

CUADERNOS

CEU-CEFAS | CENTRO DE ESTUDIOS, FORMACIÓN Y ANÁLISIS SOCIAL

CUADERNO 12 | verano de 2025

El retorno de lo sagrado

Colaboración de:

Rafael SÁNCHEZ SAUS

Rafael FAYOS FEBRER

Juan ARANA

Antonio BARNÉS

Juan Antonio PRESAS

Juan Alfredo OBARRIO MORENO

Montserrat HERRERO

Armando PEGO PUIGBÓ



CEU - CEFAS

*Centro de Estudios, Formación
y Análisis Social*

CUADERNOS

CEU-CEFAS | CENTRO DE ESTUDIOS, FORMACIÓN Y ANÁLISIS SOCIAL

CUADERNO 12 | verano 2025

ISSN: 3020-1594
ISSN-E: 2952-1386

Fundados en 2022,
los *Cuadernos CEU-CEFAS*
se publican cuatro veces al año.

Las opiniones expuestas en
los trabajos publicados son
de la responsabilidad exclusiva
de sus autores.

© Todos los derechos reservados.

CEU-CEFAS tiene por
objetivo la promoción de
los principios inspiradores
fundamentales de la Doctrina
Social de la Iglesia en los
ámbitos cultural y político,
mediante la realización
de cursos, congresos y
publicaciones. CEU-CEFAS
aspira a constituirse en un
lugar de referencia y encuentro
para debatir, reflexionar,
formar, difundir e investigar
en el ámbito de las ideas para
mejorar la sociedad.

www.cefes.ceu.es

CEU-CEFAS
Calle Tutor, 35
28008 Madrid | España
Teléfono: (+34) 91 514 05 77
cefes@ceu.es

Distribución gratuita
Depósito legal: M-28413-2022
ISSN: 3020-1594
ISSN-e: 2952-1386
Maquetación: CEU Ediciones
Impresión: Imedisa Artes
Graficas S.L.U.
Impreso en España

Publica: CEU Ediciones
Calle Julián Romea, 18
28003 Madrid | España
Teléfono: (+34) 91 514 05 73
ceuediciones@ceu.es

El CEU es una obra de la
Asociación Católica de
Propagandistas.

La Fundación Universitaria
San Pablo CEU es una entidad
inscrita en el Registro de
Fundaciones con el nº 60 /
CIF (G-28423275).

Consejo Editorial de CEU-CEFAS

Alfonso BULLÓN DE MENDOZA Y GÓMEZ DE VALUGERA, *Presidente*

Elio A. GALLEGO GARCÍA, *Director Académico*

Rémi BRAGUE

Alfredo CRUZ PRADOS

Alvino-Mario FANTINI

María del Carmen FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA CANTERO

Gregorio IzQUIERDO LLANES

Consuelo MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA

Jerónimo MOLINA CANO

Jaime NOGUEIRA PINTO

Benigno PENDÁS GARCÍA

José Antonio PÉREZ RAMOS

Carlos RODRÍGUEZ BRAUN

Manuel Alejandro RODRÍGUEZ DE LA PEÑA

Jorge SOLEY CLIMENT

Pablo VELASCO QUINTANA

Índice

Más allá de la historia sagrada: lo sagrado en la historia

Rafael SÁNCHEZ SAUS

11

Acción y obra singular en el contexto de una historia universal (reflexiones en torno a la filosofía y teología de la historia en Romano Guardini)

Rafael FAYOS FEBRER

49

La presente desmoralización del mundo occidental y sus dificultades para hacer frente a los fanatismos

Juan ARANA

79

La literatura: un espacio de libertad

Antonio BARNÉS

105

Sobre el regreso de lo sagrado en el arte

Juan Antonio PRESAS

121

La matriz religiosa de la libertad en occidente

Juan Alfredo OBARRIO MORENO

139

La teología política del último hombre

Montserrat HERRERO

205

Sobreponerse a un fin de época

Armando PEGO PUIGBÓ

219

Los textos reunidos en este Cuaderno CEFAS recogen varias intervenciones presentadas durante las jornadas El retorno de lo sagrado, organizadas conjuntamente por CEU-CEFAS y la Universidad CEU Cardenal Herrera y celebradas los días 5 y 6 de marzo de 2025 en el Palacio de Colomina (Valencia). El encuentro se inauguró con las palabras del rector de la Universidad CEU Cardenal Herrera, Higinio Marín, y del director de CEU-CEFAS, Elio A. Gallego, y contó con la participación de destacados expertos en diversas disciplinas –filosofía, historia, literatura, derecho, arte y política– que reflexionaron sobre el papel de lo sagrado en el mundo contemporáneo y su reaparición en múltiples ámbitos culturales.

A lo largo de las dos jornadas se celebraron ponencias, mesas redondas y diálogos en torno a la secularización, la estética, la libertad religiosa o las nuevas teologías políticas. Todos los contenidos del congreso fueron grabados y pueden consultarse a través del código QR que acompaña este cuaderno. Animamos al lector a complementar la lectura de las ponencias escritas con su versión audiovisual, para acceder al tono, matices y riqueza del intercambio intelectual que allí tuvo lugar.



Más allá de la historia sagrada:
lo sagrado en la historia¹

Rafael SÁNCHEZ SAUS

DESDE hace siglos, en la civilización cristiana, se ha entendido por Historia Sagrada aquella sección de la Historia que nos muestra la intervención directa de Dios en los acontecimientos humanos. Su fuente principal, y casi exclusiva, es la Biblia. Esa es la historia que desde muy pequeños estudiábamos en otro tiempo dentro de los planes de estudio de Bachillerato, al menos, creo recordar, hasta tercer curso, cuando ya propiamente se nos impartía una Historia de la Iglesia. Sólo a partir de entonces el conocimiento del relato bíblico y de los avatares de la Iglesia era sustituido por el aprendizaje de conceptos relativos a la doctrina y a la moral católicas, con lo que, al menos para el que les escribe,

11

¹ Muchas de las ideas que aquí exponemos han sido tratadas previamente en R. Sánchez Saus, *Dios, la historia y el hombre. El progreso divino en la historia*. Encuentro, Madrid, 2018.

12 la cosa perdía mucho de su atractivo. Para un chico de trece o catorce años, que ya entonces era ávido lector de historias, no había color entre los jugosos y a menudo pintorescos relatos bíblicos, o la sucesión de papas, heresiarcas y concilios del tercer curso, y la inevitablemente tediosa, conceptual y, más o menos, teológica materia doctrinal. En mi mente, la Historia Sagrada de aquellos primeros años guardaba menos relación con la asignatura de Religión que con la fabulosa Historia Universal y de España de cuarto curso, con la que tanto disfruté y que, me temo, es la responsable de que hoy tengan ante ustedes a un servidor, ya que determinó para siempre lo que todavía no sabía yo entonces era una firme vocación de historiador. ¡Cuánto se pierden hoy, y desde hace muchos años, los jóvenes que eligen la asignatura de Religión al haberse suprimido prácticamente de los currículos el estudio de la Historia Sagrada!

Desde la perspectiva providencialista que es propia de la Historia Sagrada, toda la historia sería una historia sagrada, pues no habría hecho alguno en ella que no reflejara la intervención providencial de Dios tendente a la salvación del hombre. La concepción cristiana de Dios, es decir el Dios que conocemos por y a través de Jesucristo, hace necesaria su presencia e intervención en la historia, en la general y en la particular de cada uno de nosotros, en la de los pueblos y

en la de los individuos, y hasta en el más pequeño acontecimiento. De hecho, quizá singularmente en los más pequeños e insignificantes acontecimientos, aunque de un modo por lo general poco apreciable para el historiador.

Esa percepción cristiana ha encontrado respuesta en la idea de Providencia, consistente en el hecho de que la voluntad de Dios ha de cumplirse de una u otra forma. Ahora bien, eso no implica que la historia responda a un planteamiento previsible, escrutable desde la aplicación de métodos racionales. Y esto es así porque la Providencia divina ha tenido que hacerse compatible con la libertad humana, a la que el cristianismo, al menos el catolicismo, nunca se ha mostrado dispuesto a renunciar. Más aún, para von Balthasar la historia es ese espacio en su universo en el que Dios ha creado la libertad, y para Rémi Brague el medio para la salvación, entendida como comunión con Dios, es la acción libre y pensada. Ahora bien, como sabemos, el acuerdo entre la Providencia y la libertad humana no es nada fácil de explicar y se trata de un auténtico misterio cuya concreta realización nos queda vedada.

Desde la perspectiva católica, el plan de Dios que conocemos como Providencia, inmutable, está fijado desde toda la eternidad, pero, como señalara Maritain, «tomando en cuenta la

libre defección del hombre, que Dios ve en Su presente eterno». La consecuencia es que el hombre participa en el plan de Dios, en su composición y su fijación eterna, pero no para modificarlo. Su gran poder reside, según este autor, en la capacidad de decir «no». Este poder de negación forma parte de la libertad creada y lanza sobre el hombre la responsabilidad de la iniciativa en toda acción mala. Aunque no pueda torcer arbitrariamente la historia, el hombre puede generar corrientes que, vinculadas a otras o desencadenándolas, pueden llegar a orientar ciertos periodos de la historia. Según Maritain, «la historia humana implica una doble especie de contingencia, por una parte, en relación a la libertad trascendente de Dios, y, por otra parte, en relación a la libre voluntad humana, así como a los accidentes y vicisitudes naturales»². La existencia de la libre voluntad humana permite comprender cómo el hombre puede ejercer influencias decisivas, para bien y para mal, en las diversas situaciones históricas que impactan sobre individuos y sociedades. No obstante, según el mismo Maritain, Dios gobernaría la historia desde arriba, según sus eternos propósitos, modelada y remodelada en función de éstos, de forma que de Él procede todo acto bueno que el hombre realice (recordemos el «sin mí no podéis hacer nada»,

² J. Maritain, *Filosofía de la historia*, pp. 110-111, 38 y 42-44.

Jn 15,5). Son esos propósitos divinos, con la libre colaboración del hombre, los que «compensan el mal por intermedio del cual la libre voluntad humana corrompe la historia humana, y tornan las pérdidas en ganancias».

