.

«Este separatismo no es una actitud ocasional, de conveniencia o prudencia, sino toda la orientación de su pensamiento. *Scribo etiam Turcis*. La filosofía debe estar secularizada, separada; la razón y la fe se yuxtaponen, sin compenetrarse, porque el orden cristiano, basado en un libre y milagroso decreto de la libertad divina, es aceptado como una gracia misteriosa mediante la buena voluntad de la que son capaces tanto 'los más idiotas' como los más sabios»⁹.

Esta actitud contrasta fuertemente con la de Malebranche. El oratoriano tiende «a unir, a fundir, lo que Descartes separa absolutamente; y constantemente intenta suscitar en el alma la unidad esencial viva y real del Verbo y de la razón»¹⁰. Una unidad que le lleva a someter a Dios a la razón misma, al Orden eterno, metafísico, creando un abismo entre la sabiduría y la misericordia divinas. Como escribe en el *Traité de la nature et de la grâce*: «Su misma sabiduría hace que Dios sea, por así decir, impotente. Porque, a la vez que le obliga a actuar mediante los caminos más simples, no es posible que todos los hombres se salven a causa de la simplicidad de los caminos. Dios ama más su sabiduría que su obra» (II, art. XXXVIII). Esta aporía marca el fracaso de la teodicea malebranchiana, la intolerabilidad del egoísmo divino esclavo de la «Sabiduría». En este punto, dice Blondel, «Malebranche no ganó nada, ni como filósofo ni como cristiano ni como hombre, por romper con Descartes»¹¹. La con-fusión que lleva a cabo entre *Logos* divino y razón humana, entre filosofía y teología, hace que

⁸ Op. cit., p. 64, nota 4.

⁹ Op. cit., p. 83.

¹⁰ Ib.

¹¹ Op. cit., p. 71, nota 16.

«lo sobrenatural corra el peligro de confundirse con la naturaleza misma»¹². La filosofía cristiana se convierte en cristianismo espiritual. «La filosofía es la verdadera religión, ‘el culto espiritual’; no es que naturalice lo sobrenatural, sino que sobrenaturaliza lo racional, porque, para él, los dogmas más especulativos del cristianismo expresan la relación necesaria de lo finito con lo infinito, porque el Verbo encarnado es la única explicación inteligible, porque, hablando en términos absolutos, sólo en Él está la verdad, sólo Él es la Verdad, y porque nosotros no podemos existir más que existiendo en Él, y existimos en Él sólo porque Él existe en nosotros»¹³. Desde este punto de vista —observa Blondel—, la existencia presente es sólo apariencia, un momento cuyo término es la reintegración de la criatura en el Creador o también el retorno de Dios a Dios. Intrinsecismo radical que se opone tajantemente al puro *extrinsecismo* religioso de Descartes. Pero si el *cristianismo de Descartes*, debido a las barreras, por lo demás móviles o agrietadas, que pretende levantar entre la razón y la fe, plantea múltiples dificultades tanto desde el punto de vista de la ortodoxia como del de la filosofía, el cristianismo de Malebranche, tan distinto, crea dificultades aún más graves, debido a la continuidad que establece entre ambos órdenes»¹⁴.

2. *El agustinismo de la Iluminación contra el agustinismo de la Gracia*

En los numerosos ensayos y publicaciones que, a partir de los años 30, Augusto del Noce dedicó a Descartes, a Malebranche y al pensamiento francés del siglo XVII, aparecen recurrentemente los

¹² Op. cit., p. 88.

¹³ Op. cit., p. 86.

¹⁴ Op. cit., pp. 86-87.

juicios de Blondel —sobre el «separatismo» cartesiano, sobre el intrinsecismo de Malebranche— con referencia explícita a su autor. También para del Noce «la filosofía de Descartes es autónoma, en el sentido de que es independiente de la Revelación. No habla ni de pecado ni de redención, Jesucristo no tiene ninguna función»¹⁵. En el horizonte cartesiano esto no significa oposición entre filosofía y cristianismo. La autonomía de la filosofía implica que el filósofo, «en cuanto puro filósofo, puede prescindir de la consideración del *status naturae lapsae*. El estado en el que me encuentro ahora es el estado natural en el que el hombre pudo haber sido creado: solamente por la Revelación puedo saber que este estado es decadencia y que Dios me destinó a un estado mejor, y que Adán fracasó ante la llamada sobrehumana; lo que se debe pretender de una filosofía, para que pueda llamarse cristiana, es solamente el reconocimiento de la posibilidad de la Revelación»¹⁶. El separatismo, que como *forma mentis* caracteriza a gran parte del pensamiento moderno, tiene su «contrapartida en la tesis de la absoluta gratuidad de lo sobrenatural. La forma de religiosidad que se sigue de esta preocupación de distinguir rigurosamente los órdenes no se basa, por tanto, en la ‘participación’, sino en la distancia entre Dios y el hombre»¹⁷. En Malebranche, por el contrario, todo concurre hacia la unidad, hacia la «relativa confusión entre lo natural y lo sobrenatural»¹⁸. Una con-fusión en la que la noción de naturaleza se minimiza, se disuelve sutilmente en lo sobrenatural, que se convierte a su vez en lo «natural», idéntico a lo racional. Para Malebranche «hablar de naturaleza y de facultades es menoscabar la grandeza

¹⁵ A. del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, vol. I, *Cartesio*, op. cit., p. 378.

¹⁶ Op. cit., pp. 376-377.

¹⁷ Op. cit., p. 378.

¹⁸ A. del Noce, «La gnoseologia cartesiana nell'interpretazione di Arnauld» (1937), ahora en *Da Cartesio a Rosmini*, op. cit., p. 453.

divina, es sustancialmente negar que Dios es el creador de todo»¹⁹. Esto es el *ocasionalismo*, entendido como antinaturalismo, por el que «la filosofía de Malebranche puede considerarse como la antítesis absoluta del tomismo»²⁰, es decir, de esa posición en la que «salvaguardar los derechos de la realidad creada es el camino para salvaguardar los derechos de la realidad divina misma»²¹. Una antítesis que asume los rasgos de un ontologismo «agustiniano» incompatible con el tomismo. «En este sentido —observa del Noce— la herencia que deja [Malebranche] a esa tradición filosófica francesa que intenta buscar un pensamiento cristiano no por accidente, sino por naturaleza, es la dificultad perpetuada bajo una variedad de formas de salvar la consistencia real del mundo natural y humano»²². El todo-en-Dios lleva, por un lado, a resolver lo natural en lo sobrenatural, pero, por otro, lleva a identificar lo sobrenatural con la razón humana. Es la extraña síntesis «de Lutero y Pelagio» que Antoine Arnauld (1612-1694) atribuía a Malebranche. El mismo del Noce hace suyas las objeciones de Arnauld, cuya crítica parece «anticipar la de Blondel sobre la desviación de Malebranche del genuino espíritu agustiniano», y «el cambio que se produce en él del genuino intelectualismo cristiano al racionalismo»²³.

En un estudio reciente, *Il metodo della grazia. Pascal e l'ermeneutica jansenista di Agostino*, Gaetano Lettieri, siguiendo las objeciones de Del Noce, muestra muy bien la contraposición que se produce entre el Agustín de la Iluminación y el Agustín de la Gracia en el pensamiento francés del siglo XVII. Malebranche, que teme la «anarquía» del Dios jansenista, se inspira directamente en

¹⁹ Op. cit., p. 455.

²⁰ Ib.

²¹ Ib.

²² Op. cit., p. 454.

²³ Op. cit., p. 456. Cf. M. Blondel, «Pour la quinzième centenaire de la mort de St. Augustin», en *Revue de métaphysique et de morale*, 1930, p. 445.

el Agustín «platónico» de los primeros diálogos, cuando identifica el intelecto humano con el Verbo divino. Esto, sin embargo, le lleva a una contradicción lacerante con el Agustín de la Gracia. El Dios creador de Malebranche, obligado a seguir la economía de la sabiduría que actúa sólo por leyes simples y universales, no puede, en efecto, interesarse por los hechos particulares. Por eso «*los atributos de la gracia eficaz agustiniana se atribuyen ahora a la iluminación universal que actúa en toda conciencia creada*»²⁴. Lettieri se pregunta justamente: «Pero ¿no desemboca esta interpretación metafísica sistemática de Agustín en un racionalismo que confunde la ley eterna de Dios con la comprensión intelectual del hombre [...]?»²⁵. Es la misma objeción que hallamos en Arnauld, quien precisamente para poder criticar a Malebranche, en su obra madura abandona al Agustín «platónico» de los diálogos juveniles en favor del doctor de la Gracia. «Arnauld está dispuesto, por tanto, a considerar errónea la doctrina agustiniana del maestro interior como acto divino inmanente, que ilumina las verdades eternas en toda conciencia racional. Una doctrina a la que se acusa de ceder al platonismo y de ser incapaz de comprender la equivocidad entre conocimiento humano y conocimiento divino, o sea, la infinita distancia que hay entre la absoluta trascendencia de la verdad creadora y la finita limitación del intelecto creado»²⁶. Una rectificación que le lleva a descubrir a santo Tomás y su doctrina del conocimiento. La crítica, sin embargo, no anuncia un abandono. «Arnauld no rechaza en absoluto su agustinismo, sino que paradójicamente trata de hacerlo más coherente, consciente del peligro del racionalismo post-cartesiano»²⁷. Para tal fin, y tras distinguir

²⁴ G. Lettieri, *Il metodo della grazia. Pascal e l'ermeneutica giansenista di Agostino*, Roma 1999, p. 142.

²⁵ *Ib.*

²⁶ *Op. cit.*, p. 151.

²⁷ *Op. cit.*, p. 155.

rigurosamente los niveles de lo natural y de lo sobrenatural, «recupera genialmente —¡y con total fidelidad a Agustín!— la doctrina gnoseológica de la iluminación de Agustín como doctrina de la iluminación de la Gracia»²⁸.

En cambio, la lectura puramente «metafísica», filosófica, de Agustín que hace Malebranche supone olvidar al Agustín teólogo y sostener una teoría de la gracia cristianamente inaceptable. En su intento de explicar la gracia «particular», los milagros, Malebranche recurre al Cristo encarnado, a la *humanidad* de Jesús como «causa ocasional» de la acción divina para los hombres singulares, una causa cuya acción está limitada por ser Jesús un hombre. Esto explica la «casualidad» de la Gracia, su a-logicidad. En realidad, según Malebranche, la verdadera obra de Cristo, como Verbo divino, está en otra cosa. Él debe hacer que la creación sea digna de la gloria de Dios. Si, como afirma el *Traité de la nature et de la grâce*, «*Il n'y a nul rapport entre l'infini et le fini*», solamente la Encarnación puede hacer que la creación, profana y opaca, sea digna de Dios. Malebranche separa, de este modo, Encarnación y Redención. La Encarnación está en función de la Creación, es un presupuesto *necesario* de la Creación. Como escribe del Noce: «La originalidad de la tesis malebranchiana sobre esta cuestión no reside en retomar la antigua tesis de la Encarnación independiente del pecado, sino en hacerla necesaria para la posibilidad de la Creación»²⁹. Para Malebranche «la obra de Dios, es decir, la Creación, exige necesariamente la Encarnación [...], no es que Dios quiera encarnarse y por eso crea, sino que si crea, necesariamente se encarna»³⁰. La «necesidad» de la Encarnación es la consecuencia metafísica de una noción de naturaleza que, evanescente e inestable,

²⁸ Ib.

²⁹ A. del Noce, «Note sulla critica malebranchiana» (1938), ahora en *Da Cartesio a Rosmini*, op. cit., p. 315.

³⁰ A. de Maria, *La cristología di Malebranche*, op. cit., p. 178.

requiere ser ennoblecida, divinizada, para poder llamarse creación. Una vez más es la falta de una noción clara de naturaleza lo que perjudica la noción de lo sobrenatural, quitándole su carácter de «gratuidad». La «filosofía cristiana» de Malebranche, su postura *Cristocéntrica-Verbo-céntrica*, divide precisamente al pretender unir. Divide la Encarnación de la Redención; el Jesús «hombre», causa ocasional de la gracia, del Padre vinculado a las leyes del Orden eterno; el Verbo eterno, que se encarna para la «gloria» de Dios, del Cristo humano que padece por los hombres. De ahí provienen las acusaciones de nestorianismo, y, por tanto, de origenismo y pelagianismo, que recibe su cristología. En comparación, el «separatismo» cartesiano plantea problemas mucho menos graves a la teología. Se produce aquí, observa del Noce, «un hecho curioso: que es precisamente este ‘anticartesianismo’ místico de Malebranche lo que hace que los temas de la filosofía cartesiana se desvíen aún más del agustinismo»³¹. El agustinismo del siglo XVII, que ve cómo el pensamiento de Agustín se disuelve en un ontologismo racionalista incompatible con el tomismo, sufre una desviación más grande con el *intrinsecismo* de Malebranche que con el *extrinsecismo* de Descartes. En esto el juicio de Del Noce coincidía perfectamente con el de Blondel.

3. ¿Revalorizar a Molina?

Como conclusión de su libro *Riforma cattolica e filosofia moderna* del Noce observaba que «la Reforma católica pierde, mediante el cartesianismo, el humanismo, es decir, la razón que

³¹ A. del Noce, «Note sulla critica malebranchiana», op. cit., p. 317. Sobre la crítica de Del Noce a Malebranche cf. M. Borghesi, «Augusto Del Noce. Teodicea e redenzione nel razionalismo moderno», en AA. VV., *Cristo nella filosofia contemporanea*, II, *Il Novecento*, Cisinello Balsamo 2002, pp. 979-999.

constituía su motivación ideal»³². Esta pérdida se manifiesta en la contraposición entre interioridad y exterioridad, fe e historia, que no sólo caracteriza al agustinismo «cartesiano», sino también al agustinismo portroyalista de Pascal. Si bien Pascal reconquista, respecto a Malebranche, el primado del Dios «religioso» sobre el «filosófico», sin embargo, también adolece de la pérdida de la noción de «naturaleza». Lo demuestra su pesimismo que abandona la historia, leída con los ojos de Maquiavelo, a su destino. Este legado pesa sobre el pensamiento cristiano de los últimos siglos y lleva a del Noce a escribir que «al pensamiento católico actual, en su intento de reconquistar la historia, le hace falta una revalorización del molinismo»³³. Como es sabido, la teología humanístico-jesuítica de Luis de Molina (1535-1600) no goza hoy de buena prensa. «En parte es justo que sea así: el molinismo está subordinado al protestantismo porque acepta que la gracia divina y la voluntad humana son principios exteriores el uno del otro. Es muy justo, por tanto, subrayar su diferencia radical con el tomismo»³⁴. El molinismo, y no el tomismo, es el presupuesto teológico que está detrás del «separatismo» cartesiano. «Esto no quita —según del Noce— que el molinismo y el tomismo tengan una inspiración común en la revalorización de la realidad de lo creado, en cuanto que está unida a la verdadera celebración de la gloria de Dios. Hay que señalar que en la mera negación del molinismo se va hoy más allá del juicio portroyalista»³⁵. Se trata entonces de poner en marcha una reflexión crítica sobre esta negación para favorecer ese encuentro entre agustinismo y tomismo que la «filosofía Verbocéntrica» de Malebranche ha interrumpido radicalmente en el curso de la modernidad.

³² A. del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, vol. I, *Cartesio*, op. cit., p. 626.

³³ Op. cit., p. 625, nota 1.

³⁴ Op. cit., pp. 623-624.

³⁵ Op. cit., p. 624.

SOBRE LO SOBRENATURAL. BLONDEL Y TEILHARD DE CHARDIN

1. ¿Dos Blondel?

