

DICIEMBRE 1970 / Nº 6

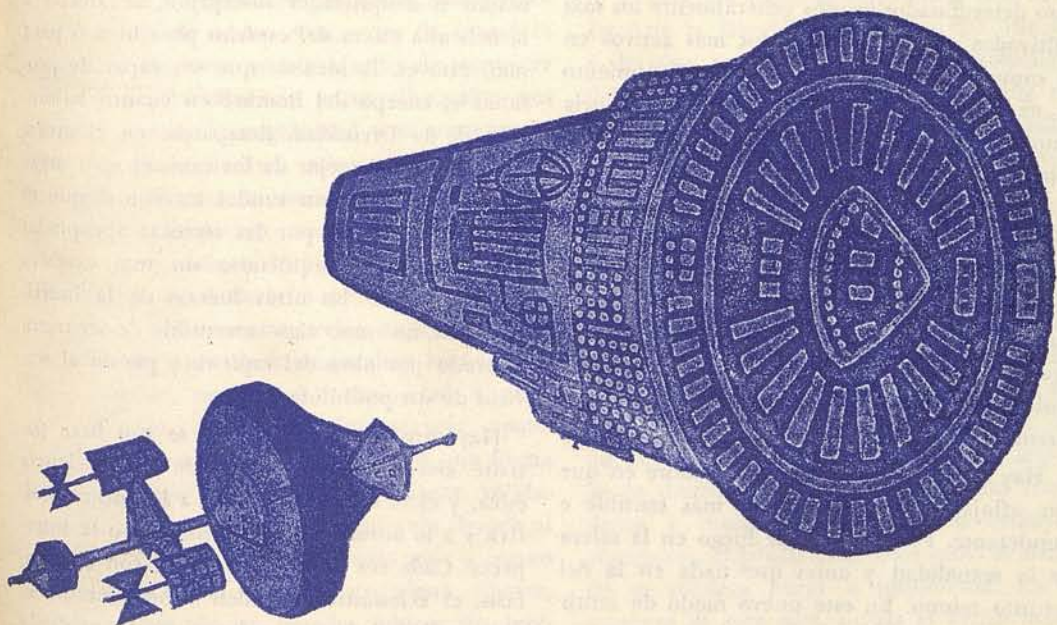
SANTIAGO DE CHILE

UNIVERSIDAD DE CHILE
BIBLIOTECA
30 DIC
DEPOSITO

DILEMAS

EN ESTE NUMERO

Rafael Gandolfo: Pérdida de la fe y conciencia ética ¶ *Humberto Giannini*: La buena fe de la fe ¶ *Joaquín Barceló*: Historia sagrada e Historia profana ¶ *Marcos García de la Huerta*: Contribución al diálogo marxista-cristiano ¶ *Jorge Eduardo Rivera*: El Hombre y el problema de Dios: un curso de Xavier Zubiri ¶ *Armando Roa*: La irreligiosidad de hoy ¶ *Mario Góngora*: Historia y aggiornamento ¶ *Juan de Dios Vial Larraín*: Catolicismo y autenticidad mundana ¶ *Simone Chambelland*: (Aguafuerte de la portada) Transespacial.



Pérdida de la fe y conciencia ética

por Rafael Gandolfo

UNO DE LOS fenómenos más impresionantes que exhibe el catolicismo hoy es la transformación de la conciencia ética en el sentido de un aflojamiento o amortiguamiento de la misma en todas las direcciones imaginables. El contraste resulta más agudo si reparamos en esa vieja y larga característica de la moral católica hasta hace muy pocos años, esto es, su firme convicción de una ley natural grabada en el alma humana susceptible de expresarse en claros enunciados objetivos, su respeto por toda autoridad y ese fuerte sentido del pecado, de la necesidad del arrepentimiento y del perdón por parte de la Divinidad. Hoy el rigor de la conciencia moral habría que buscarlo según parece, fuera del círculo del catolicismo, en otras iglesias o movimientos espirituales. Digamos para precisar que se trata de un aflojamiento de esa conciencia en el campo de la vida práctica, de la conducta personal, del consejo o la amonestación impartidos por los pastores y que abarca no quizás la gran masa de los creyentes, sino determinados grupos generalmente los más cultivados o por lo menos los más activos en el campo de la publicidad. Tal aflojamiento se expresa de maneras múltiples: tolerancia amplia frente a las violaciones en amplios dominios, ausencia de censura moral categórica y también escepticismo más o menos confesado sobre la validez absoluta de las normas morales, esto es, de aquellas que nos hablan a través de una prohibición o mandato. No se trata, pues, de una postura doctrinal que se hallase avalada por la autoridad de la especulación teológica o filosófica, sino de un comportamiento en la vida.

Hay regiones de la vida del hombre en que este aflojamiento se nos hace más sensible e inquietante. Pensamos desde luego en la esfera de la sexualidad y antes que nada en la del instinto mismo. En este nuevo modo de sentir ella tiende a presentarse no sólo como expresión de algo en sí sano, sino además radicalmente puro e inofensivo. La vieja idea de la moral cristiana sobre la necesidad de una fi-

nalidad bien determinada para ennoblecer el instinto y más aún para simplemente humanizarlo, la exigencia consecutiva de vincular la satisfacción sexual al amor al otro ser y a la generación de la prole, todo esto resulta de pronto inseguro y controvertible. Pero incluso allí donde se admite la importancia o necesidad de subordinar el puro movimiento del instinto al amor, la calidad de este amor, su diferenciación en tanto fundada en la diferencia del objeto amado, por ejemplo su sexo, también esto no parece tener una trascendental importancia. Se diría que el impulso en su indiferenciación elemental se justifica a sí mismo como algo valioso, y por tanto todos los modos de satisfacerlo son equivalentes. Es claro que para esta conciencia lo sólo temible que amenaza aquí y allá el funcionamiento de la sexualidad es la perturbación síquica concebida casi exclusivamente como efecto de una represión inconsciente. La idea, pues, de un impulso sexual que lleve en sí mismo un poder sublimador o desquiciador susceptible de afectar a la más alta esfera del espíritu para bien o para mal, esto es, la idea de que sea capaz de profanar el cuerpo del hombre en cuanto habitación de la Divinidad, desaparece en el orden práctico. En el mejor de los casos el sexo surge aquí a modo de un caudal torrentoso que es menester canalizar por las técnicas apropiadas para que pueda aquietarse sin una excesiva destrucción de las otras fuerzas de la individualidad, no como algo susceptible de ser transfigurado por obra del espíritu y puesto al servicio de sus posibilidades.

Hay otro dominio en que se nos hace patente este amortiguamiento de la conciencia ética, y es el de la obediencia a la norma positiva y a la autoridad que la impone o la interpreta. Cada vez más el creyente y con más énfasis, el eclesiástico, tienden a no concebir la obligatoriedad de una orden si no ha mediado una previa consulta con el súbdito. Más decisivo resulta el hecho de que el ejercicio de la autoridad misma, podríamos decir, su derecho

a exigir obediencia, aparece condicionado cada vez más a la participación de los súbditos en el nombramiento del jefe y luego a la discusión por parte de la comunidad convertida en asamblea, de las órdenes y disposiciones. No se concibe aquí la posibilidad de que el jefe por sí mismo pueda discernir mejor que el grupo, el bien común o el bien de la persona particular. Menos aún se reconoce el valor del sometimiento a la autoridad por gozar ésta de alguna superioridad natural o jurídica, por cuanto el individuo o el grupo se consideran a sí mismo dotados de una ilimitada capacidad de vida propia que hace superflua o perjudicial la ingerencia de otra persona. Por otra parte esta disposición del católico ilustrado a minimizar la obediencia como obligación, no le lleva a acentuar su individualidad sino que se concilia curiosamente con la tendencia a someterse a las sugerencias del grupo o del equipo o de la masa más o menos disciplinada a la cual se ha incorporado. Frente a ella cesa su exigencia de libertad, o quizás siente que su libertad no se ha perdido al adherir a las decisiones del grupo.

Apenas rozamos estos aspectos de la actitud moral caemos en la cuenta que son como brotes de un fenómeno más vasto y más profundo que se cumple en la entraña de la catolicidad. Desde luego no pueden ser aislados de otros fenómenos en otros campos de la vida del espíritu y de la razón. Aun antes de captar la conexión de unos con otros, antes de reconocer el orden de influencia entre ellos, algo nos advierte de su homogeneidad y su pertenencia a una misma actitud existencial. En primer término notamos la creciente tendencia dentro del pensamiento teológico y filosófico a acentuar el carácter histórico y relativo de la ley natural y el derecho natural. Las normas concretas que antes aparecían expresando exigencias absolutas de la naturaleza humana sobre justicia, sexualidad, religiosidad y otras materias de trascendental importancia, aparecen cada vez más como exigidas por una forma de humanidad transitoria y cambiante, válidas tan sólo para ella. Esta interpretación llevada al plano vulgar permite el repudio más o menos en bloque de la moral hasta ahora vigente, como propia de un pasado caduco, sin posibilitar otra moral en su reemplazo. Pero permite algo más, esto es: pensar de antemano que no existe en el hombre, en su condición

de racional, nada que requiera la posición de un sistema de normas categóricamente imperativas y que a la vez lo sean para una humanidad en general. Esto es, permiten suponer que no hay en el hombre en general, ni en este hombre real que es el de este momento de la historia, ninguna naturaleza, ninguna realidad en sí, que reclame protección, amparo o promoción a través de claras y objetivas exigencias de acción o de omisión. En esta línea de interpretación el auténtico alcance de la historicidad en el origen y el cambio de la conciencia ética, el problema que ese carácter histórico plantea no es ni siquiera vislumbrado.

La relajación de la conciencia moral cuyos signos más importantes hemos tocado someramente, incita a preguntarnos sobre las raíces de donde pudiera brotar. No es tan simple asomarse a la intimidad del alma religiosa y escudriñar los motivos de sus repulsiones y preferencias, y mucho menos valorarlas. Al intentar esto no tenemos más remedio que valorar la calidad, la fuerza y la pureza de la fe que sustenta en lo hondo esa vida. Pues bien, no parece posible intentar ese enjuiciamiento sin formarnos un juicio previo sobre la vinculación entre la fe religiosa y la conciencia moral tal como se ha desarrollado en la historia del catolicismo a partir de las fuentes mismas. Pensamos que en ese ámbito el ejercicio de la fe y, más que nada, la experiencia original del Dios de la Revelación, trae consigo una clara y decisiva ampliación y a la vez acentuación del elemento ético. Porque no es a una realidad trascendente cualquiera a la que adhiere el cristiano, sino a una muy singular e inconfundible.

La fe en el Dios salvador invita a una relación personal de amor y de confianza en Él, en la que el alma descubre la coincidencia de su destinación esencial con el advenimiento de la Divinidad. Vale decir, en esa realidad transmundana, en la plenitud de esa vida, el alma percibe ya desde ahora su realización. Pero así como esta adhesión excluye la relegación de lo divino a una esfera demasiado trascendente e inaccesible, así también excluye el absorberse, el perderse en Dios como si el mundo se volviera irreal o indiferente. Lo que acontece es otra cosa, quizás el hecho más capital en la vida de la cristiandad católica, a saber: la manifestación de Dios al hombre es a la vez la manifestación de la única magnitud

absoluta que permite no sólo medir el grado de ser y de vida propio de cada creatura, sino sobre todo medir las diversas relaciones posibles del hombre con los demás seres y consigo mismo, estableciendo diferencias esenciales de valor entre ellas. Y no sólo esto. Pues en ese descubrimiento que hace el espíritu de su estar hecho para la realidad trascendente, en la claridad de saberse así destinado, llega a percibir la posibilidad de amar todo lo creado en función de esa realidad, en la medida en que lo creado nos religa a ella, y a la vez, la posibilidad de amar a las cosas rompiendo su ordenación al bien más alto. Y es que las cosas, las formas de vida humana, no surgen todas igualmente dignas de amor y el hecho de amarlas desmesuradamente puede destruir la capacidad de apreciar y gustar lo que está más arriba, lo que es más rico y potente. Así entre una y otra posibilidad no se yergue sólo una diferencia de grado, sino una alternativa dramática e ineluctable. El sí al bien implica un no rotundo al mal, esto es, a todo amor sin medida a lo finito. Así la adhesión a Dios en la fe, pone al descubierto la necesidad de un orden en el amor, un "ordo amoris", tanto más imperativo cuanto que brota a la vez de la naturaleza misma de las cosas y de la fragilidad del corazón humano. Y si habláramos con todo el rigor posible diríamos que a la fe católica le es inherente la necesidad de amar a las cosas todas, de querer apropiarse la belleza y la potencia de las mismas, pero con el mismo rigor le es inherente la necesidad de moderar ese amor de modo que no cierre la posibilidad de comprender y abrazar lo que es más pleno y más vivificante. En el fondo, pues, a través de ese estatuto de prescripciones, positivas o negativas, no habla otra cosa, o por lo menos no debe hablar, sino la necesidad de preservar ese orden en el amor, esa justicia para con las cosas y que a la vez es lo sólo capaz de salvar nuestro corazón de cerrarse a las fuentes de la vida y del ser. Bien mirada esta claridad que nos viene de la fe religiosa no es esencialmente diversa de la que brota de nuestra propia razón. Es más bien su ampliación, su confortamiento y también su afinamiento, aquél que le impide concebir de un modo rígido o estrecho ese orden de bondad en que se dan las cosas y las actividades del hombre, como si no admitiese diversificación a través del tiempo histórico o las características personales.

Pues bien, nos sorprende el hecho de que la fe en el Dios salvador, la experiencia de su verdad, pueden dejar al cristiano a ciegas frente a este orden en que de por sí se ordenan las cosas. Nos deja perplejos el hecho de que esa fe no ilumine al creyente sobre esa esencial subordinación entre una y otra posibilidad de existencia, y oculte la peligrosidad en la opción por ésta en vez de aquélla. Si es así, entonces se pueden seguir usando los vocablos que designan los valores más altos, y se hablará todavía de lo sagrado, de lo justo, de lo noble, de lo puro y de sus contrarios. Pero luego caeremos en la cuenta que ese tipo de creyente no logra encarnar con certidumbre el contenido de esos términos, en su propio obrar o en el ajeno. Y es que en fondo la índole peculiar del acto o de la obra humana, no le pueden servir de guía para decidir sobre su calidad valiosa. Porque ¿cómo amar u odiar del todo, cómo sentirse ligado a lo uno o lo otro, si lo amable o lo odioso no pueden ser llevados a la luz de una pura evidencia?

Creemos que la conciencia moral de cierto catolicismo actual puede hallarse debilitada en razón de esta impotencia para iluminar el campo de las relaciones con el mundo, a partir del objeto de la fe. Paradojalmente a este cristiano que quiere arrojar al mundo para salvarlo y así salvarse a sí mismo, le falta reconocer al mundo mismo, tener algo con qué poder medir y pesar lo que ocurre en ese mundo transido a veces por potencias demoníacas. Lo que anda buscando la ciencia, la técnica, la política no es cosa que sepan quienes están cogidos en la marcha vertiginosa de esas actividades. A menudo advertimos con qué facilidad suele el creyente contentarse con un vago optimismo o una servil beatería para con lo histórico y lo mundial, allí donde ganan una figura visible imponente.

Con todo, a menudo nos sobrecoge otro indicio. En ese hombre religioso formado en el clima del catolicismo, educado casi inconscientemente hacia preferencias y repulsiones de toda índole, puede ocurrir algo de trascendental importancia. Es posible que esa formación haya acentuado durante largas generaciones todo el lado prohibitivo del sentido moral, esto es, la necesidad de rehusarse frente a lo peligroso y seductor del mundo. Es posible que la esfera de lo digno de amor, de lo gozoso y lo exultante, se haya reducido progresivamente.

te y haya empobrecido su espíritu. No es raro que de pronto en ese hombre irrumpa la sospecha de que el deber, lo obligante, no sean otra cosa sino expresiones de un estado enfermizo y de un oculto raquitismo espiritual, esto es, la reacción refleja de un miedo a abrazar la vida en su totalidad, de un miedo a arriesgarse y a perderse, y que es mera expresión de un deseo senil de seguridad. Ya en el campo de la existencia individual allí donde surge esa sospecha, instintivamente el ser humano se resiente como si hubiese sufrido la injusticia más irreparable. Para él lo odioso no es ya tal o cuál norma, tal o cuál obligación, tal o cuál sentimiento de culpa, es el modo con que esa voz habla, es el tono imperativo del "debes o no debes". Ese tono parece venir de algo o alguien que se reviste de una suprema dignidad encubriendo su nulidad y la nulidad de sus exigencias.

Sin embargo, no cabe engañarse. Allí donde se da esta sordera a la voz de la conciencia, no hay ni puede haber búsqueda alguna de claridad para ver las cosas como son, ni

para verse a sí mismo, no hay decimos, esa abertura que produce el amor, que es deseo de luz y sencillez para acoger la riqueza y la fuerza de los otros. No hay búsqueda alguna de esa fuente iluminante que es la palabra de Dios, única capaz de corregir toda tabla de valores y todo sistema de normas. Lo que sospechamos en ese tipo humano es más bien el trabajo subterráneo del rencor, de ese rencor secreto, profundo que no va ya contra personas, sino contra la vida misma del espíritu. Nada raro que cristianos así cogidos empiecen a exaltar y sublimar en vez del amor, la alegría epidérmica de los apetitos liberados, o la eficiencia social de la organización y la técnica, o la vaga sentimentalidad de una compasión o piedad por los desposeídos. Cuando escuchamos o palpamos en tal clase de creyentes esa mezcla de pasiones, de entusiasmo y de resentimiento, recordamos una vez más esta frase de Nietzsche: "El que no quiere ver lo que hay de más elevado en el hombre, busca con mirada penetrante lo que hay en él de más bajo y superficial. Y al hacer eso muestra su propio ser".

La buena fe de la fe

por Humberto Giannini I.

¿JUEGO DE PALABRAS? Ver qué se puede hacer con una palabra, hasta dónde podemos llegar con ella es más que un juego; de hecho, se convierte a veces en una manera de manipular las cosas, de trabajar su substancia inteligible. Todo va a depender de esto: que el juego no se haga por el gusto de las palabras, sino por amor de lo que ellas dejan ver.

Pues bien, lo que ahora se trata de indagar es cómo nos *deja ver* las cosas la palabra 'creer' cuando decimos que creemos en esto o aquello.

Me formulaba esta pregunta hace años leyendo el *Ser y la Nada*, de J. P. Sartre. Porque allí se dice, y justamente a propósito de la mala fe: 'quien cree, cree aquello en que no cree'. Y, entonces, me sucedió algo parecido a lo que puede sucederle a un hombre que no sabe si todavía está dormido y se palpa el rostro y se restriega los ojos. Pero, si yo mismo me robo la realidad, ¿cómo podría sorprender al ladrón? ¿Dónde llevar las manos a fin de coger el fraude que estoy cometiendo contra mí mismo?

Resumamos ahora el pensamiento aparentemente conclusivo del filósofo francés: a) Creer es saber que se cree; b) Puesto que sé que creo, la creencia, entonces, no puede presentarse sino como 'mera determinación subjetiva sin correlato exterior', y c) Así, pues, saber que creo es ya no creer. *Conclusión:* cualquier creencia, en cuanto tal, es de mala fe puesto que no cree aquello que cree.

Hasta aquí el argumento. ¿De mala fe? No lo creo. Sin embargo, Sartre, al parecer, aquí sólo juega con las palabras y pierde de vista las cosas que significan.

I. Porque, en primer término, no todo creer es saber que se cree. Hay ciertamente un creer que como tal sólo pueden medirlo los otros. Para quien cree así —para quien no sabe que sólo cree saber— el suyo vale como un auténtico saber. De tal sujeto suele decirse: 'Este cree saberlo todo'... 'Se cree la muerte', etc. Es el caso de la inocente y satisfecha ignorancia en que Sócrates sorprende a cuántos

eutifrones había en Atenas. Mas, dejemos en paz a los inocentes.

Pero, hay algo más: saber que sólo se cree representa la más rotunda negación del creer de la ignorancia, pues lleva implícita esta otra afirmación: no creer que se sabe. Y he aquí el punto crucial: no creer que se sabe algo —según Sartre— equivale a no creerlo. Aquí nuestro autor corta lo que sobra y estira lo que falta como Procusto en su famoso lecho de hierro.

II. Cuando Sartre habla del creer como 'mera determinación subjetiva' no se refiere por cierto al creer de la opinión (*creo que*) sino al estado de creencia (*creo en*). En este punto, la discusión no podrá establecerse al nivel de las significaciones inmediatas de las palabras. Deberemos ir un poco más lejos.