Esta intervención decisiva es el mensaje que se encuentra ya en los Libros Históricos del Antiguo Testamento y en los profetas. El misterioso enviado de Dios, como nuevo David, el Mesías, nos hará entrar en la era de la paz. En la visión cristiana, ese tiempo nuevo, el Reino de Dios, está presente entre nosotros con la venida de Cristo. Cristo es, pues, el centro de la historia, que es la historia de la humanidad salvada, redimida y hecha partícipe de la vida divina. Esta visión llega incólume, a través de los siglos, hasta el Concilio Vaticano II. Así en *Gaudium et spes* (n. 45):

El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización [...] Vivificados y reunidos en su Espíritu, caminamos como peregrinos hacia la consumación de la historia humana, la cual coincide plenamente con su amoroso designio.

16 Como resumía el cardenal Cottier hace unos años, «la historia revela la pedagogía de Dios, justo y misericordioso, que desea la conversión del pueblo pecador, su retorno a la fidelidad primera. Purificado de la mancha del pecado, será restablecido en la prosperidad y la paz, signo de su amistad con Dios»³. Pero, además de estas consecuencias, que quizá sólo puedan ser admitidas desde el seno de una conciencia cristiana, la noción de Providencia y su correlato inevitable, la existencia de alguna forma de plan divino para la historia, ha producido y produce frutos de gran importancia en la afirmación de la dignidad del hombre como poseedor de un destino único y creativo. El espectáculo del cambio infinito y, en el fondo, vano es superado por el sentido de unidad y de propósito en la historia que el cristianismo ha proporcionado al hombre. Karl Jaspers, aunque no acompañara hasta el final esta idea de Providencia, sí veía muy claramente que la unidad de la historia, sin la que se nos diluye el propio concepto de humanidad, sólo es posible imaginarla desde la afirmación de una meta: «La unidad es originada por el sentido que sigue a la historia,

³ Intervención del cardenal Cottier en la XXXIII videoconferencia mundial sobre el tema *El Dios de la historia*, organizada por la Congregación vaticana para el Clero. Roma, 23 de diciembre de 2004.

un sentido que confiere significación a lo que sin él no sería nada en la diversidad y dispersión»⁴. 17

Por el contrario, la negación de un sentido a la historia no puede sino desembocar forzosamente en la negación de un sentido e incluso de una realidad a la humanidad y al hombre. Muy elocuentes al respecto nos parecen las afirmaciones de un filósofo de la historia, español y contemporáneo, Román Cuartango, para quien el hombre es un producto moderno, resultado de las ciencias que hacen posible un cambio epistémico que le permiten convertirse en protagonista de su propia historia. La realidad del hombre es radicalmente histórica, ha tenido un comienzo y, presumiblemente, tendrá un final. Según él, en la época moderna, y tras el final de la metafísica, no hay un fundamento absoluto, ya que este ha de encontrarse en el propio hombre, cuya radical historicidad contagia de historia –es decir, de temporalidad– todo lo que toca. Pero siendo finito ese ente sustentante, el hombre, el fundamento que proporciona es necesariamente fundamentado e inestable, de modo que, si hay una característica

⁴ Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1968, p. 329.

18 *esencial* en el hombre, esta sería precisamente la carencia de rasgos esenciales. La consecuencia no se hace esperar: según Cuartango, «el hombre (universal-genérico) no tiene realidad efectiva, lo que hay son seres humanos diferentes, afectados por esta o aquella condición y circunstancia». El hombre, pues, más que naturaleza tiene historia: «La historia –nos dice– no es algo que le sucede al hombre; es su propio suceder, su modo específico de ser»⁵.

Hemos de suponer que estas ideas obtienen su atractivo de las propias condiciones históricas en las que se desenvuelve, o ha sido arrojado, el hombre de hoy. No podemos saber hasta qué punto serán extraídas las consecuencias que parecen inevitables de tales supuestos, que pueden ser pavorosas. Afortunadamente, podemos, auxiliados por el concurso de tantas y tantas inteligencias a lo largo de los tiempos, afirmar que la historia tiene un sentido y que a ello está ligada de forma íntima la suerte de la humanidad. Pero se hace evidente que, si lo tiene, es, como dijera James Hitchcock, «porque los cristianos saben que Dios eligió revelarse a través de la

⁵ Román Cuartango, *Filosofía de la historia. Lo propio como tierra extraña*, Montesinos, Barcelona, 2007; pp. 9-14.

historia y que su Providencia actúa en la historia»⁶. Ha sido, precisamente, la radical negación del Dios cristiano lo que ha llevado a la consecuente negación o extremo condicionamiento del hombre que hemos visto aparecer como gran contribución del pensamiento postmoderno a la historia.

La esencia de la visión cristiana de la historia es preguntarse por la finalidad y no sólo por los procesos. En esa visión teleológica, sentido y finalidad se identifican, de manera que durante mucho tiempo los acontecimientos serán interpretados no en función de los antecedentes que podrían causarlos, sino más bien de la meta hacia la que apuntan. Se introduce incluso una gran causa final salvífica, un «para qué» definitivo. Frente a la concepción griega, en la que la historia aparece dominada por la idea de repetición, entre los judíos y los cristianos se impone la de la historia como promesa de un futuro absoluto, «de un *eschaton* en el que las víctimas serán consoladas y el dolor justificado»⁷. No hay contingencia histórica, por terrible que pueda llegar a ser, que pueda anular el efecto final de esa promesa. Como señalara Karl Löwith:

⁶ J. Hitchcock, «Cosas escondidas...», p. 42.

⁷ F. J. Contreras Peláez, *La filosofía de la historia...*; p. 41.

El futuro es el verdadero horizonte de la historia, suponiendo siempre que la verdad se basa en la fe judeocristiana en una salvación [...] El significado histórico universal de esta orientación escatológica reside en haber logrado vencer el antiguo temor al destino y al ciego azar [...] La brújula escatológica proporciona orientación en el tiempo al señalarnos un último objetivo y, por consiguiente, un sentido último del acontecer⁸.

Este sentido teleológico de la historia está íntimamente ligado y depende de la noción de Providencia. Durante siglos esta orientación escatológica ha estado presente en el quehacer de todos los grandes historiadores. En un estudio incluido en el recopilatorio titulado *El fuste torcido de la humanidad*, Isaiah Berlin dio cuenta de los principales impulsos que, a lo largo del tiempo, han inducido a los hombres al cultivo de la Historia⁹. En esas páginas desfilan los que fueron movidos por el deseo de glorificar sus propios orígenes o el destino

⁸ K. Löwith, *El hombre...*, pp. 138-139.

⁹ Isaiah Berlin, «Giambattista Vico y la historia cultural», en *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Península, Barcelona 1992; pp. 65-84; pp. 65-67.

de su pueblo o nación; quienes lo hicieron desde un criterio ético, deseando proporcionar ejemplos de virtud que seguir o de vicio que rechazar; también aquellos que con plena conciencia buscaban en la historia la realización de un plan cósmico del Creador en función de un propósito universal sólo a medias entrevisto. A partir de cierto momento, estas motivaciones clásicas se ven complementadas o sustituidas por las que ponderan la posibilidad de una ciencia sociológica que nos permita descubrir, mediante el análisis de los datos recogidos, las leyes que rigen el cambio social; o las de quienes se acercan a la historia sin otro motivo o pretexto que la curiosidad, el saber por el saber. Finalmente, aparecen las quizá hoy más extendidas, las que mueven a quienes, tratando de conocer la suerte de los hombres de otro tiempo, sus hechos y mentalidades, sus esperanzas y temores, de forma más o menos nítida tratan de conocerse a sí mismos.

Pero por encima de tales diferencias y por grandes que nos parezcan, puede decirse que a lo largo de todos esos siglos de despliegue de la historia en Occidente, en las más diversas condiciones políticas y culturales, nadie discutió el paradigma finalista. Por eso Löwith tenía razón cuando señalaba que todavía Hegel había podido construir la historia del mundo, desde China hasta la revolución francesa, de manera

22 racional y sistemática como una historia del cumplimiento finalista de un sentido, porque aún se basaba en la luz del cristianismo como religión absoluta y verdadera¹⁰. Todavía a mediados del siglo xx, y en un libro publicado en español en 1980, todo un Josef Pieper podía escribir que ni siquiera la voluntad más enérgica sería capaz de «abandonar por completo el espacio espiritual de la tradición de cuño cristiano, para que resultase concebible la idea de que la historia no es un acontecer ordenado y dirigido, *no* es un proceso –por complicado que pueda parecer– con un principio y un fin»¹¹.

Sin embargo, hoy, ciertamente, la mayoría de los historiadores se sitúan muy lejos, diríamos que en las antípodas de tales certezas. Lo histórico ha sido conducido a lo puramente humano y en términos que, además, denotan la expulsión de la dimensión cristiana de la historia. La historiografía de nuestro tiempo, al prescindir mayoritariamente del principio unificador que Löwith contemplaba todavía vigente en Hegel, e incluso de cualquier otro, pese a su enorme despliegue material, a la riqueza de sus métodos, a resultar tan convincente y abarcadora en sus explicaciones de hechos

¹⁰ K. Löwith, *El hombre...*, pp. 154-155.

¹¹ J. Pieper, *El fin del tiempo...*, p. 11.

y estructura, adolece al mismo tiempo de la carencia de un orden racional que la haga inteligible. El resultado hoy de la pérdida del centro unificador, que va más allá de la ciencia histórica y puede ser considerado uno de los rasgos fundamentales de este tiempo, es en el campo concreto de los estudios históricos un proceso de fragmentación sin aparentes límites, un verdadero «desmigajamiento» de la historia que produce más confusión y esterilidad que sentimientos o experiencias de libertad y creatividad. Como señalara Jacobo Muñoz, el ideal de un saber *total* ha dejado paso a saberes parcelarios afirmados en una especialización que reduce más y más las lindes de las distintas disciplinas y sus ámbitos.

Lo cierto es que el historiador ha perdido la necesidad de integrar su trabajo en una cosmovisión que otorgue una finalidad a los hechos que estudia. Se parte del convencimiento de que tales hechos se explican por sí mismos si tenemos la capacidad de insertarlos en las estructuras que los producen, y éstas, a su vez, son explicables también a través de métodos más y más refinados de análisis histórico. Contribuye a ello el que, como escribiera James Hitchcock, «el estudio de la historia empezó a “progresar” cuando los historiadores cesaron de buscar las causas últimas y se concentraron en las

24 causas secundarias, lo que llevó a un creciente y detallado estudio de éstas»¹². Claro que posiblemente pocos intuían que esa separación de las causas últimas, o al menos la renuncia a explicitarlas de alguna forma, iba a llevar en unas décadas al completo vaciamiento de sentido de la historia.