«No puedo compartir su simpatía por el pensamiento de Blondel y por el de Teilhard de Chardin»¹, escribía el 21 de junio de 1965 Étienne Gilson a Henri de Lubac. El historiador del pensamiento medieval estaba sorprendido por el aprecio del jesuita hacia autores que, en su opinión, confundían con desenvoltura filosofía y teología, naturaleza y sobrenaturaleza. En este aspecto Gilson no veía diferencias: Blondel y Teilhard de Chardin, casi subrayando una continuidad ideal entre los dos, una dependencia, probablemente, del segundo respecto del primero. Blondel igual que Teilhard. En la carta a de Lubac su juicio es tajante: «Blondel fue un filósofo que se metió a teólogo»². En otras páginas dirá que el pensador de Aix «cedió a la tentación de filosofar»³. El equívoco que subyace a su pensamiento, en particular en *L'Action*, es que «Blondel habla de filosofía, mientras que el problema que él

¹ *Un dialogo fecondo. Lettere di Étienne Gilson a Henri de Lubac*, op. cit., p. 61.

² *Ib.*

³ É. Gilson, «Trois leçons sur le thomisme et sa situation présente», en *Seminarium*, 17 (1965), trad. it. «Il tomismo e la sua situazione attuale», en *Problemi d'oggi*, Turin 1967, p. 71.

pretende resolver por el camino filosófico concierne a lo sobrenatural, un campo que por definición pertenece a la teología. Blondel quería llegar con medios filosóficos a poder afirmar que el hombre aspira a un fin sobrenatural: quería llegar a una conclusión teológica por medio de la filosofía»⁴. El resultado, según Gilson, es una confusión evidente entre razón y fe, un intrinsecismo incapaz de valorar la gran lección tomista sobre la distinción entre los planos. «Cuando era joven —confesaré a de Lubac— me llevó a creer que la Escolástica era una empresa de ‘monomorfismo extrinsecista’»⁵.

Es, pues, un veredicto sin apelación. Puede decirse que en este punto Gilson parece haber sacado sus impresiones y conocimientos de la lectura del primer Blondel, autor de *L'Action*, de la *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* o de *Histoire et dogme*. Queda completamente ignorado, o por lo menos relegado, el Blondel posterior. «Más tarde —escribe— Blondel comenzó a examinar de nuevo el problema desde el principio: pero había llegado ya a las puertas de la vejez y no es fácil en filosofía volver a comenzar a esas edades»⁶. Sus libros de los años 30, *La Pensée*, *L'Être et les êtres*, la nueva edición de *L'Action*, los estudios sobre la filosofía y el espíritu cristiano, no modifican, para Gilson, la imagen de conjunto y no aclaran la «ambigüedad fundamental que domina el pensamiento de Blondel»⁷. Un pensamiento complicado que explica por qué, a mediados de los años 60, «los jóvenes cristianos que buscan una filosofía se fijan más en Teilhard de Chardin que en Blondel y en su dialéctica retorcida, difícil, que refleja en la elección de los términos y la construcción del discurso la incertidumbre de su pensamiento»⁸.

⁴ Op. cit., p. 68.

⁵ *Un dialogo fecondo. Lettere di Étienne Gilson a Henri de Lubac*, op. cit., p. 61.

⁶ É. Gilson, «Il tomismo e la sua situazione attuale», op. cit., pp. 70-71.

⁷ Op. cit., p. 71.

⁸ Op. cit., p. 72.

Blondel pasa, pues, el testigo a Teilhard de Chardin en una ideal continuidad de inspiración. Desde luego Gilson no estaba aislado en este «prejuicio». Otros pensadores de la escuela tomista dirigirán críticas análogas contra Blondel. Recordemos, entre todos, a Cornelio Fabro, según el cual «Blondel niega aplicar el principio leibniziano para las relaciones entre el orden natural y el sobrenatural, pero toda la concepción leibniziana de la estructura de lo finito, que Blondel retoma, supone la *continuidad* en el paso entre ambos órdenes»⁹. El blondelismo, al favorecer la indistinción entre lo finito y lo infinito y entre pensamiento humano y pensamiento divino, impide la adhesión al tomismo y se convierte en la fuente esencial de la *Théologie nouvelle*, fuertemente criticada por Fabro¹⁰.

Para Fabro, como para Gilson, algunos ajustes y modificaciones no cambian el cuadro de conjunto del pensamiento blondeliano, su ambigüedad de base. A diferencia de ellos, los exponentes de la *Théologie nouvelle*, criticados por Fabro pero no por Gilson, que aprecia profundamente a de Lubac, perciben una auténtica fractura en el pensamiento de Blondel, fruto de un cambio que se presenta, desde su punto de vista, como una especie de involución. El teórico más consecuente sobre este punto es Henri Bouillard, según el cual en el itinerario blondeliano no hay una filosofía, sino «dos», hasta tal punto que, al final, Blondel ya no comprendía su primera filosofía¹¹. El pensador de Aix pasó de «*une phénoménologie*

⁹ C. Fabro, *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1965, p. 472.

¹⁰ Op. cit., p. 476. Cf. Garrigou-Lagrange, «La nouvelle théologie où va-t-elle?», en *Angelicum*, 23 (1946), pp. 126-144. Sobre la relación entre Blondel y la «Théologie nouvelle» cf. A. Russo, *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Roma 1990; G. Moretto, *Destino dell'uomo e Corpo mistico. Blondel, de Lubac e il Concilio Vaticano II*, Brescia 1994.

¹¹ H. Bouillard, «L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie», en *Recherche de Science Religieuse*, 3 (1949), pp. 321-402. Cf. G. Colombo, «Il primo e il secondo Blondel», en *La Scuola Cattolica*, 6 (1993), pp. 737-755.

de *l'existence*» a «*une métaphysique de type classique*». La obra que marca este cambio es *Le problème de la philosophie catholique* de 1932. Para Bouillard este cambio se distingue por una nueva reflexión sobre la «filosofía de lo sobrenatural» que, bajo la influencia de los teólogos, lleva a Blondel a asumir la hipótesis de una «naturaleza pura». La opinión de Bouillard sobre estos teólogos es severa: «Podemos lamentarnos de que algunos teólogos de principios de siglo, debido a un conocimiento demasiado corto de la tradición cristiana, orientasen a Blondel en una dirección contraria a su 'genio' y no supieran ayudarle a realizar su gran obra de pensamiento cristiano»¹².

Para Bouillard existen, pues, «dos» Blondel: uno, el autor de *L'Action* y de los primeros escritos, que merece ser retomado porque es teológicamente fecundo; el otro, que «tiende a sobreponer lo sobrenatural contingente a una filosofía de lo posible, de la naturaleza pura»¹³, estéril y sin futuro. Mientras que para Gilson y Fabro hay un único Blondel, que no resuelve en las reflexiones de su madurez su ambigüedad originaria, para Bouillard la filosofía blondeliana está dividida en dos momentos sin ninguna relación entre ellos. Para los dos primeros existe una continuidad sin fracturas, para el segundo una heterogeneidad clara. De este modo, ninguna de las dos perspectivas consigue explicar el carácter unitario del pensamiento de Blondel, que no significa uniformidad. Lo que ninguna destaca es, en efecto, la complejidad de un desarrollo que implica un proceso autocrítico y que, sin embargo, no reniega de la intuición originaria. Una autocrítica real, por supuesto, que Fabro y Gilson injustamente pasan por alto, y que no puede deberse, como quiere Bouillard, a la mera preocupación defensiva de «responder a las exigencias de algunos teólogos». Hacer esta objeción,

¹² H. Bouillard, «L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie», op. cit., p. 382.

¹³ Op. cit., p. 374.

al que quizás sea el «mayor filósofo católico contemporáneo de Francia»¹⁴, es cuanto menos reductiva. En realidad, para poder volver a Blondel, a Blondel en la complejidad de su desarrollo, es necesario, como justamente señala Giuseppe Colombo, volver a plantearse la idea, «hoy acreditada en la *koiné* cultural, de los dos Blondel, de los cuales solamente el primero tiene interés para la teología y la filosofía, y no el segundo. Dicho con otras palabras, hay que preguntarse si no sería mejor, no sólo para la objetividad de la crítica, sino también para la fecundidad del pensamiento blondeliano, liberarlo del secuestro y/o monopolio que ha ejercido sobre él la *Théologie nouvelle*»¹⁵.

2. La distinción natural-sobrenatural

Si la observación de Colombo es adecuada, podemos entonces comprender por qué el proceso de rectificación de su pensamiento, que Blondel emprende en la segunda década del siglo pasado, puede despertar hoy interés. Este proceso atañe a nociones claves como las de «pancristismo», extrinsecismo/intrinsecismo o natural/sobrenatural. Respecto a su «pancristismo», es decir, la idea de una cristología cósmico-metafísica, Blondel dirá que «eso que he llamado mi 'caritismo', mi pan-cristismo, es precisamente lo opuesto de una 'metafísica', aunque fuese una metafísica de la caridad»¹⁶.

¹⁴ H.U. von Balthasar, *Henri de Lubac. Sein organischen Lebenswerk*, Einsiedeln 1976, trad. esp.: *Henri de Lubac. La obra orgánica de una vida*, Ediciones Encuentro, Madrid 1989, p. 28.

¹⁵ G. Colombo, «Il primo e il secondo Blondel», op. cit., p. 754.

¹⁶ *Blondel e Teilhard de Chardin. Correspondance commentée par Henri de Lubac*, París 1965, trad. it. *Corrispondenza di Maurice Blondel e Pierre Teilhard de Chardin. Commentata da Henri de Lubac*, Turín 1968, p. 58 (hay trad. esp.: *Blondel y Teilhard de Chardin: Correspondencia. Comentada por Henri de Lubac*, Hechos y Dichos, Zaragoza 1968).

Opina que es mejor «no ofrecer a sus revisores ni a sus lectores la expresión inusitada y ambigua de pancristismo. Sin una oportuna preparación y explicación, corre el peligro de sugerir, por analogía con la palabra panteísmo, la idea de una coherencia necesaria, de una continuidad física y metafísica»¹⁷. En realidad «la función de Cristo, *in quo omnia constant*, es menos ontológica, en el sentido abstracto de la palabra, que espiritualizante, a través de la unión transformadora»¹⁸. Con esto Blondel avisaba del peligro de una «cristología metafísica», puramente filosófica, que podía deducirse de su ideal originario de «pancristismo». Una cristología cósmica, que se movía en una perfecta indistinción entre la filosofía y teología, fe y razón, de modo que podía llevar a una postura «intrinsecista». En su ensayo de 1916 *L'anti-cartésianisme de Malebranche*, Blondel, que anteriormente había criticado duramente el extrinsecismo entre fe y razón, observará que el intrinsecismo de Malebranche, marcado por la perfecta continuidad entre lo natural y lo sobrenatural, resulta ser más peligroso para la teología que el «separatismo» cartesiano, basado en la rigurosa distinción de los órdenes. Un Blondel «tomista», pues, que Gilson no comprendió, y que corregía y enriquecía las posturas que había manifestado en su *Carta sobre la apologética*.

Como confesará a de Lubac en abril de 1932: «Cuando, hace más de cuarenta años, abordé problemas para los que no estaba suficientemente preparado, reinaba un extrinsecismo intransigente»¹⁹. El extrinsecismo radical de la neoescolástica, que concebía la naturaleza como un monolito cerrado en su orden, explica por contraste la génesis (genial) de *L'Action*, su concepción dinámica del espíritu insatisfecho de sí mismo y de su propia inmanencia,

¹⁷ Op. cit., pp. 58-59.

¹⁸ Op. cit., p. 59.

¹⁹ H. de Lubac, *Memoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur 1989, trad. esp.: *Memoria en torno a mis escritos*, Ediciones Encuentro, Madrid 2000, p. 36.

intuición de la que Blondel no renegará y que sólo tendrá que salvaguardar de la desviación intrínseca. De ahí la urgencia de recuperar una distinción clara entre lo natural y lo sobrenatural y, por tanto, indirectamente, la lección tomista. Como escribirá de modo perfecto en el *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de André Lalande: «Es *sobrenatural*, según el preciso significado de este término que tiene su origen y su aplicación en el lenguaje cristiano, aquello que, procediendo de una condescendencia gratuita de Dios, eleva a la criatura inteligente a un estado que no podría ser el *estado natural* de ningún ser creado, a un estado que no podría ser ni realizado ni merecido, ni tampoco expresamente concebido por ninguna fuerza natural: ya que se trata de la comunicación de la íntima vida divina, *secretum Regis*, de una verdad impenetrable a todo conocimiento filosófico, de un bien superior a cualquier aspiración de la voluntad»²⁰.

Esta distinción entre la naturaleza y lo sobrenatural, lo que la naturaleza no puede alcanzar, es un punto firme en Blondel. En su correspondencia de 1932 con de Lubac, a las observaciones del padre jesuita, que rechazaba la «hipótesis de un estado de naturaleza, en el que el hombre podría haber sido creado y dejado»²¹, hipótesis que se encuentra en los textos blondelianos, el filósofo de Aix respondía: «Me parece que uno de los errores de perspectiva que hay que evitar consiste en atenerse al hábito de considerar que el estado en que nos sitúa la vocación sobrenatural elimina el ‘estado de naturaleza’. No, éste queda inmanente a la misma adopción divina. Y, en este sentido, puede hablarse, como filósofo y como teólogo, de la inconmensurabilidad esencial e indestructible de los seres creados y de Dios, para mejor comprender la inventiva de la

²⁰ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 1947, p. 1053, nota de Blondel (hay trad. esp.: *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, El Ateneo, Buenos Aires 1967).

²¹ H. de Lubac, *Memoria en torno a mis escritos*, op. cit., p. 34.

Caridad divina, las paradójicas vías de la unión transformante, la maravilla metafísica y propiamente hiperfísica de nuestro *consortium divinae naturae*. Creo, como usted, que Dios no ha creado sino con vistas a la elevación deífica; pero esto no impide la radical heterogeneidad del don primero de la vida racional y del don segundo (y *antecedente* en el orden de la finalidad) de la vida sobrenatural»²².

3. Blondel crítico de Teilhard de Chardin

Hay un documento, particularmente olvidado por la crítica, en el que aparece con toda claridad la postura de Blondel sobre lo sobrenatural: es la correspondencia que mantuvo en diciembre de 1919²³ con Teilhard de Chardin, gracias a la mediación de Auguste Valensin, y que fue recogida por de Lubac. Un documento importante, publicado en 1965, cuya lectura probablemente hubiera modificado el juicio de Gilson, manifestado también en 1965, sobre la coincidencia de Blondel y Teilhard en una misma perspectiva. El motivo de la correspondencia fue que le enviaron a Blondel, por medio de Valensin, algunos escritos de Teilhard sobre los que se le pedía un juicio. En su nota del 5 de diciembre, Blondel comienza observando que en esos escritos ha encontrado «algunos de los temas más antiguos, más esotéricos de mi pensamiento personal, y de eso que usted llama mi «pancratismo»»²⁴. Su conocimiento de los límites de esa perspectiva, ya lejana, le lleva a advertir al padre Teilhard de sus posibles consecuencias: «Me parece, en efecto, que las tentaciones de las que he tenido y tengo que

²² Op. cit., p. 37.

²³ Cf. F. Polato, *Blondel e Teilhard de Chardin*, Bolonia 1966.

²⁴ *Corrispondenza di Maurice Blondel e Pierre Theilhard de Chardin. Commentata da Henri de Lubac*, op. cit., p. 20.

defenderme son análogas a las tentaciones de las que tiene que cuidarse el padre T.»²⁵.