Saber que algo es *para mí* sólo objeto de creencia significa *reconocer* que puedo estar equivocado respecto de eso que creo. De acuerdo. Pero, para mí, que creo, ¿qué significa *en buena fe* tal reconocimiento? Nada más y nada menos que esto: aceptar el estado de incredulidad como algo que habita la *experiencia* de otros hombres, situación que bien podría ser la mía si hubiese vivido una experiencia similar¹. La no creencia que late en mi estado de creencia no pasa de ser el reconocimiento de una *posibilidad meramente imaginada*, posibilidad que no toca mi experiencia actual.

Igualmente, un acopio de datos biográficos, un saber objetivo de mi vida no constituyen en absoluto la experiencia de mi propia vida. Tales datos se han ido configurando, por ejemplo, en este solo estado de convicción y síntesis: 'Siempre fui postergado por los demás'. Y ésta va a ser la sintaxis real en la que se arquitecten todos los antecedentes objetivos. Acaso, me sea imposible demostrar con hechos esta queja que llevo contra los otros, pero *creo* que es así y actúo y vivo como si fuese así.

Y si es verdad que esta 'impresión' que han dejado los demás en mi vida alberga la posibilidad de un desmentido, tal posibilidad hoy me resulta irreal y vitalmente incompatible con mi experiencia.

Es un hecho: no se puede prescindir de

las impresiones. Se actúa por la impresión que van dejando las cosas. Por un lado, la impresión es menos que un conocimiento objetivo; por otro lado, es más. El vínculo más hondo con la realidad es aquel de ser modelados por el encuentro cotidiano con los hombres y las cosas, como la piedra, lenta y pacientemente, es modelada por el agua que la azota. A este cincelarse de 'un mundo en nosotros', a fuerza de impresiones, a fuerza de gestos imperceptibles que nos mandan las cosas, a esto es lo que el hombre común llama 'experiencia'. Mi experiencia es un estado total de respuesta a la invisible 'totalidad' del Ser.

Tal experiencia no será jamás una mera 'determinación subjetiva' (¿quién osaría sostener tal arbitrariedad?); menos todavía ha de entenderse como una determinación objetiva y puntual. Tampoco ha dependido de mí tenerla y ahora no depende de mí traspasarla como 'un objeto' que pasa de mi mano a otra mano, o así como sin merma el matemático o el físico traspasan a otros sus respectivos saberes. Por eso y sólo por eso no puedo llamarla un saber. Es síntesis intransferible, es convicción.

Ahora bien, el estado de creencia (el creer en) representa un modo netamente positivo de la experiencia. No se dice 'creo en tu odio' o 'creo en la nada'. Se cree en algo cuya realidad se quiere. Quiero la existencia de Dios: creo en Dios.

De estas notas pretendo llegar a lo siguiente: la fe (el creer en) es siempre de buena fe. Y lo es por estos dos motivos:

a) Porque quiere la realidad de lo que cree. Y lo quiere con un querer sin fisura ni dolo: quiere también su querer. No soy meramente cautivo de un objeto querido que simplemente ocupe mi querer. Por el contrario, a mi querer abre paso una exaltación más antigua.

b) Porque en la medida en que no se ignora a sí misma, en la medida en que 'es saber que se cree', es reconocimiento de las otras experiencias y fidelidad a la propia. 'El saber que se cree', nos coloca en una perspectiva desde la que vislumbramos el hecho doloroso de la inabordabilidad de la consciencia ajena, y, en nuestros tiempos, la imposibilidad de encontrar una 'experiencia común'.

¹El correlato objetivo es aquí secundario.

Historia sagrada e historia profana

por Joaquín Barceló

SI NOS PREGUNTAMOS cuál es el rasgo más característico de la religiosidad —no de ésta o aquella, tal como puede hallársela en alguna religión histórica dada, sino de la religiosidad en cuanto tal, de la que determina a cada religión como religión— habría que decir tal vez que es su carácter crítico, entendiendo por esto que la religiosidad aparta y separa lo sagrado de lo profano. Toda conciencia religiosa nace de la experiencia de una dualidad de lo real y sólo puede vivir en la constante distinción entre el ámbito de lo sacro y el ámbito de lo profano. Esta experiencia de la escisión de lo real, propia de la conciencia religiosa, es sin lugar a dudas independiente de todo dualismo de índole metafísica que distinga, por ejemplo, entre una realidad inteligible y una realidad sensible, como lo muestra el hecho de que la experiencia religiosa es por lo menos históricamente anterior a la experiencia metafísica; pero es posible que sea también anterior en un sentido más radical, si se pudiese entender los dualismos metafísicos en cierto modo como reminiscencias espirituales del dualismo religioso primigenio. ¿No proponía, en efecto, el mismo Platón la imagen del alma contemplando las ideas eternas y ejemplares desde los cortejos alados de los dioses? ¿Y no afirma Aristóteles que es divina la forma pura que actualiza las innumerables posibilidades del mundo natural?

En cuanto conceptos, lo sacro y lo profano son contradictorios: no admiten términos medios, y la noción de una región intermedia entre el mundo de lo sagrado y el mundo de lo profano sería impensable. Además, puesto que es en el reconocimiento de la polaridad entre el ámbito de lo sagrado y el ámbito de lo profano donde se constituye la conciencia religiosa, resulta que una posición que no reconozca el ámbito de lo profano es tan irreligiosa como una que desconozca el ámbito de lo sacro. Creer que todo es sagrado equivale a afirmar que nada lo es, pues lo sacro sólo se destaca en contraposición a lo profano. La

indiferenciación entre ambos mundos en cuanto objetos de la experiencia es, desde un punto de vista subjetivo, "indiferencia". Se suele hablar de indiferencia religiosa para designar a la omisión de los actos de piedad; aquí, sin embargo, empleamos la palabra en una acepción más radical, como omisión del reconocimiento de la polaridad fundamental que hace posible la constitución de la conciencia religiosa y, como consecuencia, la piedad.

El ámbito de lo sagrado es aquél en que el hombre se ve puesto en contacto con lo numinoso, tanto en sus manifestaciones divinas como demoníacas. Porque es el hacerse presente de lo santo o de lo demoníaco lo que rompe la continuidad y homogeneidad del mundo natural y destaca a lo sagrado separándolo del resto, de lo profano, de lo que está fuera del lugar o del momento en que se manifiesta el numen. Puesto en presencia de lo numinoso, capacitado para discernir entre lo sacro que se ofrece a su experiencia y lo profano que queda como residuo, el hombre se hace religioso. Una vieja etimología relaciona al término "religioso" con la "religación", el vínculo que se establece entre el hombre y el numen; pero otra etimología no menos vieja hace consistir la "religión" en la capacidad de discriminación, de "elección", que permite al hombre discernir lo sagrado, cogerlo y acogerlo (Cicerón, *Nat. Deor.*, II, 28).

El hombre posee, pues, la capacidad de reconocer lo sacro. No lo inventa ni lo infiere, no lo construye, como puede construir el concepto de clase vacía o de número irracional. Tampoco lo siente, si por "sentir" se entiende un acontecimiento de índole afectiva o estética. Lo sagrado (lat. *sacer*, de *sancio*, establecer, confirmar) es experimentado por el hombre como algo dado y se deja reconocer objetivamente porque se manifiesta envuelto en el misterio. En su manifestarse, lo sacro muestra sus propios límites y determina así, por exclusión, el ámbito de lo profano.

Si la existencia profana del hombre consiste en un permanente proyectar y decidir, el encuentro con lo numinoso en el ámbito de lo sagrado tiene por efecto que el hombre pierde el completo dominio sobre sus propios proyectos, que se ven al menos modificados por la presencia del misterio, así como también pierde la posibilidad de indiferencia en sus decisiones. Esto no significa que el contacto con lo sagrado le prive de su libertad, sino tan sólo que lo numinoso se le impone como un poder y como algo análogo a una voluntad, imponiendo por, consiguiente, una dirección a la acción humana en el sentido de que ésta no podrá ya dejar de contar con lo numinoso para buscar su realización. Lo santo y lo demoníaco "marcan" de alguna manera al hombre que vive la experiencia del encuentro con lo numinoso, porque tienen carácter esencialmente activo; tal hombre sólo podrá en lo sucesivo acatar el poder del numen o bien sucumbir, entiéndase: sucumbir dentro de los términos establecidos por su peculiar "vocación" religiosa.

*

El ámbito de lo sagrado penetra en el mundo natural y se localiza en él, como lo ha mostrado Eliade investigando las manifestaciones del fenómeno religioso en diferentes culturas, tanto en la dimensión espacial como en la dimensión temporal. En el espacio, el lugar sagrado por excelencia es el centro del mundo, cuyas coordenadas no son por cierto geográficas ni tienen carácter absoluto, sino que son relativas al sitio en que el numen se manifiesta; allí se construye el templo, el lugar que la divinidad escoge por habitación y que suele ser obra de los dioses mismos. Por lo menos hasta la Edad Media occidental el templo fue, desde el punto de vista de su arquitectura, un conjunto de elementos simbólicos ubicados de acuerdo con un sistema de coordenadas espaciales igualmente simbólicas. Una comparación entre un templo medieval y nuestras modernas iglesias, construidas con criterios arquitectónicos funcionales en lugares determinados por consideraciones urbanísticas, permite constatar, por una parte, el creciente desplazamiento de la tendencia simbolizante desde el ámbito de lo sagrado hacia otros ámbitos, por ejemplo, el científico; pero, además, este desplazamiento

se vincula con la progresiva desacralización del mundo. Para la religiosidad arcaica, el reconocimiento de que la presencia de lo santo introduce en el espacio mismo una modificación esencial era imprescindible, porque fuera de las coordenadas del espacio sagrado reina el caos, y el caos es pariente cercano de la nada. El hombre moderno, en cambio, no ve ya en el espacio como receptáculo de sacralidad una fuente de seguridad ontológica. Este es uno de los aspectos de la desacralización del mundo, consistente en que las coordenadas simbólicas de origen religioso que permitían al hombre orientarse en el espacio son sustituidas por otras coordenadas de origen no religioso que hacen posible una orientación eficaz para los nuevos fines que el hombre se propone; fines que ya no son función de lo sagrado y que por eso se persiguen con la ayuda de un nuevo sistema de categorías.

El centro del mundo es el lugar sagrado por excelencia para la religiosidad primitiva porque desde allí comenzó a desplegarse el universo cuando los dioses iniciaron la creación. La creación es el tiempo sagrado por excelencia, y las mitologías suelen afirmar que el mundo fue hecho en la primavera, cuando la naturaleza realiza su florecimiento anual en simbólica repetición de su primer brote; porque la naturaleza repite todos los años en primavera el milagro de la creación, y el hombre, que se siente llamado a participar en los hechos divinos, celebra con la renovación de la naturaleza la creación del mundo y su propia renovación o re-creación. No otra cosa significan los ritos de consagración de la primavera en las sociedades tradicionales. De manera especial, el cristianismo ha concedido decisiva preeminencia entre sus festividades a las que celebran la re-creación del hombre o la creación del hombre nuevo por obra de la redención. El sentido religioso que posee la celebración de la creación y de la renovación de la creatura se extiende también, en la mayor parte de las religiones, a la de la iniciación de ciertos proyectos humanos: la ocupación de una comarca, la fundación de una ciudad, la construcción de una casa, el comienzo de un nuevo gobierno, la iniciación de una expedición militar. No sólo son religiosas las festividades que reviven los grandes misterios divinos, sino que hay también un sentido originariamente religioso oculto en los festejos aparentemente triviales con

que las instituciones celebran el aniversario de su fundación, o los individuos el aniversario de su nacimiento o de su re-nacimiento en la vida del matrimonio o del sacerdocio.

¿En qué se funda, sin embargo, esta afirmación del sentido religioso originario que preside la conmemoración de hechos aparentemente tan heterogéneos? El mundo de lo sagrado es el mundo de lo eterno, de lo que no está sujeto al transcurso ineluctable e indetenible del tiempo. Lo eterno no es lo que dura sin fin, sino un presente que no pasa y para el cual ni siquiera es adecuada la categoría de permanencia. Pero —y este misterio parece ser común a todas las religiones— cuando lo sagrado eterno penetra en el mundo natural y se hace presente en él, de alguna manera se vincula con la dimensión de temporalidad en que transcurren los acontecimientos profanos. Dicha penetración se manifiesta por lo pronto en que el tiempo se transforma y cambia de carácter. Si el tiempo es de suyo irreversible y no susceptible de detención, al convertirse en modo de manifestarse lo sagrado se hace repetitivo, como en un inadecuado remedo de la eternidad. Por esto es que en todas las religiones el tiempo sagrado tiene estructura cíclica, vuelve sobre sí mismo, comienza y luego recomienza otra vez en su instante inicial. Los antiguos filósofos consideraban que los astros se mueven en órbitas circulares porque, al regresar siempre al mismo punto de partida, realizan el único movimiento perfecto, esto es, el único movimiento que de algún modo, aunque deficiente, se asemeja a la inmovilidad propia del ser perfecto. Asimismo, el tiempo cíclico recurrente de las antiguas religiones se asemeja de alguna manera a la eternidad en que se dan los hechos sagrados.

Es por esta razón que los calendarios civiles y litúrgicos señalan el retorno constante del tiempo, la repetición de los acontecimientos divinos y de los que, por ser de origen sagrado, afectan al hombre de manera decisiva. Los grandes símbolos de esta recurrencia son, por lo pronto, los fenómenos astronómicos y las estaciones del año. No andaba desacertado Max Müller cuando observó la estrecha vinculación que existe entre los contenidos de muchos relatos mitológicos y los fenómenos celestes, especialmente solares; pero erró por completo en su intento de “derivar” los mitologemas de las cosas que ocurren en el cielo, sin

percatare de que la relación es precisamente la inversa, por cuanto los hechos astronómicos son, para la conciencia religiosa, meros símbolos que aluden a la constante permanencia de las realidades sagradas en su dimensión de eternidad.

El carácter cíclico del tiempo sagrado permite comprender otro rasgo esencial a la festividad religiosa. El tiempo que vuelve anualmente no es un tiempo nuevo, sino el mismo que transcurrió el año anterior; igualmente, la fiesta que se celebra en una fecha determinada del calendario litúrgico no es la “conmemoración” del acontecimiento divino que tuvo lugar en el pasado, sino su repetición, su reproducción. Ello no es sino la consecuencia inevitable del carácter eterno de los hechos sacros. Cristo es inmolado una y otra vez en el sacrificio de la misa, porque la redención no está condicionada temporalmente, y aun la vida civil es fundada una y otra vez en la celebración del nuevo año, en medio de la expresión de los deseos de un mundo mejor. La pérdida de la conciencia del significado originariamente religioso de las fiestas no es sino otro de los aspectos de la desacralización del mundo moderno.

Quedaría aún por señalar otro rasgo característico de la fiesta religiosa para completar este intento de descripción de su sentido. Que el hombre celebre la fiesta no significa tan sólo que se regocije en la consideración del hecho divino que se re-produce, sino, más radicalmente, que al hombre le ha sido dada la posibilidad de participar activamente en él, de modo que sus actos adquieren la semejanza de los actos de los dioses. La ley mosaica ordena santificar el sábado y dedicar al descanso el séptimo día de la semana porque en ese día descansó Yavé, después de haber creado el mundo, y Pausanias asegura que los ritos matrimoniales griegos imitaban la unión de Zeus con Hera. Los ejemplos podrían multiplicarse, pero no es necesario. Lo importante es observar que el hombre puede imitar las acciones de los dioses, de modo que éstas adquieren un valor ejemplar y normativo. Puesto que los hechos de los dioses forman el contenido de los mitos, a éstos les corresponde una función ordenadora de la vida humana. En virtud de ésta, y en el supuesto de que actúe en conformidad con los modelos de acción que le son propuestos por la divinidad, el hombre se convierte en un

imitador de los dioses y su existencia alcanza un nivel ontológico más alto que si estuviera entregada al mero hacer natural. En esto consiste la "vocación" religiosa del hombre; él está llamado a imitar a la divinidad para ser hombre en un sentido más pleno; esto lo logra haciéndose partícipe de los hechos divinos en los actos del culto, y es por ello que necesita vivir en contigüidad con lo sagrado.

*

Es evidente, sin embargo, que no todo tiempo es cíclico. El tiempo profano es rectilíneo, irreversible, proyectado en una dirección única e incapaz de repetirse. Es por esto que los acontecimientos vinculados con el tiempo profano, carente de la posibilidad de retorno, son imprevisibles y contingentes. De esta manera, el tiempo profano se aparece como la dimensión propia de la historia. Podría decirse, si bien haciéndose cargo de la unilateralidad y, por tanto, de la impropiedad de esta afirmación, que la historia de suyo carece de sentido; sólo sabe de dónde viene, pero no le está dada la posibilidad de saber hacia dónde va. En la historia, en la medida en que es profana, no cabe la profecía, porque la estructura misma del tiempo que le es propio no la hace posible.

Con todo, hay una religión que trae consigo una novedad y rompe el esquema que opone el tiempo sagrado al tiempo profano en virtud de sus respectivas configuraciones cíclicas o rectilíneas. Esta religión, es el cristianismo. En efecto, el cristianismo yuxtapone a la concepción cíclica del tiempo sagrado propia de todas las religiones una noción por la cual también el tiempo sacro muestra una dimensión rectilínea, no recurrente. Si bien el carácter cíclico del tiempo sagrado no es desconocido para la religiosidad cristiana, que también posee un calendario litúrgico repetitivo, tal carácter cíclico aparece ahora combinado con una configuración rectilínea que se le sobrepone. De este modo, con el cristianismo surge por primera vez una historia sagrada, cuyos grandes hitos son la caída, la redención y el reino de Dios. Sin duda, no todos los momentos de esta historia sacra son enteramente nuevos. También otras religiones conocen una degradación del hombre, por ejemplo desde una edad de oro primitiva hasta una edad del hierro; también otras religiones poseen la noción de un

lapso temporal que tiene lugar entre la creación y el fin del mundo, si bien el fin del mundo suele ser también un acontecimiento que se repite periódicamente en conexión con la re-creación del universo. Pero, en todo caso, ninguna otra religión conoce nada semejante al acontecimiento que para el cristiano es el eje en torno al cual gira su historia sagrada, a saber, la redención del hombre por medio de la encarnación de la palabra de Dios.

Para el cristianismo, este acontecimiento único y exclusivo se produce en un momento determinado de la historia profana, en un lugar determinado del espacio profano y, por consiguiente, en determinadas circunstancias políticas, económicas y culturales. Además, la encarnación consiste en que Dios se hace hombre, y el hombre es precisamente el agente de todo el conjunto de hechos profanos en medio de los cuales ocurre la redención. En otras palabras, la encarnación significa de algún modo la inserción real de la historia sagrada en la historia profana.

Aquí surge entonces el problema de la relación entre historia sagrada e historia profana, problema que sólo en el cristianismo puede adquirir una dimensión de ambigüedad, por ser ésta la única religión que conoce el misterio de la encarnación. En efecto, para otras perspectivas religiosas la distinción entre el tiempo sagrado cíclico y el tiempo profano rectilíneo se hace tan nítida que el uno y el otro casi no se tocan. Dentro del cristianismo, en cambio, negar la conexión entre tiempo sacro y tiempo profano equivaldría a negar un rasgo esencial, aún más, a negar una verdad central de su religiosidad propia. Con todo, dicha relación puede pensarse de diversas maneras, y de aquí la ambigüedad que le es inherente.

De hecho, ¿qué podría parecer más natural para el cristiano, más coherente y estrictamente lógico que subsumir toda historia bajo la historia sagrada y hacer así de la historia profana una búsqueda del reino de Dios? El tiempo sagrado del cristianismo no es estructuralmente distinto del tiempo profano; en la encarnación, Dios realmente se hace hombre y el mundo divino penetra y mora en el mundo de la carne. Parecería necesario, pues, concluir que el cristiano sólo asume su responsabilidad de tal cuando toda historia y toda acción humana se transforman para él en obra de redención. Dios se hizo hombre; por consiguiente, lo que

hace el hombre es la obra de Dios. De este modo, sólo el cristiano, por cuanto posee el saber de la encarnación, estaría verdaderamente capacitado para cumplir la vocación del *homo religiosus*. Toda acción suya sería imitación y continuación de la acción divina. En la vida cotidiana, en el mundo social, político, económico, en la actividad cultural, el cristiano estaría dando un testimonio consistente en afirmar que su acción es la penetración del mundo por la palabra divina y que es necesario hacer de la tierra la ciudad de Dios.