Ahora bien, la situación actual de las ciencias históricas, su expresa renuncia a lo teleológico, no ha sucedido porque sí. La concepción finalista conlleva consecuencias que nunca han encontrado una respuesta suficiente. Porque lo cierto es que, aceptada una finalidad en la historia y entendida la Providencia divina como el modo en que se avanza hacia ese fin, la cuestión gira inmediata y necesariamente hacia la actuación concreta de Dios en un determinado hecho histórico. El mismo Löwith ponía como ejemplo extremo la pretensión de Hegel de que «la providencia debe demostrarse en la totalidad de la historia universal, y muy concretamente en los detalles de sus grandes pasos», de forma que «conocer el plan de la providencia» se convertiría en la verdadera misión del historiador¹³. Naturalmente, las dificultades comienzan cuando de las grandes abstracciones

¹² J. Hitchcock, «Cosas escondidas...», p. 33.

¹³ K. Löwith, *El hombre...*, p. 152.

se descende a los detalles del acontecer histórico. Como también señalara Löwith, «los hechos aislados no son, en sí mismos significativos; tampoco lo es una mera sucesión de ellos [...] La pretensión de que la historia tiene un fin último implica un objetivo final que trasciende de los acontecimientos en sí»¹⁴, idea que Nicolás Gómez Dávila plasmó en uno de sus geniales escolios: «la historia auténtica excede lo meramente acontecido»¹⁵.

Dejarse llevar por la idea de la finalidad de la historia a sus consecuencias más mecánicas en la investigación y la explicación de los hechos sería uno de los mayores peligros que podrían amenazar a un historiador cristiano que quisiera ser coherente con sus creencias. Muy justamente se ha podido afirmar que «una de las grandes tentaciones de la historiografía cristiana ha sido deducir, a partir de una creencia general en la Divina Providencia, sus manifestaciones específicas en la historia»¹⁶. Jaspers, entre tantos otros, denunció muy justamente esa pretensión y señaló sus peligros, que van

¹⁴ K. Löwith, *El sentido de la historia*, p. 16.

¹⁵ Nicolás Gómez Dávila, *Escolios escogidos*, edición de Juan Arana, Los Papeles del Sitio, Valencina (Sevilla), 2007; p. 97.

¹⁶ J. Hitchcock, «Cosas escondidas...», p. 37.

26 desde la pérdida de significación de la existencia individual, que se convertiría en pieza de un proceso, a la caída en la irrelevancia de la mayor masa de la realidad humana, sean épocas, culturas o pueblos, marginales o indiferentes para la marcha previamente trazada¹⁷. Si la historia fuera mera manifestación de un sentido que la totaliza y en la que termina, ocurriría entonces la paradoja de que esa misma historia se hace «al final» inane en cada uno de sus capítulos. Pero esos son precisamente los que interesan al historiador.

La enorme dificultad o imposibilidad de encontrar sentido y finalidad a la historia a partir de los meros hechos, algo en lo que parece coinciden hoy todos, empezando por los que desesperan o ni tan siquiera aspiran a encontrar algo semejante a una finalidad o un sentido, es algo que debiera perturbar el quehacer y la reflexión de los historiadores, por más que no se muestren muy dispuestos a ello. Pareciera que el desentendimiento actual, en relación directa con el estado de espíritu que predomina en la cultura occidental, tuviera que ver no con el desinterés, sino con el vértigo que implica preguntarse por el significado último de la historia, algo que, como sentenciara Karl Löwith, «acobarda el ánimo

¹⁷ K. Jaspers, *Origen y meta...*, p. 333.

y nos conduce a un vacío que solamente pueden llenar la esperanza y la fe»¹⁸. La respuesta a esa pregunta supone llegar a reconocer que el fin de la historia está más allá de la historia, y la historia no puede revelar su propio sentido íntimo¹⁹. Ese reconocimiento incluiría que no es de nuestra naturaleza hacer transparente en ella su sentido último, al menos no de forma redonda y plena, más allá del misterio de la finitud.

Hoy es un hecho que, en parte por lo apuntado arriba, en parte por la presión que de muchas maneras se efectúa sobre su conciencia y obrar, muchos historiadores que no ponen en duda la acción de Dios en sus vidas y en las de los demás seres humanos, entendidas individualmente, prefieren no plantearse o no reflejar de ningún modo en sus estudios el problema de la acción de Dios en la historia.

Pero el historiador creyente no puede ignorar que si Dios es providente con cada hombre, aunque sea de un modo misterioso, no menos puede serlo con la humanidad en su conjunto y aun con el Universo. Como ha escrito recientemente Ángel Barahona, recogiendo ideas de René Girard, «si

¹⁸ K. Löwith, *El sentido de la historia*, p. 13.

¹⁹ J. Hitchcotck, «Cosas escondidas...», p. 42.

28 existe un Dios, existe un plan que sus criaturas inteligentes han de descifrar con su razón [...] Los hechos son el sentido mismo, si se entienden de forma holística y profunda, solo hay que aprender a leerlos, a decodificarlos»²⁰.

Afirmada la necesidad de un «para qué», surge de inmediato la dificultad del «cómo». Reparemos en la inmensa importancia del «cómo» en toda respuesta cristiana. No en vano, la pregunta de María en el momento más trascendental de la historia de la humanidad no fue otra que «¿cómo será eso?». Y el ángel no le negó la respuesta... Las dificultades de los historiadores para trasladar a su quehacer científico la correlación entre lo individual –su fe personal en un Dios providente– y lo colectivo e histórico –creer en un Dios que dirige la historia– que nos parece más de lógica que de fe, pueden responder a muy diversos motivos. El ya aludido de las presiones más o menos sutiles recibidas de los entornos académicos es una, y no pequeña en estos tiempos, pero no debemos magnificarlas o imaginar que pudo haber periodos en que no existieran, de una u otra manera. Más compleja, sin duda, es la «esencial incapacidad del cristianismo de

²⁰ A. Barahona, *La guerra perpetua*, p. 153.

impregnar el mundo como mundo»²¹, algo que se refleja muy crudamente en su relación con unas disciplinas científicas que pugnan por excluirlo previamente de sus fundamentos. Así, la dificultad mayor a nuestros ojos para que los historiadores cristianos admitamos con naturalidad la presencia providente de Dios en la historia no procede tanto de nuestro grado de fe o piedad personales cuanto de nuestro concepto de Historia, que se convierte de modo casi inevitable en el principal obstáculo para que los hombres podamos reconocer en ella la acción de Dios sobre la humanidad, aunque desde luego ese mismo concepto sea apropiado y sumamente eficaz para darnos a conocer hechos y estructuras del pasado que nos resultan significativos a otros efectos.

A mi entender, hay dos cuestiones capitales que dificultan que la Historia, como disciplina científica y método de conocimiento de la realidad, tenga la posibilidad de dar cuenta de la acción de Dios en su seno. Estos problemas, tienen que ver 1) con el sentido del tiempo y 2) con la selección de los hechos que consideramos históricos. Son importantes no sólo porque las dificultades insertas en tales problemas

²¹ La idea, aunque a propósito de otra cuestión, la expresa K. Löwith, *El hombre...*, p. 159.

30 mitigan y pueden llegar a ocultar la luz de Dios en el discurrir humano, también porque, en sentido opuesto, establecen las cosas de tal forma que se puede llegar a producir una verdadera expulsión de la huella de Dios del pasado y de la memoria de los hombres, generando una sombra sobre ella que nos la haga inencontrable en los distintos momentos históricos.

No hay tiempo ahora para desgranar estos dos aspectos esenciales que nos dificultan enormemente la observación del designio, de la huella de Dios en la historia. Una de las consecuencias más importantes del segundo de esos dos problemas, la selección de los hechos históricos, es la prevalencia que apreciamos del mal y sus efectos en la historia.

El mal anida como posibilidad en cualquier acción emprendida por el hombre, tanto en su concepción, en su inicio, en su desarrollo o en sus consecuencias. También en los resultados sobre los hombres de muchos sucesos naturales. El problema del mal se ha presentado siempre como uno de los grandes escollos de la visión providencialista de la historia, y no es posible hacer aquí su genealogía ni sumergirnos en las profundidades teológicas y filosóficas que su tratamiento haría indispensables. Creo que si fuera posible el registro exhaustivo de todas, absolutamente todas,

las acciones humanas y naturales, el resultado podría reflejarnos el rostro de Dios, de lo que se derivaría la necesidad de suponer que el mal que en muchas de ellas se presenta quedaría integrado, engullido y anulado en la inmensidad de las acciones buenas, muchas de ellas provocadas como respuesta a ese mal, otras muchas sorprendentemente originadas, de forma más o menos remota, en un mal previo del que acaban siendo inopinadas consecuencias directas o indirectas. Pero esta idea tan consoladora no nos exime de intentar imaginar el modo en el que el Dios de bondad y justicia que confesamos los cristianos se relaciona y vincula con los hechos propiamente históricos, aquellos en los que el poder en sus plurales formas se ha manifestado, siendo así que por lo general dichos acontecimientos parecen un claro exponente del triunfo del mal y del pecado. Una vez más, también ante las acometidas del mal es preciso preguntarse sobre su finalidad. Ángel Barahona nos dice:

La verdadera pregunta que nos asalta ante los sucesos del mundo es «para qué» [...] Para la gente de fe: «¿qué nos quiere decir Dios?». Para el que no cree esta pregunta es absurda e infantil porque no piensa que haya interlocutor para la soledad del hombre. Sin embargo, es fundamental. Hasta los

acontecimientos más escandalosos, más violentos, guardan celosamente un para qué del que debemos aprender. Es duro de entender para el que lo sufre en el momento en que sucede, pero es justo eso lo que la fe incluye: que Dios, que tiene la perspectiva de la eternidad, deja que pase misteriosamente²².