El pancristismo cósmico de Teilhard no está libre de profundas ambigüedades. El peligro más grave es «que el orden natural tenga, en cuanto tal, una estabilidad divina, que el Cristo desempeñe físicamente la función que el panteísmo o el monismo atribuyen al Dios impreciso y difuso con el que se contentan. Hay en ello un trasfondo de naturalismo, de hilozoísmo, o mejor dicho, de hilo-teísmo, que parecerá inaceptable precisamente por la fórmula que revela su resultado lógico: habría que admitir que el Cristo se pudo encarnar con un fin distinto al de la sobrenaturalización, y que el mundo, incluso físicamente, ha sido divinizado, sin ser sobrenaturalizado»²⁶. En este terreno, escribe irónicamente Blondel con un término tomado de Teilhard, no hay que ser *visionarios*. «El padre T. parece suponer que podemos comulgar con el Todo (Cristo incluido) sin que antes y exclusivamente comulguemos con el Uno, con el Trascendente, con el Verbo encarnado, en su concreta e individual naturaleza de hombre»²⁷. De este modo su pan-cristismo corre el riesgo de resolverse en un naturalismo divinizado, en un verdadero panteísmo. Por esto, «para no caer en el más mínimo peligro de inmanentismo, es indispensable [...] subrayar cada vez con mayor claridad y fuerza la trascendencia absoluta del don divino, el carácter inevitablemente sobrenatural del designio deificante, y, por consiguiente, la transformación moral y la dilatación espiritual que la gracia permite y exige. Si bien en un sentido hay continuidad en el orden universal, en el otro sentido hay inconmensurabilidad, transformación total del hombre viejo y de la vieja naturaleza, por el nacimiento del ‘novum coelum’ y de la ‘nova terra’»²⁸.

²⁵ Op. cit., p. 23.

²⁶ Op. cit., pp. 23-24.

²⁷ Op. cit., p. 25.

²⁸ Op. cit., p. 26.

En su respuesta, del 12 de diciembre, Teilhard, en vez de aceptar las puntualizaciones de Blondel, reafirmaba con decisión su punto de vista: «El Cristo es centro del Universo, *incluso en las zonas llamadas 'naturales'*»²⁹. Frente a la inestabilidad del orden natural «el Cristo tiene *algo* de demiurgo»³⁰. Esto significa que «nuestro Universo *actual* está sobrenaturalizado en todo lo que es (es decir, no tiene sentido ni centro más que en Cristo)»³¹. Desde este punto de vista, las *obras*, el esfuerzo humano, se convierten en cumplimiento de Cristo, materia del Pleroma que va realizándose. Si, como afirma la *Note sur le Christ Universel* de enero de 1920, «el Cristo es universal..., la acción humana puede referirse al Cristo, contribuir al cumplimiento del Cristo. Todo progreso, sea de la vida orgánica, sea del conocimiento científico, sea de las facultades estéticas o sea de la conciencia social, es, por tanto, cristianizable incluso en su objeto (porque todo progreso, *en sí mismo*, se integra orgánicamente en el espíritu que depende del Cristo). Esta sencillísima perspectiva hace caer la barrera funesta que *sigue existiendo a pesar de todo* entre el Esfuerzo cristiano y el Esfuerzo humano en nuestras actuales teorías. Si el Esfuerzo humano se vuelve divinizable *in opere* (y no sólo *in operatione*), el Mundo, para el cristiano, se vuelve enteramente divino»³².

En su respuesta del 19 de diciembre Blondel observa que «el padre T. parece menos preocupado que yo en poner de manifiesto la inconmensurabilidad divina, en llamar la atención sobre esta necesidad: que no hay divinización sin sobrenaturalización, ni sobrenaturalización sin una muerte y un renacimiento espiritual»³³. Está de

²⁹ Op. cit., p. 35.

³⁰ Ib.

³¹ Op. cit., p. 36.

³² P. Teilhard de Chardin, *Oeuvres*, 9, París, pp. 41-42.

³³ *Corrispondenza di Maurice Blondel e Pierre Theilhard de Chardin. Commentata da Henri de Lubac*, op. cit., p. 38.

acuerdo con el padre jesuita en el «carácter verdadero, bueno, sólido, del esfuerzo natural», pero el fuego divino «no se encuentra *tal cual*, físicamente, en el ‘esfuerzo humano’, ni en la humanidad, ni en el mundo *ut sic*»³⁴. Para Blondel, Teilhard, «a fuerza de querer integrar al Cristo en nuestro esfuerzo y en el mundo transfigurado a los ojos de la fe, me parece que a veces trata de representarse esta immanencia de lo sobrenatural bajo rasgos demasiado físicamente imaginativos, y a veces (y esto ya no es sólo una forma de gnosis) realiza en una especie de ontología milenarista la divinización filogenética del Universo, como si siendo naturalmente inestable, este Universo hallase naturalmente en el Cristo su apoyo y su solidez, que contribuiría naturalmente a consolidarnos a nosotros mismos. Así lo Sobrenatural se convertiría en un elemento constitutivo, al modo de los demás elementos, a los que ciertamente ilumina e incluso transfigura, pero a los que no consuma ni transubstancia»³⁵.

Para Blondel la *caridad*, don de gracia que transforma la naturaleza, «no vive de las pasiones humanas *ut sic*; la sobrenaturalización, si se reflexiona sobre lo que es la inconmensurabilidad divina, no puede realizarse sin un salto. Rechazo el jansenismo del mismo modo que me parecen decepcionantes el humanismo devoto y el cientifismo cristiano. Es igualmente importante no sobrenaturalizar lo natural y no naturalizar lo sobrenatural»³⁶. En su respuesta del 29 de diciembre, Teilhard, a pesar de que teme el peligro de un «emersonismo cristiano»³⁷, no cambia de postura. No es posible imaginar el mundo *naturaliter, extra Christum*. «A veces he pensado atenuar lo que de absoluto (y de inverosímil a primera vista) tiene esta concepción, imaginando que el Mundo, *extra*

³⁴ Op. cit., p. 44.

³⁵ Ib.

³⁶ Ib.

³⁷ Op. cit., p. 47.

Christum, posee una primera existencia *que se basta a sí misma* (el orden natural, la esfera del progreso humano). Sólo aquellos cuya vida se adhiere a Jesucristo con la fe y la buena intención podrían superar este primer círculo y entrar (ellos y *su Mundo*) en el campo de la divinización del Cristo. De este modo habría, *a parte rei*, dos partes *distintas* del Universo: el Mundo creado y el Mundo de Cristo (el segundo de los cuales absorbería gradualmente al primero...). Me ha parecido que esta atenuación era ilógica, está en desacuerdo con la identidad del Dios Creador y Redentor, y es incompatible con la elevación del orden natural en su integridad»³⁸.

De este modo, Teilhard confesaba su incapacidad para reconocer la distinción real entre los dos órdenes, natural y sobrenatural, la distinción entre el nivel de la creación y el de la redención. Su monismo, ya fuera naturalista o sobrenaturalista, le impedía poder entender las objeciones de Blondel. Entre los dos, a pesar de las fórmulas de cortesía, no había ninguna posibilidad de acuerdo. Aunque Teilhard dijera en varias ocasiones que se trataba de una diferencia sólo de *acento*³⁹, en realidad afectaba a la sustancia. En 1925, cuando el padre Valensin le mostró a Blondel el libro *Mon Univers* (1924) de Teilhard, el filósofo de Aix hallará en él «más generosidad que precisión»⁴⁰, un juicio que de Lubac considera «demasiado severo»⁴¹. En realidad, su crítica a Teilhard demuestra (más allá de Gilson) la frontera que separa el pensamiento de Blondel del del «visionario». La defensa de Blondel y Teilhard que lleva a cabo de Lubac, con su intento irenista de allanar los contrastes, no favorece en este caso la aclaración. Sobre todo no le favorece a Blondel.

³⁸ Op. cit., p. 49.

³⁹ Op. cit., pp. 36, 51.

⁴⁰ M. Blondel - A. Valensin, *Correspondance*, ed. de H. de Lubac, París 1957-65, 3 vols., t. III, p. 128.

⁴¹ *Corrispondenza di Maurice Blondel e Pierre Theilhard de Chardin. Commentata da Henri de Lubac*, op. cit., p. 66.

Con mayor realismo Teilhard confesará: «Le debo mucho. Pero, en definitiva, no nos hemos entendido»⁴². Blondel, por su parte, escribirá en 1925 al padre Valensin: «Tengamos cuidado con el origenismo que tiende a desdeñar las oposiciones radicales y la estabilidad eterna de la opción libre. La continuidad de las cosas no impide la contingencia de las soluciones individuales y los riesgos de la criatura razonable»⁴³. El límite del método teilhardiano, escribirá a monseñor Bruno de Solages el 16 de febrero de 1947, es que «reduce a un nivel científico, fenomenista, naturalista, como si este nivel contuviera la verdad esencial, lo que es también y sobre todo de orden metafísico, religioso, e incluso propiamente sobrenatural»⁴⁴.

Al Universo «divino» ya no le hacía falta Cristo, lo contenía en sí. El «pancratismo» había disuelto la figura irrepetible del Cristo histórico. Blondel, debido al itinerario propio de su pensamiento, era capaz de captar mejor que nadie las posibles ilusiones de esta perspectiva. De ahí la importancia de una lección cuya agudeza y profundidad no dejan de interpelar al pensamiento filosófico y teológico contemporáneo⁴⁵.

⁴² Carta a Claude Cuénot (15/02/1955), cit. en *Corrispondenza di Maurice Blondel e Pierre Theilhard de Chardin. Commentata da Henri de Lubac*, op. cit., p. 118.

⁴³ M. Blondel - A. Valensin, *Correspondance*, op. cit., t. III, p. 128.

⁴⁴ *Corrispondenza di Maurice Blondel e Pierre Theilhard de Chardin. Commentata da Henri de Lubac*, op. cit., p. 63.

⁴⁵ Xavier Tilliette no recoge en su teoría la autocrítica blondeliana respecto de su «pancratismo». Según este autor, Blondel, «temeroso por naturaleza y terriblemente desalentado por los estragos de la reacción antimodernista, tiene miedo de advertir la existencia de una herejía pancristista y llega a desconfiar del término mismo, aunque no llega a abandonarlo completamente» (*Filosofi davanti a Cristo*, Brescia 1989, pp. 330-331). Este juicio queda confirmado en su reciente libro *Che cos'è la cristologia filosofica?* (Brescia 2004), donde, al hablar del debate entre Blondel y Teilhard sobre el Cristo cósmico, se subraya que «frente a la audacia del jesuita, el temeroso Blondel dejó de lado 'su' pancristismo y no lo volvió a sacar» (op. cit., p 100). De este modo, Tilliette intenta presentar

la retractación blondeliana como una especie de retirada, debida a motivos práctico-psicológicos. Se ignora con ello el núcleo del debate entre Blondel y Teilhard, que Tilliette no toma en consideración, pero del que, sin lugar a dudas, emerge la conciencia especulativa que Blondel tiene del problema, centrado sobre la relación entre lo natural y lo sobrenatural. Tilliette destaca que «la filosofía de Blondel se fue haciendo cada vez más cristiana y católica y, consiguientemente, su cristología cada vez menos filosófica» (*Filosofi davanti a Cristo*, op. cit., p. 353). A pesar de ello, este autor, para quien la «cristología filosófica», después de Cristo, es una disciplina inmanente al pensamiento, tiene simpatía hacia el Blondel del pancristismo. «La legitimidad, la posibilidad de una cristología filosófica está o cae con la aceptación, con la atención a una filosofía como la de Blondel. No es casualidad que sus premisas, sus intuiciones de la revelación *posibile*, se entrecrucen con las perspectivas de otros grandes filósofos, menos sospechosos de una filosofía 'con garantías': el *Primogenitus* de Schelling, el Verbo joánico de Fichte o el *Deus homo* de Hegel. Pero su dificultad [...] está en el Cristo histórico marcado por la contingencia, que él incesantemente ha considerado coextensivo con la humanidad» (op. cit., p. 354).

C) RELIGIÓN Y CRISTIANISMO

«SACRALIDAD» DEL MUNDO Y «APERTURA» CRISTIANA EN ROMANO GUARDINI

1. Ambigüedad de la dimensión religiosa

A partir de la mitad de los años 20 la actividad intelectual de Romano Guardini está orientada a aclarar la *distinción* entre los distintos ámbitos: cristianismo-cultura, religión-fe, naturaleza-gracia. No por casualidad la recopilación de sus escritos de 1935 lleva por título *Unterscheidung des Christlichen*, «Distinción de lo cristiano». Esta distinción, en su ensayo de 1926 *Gedanken über das Verhältnis von Christentum und Kultur*, se dirige contra el *medievalismo* y el *integrismo* de ciertos ambientes católicos alemanes: «Existe un sobrenaturalismo (que ha aparecido muchas veces en la historia y que hoy vuelve a estar vivo): en realidad no es más que la postura psicológica opuesta al naturalismo»¹. En 1934, cuando escribe *Religiöse Erfahrung und Glaube*, el clima ha cambiado. Tras la llegada de los nazis al poder y la difusión, también en el ámbito cultural, de un neopaganismo basado en el culto a la raza y a la tierra, se vuelve necesario distinguir entre cristianismo y experiencia religiosa. «Hoy —afirma Guardini— los *dioses* parecen posibilidades serias de manera completamente distinta de como lo

¹ R. Guardini, *Pensieri sul rapporto tra cristianesimo e cultura*, op. cit., p. 142.

eran para el clasicismo de Weimar. La situación de la psicología de la religión, de la que podrían surgir los dioses, no parece muy diferente, aunque naturalmente serían de una clase distinta de los anteriores, y sin duda tendrían que encontrar su punto de engarce donde se están produciendo los cambios decisivos de la conciencia histórica: por ejemplo, en la modalidad en la que se tiene experiencia vital del pueblo, la sangre, el Estado, el poder, etc. Es más, parece que existen tendencias religiosas de pensamiento y experiencia vivida cuya estructura no es muy diferente de la del fenómeno del *maná*. Recuerdo la tendencia de la época reciente de separar lo divino de la forma de persona, incluso de cualquier determinación enunciable, y de acercarlo a la forma de un poder que domina de manera inaferrable»². Esta constatación lleva a Guardini a analizar la esencia del fenómeno religioso, que se presenta, conforme a la interpretación de Rudolf Otto sobre lo «sagrado» y la fenomenología de la religión, como un dato originario, una propiedad del mundo que se manifiesta en una experiencia correspondiente. «Pienso que ese elemento numinoso inmediato al que se dirige la experiencia religiosa es él mismo una cualidad del mundo. Pienso que el mundo no sólo es 'así', sino también 'de otra manera'; no sólo es 'profano', sino también 'sagrado' en un sentido inmediato; no sólo 'mundano', sino también 'numinoso'. El mundo es algo mucho más potente de lo que el racionalismo logra ver. En la riqueza y en la totalidad en tensión de su significado es 'naturaleza-cultura' más lo 'otro'. La cualidad de lo 'no-terrenal' o de la 'supermundanidad' de la que habla la ciencia de la religión, no es más que la otra cara de esa misma totalidad del mundo, cuya primera cara es lo 'terrenal' y lo 'mundano'. La duplicidad de esta impresión es justamente lo que constituye la tensión del fenómeno del mundo y lleva de manera dialéctica su experimentar y su pensar»³.

² R. Guardini, *Esperienza religiosa e fede*, op. cit., pp. 82-83.

³ Op. cit., pp. 93-94.