Pero de este modo la distinción entre historia sacra e historia profana se diluye. Con ello, se disuelve también la distinción entre lo sagrado y lo profano en general. Dios habitó en la tierra; por consiguiente, la tierra toda se hizo templo. (Todavía esta lógica permitiría dar un paso más: si Dios se hizo hombre, el hombre fue hecho dios). Pero esta indistinción entre lo sacro y lo profano es precisamente aquella indiferencia a que nos referíamos más arriba, que hace imposible la constitución de la auténtica religiosidad.

¿No es contradictorio, sin embargo, afirmar que la extensión del modo de ser religioso a todos los ámbitos en que se despliega la existencia humana sea precisamente la negación de la religiosidad? ¿No parece más bien que la actitud aludida constituye una sobreabundancia del espíritu religioso, que exige justamente la total entrega de la existencia del hombre a la tarea de colaborar con la obra divina? No. No hay contradicción en llamar indiferencia a la actitud que hace de toda historia una historia sagrada y en afirmar que ella no permite una religiosidad auténtica. Porque la distinción entre la historia sacra y la historia profana se mantiene, a pesar de que en el cristianismo tanto el tiempo sagrado como el tiempo profano puedan mostrar una configuración rectilínea. De hecho, no es el carácter recurrente lo que en definitiva distingue al tiempo sagrado del tiempo profano, como lo ha demostrado precisamente el cristianismo con su noción del tiempo sacro rectilíneo. La diferencia esencial que señala al tiempo sagrado como tal es que en él se hace manifiesto lo numinoso, y la presencia de lo sacro se reconoce porque está envuelta en el misterio. Allí donde y cuando un misterio se manifiesta como misterio, allí se configuran el lugar y el tiempo sagrados. Pero el misterio trasciende a las posibilidades de

la intelección. El mundo histórico profano puede, en cambio, no ser transparente, puede ocultar su sentido último, pero no por ello se hace misterioso; puede dejarnos en la ignorancia, pero eso no significa que nos deje en la imposibilidad de inteligirlo.

Si la historia profana es entendida como una imagen de la historia sacra proyectada sobre el mundo, se torna semejante a aquel mapa de China que mandó hacer un imaginario emperador, exigiendo que los objetos representados en él tuviesen las mismas dimensiones y el mismo aspecto de sus modelos originales, de modo que los sabios llegaron a dudar si el agricultor chino sembraba sobre el suelo de su tierra o sobre el mapa. Para la religiosidad primitiva podía producirse todavía una confusión semejante; aun los romanos poseían casi tantas divinidades como acciones eran capaces de realizar en las más diversas tareas, de manera que todo hacer humano quedaba circunscrito a la provincia de algún dios. Pero la tradición occidental ha dirimido esta sutil cuestión en lo que a historia sagrada e historia profana se refiere. No todo hacer se inscribe en el ámbito de lo sagrado, no toda acción humana es imitación de los hechos divinos, sino sólo aquella que está vinculada con los misterios de la divinidad. En los comienzos de los tiempos modernos, cuando se inicia un intento decisivo de superar los seudomisterios de la naturaleza, los pensadores insisten con fuerza en algo que, por otra parte, la Edad Media tampoco había ignorado, esto es, que no todo saber procede de la revelación, que no toda ciencia es satélite de la teología (ni mucho menos de la mala teología), que no todo derecho es de origen divino y que no toda política es promoción de la ciudad de Dios. Esta reafirmación de principios representa un intento de circunscribir con mayor nitidez el ámbito de lo profano; de este modo, constituye sin duda un paso importante en la progresiva desacralización del mundo que tiene lugar en occidente, entendiéndolo por desacralización no la abolición de lo sacro, sino el reconocimiento de un ámbito neutral, exterior al ámbito sagrado, es decir, literalmente "profano", donde el hombre puede realizar acciones neutrales. Precisamente por eso, sin embargo, tal reafirmación de principios contribuye a delimitar con mayor justeza el ámbito propio de lo sagrado. Algunos autores producen la im-

presión de que, junto con percibir la desacralización del mundo, la lamentaran. A nuestro juicio, ella no tiene nada de lamentable; por el contrario, permite evitar ciertas confusiones que parecen tentar a algunas tendencias del cristianismo en nuestro tiempo. No se trata de negar la validez de la norma moral de origen religioso para las acciones profanas del hombre, sino tan sólo de no confundir lo que pertenece al orden de lo sagrado con lo que está fuera de él. Lo sacro sólo puede ser experimen-

tado en la presencia del misterio; por consiguiente, ni se deja construir como un sistema matemático ni se deja planificar como una empresa política o comercial. En este sentido, la desacralización del mundo moderno hace posible, por una parte, el surgimiento de la conciencia histórica como conciencia de un acontecer profano y, por otro lado, la purificación de la conciencia religiosa, que se ve llamada a volverse hacia los misterios sagrados y no hacia lo profano temporal.

Contribución al diálogo marxista - cristiano

por Marcos García de la Huerta

EN LA ENCICLICA papal "Paz en la Tierra" en un capítulo sobre "Relaciones entre católicos y no católicos en el campo económico-político-social" se lee lo siguiente: "Se ha de distinguir también cuidadosamente entre las teorías filosóficas sobre la naturaleza, el origen, el fin del mundo y del hombre, y las iniciativas de orden económico, social, cultural o político, por más que tales iniciativas hayan sido originadas o inspiradas en tales teorías filosóficas... Tales iniciativas encontrándose en situaciones históricas continuamente variables, están forzosamente sujetas a los mismos cambios... ¿Quién puede negar que, en la medida que estas iniciativas sean conformes a los dictados de la recta razón e intérpretes de las justas aspiraciones del hombre, pueden tener elementos buenos y merecedores de aprobación?".

Estas palabras dejan abierto un margen de colaboración entre católicos y marxistas en el terreno de la acción. No sorprende, porque hay en el plano de los principios generales del humanismo cristiano cierta proximidad con los fines del marxismo considerado como humanismo. La cristiandad de los primeros tiempos también se oponía al Estado y a la propiedad; las ideas de fraternidad, por otra parte, de amor entre los hombres, de igualdad, de justi-

cia, de libertad personal, son en su universalidad formal, de una verdad inobjetable. Lo que separa al marxismo del cristianismo a este respecto es que considera la reciprocidad, la igualdad, la justicia, etc., como problemas históricos y no como principios de la moralidad.

El marxismo ha impugnado al igual que Hegel en la religión de la fe el egoísmo de la salvación, que sería la réplica invertida en la conciencia del egoísmo practicado en el "más acá", en cuanto la pura fe exime de la acción redentora del pueblo cristiano. El cristianismo ha intentado corregir una y otra vez la desviación existencial del subjetivismo de la fe. Cada vez que se ha renovado la iglesia en la historia el bajo clero se ha alzado en contra de las altas esferas eclesiásticas invocando precisamente esta separación y sus consecuencias más visibles. Y es esto en buena medida lo que por otra parte ha permitido a la iglesia asimilarse al cambio social y político y subsistir bajo los regímenes más antagónicos: como anteayer fue romana o ayer feudal-monárquica y hoy democrático-burguesa, tal vez mañana la Iglesia sea socialista. Para algunos esta ductilidad autoriza a decir con cierta autoridad al cristiano: "mi reino no es de este mundo".

Pero si los cristianos no defendieron siempre la redención humana en la ciudad terrena, sin transacciones exponiéndose a la inmolación como lo hicieron por su fe los cristianos de los primeros tiempos, ha sido también porque en la sociedad de la esclavitud, del despotismo, de la servidumbre y por último, en la selva burguesa, en la moderna sociedad utilitaria no habrían podido sino elegir como en la Roma antigua entre la agonía del martirio o sombreado en el oportunismo. ¿De qué instrumentos teóricos y prácticos disponía el cristianismo para *convertir* efectivamente este mundo? ¿Podía haber hecho otra cosa que haber transado con la estructura del poder temporal para ganar aunque sólo fuera el papel de misionera o prolongar la persecución inútilmente? ¿No estaba en la esencia del cristianismo el que su constitución en iglesia desvirtuara su sentido más profundo? Si la iglesia sólo ha podido asumir en plenitud una función predicadora y apostólica; ¿no ha sido porque el cristianismo mantiene la división de lo suprasensible y lo terreno, que en la práctica se traduce en afirmación abstracta de la ciudad celeste y en caución espiritual del poder temporal?

Habrá, sin embargo, quien ante el solo propósito de considerar al cristianismo como un humanismo y como afirmación espiritual del sujeto terreno dirá: "el perfeccionamiento de la ciudad terrestre no es el fin del cristianismo; lo decisivo en la liberación del hombre no es acontecimiento mundanal alguno, sino que atañe a la interioridad espiritual; ni siquiera la excelencia moral es la forma más alta del espíritu. Por el contrario, es el olvido de la realidad terrena y de los vínculos humanos lo que hace la asombrosa fuerza de la palabra evangélica. Cristo se encarnó para demostrar que como hombre hay que renunciar al mundo, incluso a los lazos éticos". Así dirá el cristiano de la fe y podrá invocar, por ejemplo, aquel pasaje en que Jesús le dice a un joven que se dirige al cementerio a sepultar a sus deudos: "Deja a los muertos que entierren a sus muertos. Ven, ¡sígueme!: Quien ama a su padre y a su madre más que a mí, no es digno de mí". También es la pureza interior del corazón lo que Cristo hizo valer frente a las preocupaciones mundanas, cuando dijo en otro oportuno: "no os cuidéis de vuestra vida preguntándoos qué comeréis y beberéis; no os cuidéis de vuestro cuerpo preguntándoos con qué ves-

tiréis. Mirad las aves del cielo; no siembran ni cosechan, ni recogen en los graneros". Ese mismo desprendimiento que mostró ante los tesoros cuando dijo al rico: "vende lo que tienes y dalo a los pobres"; también lo mostró ante la ley romana: "Bienaventurados los que padezcan persecución de la justicia", expresó. Y esta elevación del espíritu por sobre los cuidados cotidianos se expresó también en palabras severas: "No os figuréis que yo he venido a traer la paz sobre la tierra. Yo no he venido a traer la paz sino la espada".

Los mártires cristianos primitivos atestiguan de este mismo espíritu, de esta fuerza interior y de un desdén semejante ante los poderes temporales. Cuando eran condenados a muerte y conducidos al circo gritaban en señal de desafío: "¡El Señor es el Cristo!", que era una réplica al saludo con que el pueblo romano aclamaba al emperador: "¡El César es el Señor!". No morían sin duda propiamente por alterar las condiciones políticas del Imperio sino por su fe. Esto tiene que haber impresionado del modo más vivo a los romanos como nos impresiona a nosotros; pero a la vez, y aunque admiremos la disposición del ánimo que atestigua, rechazamos en ello lo que hay de martirio honorario, de ingenuidad; es decir, de error político. Hay cristianos que ven en la encarnación más bien un símbolo de una reconciliación de lo humano y lo divino y sostienen que esta unidad no debe afirmarse solo abstractamente en el más allá sino en la historia. Y conforme a eso entiende también ciertas palabras de los evangelios. Con este sentido de la verdad cristiana se abre la posibilidad del diálogo.

Tenemos hoy la tendencia a considerar la religión cristiana como un cuerpo doctrinario coherente, pero el mensaje evangélico no fue eso. Aunque un esfuerzo lógico de más de un milenio ha logrado presentar el cristianismo como una doctrina racional y ha hecho con él un código regulador global de la vida humana; hay también cristianos que desconocen toda pretensión teórica a la religión. En todo caso la existencia de una "filosofía cristiana" no es lo que garantiza la posibilidad de un diálogo con el marxismo. La filosofía por lo general divide y no dialoga más que con los muertos.

El que haya surgido un cristianismo de oposición tal vez no haya que verlo hoy únicamente como un signo de descomposición de la ideolo-

gía dominante en el momento del capitalismo declinante. También cabe ver en ello, hasta cierto punto, un despertar de la conciencia cristiana y una posibilidad de realización de ciertos aspectos del humanismo cristiano; que no se dio antes y por eso la religión, a falta de instrumentos teóricos y condiciones históricas, no pudo ser sino el suspiro de la bella alma, el "gemido de la creatura agobiada".

Es evidente para un cristiano que el sentido del sacrificio por la humanidad, el símbolo de la redención por la sangre, el amor a los humildes, la inversión del sentido de lo terrestre que representa Jesús; como asimismo el sentido profético y apocalíptico de las escrituras, no tiene nada que ver ni con el utilitarismo egoísta que desarrolla el capitalismo, ni con el correspondiente Estado burgués que gobierna contra el pueblo, ni con la sociedad moderna en general que no ofrece otra perspectiva que una muy utópica "prosperity" universal.

El cristianismo en sus orígenes surgió en la periferia un imperio que no era precisamente sacro y condenó a los cristianos a una situación de oposición en condiciones extremadamente adversas, aciagas, y los relegó a la clandestinidad por sus ideas sobre el Estado, la propiedad y el Derecho. Allí se desarrolló por otra parte el cristianismo respondiendo a una necesidad de reivindicación y redención de un pueblo degradado por la dominación extranjera, resignado, alienado. Es posible entonces que el cristiano actual pueda encontrar en el ejemplo del cristianismo primitivo una vía de comprensión y adhesión a las luchas históricas de nuestro tiempo. Esto supone en mayor o menor grado, una ruptura con la religión oficial que en la medida que no ataca el sistema de dominación, se convierte en el hecho, en su "complemento solemne". Desde tiempos de Constantino al incorporarse a la estructura del poder romano, la iglesia cumplió junto a sus oficios divinos, este oficio terrestre de santificación del orden y de la dominación existentes. La desconstanización de la iglesia y la reivindicación del sentido humanista del cristianismo abre la posibilidad de un diálogo marxista-cristiano, pero nada más que la posibilidad; porque nada de lo anteriormente señalado valida globalmente el cristianismo como humanismo, ni permite superar los límites propios del humanismo como tal; incluso el marxista, ya que la interpretación humanista

del marxismo es insatisfactoria y en la práctica alberga el oportunismo.

La colaboración práctica no aleja ciertos problemas teóricos, ni éstos se anulan por el hecho de distinguir, como dice el referido pasaje de la Encíclica "la filosofía del origen y fin del mundo y el hombre, de las iniciativas prácticas". No basta tampoco para disiparlas el descubrir en la enseñanza evangélica una intención de redención humana o en el Antiguo Testamento un sentido prometeico y revolucionario. El humanismo cristiano en cuanto doctrina, no puede superar su carácter abstracto por el hecho que los cristianos resuelvan un día bajar a la arena y ponerse "en la brega"; porque el carácter abstracto de una idea no radica en que esta idea no sea llevada a la práctica, sino en que la idea como tal es impracticable. Que un humanismo no sea practicado es tal vez simplemente una cuestión histórica, mientras no se demuestre lo contrario; en cambio, el que no sea practicable implica una contradicción interna en el universo teórico en que la idea se postula. El carácter práctico de una teoría se descubre y anuncia ya en sus categorías y conceptos teóricos; y a la inversa, el carácter irreal o irrealizable de una idea radica igualmente en una debilidad teórica.

La idea de amor y fraternidad, por ejemplo, o la buena voluntad como principio regulador de la conducta, son incontestables en el plano de la moralidad pura. Al afirmar la idea aparentemente contraria de que todo lo que existe está gobernado por la contradicción y que la lucha es la ley que rige el acontecer humano, no se niega aquellos principios, pues esta última idea ya no pertenece a la visión moral del mundo. Precisamente comenzando por reconocer la contradicción en la vida social, el marxismo pretende establecer las condiciones de su desarrollo. Si por el contrario, se atiende al fin último de la historia marxista, el establecimiento de una sociedad del reconocimiento mutuo, de la justicia y la reciprocidad; de un mundo en que —como dice Marx— "el hombre sea para el hombre el ser supremo"; tendríamos un propósito que, considerado formalmente, no difiere de los principios morales del humanismo ilustrado o del cristianismo. Kant al establecer que era preciso tratar al otro como "un fin en sí" y postular la buena voluntad como lo absoluto en la moral, hace algo análogo a la moral cristiana que or-

dena la fraternidad y el amor a los enemigos: ambos establecen ciertas condiciones formales para el establecimiento de relaciones humanas entre los hombres. También el imperativo categórico de la moral kantiana al señalar que cada cual debe admitir como norma guía de su acción sólo aquella que pueda convertirse en norma universal para todos; establece la forma condicional de la reciprocidad. Quien niega esta norma quiere la selva porque afirmaría tácitamente un principio de justificación universal de la injusticia y la violencia. Quien afirma, en cambio, esta norma, prueba al menos que es un "hombre razonable": no es poca cosa. Pero si hay la selva no es esta norma quien la va a suprimir ni menos el "hombre razonable" que la acate. Toda moral tiene en vista su realización en el mundo, pero la conciencia moral se topa con que el mundo es inmoral. El perfeccionamiento de reglas o normas no supera la separación entre los principios y la acción, entre la subjetividad que postula el deber y el mundo que la contradice; si se suprimiera esta contradicción la moral resultaría superflua: habría seres morales y no puro "deber ser". La condición para que haya el deber y la moral es que no se los cumpla; si la moral viviera en las costumbres no sería preciso imponerla abstracta y subjetivamente como ordenanza. Si la visión moral cayera en la cuenta de la separación que necesariamente guarda con la acción, destruiría la ficción del "deber ser"; por eso el no caer en la cuenta y el no tomar en serio la acción, es la condición de la visión moral del mundo.

Los fines y las normas morales que alternativamente condenan o mandan encuentran su cumplimiento en la razón y su sanción en la subjetividad. La ley moral no altera sustancialmente nada, pero es una instancia arbitral abstracta, un tribunal ficticio en que la conciencia halla un reposo, un consuelo y una justificación. Desde el punto de vista de las consecuencias, en cambio, los fines y principios puros, son maña de la razón; porque la pureza de los principios queda anulada y su sentido trastocado cuando se reconoce la acción, el campo práctico, como la instancia verdaderamente válida. La conciencia del sujeto moral está siempre erizada de pureza, es decir, de buenas intenciones. Pero es preciso descubrir el significado efectivo de los actos si lo que interesa no es el perfeccionamiento de principios y reglas: sólo

de este modo se abandona el terreno engañoso de la moralidad pura.

Los antagonismos que surgen de contradicciones *sociales* no tienen carácter moral. Los hombres se encuentran normalmente en relaciones conflictivas cuyo origen no son los sujetos como tales y no son por tanto tampoco superables por la buena voluntad. En las relaciones de las personas interceden las cosas y las cosas dan lugar a situaciones cuya resolución no depende de las reglas de la moralidad. Donde se puede comprender del modo más universal el carácter de estas relaciones es a través de la consideración del sistema de relaciones de producción en una formación económico-social determinada. El modo de producción es la forma genérica, sólo la expresión abstracta que procura la base de comprensión de las relaciones sociales, que por cierto no se reducen nunca a lo "meramente económico"; entre otras razones, porque no hay algo así como lo "meramente económico". La insuficiencia de la moral subjetiva para comprender conflictos o contradicciones que ella sólo puede condenar, no está relacionada de un modo necesario con una formación histórica determinada. Se muestra en dondequiera que la vida de algunos hombres se conquiste con el sacrificio de la vida de otros; es decir, se muestra en la vida de las sociedades tal como la conocemos. La reciprocidad no es posible en un mundo en que hay lucha y en que la lucha está socialmente organizada; y no se sustenta en el odio ni se supera con la buena disposición. Estos conflictos son en realidad contradicciones sociales que obedecen a leyes históricas precisas. La negación pura y simple de estas luchas —sea abstractamente a través de la condenación moral, sea prácticamente a través de la represión política— se desentiende de su origen y en los hechos lo que ellas niegan es la idea misma de desarrollar y eventualmente resolver las contradicciones. Por eso que en un mundo en que hay la división, la contradicción y la lucha, la fraternidad sólo puede ser un ideal que se afirma con la fuerza del espíritu y se robustece con la virtud de la esperanza.

El odio contra la opresión, la injusticia y la explotación, en cambio, es lo que existe; y este odio ciertamente es humano; no en el sentido en que se dice resignadamente: "es muy humano", del error por ejemplo, o de cualquier acto vil y abyecto; como si lo más humano del

hombre fuera la cobardía y la estulticia. El odio es humanista cuando combate lo que niega al hombre. Una injusticia que no desencadenara el odio revelaría una perversión, una resignación de la voluntad y un cansancio del corazón que ayudaría a perpetuarlo.