Como he tratado de mostrar en *Dios, la historia y el hombre*, sin caer en modo alguno en la petulancia de creer que he resuelto ni siquiera mínimamente ese problema, me parece que en la filosofía de Johann G. Herder, con su rechazo del progreso lineal y su capacidad de integrar en el plan de Dios todo lo torcido y erróneo de la historia, hay un posible camino, una explicación. La historia sería para Herder como una sinfonía cósmica, cada uno de cuyos movimientos tiene significado por sí mismo y en la que no hay progreso acumulativo, pues las primeras notas son tan importantes como las últimas, aunque solo Dios puede escuchar la pieza entera. Así, cada parte o momento de la historia vale por la totalidad o la contiene de algún modo, no son peldaños de una escalera cuyo sentido solo conoceremos al final. Igualmente, debemos

²² Á. Barahona, ob. cit., p. 190.

deducir, cada sufrimiento, fracaso o logro tiene también un valor absoluto. Nadie está solo, no importa qué momento de la historia le haya tocado vivir, porque ninguna época ha sido abandonada por Dios. Eso supone que el contenido ambiguo y discutible de cada momento histórico tampoco ha sido perdido ni abandonado, todo ha de ser rescatado en el plan divino que debe reproducir el rostro de Dios mismo.

En esa figura que proponemos, pues, no hay sucesos que impulsan la marcha y otros que la retardan o la contrarían. La historia no es, como pretendía Hegel, aquello que nos hace «entender todas las cosas», sino en medida muy importante aquello que, muy al contrario, nos enfrenta en cada época a lo paradójico, erróneo y en gran medida incomprensible, también al mal y al pecado, como aquello que deja un rastro inexplicable en ella. Porque todo, tanto lo bueno como lo malo, contribuye a ese proceso de maduración de los hombres y de la humanidad que acabará realizando el plan de Dios, y así sufrimiento y dolor encuentran su sitio en la historia como todo lo que acontece, la lluvia, el sol, la noche y el viento, conforma al fruto en el árbol. Porque los frutos de la acción de Dios en la historia, de modo a menudo inasible para nosotros, son hermosos y abundantes, porque no podemos perdersos

34 en la tentación del mero acontecer sin aparente sentido, que es ante todo tentación de pereza intelectual y cobardía moral, no debemos prescindir de un propósito general en el proceso histórico.

Un filósofo de la ciencia, Francisco Soler Gil, ha planteado las disyuntivas más hondas de nuestro tiempo en términos que nos interpelan a todos, pero especialmente a los cristianos:

En el mundo hay luz y hay sombras. Hay indicios de una racionalidad y una providencia fundantes, pero no vemos con claridad. ¿No es éste el marco más adecuado para la libertad? Es preciso sopesar los datos y decidirse. Confiar en Dios o abandonarse a la desesperanza²³.

Esta ponencia ha intentado exponer mi certidumbre de que el proceso histórico tiene un sentido y que en ese sentido el dolor y el sufrimiento humanos, lo que equivale al mal y al pecado, juegan un papel involuntariamente constructivo que no procedería de la mera permisión divina, antes bien

²³ Francisco José Soler Gil, *Mitología materialista de la ciencia*, Encuentro, Madrid, 2013, p. 319.

estarían inscritos en el plan divino original como un medio más de la realización de un progreso de la historia que podríamos denominar propiamente como divino.

Un mal y un pecado de los que hemos sido ya liberados por Cristo, quien, cargando con ellos, los ha integrado así en la luminosa historia de la salvación, derivando bienes y frutos del bien de acciones en las que, en origen, imperaba el mal y así han sido sufridas por sus víctimas. La gran protagonista de ese «progreso divino en la historia», como decía el historiador británico Christopher Dawson, cuyos beneficios se extienden a toda la humanidad, es la Iglesia en su constante lucha por el reino de Dios.

Ahora bien, el reino de Dios, entendido como un orden cristiano, tiene un carácter sobrenatural y, como recordaba Dawson, «posee sus propios principios y sus propias leyes, que no son las del mundo perceptible y que a menudo parecen oponerse a estas últimas»²⁴. Por eso, los principios cristianos no funcionan, en la práctica, con la simplicidad de un sistema político ni pueden reducirse a un conjunto de técnicas o de consignas ideológicas. Por eso también, a

²⁴ Ch. Dawson, *Dinámica...*, p. 200.

36 menudo las derrotas aparentes son sus victorias y, al contrario, su éxito material puede significar el mayor descalabro. La vida de Cristo es el mejor ejemplo de ello. Ángel Barahona ha enfatizado cómo los grandes pensadores católicos de esta hora, como Fabrice Hadjadj, Olivier Rey, Byung-Chul Han o el propio René Girard, han asumido que la derrota del cristianismo en el cadalso de la historia no es más que el cumplimiento profético de su éxito. Para ellos la revelación apenas acaba de despuntar. René Girard nos dice:

Lejos de ser demasiado ridículo para merecer nuestra atención como nuestros sabios se lo imaginan, la idea cristiana de que la derrota de Cristo se convierte en victoria, se encuentra ya realizada entre nosotros en el colapso de la cultura marxista-freudiana-nietzscheana, en la aguda crisis de todos los valores que la era post-cristiana creía oponer victoriosamente al cristianismo. La piedra rechazada por los arquitectos se ha convertido en la piedra angular²⁵.

Pero la Iglesia y el reino de Dios no pueden actuar al margen del mundo. La fe católica en la Iglesia se basa en que ella es

²⁵ Citado por Á. Barahona, ob.cit., p. 186.

una sociedad histórica real cuya labor no es sólo la custodia de las Sagradas Escrituras ni la preservación de la moralidad cristiana, sino la portadora de una tradición viviente que une el presente al pasado, los muertos a los vivos. Y esa gran comunidad espiritual, llamada a prevalecer a todos los tiempos, está por encima de cualquier otra comunidad fundada sobre la nación, la raza, las clases, el mercado, las ideas o el Estado. Christopher Dawson ofrecía una clave fundamental para la comprensión del papel histórico y metahistórico de la Iglesia cuando escribía:

De ahí que para el católico no sea suficiente creer en la sagrada palabra tal y como está contenida en las Sagradas Escrituras, ni aceptar la fe histórica personificada en los credos e interpretada por la teología católica, sino que para él es necesario también incorporarse como una célula más al organismo viviente de la sociedad divina y participar en la comunión con la realidad histórica de la tradición sagrada²⁶.

Dawson escribía este párrafo en 1938, en medio de conmociones de enorme gravedad, pero en el seno de una Iglesia

²⁶ Ch. Dawson, *Dinámica...*, p. 213-214.

38 que entendía aún su papel como guardiana de una tradición sagrada que debía ser preservada a toda costa para mantenerse fiel a su misión de anunciadora y realizadora del «progreso divino en la historia» y del reino de Dios. Podemos preguntarnos si ochenta años después los católicos somos plenamente conscientes de la grandeza de esa misión y si hemos sabido mantenernos fieles a ella frente a las innumerables tentaciones de pacto y conformidad que se esconden bajo la palabra secularización, que no es tanto apertura al mundo cuanto trágica pérdida del sentido de lo sagrado y de la fe que se le adhiere.

Pero ya el mismo Dawson, como más tarde Maritain²⁷, entre tantos otros, nos advertían de que la Cristiandad no es el cristianismo, ni el reino de Dios, ni el reino de Cristo. No percatarse de ello en su momento, o no ser capaz de resistir a la tentación que esa identificación implicaba, ha costado a la Iglesia un alto precio en su misión. En otro tiempo, implicándose en estructuras sociales y políticas que poco o nada tenían de cristianas; hoy, siguiendo el mismo reflejo,

²⁷ J. Maritain, *Filosofía de la historia...*, p. 129: «Tenemos que analizar la noción de “mundo cristiano” en toda su generalidad, y poner el énfasis en su verdadera significación. Esta noción es esencialmente distinta de la noción de cristianismo o la noción de Iglesia».

pero en un mundo que rechaza explícitamente a Cristo y su mensaje, al intentar mantener a toda costa compromisos y alianzas insostenibles. Los éxitos aparentes de esas estrategias son siempre sinónimo de revés espiritual, pues el mismo Dawson recordaba que «el camino del fracaso y del sufrimiento es el camino verdadero del progreso cristiano. Donde quiera que la Iglesia parezca dominar políticamente al mundo y triunfar sobre la esfera secular, hay que suponer que pagó por ello un precio elevado en forma de desgracia temporal y espiritual»²⁸.

La misión de la Iglesia no es la del Estado. Su misión no es perfeccionar las estructuras políticas, crear un reino de paz y de justicia terrenales. Su misión, muy al contrario, es iluminar el mundo a despecho de los obstáculos que los poderes de este mundo -hoy tan diferentes a como solemos imaginarlos todavía- interpongan. O, como quería Maritain, «mantener y aumentar en el mundo la tensión interna y el movimiento de lenta liberación que son debidos a las potencias invisibles de la verdad, la justicia y el amor, en acción frente a la masa que va contra ellos»²⁹.

²⁸ Ch. Dawson, *Dinámica...*, p.196.

²⁹ J. Maritain, *Filosofía de la historia...*, p. 56.

Las instituciones públicas pueden ser iluminadas, incluso influidas directamente por el mensaje cristiano y favorecer de ese modo el «progreso divino en la historia», pero no pueden ser sacralizadas. Y esa influencia sobre el mundo ha de ser la tarea de los cristianos, convertidos de esa forma en auténticos sacerdotes y agentes del Espíritu. Pero que nadie crea que el resultado, si se quiere mantener la coherencia y la fidelidad, será una vida de tranquilidad. Aquí nuevamente el único referente es la del propio Cristo, revalidada por la de los santos a lo largo de dos mil años. Las fuerzas del mal son, de forma no definitiva ni absoluta, pero sí muy real, las dueñas del mundo y el cristiano es para ellas, como dice muy castizamente el británico Dawson, «lo que la capa roja al toro». El peso del combate puede llegar a ser abrumador como han sabido tantos mártires, pero no menor peligro representa la permanente posibilidad del extravío, incluso cuando creemos caminar por la vía justa y en la dirección adecuada. Aunque sea larga la cita, no podemos evitar recurrir de nuevo al mismo Christopher Dawson en un texto de año tan comprometido como 1939:

Es fácil ceder ante la tendencia dominante, rendirse al espíritu de la edad, cerrar los ojos a los errores de la opinión pública y a las maldades e injusticias de

la acción popular; la misma tentación indujo a los hombres religiosos del pasado a adular al grande y a no darse por entendidos ante la injusticia del poderoso. Pero también es fácil –y la tentación es aún más insidiosa– adoptar una actitud de hostilidad negativa ante el espíritu de la edad y refugiarse en un fanatismo mezquino y exclusivo, que es, esencialmente, la actitud del hereje y del sectario [...] (pues) la verdadera naturaleza de la herejía es la de sacrificar la verdad católica y la unidad cristiana en favor de la solución inmediata de algún apremiante problema contemporáneo relativo a la acción o el pensamiento cristianos. El hereje se desvía de su camino al intentar tomar un atajo, lo que se debe a la natural impaciencia humana ante la lentitud aparente y las dificultades del camino de la fe pura³⁰.