El mundo es «mundo» y, al mismo tiempo, «más-que-mundo». Pero esto significa que lo «sagrado», el objeto de la experiencia religiosa, no trasciende cualitativamente la esfera natural. Lo sagrado es inmanente al mundo, es la otra cara, que contrasta con la «profana», del ser natural. «La experiencia religiosa puede ser todo lo profunda, fuerte y sublime que se quiera; puede vincularse a los valores culturales de rango más elevado y a los valores personales más nobles, a las energías humanas más potentes y extraordinarias, pero es siempre un elemento de la dotación inmediata del hombre, permanece en el espacio del mundo inmediato, ella misma es mundo»⁴. Lo que Guardini quiere decir aquí es que la experiencia religiosa es, en el plano natural, *paganismo*, es decir, religión de la «naturaleza». Lo divino, tal como se percibe fuera de la fe, es un poder cósmico, natural, cuyo halo sagrado produce temor y temblor. El curso de los astros, del sol y de la luna, el paso del tiempo, la sucesión de las estaciones, el ciclo eterno de nacimientos y muertes, todo ello constituye el «misterio» que está en el centro de la religiosidad natural. Los dioses nacen de ahí. En ellos se condensan los poderes naturales y misteriosos. Son las formas personales que emergen del magma de la naturaleza, del gran Todo que les genera y, a su debido tiempo, les hace perecer. Como en el mito de los «salvadores», que en su ensayo de 1935 reeditado en 1946, *Der Heilbringer in Mitos, Offenbarung und Politik*, Guardini compara con la figura de Cristo. Los «salvadores», Osiris, Dioniso, Baldur, son las divinidades que mueren y resucitan. Expresan el «ritmo» de la naturaleza, la alternancia de vida y destrucción que constituye el eterno movimiento del ser. «Los salvadores y sus mitos son formas que expresan ese ritmo que atraviesa la existencia cósmica misma, esa marcha de la única vida que siempre se desarrolla de nuevo, de la única naturaleza a través del nacimiento y la muerte, del brotar,

⁴ Ib.

el fructificar y el marchitarse, el peligro y la salvación, la privación y la riqueza, en cuanto significa al mismo tiempo plenitud numinosa de salvación, o bien peligro de perdición. Son redentores, pero dentro de ese ritmo cósmico inmediato —y justamente así lo garantizan—. Son, pues, en última instancia, figuras exorcizantes. Esto se ve en la atmósfera que rodea a todas estas figuras: la de la melancolía. En estos salvadores se encuentran los cúlmenes de la vida, pero a la vez también la angustia de la decadencia, el horror de la destrucción, el ser engullidos por la muerte. En ellos triunfa la naturaleza y con ella, en definitiva, la falta de sentido que percibe todo hombre en el que esté despierta la persona. La piedad religiosa [*Frömmigkeit*] dirigida hacia estas figuras de salvadores es un abandonarse al ritmo de la naturaleza»⁵. Lo que Guardini entiende con ello lo expresa bien Dioniso, el anti-Cristo de Nietzsche⁶. Dioniso, el dios que muere y resucita, centro de la mitología romántica⁷, es el auténtico dios de la naturaleza. Dioniso es el corazón de la experiencia religiosa, el culmen de los «redentores» que garantizan el ritmo cósmico, que «cierran» la naturaleza sobre sí misma. Este «cierre» lleva consigo una melancolía

⁵ R. Guardini, *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Besinnung*, Stuttgart 1946, después en *Unterscheidung des Christlichen*, op. cit., trad. it. *Il Salvatore nel mito, nella Rivelazione e nella politica. Una riflessione politico-teologica*, en *Scritti politici (Opera omnia, VI)*, Brescia 2005, p. 314 (hay trad. esp.: *El mesianismo en el mito, la revelación y la política*, Rialp, Madrid 1948). El texto que se reproduce pertenece a la primera versión del ensayo, reducida respecto de la de 1946, que salió con el título «Der Heiland», en *Schildgenossen*, 14 (1935), pp. 97-116.

⁶ «En lo más profundo de lo que expresan los salvadores está la melancolía, la náusea, la desesperación. Todos los libros sobre Dioniso son una lectura maravillosa. Todo el esplendor de la vida parece que procede de él. Quien habla en su contra cae en la repugnante apariencia de la hipocresía, especialmente si se es joven, cuando se está cerca de Dioniso y se percibe su impulso interior como demostración de su verdad. Debe haberse sobrepasado una determinada edad y haber vivido una serie de estos ritmos, para que pierdan su fascinación y se sienta su desesperada monotonía» (op. cit., p. 315).

⁷ M. Frank, *El dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*, op. cit.

que deriva del hecho de que la persona queda abandonada a su destino. «En la esfera de los mitos de los salvadores la persona no tiene ningún espacio. Es más, la piedad religiosa hacia ellos significa precisamente abandonar la reivindicación de la persona de su singularidad y no querer ser más que árbol del bosque o animal salvaje del monte: ola de la corriente de la vida, figura pasajera en el gran suceso de la transformación. Y en realidad esto vale para todos los niveles de la piedad religiosa redentora [*Erlösungsfrömmigkeit*], incluso cuando lo instintivo se eleva a la forma más alta de civilización. En este contexto no existe ni la persona con su ineliminable irrepitibilidad y dignidad, ni el absoluto espiritual con el que ella es relación, sino que todo es relativo y se resuelve en el ritmo de la vida cósmica, de la totalidad de la naturaleza»⁸. El individuo se inmola así en el altar del Uno-Todo, es un momento del eterno retorno de lo idéntico, repetición de lo que ya ha sucedido, y está destinado a volver. El drama de la existencia ante la muerte, el peso de la responsabilidad, el sentido de la propia *egoidad* particular, se diluyen hasta disolverse. La religiosidad natural elimina las diferencias, resuelve el todo en la gran metamorfosis.

2. Cristo, liberador de los «salvadores»

Frente a esto Guardini subraya la «diferencia» cristiana. «La acción redentora de Cristo es esencialmente distinta de la de Dioniso y Baldur. No trae la liberación que tiene la primavera respecto del invierno y la luz respecto a las tinieblas, sino que destruye el hechizo de esa totalidad de la naturaleza, en la que se entrelazan y se relegan por hechizo invierno y primavera, tiniebla

⁸ R. Guardini, *Il Salvatore nel mito, nella Rivelazione e nella politica*, op. cit., p. 316.

y luz, vejez y juventud, enfermedad y salud, privación y riqueza. Los salvadores son expresión de los componentes de liberación propios de esa misma naturaleza, que también contiene los componentes de atadura; el momento de la elevación al lado del de la caída, que es igual de esencial. Cristo, en cambio, redime del hechizo de la naturaleza, de sus ataduras igual que de sus liberaciones, de sus caídas como de sus elevaciones, hacia una libertad que no viene de la naturaleza, sino de la soberanía de Dios»⁹.

Según Guardini, «no se quiere decir con esto que Cristo redima del instinto para dirigirnos hacia el espíritu; eso significaría solamente que el hombre iría de Dioniso a Apolo. Pero los griegos también sabían que Dioniso y Apolo son hermanos, e incluso que en último término no se pueden diferenciar. Y el espíritu, que personifican Apolo o Atenea, está, desde el punto de vista cristiano, bajo el mismo hechizo presente en la naturaleza física, dominada por Dioniso y Deméter. Este 'espíritu' y esta naturaleza son dos aspectos de la misma realidad global: el mundo y la existencia del hombre en el cosmos. Cristo rescata de sus redes e introduce en una libertad que tiene origen en el Espíritu Santo y está llamada a someter a crítica todo espíritu cósmico»¹⁰.

Cristo es el *liberador*. Él «redime de lo que se expresa en los salvadores. Él libera al hombre de la ineluctabilidad de los episodios de vida y muerte, de luz y tinieblas, de elevación y caída»¹¹. Lo eleva más allá del ritmo «dionisiaco» que constituye el misterio secreto del mundo. «De este mundo, que incluye todo en el poder mágico del transcurso y de la repetición, del olvido y de la no-previsión, porque nada es realmente sí mismo, pero todo es sólo una ola de la corriente, Cristo nos libera, llamando a la persona y

⁹ Op. cit., pp. 315-316.

¹⁰ Op. cit., p. 317.

¹¹ Op. cit., p. 314.

situándola en su responsabilidad eterna. Él erige las diferencias absolutas»¹².

Así pues, en su ensayo de 1935, que entra en polémica con la mística nacionalsocialista, Guardini entiende el cristianismo como *liberación del poder de la religiosidad natural*. Esa religiosidad, cuando produce dioses, conduce al cierre del mundo sobre sí mismo, vincula la existencia a la rueda del destino, la ata a las fuerzas cósmicas¹³. Ya en su escrito de 1934, *Religiöse Erfahrung und Glaube*, la Revelación es «la brecha que rompe ese contexto de experiencia e interpretaciones religiosas del mundo. Atraviesa cualquier ámbito de experiencia, también y precisamente la religiosa»¹⁴. Eso significa que la fe no puede «subsumirse bajo ninguna categoría de filosofía de la religión»¹⁵. La fe cristiana no es el producto de

¹² Op. cit., p. 317.

¹³ Encontramos esta misma interpretación en *Welt und Person*, Wurzburgo 1939. En este libro, Guardini interpreta la autonomía moderna respecto de lo divino como cierre religioso del mundo sobre sí mismo que procede a absolutizar la naturaleza-sujeto-cultura: la oposición moderna al cristianismo resulta ser así una oposición de tipo *religioso*. «En el proceso de autonomización del mundo actúa siempre el elemento religioso. Y es que lo religioso no coincide con una determinada concepción del mundo, como no coincide tampoco con una religión determinada, ni menos aún con la fe cristiana basada en la revelación. La experiencia del mundo como autonomía tiene lugar originariamente incluso por caminos religiosos. Es una experiencia que se alza contra la idea del Dios bíblico y del orden divino de la existencia, que parece vaciar el mundo, afirmando, en contra, que el mundo mismo se encuentra penetrado de fuerza religiosa, de profundidad y magnificencia. Todo ello nos sale al paso en las imágenes monistas-panteístas del mundo infinito, pero puede aplicarse también a la concepción finitista. La nada a la que la finitud se ha arriesgado reviste carácter numinoso. Es una nada llena de misterio y, en el fondo, un pseudomorfismo de Dios» (R. Guardini, *Mondo e persona*, op. cit., pp. 56-57; trad. esp.: *Mundo y persona*, Ediciones Encuentro, Madrid 2000, p. 74). Sobre la interpretación «religiosa» de la secularización moderna en Guardini, cf. M. Borghesi, *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, op. cit., cap. V, «L'epoca moderna tra 'dionismo della totalità' e 'finitismo tragico'», pp. 161-195; S. Zucal, *Romano Guardini e la metamorfosi del «religioso» tra moderno e posmoderno*, Urbino 1990).

¹⁴ R. Guardini, *Esperienza religiosa e fede*, op. cit., p. 87.

¹⁵ Op. cit., p. 90.

una experiencia religiosa del mundo. «En cuanto la fe se fundamenta a partir del carácter numinoso de la existencia y de la experiencia religiosa que se apoya en él, se convierte en un elemento del mundo»¹⁶. La fe no es *resultado*, conclusión de una deducción, sino *inicio*. «La fe no representa el resultado de una cadena de experiencias, o el ‘por consiguiente’ que concluye una argumentación deductiva, sino el inicio de una nueva existencia [...]. Un inicio real, un principio existencial, no puede justificar su esencia partiendo de lo que la precede. Es una ‘rueda que gira sobre sí misma’. Las deducciones comienzan sólo en el ámbito de lo que se deriva del inicio»¹⁷. Esto significa que la prueba de la fe no está en lo que la precede sino en lo que se sigue de ella. La fe, que para Guardini es principalmente *obediencia* a la manifestación de Dios, demuestra su verdad aportando «claridad y libertad a todos los valores auténticos contenidos en el elemento religioso inmediato»¹⁸. La fe no reniega de la dimensión religiosa natural, la «liberación» de esta dimensión no es su negación sino su purificación y redención. Ella «*revela la ambigüedad de todas las expresiones religiosas, que proviene de la condición intrínseca irredenta del elemento religioso mismo*»¹⁹. Guardini podría buscar un aliado para esta «desmitificación» que el cristianismo hace de la religiosidad natural en el protestantismo barthiano y en la *teología dialéctica*. Sin embargo, se trata de una convergencia más aparente que real. «También la teología protestante, representada de modo especialmente consecuente por la teología dialéctica, define la fe como obediencia. Pero

¹⁶ Op. cit., p. 99.

¹⁷ Op. cit., p. 97.

¹⁸ Op. cit., p. 92.

¹⁹ *Ib.* La cursiva es nuestra. «La necesidad de redención por parte del hombre no significa solamente que deba ser transferido del ámbito profano al religioso, sino que sus mismas fuerzas religiosas y todo su mundo de configuraciones religiosas deben ser redimidos. Es más, ellos más que ningún otro y de manera especial» (*ib.*, nota 10).

como 'mera' obediencia, tratando de separarla de cualquier continuidad con la existencia creada. Para ella el hombre, junto con el mundo, no solamente está 'en el pecado', decae por el pecado alejándose de Dios, sino que 'es pecado'. Entonces, toda experiencia religiosa, desde el punto de vista cristiano, no sólo sería problemática, sino sencillamente caída, apostasía; todo pensamiento que parta del mundo no sólo sería inseguro y desorientador, sino sencillamente antdivino. Pero entonces la Revelación es pura y simplemente inconmensurable con el mundo. No sólo 'atravesía' cualquier elemento religioso, sino que no guarda relación con ellos, sencillamente está en contradicción con ellos»²⁰. Al establecer una especie de antítesis dialéctica entre gracia y naturaleza, el protestantismo se priva de la posibilidad de establecer una correspondencia entre lo humano y lo divino. Aquí emerge un «tragicismo nórdico»²¹ que en su libro sobre *Pascal* Guardini relaciona lúcida-mente con el espíritu *dionisiaco*. En el camino hacia Dios que va a través del naufragio de la vida «hay algo dionisiaco en este movimiento; algo que tiene que ver con el misterio de la catástrofe y el renacimiento»²².

Este camino «pasa a través de la destrucción de todo aquello que se llama 'mundo' (y 'mundo' es, en primer término, el hombre mismo). La criatura debe querer su propia ruina, pues si no no podría alcanzar la salvación. [...] La definición romántica de la vida que se consigue con la muerte, del Absoluto que se alcanza con el holocausto, se acentúa en la tendencia tragicista, propia del protestantismo nórdico, de honrar a Dios a través de que la criatura se reconoce a sí misma, en toda su existencia finita, como pecado, como algo que, por tanto, debe naufragar»²³. En este naufragio el

²⁰ R. Guardini, *Esperienza religiosa e fede*, op. cit., p. 101.

²¹ Op. cit., p. 102.

²² R. Guardini, *Pascal*, op. cit., p. 211.

²³ Ib.

protestantismo celebra la antítesis entre cristianismo y paganismo, fe y religiosidad. En realidad, observa Guardini, nos encontramos aquí con una simplificación estructural, la oposición de dos «estructuras» cuya diferencia no tiene nada que ver con la antítesis entre lo cristiano y lo pagano²⁴. Por ello esa «estructura también puede volverse pagana; y en verdad, si todo no engaña, ya se está dando esa posibilidad»²⁵. Por ejemplo, en 1935, ante la transformación de parte del protestantismo alemán en el dionisismo nórdico-pagano.

En contraste con esta perspectiva, la *diferencia* cristiana no está, dialécticamente, en antítesis con el mundo.

El cristianismo no es dialéctico, no necesita la negación ni un adversario para existir. «Debemos rechazar el radicalismo de la teología dialéctica, que acentúa la distinción entre ‘algo’ que es lo cristiano y ‘algo distinto’ que es lo religioso hasta hacer imposible la relación entre ellos»²⁶. Lo religioso, en su «ambigüedad», puede ser camino hacia Dios o, al contrario, cierre, absolutización del mundo, repliegue en lo sagrado «natural». En cuanto tal, lo sagrado natural precisa ser purificado, abierto, redimido. «Dioniso y Baldur tienen un sentido positivo mientras permanezcan en el adviento. Cuando después llega aquel que es verdaderamente ‘El que viene’, la auténtica epifanía, y se confían a él, entonces entran en la Nueva Creación. Sus figuras se convierten en claves preciosas para comprender a Cristo; material vivo para desarrollar su imagen. Sin embargo, si lo rechazan, si se rebelan, se convierten

²⁴ «No es una estructura lo específicamente cristiano. Cuando se intuye que algo es estructura también se intuye aunque no pertenezca a la esencia del Cristianismo en cuanto tal. Todas las estructuras existen tanto en el Cristianismo como fuera de él. Y representan una posibilidad para él, pero también contra él, un fundamento del que deriva la decisión frente al mensaje cristiano» (R. Guardini, *Mondo e persona*, op. cit., p. 109).

²⁵ R. Guardini, *Pascal*, op. cit., p. 227.