El odio, en sus orígenes, ha de considerarse, pues, como una institución social, y no solamente en sus reflejos subjetivos como un cierto sentimiento o disposición del espíritu. El reconocimiento del significado humanista del odio no significa recaer en la perversión del corazón contraria a la que combate: no significa ordenarlo como norma ni mucho menos condescender con la brutalidad y la crueldad que son sus propias perversiones. Por el contrario, sólo significa reconocer el hecho que la autoafirmación que convierte en cada cual —y en el grupo— la opresión pasivamente admitida en justicia reclamada, tiene lugar mediante un repentino y violento despertar de la conciencia en su rechazo de su condición oprimida; así es como ésta reivindica aquello que tiene por un derecho pisoteado.

Lo que para la moral de los fines absolutos es motivo de condenación, se convierte en objeto de estudio histórico en la consideración dialéctica. Esta conversión ha sido en parte posible gracias a la crítica hegeliana, con la que se inicia todo un vuelco en la conciencia occidental. Este vuelco en uno de sus aspectos consiste en reemplazar la moral compulsiva, autoritaria, que sólo puede condenar lo que existe, por una explicación que haga posible el trabajo de la contradicción; es decir, la transformación de un cierto estado de cosas. Esto supone desde luego una transformación de la conciencia, una sustitución de la visión moral del mundo por una visión llamémosla "científica". Este vuelco tiene lugar en diversos campos. Por ejemplo, la teología tradicional que designa aquello que la moral condena como "el Mal", plantea el problema justo en el terreno en que no tiene solución. La siquiatria, en cambio, se limita a convertir la idea del "Mal" por de pronto en un problema clínico; a la criminalidad, por ejemplo, la trata como una enfermedad, etc. Este "tratamiento" es precisamente el término de la terapia que correspondería a la *conversión dialéctica* que Hegel reclamaba como la condición de superación verdadera del bloqueo que produce el "deber ser" en cuanto negación abstracta de una tendencia o necesidad natural.

Podríamos llamar "represivo" al espíritu que anima la concepción moral del mundo por su similitud con la administración policiaca: tanto la represión moral como la carcelaria —cada cual a su manera— ahonda en lugar de suprimir el abismo entre el deber que postulan y lo que es.

Marx al señalar la lucha como un principio de desarrollo de la historia e incluso al afirmar la necesidad de las luchas no inventó la violencia. No hizo sino descubrir y poner en palabras lo que los hombres *hacen* en ella como resultado de contradicciones sociales sólo superables en ese terreno. La fraternidad, la igualdad y la libertad que proclamaba la Revolución Francesa eran irrealizables en la sociedad que finalmente consolidó. Es preciso retener esos principios que enuncian las condiciones formales de realización de la humanidad para establecer las condiciones sociales de su eventual cumplimiento. Sin embargo, la crítica de Marx al capitalismo no encara el problema directamente en este terreno; no erige los principios del humanismo y de la moralidad en absolutos; porque este es precisamente el juego ideológico que permite dejar todo tal cual; ya que en cuanto condiciones formales de realización del hombre, estos principios de fraternidad, libertad, etc., resbalan sobre los conflictos reales y solo satisfacen exigencias de la razón. Otro tanto puede decirse de los juicios positivos que tuvo Marx en "El Manifiesto" sobre la burguesía como clase revolucionaria. Estos juicios no son por cierto ni una glorificación del espíritu ni "virtudes" burguesas que desarrolla el capitalismo ni una condenación moral del espíritu gananciero. Si Marx no hubiera realizado más que una crítica ideológica del liberalismo y no una crítica del sistema de producción mostrando la urdimbre de relaciones que guarda con la superestructura ideológica, el efecto de la crítica marxista en la modificación del sistema no habría sido, ni habría tenido por qué ser, más profunda ni más duradera que la crítica realizada por el socialismo utópico. Porque Marx planteó el problema más acá de los fines absolutos de la moralidad, de la justicia, de la realización del hombre en la sociedad, etc., por eso pudo mostrar una necesidad en la historia. Esta no consistió en señalar un término fatal al capitalismo; sino antes bien en demostrar *cómo y por qué* dentro del capitalismo, los principios que proclama el huma-

nismo son irrealizables y en este sentido son una mafia de la razón abstracta o un solaz del espíritu.

Si la crítica humanista no tuviera su base en la crítica del modo de producción, sería sólo ideológica, en el sentido que lo es todo humanismo y todo moralismo. Lo que altera el significado de la idea humanista que comporta el marxismo —y que no es cuestión aquí de negar sino de precisar en su alcance y sentido— es que la crítica de la Economía Política procura un principio de fundamentación racional a la crítica, ya que muestra en la Economía Política la necesidad que sus conceptos, en razón de la modalidad teórica que los determina, releguen el problema del origen de la plusvalía y camuflen el proceso de desarrollo contradictorio del capital. El título completo de la obra principal de Marx es: "El Capital. Crítica de la Economía Política" Aquí la crítica alcanza la base de la formación económico-social moderna y por eso dialectiza el saber y la historia. Si el núcleo racional del marxismo fuera el humanismo, se anularía su base propiamente teórica y la crítica tendría un carácter moral-ideológico, que alcanzaría a cualquier formación social.

La crítica ideológica tiene una significación política que especialmente en la fase actual del capitalismo, en la fase imperialista, puede revestir un carácter a veces determinante. Ejs. la lucha anticolonialista, la guerra racial, la oposición estudiantil, etc. Todos estos casos de oposición al sistema tienen al menos un rasgo común: son formas de lucha que se superponen sobre la contradicción de base y su traducción política: la lucha de clase. La forma y efectos de esta superposición dependerá de la correlación de fuerza en cada situación concreta.

Resumamos:

I. La posibilidad del diálogo marxista-cristiano se abre en el terreno del humanismo; es decir, en el terreno ideológico y político.

II. El núcleo racional de la crítica humanista al capitalismo es la crítica al modo de producción. Las acometidas contra la alienación, contra la conversión de todo en mercancía, contra el despilfarro, la rapacidad, la violencia, el terror establecidos; contra la creación compulsiva de necesidades nuevas; contra la imposición arbitraria de la autoridad superflua y de la infelicidad innecesaria; todo eso no sería sino reedición en nuevo formato de la vieja escaramuza romántica contra el "tecnicismo", "el industrialismo" o "el maquinismo" si no tuviera por base la crítica racional del sistema productivo.

III. Las luchas históricas se generan en contradicciones sociales, y en la práctica su desenlace final depende de la confluencia de muchas de estas contradicciones aunque su resultado depende en última instancia de la contradicción principal. Sin embargo, la contradicción principal no siempre es la predominante. Puede, que sea determinante una contradicción secundaria y luego el proceso se desencadena siguiendo la contradicción principal. Es claro que en el capitalismo las pugnas raciales y generacionales o las luchas de liberación nacional, incluso las que no tienen directamente un carácter de clase, gravitan o tienden a gravitar en torno a la contradicción de base entre trabajo y capital.

La descomposición del capitalismo en su fase final resulta del recrudecimiento y extensión planetaria de su contradicción principal. La exacerbación hasta el paroxismo de esta contradicción conduce a una descomposición ideológica que resulta un elemento decisivo en la negación del sistema sobre todo en las metrópolis, porque en cierto modo las metrópolis se libran de los efectos materiales de la contradicción extendiéndola y haciendo recaer su peso sobre las áreas neocoloniales.

El hombre y el problema de Dios: un curso de Xavier Zubiri

por Jorge Eduardo Rivera

EN MEDIO de la confusión y oscuridad que reinan hoy acerca de lo que llamamos "Dios"; en momentos en que incluso algunos teólogos del protestantismo se sienten en la necesidad de proclamar la "Muerte de Dios"; cuando el ateísmo vital de la indiferencia se extiende por todo el planeta y el marxismo teórico pretende negar a Dios como incompatible con la esencia del hombre, desde su retiro de Madrid Xavier Zubiri ha convertido el tema de Dios, "el más extemporáneo y contemporáneo de todos los problemas" —nos dice—, en objeto supremo de su callada y paciente meditación filosófica. Cuando en 1935 un artículo suyo en Revista de Occidente dio a conocer su nuevo y radical planteamiento, un lector atento podía advertir ya que Zubiri había abierto para la filosofía una zona de investigación insospechadamente fecunda: en virtud de un penetrante análisis de la existencia humana, el problema religioso se mostraba anclado en la entraña misma del hombre y la religión aparecía como una dimensión constitutiva de su ser. La última versión de sus ideas la ha dado Zubiri en el curso que bajo el título de "El hombre y el problema de Dios" dictó en Madrid durante la Cuaresma de 1968.

Ni el racionalismo ni un vago sentimentalismo religioso logran en definitiva arrojar luz acerca de lo que llamamos "el problema de Dios". No lo puede el primero porque la razón especulativa llega siempre demasiado tarde cuando se trata de las cosas de la vida humana. Tampoco lo consigue el segundo porque, aun tocando oscuramente el fondo desde donde se origina el problema, lo deja en un ámbito al que falta la claridad irrecusable del concepto. El problema de Dios es, para Zubiri, el problema del hombre mismo. No es una interrogante más que la vida nos plantea, sino un constitutivo formal de ella. Dios está inscrito, como problema, en lo más hondo de

nuestro ser. Para hacerlo ver reflexivamente es menester llevar a efecto un análisis estrictamente *mostrativo* de la realidad humana. El presente trabajo quisiera ser una exposición lo más concisa posible del pensamiento actual de Zubiri. Nos reduciremos aquí a lo que se refiere al "problema" de Dios, dejando, por consiguiente, intactos los otros dos temas que Zubiri desarrolla: la determinación filosófica de "qué" y de "quién" es Dios.

El hombre es, por de pronto, una realidad sustantiva. No podemos entrar ahora en la precisión de lo que sea esta sustantividad. Zubiri ha desarrollado el concepto en su libro "Sobre la esencia" (Madrid, 1962), distinguiendo entre *sustantividad*, como sistema de notas constitucionales de una cosa real, y *sustancialidad*, en el sentido del *hypokeimenon* aristotélico. No necesitamos entrar en detalle: todo el mundo entiende que el hombre, cada uno de nosotros, es algo sustante y sustantivo.

Ahora bien, la realidad que es el hombre goza de un carácter especial en virtud de esa capacidad de enfrentarse con las cosas en tanto que reales que es lo que llamamos su inteligencia. El animal tiene también cosas y hace su vida con ellas, pero esas "cosas" son para él meros estímulos a los que el animal responde en cada caso en forma más o menos adecuada. En cambio el hombre, que siente también las cosas como estímulos vitales, es capaz, a una con ello, de aprehenderlas *como reales*, es decir, como cosas que son "de suyo". Esta formalidad de las cosas, que Zubiri llama su "de suyo", es lo que constituye propiamente la *realidad* de lo real. Es algo así como un "fuero interno" en virtud del cual lo que es real se yergue, por así decirlo, desde sí mismo, y se está en sí. Si se quiere, por su realidad las cosas son "por su propia cuenta". Pues bien, la función primaria de la inteligencia, según Zubiri, consiste en *sentir* las cosas estímúlicas como cosas reales.

La inteligencia no es primariamente capacidad de abstracción, ni de ideación, ni de conceptualización, ni tampoco de "comprensión" en el sentido heideggeriano; antes que todo ello, la inteligencia humana es la capacidad de sentir las cosas en tanto que reales, esto es, en su realidad misma. La inteligencia del hombre es formalmente *inteligencia sentiente*, o lo que es igual, sentir intelectivo.

Pero el hombre no se encuentra solamente con las cosas reales; ante todo se encuentra con su propia realidad. Esta es la razón por la que, a diferencia del animal, que puede, por ejemplo, "tener hambre", pero nunca sentirse hambriento, el hombre *se siente* a sí mismo en cada uno de sus estados: el hombre tiene un "se". Esto quiere decir que el ser humano se comporta consigo mismo (y con las cosas) no tanto ni exclusivamente por "lo que" él mismo o ellas son, sino que se comporta consigo y con las cosas en su formal carácter de reales. El hombre es, en el lenguaje de Zubiri, una esencia abierta. Esta abertura no es meramente una nota más entre las varias notas constitutivas (esenciales) de la realidad humana, sino que ella revierte sobre el carácter mismo de la realidad que es el hombre, haciendo de él otro *tipo* de realidad, distinto del tipo de realidad que es propio de las esencias cerradas. Esto tiene importantes consecuencias.

En efecto, toda cosa real no humana (esencias cerradas) tiene *sus* propiedades y una realidad *suya*. Por eso justamente todo lo real es "de suyo". Pero esas propiedades y esa realidad no son formalmente suyas. Las cosas de esencia cerrada "tienen" propiedades, pero no las "poseen", propiamente hablando. En cambio, el hombre no sólo tiene sus propiedades y su realidad, sino que además ellas son propio y formalmente *suyas*. En virtud de ello, el hombre *se posee* a sí mismo. Es lo que expresamos diciendo que el hombre es *persona*. La personabilidad es el carácter por el que la sustantividad humana se posee a sí formalmente. No es una nota más entre las muchas del hombre, sino el modo como el hombre es real. En su virtud, el hombre es la única realidad intramundana que tiene *individualidad plenaria*. Ni las cosas materiales ni los animales son estrictamente individuales; a lo sumo se da en estos últimos un *primordium individualitatis*. Sólo el hombre es, hablando con propiedad, individuo en sentido estricto. Por su carácter de persona, el hombre

queda desligado, "suelto de" las cosas en tanto que tales o cuales, y enfrentado con ellas como reales. En este sentido, la persona humana es algo *ab-soluto*.

Pues bien, esta realidad ab-soluta que es el hombre se encuentra implantada *en la realidad*. Ab-soluto de las cosas, el hombre está necesariamente referido a la realidad de ellas. Propiamente hablando, se ha de decir que no estamos *en* las cosas, sino *entre* ellas. Pero, estando entre las cosas, estamos *en la realidad*. El hombre se encuentra implantado en la realidad por su carácter de persona y de absoluto.

La imagen de "implantación", sin embargo, se presta a equívocos. No se trata de que el hombre esté "plantado" en la realidad, sino que, justo al revés, jamás está quieto en ella: tiene que ejecutar actos precisamente *para* estar en la realidad y *por* estarlo. En esos actos estriba lo que llamamos "vida humana". Tomados todos ellos a una, constituyen el *efectivo poseerse* del hombre como realidad propia, esto es, personal.

El carácter autoposesivo en que consiste el vivir tiene una estructura compleja. Para entrar en ella, empecemos por poner un ejemplo. Un acto mío es el escribir. Ahora que escribo, digo: "yo estoy escribiendo". Aquí tenemos, en primer lugar, el "yo". Este "yo" no es mi realidad sustantiva (persona). El recién nacido tiene realidad sustantiva, pero no tiene "yo". No hay que confundir, pues, la persona con el "yo". Este último es un acto segundo respecto de la persona. Y este acto tiene un carácter especial, que expreso cuando digo: "yo *mismo*". El "yo" me remite como fenómeno a mi propia realidad sustantiva. La realidad sustantiva humana, es decir, la persona, está referida en abertura no sólo a las demás cosas reales en tanto que reales, sino también y sobre todo a la realidad que es ella misma. Pues bien, la realidad sustantiva personal, trascendentalmente respectiva a sí misma y a todas las demás cosas reales, es lo que constituye ese acto segundo que llamamos "yo". Como, según Zubiri, la respectividad de lo real a las demás cosas en tanto que reales (respectividad trascendental) es propiamente el *ser* de la realidad (no podemos entrar aquí en mayores detalles acerca de esta fundamental distinción zubiriana entre ser y realidad), resulta que el "yo" es el ser de la persona (no su realidad), el ser sustantivo del hombre. Este ser sustantivo que es el "yo" no sólo está montado sobre la realidad sustantiva, sino que además se halla

referido a ella por vía de identidad: es lo que expresa el "mismo" en el "yo mismo". El "yo" es mi propio ser sustantivo, lo que *soy* como realidad, frente a toda otra realidad. Esta mis-
midad del hombre en cuanto ser sustantivo ("yo") con su propia realidad sustantiva, es lo que constituye metafísicamente la *intimidad*. El hombre es, entre todas las realidades intramun-
danas, la única que goza de estricta intimidad. Por lo mismo, el "yo" no añade ninguna nota o propiedad a la realidad personal; es tan sólo la *realitas in essendo*, la realidad "siente" del hombre.

Pero en el ejemplo aducido hay también otro momento. En el "yo estoy escribiendo" no tenemos solamente el "yo" que, como ejecutor del acto de escribir, me remite por vía de identidad a mi realidad personal, sino que tenemos además el "estoy escribiendo". En el estar escribiendo, el "yo" cobra un rasgo que lo modula como "yo": el "yo" es ahora un "yo-escribiente". En todo lo que hago viviendo, voy decantando rasgos nuevos en la figura de mi ser. A lo largo de la vida el "yo" va configurando su propio ser. Entonces el "yo" no es ya mero ejecutor de sus actos, sino que, a una con ello, es el actor y protagonista de la propia vida. A la figura de ser que el "yo", en cuanto actor, va adquiriendo en el trascurso efectivo de la vida, es a lo que Zubiri llama *personalidad metafísica*. En la vida, la persona se va realizando, es decir, personificando, y va cobrando así una configuración de ser propia, una personalidad. En su virtud, la persona y el yo, que son siempre "la misma" y "el mismo", no son jamás "lo mismo". El "lo" expresa aquí la personalidad adquirida por personificación de la persona a lo largo del vivir.

Hasta aquí hemos examinado la cosa por el lado de los actos, porque son lo más claro e inmediato; pero hay que advertir que el "yo", antes de ejecutar los actos, está ya vertido a ellos. Esta versión primaria del yo a sus actos es lo que que Zubiri define como *actitud*. El yo actor y protagonista de la vida es siempre, primeramente, un "yo-en-actitud". Y en este sentido, el "yo" es una "emergencia" que adviene desde la realidad personal. Lo importante es advertir que en la actitud se da no sólo la versión del "yo" a tales o cuales actos, sino, y fundamentalmente, a esos actos *como reales*. La actitud es, pues, en su fondo, el atenimiento a la realidad de los actos; y esta es

la razón de que en los actos, en los que la actitud cobra su concreción última, se *realice* la persona humana en tanto que persona, es decir, como realidad.

Ahora bien, en virtud de lo dicho, el hombre es siempre cuestión para sí mismo. Lo que al hombre se le hace cuestión es ante todo su propio ser. Es lo que expresamos cuando decimos: "¿qué *va a ser* de mí?". En esto estriba lo que Zubiri llama "la inquietud humana". Es la inquietud por la figura del propio ser. Una inquietud estrictamente metafísica, pero que es vivida siempre en forma inmediata, por modesta que sea intelectualmente la vida de un hombre. Esta inquietud no ha de confundirse ni con la angustia ni con la preocupación. La inquietud es, más bien, "ocupación": el estar ocupado en hacer algo y no poder menos de tener que hacer algo para realizarse como persona. Por eso, esta inquietud es una *inquietud radical*. Lo radical de ella consiste en que el hombre, más o menos sordamente, está siempre ejecutando sus actos en vistas a un "qué va a ser de mí". La inquietud radical es radical porque es inquietud por el ser, por el propio ser. Y como el ser sustantivo del hombre es algo absoluto (realización autoposesiva de su realidad personal absoluta), también la inquietud es inquietud por lo absoluto, y en este sentido, radical. El "in" de la inquietud no es, pues, algo meramente negativo, una falta de quiescencia, sino que tiene también un carácter positivo. ¿En qué consiste últimamente ese carácter positivo? Antes de responder a esta pregunta, examinemos otro aspecto de la cuestión.

Decíamos que el hombre está *entre* las cosas, pero *en* la realidad. No es que ésta sea una especie de inmenso piélago, distinto de las cosas reales. No hay más realidad que la de las cosas mismas. Pero esta realidad de las cosas jamás se agota en "lo que" esas cosas son como realidades individuales. La realidad trasciende cada cosa y la totalidad de ellas. Es un carácter de las cosas que no se identifica con ellas en tanto que tales o cuáles, es decir, con su "talidad". El hombre, en la actitud que toma para configurar su ser sustantivo, se realiza *desde esta realidad* de las cosas. Por eso, justamente, es absoluto: está "suelto-de" las cosas en cuanto tales y cuáles, lo que no ocurre, por ejemplo, con el animal. Pero el hombre es sólo relativamente absoluto, porque necesita apoyarse en la realidad para llegar a ser. Sin este apoyo en la

realidad, el hombre sería una pura impotencia de ser.