El «progreso divino en la historia» que los cristianos estamos llamados a desarrollar está sometido a todos los avatares imaginables y su realización final es posible que tenga poco que ver con los sueños de los ilustrados o con las utopías que en estos tiempos nuestros se formulan continuamente.

³⁰ Ch. Dawson, *Dinámica...*, p. 201.

Cristo no prometió el tipo de paz que hoy el mundo parece anhelar, sino una espada que tampoco es ciertamente la que el mundo teme; el reino de Dios no vendrá después de un tiempo sin conflictos, sino muy al contrario tras la creciente oposición entre la Iglesia y el mundo, con las consiguientes persecuciones, cruz y martirio. Josef Pieper se hacía eco de la tradición del pensamiento occidental acerca del estado final de la historia al recordar que dicho momento estaba ligado al reinado del Anticristo, por más que esa posibilidad nos suene hoy de forma casi inaceptable. Pero, agudamente, el mismo Pieper señalaba que lo que en ese nombre del Anticristo hay de intolerable a nuestros oídos, una vez que se desliga de los elementos irracionales, «medievales» que comúnmente evoca y se vincula a las realidades intrahistóricas que connota, no es en modo alguno extraño al hombre del siglo xx, ni tampoco, debemos añadir, al del xxi. El horizonte de persecución a escala mundial de la Iglesia que en el siglo xviii o en el xix era inimaginable, empieza a ser hoy, nos tememos, una perspectiva no inverosímil cuyos elementos constitutivos y métodos de ejecución no son materia de los delirios destructivos de algunos o de muchos, sino parte de la historia más próxima. Para un cristiano es evidente, además de una cuestión de fe, que el final de la historia ha de estar ligado a Cristo de cualquier forma en que ello pueda

ser imaginado. Todo lo que sabemos por el conocimiento histórico, además de por la propia realidad que habitamos, es que esa ligazón no puede proceder, sin más, del mero desenvolverse de los acontecimientos tal como los presuponía el optimismo liberal clásico o como los plantean las recientes teorías sobre el fin de la historia, meras actualizaciones del quiliasmo filosófico de origen kantiano. ¿Cómo será, pues? No vamos a seguir a Pieper en la disección que realiza de las características del Anticristo y lo que inevitablemente se deduce de ello: su éxito terrenal y la persecución de los cristianos, la apostasía de muchos y el martirio de tantos otros como consecuencia³¹, pero sí recordaremos con Dawson, para terminar, que «el progreso verdadero de la historia es un misterio que abunda en fracasos y sufrimientos, y que sólo será revelado al fin de los siglos. La victoria sobre el mundo no reside en el éxito triunfal sino en la fe, y sólo con los ojos de la fe puede comprenderse el auténtico valor de la historia». Pero mientras llega ese día, la misión de la Iglesia y de los cristianos es la de llevar a cabo, en todas las épocas y entre todos los pueblos, la tarea de restauración y regeneración divinas que es la verdadera finalidad de la historia³².

³¹ J. Pieper, *El fin del tiempo...*, pp. 69-73 y 117-141.

³² Ch. Dawson, *Dinámica...*, p. 215.

44 El «progreso divino en la historia», el verdadero sentido de la historia que debemos afirmar en tiempos que han prescindido de ese y de cualquier otro para la existencia humana, ha de responder a un «para qué», a una finalidad que, como hemos visto, sólo puede ser trascendente, pero para ello necesita un «cómo» al menos plausible y a ello hemos intentado dar respuesta. Una respuesta que es sólo un posible y provisional sendero para peregrinos en mitad del viaje.

BARAHONA, Ángel: *La guerra perpetua. Apocalipsis y redención*, Encuentro, Madrid, 2024

BRAGUE, Rémi: *¿A dónde va la historia? Dilemas y esperanzas*, Encuentro, Madrid, 2016.

BERLIN, Isaiah: *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Península, Barcelona 1992.

— Idem: *Vico y Herder*, Cátedra, Madrid, 2000.

Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, Actae Apostolicae Sedis 58 (1966).

CONTRERAS PELÁEZ, Francisco José: *La filosofía de la historia en Johann G. Herder*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2004.

COTTIER, Georges, O.P.: *El Dios de la historia*. Intervención en la XXXIII videoconferencia mundial *El Dios de la historia*, organizada por la Congregación vaticana para el Clero. Roma, 23 de diciembre de 2004.

46 CUARTANGO, Román: *Filosofía de la historia. Lo propio como tierra extraña*, Montesinos, Barcelona, 2007.

DAWSON, Christopher: *Dinámica de la historia Universal*, Rialp, Madrid, 1961.

GÓMEZ DÁVILA, Nicolás: *Escolios escogidos*, edición de Juan Arana, Los Papeles del Sitio, Valencina (Sevilla), 2007.

HERNÁNDEZ-PACHECO, Javier: *Tratando de entender. Comentarios filosóficos al Catecismo*, Edición del autor, Sevilla, 2014.

HITCHCOCK, James: «Cosas escondidas desde el principio del mundo», *Debate Actual*, 4 (2007), pp. 29-44.

JASPERS, Karl: *Origen y meta de la historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1968.

LÖWITH, Karl: *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid, 1956

— Idem: *El hombre en el centro de la historia*, Herder, Barcelona, 1997.

MARITAIN, Jacques: *Filosofía de la historia*, Troquel, Buenos Aires, 1960.

MUÑOZ, Jacobo: *Filosofía de la historia. Origen y desarrollo de la conciencia histórica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010. 47

PIEPER, Josef: *El fin del tiempo. Meditación sobre la filosofía de la historia*, Herder, Barcelona, 1984.

SÁNCHEZ SAUS, Rafael: *Dios, la historia y el hombre. El progreso divino en la historia*. Encuentro, Madrid, 2018.

SOLER GIL, Francisco José: *Mitología materialista de la ciencia*, Encuentro, Madrid, 2013.

Acción y obra singular en el contexto de una historia universal (reflexiones en torno a la filosofía y teología de la historia en Romano Guardini)

Rafael FAYOS FEBRER

Introducción

¿En qué balanza se pesa la vida de una persona?
¿Con arreglo a qué orden se formula la cuenta en la que se expresan las ganancias y las pérdidas de esa vida y se hace patente su sentido último? Frente a la naturaleza no cabe hablar de balanza alguna, pues en ella todo sigue los cauces que tiene que seguir de conformidad con su ley. Pero en el caso del hombre obrar y ser están en manos de la libertad, y libertad significa que es posible preservarlos, pero también echarlos a perder. Cuál es, pues, esta balanza, y cuál el orden¹.

49

¹ R. Guardini, «Libertad y responsabilidad. La Rosa Blanca» en *Escritos Políticos*, Palabra, Madrid 2011, p. 14.

50 Las reflexiones que desarrollaremos a continuación nacen de una convicción que reiteradamente encontramos en las obras de Romano Guardini: solo la fidelidad a la verdad, a la justicia, al bien y al amor realizan con plenitud a la persona, pues ésta, en cuanto espíritu, solo puede florecer guiada por estos valores². La impronta que dejaron los escritos de Sócrates y Platón en el alma del filósofo italo-alemán determina claramente la orientación de sus escritos subrayando continuamente la vigencia y actualidad de los pensadores griegos: «nuestro tiempo, a pesar de su escepticismo, anhela una interpretación de su vida diaria hecha a partir de lo eterno»³. En un breve discurso, con motivo del aniversario de la muerte de los miembros de la Rosa Blanca, Guardini lanza el interrogante con el que iniciamos nuestro escrito, distinguiendo tres órdenes a la luz de los cuales valorar una trayectoria vital: el del *hacer*, el del *actuar* y el de la *piedad*. De ellos hablaremos más adelante.

Ahora recaigamos en el hecho de que toda biografía se encuentra en conexión con la historia como el entorno temporal en el que se encuentra inserta la persona. Así, la acción de un singular

² R. Guardini, *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid, 2000, pp.106-109.

³ R. Guardini, *Una ética para nuestro tiempo*, Cristiandad, Madrid, 2002, p. 109.

puede devenir en un hito histórico y, al mismo tiempo, configurador de una cultura hasta el punto de erigirse como fiel de la balanza en la que muchos valoran el peso de la existencia humana. La muerte de Sócrates, por ejemplo, desempeña ese papel; y la historia de Occidente, con todas sus vicisitudes y también su cultura en sus múltiples manifestaciones, mira continuamente al hombre más justo de Atenas para guiar sus pasos e inspirarse en sus creaciones. La pregunta es ¿por qué? ¿Qué se esconde de formativo y configurador en el pensamiento y la vida del viejo ateniense para dar sentido a la historia de una civilización?

Ambos extremos, lo realizado por un hombre singular en un punto exacto de la historia y su repercusión a lo largo de los siglos, quisieran ser el quicio sobre el que girarán nuestras reflexiones con relación a una posible filosofía de la historia en Romano Guardini y el proceso de secularización acontecido en la Edad Moderna.

1. Los órdenes del hacer, del obrar y de la piedad

Volvamos al interrogante con el que iniciamos nuestro escrito: ¿Cómo valorar la existencia humana? Nuestro autor, como mentamos anteriormente, distingue tres órdenes. El primero

de ellos es el de las cosas: «en su mayor parte, la vida del hombre es un trato con las cosas, y el correspondiente orden es el de la recta administración»⁴. El hombre está llamado al uso y al dominio de las cosas. El respeto a la mismas atendiendo a su naturaleza o modo de ser es el camino correcto para realizar esta tarea. De otro modo, éstas de algún modo gimen y como nos advierte Guardini citando a Virgilio: «[...] las lágrimas de la criatura que sufre violencia, es más verdadera de lo que sospecha la desconsideración que caracteriza a lo cotidiano»⁵. Es necesario, pues, que el poder que dispone el hombre, y que encuentra su fundamento bíblico en el Génesis⁶, sea educado. Guardini habló mucho de ello ante el crecimiento exponencial del poder técnico y la ausencia de una ética que lo guiara⁷.

⁴ R. Guardini, «Libertad y responsabilidad. La Rosa Blanca», p. 15.

⁵ *Idem*.