²⁶ R. Guardini, *Esperienza religiosa e fede*, op. cit., p. 104.

en potencias demoníacas»²⁷. Ésta es una distinción importante, que no hace el protestantismo, el cual, negando en su conjunto la «religiosidad natural», afirma como una antítesis entre creación y redención. El resultado es un «cristianismo *cristianista*»²⁸ que deja el mundo a merced del paganismo. Este mundo, sin Cristo, muestra solamente el rostro inquietante, enigmático, de un Dios escondido. «Sólo el Hijo redentor nos muestra el mundo como obra del Padre. Es un falso sentimentalismo querer reconocer al Padre en la pura naturaleza, sin Cristo. Sin Cristo lo que nos encontramos de la naturaleza es el Dios insondable, poderoso y extraño, insoportable y terrible. El Dios que ha creado todas esas fuerzas que provocan tan gran sufrimiento en el mundo —el enigma del dolor—»²⁹.

La naturaleza, en su ciclo de vida y de muerte, no es transparencia hacia el Padre: señala su Presencia y al mismo tiempo la esconde. La experiencia religiosa del mundo tiende así a encerrarse en el ciclo dionisiaco de la generación y la corrupción, en el eterno retorno de lo idéntico. Sólo la manifestación del Hijo —Guardini está convencido de ello— puede dirigir el mundo hacia el Padre: «Sólo a través de la redención se descubre el mundo como obra y palabra de Dios»³⁰.

²⁷ R. Guardini, *Il Salvatore nel mito, nella Rivelazione e nella politica*, op. cit., p. 317. «La esencia de lo demoníaco, sin embargo, consiste en el hecho de que Satanás pone al servicio de esa pretensión de subsistir por sí mismo el misterio numinoso que colma el mundo, su dimensión de profundidad. Que proviene de Dios, y así le pone un sello religioso al engaño. Con ello Satanás se vuelve señor sobre el mundo y sobre el hombre. Éste es el elemento demoníaco: el carácter divino de la creación dirigido contra Dios. En este sentido tenían razón los antiguos cristianos, cuando decían que los dioses eran figuras demoníacas. Sólo que hay que distinguir entre el mundo en adviento y el posterior. Al igual que se debe distinguir en el mundo antes de Cristo entre la piedad religiosa que ya llevaba consigo la actitud inconsciente del adviento, y la que se recluía en el mundo» (op. cit., p. 319).

²⁸ R. Guardini, *Pensieri sul rapporto tra cristianesimo e cultura*, op. cit., p. 135, nota 15.

²⁹ Op. cit., p. 134, nota 14.

³⁰ Ib.

3. *El cristianismo es «Él». Carácter fáctico y absoluto de Cristo*

A partir de la mitad de los años 20 y durante toda la década de los años 30, Guardini se centra en precisar la «esencia» del cristianismo, para impedir su reducción mítico-religiosa. «El pensamiento cristiano tiene encomendada una tarea muy urgente: identificar los fenómenos cristianos originales, distinguir lo verdadera y propiamente cristiano del elemento religioso general; darles a cada uno su sentido para justamente con ello encontrar la auténtica relación positiva entre ellos»³¹. En su ensayo de 1935 *Der Heiland*, después de mostrar que la historia de las religiones tiende a equiparar a Cristo con los otros «salvadores» —Osiris, Dioniso, Baldur—, Guardini observa que «con esta tendencia se entrecruza otra, según la cual Cristo es un salvador fracasado. En su vida y en su figura hay demasiada ‘historia’, realismo humano, interioridad, alma, desvelo personal por la salvación. Falta la ‘grandeza’, el ‘mundo’, la ‘sustancia mítica’»³². A Cristo le faltaría el elemento heroico, regio. «De modo que es el tiempo de mirar a los auténticos salvadores, Dioniso o Baldur: ellos son figuras puras. Cristo debe formarse a su medida. Hay que hacer emerger el puro ‘Krist’; o el hermano de Heracles de Hölderlin, el último de los ‘hijos del Padre altísimo’; o el polo contrapuesto nietzscheano de Dioniso. Si no se logra esto, se acabó para él»³³. En este pasaje Guardini subraya con claridad la reducción «mítica» del cristianismo, palpable en el ambiente de la Alemania de los años 30. «Toda traducción en mito destruye su ser», puesto que «Jesucristo es historia»³⁴. Frente al tiempo mítico,

³¹ R. Guardini, *Il Salvatore nel mito, nella Rivelazione e nella politica*, op. cit., p. 302 (se trata de un fragmento de la edición de 1935).

³² Op. cit., p. 310.

³³ Ib. La figura del Blanco Cristo (*Hvíta-Krist*) se asocia, en algunos mitos nórdicos, a Odín, Thor o Baldur. El hermano de Heracles y de Dioniso es, en la poesía de Hölderlin *Der Heinzige* (1802), Jesucristo.

³⁴ Op. cit., p. 311.

que es un tiempo originario, lo decisivo en el cristianismo es la facticidad del instante, del *hic et nunc*. Sobrepasar el horizonte mítico exige subrayar el aspecto histórico-fáctico y personal de Cristo y a la vez establecer filosóficamente su carácter absoluto. Guardini, que no tiene en demasiada estima a Kierkegaard, a quien acusa repetidamente de ser un exponente del «tragicismo nórdico», demuestra hasta qué punto está en deuda en realidad con el pensador danés. El cristianismo tiene un elemento histórico determinante: «la irrepetible persona histórica de Jesucristo. No sólo su doctrina y su enseñanza; también la cualidad particular e irrepetible de la personalidad de Jesús tiene un significado obligatorio. Aquí se da lo que en cualquier otro lugar es inaudito: que lo históricamente irrepetible posee un carácter normativo-universal. La individualidad de Jesús es la categoría cristiana fundamental. Es imposible reducir la esencia del cristianismo a conceptos universales religiosos, éticos, incluso sociales. La esencia del cristianismo es el Jesús histórico. Todas las doctrinas, las enseñanzas, los criterios, los ordenamientos y las instituciones del cristianismo reciben su autenticidad sólo de la cualidad concreta de lo que Jesús de Nazaret es. Sólo por el hecho de que es Él quien expone una doctrina o establece un valor, esa doctrina y ese valor reciben su definición auténtica, es decir, cristiana»³⁵. En su libro sobre Pascal afirma en términos análogos: «No es posible separar el ‘pensamiento cristiano de Dios’; la ‘verdad cristiana’, del Cristo concreto. La doctrina cristiana sigue siendo cristiana mientras se escucha, por así decir, de los labios de Jesucristo; mientras se entiende como viva en Él, en su ser y su acción. No hay una ‘esencia del cristianismo’ separable de Jesucristo —subrayo y repito, separable de Él— y que se pueda expresar en un sistema conceptual autónomo. La esencia del cristianismo es Él. Es lo que Él es; de lo que viene y a lo que se

³⁵ R. Guardini, *Pensieri sul rapporto tra cristianesimo e cultura*, op. cit., p. 128.

dirige; lo que vive en Él y en torno a Él, escuchado de Su viva voz y leído en Su rostro»³⁶.

El cristianismo es Él. Eso significa que el *Logos* eterno es este hombre: «Dios es Éste»³⁷. Se afirma hasta tal punto una pretensión filosófica que es un escándalo para la filosofía. «Con todo esto se le plantea al espíritu una afirmación y una petición filosófica contra la que la filosofía pura se hace añicos: que la categoría última del cristianismo —y categoría significa la condición *a priori* para cualquier predicación acerca de una esfera determinada— es el hecho particular e irrepetible de la personalidad concreta de Jesús de Nazaret»³⁸. Para el espíritu filosófico es irritante «la idea de que a Dios no haya que alcanzarlo argumentando a partir de los indicios de la naturaleza, de la necesidad de la lógica, de la estructura categorial de la conciencia, de los postulados de la praxis, de los contenidos específicos de la experiencia del valor religioso, sino que se le deba captar en el ser, en el valor, en la acción de una

³⁶ R. Guardini, *Pascal*, op. cit., p. 50. Hay una definición casi idéntica en *Das Wesen des Christentums*, Wurzburg 1938, trad. it. *L'essenza del cristianesimo*, Brescia 1968, p. 87 (hay trad. esp.: *La esencia del cristianismo*, Cristiandad, Madrid 1984).

³⁷ R. Guardini, *Pascal*, op. cit., p. 47.

³⁸ Op. cit., p. 50. De esto se siguen implicaciones teóricas muy claras. «Si Cristo es la categoría del pensar cristiano, ¿de qué modo se nos dan los contenidos de este pensamiento? ¿Cómo se insertan las realidades objetivas de la existencia en esa forma-base personal? ¿Cómo está construida la aserción cristiana? ¿Y la conciencia cristiana, etc.? Estos problemas son extraordinariamente difíciles, y aparentemente el pensamiento teológico no los ha abrazado aún con la mirada. Parece que lo que busca es su propia cientificidad, encauzando su propio trabajo según el esquema de las disciplinas históricas o filosóficas que construyen sus categorías abstractas, y dejando en cambio el carácter cristiano sólo en la cualidad particular del contenido y, respectivamente, en el carácter autorizado de la Revelación. Pero cómo deba configurarse la conciencia cristiana, el acto cristiano de conocimiento y su procedimiento metódico, y, por tanto, la ciencia cristiana, desde el momento que Cristo es la categoría de esta conciencia y de este conocimiento, no parece que sea objeto de investigación teórica, sino que más bien se abandona a la imitación religiosa de Cristo» (*L'essenza del cristianesimo*, op. cit., p. 89; cf. también pp. 45-46).

figura histórica concreta, que vivió entonces y no antes o después, en tal tierra y no en otro sitio, configurada de tal manera y no de otra. Es el escándalo de la exigencia filosófica de lo absoluto frente al misterio irreductible del hecho histórico, que debe asumir un significado normativo para determinar a Dios»³⁹.

La pretensión cristiana es escandalosa para la filosofía porque es *filosófica*, contiene la forma de lo absoluto. El cristianismo no se conforma con permanecer en el horizonte del mito, de los «salvadores» vinculados al ciclo eterno de la naturaleza. Pretende ser la Verdad del mundo, su *Logos*. Que «Éste» sea el Absoluto es, como Kierkegaard había comprendido, la posibilidad del escándalo. El escándalo se produce ante Dios presente como hombre *particular*, ante el *individuo* que se proclama Dios. La filosofía rechaza este *antropomorfismo*: el rostro «humano» de lo divino es la herencia del mito del que ella se había apartado con su concepto de Absoluto, abstracto y sin figura. Este «enrarecimiento» produce una dialéctica sin fin entre filosofía y experiencia religiosa que Guardini vislumbra en *Religiöse Erfahrung und Glaube*: la de la restauración del mito tras el *logos*, que es consecuencia de las exigencias vitales que el formalismo filosófico no satisface, a la que le sigue, en sentido contrario, la vuelta de nuevo al *logos* contra el mito. Frente al sincretismo mitologizante de la primera mitad del siglo XX, Guardini, a la vez que insiste en la distancia que separa, en términos pascalianos, el Dios de los filósofos del de Jesucristo, no quiere renunciar al *momento filosófico*, a fin de *separar adecuadamente el cristianismo y la religión*. «La moda antifilosófica del pensamiento religioso de nuestro tiempo se dirige contra el ‘paganismo’ de la filosofía antigua y, sin embargo, lleva en su seno su paganismo particular»⁴⁰. La *deshelenización*, propia de la corriente

³⁹ R. Guardini, *Pascal*, op. cit., p. 49.

⁴⁰ Op. cit., p. 53.

protestante, al abandonar las categorías metafísicas, no es capaz de distinguir entre cristianismo y mito. El escándalo que supone el cristianismo para la filosofía no significa, por parte cristiana, la negación de la misma. Se trata de mantener firme el carácter absoluto e histórico de *Éste*. «El que se hable a través de conceptos históricos, es decir, con la categoría de la facticidad, distingue el Dios de la Revelación del Ser Supremo de la filosofía, con el que esto no es posible. El que se mantenga la categoría de su carácter absoluto lo distingue del mito, cuyos númenes son sólo fuerzas secretas de ámbitos del mundo y de fuerzas de la vida, y que sobretodo no admiten por ello el concepto de absoluto»⁴¹.

Guardini consigue unir, de este modo, con gran equilibrio, acontecimiento histórico y carácter absoluto categorial, de tal forma que el cristianismo puede evitar quedar incluido en lo «religioso». Historia y absoluto se oponen, desde extremos distintos, a la seducción del mito. *Éste*, más concreto que la filosofía y menos que la historia, debe ceder su puesto a la presencia de Dios en *un* hombre. Una paradoja que «un gran filósofo y teólogo al mismo tiempo, agudo pensador y verdadero creyente»⁴², Søren Kierkegaard, había entendido perfectamente.

⁴¹ R. Guardini, *Das Unendlich-Absolute und das Religiös-Christliche* (1958), en *Unterscheidung des Christlichen*, op. cit., trad. it. *Infinito-assoluto e religioso-cristiano*, en *Natura Cultura Cristianesimo*, op. cit., p. 241.

⁴² Op. cit., p. 246.

SENTIDO RELIGIOSO Y ACONTECIMIENTO CRISTIANO EN LUIGI GIUSSANI

1. De G.B. Montini a L. Giussani. El «sentido religioso» como «síntesis del espíritu»

La traducción al inglés de algunos libros de Luigi Giussani —*The Religious Sense, At the Origin of the Christian Claim y Why the Church?* (McGill - Queen's University Press, Montreal)— fue la ocasión de la celebración de dos congresos, uno en el instituto «Agustinianum» de Roma y el otro en el Auditorium de la Biblioteca «Dag Hammarskjold» de la ONU en Nueva York, en noviembre y diciembre de 1997, dedicados a «El sentido religioso y el hombre moderno»¹. Sobre un tema similar, igualmente a partir de una reflexión suscitada por los textos de Giussani, tuvo lugar en septiembre de 1998 un simposio en la Georgetown University de Washington². Por último, en la sede de la UNESCO en París y con motivo de la publicación en francés de *La conscience religieuse de l'homme moderne* (Editions du Cerf, 1998), se desarrolló el

¹ Cf. los textos de las conferencias en el suplemento de *Tracce-Litterae Communionis*, 1 (enero de 1998).

² Cf. el reportaje del encuentro en *Huellas-Litterae Communionis*, 9 (octubre de 1988), pp. 34-37. Las conferencias del cardenal J.F. Stafford y de D. Schindler las publicó *Il Nuovo Areopago*, 3 (1998), pp. 37-52; 15-36.

21 de enero de 1999 un encuentro sobre «Realidad y razón en el pensamiento de Luigi Giussani», con la participación del filósofo Rémi Brague y de monseñor Angelo Scola³.

Todos ellos fueron momentos significativos que propusieron a la atención de un público internacional la densidad de un pensamiento imponente por su riqueza conceptual y por sus profundos valores pedagógicos y educativos. La temática del «sentido religioso» es, dentro de ese pensamiento, un aspecto central que ocupa en el panorama de la reflexión católica contemporánea un espacio autónomo y original.

Su originalidad está ante todo en la distinción clara entre el ámbito del «sentido religioso», propio de la *naturaleza* del ser humano, y el ámbito de la «fe» determinado por la gracia sobrenatural. «La mentalidad moderna —según Giussani— confunde ‘sentido religioso’ y ‘fe’»⁴. La fe, reducida a mera expresión de la dinámica religiosa, pierde su naturaleza de juicio y de libertad, de adhesión a un acontecimiento presente en la historia. Con lenguaje técnico podríamos decir que en el pensamiento teológico actual se tiende a identificar la «antropología teológica fundamental» con la «filosofía de la religión propiamente dicha»⁵. La filosofía, considerada «cristiana por naturaleza»⁶, se resuelve en teología fundamental, la cual, a su vez, asume el aspecto de una *crístología trascendental*. En el hombre, *naturaliter christianus*, el *apriori* del espíritu viene dado por lo «existencial sobrenatural», la *Idea Christi*, que, presente inconscientemente en cada uno, es el presupuesto que

³ Cf. los textos de las conferencias en *Realtà, ragione e fede nel pensiero di Luigi Giussani*, suplemento de *Tracce-Litterae Communionis*, 3 (marzo de 1999).

⁴ L. Giussani - S. Alberto - J. Prades, *Crear huellas en la historia del mundo*, Ediciones Encuentro, Madrid 1999, p. 29.