Si nos preguntamos ahora cómo se apoya el hombre en la realidad, debemos contestar que de tres maneras. En primer lugar, se apoya en la realidad como algo definitivamente *último*. El hombre encuentra lo último y definitivo para realizar en la vida su propia realidad, en el carácter real de las cosas, en la realidad. Si el suicida pudiera cambiar las cosas, no se suicidaría. Al desesperar de ello, lo único que puede hacer es abolir su implantación en la realidad. Lo real tiene, pues, para el hombre el carácter de una ultimidad. Por otra parte, la realidad es aquello que posibilita ese hacer del hombre que llamamos su vida. Es apoyo en cuanto *posibilitante*. En efecto, si los contenidos determinados de las cosas con las que el hombre hace su vida son los que permiten la configuración del ser de éste, lo son en cuanto contenidos *reales*, es decir, por su realidad. Es la realidad como tal la que ofrece al hombre la posibilidad de realizarse como persona; ella es una posibilitación, en ofrecimiento abierto, para lo que va a ser el hombre. Por último, el apoyo de la realidad es *impelente*. El hombre está en la realidad, pero se ve impelido por esa misma realidad a ser lo que él quiera ser. Es la realidad misma la que impide que el hombre permanezca quiescentemente entre las cosas. Si el hombre se adhiere a la vida, no es tanto por una especie de "apego" a ella, sino que lo es, más hondamente, porque se encuentra impelido por la realidad misma a tener que realizarse viviendo.

Como última, posibilitante e impelente, la realidad no sólo me sirve de apoyo para vivir, sino que es ella, en cuanto tal, la que me *hace ser*. En esto consiste la "fundamentalidad" de la vida humana: la realidad es el fundamento por el cual el hombre es realidad absoluta en tanto que persona. Hay en ello una paradoja: por una parte, la realidad es algo que me *hace ser*, y en este sentido es lo más "otro" respecto de mí mismo; pero la realidad es también y al mismo tiempo algo que me *hace ser*, y como tal es lo más "mío". Lo absoluto de mi ser se halla fundamentado en la realidad en cuanto realidad.

Lo dicho aquí no es una teoría, ni algo que requiera demostración. Es perfectamente accesible a una simple mirada atenta sobre nuestra propia realidad. Todo ello tiene lugar en

la vida de cualquier hombre, sin necesidad de que éste se plantee temáticamente el problema de su vida como problema teórico.

Pues bien, visto desde el hombre, el fundar de la realidad es la versión del "yo" a aquello que le sirve de fundamento para su realización como persona. El "yo" tiene que recurrir a la realidad de las cosas para vivir.

Esta forzosidad con que tenemos que volvernos hacia la realidad para poder vivir no es un vínculo físico, ni una presión social, ni siquiera una obligación moral. No es ninguna de las dos primeras cosas, porque, como observa Zubiri, tanto los vínculos físicos como las presiones sociales se refieren a "lo que" las cosas son y no a su carácter de realidad. No es tampoco una obligación moral, porque toda obligación moral concierne a una forma del propio ser, y supone, de este modo, la fundamentalidad de la realidad. La fundamentalidad, vista desde mí mismo, como versión del "yo" a aquello en que se apoya para ser, es lo que Zubiri llama *religación*. Es la ligadura de mi ser personal a la realidad como última, posibilitante e impelente.

Visto el fundar desde la realidad misma, no es propiamente ni "fuerza" ni "causación", sino que es ese carácter de "poder" que es propio de toda realidad. "Poder" es un carácter trascendental de la realidad en cuanto tal. El poder es la condición de dominancia que tiene toda cosa real por ser real. Este poder se muestra muchas veces en las cosas materiales bajo la forma de la causación, pero jamás se confunde formalmente con ésta. En nuestro caso, la realidad no es "causa" de la realización de la persona, sino que es el *poder* último, posibilitante e impelente, que hace posible la vida como personificación de la persona. En cuanto poder, la realidad es *religante*: re-liga el ser del hombre a sí misma, a lo real en tanto que tal. Por eso, si el hombre es creador de su ser, en el sentido de que se crea su propia figura de ser, lo es como creador fundado, jamás como creador absoluto.

Ahora bien, ¿cómo acontece el fundar? La religación comparte ese carácter del hombre en virtud del cual la vida es hecha en larga experiencia. El hombre va haciendo, a lo largo de su vida y de la historia, la experiencia del poder de la realidad. Pero esta experiencia tiene una estructura propia: es social. La experiencia de cada hombre es halla inscrita en eso

que Hegel llamó el “espíritu objetivo”. En ese espíritu objetivo se halla instalada la razón del hombre; pero esta instalación no es una “obturación”. En efecto, el hombre está abierto incluso a la propia instalación en el espíritu objetivo. La experiencia del poder de la realidad en tanto que religante acontece como *manifestación*. La historia entera es manifestación, o si se quiere, experiencia manifestante del poder de la realidad.

¿En qué consiste entonces el problema de Dios como problema humano?

El hombre, decíamos, es una realidad absoluta en virtud de ser persona. Y es persona por ser formalmente suyo, por poseerse. Pero el hombre es también realidad absoluta por otra razón: por estar apoyado en el poder de la realidad, que es algo absoluto. Si el hombre sólo estuviera entre las cosas (como el animal), tendría en su vida unas vicisitudes distintas según los distintos momentos de ella, pero no estaría *en la realidad*, propia y formalmente hablando. Lo que hace posible al hombre como realidad personal es justamente la realidad misma en cuanto tal. La realidad es entonces para el hombre una especie de “centro” desde el cual se despliega la realidad absoluta que es su persona.

Ya hemos dicho que el hombre está implantado en la realidad en forma de inquietud, de inquietud radical por lo que ha de ser él mismo. Pero había quedado pendiente la pregunta de en qué consiste últimamente el carácter positivo de la inquietud. Ahora podemos responder. La inquietud no es sólo falta de quiescencia, sino que es positivamente la religación al poder de la realidad. Esta religación modula en el hombre todos sus actos y actitudes y se convierte, a fuer de tal, en lo que vulgarmente llamamos la *voz de la conciencia*. Esta voz de la conciencia no se identifica con el deber. Es cierto que puede dictar también deberes, pero los juicios de la voz de la conciencia no son últimamente juicios éticos, sino, más bien, juicios de “adecuación” entre lo ejecutado y lo que uno quisiera para su ser sustantivo, y juicios de “alcance”, es decir, del alcance que tiene o no tiene un acto en la configuración del ser sustantivo del hombre. (Una forma del “alcance” es también la *indiferencia*).

Intentemos ahora cercar más precisamente esta voz de la conciencia. Por de pronto, hay

que distinguir entre *lo que* esta voz dicta y su dictar mismo. Lo que la voz de la conciencia dicta pueden ser deberes o juicios de adecuación o de alcance. Pero el dictar mismo es otra dimensión que no queda despachada con lo dicho. El dictar tiene un carácter irrecusable. Puedo, sin duda, contravenir la voz de la conciencia; puedo, incluso, sofocarla. Pero no puedo impedir que cuando esta voz es oída sea oída como algo irrecusable y absoluto en su dictar. Es lo que tenemos que ver ahora más de cerca. Para ello nos preguntamos, en primer lugar, de dónde sale la voz de la conciencia.

La voz de la conciencia sale *del fondo de mí mismo*; pero, este fondo de mí mismo no es ese fondo más o menos inconsciente al que la “psicología profunda” se refiere y que intenta descubrir. A última hora —dice Zubiri— ese fondo del hombre en el que esa psicología trata de penetrar no viene a ser otra cosa que los componentes síquicos de carácter sensovegetativo de nuestra vida humana. No es a eso a lo que apuntamos cuando decimos que la voz de la conciencia sale del fondo de nosotros mismos. En este sentido, mi último fondo es *la* realidad, que en cuanto fundamento en que me apoyo para ser, es *mía*. El poder de la realidad en mi propia realidad es el verdadero *fondo metafísico* de mí mismo.

A este poder de lo real en mí estoy religado por el poder mismo de la realidad. Lo que llamamos “dictar” de la voz de la conciencia es la necesidad de *atenimiento* al poder de lo real, que me constituye en mi propio ser: estoy incondicionalmente atendido al poder de lo real, estoy poseído por él.

El dictar de la voz de la conciencia tiene, pues, un carácter absoluto, que consiste últimamente en la resonancia de la realidad en mí. No es que por resonar en mí, la voz de la conciencia sea algo “subjetivo”. Desde Kant, la filosofía ha tendido a pensar que todo lo que se refiere al sujeto ha de ser “subjetivo”. No se trata de eso. Lo que ocurre es que hay una realidad subjetiva, que no es lo mismo que la realidad sea “subjetiva”. Todo lo real es real y nada más. Que haya una realidad de un sujeto no hace que lo real sea “subjetivo”, sino que el sujeto sea real. El carácter de lo real no pende del carácter del sujeto. Pues bien, aunque el dictar de la voz de la conciencia se produzca en el fondo de mí mismo —como resonancia de la realidad en mí— no es la rea-

lidad en tanto que mía la que me domina con su poder, sino la realidad en tanto que realidad. De ahí el carácter absoluto del dictar.

Pero fijémonos en que se trata de una "voz". No es tan sólo una metáfora, sino algo más hondo: el modo como es captada intelectivamente la voz de la conciencia. Tiene lugar aquí una estricta intelección auditiva. En la vista y en el ver se da una aprehensión de unas cualidades en las que está presente al ver *la cosa misma* que vemos. Aprehendemos las cualidades de color, figura, etc., y coaprehendemos la cosa *presente* en ellas. En la audición se da también una aprehensión de cualidades, pero la cosa sonora no está formalmente presente en ellas. La audición aprehende las cualidades de una cosa que se presenta a ella como *ausente*. Las cualidades aprehendidas *remiten* formalmente a la cosa sonora ausente, de tal manera que la audición nos da también cosas, pero cosas ausentes. Por eso lo dado en audición es voz *de* la cosa. Todo esto no tiene lugar solamente en el sentir, puesto que en el hombre el sentir está elevado a estricta intelección, como, por otra parte, toda intelección es mediata o inmediatamente sentiente y por consiguiente lleva consigo el o los modos propios del sentir. Es la intelección sentiente, de la que ya hemos hablado antes. Hay, pues, modos diversos de intelección; hay, por ejemplo, una intelección auditiva, que es distinta de la intelección visual. Los griegos impusieron la tiranía de la intelección visual. Pero en otras filosofías el inteligir fue comprendido de manera distinta. Así, por ejemplo, cuando los Vedas dicen que "la sabiduría es salvación", entienden por sabiduría algo que también en el español resuena: el tomarle el sabor a las cosas. Es un modo *gustativo* de intelección, esto es, posesión por intimidad.

Ahora bien, la voz de la conciencia es percibida por una intelección auditiva; por ello, justamente, hablamos de "voz". Esto quiere decir que en ella percibimos una "cosa" sonora (tomamos la palabra "cosa" en su sentido más amplio), pero la percibimos *como ausente*. La

voz de la conciencia nos deja lanzados o remitidos a aquella cosa que es el fundamento mismo del poder de la realidad. ¿Cuál es ese fundamento? ¿Es mi propia realidad? Ciertamente que no. Porque no es mi realidad en tanto que "mía" lo que constituye el poder de la realidad, sino que lo es la realidad misma como realidad, aunque sea mía. Así como estoy *entre* las cosas, pero *en* la realidad, así también estoy *con*-migo, pero formalmente *en la realidad*. La voz de la conciencia emerge de mi realidad sustantiva, pero me remite a una cosa real que es el fundamento de esa voz. Merced a esta remisión, por la que me veo lanzado hacia el fundamento del poder de lo real, la inquietud radical se convierte en cuerencia o cuestionamiento, en búsqueda por experiencia.

Pues bien, lo que aquí llamamos "fundamento" del poder de la realidad es precisamente lo que la experiencia humana ha designado con el nombre de "Dios". La palabra "Dios" cobra, de este modo, un sentido claro y unívoco. Hace más de treinta años, Zubiri escribía: "mejor que infinito, necesario, perfecto... creo poder atreverme a llamar a Dios, tal como le es patente al hombre en su constitutiva religación, *ens fundamentale* o fundamentante... La fundamentalidad de Dios 'pertenece' al ser del hombre, no porque Dios fundamentalmente forme parte de nuestro ser, sino porque constituye *parte formal de él* el 'ser fundamentado', el ser religado...". Hoy —dice Zubiri en 1968— habría que matizar varias de estas expresiones: la religación no nos religa inmediatamente a Dios, sino al poder de la realidad; pero nos *remite* a Dios. Se trata de la "remisión a Dios" como problema. Todavía no sabemos si vamos a encontrar algo, ni qué vamos a encontrar; pero estamos constitutivamente lanzados a la búsqueda.

El "problema de Dios" no es primariamente objeto de fe, sino un problema de la realidad humana misma. Está presente en todo acto vital humano. No es, pues, algo extrínseco ni adventicio. El problema de Dios se halla inscrito en lo absoluto de nuestro ser.

La irreligiosidad de hoy

por Armando Roa

CRISTIANISMO Y POBREZA

LA IRRELIGIOSIDAD es la bruma envolvente de nuestro tiempo. Entre sus formas sutiles incluye la confusión de miseria material y espiritual, de pecado y enfermedad, y la negación de que el hombre sea a imagen de Dios, porque la sola existencia de algo más alto, lo desalojaría del sitio supremo.

La imposibilidad de mundos espirituales dignos donde haya pobreza, es casi una creencia común de nuestro tiempo, en el cual muchas veces permaneciendo ajeno a la realidad, se da por sentado que, negados ciertos sustratos materiales, no sean posibles productividades anímicas valiosas, cosa desmentida para cualquiera que tenga experiencia concreta de los hechos. Cuando se ha trabajado con obreros y gentes marginales, asombra que personas desprovistas de conocimientos intelectuales posean una sabiduría frente a los problemas radicales de la vida, de la que carecen muchos universitarios. Incluso en alcohólicos y en mujeres víctimas de la promiscuidad sexual aparecen destellos de vivacidad de un espíritu empeñado en alimentar su fuego pese a los estragos corporales.

Esa calidad humana del pobre torna más irritantes las injusticias en su contra y obliga a facilitar su acceso en igualdad de condiciones a todos los bienes. Los pobres no son despojos desprovistos de luz, a los cuales deba ayudarse en virtud de consideraciones filantrópicas, sino personas con un mundo íntimo tan rico como el de cualquiera, y entonces, por el solo hecho de ser hombres, con pleno derecho a los bienes necesarios a su amplio despliegue. En ninguna parte se da como regla la asociación entre miseria económica y miseria espiritual, pues hay pobres y ricos desprovistos de vigor y entregados a la holgazanería, al vicio o al delito, lo cual muestra que el esplendor anímico, no es de manera alguna don de los agraciados del dinero.

El cristianismo vincula pobreza y acceso al

Reino de Dios, rescatando el valor único de aquella. Cristo, los apóstoles, los padres de la Iglesia, los santos impelen a los ricos a desprenderse de su riqueza en beneficio de los menesterosos. No se desea, sin embargo, convertir a los pobres en ricos, ya que en tal caso, para ser fieles al mandato, los pobres deberían de nuevo entregar lo recibido y volver a su antiguo estado. Se trata de aliviar dolores desigualmente repartidos, de dar entrada al goce de bienes materiales y espirituales, lo cual es valioso, y más allá de esto, abrir al pobre a la plena capacidad de generosidad, haciéndole posible inclusive ese goce enaltecedor de poder desprenderse en favor de otros, de regalar los propios bienes. El cristianismo alaba entonces la pobreza, no en cuanto mera carencia de cosas [en un afán sin sentido de torturar a los seres humanos], sino como expresión máxima de generosa entrega de cosas ambicionadas, para darse a bienes anímicos perdurables.

Como nadie puede dar lo que no tiene, el cristianismo incita a trabajar, investigar y transformar el mundo en busca de etapas superiores en cantidad y calidad de bienes. Cuanto más apetecibles son los bienes obtenidos, gracias a la hasta hoy inagotable fuerza creadora del hombre, mayores las ansias de gozarlos y más meritorio el significado de su desprendimiento. En el trabajo libre y en la libre y eficaz invención, el espíritu agranda su círculo, reconoce su fuerza, multiplica sus talentos y se reconquista a sí mismo a mayor altura. El trabajo aumenta la riqueza y ésta puede ser gozada sin adherirse a ella, si se disciplina el alma en el deleite de la generosidad.

LA RIQUEZA Y EL CUERPO

Mientras de más esclavitudes laborales salva la civilización, más posibilidades hay de que el ahora descansado mundo de la carne, por naturaleza vuelto hacia afuera, busque saciarse en voluptuosidades. Se necesita profundo renunciamiento, porque, a lo menos en apariencia,

es fácil desprenderse de los toscos y escasos placeres primitivos, y no de los incontables proporcionados por una humanidad evolucionada, no sólo en el número de lo disponible, sino en los refinamientos sensoriales para gustarlos. En tal sentido la tendencia al trabajo y a las transformaciones, acrece los bienes materiales y espirituales por el aumento de su producción y por ennoblecer con la renuncia de lo conquistado, en cuyo caso el espíritu no se entrega a la carne, sino la carne al espíritu. Si no hay intensa producción de bienes no hay real renuncia. También cabe adherirse a las cosas, en cuyo caso se cae en el infierno competitivo de la riqueza, del poder de la gloria, del agotamiento físico, extorsionando el cuerpo con el sexo o con las drogas. Donde el espíritu no descubre su propia fuente de bienes, se los exige al cuerpo, que los refina a su vez a través de la consunción inmisericorde de otros cuerpos.

El fulgor vulnerable del cuerpo, la tristeza por su decrepitud y desaparición, su valor en sí, han conmovido al cristianismo, que piensa imposible una existencia definitiva otorgada al puro espíritu, si no participa por igual el cuerpo en éste y el otro mundo; por ello se ha opuesto siempre a ascéticas no purificadoras, sino atentatorias contra la nobleza del cuerpo, y ha prometido su resurrección, su vuelta al lado del alma, como el amante fiel que fue de sus dichas y desdichas, dador de salud y vida.

EL RECIBIR Y EL DAR COMO ESENCIA DEL ESPÍRITU

La desolación es un sentimiento penoso; se estaciona en el espíritu cuando no se ha experimentado de manera suficiente el recibir y el dar. Quien no ha recibido nunca afectos ni cuidados por libre iniciativa de otros, se nota indigno, despreciado, fuera de la comunidad de prójimos. Quien no ha dado nunca, se duele al verse algo así como con una generosidad no realizada. Esos dos fenómenos pudieran decirse que definen al alma humana: el recibir y el dar; se reciben afectos, conocimientos, obras; se asimilan y dignifican a través de procesos íntimos y se dan de nuevo a los demás con todo un cortejo de nuevas propiedades. Si lo entregado fuese idéntico a lo recibido se trataría de un mero traspaso de ideas o acciones, que mantendrían inmóvil al hombre en sus etapas iniciales. Mientras el cuerpo re-

cibe alimentos, los asimila y se consume [en dar vida al espíritu, tirando hacia afuera en forma de desperdicios, lo viejo, lo no asimilado, o lo inservible], el alma devuelve enaltecido a su prójimo aquello que se le entregó. Quizá si no haya otra diferencia tan profunda entre psique y soma.

En la pobreza extrema de bienes materiales, el trabajo agobiador no deja tregua al alma para transmutar en cultura desarrollada esa global sabiduría señalada al principio, y entonces el proceso del recibir y el dar queda retenido en una de sus partes decisivas. En otras palabras, la luminosidad del pobre no es ya visible a la simple vista, sino que es preciso descubrirla. De hecho se expresa en forma colectiva —pero individualmente inadvertida y por lo tanto para él, no como un dar propio—, en los cuentos, canciones, danzas, bailes y artesanías populares. Del borramiento de la miseria deben preocuparse los hombres, sin descuidar la alabanza de la pobreza, que es el despojarse de lo mucho que debiera recibirse para darlo enriquecido a los otros, así como a su vez, se hizo o se debió hacer con nosotros.