⁶ Con respecto a los pasajes de Gn 2, 18-20; 21-24 Guardini escribe: «Estos textos, cuyo eco resuena a lo largo del Antiguo y del Nuevo Testamento, nos dicen que al hombre se le dio poder tanto sobre la naturaleza como sobre su propia vida. Y manifiestan, además, que este poder constituye para él un derecho y una obligación: la de dominar. La semejanza natural del hombre con Dios consiste en este don del poder, en la capacidad de usarlo y en el dominio que brota de aquí. [...] El hombre no puede ser hombre y, además, ejercer o dejar de ejercer el poder; le es esencial el hacer uso de él. El Creador de su existencia le ha destinado a ello». R. Guardini, *El poder. Una interpretación teológica*, en *Obras. Vol.1* Ediciones Cristiandad, Madrid, 1981, p. 182.

⁷ Fundamentalmente en los ensayos *El ocaso de la Edad Moderna, El poder: una interpretación teológica, Europa: realidad y tarea*.

Una máxima debe regir el trato del hombre con las cosas: «el verdadero dominio arraiga en la obediencia al ser de las cosas»⁸. Este principio es el que impone el orden en el correcto uso de las cosas materiales y hace del hombre un buen administrador. El hombre percibe ese orden si su mirada es capaz de ver y entender la naturaleza y ser de las cosas y en el trato con las mismas puede experimentar la prosperidad, que de algún modo es como las cosas retribuyen a quien se ha dedicado a su cuidado. Así pues, se puede apreciar o valorar a un hombre en tanto en cuanto ha sabido administrar lo que la vida ha puesto en sus manos.

Pero el *hacer* es el orden más inferior sobre el que se construye la vida humana. Existe un segundo nivel más importante y trascendente: el orden del *actuar*. Es un orden más elevado porque no se ocupa de lo de fuera, como el que acabamos de explicar referido a las cosas materiales, sino de la interioridad humana. Es aquel que debe reinar en el espíritu del hombre. También aquí, si se dan las condiciones, el hombre es capaz de percibir las virtudes, los valores y los principios

⁸ R. Guardini, *Libertad, gracia y destino*, Palabra, Madrid, 2018, p. 43. Ver también R. Guardini, «Libertad viviente» en *Cristianismo y sociedad*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1982, pp. 79-80.

que está llamado a encarnar. Sin embargo, son muchos los que se escandalizan: «¡Qué ajena es al modo medio de pensar, la vida de un investigador que olvida el goce y la salud para encontrar una verdad aún desconocida!»⁹. Los principios y valores del orden material no rigen en este nivel y con frecuencia se renuncia a lo útil, a lo ventajoso materialmente hablando, por valores más nobles y espirituales. Para algunos todo esto carece de sentido, como recuerda Guardini evocando a la Rosa Blanca: «¡Qué incomprensible la actitud interior de una persona llamada por una hora histórica que hace lo que esta exige, aun cuando perezca al hacerlo!»¹⁰. Aquí es la verdad, la justicia, el bien o el amor ante quienes se rinde el hombre porque su vida en cuanto espíritu vive de la realización de esos valores y perece si renuncia a ellos.

El último orden lo hemos denominado el orden de la *piedad*. Éste no procede ni de las cosas del mundo ni de la interioridad del hombre. Los trasciende porque tiene su origen en Dios mismo. Su comprensión supera las capacidades de la razón humana y exige del hombre algo inusual: la fe. Se trata del escándalo de la Encarnación, es decir, del hecho

⁹ R. Guardini, «Libertad y responsabilidad. La Rosa Blanca», p. 18.

¹⁰ R. Guardini, «Libertad y responsabilidad. La Rosa Blanca», p. 19.

histórico que Dios en la persona de Cristo se hizo hombre, asumiendo el destino de la raza humana para redimirla y devolverla al Padre:

Esto ha sucedido a través de Jesucristo, y ha sucedido de tal modo que con ello comenzó una nueva existencia. Creer significa situarse en ese comienzo: ver la actitud interior de Cristo como la verdadera, la realidad que Él anuncia como la definitiva, reproducir en la propia vida la suya con la fuerza que Él mismo da¹¹.

Este nuevo orden tiene su origen en el amor. Pero no en el que pueda describir Platón o Dante. Es un amor que escapa los límites de la razón humana y por lo tanto no podemos entender. Es un amor «que comienza en Dios y hace que el ser eternamente pleno, que sería lo que Él es aun cuando no hubiese mundo ni hombres, se entregue para elevar al hombre a su propia vida»¹². Es un amor desconcertante y que nadie puede decir con verdad que llega a entender y comprender. Dice Guardini de él: «La comprensión real

¹¹ R. Guardini, «Libertad y responsabilidad. La Rosa Blanca», p. 21.

¹² *Idem*.

56 comienza con la intranquilización por lo inaudito. Continúa en la percepción de que esa realidad aparentemente absurda constituye el sentido último de todo. Se consuma en la entrega de la fe a lo que está por encima de todo lo terreno»¹³.

En el orden del *hacer* y la administración de las cosas quizás hayamos heredado de Roma el arte para una realización plenamente humana. El orden en el *obrar* es legado de la filosofía griega, especialmente de los tres grandes Sócrates, Platón y Aristóteles. El orden de la *piedad* es propio del cristianismo. Estos tres órdenes, de modo pedagógico y simplificando la historia, configuran lo que denominamos Europa.

Ahora bien, es muy importante que entendamos la relación entre estos tres órdenes. Es cierto que cada uno de ellos educa un ámbito de la vida humana. Sin embargo, los ámbitos están entreverados de tal modo que los superiores asumen a los inferiores y al elevarlos los dotan de una nueva significación. Así, a quien administra las cosas materiales y solo juzga la vida desde este nivel, un donativo le puede resultar escandaloso, ya que es un dinero del que no se obtiene utilidad alguna en

13 *Idem.*

el plano material. Y esto puede darse incluso en aquel que se encuentra desasido de los bienes que administra. En el orden del *obrar*, regido por valores espirituales, la acción de atender mediante un donativo a las necesidades de los menesterosos adquiere otra significación. La acción materialmente es la misma, pero formalmente se transforma revistiendo otro sentido y colaborando a la edificación del hombre en cuanto persona, ser abierto a realidades de carácter espiritual. Con Cristo surge un nuevo inicio y como en el caso anterior todas las cosas se hacen nuevas y adquieren a su luz un nuevo significado. Hay una nueva medida a partir de la cual pesar las cosas. A veces el que menos da es el que más ha dado. Evoquemos aquí cómo juzga Cristo las limosnas que ofrecían en el arca del tesoro del Templo los ricos y cómo valora la aportación de una viuda¹⁴. De ahí, que Cristo en la configuración de la cultura y la historia europea no sea simplemente el modo como el hombre ordena su religiosidad natural. No,

¹⁴ Léase Marcos 12, 42-44. «Jesús se sentó frente al arca del Tesoro y miraba cómo echaba la gente monedas en el arca del Tesoro: muchos ricos echaban mucho. Llegó también una viuda pobre y echó dos moneditas, o sea, una cuarta parte del as. Entonces, llamando a sus discípulos, les dijo: Os digo de verdad que esta viuda pobre ha echado más que todos los que echan en el arca del Tesoro. Pues todos han echado de los que les sobraba, ésta, en cambio, ha echado de lo que necesitaba todo cuanto poseía, todo lo que tenía para vivir».

58 Cristo asume y transforma la herencia clásica, sea la de Roma como la de Atenas, tanto en el *hacer* como en el *obrar*, y la dota de una nueva significación. Así, escribe Guardini que «si Europa se separase de Cristo, entonces, y en la medida que eso sucediese, dejaría de ser»¹⁵. La figura de Cristo con relación a Europa no se resuelve en el hecho que

[...] un determinado grupo de pueblos cuyo carácter propio ya estaba determinado previamente le haya aceptado como maestro religioso, sino que ese grupo de pueblos se ha convertido en lo que es debido a que el espíritu de Cristo ha sido eficaz sobre él, a lo largo de dos milenios, hasta su más íntima profundidad y su más delicada finura¹⁶.

Desde esta perspectiva es desde la cual Guardini contempla la historia de Europa, elabora una peculiar filosofía de la historia y comenta el proceso de secularización iniciado en la modernidad.

¹⁵ R. Guardini, «El salvador en el mito, la política y la Revelación» en *Escritos Políticos*, Palabra, Madrid, 2011, p. 69.

¹⁶ R. Guardini, «El salvador en el mito, la política y la Revelación», p. 87.

2.1. La dimensión histórica del hombre

La historia es para el filósofo italo-alemán el despliegue temporal del hombre, es decir, la consideración de lo humano en cuanto *acontecer*. Su centro, el presente, solo existe como tensión o contraste entre la memoria y la previsión¹⁷. Por la primera traemos el pasado al ahora y lo hacemos objeto de reflexión. Por la segunda, desde el ahora, nos proyectamos hacia el futuro, a lo que está por venir. Así pues, el presente procede del pasado que aferramos de modo indirecto a partir de la memoria y del recuerdo. El presente, a su vez, es punto de partida para proyectamos hacia el futuro en forma de posibilidad, proyecto, promesa, etc. Esta estructura, donde el individuo permanece siempre él mismo aunque no lo mismo¹⁸, dota a la historia de su carácter *irreversible*, «lo presente,

¹⁷ R. Guardini, *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, BAC, Madrid, 2000, pp. 130-140.

¹⁸ «La existencia humana puede tratarse desde distintos puntos de vista, sin que se agote en ninguno de ellos. Uno de esos puntos de vista consiste en la auténtica contraposición entre la identidad de la persona, siempre la misma, y los cambios que se producen en su presentación más inmediata». R. Guardini, «Las etapas de la vida» en *Ética. Lecciones en la Universidad de Munich*, p. 442. De esta obra conocemos cuatro ediciones en castellano.