⁵ K. Rahner, *Hörer des Wortes*, Múnich 1963, trad. it. *Uditori della parola*, Roma 1977, p. 216 (hay trad. esp.: *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1967).

⁶ Op. cit., p. 224.

anticipa idealmente el contenido de la Revelación. La fe en el Cristo *histórico* se convierte así en la prolongación de la *Idea Christi* presente en el ánimo religioso, desde siempre orientado cristológicamente. Una especie de *ontologismo cristológico* que unifica sentido religioso y fe, lo humano y lo cristiano, lo natural y lo sobrenatural, vacía de toda novedad radical el hecho histórico de la Revelación. La consecuencia de esto, como había visto bien Hans Urs von Balthasar, es la imposición de un «método que sobrenaturaliza en bloque toda realidad mundana (mientras no sea pecaminosa) y que lleva a hablar siempre de ‘teología’ cuando lo que esperaríamos sería simplemente una ‘filosofía’»⁷.

Esta falta de distinción, que lleva a disolver tanto la noción de razón como la de fe, permite comprender, por contraste, la postura peculiar de Giussani, que, aprovechando las aportaciones tanto de la tradición agustiniana como de la tomista, rechaza toda confusión híbrida de planos. Puntualizar esto, con una referencia directa a la categoría de «sentido religioso», requiere que vayamos, aunque sea sintéticamente, a las fuentes de su pensamiento.

Acerca de la génesis de su obra *El sentido religioso*, Giussani recuerda que «la elección de esta fórmula se apoyó históricamente en una Carta pastoral del entonces monseñor Montini a la diócesis de Milán, durante la Cuaresma de 1957. En ella se definía el ‘sentido religioso’ como ‘síntesis del espíritu’»⁸. En su Carta el futuro papa Pablo VI escribía que «el hombre moderno va perdiendo el

⁷ H.U. von Balthasar, *Rechenschaft 1965*, Einsiedeln 1965, trad. it. *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*, Milán 1980, p. 14.

⁸ *Entrevista a monseñor Luigi Giussani*, por A. Sicari, en *Communio*, 98-99 (marzo-junio de 1988), p. 186. Giussani sigue diciendo: «La expresión, sin embargo, no hacía más que confirmar una especie de sedimento que todo el estudio de la teología me había dejado dentro. Ya en mis años de estudios teológicos, en el seminario, me convencí de que el ‘sentido religioso’ define la naturaleza misma de la razón humana en su expresión acabada y última, que es la exigencia de un significado total» (ib.).

sentido religioso»⁹. Con esta categoría no se entendía la «interpretación inmanentista», que daba el *modernismo*, según la cual la dimensión religiosa «brota de las penumbras del subconsciente, casi como una necesidad de lo divino que va creándose su objeto, y que al volverse consciente y combinarse con algún dato histórico y sensible, se afirma como fe y religión»¹⁰. Esta lectura derivaba del protestantismo liberal del siglo XIX, que la encíclica *Pascendi*, según el autor, había condenado justamente. Para Montini «el sentido religioso es una actitud natural del ser humano para percibir cierta relación nuestra con la divinidad»¹¹. Siguiendo a santo Tomás, esta actitud se encuentra entre «las innatas aspiraciones (*vires appetitivae*) del hombre, sometidas al imperio de la razón, pero que se orientan instintivamente hacia Dios, como guiadas por una potencia superior (I, II, 68, 4)»¹². Así definido, el sentido religioso resulta ser «como la apertura del hombre hacia Dios, la inclinación del hombre hacia su principio y hacia su último destino; la percepción imprecisa, que aparece intuitivamente en la conciencia, de su propio ser dependiente y responsable; la afirmación informe y *natural* del alma acerca de su arcana relación con el Ser supremo; el gesto innato de la *naturaleza humana* en actitud de adoración y de súplica; la exigencia del espíritu hacia un Infinito personal, como el ojo hacia la luz o la flor hacia el sol»¹³. Según Montini, «esta primigenia orientación del hombre deriva *de su intrínseca y esencial estructura*»¹⁴. El sentido religioso pertenece, pues, a la dimensión *natural* del hombre, constituye el fondo de su ser criatura. Aludiendo a tres exponentes de la escuela neotomista (R. Spiazzi,

⁹ G.B. Montini, «*Sul senso religioso*», Carta pastoral a la archidiócesis de Milán, Milán 1957, p. 2.

¹⁰ Op. cit., p. 3.

¹¹ Ib.

¹² Op. cit., p. 4.

¹³ Ib., cursiva nuestra.

¹⁴ Ib., cursiva nuestra.

J. Maritain y R. Garrigou-Lagrange) el autor observa cómo este sentido, «anterior al razonamiento», saca «de la realidad su razón de ser»¹⁵. Más concretamente, se trata de un «conocimiento pre-filosófico que es *virtualmente metafísico*»¹⁶. En un examen atento «esta inmediata percepción religiosa revela un implícito y rapidísimo razonamiento» que «nos devuelve a las ‘vías’ que conducen a la certeza de la existencia de Dios»¹⁷. Algunos «maestros dignos de crédito clasifican el sentido religioso dentro del sentido común, que demuestran que es la reserva de las certezas primordiales y fundamentales, propias de la razón natural espontánea, que intuye los primeros principios y que tiene su objeto formal en el ser»¹⁸. Sin entrar en el detalle de las interpretaciones Montini observa, a modo de conclusión, que el sentido religioso puede definirse como «orientación —instintiva, consciente, racional y moral, tanto natural como sobrenatural— de la vida humana hacia Dios»¹⁹. Es «una *innata* y honesta disposición al encuentro con Dios»²⁰ sobre la que actúa, con soberana libertad, la gracia sobrenatural. Para Montini «el sentido religioso, *síntesis del espíritu*, al recibir la palabra divina, compromete además de la mente también las otras facultades, y da una preciosa aportación, es decir, esa correspondencia que nosotros llamamos el corazón, y se convierte en el sentido de presencia y comunión propio de la religión, haciendo que la palabra divina no se reciba sólo pasivamente, sino de modo que se obtenga un caluroso acto de vida»²¹. Para el arzobispo de Milán, el sentido religioso se presenta como la «condición subjetiva» que hace que la fe sea viva y no formal. «Creemos —escribe— que la cuestión religiosa

¹⁵ Op. cit., p. 5.

¹⁶ Ib.

¹⁷ Ib.

¹⁸ Ib.

¹⁹ Ib.

²⁰ Op. cit., p. 6.

²¹ Op. cit., p. 7.

contemporánea ha de estudiarse y resolverse principalmente en este plano, el del sentido religioso. Porque si éste faltase, ¿qué valdría nuestra religión exterior? [...] En nuestra opinión, éste es un punto capital para la época en que vivimos. Por tanto, llamamos la atención sobre el sentido religioso, porque, aunque aún no sea la religión, constituye, sin embargo, su base subjetiva, sin la cual la religión sigue siendo exterior, formalista, inoperante y frágil —peligro de ayer y de siempre— o incluso desaparece —peligro de hoy—»²². Hace falta, pues, una «restauración del sentido religioso»²³. Lo que quiere decir, «ante todo, una rehabilitación racional del sentido religioso. Debemos comprender que éste no sólo es parte natural y espontánea, sino también legítima de la psicología humana: y no sólo legítima, sino parte necesaria y hermosísima. En efecto, se ha confundido demasiado con las formas inferiores del espíritu, imperfectas, infantiles, sentimentales, ingenuas y supersticiosas; hay que darle el puesto y la función que se le deben»²⁴. Esto es posible en la medida en que su forma primitiva e instintiva «se integra en el desarrollo armónico de las facultades superiores, la inteligencia y la voluntad»²⁵. Abandonado a sí mismo, en efecto, «el impulso inicial del sentido religioso puede llevar a no pocas desviaciones, a manifestaciones caprichosas y supersticiosas, y a un pietismo deplorable y peligroso»²⁶. Según Montini, «toda la historia de las religiones demuestra la incansable tendencia, muchas veces humilde y sublime, otras tantas fantástica e innoble, del alma humana hacia lo divino; pero al final siempre estéril, si Dios mismo, en su infinita sabiduría y en su inmensa bondad, no hubiese tomado la iniciativa de la Revelación, es decir, de la instauración

²² Ib.

²³ Op. cit., p. 11.

²⁴ Ib.

²⁵ Op. cit., p. 14.

²⁶ Ib.

de la verdadera religión»²⁷. La verdadera religión cumple la expectativa religiosa del corazón y, al mismo tiempo, la libera de todo lo inadecuado e impropio que contiene. Se debe, en efecto, «observar que el sentido religioso no es criterio de verdad: es una necesidad de verdad»²⁸.

Las reflexiones de Montini, importantes por lo delicado del tema, que era visto en el contexto eclesial de la época como sospechoso de tendencias modernistas y protestantes, abren el camino al análisis teórico de Giussani.

En 1958 la Presidencia Diocesana Milanese de la Juventud Italiana de Acción Católica publicó el texto *Il senso religioso* de Luigi Giussani²⁹. La obra es deudora, por su argumento y enfoque, de la carta pastoral de Montini, y también de la lectura de *Dieu et nous* (París 1956) de Jean Daniélou³⁰. El pequeño libro está dividido en diez breves capítulos: «Origen del sentido religioso»; «Cómo se realiza el sentido religioso»; «La realidad como signo»; «La historia del sentido religioso: lo positivo»; «La historia del sentido religioso: lo negativo»; «La iniciativa divina»; «Dios con nosotros»; «¿Dónde está ahora Cristo?»; «Iglesia: Verdad y vida»; y «El testimonio». Asume la categoría de «sentido religioso» inspirándose claramente en la formulación «escolástica» dada por Montini. La dimensión religiosa se equipara a una *capacidad*. «Se trata de una capacidad *activa*, que orienta dinámicamente nuestro

²⁷ Ib.

²⁸ Op. cit., p. 15.

²⁹ También en 1958 y editado por el mismo organismo, apareció anónima, en las ediciones «Fonte Juniores», una edición distinta del *Il senso religioso*. Dividida en nueve lecciones, y con un planteamiento más didáctico, esta edición retoma, aunque en diferente orden, afirmaciones y definiciones presentes en el texto de Giussani, dejando suponer que el autor de ambas publicaciones es el mismo.

³⁰ «De donde más he sacado ha sido de un libro suyo [de J. Daniélou] sobre la existencia de Dios: *Dio e noi*» (Seminario con Monseñor Luigi Giussani, en AA. VV., *Anuario teológico 1984*, ISTRÁ, Milán 1985, p. 134).

ser en una dirección determinada. Los antiguos filósofos escolásticos llamaban a esta cualidad o inclinación viva de nuestra persona *vis appetitiva*, fuerza de aspiración»³¹. En el caso de la orientación del hombre hacia lo divino «esta capacidad de entrar en relación con Dios es el *sentido religioso*. Éste es, por consiguiente, una cualidad característica de nuestra naturaleza, que predispone el alma a aspirar hacia Dios y, en cierto modo, casi la inclina a intentar afeerrar a Dios. De entre todas las capacidades de nuestra naturaleza, el sentido religioso es evidentemente la fundamental. Porque todas las demás se dirigen hacia bienes particulares, mientras que ésta se dirige hacia el bien final y definitivo. Por ello, la capacidad natural que constituye el sentido religioso reúne en cierto sentido todos los fines de las demás capacidades de nuestra persona. Por esa razón, en una pastoral de la Cuaresma de 1957, su Excelencia Mons. Montini definía el sentido religioso como ‘síntesis del espíritu’»³².

El «sentido religioso es, pues, algo que nos es dado con nuestra misma existencia; es parte integrante del don del ser; es un elemento de la estructura misma de nuestra naturaleza»³³.

Se trata de una capacidad que, como cualquier otra, no se pone en acto por sí misma, sino que debe «ser *provocada, incitada*, para ponerse en acción»³⁴. En el sentido religioso «no se pone en movimiento espontáneamente, por sí mismo, como si no necesitase de nada más que de sí mismo, casi como tiene lugar un sueño o se desliza un sentimiento difuso. Hay muchos que defienden esto. La historia les llama ‘modernistas’, y tienen su reflejo en todos los que interpretan la religiosidad como una especial capacidad de impresionarse de ciertos individuos, que se expresa en temores y deseos,

³¹ L. Giussani, *Il senso religioso*, Milán 1958, p. 3.

³² Op. cit., pp. 3-4.

³³ Op. cit., p. 4.

³⁴ Op. cit., p. 5.

a los que no les corresponde necesariamente una realidad objetiva»³⁵. Por otra parte, el impulso que pone en movimiento el sentido religioso, no lo da «*directamente* Dios, como pretenden los llamados ‘ontologistas’; como si el espíritu humano intuyera a Dios, aunque sea confusamente, de la misma forma que el ojo ve las cosas»³⁶. De acuerdo con la tradición tomista Giussani afirma que «el impulso que pone en movimiento el sentido religioso del espíritu humano viene de Dios *a través de la realidad creada*. Dios actualiza la vocación original continuándola a través del mundo»³⁷. La realidad creada se presenta como una Palabra, una *revelación natural* que a través de varios grados —la *existencia* de las cosas, el *cosmos*, la percepción del orden como Providencia, el movimiento de los pueblos, el descubrimiento del yo como dependiente, la conciencia del bien y del mal— conduce al descubrimiento de Dios. El mundo es *signo*, un signo que *a la vez que revela, vela*. De ahí deriva la aventura de la *libertad* que se manifiesta en la *interpretación* del signo. Su historia es la historia del sentido religioso, del que el autor esboza lo positivo y lo negativo: el riesgo constantemente presente de la *idolatría*. De ésta, de su inevitable reducción de la inclinación religiosa, nos libra la Revelación cuya plena legitimidad justifica citando a santo Tomás (*Summa theologiae*, I, 1,1) y el *Fedón* de Platón. El texto termina preguntándose «¿cómo encontrar al Cristo que hace 2000 años andaba por los caminos de Galilea y de Judea?»³⁸. La respuesta sitúa en la Iglesia la presencia *actual* de Cristo y en el *testimonio* el método de comunicación de esta presencia.

³⁵ Ib.

³⁶ Ib.

³⁷ Ib.

³⁸ Op. cit.

2. La desproporción entre la pregunta y la respuesta

En 1966 la editorial Jaca Book de Milán publicó el libro *Il senso religioso*. En este texto Giussani retoma gran parte del ensayo de diez años antes subdividiéndolo en cuatro partes: la primera dedicada a «El fondo de la cuestión»; la segunda sobre «Conocimiento y misterio» compuesta por cuatro capítulos («Sentido religioso y realidad»; «El signo»; «El Dios escondido»; «El ídolo»); la tercera sobre la «Revelación» con dos capítulos («Abraham»; «Jesús»); la cuarta sobre «Presencia e historia» con dos capítulos («Iglesia: presencia de Cristo»; «Iglesia: obra de redención»). Respecto al texto de 1958 la parte más original es ciertamente la primera. En ella la manifestación del sentido religioso se identifica ahora con *el emerger de las preguntas fundamentales sobre el significado del ser y de la existencia*. En dicha formulación se entrevé el proceso de acercamiento entre sentido religioso y razón que, sin embargo, no prejuzga la dimensión del «corazón», que había sido invocado por Montini y estaba presente desde la reflexión inicial de Giussani. En *Il senso religioso* de 1958 Giussani citaba ya a Jolivet: «Instinto religioso y corazón son solamente nombres distintos de una única y misma razón que busca una explicación inteligible del hombre y del cosmos»³⁹. En el texto de 1966, después de haber recordado el *Canto nocturno de un pastor errante de Asia* de Giacomo Leopardi, con su inquieto preguntar bajo un cielo aparentemente mudo, aparece la nueva definición, según la cual «el sentido religioso se halla exactamente al nivel de esas preguntas; de manera más precisa, el sentido religioso surge cuando en esas preguntas aparece un adjetivo (o adverbio) muy importante: ¿cuál es el sentido *exhaustivo* de la existencia? ¿Cuál es el significado *último* de

³⁹ Op. cit., p. 9. La cita está tomada de R. Jolivet, *Le Dieu des philosophes et des savants*, París 1956, trad. it. *Il Dio dei filosofi e degli scienziati*, Alba 1958, p. 17 (hay trad. esp.: *El Dios de los filósofos y de los sabios*, Casal i Vall, Andorra 1958).

la realidad? ¿Por qué *en el fondo* merece la pena vivir? El contenido del sentido religioso coincide con estas preguntas y con *cualquier respuesta a dichas preguntas*»⁴⁰.