En el obrar hay una integrada participación de cuerpo y alma, pero en algunas actuaciones, como en la búsqueda de la verdad, del bien y de la belleza, asume el liderazgo el alma, y en otras, como en la voluptuosidad sensorial y sexual —si no entra el amor— el liderazgo pertenece al cuerpo. Como a su vez el cuerpo necesita de otros cuerpos para alcanzar la plenitud de los deleites, está por esencia vuelto hacia fuera en busca de aquello capaz de proporcionárselo; de esa manera si priman tales deleites, el hombre se apartará insensiblemente de su interioridad a fin de complacer a quien hace de eje de sus operaciones. Para retomar su mundo íntimo debe en un sentido u otro sacrificar aspiraciones connaturales de su cuerpo; por eso se trata en todo lo humano de una trágica integración contradictoria con violentos impulsos hacia adentro y hacia afuera. La ascética, el sacrificio de lo corpóreo, no es un masoquismo, sino el camino hacia el dominio del espíritu, cuyos goces dejan una paz íntima desconocida en los arrebatos de la carne. Por eso ha dicho Baudelaire en su Dedicatoria de “Los Paraísos Artificiales”: “del mismo modo que una droga temible, el ser humano disfruta del poder de sacar nuevos y sutiles placeres,

incluso del dolor, de la catástrofe y de la fatalidad". En tales sacrificios del cuerpo, en su desprendimiento de las voluptuosidades, no sólo deja el liderazgo a las regiones más altas del espíritu, sino que dentro del propio espíritu quita fuerzas a las regiones anímicas de mayor concordancia con el soma, por estar también vueltas hacia afuera, como lo son la envidia, la soberbia, la vanidad, el miedo, la cobardía, todos obstáculos a menudo insalvables para la vida noble. Por eso la religión católica, en busca de una humanización creciente, de una facilitación del obrar al servicio del bien, no ha dejado de predicar como algo perentorio, la negación del liderazgo del cuerpo, y la entrega al espíritu del criterio con que se le otorgarán los goces que a dicho cuerpo legítimamente le corresponden, y cuya privación más allá de cierto límite impedirían sentir y pensar. Una purificación de tal especie despeja al alma de las tendencias hacia abajo y la abre a la posibilidad de obrar en acuerdo a lo benéfico para sí y para todos, porque a diferencia del soma, que si da algo queda privado de lo que entrega, el alma recupera acrecentado lo que generosamente donó.

ENFERMEDAD Y PECADO

La confusión entre enfermedad y pecado es otro de los signos de irreligiosidad de la época. Por curioso contraste, mientras la psiquiatría de hoy ve en cualquiera enfermedad un pecado que no se enfrenta con hombría y se trata de minimizar culpando a las circunstancias, a la mala educación de los padres, a impulsos neuróticos, son numerosos los sacerdotes, inclusive, que apelando a psiquiatría de manuales casi no ven pecado en nada, sino simples huellas de regresiones instintivas, con lo cual se colocan en un punto de vista retrógrado que recuerda las concepciones científicas del siglo dieciocho. Hay desviaciones sexuales, fanatismos, inseguridades, timideces, incapacidades de mantener el celibato, de evidente origen psiquiátrico, por falta de madurez psíquica, esquizofrenias, epilepsias, paranoias larvadas, carácter histérico, abúlico o hipertímico, etc., y son detectables y tratables por el médico; pero de ahí, a suponer que las ansiedades connaturales a cualquier ejercicio de la virtud sean expresión de en-

fermedad psíquica hay grave distancia. Una simple decisión supone inquietud, riesgo, incomfortabilidad; con mayor razón los sofrenamientos prolongados de inclinaciones propias del cuerpo y del espíritu. Que tales tormentos, cuando vienen de la entrega a valores más altos causen daño en personas sanas, no se ha probado, y la tendencia de los siquiatras actuales de más nota, se inclina más bien a pensar lo contrario, es decir que ellos son salutíferos. Así lo diría un Kurt Schneider, un Karl Jaspers, un Arthur Jores, un Viktor von Weizsäcker, un F. von Gebattel. Fue el centro del pensar de Freud y Janet en su trágica visión de la relación entre el hombre y la cultura. Si el espíritu se entrega sin defensa a las inclinaciones elementales de poderío, vanagloria, popularidad, sexo, ideologías a la moda, suntuosidades materiales y psíquicas, carecerá de paz, finura, generosidad, libertad interior, para laborar por la verdad, la belleza y el bien de todos los hombres; en vez de transformaciones positivas perdurables, obtendrá agotadoras y quizás ineficaces gratificaciones momentáneas.

La clínica diferencia anomalías psíquicas y defectuosidades normales del ser humano. La envidia, la vanidad, o la imposibilidad absoluta de continencia sexual, cuando son, por ejemplo, anomalías histéricas, se traducen en conductas que dañan rápidamente la simpatía y honorabilidad del individuo, lo hacen inconstante en el trabajo, le generan enojosas dificultades con familiares y amigos, le convierten en carga para los suyos, y lo inducen a usar recursos prudentes o imprudentes para obtener lo que desea, debiendo cargar otros con sus resultados.

Cuando al contrario son defectos naturales del espíritu, más acentuados en tal o cual persona, sólo coinciden en el nombre con las anomalías psicopáticas o neuróticas acabadas de señalar. La envidia o la vanidad espiritual llevan a cuidar en todo momento el buen nombre, obligan a trabajar esforzada y eficazmente a fin de superar a los envidiados y se disimula al máximo el origen torcido del empeño. La crítica a los otros se fundamenta en la forma más "inocente" y adecuada posible, precedida de un halago. Pudiera decirse a la ligera, que tales defectos son quizás beneficiosos motores de la evolución histórica, si no mantuviesen al individuo en constante zozobra frente

a los triunfos ajenos, y si algo de innoble no fuese el halo constante de su personalidad, en virtud de lo cual, si muchas veces participan en el avance del arte o de la ciencia, detienen el progreso ético del ser humano. Sin embargo tales defectos son propios del hombre y por lo tanto normales desde el punto de vista médico, lo cual no significa que no deban ser superados con serio rigor a través de la ética o de la religión, únicas vías hasta hoy descubiertas capaces de transformar la interioridad humana. En esta línea la mortificación de las vanidades del cuerpo y del alma se ha mostrado en las religiones que la propician, un excelente remedio. La verdad, el bien y la belleza se muestran mejor a seres sin mezquindad, y el alma envidiada de muchos hombres carece de esas cualidades. Se necesita el salto desde el artista y el científico, que laboran en busca de honores, dinero y figuración, al otro entregado al arte y a la ciencia por lo valioso en sí de ambas cosas para la felicidad humana.

El pecado no es enfermedad; es el entregarse sin combate ni arrepentimiento a las defectuosidades naturales del hombre, justificándolas por ser naturales y porque gracias a ellas, envidia, ansia de dinero, lascivia, se saca lo mejor de sí mismo para aventajar a los otros; se cree todavía que así progresaría la especie. Los síntomas neuróticos de igual denominación, necesitan eliminarse —piensa el hombre corriente— porque provocan sufrimientos sin eficacia al impedir la perseverancia en el trabajo y la buena convivencia, pero los defectos del espíritu careciendo en gran parte de los últimos inconvenientes, no debieran ser castigados con una ascética demasiado rigurosa; el que fuese mejor amar la ciencia por la ciencia misma, o el amarla por vanidad, no parece muy importante, para el mundano, dada la posible identidad de eficacia en ambos casos. El que una cosa sea pecado y la otra no, le da lo mismo.

EL YO Y LA DIVINIDAD

El cristiano debería ver sin embargo con Kierkegaard, junto al yo natural, un yo teológico, o sea, un yo ante Dios. El pecado es la defectuosidad del yo ante Dios, no ante los demás hombres, por eso sin la existencia de Dios, el pecado, o es una palabra vana, o es un delicuescente ser más o menos virtuoso. Dice

Kierkegaard en "La enfermedad mortal": "Ahora ese yo ha dejado de ser simplemente un yo humano para convertirse en lo que estoy dispuesto a llamar —con la esperanza de que no se me comprenda mal— el yo teológico, es decir, el yo precisamente delante de Dios. ¿Acaso no es una nueva realidad infinita la que alcanza el yo al saber que existe delante de Dios y convertirse en un yo humano cuya medida es Dios? Un vaquero —si es que esto no es una imposibilidad— que no fuese más que un yo delante de sus vacas, sería indudablemente un yo muy inferior; y la cosa tampoco cambiaría mucho aunque se tratara de un monarca que sólo fuese un yo frente a todos sus esclavos. Tanto el vaquero como el monarca absoluto carecerían en realidad de un yo, pues en ambos casos faltaba la auténtica medida... Pero, ¡qué rango infinito no adquiere el yo cuando Dios se convierte en medida suya! La medida del yo siempre es aquello ante lo cual precisamente el yo es lo que es en cuanto yo, pero esto es a su vez la definición de "la medida". De la misma manera que no se pueden sumar más que cantidades del mismo orden, así también cualquier cosa es cualitativamente idéntica a aquella con que se mide...

"La más antigua Dogmática tenía una idea muy exacta, a la que recurría con mucha frecuencia —aunque también solía cometer muchos errores en su aplicación—, cuando hacía hincapié en que lo terrible del pecado consistía en que se pecaba delante de Dios. Esta era la razón en que se apoyaba para demostrar la eternidad de las penas del infierno. En cambio, una Dogmática más reciente ha acostumbrado a pasar por alto ese enorme detalle porque en el fondo le faltaban entendederas y sentido para comprenderlo. Y así no es extraño que recientemente algunos teólogos se hayan vuelto tan avisados que afirmen simplemente: el pecado es el pecado; el pecado no es mayor porque sea contra Dios o delante de Dios...

"Desde luego, la antigua Dogmática tenía razón al afirmar que lo que acrecentaba la gravedad del pecado era cabalmente el hecho de que éste fuese contra Dios... Aquí lo que importa decisivamente es que el yo tenga la idea de Dios, y, no obstante, no quiera lo que Dios quiere, ni se someta obediente. Tampoco es verdad que solamente se peque contra Dios alguna vez puesto que todo pecado es come-

tido delante de Dios o, dicho con mayor exactitud, lo que propiamente hace de una falta humana un pecado es el hecho de que el culpable tenga conciencia de existir delante de Dios".

Más adelante agrega: "Se peca, pues, cuando delante de Dios y desesperadamente no se quiere ser uno mismo, o cuando, también de una manera desesperada y delante de Dios, se quiere ser uno mismo... Esto es lo grave, esa terquedad nuestra que estúpida o insolentemente se mantiene ignorante o pretende ignorar que el yo humano, en lo concerniente a sus deseos e ideas más secretas, le debe a Dios una obediencia profundísima, de suerte que todo él tenga que ser oídos y docilidad para captar y cumplir con absoluta prontitud la menor señal de la voluntad divina en cualquiera de sus designios respecto a ese nuestro yo humano. Así, por ejemplo, los pecados de la carne no son otra cosa que la terquedad del yo inferior; pero ¿cuántas veces no ha sido expulsado un demonio con ayuda de otro demonio, llegando a ser la segunda situación peor que la primera? Pues eso es cabalmente lo que suele acontecer en el mundo: el hombre empieza pecando por fragilidad o debilidad, y en seguida —en seguida quizá aprenda la lección de que su único refugio está en Dios y así busque ayuda en la fe que lo salva de todo pecado... La fe, en efecto, consiste en que el yo siendo sí mismo y queriéndolo ser, se fundamenta lúcido en Dios.

"A pesar de todo se ha acostumbrado a pasar por alto con excesiva frecuencia que lo contrario del pecado no es cabalmente la virtud. Esta apreciación es en parte una apreciación pagana, la cual, al medir la gravedad del pecado se contenta con una medida meramente humana, y en realidad no sabe lo que es el pecado y que todo pecado lo es delante de Dios. No, lo contrario del pecado es la fe, y por eso en la Epístola a los Romanos (xiv, 23) se nos dice: "Todo lo que no procede de fe es pecado". Esto es, desde luego, uno de los conceptos más discriminativos de todo el cristianismo, que lo contrario del pecado no es la virtud, sino la fe".

Queda en claro entonces, la diferencia entre anormalidad psíquica, defectuosidad del espíritu, virtud y vicio, santidad y pecado; sólo lo primero dice referencia a la medicina; la virtud y el vicio apuntan a la libre determinación

del hombre respecto a la generosidad frente a sí y a los demás; la santidad y el pecado traducen la vida profunda del alma, aquella que se despliega soberana cara a Dios o al Demonio. Introducir solapadamente la psiquiatría en estas esferas últimas y culpar a represiones infantiles de la incapacidad de mantener la continencia sexual, o de desprenderse del dinero o de amar al hombre por el hombre, es uno de los modos diabólicos de pecar sin sentirse pecador, como lo es también el guardar silencio ante el hecho de que ambas renuncias son santas, no porque así lo exige un vanidoso espíritu de ser llamado progresista, lo que es un vicio o un pecado, sino porque dedicarse a la felicidad del hombre es mandato perentorio de Dios, en lo cual no coincide el cristianismo con ninguna teoría sociológica, y ni siquiera se parece a ninguna. El cristianismo es una religión, un hacer conciencia constante de la íntima ligazón del hombre a Dios y de Dios al hombre, y en consecuencia no tendría porqué asemejarse a teorías cuyo objetivo es otro.

EL HOMBRE, IMAGEN DE DIOS

La nobleza del hombre es su hechura a imagen y semejanza de Dios, rasgo que quedó asumido y reforzado al hacerse a su vez el Verbo de Dios, hombre completo. Como imagen de Dios, el hombre participa de su vida honda, de sus misterios, de sus derechos plenos a la posesión y transformación del mundo, todo lo cual no puede serle quitado por ningún orden, estructura, ideología o sistema, sin cometerse sacrilegio. El derecho de un hombre acaba donde empieza el del otro, lo cual no es un límite, si el deseo de cada uno, bien advertido del significado de su imagen, es que todos traduzcan el original con esplendor sumo.

Un hombre a semejanza de Dios es lo opuesto a un Dios antropomórfico hecho a imagen del hombre, como el supuesto por Feuerbach; lo primero obliga a descubrir lo divino dentro de lo humano, pues semejanza es un reflejo, más puro o más velado, del ser del cual se es reflejo, pero de ninguna manera identidad ontológica o segmento desprendido de aquella naturaleza. Dicha semejanza es constituirse al igual que la divinidad, en fuente de amor y el amor supone luminosidad, libertad, riesgo, decisión, sacrificio, gozo, fidelidad, soberanía

plena sobre los actos. En el amor no cabe dominio, rigidez o tiranía, sino, si pudiese decirse, sobreabundancia en la estimación de los seres amados, sin perder de vista por ello, sus virtudes y defectos, sus rangos respectivos, el grado de amor entregado a cada uno.

Más allá de la pura imagen hay la presencia real de Dios en la estructura humana, lo cual no significa intervenciones, esclavitudes, ni subordinaciones físicas milagrosas, sino la alegre compañía de un buen amigo, que se queda a nuestro lado, sufriente o gozoso, en las horas del amor, del recogimiento, de la humildad, del arrepentimiento, de la culpa, de la decisión. Religiosidad es la captación de esa presencia en lo íntimo y en lo externo, en lo pequeño y en lo grande, en lo mínimo y en lo máximo, sin que nada pierda por eso su legítimo esplendor.

Dicha compañía notoria a los ojos de la fe, pone lo sobrenatural en lo íntimo de nuestra naturaleza, no desvirtuándola, sino afirmándola en su ser sumo.

Cada cosa tiene su naturaleza y la esencia de la naturaleza es la naturalidad con que se la muestra. Entre el reino de lo natural y el de lo artificial existe el de lo artificioso, especie de reino antidivino. Mientras una piedra entregada a su destino guarda siempre su aire natural, el hombre difícilmente lo retiene y baja, casi sin darse cuenta hacia lo artificioso en su manera de pensar y obrar. Al hombre se le escapa constantemente su naturalidad, que es sin embargo lo real de su naturaleza. Lo sobrenatural no altera la esencia humana, pero opera deteniendo nada menos que la fuga de su naturalidad; hace de un hombre semivacío un hombre cabal.

El hombre se desliza a lo artificioso, y por

eso mismo a lo demoníaco. No se trata aquí de los supuestos impulsos naturales de agresión, de Konrad Lorenz, o de los impulsos destructivos de Freud, casi inocentes, pues aspiran a la destrucción, o en defensa de lo suyo, como en la teoría etológica de Lorenz, o como creía Freud, en búsqueda de retrotraer la vida a épocas pacíficas remotas cuando dormía junto a los minerales en lo idílico primordial. Lo demoníaco no es tampoco el frenético deseo de vengarse de crueldades de la tierra a través del crimen o las orgías sexuales, como pensaba Sade, sino el ímpetu a construir a espaldas del amor, mundos de gozo, superiores a los mundos de Dios, considerados aburridos y anacrónicos. Lo céntrico es ser adorado como hombre en cuanto hombre, por la posesión de la riqueza, del poder, de la gloria mundana, del don de los milagros, en suma, las tentaciones del Demonio a Cristo, recogidas de nuevo por Dostoiewski en su Leyenda del Gran Inquisidor. Lo demoníaco no es la disconformidad consigo mismo, lo cual es bueno, sino el sentirse más holgado en una comarca de meras apariencias sensoriales o intelectuales deslumbradoras, que en la realidad diaria, costosa de saborear, admirar, resguardar y transformar; sin embargo, es aquí donde se esconde la luz divina y por lo tanto la imagen humana hecha a semejanza de dicha luz.

En la medida en que lo religioso por la vía de salvar la naturalidad de la naturaleza profundiza la existencia, y devuelve el resplandor sobrenatural de su imagen, la irreligiosidad de hoy señala en éste como en los otros aspectos, no sólo detención en la siempre urgida necesidad de transformación del interior del hombre, sino el desalojo de su naturalidad y el descenso hacia la tierra desértica de lo artificioso.

Historia y aggiornamento

por Mario Góngora

ES MUY DIFÍCIL caracterizar un movimiento histórico como el "aggiornamento" de los católicos. En ellos, los pensamientos iniciales se ven rápidamente desbordados en todas las direcciones y, finalmente, resulta una realidad muy diferente, no solamente del estado anterior, sino también de los proyectos y deseos primeros de quienes eran opuestos al estado anterior. No se sabe si son genuinas revoluciones o meros fenómenos de reflejo y contagio. En este caso, la consigna de un aggiornamento global ganó a la Europa católica de norte a sur y fue luego recibida en Norte y en Sudamérica, en esta última, con todos los conocidos rasgos de nuestras "recepciones" culturales. No obstante la dificultad que yace en todo intento de determinar el contorno de una realidad histórica presente, quisiera dedicar estas líneas a uno de los aspectos del aggiornamento, su relación con la historia y el pensamiento histórico. Advirtiéndolo en seguida que no me refiero al pensamiento individual de ningún teólogo, ni a la interpretación de los textos eclesiásticos, sino —como creo que es lícito hacerlo a un observador con afán de comprender históricamente— al fenómeno colectivo que se ha desencadenado; en el cual, en definitiva, las voces más vulgares suelen pesar más que las insignes, el eco más que la palabra.

I

El aggiornamento suele usar de lemas historizantes: escrutar "los signos de los tiempos", "Dios, Señor de la Historia", la preferencia otorgada a la Biblia sobre la Escolástica, el rasgo entusiasta y profético. Por otra parte, "aggiornamento" implica "modernización", "estar con la historia", "estar con su tiempo". Aquí empiezan a asomar los equívocos.

La historia es obra siempre de nuevas revelaciones, de nuevas visiones e ideas, de nuevas oleadas de sentimiento o sensibilidad colectiva que se graban en nuevas formas, que nada tienen de "parecido" a la situación en que

nacen, que no se pueden entender como "productos de su tiempo". Una nueva idea, como la de Lutero, por ejemplo, no surgió "de su tiempo", nadie podía haber previsto su aparición ni su alcance antes de los hechos decisivos, nació del drama de un alma individual enfrentada con textos bíblicos que tantos otros conocían y utilizaban como algo obvio. Después, la época se pareció a Lutero, mirada retrospectivamente. Lutero no era "hombre de su tiempo", no era nada "moderno" en esos comienzos del siglo xvi, podía parecer al contrario una figura anacrónica o incommensurable; pero él representaba, verdaderamente, el poder de la historia. Después, la historiografía abstracta invertirá los términos y declarará que todo lo nuevo que él trajo era "efecto" de una causa social.

Por otro lado, están los "resultados" de la historia, su espuma, sus rasgos más visibles, el "estilo del tiempo". Uno puede adecuarse a él o no; pero ni una ni otra actitud implica realmente "hacer historia" en sentido fuerte. Copiar las formas dominantes es padecer la historia, es capitular ante ella, nada más. "La verdadera historia se burla de la historia", podría decirse, imitando el pensamiento de Pascal. El aggiornamento como consigna significa un afán de modernizarse —seguramente, en sus primeros adalides, por impulso misionero—; pero si verdaderamente no ha surgido una nueva idea, ni la época, ni la Iglesia, ni los hombres se modificarán un milímetro, respecto del rumbo que ya tenían. Lo que los católicos "progresistas" (para emplear un vocablo cómodo, pues aún no hay otro nombre) entienden por aggiornamento es un plegarse militantemente a la época, un "abrirse al mundo", pero esto no es una genuina adquisición espiritual.