60 no puede surgir más que del pasado, y lo futuro, del presente; nunca al revés»¹⁹. Sin embargo, la irreversibilidad no implica el determinismo. Lo históricamente sucedido no ha sido inevitable y nunca estamos abocados a un futuro cerrado. Cada evento en cuanto sucedido queda registrado definitivamente en nuestra existencia. Pero lo inamovible no es lo mismo que lo necesario. A diferencia de lo anterior, los acontecimientos meramente naturales o biológicos sí poseen un carácter prescrito y por ello no generan historia: «De una historia de la vida extrahumana o del universo solo se puede hablar de manera impropia»²⁰. La historia solo es del hombre y la *libertad* su condición de posibilidad. Por su carácter histórico y por lo tanto libre, el ser humano se autoafirma temporalmente desplegando y desvelando su esencia a la vez que se aprehende y comprende a sí mismo convirtiendo el relato en una singular antropología²¹. Esa narración, por su parte, también configura

Ética. Lecciones en la Universidad de Munich, BAC, Madrid, pp. 441-490; *La aceptación de sí mismo. Las edades de la vida*, Lumen, Buenos Aires, 1964; *La aceptación de sí mismo. Las edades de la vida*, Cristiandad, Madrid, 1983; *Las etapas de la vida*, Palabra, Madrid, 1997. Usaremos la edición que aparece en la obra *Ética. Lecciones en la Universidad de Munich*.

¹⁹ R. Guardini, *La existencia del cristiano*, BAC, Madrid 2000, p. 185.

²⁰ R. Guardini, *La existencia del cristiano*, p. 185.

²¹ «Ambas cosas a la vez, la autoafirmación y comprensión de sí, no serían posibles sino mediase distancia alguna respecto al acontecer, es decir, si no mediase la libertad». R. Guardini, *La existencia del cristiano*, p. 186.

lo humano pudiendo finalmente decir que el hombre hace la historia a la par que la historia configura al hombre:

61

Esta mutua implicación de libertad y vinculación es característica de la existencia histórica. Por una parte, el hombre hace la historia, decide en todo momento acerca de ella; por otra, él es hecho por ella; los influjos causales pasan a través él. De esta manera es él, por una parte responsable de la historia, por otro, es ella, en sus distintas formas de autoridad y de poder, como tradición y como entorno, la responsable del hombre²².

Aparecen de este modo fenómenos tan curiosos y sorprendentes como la incisión y la fuerza que el relato de un pasado trágico puede tener en la configuración de un nuevo inicio y por lo tanto, de un inesperado futuro: «el hombre es capaz de juzgar lo que ha sido; de arrepentirse de lo que ha tenido lugar incorrectamente y de elevarlo a la categoría de comienzo»²³.

²² *Idem.*

²³ R. Guardini, *La existencia del cristiano*, p. 187.

Un momento privilegiado de cuanto acabamos de describir es lo que el profesor Juan Gabriel Ascensio ha señalado dentro de la obra de Guardini como «presente profundo». Sabemos que para nuestro autor el presente es un centro en tensión entre el pasado y el futuro, ya que ambos extremos solo pueden existir desde ese punto medio y ontológicamente superior a ambos:

La esencia del presente es estar en el filo agudo entre el ya-no y el todavía-no; es un paso del ya sido a lo que viene. De hecho, nosotros vivimos todavía en lo que ya pasó; sabemos que tenemos acceso a todo lo hasta ahora alcanzado. Todo lo que nos pertenece supera el ámbito del ahora, pero es capaz de de trabar relación con lo pasado. También se halla vinculado a aquello que todavía no es, pero ya es sentido como algo perteneciente al ahora; y, por afectar (*zu-kommen*) a este ahora mío, es futuro (*Zu-kunft*)²⁴.

²⁴ R. Guardini, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente concreto*, BAC, Madrid, 1986, p. 115.

«El presente profundo»²⁵ resulta de la combinación de la temporalidad con la interioridad. La intimidad personal se entrelaza con la vivencia del pasado y del futuro. La experiencia del tiempo que acontece entonces gana en altura y sublimidad en la medida que ahonda en profundidad²⁶. Escribe Ascensio:

Es el presente que se vive intensamente desde un tipo de intensificación cualitativa. En este «presente profundo» la persona permanece en su propia interioridad en su núcleo. Este presente conduce a la experiencia del descanso que se halla en la contemplación, en experiencias como la interioridad espiritual y el autoconocimiento²⁷.

Anclarse en el presente con interioridad espiritual nos hace contemplar el devenir desde la altura adecuada para formarnos una imagen nítida del mismo que nos permite captar el sentido y el hilo de cada uno de los acontecimientos, sean personales

25 Juan G. Ascensio, *Fundamento en movimiento. La antropología de las dimensiones de la persona*, EUNSA, Pamplona, 2023, p. 240.

26 Ver los polos del espacio existencial (interioridad y altura) en *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid, 2000, p. 42 y siguientes.

27 Juan G. Ascensio, *Fundamento en movimiento. La antropología de las dimensiones de la persona*, p. 240.

64 como sociales, valorándolos en su justa medida. Estos fenómenos, a juicio de nuestro autor, poseen cierta vinculación con el descanso, en la medida que éste, a diferencia de la diversión, nos aferra a lo eterno, firme y verdadero. El *presente profundo* exige del silencio²⁸ y la soledad que caracterizan al descanso:

Descansar significa dejar de ir a la caza de nuevas metas, de pasar a toda prisa por el instante. Detenerse y permanecer. Tener presente. [...] Saber descansar significa estar abierto a una dimensión de eternidad. Significa haber superado el desosiego y la prisa. Entonces estamos en condiciones de percibir lo que permanece: el ser. A quien sabe descansar se le han abierto los ojos para lo eterno. Sólo él contempla lo permanente, lo esencial. Solo él posee. Solo él sabe lo que es la alegría. Solo él sabe lo que es la paz²⁹.

Desde el marco que acabamos de delinear se entiende perfectamente el siguiente aforismo de Guardini en el que describe la tragedia del hombre del siglo XXI: «nuestro tiempo, a pesar de su escepticismo, anhela una interpretación de

²⁸ Cfr. R. Guardini, *Ética. Lecciones en la universidad de Múnich*, pp. 180-186.

²⁹ R. Guardini, *Cartas sobre la formación de sí mismo*, Palabra, Madrid, 2000, p. 138.

su vida diaria hecha a partir de lo eterno»³⁰. Así mismo, también nos hace entender la invitación con respecto a la situación histórica en la que cada uno se encuentra: «nuestro tiempo se nos ha concedido como suelo sobre el que hemos de vivir, y como misión que hemos de realizar»³¹.

3. *La Edad Moderna y la historia*

En el anterior epígrafe hemos transitado de la historia como memoria de hechos hacia la historicidad como dimensión antropológica de lo humano. Damos ahora un paso más al introducir en nuestro escrito consideraciones pertenecientes a la antropología teológica. Este paso exige una justificación. Guardini no delimita nunca sus reflexiones a una única área del saber. Siempre se mueve en diversos niveles porque su mirada jamás es la de una ciencia particular, sino que parte de lo que él denomina *Cosmovisión cristiana*³², es decir, de la mirada que surge en el hombre cuando entra en contacto con fe.

³⁰ R. Guardini, *Una ética para nuestro tiempo*, pp. 109-110.

³¹ R. Guardini, *Cartas del Lago de Como*, EUNSA, Pamplona, 2013, p. 101.

³² Cfr. R. Guardini, *Cristianismo y sociedad*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1982, pp. 9-27.

66 Esta premisa es necesaria para entender el análisis que realiza nuestro autor sobre la Modernidad. Su análisis más certero sobre esta etapa de la historia se encuentra en el ensayo *El ocaso de la Edad Moderna*, aunque comentarios sobre la misma los podemos encontrar a lo largo de toda su obra. Señalamos a continuación tres elementos, de entre tantos a los que podríamos apuntar, por estar vinculados al tema que nos ocupa, que es la historia y su secularización: el hombre natural, el autonomismo y la desacralización.

3.1. *El hombre natural*

En la Edad Moderna aparece en varios autores la idea del *hombre natural*, también denominado *buen salvaje*. Entre este primer hombre, vinculado íntimamente a la naturaleza, y el actual habría una suerte de continuidad. No hay diferencias substanciales entre el humano primigenio y el del siglo XVIII o XIX. Tan solo apreciaríamos divergencias culturales. Así pues, Guardini afirmaría dos cosas: a) «La tesis básica de la conciencia moderna del hombre dice: el hombre, con todo lo que es, procede de la naturaleza»; b) «esta tesis arrastra consigo una segunda, a saber: que el hombre tal como es en la actualidad es "el hombre", sin más». Por lo tanto, concluye

Guardini «subsiste un *continuum* entre el hombre moderno y su primera forma de realización»³³.

67

Sin embargo, la Revelación cristiana diría que:

el hombre que hoy encontramos en torno a nosotros, en nosotros mismos y en la historia pasada, no es el primigenio. Y esto no solo en el sentido de que sea más diferenciado que aquel; sino que entre el primer hombre y el que es sujeto de nuestra historia ocurrió algo que cambió su situación existencial³⁴.

Este cambio, tal como leemos en el libro sagrado, no fue para bien. No somos ese fruto de un progreso evolutivo del hombre primigenio. La humanidad actual no habría alcanzado su mayoría de edad. Por un suceso de consecuencias cósmicas «entró el hombre en contradicción con su auténtico *arché*. Rompió el acuerdo con Dios en el que tenía su propio fundamento»³⁵. Esto habría transformado radicalmente la historia. Para la Edad Moderna, el hombre actual es un ser natural,

³³ R. Guardini, *La existencia del cristiano*, p. 187.

³⁴ R. Guardini, *La existencia del cristiano*, p. 188.

³⁵ *Idem*.

68 como cualquier otro viviente o bestia de la naturaleza. Del mismo modo que las relaciones de las plantas y los animales con su entorno siguen pautas que aseguran su supervivencia y desarrollo, así el hombre, de modo natural alcanzaría su plenitud humana merced también a un impulso natural:

La Edad Moderna supuso que los elementos del mundo permanecían tan seguros al penetrar en la esfera de la libertad como lo estaban en la de la naturaleza; que se originaba una segunda naturaleza en la que, si bien de un modo más complejo e inestable, se podía confiar como en la primera³⁶.

De aquí, entre otras cosas, se deriva ese optimismo en el progreso de la historia que caracterizó a los siglos XVIII y XIX. Avanzar es siempre progresar, es siempre pasar de un estadio inferior a uno más alto y mejor. La historia y la cultura como fruto del trato del hombre con la naturaleza estaban aseguradas y libres de todo riesgo.

³⁶ R. Guardini, *El ocaso de la edad moderna*, en *Obras*. Vol. 1, Cristiandad, Madrid, 1981, p. 97.