Aunque se niegue su valor teórico y filosófico, son preguntas que no pueden evitarse. «Se trata, pues, de interrogantes que se encuentran a un nivel inevitable, implícito en cualquier situación humana. Por el mismo hecho de vivir una persona cinco minutos afirma la existencia de *algo* por lo cual, en último término, merece la pena vivir esos cinco minutos; por el mismo hecho de continuar uno viviendo afirma la existencia de un *quid* que, en último término, es el sentido de su vida. El contenido del sentido religioso tiene una implicación inevitable: de la misma manera que al abrir uno los ojos ve los colores y las formas, así también por el mero hecho de que uno vive está implicando la existencia de aquél. La misma naturaleza de nuestra razón, de nuestro pensamiento, de nuestra conciencia, aparece como sentido religioso»⁴¹. Desde este punto de vista no existe propiamente el *ateísmo*, sino más bien la *idolatría*. «Sea cual sea el principio o valor que se dé como respuesta a aquellos interrogantes, es expresión de una religiosidad y afirmación de un *dios*: en realidad, a este principio, cualquiera que sea, el hombre rinde culto incondicional»⁴².

Se trata de puntualizaciones importantes. Por lo demás, el texto de 1968 mantiene la definición «escolástica», presente anteriormente, del sentido religioso como *inclinación, capacidad, vis apetitiva*, «síntesis del espíritu» (Montini). Al igual que se mantiene la crítica contra los *ontologistas* y contra la pretensión de una vía hacia Dios que no pase a través de la *realidad*.

⁴⁰ L. Giussani, *El sentido religioso*, Ediciones Encuentro, Madrid 1978, p. 16. De los tres libros distintos de Luigi Giussani titulados *El sentido religioso* que se citan en este artículo, publicados respectivamente en 1958, 1966 y 1986, los dos últimos han sido publicados en español por Ediciones Encuentro, en 1978 y 1987 respectivamente. Del primero no existe traducción (ndt).

⁴¹ Op. cit., p. 17.

⁴² Op. cit., pp. 17-18.

La edición de 1986 de *Il senso religioso* presenta, respecto a las anteriores, importantes novedades y es la expresión más completa del autor sobre este tema⁴³. Son nuevos los primeros cuatro capítulos —«Realismo»; «Razonabilidad»; «Influjo de la moralidad en la dinámica del conocimiento»; «El sentido religioso: punto de partida»— además de los capítulos seis, siete, ocho y nueve que tratan de las «Posturas irrazonables frente al interrogante último» y de «Prejuicio, ideología, racionalidad y sentido religioso». Desaparece, en cambio, la tercera parte de la edición de 1968, dedicada a la Revelación y a la Iglesia, que, ampliada, formará dos volúmenes sucesivos⁴⁴.

En el texto de 1986 la fórmula del recorrido hacia el significado último es: *vivir lo real*. Contrariamente a la concepción común, según la cual la elevación religiosa requiere la negación del mundo exterior y el retorno del alma a sí misma, «la única condición para ser siempre y verdaderamente religiosos es vivir intensamente lo real»⁴⁵.

Se trata de un «realismo» que, de acuerdo con la tradición tomista, *va del objeto al sujeto*. Para el hombre «la intuición primera es el asombro ante lo dado y ante el yo como parte de este dato, de lo dado, de lo existente. Primero te impresionas y luego te das cuenta de que te has impresionado»⁴⁶. En coherencia con este proceso el hombre se percata de la instancia religiosa que mueve su

⁴³ La última edición de *El sentido religioso*, Ediciones Encuentro, Madrid 2005, con introducción del card. J.F. Stafford, no presenta, fuera del aparato de notas y de los índices, modificaciones respecto a la de 1986.

⁴⁴ L. Giussani, *All'origine della pretesa cristiana*, Milán 1988, trad. esp.: *Los orígenes de la pretensión cristiana*, Ediciones Encuentro, Madrid 1989; *Perché la Chiesa*, tomo I, *La pretesa permane*, Milán 1990, trad. esp.: *Por qué la Iglesia*, tomo I, *La pretensión permanece*, Ediciones Encuentro, Madrid 1991; *Perché la Chiesa*, tomo II, *Il segno efficace del divino nella storia*, Milán 1992, trad. esp.: *Por qué la Iglesia*, tomo II, *El signo eficaz de lo divino en la historia*, Ediciones Encuentro, Madrid 1993. Los tres volúmenes se han reunido en *Curso básico de cristianismo*, Ediciones Encuentro, Madrid 2007 (ndt).

⁴⁵ L. Giussani, *El sentido religioso*, Ediciones Encuentro, Madrid 1998, p. 156.

⁴⁶ Op. cit., p. 149.

yo no en abstracto, mediante un movimiento de autorreflexión, sino en concreto, a partir de los actos que lo ponen en relación con el mundo. Se trata, también en este caso, de un principio fundamental de gnoseología tomista por el que el alma no tiene una comprensión tética e inmediata de sí misma. Sólo el *yo-en-acción* puede llegar al conocimiento de sí mismo. «Los factores constitutivos del hombre se perciben cuando están comprometidos en la acción; de otro modo no se notan, es como si no existieran, se borran»⁴⁷.

El encuentro con lo real permite «realizar» esas «inclinaciones» que constituyen la sustancia de nuestro yo, su naturaleza, inclinaciones que, de otro modo, quedarían latentes y sin expresión. En la obra de 1986 este conjunto de exigencias es considerado como el criterio «inmanente a la estructura originaria de la persona»⁴⁸. Se trata de una «'experiencia original', primordial, que constituye mi rostro a la hora de enfrentarme a todo. Todos los hombres tienen el derecho y el deber de aprender la posibilidad y la costumbre de comparar cada propuesta que reciben con esta 'experiencia elemental'»⁴⁹. Ésta consiste en «un conjunto de exigencias y evidencias con las que el hombre se ve proyectado a confrontar todo lo que existe. La naturaleza lanza al hombre a una comparación universal consigo mismo, con los otros, con las cosas, dotándole —como instrumento para esta confrontación universal— de un conjunto de evidencias y exigencias originales; y hasta tal punto originales que todo lo que el hombre dice o hace depende de éstas. Se les podría poner muchos nombres; se pueden resumir con diversas expresiones (exigencia de felicidad, exigencia de verdad, exigencia de justicia, etc.). En todo caso son como una chispa que pone en marcha el motor humano; antes de ellas no existe ningún movimiento, no se da ninguna dinámica humana»⁵⁰.

⁴⁷ Op. cit., p. 60.

⁴⁸ Op. cit., p. 22.

⁴⁹ Ib.

⁵⁰ Ib.

Esta *scintilla animae* no es, como en la tradición neoplatónica, lo «divino-en-nosotros», no es la *Idea Christi*, sino que, como fruto de la creación, es una «*impronta interior*», un «rostro interior», un «corazón»⁵¹. Para Giussani, el *corazón* es el lugar de la *experiencia elemental*. De este modo se acoge la acepción bíblico-agustiniana del corazón como sede del ímpetu original de la persona. Según dicha acepción el yo es «inquieto», está marcado por exigencias que le urgen hacia una satisfacción *total* y que encuentran sólo parcial solución en el ámbito del mundo. De aquí nace la búsqueda por parte del yo de algo o de alguien que «corresponda» a su corazón.

En la verificación de esta correspondencia entre el *yo-en-sí-mismo* y los objetos que encuentra reside la noción original de «experiencia» que está en el centro de la reflexión de Giussani. Según esta noción una postura es más razonable y más verdadera cuanto más corresponde a la impronta interior, objetiva, que está en la raíz del yo. Como escribe el autor en *Educación es un riesgo*: «La verdad es una *adaequatio rei et intellectus*, una correspondencia del objeto con la autoconciencia, con la conciencia que tenemos de nosotros mismos, es decir, con la conciencia de las exigencias que constituyen el corazón»⁵². Esta «correspondencia» no puede certificarse *a priori*, de modo que se pueda «construir» a la manera idealista la figura del objeto a partir del sujeto. El «corazón» no es una *idea* y el yo no conoce la «medida» de su corazón. Esto significa que sólo la *realidad* del objeto, cuando se presenta *de hecho*, puede revelar al yo tanto su deseo como la medida de su satisfacción. De esto se derivan una serie de consecuencias, sobre la relación entre lo natural y lo sobrenatural, que, en el contexto teológico actual, asumen una especial importancia.

La primera de estas consecuencias es que «el objeto propio y adecuado de la exigencia existencial es inconmensurable con la

⁵¹ Op. cit., p. 24.

⁵² L. Giussani, *Educación es un riesgo*, Ediciones Encuentro, Madrid 2006, pp. 25-26.

razón como medida»⁵³. Hay una *desproporción*, que Giussani subraya constantemente, entre la pregunta que proviene de la exigencia religiosa y su posible respuesta. El yo intuye, a partir del dinamismo de su naturaleza, que esta respuesta existe. Y, sin embargo, es huidiza y enigmática. «El hombre consciente se da así cuenta de que el sentido de la realidad, esto es, el contenido último de la razón es una 'x' incomprendible, es decir, *no puede ser hallado dentro del proceso de búsqueda inherente a la capacidad de memoria de la razón. Está fuera*. La razón, en su vértice, puede llegar a captar su existencia, pero una vez alcanzado este vértice es como si desfalleciera, no puede ir más allá. La percepción de la existencia del misterio representa el vértice de la razón»⁵⁴. Advertir este límite hace que sea razonable la hipótesis de la Revelación sin que, por ello, ésta pueda deducirse, como forma y como contenido, de la estructura de nuestro ser. Frente a una posible manifestación de Dios en la historia «una indagación sobre el sentido religioso no lleva a entender si el cristianismo nos transmite una noticia verdadera o falsa»⁵⁵. El método existencial, centrado en el descubrimiento de las inclinaciones inmanentes del yo, debe en este caso dar prioridad a un método que permita comprender las formas *histórico-objetivas* de una presencia de lo divino. Se da, por consiguiente, un «*cambio radical del método religioso*»⁵⁶. La «metodología religiosa perdería, en esta hipótesis, todas sus características inquietantes de remisión enigmática a algo lejano, y coincidiría con la dinámica de una experiencia, la experiencia de algo presente, la experiencia de un encuentro»⁵⁷.

La prioridad del objeto sobre el sujeto no significa, sin embargo, la anulación de este último. Tendríamos, en tal caso, una especie de

⁵³ L. Giussani, *Los orígenes de la pretensión cristiana*, op. cit., p. 10.

⁵⁴ Op. cit., p. 11. La cursiva es nuestra.

⁵⁵ Op. cit., p. 46.

⁵⁶ Op. cit., p. 41. La cursiva es nuestra.

⁵⁷ Ib.

«positivismo» de la Revelación tal y como sucede en Karl Barth. La teología del Acontecimiento no puede realizarse sobre las cenizas de la naturaleza humana. También *después* de la Revelación la educación en el «sentido religioso», evocada por Montini, mantiene su valor. «Por esto, a la hora de afrontar como tema la hipótesis de una revelación cristiana, nada es más importante que la pregunta sobre la real condición del hombre. No sería posible darse cuenta por completo de qué quiere decir Jesucristo sin antes captar bien la naturaleza de ese dinamismo que hace del hombre un hombre. En efecto, Cristo se ofrece como respuesta a lo que «yo» soy [...]. Sin esta conciencia ni siquiera Jesucristo llega a ser más que un simple nombre»⁵⁸.

Una respuesta a una pregunta que no se plantea no es una respuesta. Así el cristianismo, como verdad del hombre, implica una comprensión de la naturaleza del hombre, de su ser como exigencia. Esta naturaleza, sin embargo, y ésta es una segunda observación, no sólo no posee inmanentemente la forma de la Revelación, sino que ni siquiera puede constituir la condición previa de la manifestación divina. Prioridad del objeto significa, en este caso, que sólo el encuentro con el Misterio «presente» provoca los corazones, les saca a la luz, más allá de las expectativas y de las inclinaciones que hubieran manifestado anteriormente. El cristianismo es un «acontecimiento que le sucede, antes de toda consideración, al hombre religioso y al no religioso. Es la percepción de este acontecimiento lo que resucita o potencia el sentido elemental de dependencia y el núcleo de evidencias originarias a las que damos el nombre de 'sentido religioso'»⁵⁹. Comentando este juicio el cardenal Hamer observaba que en el encuentro cristiano, según Giussani, «no hacen falta requisitos de orden cultural, religioso o moral.

⁵⁸ Op. cit., p. 10.

⁵⁹ L. Giussani, «El poder del laico, es decir, del cristiano», entrevista de A. Scola, en *30Días*, 3 (agosto-septiembre 1987), p. 52.

Cristo es la respuesta adecuada a los deseos más profundos del hombre. Pero su cumplimiento no es el desarrollo natural y progresivo de la espera humana. La espera recibe una respuesta que supera con creces la pregunta planteada»⁶⁰.

La incongruencia entre pregunta y respuesta, naturaleza y gracia, es un desnivel que no elimina la verificación que el yo hace, *a posteriori*, del Acontecimiento cristiano. «Todas las razones para afirmar a Dios se reducen a ésta: que *con Cristo el hombre es más humano*. Sólo hay un criterio último, la *correspondencia* con lo humano, y no hay nada que corresponda más a lo humano que esto»⁶¹. En este sentido «proponemos la fe como la racionalidad suprema, en cuanto que el encuentro con el acontecimiento que la vehicula provoca una experiencia y una correspondencia *impensables* para el ser humano»⁶².

Este «impensable» es el eco del asombro frente a un Acontecimiento que supera toda medida. La realidad de Cristo corresponde a las expectativas del corazón de una forma que trasciende toda imaginación. De este modo, a partir de una clara distinción entre naturaleza y gracia, Giussani puede poner de manifiesto tanto la forma de «Acontecimiento» propia del cristianismo —Evento excepcional e inesperado que corresponde al corazón del hombre— como la «inquietud» del yo que tiende dinámicamente a una satisfacción que supera sus posibilidades. Con esto, en un panorama teológico no siempre claro, ofrece una contribución que se hace apreciar profundamente por su lucidez y equilibrio.

⁶⁰ J.-J. Hamer, introducción a L. Giussani, *Está porque actúa*, suplemento de *30Días*, 2 (febrero 1994), p. 6.

⁶¹ L. Giussani, *Los jóvenes y el ideal. El desafío de la realidad*, Ediciones Encuentro, Madrid 1996, p. 89.

⁶² L. Giussani, *Educación es un riesgo*, op. cit., p. 26. La cursiva es nuestra.

FUENTES

PRIMERA PARTE

Secularización y metamorfosis de Dios. Título original: «El doble rostro de Dios. El panteísmo moderno y lo sagrado», en *Intersticios Filosofía/Arte/Religión*, Universidad Intercontinental, Ciudad de México, 11 (1999), pp. 9-29.

Secularización, nihilismo, sociedad postsecular. Título original: «La secularización de la cultura contemporánea», en AA. VV., *Cristianismo en una cultura post-secular*, Pamplona 2006, pp. 51-69.

Dios, el ornamento. La fabulación posmoderna. Título original: «L'ironia e il mondo come favola. Riflessioni sull'ideologia post-moderna», en *Il Nuovo Areopago*, 1 (1996), pp. 19-31.

Después del 89. Pesimismo y religiosidad. Título original: «Il male, il dubbio, il mistero», en *30Giorni*, 2 (2002), pp. 45-49.