De allí también la rapidez de su propagación, chocando apenas con resistencias públicas. Como se ha tratado de un acomodo, de adoptar la fisonomía masiva entregada por la época, tratando ansiosamente de transcribirla, forzosamente tenía que gozar de la máxima

popularidad y publicidad. Las culturas viven de tensiones dramáticas de grandes individualidades, estamentos, escuelas de pensamiento, Estados; las épocas de civilización solamente quieren gozar de uniformidad. El que una gran potencia tradicional declare de pronto que adhiere a esa uniformidad es algo que obviamente es popular y tiene que propagarse con una enorme rapidez. Ella sirve de medida a la flacidez de vida espiritual de las civilizaciones en decadencia, que seguramente ya estaba actuando en el catolicismo preconiliar. El conformismo tomó ahora un contenido insólito: capitular con la época a cualquier precio, negar su propio pasado, abismar lo que antes se veneraba, todo ello sin riesgo alguno, por tanto sin ninguna real libertad.

II

Un aspecto en que el catolicismo progresista parece reflejar muy claramente tendencias del tiempo es el futurismo o utopismo. Se ha generalizado mucho el sentimiento de ruptura íntima, la negativa a asumir el pasado, se proyecta toda noción valorativa en una imagen del hombre futuro, desdeñando las figuras históricamente dadas. Lo que hoy se suele denominar "humanismo cristiano" no es un verdadero humanismo, porque éste postula siempre ejemplos vivos, históricos, formadores, merecedores de recuerdo y de imitación, no la imagen abstracta "del" hombre. Pero este "humanismo" es adhesión a un rasgo propio de la civilización: su carencia de vinculación histórica, su utopismo.

Hay precedentes en la historia de la Iglesia occidental de tales oleadas de ruptura con el pasado. El catolicismo progresista actual tiene mucho del Iluminismo del siglo XVIII —a veces de la "Ilustración Católica" (episcopalista, moralista, etc.), a veces la Ilustración secular y racionalista. Comparte con el sentimiento del siglo XVIII el desprecio por la tradición medieval, por los ideales monásticos y contemplativos, la pasión activa y moralizadora (muchas veces moralizadora-hedonista, inclinada a la aprobación del placer), la creencia racionalista en la educación y en el bienestar como vías hacia una utópica "felicidad"; el sentimiento, en fin, de estar "en las luces", de haberse alejado de un pasado bárbaro y de marchar ya en un tiempo perfecto. La recepción entusias-

ta que ha tenido en los medios católicos la "desmitologización" de Bultmann está claramente acuñada por la impronta de la Ilustración y del cientismo, y muchas veces se aproxima ya claramente al Deísmo dieciochesco.

"Las luces" del siglo XVIII son, en parte, transferencia secularizada de la fe en el Espíritu Santo. Y también en el catolicismo "al día" hay algo de las sectas joaquinistas de la Baja Edad Media, que creían en una nueva época en la historia de la salvación, caracterizada por una nueva dispensación del Espíritu Santo y se rebelaban contra la Iglesia Papal, afirmando que en ella se había corrompido la verdad. La lucha actual contra lo que se llama la Iglesia "institucional" o "jurídica" (degradando el sentido de Derecho e Institución a un nivel que ningún pensador jurídico serio aceptaría), tiene relación con raíces joaquinistas. No con el mismo Joaquín de Fiore, para quien la Iglesia de Juan —del Espíritu y de la Caridad— superaba, mas no abolía la Iglesia de Pedro; sino con las sectas franciscanas posteriores que se ampararon en su grandiosa Teología de la Historia. La idea de que la Iglesia, a partir de un momento, ha entrado en decadencia, pero que ahora se revivifica por una nueva dispensación divina, ha sido una idea profundamente influyente en la historia espiritual de Occidente. Los Protestantes la recogieron de otra manera que sus antecesores, marcaron más la repriminación de la Iglesia Primitiva y menos la nueva época del Espíritu, pero en todo caso mantuvieron el esquema histórico decadencia-revivificación. Esquema secularizado por la Ilustración, conservado religiosamente por algunas sectas y por algunos Grandes, se vierte ahora hacia el aggiornamento. Pero creemos que el aporte joaquinista al movimiento progresista es harto menor que el del Iluminismo del siglo XVIII. Pues Joaquín y sus sucesores veían una anticipación de la perfección venidera en el estamento de los monjes; en el plan de la nueva ciudad dispuesto por Joaquín la contemplación, la sabiduría, la caridad y la pobreza monástica están en conjunción, y constituyen el modelo ejemplar de la totalidad. El catolicismo progresista se opone a las virtudes monásticas y a los consejos evangélicos de perfección.

Una investigación histórica en regla podría desentrañar muchas otras líneas de pensamiento y de estilo que confluyen en el movimiento

de hoy, fuera de las que aquí propongo. Pero en todo caso me parece decisiva la coyuntura actual: los precedentes históricos se filtran y se reciben ideológicamente, en la medida en que convienen al futurismo y utopismo contemporáneos.

III

Al negar el catolicismo progresista su identidad con el pasado, rompe toda posibilidad de ecumenismo auténtico, el que parecía ser una de las grandes aspiraciones iniciales del movimiento. Pues no puede haber ecumenismo "del instante", sino de todo lo pasado y del futuro. Para que todo se integre en la Iglesia, la verdad tiene que haber estado siempre presente en ella, de otra suerte se rompe la tradición sacra, privando de toda garantía de autenticidad a la unidad. El ecumenismo no puede ser un consentimiento pactado y perecedero, ni un mero sincretismo.

Se acusa hoy día a la Iglesia de ahistoricidad, pensando sobre todo en el período de predominio de la escolástica. Es verdad que la concepción histórica básica se actualizó en el Origen y durante la Patrística y la Alta Edad Media, hasta 1300, anteriormente al primado de aquella filosofía y teología. Con todo, siempre la Iglesia ha portado en sí la idea de Historia Universal, que funda la ecumenicidad: por la fe en la salvación de "judíos y griegos", la incorporación del Antiguo Testamento al Canon y con ello de las tradiciones sobre el origen, la doctrina del Logos que ve los filósofos y poetas antiguos como profetas de Cristo, en fin por la cronología de Eusebio y de Jerónimo, que ensamblaba la historia bíblica con la historia mundial. La iglesia recibió el Cosmopolitismo final de la Antigüedad, pero le dio un fundamento místico, prolongándolo hacia los orígenes y hasta el fin. Esto es, precisamente, el "catolicismo". Hay en él mucho más sentido universal que en toda la circulación técnica y el aparato burocrático internacional de hoy.

La idea cristiana de historia no es futurista. El tiempo nuevo y perfecto que se espera es la restauración de todas las cosas en su orden originario, pero esa restauración está ya obrando en espíritu, en las formas de la santidad. Que "toda época está inmediata a Dios", como decía Ranke, expresa uno de los aspectos

esenciales de la concepción cristiana de la historia. La escatología cristiana de la historia no es utópica, no anula el pasado, lo confirma en la perfección que no alcanzó en el tiempo, pero que llevaba en sí como idea. Por eso Pablo aseguraba a los de Tesalónica que los muertos resucitarían y no serían solamente los vivientes de los últimos tiempos quienes participarían del gozo. La resurrección es el rescate del pasado.

IV

La concepción cristiana de la historia es afirmativa, pero tiene también otra vertiente, al reconocer dentro de la Historia una escisión que viene del pecado, una lucha entre bien y mal que viene desde el comienzo y prosigue aún después de Cristo, en una dialéctica que se expresa en la imagen del trigo y la cizaña. No solamente crece desde Cristo el bien, sino también el mal, encarnado en potencias personales o colectivas bestiales, cuya fuerza se exacerbará justo antes de la culminación del bien, en un "colmo del mal". La verdad permanece siempre, pero combatida y siempre amenazada. Los ermitaños huían al desierto, incluso cuando el mundo era "medieval". Los apóstoles incitaban a una actitud de alerta, nunca a una distensión o una confusión con el mundo.

El catolicismo "ilustrado" o progresista se evade de esta negatividad de la historia por su énfasis optimista en el presente y en el futuro, que contrasta con su condenación del pasado, según la ya descrita perspectiva utopista. El futuro es presentado como un progreso lineal y unitario de la actividad y la razón humanas hacia el Reino de Dios, sin marcar suficientemente que la culminación es fruto de una intervención personal y sobrenatural del Cristo, en un salto imprevisible (se dice que vendrá como el ladrón nocturno, cuando tal vez no haya fe sobre la tierra); en modo alguno esa culminación es en las Escrituras el fruto de la evolución del titanismo intelectual y técnico del hombre, ni de su bondad natural. Al contrario, la perfección final es en la concepción bíblica un puro don.

V

Esta profunda penetración del utopismo y humanitarismo contemporáneos en el seno del

catolicismo, esta conversión a la inversa que hoy presenciarnos, procede, a mi juicio, de un factor político. En lugar de la sujeción y obediencia al César, sin la entrega del alma —según el mandato evangélico— tiende el catolicismo progresista a deificarlo, y a acomodar ideológicamente el Evangelio a todo cuanto hoy desea el César.

Despojado de los atuendos de épocas pasadas, "el César" es el poder en cada momento vigente. Diríamos que éste reside hoy día en el complejo llamado "lo social". Hay un totalitarismo de lo social que supera con creces los antiguos totalitarismos políticos, desdeñados hoy día porque carecen de fuerza comparados con el nuevo poder, cuyo intérprete es "la opinión mundial". Lo social constituye el último fundamento explicativo de las cosas humanas; el espíritu y su mundo tiende a ser siempre explicados "desde abajo". Casi todos estamos hoy día, cual más, cual menos, prendidos en la misma red mental. Hace ya un siglo, Jacobo Burckhard y Nietzsche avizoraban y describían el nuevo poder de las masas que advenía en Europa. Un pensador ruso del mismo tiempo, Constantin Leontiev, destacaba el contraste entre la jactancia intelectual ante Dios y la humilde sumisión ante la humanidad colectiva, como rasgos propios de la época.

Este poder es venerado ahora por los católicos "al día". Por ello se asimila más y más la caridad a la filantropía, sin mentar su carácter de vínculo sobrenatural; y se quiere justificar a la iglesia como una modesta agencia de mejoramiento social. Maritain escribió que "el mundo" no podía entender la fe ni la esperanza teológicas, pero que aceptaba la caridad porque la confundía con otra cosa, y eso la hacía popular. Gracias a todo este tipo de confusiones, se va dando al César lo que es de Dios, y destruyendo por tanto la libertad del cristiano, una de cuyas premisas es la tajante división de ambas potestades.

La experiencia del aggiornamento nos hace comprender, por contraposición, en qué consistió la negativa de los primeros cristianos a rendir culto a la diosa Roma y al dios Augusto. Estos eran sentidos como cultos benéficos, garantes de la paz y de la prosperidad del Im-

perio, compatibles con todas las religiones, meros signos de devoción de la humanidad a sí misma. Los cristianos rompían ese sincretismo conformista, tan propio de las civilizaciones finales, provocando así el específico "escándalo cristiano". Los católicos "ilustrados" o progresistas pueden arrostrar con coraje toda clase de hostilidad al denunciar males o injusticias sociales y políticas, suelen escandalizar por tanto a las gentes "respetables"; pero temen, en cambio, al verdadero escándalo cristiano, a lo que San Pablo llamaba "la necesidad de la Cruz". Se podría decir que ese temor es su más íntima definición. Se sitúan siempre, en último término, en el plano de lo ético y de lo razonable, carecen de sentido de lo sobrenatural y *por tanto* de sentido de la libertad.

Un movimiento iniciado por católicos de élite ha ido cobrando la forma de un fenómeno de conformismo sincretista, de adoración a los ídolos del tiempo. Paradójicamente, la exaltación de la iglesia del espíritu contra la iglesia institucional ha rematado en la sumisión a "lo social". El protestantismo nórdico luchó también contra la sacralidad objetivada, pero la profunda interiorización en el alma permitió que salvara parte de la sustancia de vida cristiana; pero un catolicismo de aquel tipo, que lucha contra la sacralidad objetiva, a la vez que contra el alma individual y contra la contemplación y la mística, no puede sino llevar fatalmente a una gran disolución. No aporta un verdadero modelo de perfección humana ni una auténtica renovación, obsesionado como está por adaptarse solamente al fugaz "hoy día" —sin poder reconocerlo desde las propias fuentes, sino queriendo aprehenderlo de una manera casi periodística.

Algo de esto es tal vez lo que entreveía Bernanos en una carta de 1946, al regresar a Francia: "En cuanto a la espiritualidad del porvenir, ella se me aparece tan degradada que nadie la reconocerá".

En la historia interna del cristianismo, el fenómeno debe tener un sentido. Desde el punto de vista historicista, es una patente manifestación de la decadencia de la cultura de Occidente en una civilización amorfa.

Catolicismo y autenticidad mundana

por Juan de Dios Vial Larraín

I. AGGIORNAMENTO Y RESENTIMIENTO

EL SIGNO QUE preside al catolicismo contemporáneo es una palabra asaz débil y ambigua —*aggiornamento*— a la que se ha preferido conservar en su idioma de origen justo cuando parece reinar una voluntad de no dejar nada en su forma original y cuando se emprende la traducción de textos bastante más ricos de significación y misteriosidad que desde tiempo inmemorial se guardaran en latín. *Aggiornamento* habla de un “día” —en castellano habría que traducirlo probablemente en la frase “puesta al día”— que parece esplender a lo lejos como una realidad en la que los católicos, sumidos todavía en la noche, estarían llamados a vivir.

En la medida en que la metáfora del “día” expresa un nuevo tiempo, un rescate de la figura de la naturaleza por el advenimiento de la luz, “puesta al día” pudiera aludir al evento esencial de todos los tiempos, que en lenguaje paulino se expresa con palabras como “justificación”, “gracia”, “libertad”; ponerse al día significaría, entonces, atenerse a la contingencia y fugacidad, a la presencia bruta e irrevocable de lo que el presente nos pone delante, con el designio de hacer brillar en el aquí y ahora del “día” la verdad que Cristo hizo visible precisamente por su Encarnación en un tiempo, en un cierto día de la historia.

Este peso esencial de la metáfora hállese, sin embargo, expuesto hoy al riesgo de una fundamental devaluación. “Día” parece entenderse como el mundo en la plenitud de su luz propia; entendido así resulta quizá demasiado fascinante para ser no más que un signo. Y si en otra época pudo temerse que el sentido de encarnación de la verdad cristiana llegara a esfumarse en un espiritualismo vacío de gracia que la situaba en una vaga región suprasensible, ultramundana, hoy la verdad cristiana corre el riesgo contrario: el de quedar animada por la mera fascinación del mundo y regirse enteramente por él, despojándose

de una virtud que pueda ser verdaderamente transformadora del mundo. Su *aggiornamento* vendría a ser, entonces, una forma del resentimiento en la medida que concedería al mundo nada más que lo que antes le negara. No constituiría el acto de justicia de dar al mundo lo que es suyo, su valor propio, sino el gesto secretamente odioso que bajo la apariencia de un reconocimiento del valor del mundo, viene a ser, más bien, la negación de todo valor que pueda tener otro principio. Así, de la exaltación del mundo resultaría, por vía oblicua, por una inconfesada dialéctica, el rebajamiento denegador de lo que puede, precisamente, animar y transformar el mundo. Lo que aquí nos preguntamos, entonces, es, en primer lugar, si no hay en un *aggiornamento* así concebido cierta intencionalidad que el cristianismo parece asumir ya por obra de la Reforma, para mostrar enseguida, en la raíz más profunda del catolicismo, una energía iluminadora del mundo que, sin embargo, parece permanecer inédita y quizá olvidada en nuestros días.

II. LA HISTORIA ESTA PRESENTE

Una cuestión como la que primero se planteara ensancha la visión a totalidades mayores de la historia —el cristianismo de la Reforma— y pone en acción las complejas mallas no sólo de la especulación teológica sobre la incidencia del cristianismo en la historia, sino de las variadas filosofías que disputan la aclaración del sentido de la historia. En nuestra cultura el hecho histórico parece haber perdido toda rotundidad empírica que permitiera entenderlo sin supuestos a tal punto que uno se pregunta si será posible todavía saber efectivamente lo que ocurre, traspasar los espesos velos de una cultura que dice ser histórica, pero cuya más palpable historicidad parece consistir, precisamente, en la infinita mediatización de lo que puede vivirse como existencia real. ¿Es que el hombre contemporáneo, una vez más ha llegado a ser el prisionero de una caverna —la his-

toria, esta vez— de manera que no puede llegar a comprenderse a sí mismo sino en el juego de sombras al que su conciencia histórica parece atarle?

Aquí no se intenta una especulación que deba construirse sobre alguna teología o filosofía de la historia. A lo que se aspira en estas líneas es, más bien, a desarrollar una libre reflexión animada por una crítica conciencia intelectual de la situación del catolicismo en nuestra época. Si bien de lo que se trata, por consiguiente, está situado más cerca de la conciencia que de la ciencia, hace falta encuadrar esta reflexión y para ello se partirá con una hipótesis de trabajo.

La hipótesis consiste en pensar que el documento óptimo que realmente tenemos para reconocer el sentido o el núcleo esencial de un fenómeno histórico es su versión actual; es decir, la forma como se lo está viviendo, su manera de constituirse, de operar en el presente.

Podría pensarse, en contrario, que la forma presente es lo que el fenómeno ha venido a ser y que la comprensión histórica, en cambio, está llamada a develar su génesis, la cual permite explicar cómo ha venido a ser lo que ahora es. Pero en este modo de pensar hay una sutil contradicción. Se hipostasía, por una parte, el hecho histórico en un paradigma, como algo en algún sentido ya cerrado por un pretérito perfecto; no obstante, en algún otro sentido se lo reconoce como no del todo constituido todavía, precisamente en la medida en que es histórico. Se habla de la Reforma, se la quiere pensar como un hecho de la historia, pero cuando se la ve irrumpir en el tiempo abierto que es el presente, se la expulsa a su condición paradigmática de hecho del pasado que permite conferirle una rotundidad de la que realmente carece. Al pensar de este modo se suponen dos cursos temporales divorciados: uno, el del hecho histórico, cuyo tiempo sería el pasado; otro, el del ahora en que se lo reconoce como pasado, que sería solamente un presente. El tiempo histórico, sin embargo, está libre de tales abstracciones —pasado, presente, futuro. Tiempo de la historia es el complejo o confluencias de esas dimensiones que sólo pueden distinguirse abstrayéndolas. En la realidad misma de la historia “ser” y “llegar a ser” no son momentos diferentes y, por eso, en el conocimiento histórico hay una retrospectión prospectiva abierta siempre en el presente.

Puede comprenderse de este modo si decimos que, en esencia, la Reforma está hoy tan presente como en su primer instante y, a la vez, que se halla tan ausente como pudo estarlo en ese primero o en cualquiera otro de sus momentos. Y, en fin, que si hay una esencia o un núcleo de sentido que permite darle con propiedad un nombre no es precisamente porque la Reforma constituya un paradigma eterno, inmóvil, perfecto, sino porque ella no es otra cosa que esa precaria constancia expuesta a continuo desgaste que vemos aquí y allá, en el hoy y en el ayer, en Lutero o en Kierkegaard, en Barth, Bultmann o Bonhoeffer. Llegar a conocerla históricamente no será, por tanto, abarcar todos sus instantes, sino leer su consistencia en alguna de las figuras donde la Reforma reitera esa su consistencia esencial. El texto que se elija para tal lectura, cualquiera que sea —Lutero, Kierkegaard, Barth, Bultmann o Bonhoeffer— contiene como cualquier realidad el momento clave del tiempo histórico, que es el del hacerse presente, el de la actualidad. Pero será más fácil de reconocer con mayor nitidez en obras que sean actuales para nosotros en las que más cerca y directamente podremos contemplar precisamente ese venir a ser que es su real historicidad.

III. TEOLOGIA PROTESTANTE Y MUNDANIDAD.

Ha sido de la telogía protestante, seguramente, de donde han salido las figuras señeras de la teología cristiana, por lo menos en los últimos siglos. Dificilmente hallaríamos en el catolicismo personalidades tan originales e influyentes. Uno admira la libertad con que estos hombres pueden ofrecer, ora la mayor fuerza edificante —Kierkegaard y Barth, por ejemplo— ora la más desenvuelta lucidez intelectual, como es la que Bultmann y sus seguidores han puesto en práctica en la exégesis del Nuevo Testamento. El catolicismo no parece haber dejado a sus hombres semejantes posibilidades creadoras, su actividad teológica parece carecer del brillo poético e intelectual de las obras del arte de la inteligencia y ser más bien el pensar de un gran cuerpo, de una poderosa comunidad de hombres, de una tradición viva.