SEGUNDA PARTE

Cristianismo y filosofía entre modernidad y posmodernidad. Edición original en *Revista Católica Internacional Communio*, ed. española, 3 (1999), pp. 311-324.

Cristianismo y cultura. Título original: «Cristianesimo e cultura», en *Il Nuovo Areopago*, 1 (2003), pp. 38-57.

TERCERA PARTE

Filosofía y cristianismo a partir de la Aeterni Patris. Título original: «Filosofia e cristianesimo a partire dalla Aeterni Patris», en L. Cappelletti - A. Recchia (eds.), *Un secolo fa. Leone XIII nel confronto con il potere, la cultura, la storia*, Reggio Emilia 2005, pp. 59-70.

Fuentes

Cristianismo, naturaleza y cultura en Romano Guardini. Título original: «La filosofía cristiana in Romano Guardini», en AA. VV., La filosofía cristiana tra Ottocento e Novecento e il Magistero di Leone XIII, Perugia 2004, pp. 147-160.

Descartes, preferiblemente. Blondel y Del Noce contra el intrinsecismo de natural y sobrenatural. Título original: «Cartesio preferibilmente. Blondel e Del Noce contro l'«intrinsecismo» tra naturale e soprannaturale», en 30Giorni, 7/8 (2001), pp. 64-68.

Sobre lo sobrenatural. Blondel e Teilhard de Chardin. Título original: «L'incontro tra due doni distinti», en 30 Giorni, 11 (2001), pp. 68-74.

«Sacralidad» del mundo y «apertura» cristiana en Romano Guardini. Texto inédito.

Sentido religioso y acontecimiento cristiano en Luigi Giussani. Título original: «Il 'senso religioso' come 'sintesi dello spirito'», en 30Giorni, 5 (1999), pp. 79-81.

ÍNDICE DE NOMBRES

- Adorno, T.W., 67
Agustín de Hipona, 73, 100, 120, 127,
133, 134, 148, 167, 170, 171, 173,
190-193
Alberto Magno, 167
Alberto, S., 226
Alquié, F., 184
Altizer, J.J.T., 34, 35, 42, 120
Anaximandro, 57
Anselmo de Canterbury, 175
Apolonio de Tiana, 124
Aristides, 184
Aristóteles, 27, 50, 58, 103
Armogathe, J.-R., 73
Arnauld, A., 190, 191
Aubert, R., 146, 156

Bach, J.S., 140
Bacon, F., 23
Baget Bozzo, G., 16
Balthasar, H.U. von, 24, 33, 107, 109,
110, 118, 121, 133, 138, 141, 142,
199, 227
Bardy, G., 125
Barth, K., 175, 240
Baruzi, J., 103
Basilio, 148
Bautain, L.E.M., 158
Bauer, B., 25
Benedicto XV, 93
Benjamin, W., 12, 68-71, 78, 79, 114
Berger, P., 11
Bergson, H., 106
Bernardo de Claraval, 167
Blake, W., 34-36

Bloch, E., 33, 37, 42, 53, 109, 120
Blondel, M., 97, 98, 102, 104, 154,
158, 184-190, 195-208
Bloom, H., 40
Blumenberg, H., 27, 28, 61
Bobbio, N., 17, 85, 86, 89-94, 136
Böhme, J., 22, 23, 34, 36, 38-40, 60
Bonald, L.-G.-A., 158
Bonnetty, A., 158
Borghesi, M., 23, 28, 33, 52, 53, 73-
102, 110, 117, 136, 138, 140, 175,
183, 193, 215
Borradori, G., 58, 59, 63, 65
Bouillard, H., 197, 198
Brague, R., 123, 226
Braig, C., 167
Bréhier, E., 54, 55, 97, 98
Bruno, G., 24, 30, 60, 106
Buber, M., 37, 137
Buenaventura de Bagnoregio, 148,
159, 167, 170

Cacciari, M., 57
Camus, A., 41, 116, 136
Cantarano, G., 14
Carrera, I., 39
Casini, L., 14
Cayetano (Tomás de Vio), 146, 149
Cioran, E., 110
Clemente de Alejandría, 147
Colombo, G., 197, 199
Cometa, M., 24
Comte, A., 25, 100, 103
Constantino (emperador), 128, 134
Contri, G., 73

Índice de nombres

- Cosmacini, G., 155
 Cristo (Jesús), 32-35, 39, 40, 52, 53,
 76, 87, 89, 107, 110, 111, 119, 122,
 124, 125, 127, 133, 184, 185, 192,
 193, 200, 203-208, 211, 213, 214,
 218-223, 227, 233, 234, 240, 241
 Cuadrato, 148
 Cuénot, C., 207
 Cuniberto, F., 61
 Chestov, L., 98, 99
 De Maria, A., 184, 185, 192,
 Dalmasso, G., 73
 Daniélou, J., 231
 Dante (Alighieri), 167
 Demócrito, 110
 Del Noce, A., 28, 30, 51, 86, 92, 99,
 100, 184, 185, 188-190, 192-194
 Derrida, J., 13, 49, 57-59, 63-65
 Descartes, R., 23, 159, 162, 184-189,
 193
 Dezza, P., 146
 Dilthey, W., 24
 Dodds, E.R., 125, 126, 128
 Drewermann, E., 41
 Driesch, H., 170
 Ebner, F., 137
 Eckhart, M., 54
 Eder, K., 18
 Emerson, R.W., 29
 Engels, F., 110
 Epicteto, 91
 Epicuro, 110
 Eurípides, 127
 Eusebio de Cesarea, 134
 Fabro, C., 118, 150, 151, 155, 163,
 164, 197, 198
 Ferrariense, el, 146
 Ferry, L., 56, 129
 Feuerbach, L., 25, 59
 Fichte, J.G., 38, 82, 108, 208
 Filoramo, G., 11, 12, 16, 22, 26, 40, 60
 Francisco de Asís, 140, 167
 Frank, A., 92
 Frank, M., 24, 61, 125, 212
 Freud, S., 15, 129
 Friedmann, F.G., 113
 Garrigou-Lagrange, R., 150, 197, 229
 Gelinas, J.P., 146
 Gemelli, A., 155
 Gerl, H.-B., 166, 168-170, 179
 Gide, A., 44
 Gilson, É., 97-100, 102, 103, 118, 154,
 155, 157, 159-162, 179, 183, 195-
 198, 200, 202, 206
 Girard, R., 32, 42, 64, 130
 Giussani, L., 141, 225-227, 231-241
 Givone, S., 14, 34
 Glucksmann, A., 14
 Goethe, J.W. von, 30, 38, 44, 110, 168
 Gogarten, F., 27
 Goldmann, L., 88, 119
 Görner, E., 179
 Gouhier, H., 184
 Grassi, O., 73
 Guardini, R., 31, 44, 47, 48, 102, 109,
 135, 161, 162, 166-183, 209-224
 Gueroult, M., 184
 Habermas, J., 17, 18, 57, 58, 62, 63,
 65-68
 Hadot, P., 28, 104-106
 Haecker, T., 176
 Hamer, J.J., 240, 241
 Hamilton, W., 34, 35, 120
 Hartmann, E. von, 13
 Hegel, G.F.W., 14, 22, 23, 28, 32-34,
 36, 37, 43, 51-53, 59, 66, 71, 72, 82,
 85, 99, 100, 102, 109, 110, 132, 208
 Heidegger, M., 14, 43, 50, 53-57, 62,
 67, 118, 119, 136, 141
 Heráclito, 36
 Herder, J.G., 30
 Hesse, H., 37, 45
 Hildebrand, D. von, 154
 Hillman, J., 15, 44, 61, 125, 132
 Hölderlin, F., 24, 82
 Horkheimer, M., 41, 68, 92, 114, 136
 Husserl, E., 164, 168
 Ireneo de Lyon, 133, 134, 148
 Jaspers, K., 24, 54
 Jaudeau, S., 140
 Jedin, H., 156
 Joaquín de Fiore, 23, 40, 43, 73, 109
 Jolivet, R., 234

- Jonas, H., 54, 139
 Juan (Evangelista), 133, 135
 Juan Pablo II, 11, 117, 123, 152, 153
 Jung, C.G., 37, 39, 41, 44, 125
 Justino, 148
 Kafka, F., 130
 Kant, I., 24, 26, 48, 49, 51, 65, 83, 138, 187
 Kierkegaard, S., 78, 79, 100, 118, 173,
 175, 177, 221, 223, 224
 Kieslowski, K., 36
 Knies, R., 168
 Krebs, E., 167
 Laberthonnière, L., 157, 185, 186
 Lacroix, M., 40, 59, 60
 Lalande, A., 201
 Lammenais, F.R. de, 158
 Lawrence, D.H., 30, 31, 50
 Le Goff, J., 140
 Leibniz, G.W., 103, 110
 Lenhart, G., 168
 Lenoir, F., 12
 León XIII, 145, 147-149, 151-153,
 155, 157, 160, 161
 Leopardi, G., 13, 77, 92, 234
 Lessing, G.E., 23, 48, 49, 98, 99, 109
 Lettieri, G., 190, 191
 Lévinas, E., 114, 118, 137
 Lévy-Bruhl, L., 159
 Lipovetsky, G., 15, 41
 Livi, A., 97
 Lohfink, G., 41
 Löwith, K., 13, 25-27, 30, 46, 50, 51, 55
 Lubac, H. de, 23, 25, 73, 98-102, 104,
 109, 110, 163, 195-197, 200-202, 206
 Lucas, G., 11, 61
 Luciano, 126
 Lukács, G., 53
 Lutero, M., 23, 38-40, 190
 MacIntyre, A., 27-138
 Malebranche, N., 103, 107, 184-194, 200
 Malraux, A., 70
 Mandonnet, P., 159
 Mann, T., 44
 Maquiavelo, N., 194
 Marcel, G., 137
 Marción, 33, 39, 40, 42, 43
 Marco Aurelio (emperador), 128
 Marcuse, H., 43, 80
 Maritain, J., 16, 118, 154, 157, 229
 Marquard, O., 61
 Marramao, G., 47
 Martinetti, P., 13
 Marx, K., 14, 25, 53, 56, 71, 72, 83, 85,
 88, 100, 112, 129
 Masnovo, A., 146
 Mathieu, V., 108, 109
 Matiussi, G., 150
 Maurras, Ch., 156, 157
 Mercier, D., 156
 Miller, D.L., 15, 61
 Moeller, Ch., 118, 119
 Molina, L. de, 194
 Montaigne, M. de, 91
 Montale, E., 13
 Montini, G.B. (Pablo VI), 117, 225-
 232, 234, 235, 240
 Moretti, N., 86
 Moretto, G., 197
 Mucci, G., 17
 Munch, E., 136
 Natoli, S., 81
 Nestle, W., 125
 Newman, J.H., 153
 Nietzsche, F., 14, 15, 25-27, 43, 48, 50,
 51, 53, 56, 71, 72, 74, 75, 77, 106,
 109, 110, 129, 138, 141, 148, 212
 Novalis (Hardenberg, F.L. von), 24
 Oldenburg, E., 107
 Origenes, 134, 148
 Orlando, P., 145
 Otto, R., 38-40, 60, 210
 Pablo de Tarso, 87, 103, 138, 166
 Panikkar, R., 122
 Pascal, B., 75, 83-85, 88, 89, 91, 92,
 119, 175, 184, 194, 217, 221
 Pavese, C., 116
 Pelagio, 120, 134, 190
 Perini, G., 145
 Pesch, O.H., 152, 154
 Pesch, R., 41
 Pinochet, A., 92

Índice de nombres

- Pintor, L., 86, 93
 Pio X, 150-152, 156, 157
 Pio XI, 145, 151, 157
 Pio XII, 151
 Pitágoras, 124
 Platón, 105, 141, 161, 167, 233
 Plotino, 57
 Polato, F., 202
 Pomper, A., 41
 Porfirio, 128
 Possenti, V., 85, 93
 Poulat, E., 156
 Poupard, P., 147
 Prades, J., 226
 Przywara, E., 108, 109, 171, 176

 Racine, J., 88
 Raeymaeker, L. de, 146
 Rahner, H., 124
 Rahner, K., 226
 Ratzinger, J., 16, 18, 134
 Renaut, A., 56, 129
 Rensi, G., 92
 Ricciotti, G., 164
 Ricoeur, P., 74
 Rigobello, A., 138
 Robinet, J.B.R., 184
 Rorty, R., 11, 64
 Rosenzweig, F., 113, 114, 136, 137, 140
 Rosmini, A., 154, 185, 189
 Rossini, G., 155
 Ruini, C., 16
 Rumi, G., 155
 Russo, A., 197

 Sade, D.A.F. de, 57
 Saint-Simon (C.H. de Rouvroy, conde de), 43
 Sangnier, M., 156
 Sanseverino, G., 145
 Sartre, J.-P., 47, 48, 57, 119, 141
 Scalfari, E., 88
 Scheler, M., 154, 169
 Schelling, F.W.J., 30, 37, 57, 109, 208
 Schlegel, F., 24
 Schiller, F., 80
 Schindler, D., 225
 Schmitt, C., 155
 Schopenhauer, A., 13, 25, 29, 38, 77, 129

 Scola, A., 226, 240
 Scoto, J. Duns, 167
 Serra, R., 93
 Severino, E., 81
 Shaftesbury (A.A. Cooper), 30
 Sicari, A., 227
 Sodano, A.R., 128
 Solages, B. de, 207
 Sommavilla, G., 166
 Spengler, O., 155
 Spiazzi, R., 228
 Spielberg, S., 11
 Spinoza, B., 24, 28, 57, 106, 107, 109, 141
 Stafford, J.F., 225, 236
 Stalin (J.V. Džugašvili), 92
 Stein, E., 154, 169
 Stirner, M., 25
 Strauss, D.F., 25
 Swedenborg, E., 29

 Taubes, J., 13, 23, 54, 109
 Teilhard de Chardin, P., 122, 195-197, 202-208
 Teresa de Calcuta, 126, 140
 Tertuliano, 12
 Tilliette, X., 184, 207, 208
 Tolkien, J.R.R., 61
 Tomás de Aquino, 138, 145, 146, 148-154, 157, 159-164, 167, 168, 170, 173, 174, 191, 228, 233
 Tringali, M., 86
 Troeltsch, E., 47

 Valensin, A., 202, 206, 207
 Vallicelli, M., 73
 Vattimo, G., 11, 42, 43, 64, 65, 72, 73, 75-77, 80-84, 112, 129, 132
 Verra, V., 14
 Voegelin, E., 30, 51

 Volpi, F., 14, 54
 Voltaire (F.M. Arouet), 49, 55, 89

 Waelhenz, A. de, 55
 Watzlawk, J., 146
 Weber, M., 47
 Wittgenstein, L., 41, 115, 116, 135
 Wundt, W., 167

 Zucal, S., 170, 215

Fotocomposición

Encuentro-Madrid

Impresión y encuadernación

Cofás-Madrid

ISBN: 978-84-7490-869-5

Depósito Legal: M-42834-2007

Printed in Spain

Que «lo religioso» ha vuelto a recuperar una importancia cultural y social impensable hace sólo unas décadas es sin duda uno de los fenómenos que caracterizan el actual momento histórico. Este hecho es lo que ha llevado a Massimo Borghesi a escribir las fascinantes reflexiones de este libro: ¿Hay en este retorno una auténtica religiosidad o es por el contrario una última metamorfosis del proceso de la modernidad? ¿Qué papel juega la dimensión religiosa en la confusión y el nihilismo que impera en Occidente? ¿Cuál es la propuesta original del cristianismo ante esta situación?

Con un extraordinario manejo de las más variadas fuentes de la política, la filosofía, la teología y la literatura, pero también del arte figurativo y el cine, *Secularización y nihilismo* traza un certero análisis de los últimos 80 años, y nos ofrece una perspectiva distinta sobre los procesos que configuran nuestro momento histórico. Un diálogo abierto que propone un cristianismo a la altura de nuestro tiempo.

ISBN: 978-84-7490-869-5



9 788474 908695

www.ediciones-encuentro.es

ENCUENTRO

FILOSOFÍA