Con todo, si se reflexiona más a fondo sobre estas diferencias, ellas podrían quizá abrir nuevas perspectivas al juicio. ¿Qué da a la teología protestante de hoy y de ayer su brillo, su

libertad, esa agilidad para situarse a la vanguardia y decir las cosas de una manera que resulta bastante más penetrante y comprometida de aquella que los católicos suelen emplear? Piénsese solamente que si se trata de plantear una aceptación del mundo, una comunión en las esperanzas terrenas y en la realidad dramática del hombre de carne y hueso, cuánta mayor decisión y libertad puede hallarse en un Bonhoeffer, o en los teólogos norteamericanos que proclaman la muerte de Dios, que en los más avanzados teólogos católicos postconciliares.

Pues bien, habría que reconocer quizá una diferencia radical entre lo que se denomina "teología" en el catolicismo y en el protestantismo. Ortega y Gasset llamaba la atención hacia cuán equívoco resulta, por ejemplo, llamar igualmente "poesía" a lo que hicieran Homero y Verlaine. Es vital para el desarrollo de una disciplina del espíritu advertir cuándo estos nombres genéricos que gozan de un status en la república del saber, efectivamente vinculan en él la mancomunidad de un mismo esfuerzo y cuándo pasan a convertirse, sencillamente, en amarra y servidumbre de propósitos ajenos.

A primera vista puede advertirse que la teología católica gira en un sistema cerrado moviéndose con máxima cautela tanto respecto de aquello que está llamada a decir, cuanto de la forma de decirlo. El sentido de lo dogmático ha sido en ella muy fuerte. Por eso no ha temido al hermetismo y ha preferido formas de pensamiento y expresión acuñadas con la voluntad de crearlas de una vez para siempre. Su adopción del latín y su estilo de trabajo escolástico reflejan ese espíritu.

Lo que en sentido estricto se ha llamado "teología" entre los protestantes, en cambio, no es sino el momento final de un saber abierto, sin límites claramente definidos, como una disciplina ligada inmediatamente a la lectura y a la predicación, a la exégesis y a la palabra, con un sentido edificante, llamada a servir a la experiencia de la fe en todas sus vicisitudes. No obstante, en esta teología, crecida en el puro ámbito de la fe, parece advertirse una voluntad de enraizar la fe, y también de proyectarla, más allá de sí misma, de prolongarla y hacerla colindar, por una parte, con la más inaccesible trascendencia y, a la vez de encerrarla y aun identificarla con la más inmediata,

cotidiana y concreta realidad. El pensar teológico protestante parece, pues, desgarrarse entre dos extremos: uno que le da ese valor edificante, que tiende a situarle en una trascendencia coextensiva de la fe misma y otro que le priva de autonomía, que lo vuelca hacia principios y hacia consecuencias que escapan impredeciblemente del ámbito puro de la fe y al parecer buscan forjar ésta como realidad mundana. Esta teología vendría a ser sólo un momento singularmente intenso del círculo hermenéutico (Ricoeur, Ott) de tal manera que ni su principio ni su fin se hallarían en lo que en el momento teológico, en sentido estricto, se juega, sino antes y después de él, en un punto que pertenecería al mismo círculo, pero situado en la antípoda. Para formular derechamente el pensamiento: diría que, en su forma teórica, si se quiere dogmática, la teología protestante echa sus raíces y primordialmente se realiza como filosofía —el idealismo alemán es un buen testimonio— y que, en su vertiente práctica, la teología del cristianismo moderno se realiza en los principios dominantes de la acción política y económica de manera que será, por ejemplo, en el liberalismo y en el marxismo donde mejor pueda descubrirse la instancia ética del cristianismo moderno. Así la teología protestante se habría constituido eminentemente en una dimensión mundana y secularizada, se habría identificado, en el orden teórico, con la especulación intelectual propia de la filosofía y en el orden práctico, con el sentido que el hombre ha querido dar, de modo natural, a su conducta propiamente humana. Es decir, la teología protestante habría hecho la peripecia de la cultura moderna, se habría identificado con ella; de ahí su brillo, su dramatismo, su grandeza y, a la vez, su miseria.

Lo que se ha afirmado es, sencillamente, algo que Nietzsche parecía advertir cuando decía: "qué es en el fondo la filosofía alemana: una teología insidiosa", para añadir en otro lugar: "los alemanes me comprenden fácilmente cuando digo que la filosofía ha sido estropeada por la sangre de los teólogos. El sacerdote protestante es el abuelo de la filosofía alemana, el protestantismo es el pecado original de esta filosofía". Es lo que dijera Hegel cuando mostraba la Reforma como la "entrada en el estadio del espíritu que se sabe libre queriendo lo verdadero, eterno y universal en

si y por si"; cuando decía que el terreno propio de la Reforma es "la intimidad del espíritu germánico" y cuando, refiriéndose siempre a la Reforma, expresaba: "la industria se hace ahora ética". Es lo que en nuestro tiempo mostrara Max Weber en su célebre tesis sobre los orígenes protestantes del capitalismo y lo que hace Althusser cuando recusa los orígenes cristiano-hegelianos del marxismo, acusados en el "humanismo" del joven Marx de los Manuscritos del 44 y establece un corte, una ruptura —la "coupure" de Bachelard— en nombre de la cual rechaza lo que llama una lectura expresiva de *El Capital* porque en ella adivina "la tiniebla del fantasma religioso de la transparencia epifánica y de su modelo de fijación privilegiada: el Logos y su Escritura".

Cuando la "teología" de esos teólogos norteamericanos que se llaman a sí mismos "radicales" hace suya y proclama la muerte de Dios, convirtiendo en slogan las palabras terribles que Nietzsche puso en labios de un loco, dándolas por consiguiente como palabras cuya razón de ser dichas se oculta; cuando esta "teología" se propone abandonar los claustros hacia el mundo, lo sagrado hacia lo profano, alejarse de Dios hacia el ateísmo, como uno de aquellos teólogos —Hamilton— lo ha dicho ¿está, acaso, emprendiendo una experiencia de mundanización nueva, desconocida, inaudita? Diría que no: que lo que está haciendo es, quizá, cumplir el secreto y constante designio de la Reforma, repitiendo su esencia. Supongo que esta idea no podría recibirse con mayor extrañeza si se habla precisamente de los teólogos de la muerte de Dios, ni tampoco si se habla de Bonhoeffer que la ha hecho explícita con elocuencia, ni aun si se habla de Bultmann cuya brillante exégesis desmitologizadora aspira a ser un esclarecimiento del sentido de la existencia humana en términos que sean perfectamente comprensibles para ella misma dentro del cuadro de la analítica existencial de Heidegger, o de Gorgarten que decía: "la autonomía del hombre no ha podido ganar el sentido radical que tiene en el mundo moderno, sino gracias a los conocimientos y experiencias que brotan de la fe cristiana". Podría decirse que en todos estos casos la tesis no implica ninguna interpretación, sino la transcripción de las intenciones explícitas de dichos teólogos.

Cosa distinta, sin embargo, sería al parecer hablar en los mismos términos de un Barth, de un Kierkegaard, de un Lutero. Aparentemente atribuir sentido mundano a la experiencia y reflexión teológica de estos hombres sería desconocer lo que en ellos pareciera ser más esencial: precisamente la negación de toda forma de idolatría humana que inclusive pudiera extenderse a lo que cabe llamar "religión" y aun a formas teológicas de hablar de "Dios". Me pregunto, sin embargo, si esta negación del mundo, si esta ardiente profesión de una fe pura, constituye en verdad una apertura hacia esa realidad absolutamente otra que sería la de Dios. Alguna vez me pareció difícil aceptar la frase de Merleau-Ponty: "una fe que no es fe en algún ser, como la de Kierkegaard". Hoy me parece bien iluminadora. El rechazo del mundo, de lo objetivo, de la razón —por hegelianas que fuesen— lo hizo Kierkegaard —que no parece tener igual entre los teólogos protestantes después de los fundadores— en nombre de algo que tanto podía denominarlo "fe", como "pasión", "compromiso", "subjetividad". Es que tampoco esta teología ha salido verdaderamente del mundo y no ha dejado jamás de afirmarlo por más que sea con suprema angustia. Por el contrario, está implantada precisamente en la médula del mundo, en lo que éste tiene de más ahincado y esencial: la subjetividad. Es cierto que Lutero condenaba a la razón y a sus muy humanas pretensiones con alguno de esos epítetos de grueso calibre con los que su temperamento estaba bien pertrechado; es cierto que hablaba de la necesidad de "matar a la razón"; pero no se vea la subjetividad en la razón, para pensar que Lutero lucha contra ella en nombre de un principio superior. ¿Qué clase de "razón" era esa a la cual Lutero quería imponer los artículos de la fe, como resulta de su comentario a la epístola de San Pablo a los Gálatas, y a la que descalificaba por "ciega y sacrilega en las cosas de la fe"? ¿No es, precisamente, aquella potencia humana piedra de toque de la pura subjetividad, que es el punto de ruptura de la formidable pasión que desencadena justamente el núcleo de la subjetividad? Es en nombre de ésta que Lutero la combatía y es lo que traiciona en su animosidad contra Aristóteles.

Diría, pues, que el sentido esencial de la Reforma es el que está bien explícito para nosotros, en lenguaje contemporáneo, en los teólogos protestantes como Bultmann, Bonhoeffer y sus seguidores. Que ellos son, de acuerdo con la hipótesis antes formulada, nuestro mejor documento de diagnóstico y por consiguiente, que esto mismo que nosotros leemos en estos teólogos y que en ellos podemos entender con facilidad porque el lenguaje que hablan es el nuestro, es también lo que en verdad dijeron Barth, Kierkegaard, Lutero, en un lenguaje cuya actualidad puede ir progresivamente escapándonos, pero que venimos a entender justo cuando lo vemos realizarse en lo que son sus obras actuales, en lo que ha venido a ser aquello que también ellos intentaron y realizaron y que, no en vano, puede ponerse bajo el mismo nombre: Reforma. Y diría que lo que el pensamiento de estos hombres ha vivido con profunda, singular, dramática, intensidad es, primeramente, la experiencia de una pérdida de Dios, de una ruptura religiosa, de una fe que se vacía, que deja de ser "fe en un ser", sencillamente, de un ateísmo.

Ese desnudamiento de la fe y ese desprecio de toda "obra" específica de religación con Dios que la Reforma proclama; esa voluntad de encontrarse ya en la intimidad de Dios y a la vez esa magnificación de la distancia que separaría al hombre de Dios ¿no son los síntomas de un ateísmo esencial, aunque todavía inconfesado, de una mundanización demoníaca que sería el sentido profundo de la ruptura que fue la Reforma?

El hombre moderno vive esta crisis como impulso poderoso en la última profundidad de su conciencia. De ahí brota la afirmación infinita de una voluntad de autonomía. La "liberación", la "justificación" paulinas sufren así una muy sutil e imperceptible transposición de sentido que late todavía en una palabra de nuestro tiempo: "enajenación", empleada por el joven Hegel precisamente en sus estudios sobre el cristianismo y que se popularizó en la época del descubrimiento del joven Marx y de sus escritos inéditos. Es la apelación a una miseria perdida y, por eso, en algún sentido, mítica.

El hombre moderno —y lo es seguramente

nuestro contemporáneo— vive ese momento crítico que es primero rechazo y repulsa y que es, luego, afirmación y búsqueda. Afirmación de sí y búsqueda de lo que perdió, que es otra modalidad de la autoafirmación; búsqueda del paraíso perdido. Pero estos dos planos se intercambian, se confunden en la conciencia turbulenta y desgraciada de este hombre que por una parte pierde a Dios y por otra lo busca justo en aquello que creyó ganar al precio de lo perdido: lo busca en el mundo. Esta voluntad de descubrir a Dios en el mundo y a partir de esa médula del mundo que es la subjetividad, es el sentido de la filosofía moderna del idealismo alemán y es en ella donde se hallan quizás las raíces más auténticas y en todo caso las categorías teóricas de la teología protestante. Boehme, Leibniz, Wolf, Kant, Goethe, Fichte, Hegel, Marx, Husserl, Heidegger, son los hombres que llevan a efecto esta magna empresa espiritual. "Negatividad" "dialéctica" "coincidencia de opuestos" "voluntad" "nada" son los instrumentos conceptuales que diseñan el sentido aporético, vacío y sin salida, en el fondo del cual yace la experiencia de una pérdida de Dios y de una dramática voluntad de recuperarlo o, en el sentido fuerte de la palabra, de hacerlo.

La muerte de Dios que Nietzsche viera destró al hombre del reino suprasensible y espiritual que el idealismo había edificado para salvarle. Pero esa crisis no parece haberle enseñado nada a este don Quijote que es el hombre moderno. De las alturas ideales de lo suprasensible parece ahora caer al mundo de la necesidad cotidiana para —con no menos voluntad idealizadora— adorar y mitificar —en el marxismo, por ejemplo— precisamente aquello que antes quemara: el mundo de las necesidades y aun, quizá, lo que tiene de brutal, primitivo y oscuro. Don Quijote monta ahora el asno; pero es el mismo.

VI. CATOLICISMO Y AUTENTICIDAD MUNDANA

Y entonces surge en toda su fuerza la segunda cuestión que proponíamos al comenzar: si el aggiornamento del catolicismo debe tener el sentido mundanizador de la experiencia ya hecha por el cristianismo moderno, con todo lo que en éste puede haber de resentimiento nihilizante, o si no hay más bien en sus mismas

raíces un principio de renovación muchísimo más vigoroso.

El catolicismo no ha hecho la experiencia de la Reforma. Posiblemente esto lo marginó, en buena medida, de la "historia". De ahí sus rutinas, su carencia de originalidad, sus dificultades para acompañarse al ritmo de la historia que parecen condenarle a llegar siempre con retraso, a que sus esfuerzos por ponerse al día con frecuencia le dejen vergonzantemente a la zaga, como ocurre, por ejemplo, cuando *aggiornamento* significa nada más que comenzar recién a aprender en Marx y a veces solamente en Feuerbach.

¿No tiene, acaso, el catolicismo un derecho a entrar en el mundo, una posibilidad de animación del mundo y aun del más efímero de sus días, que sea auténtica? En la medida que el catolicismo se guarde y sostenga fiel a sí mismo, a su cabeza y a su espíritu, tiene posibilidades de animación del mundo que no las tiene ya, quizá, ese cristianismo que parece haber consumido sus fuerzas precisamente en la mundanización, en una tentativa de captura del mundo que era más bien la persecución de un fantasma. Dentro de su pobreza, de su carencia de compromiso y participación, el catolicismo ha quedado quizá en una mayor libertad frente al mundo que puede haberle preservado una cierta inocencia, la libertad auténtica para una nueva mirada capaz de destruirlo. Esto es, en cambio, lo que la experiencia moderna del cristianismo habría enajenado: el mundo con el que ese cristianismo se encuentra, en la medida que no fue visto y querido por sí mismo —Gandolfo diría: en su belleza— en la medida que se quiso ver a Dios en él, se lo perdió irremisiblemente de vista, pervirtiendo su naturaleza propia.

San Juan de la Cruz —como lo ha mostrado recientemente Kolakowski— es un místico católico en cuya doctrina vemos el más radical esfuerzo de desasimiento de las creaturas, esfuerzo que precisamente se ha llevado a efecto con singular maestría en las sutiles esferas de la interioridad. La purificación de la subjetividad es algo que la mística española cuidó con verdadera genialidad subjetiva, como es la que San Juan de la Cruz exhibe en su sagaz reconocimiento de las astucias del alma. Pues bien, es ese espíritu radicalmente desasido de las creaturas y de las más sutiles formas de afición a ellas precisamente el que puede entonar el más lírico canto a la belleza de las creaturas y el que puede hablar del amor en el lenguaje del más limpio y del más fuerte erotismo. Esta posibilidad de vivencia y cultura que el catolicismo ha mostrado, abre perspectivas mundanas que la verdad católica puede poner al día. Un *aggiornamento* suyo, por consiguiente, no puede consistir en rehacer caminos hollados y cerrados, sino en conducir a una nueva experiencia de las cosas, a un retorno a su inocencia, a esa condición de creaturas que manifiestan la invisible presencia de Dios, como decía San Pablo a los romanos, sin dejar de ser pura y simplemente cosas del mundo. El testimonio de una búsqueda y experiencia de esta índole nos lo ofrecen hombres que, en definitiva, y en algunos casos a pesar de sí mismos, pertenecen quizá a una cultura católica: un Nietzsche, un Dostoyewski, un Rilke, un Unamuno, también un Heidegger y aun el mismo Barth. Lo primero, y también lo último de una tal experiencia descubridora, renovadora, liberadora, es entrar en esa luz distinta de la del día histórico y mundano a la que San Juan llamó en su Evangelio el *Logos* y que precisamente es la que ilumina este mundo.

N: 1

Editorial / MARIO GÓNGORA: Materialismo neocapitalista, el actual "ídolo del foro" / HUMBERTO MATURANA: Ciencia, Devenir y Universidad / ARMANDO ROA: Algunos rasgos de nuestro ser sudamericano / EDUARDO ANGUITA: Misa Breve / IGOR SAAVEDRA: Sobre ciencia y científicos / LUIS IZQUIERDO: ¿Qué relación hay entre subdesarrollo y Universidad? / JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN: Militares, Aventureros e Ideólogos / HUMBERTO GIANNINI: Soledades Asociadas.

Nº 2

Editorial / ARMANDO ROA: Sexo y Erótica / RAFAEL GANDOLFO: La política como pasión / JOAQUÍN LUCO: Valores y Poderes universitarios / INSTITUTO DE ARQUITECTURA U.C.V.: Arquitectura / ARMANDO URIBE ARCE: Documentos Literarios / LUIS IZQUIERDO: La autonomía universitaria y los grupos de presión / OSVALDO FERNÁNDEZ: Hacia una interpretación unitaria del marxismo / DAVID ROSENMAN TAUB: Hogar / JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN: Qué es Teilhard de Chardin.

N: 3

Editorial / Cartas / FÉLIX SCHWARTZMANN: La Revolución Rusa, la autobiografía de Evtushenko y los guerrilleros / LUIS IZQUIERDO: Cátedras, Departamentos, Facultades / AMADOR NEGHME: La cultura, su difusión y posibilidades dentro de la Facultad de Medicina / ARMANDO ROA: Nihilismo, Medicina y Religión / ALBERTO PÉREZ: Sentimiento de soledad en el arte contemporáneo / ARMANDO URIBE ARCE: Conferencia de un teólogo / LUIS BAFFICO R.: Investigación científica, encrucijada y horizonte / JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN: Fe cristiana, existencia y contemplación.

Nº 4

Editorial / LUIS IZQUIERDO: Reforma universitaria: una decisión política / ARMANDO ROA: El cogobierno / JOAQUÍN BARCELÓ: ¿Universidad o diversidad? / OSVALDO SUNKEL: Los fundamentos del cogobierno universitario / JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN: Comunidad, Investigación, Autonomía / BRAULLIO ARENAS: Para siempre / RAFAEL GANDOLFO: Sobre cristianismo autocéntrico / CARLA CORDUA: Los jóvenes / ARMANDO ROA: Los trasplantes de órganos y la ética / JOSÉ R. MORALES: El teatro de la incertidumbre / HUMBERTO GIANNINI: Ensayo teológico rimado. Cuerpo de hombre — alma de lobo.

Nº 5

MARIO GÓNGORA: ¿Qué puede dar el pensamiento histórico a la formación cultural hispanoamericana / RAFAEL GANDOLFO: La razón que no piensa / ARMANDO ROA: La obediencia y la pérdida de la identidad del hombre contemporáneo / JOAQUÍN LUCO: Al ingresar a una Academia / JOAQUÍN BARCELÓ: Fuga de cerebros / HÉCTOR HERRERA CAJAS: La cultura y el hacer-bien-hecho / JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN: Proletariado y Filosofía. EDUARDO VILCHES (Xilografía de la portada): El arca de Noé.

DILEMAS

Fundadores: Mario Góngora, Luis Izquierdo, Armando Roa, Félix Schwartzmann, Juan de Dios Vial Larraín.

Director: Juan de Dios Vial Larraín.

Diagramación: Mauricio Amster.