La marcha de la historia en los siglos posteriores a la modernidad desdijo tan optimista previsión. La cultura como obra de lo humano encierra en sí misma tanto la promesa de éxito y mejora como el riesgo del fracaso³⁷. Todo depende, en parte, de si el hombre, consciente de su condición caída, prioriza el orden de la *piedad* y desde ahí el del *obrar* y del *hacer*. Sin embargo, lo que acontece para nuestro autor es una autonomía de cada uno de estos tres niveles que a su juicio tiene funestas consecuencias. Por un lado, el orden del *hacer* se independiza buscando solo la utilidad, la eficacia y el rendimiento. Por otro lado, el orden del *obrar* se encierra en sí mismo, negando la

³⁷ «Cultura significa que las realidades de la naturaleza penetran en la esfera de la libertad y reciben allí una potencialidad de nuevo cuño. En ellas quedan libres posibilidades de acción talmente nuevas, pero esto precisamente hace que esas realidades corran un riesgo y sean causa de ruina, si el hombre no las pone dentro del orden que ahora reclaman, es decir, dentro del orden ético de la persona. Si no fuera esto así ¿hubieran podido suceder en el centro mismo de la cultura europea cosas como las que han sucedido en los últimos años? En efecto, no todas las atrocidades caen del cielo o, mejor dicho, suben desde el infierno. Nunca sistemas de infamia y destrucción inconcebibles han sido planeados después de períodos en que todo estaba en orden. Enormidades tan patentes no se producen únicamente por obra de un individuo desnaturalizado o de pequeños grupos, sino que proceden de trastornos y perversiones cuyo influjo se ha iniciado mucho tiempo antes». R. Guardini, *El ocaso de la edad moderna*, p. 97.

70 posibilidad de valores que lo trasciendan no solo desde un punto de vista metafísico sino también religioso. Por último, el orden de la *piedad* desconectado de los otros ámbitos de vida pierde su sentido y la sociedad se seculariza a la par que la fe se reduce al ámbito íntimo y personal.

La esencia del desarrollo espiritual moderno puede definirse desde el siguiente punto de vista: la unidad de la imagen del mundo medieval se disuelve. Desaparece la evidencia inmediata con la que las diversas esferas del existir y crear humanos se daban en aquella unidad. Desaparece también la naturalidad con la que el pensar y el obrar pasaban de una esfera a otra (de la fe sobrenatural a la cultura natural, de lo ético a lo estético, de lo filosófico a lo político, etc.). Deja de existir la sencillez con la que los criterios de una esfera se trasladaban a otra y los resultados de un tipo de esfuerzo se asumían en otro. Cada esfera aspira entonces a fundarse en sí misma; busca lo que la constituye como algo especial frente a todas las demás³⁸.

³⁸ R. Guardini, *Fundamentación de la teoría de la formación*, EUNSA, Pamplona, 2021, p. 51-52.

Esta disolución no solo afecta a la unidad de los tres órdenes sino a cada uno en sí mismo. Las ciencias se disgregan en el amplio prado del conocimiento disolviendo el saber en multitud de parcelas altamente especializadas a la vez que aisladas.

71

Se ponen de relieve, entonces, las esferas particulares: la ciencia, que solo reconoce los resultados metódicos de la indagación de la verdad determinada por el objeto; el arte, que sirve únicamente a la realización del valor estético, de la perfección de la expresión y de la forma; la política, que como fin exclusivo de su *obrar* procura la existencia del Estado en poder y prosperidad; la economía, que como valor y norma solo reconoce la máxima medida de producción y consumo de bienes materiales; la ética, como puro «hacer el bien por el bien» desligada de toda finalidad, sea esta religiosa o mundana³⁹.

Esta autonomía junto al optimismo del hombre natural es el motor de la historia moderna, con todo lo bueno que ella ha generado en el ámbito de la investigación y conocimiento de la realidad, como también, con todos los riesgos que han

³⁹ R. Guardini, *Fundamentación de la teoría de la formación*, p. 52.

72 surgido de la aplicación técnica que estos conocimientos han generado sin una ética que los guíe⁴⁰.

3.3. *La pérdida del sentido religioso*

Expulsada la *piedad* del orden del *hacer* y del *obrar*, ésta pierde su sentido dentro de la existencia humana y termina por convertirse en una experiencia subjetiva e íntima sin repercusión social alguna. El hombre moderno no solo vive ya al margen de Dios, sino también en contra del mismo Dios. «Con esto no nos referimos a que la fe cristiana pierda influencia sobre las condiciones generales –cosa que desde luego también ocurre–, sino a algo más elemental: a que el

⁴⁰ «El hombre de la Edad Moderna opina que todo incremento del poder constituye sin más un progreso, un aumento de seguridad, de utilidad de bienestar, de energía vital, de plenitud de valores. [...] Ahora bien, un análisis más riguroso pone de manifiesto que en el transcurso de la Edad Moderna el poder sobre lo existente, tanto cosas como hombres, crece ciertamente en proporciones cada vez más gigantescas, en tanto que el sentimiento de responsabilidad, la pureza de la conciencia, la fortaleza del carácter, no van en absoluto al compás de ese incremento; pone de manifiesto que el hombre moderno no está preparado para utilizar el poder con acierto; más aún que en gran medida incluso falta la conciencia del problema, o bien se limita a ciertos peligros externos, como los han hecho su aparición en la guerra y son discutidos por los medios de comunicación». R. Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna*, p. 94.

valor religioso inmediato de la existencia va disminuyendo»⁴¹. Efectivamente, todo en el mundo antiguo y medieval poseía resonancias religiosas. Ahora, en la modernidad, todo adquiere un carácter secular y profano. Así, desaparece el sentido religioso de las cosas, la ordenación misma de la vida a partir de la fe, la sacralidad de algunas instituciones humanas vinculadas a la vida⁴².

Los patrones con que se mide y el dinero con que se paga; los útiles y las armas; el umbral de la casa y los límites del sembrado; la situación de la ciudad y su configuración, que le viene de estar la plaza en el centro y los muros alrededor; las cosas de la naturaleza, con su significación para el hombre; los animales que éste caza: todo esto tiene un origen divino y posee un poder misterioso. En la medida

⁴¹ R. Guardini, *El poder: una interpretación teológica*, en *Obras*. Vol. 1, Cristiandad, Madrid, 1981, p. 211.

⁴² «El nacimiento no es más que la aparición de un individuo de la especie humana; el matrimonio, una vida en común de hombre y mujer, con determinadas consecuencias personales y jurídicas; la muerte, el final de un proceso total llamado vida. Tanto la felicidad como la desgracia han dejado de ser decisiones, y se han convertido en acontecimientos favorables o desfavorables, con los que hay que arreglarse». R. Guardini, *El poder: una interpretación teológica*, p. 213.

que el hombre se hace dueño de la naturaleza, y aumenta el sentido propio de los diversos ámbitos naturales, ocurre que disminuye la conciencia de todo esto⁴³.

Ciertamente que la tradición judeo-cristiana con su relato de la creación había desmitificado el mundo antiguo purificándolo y educando el sentir religioso del hombre con respecto a la naturaleza. Este produce, en Roma, la acusación de ateísmo con respecto a los cristianos, pues su fe los situaba en contra de un Estado profundamente religioso al que se debía dar culto. Ahora, sin embargo, se produce un proceso de otra naturaleza. Se desposee totalmente a la naturaleza y a la vida del hombre de cualquier elemento de carácter religioso. Pero surge de nuevo una acusación contra el creyente que, por serlo, se convierte en un sujeto de sabotaje contra el estado totalitario ateo⁴⁴. En este contexto, y con referencias a las democracias modernas y post-modernas, resulta curioso cómo los mismos creyentes aceptan este estado de cosas:

⁴³ R. Guardini, *El poder: una interpretación teológica*, pp. 211- 212.

⁴⁴ Cfr. *Idem*.

Hasta el creyente acepta en gran medida esta situación, por cuanto que piensa que las cosas religiosas constituyen una esfera propia, así como las cosas del mundo constituyen la suya; que cada esfera debe configurarse según su propia naturaleza, y que debe quedar reservada al individuo la determinación de la medida en que desea vivir dentro de cada una de ellas⁴⁵.

De este modo surge una situación paradójica que Guardini no deja de señalar:

Es tiempo de que el pensamiento cristiano tome conciencia de su situación, que se percate de que piensa algo cristiano, pero, en gran medida, no de manera cristiana. Cuando reflexiona sobre las cosas de la fe, se encuentra como una isla; en cuanto la abandona y piensa el mundo, cultiva la ciencia y filosofa, piensa como quien no cree⁴⁶.

⁴⁵ R. Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna*, pp. 105-106.

⁴⁶ R. Guardini, «Sobre el sentido cristiano del conocimiento» en *Experiencia religiosa y fe*, BAC, Madrid, 2016, p. 140.

Volvamos a la Rosa Blanca y a la balanza a partir de la cual pesar la vida de los hombres desde lo que hemos denominado en este escrito «presente profundo». Ella recupera en medio del *Ocaso de la Edad moderna* las raíces de la verdadera Europa. Y lo hace ordenando desde la *piedad* los órdenes del *obrar* y del *hacer*. La forma en que esto se lleva a cabo es la del sacrificio⁴⁷, no al modo pagano sino a imagen de Cristo cuya utilidad y eficacia, como también necesidad y escándalo a los ojos del mundo, parece abocarnos al sinsentido y al fracaso, como vimos con la viuda del templo.

Pero, ¿en qué consiste este sacrificio? Debemos resolver este interrogante si queremos de verdad entender el orden que hemos denominado de la *piedad*. Ya sea en el trato con las cosas y todo lo que esto exige y conlleva, como también cuando asumimos la tarea de ser fieles al llamado interior de la verdad y el bien, el hombre de algún modo tiene que

⁴⁷ «En el más íntimo núcleo de esa vida está el sacrificio. [...] su sacrificio es lo que el creyente, cada uno a su modo y en su medida, tiene que repetir en su propia vida». R. Guardini, «Libertad y responsabilidad. La Rosa Blanca», p. 19.

ir en contra de sí mismo, esforzándose ascéticamente por renunciar a lo bueno para elegir lo mejor. Espera con ello ser eficaz en el *hacer* y crecer personalmente en el *obrar*. Pues bien, ni una cosa ni la otra, a pesar de su ascesis, cae bajo la categoría de sacrificio. Lo que hace Cristo no tiene eficacia aparente en el mundo, pues se realiza delante del Padre, y no nos hace magnánimos delante de los demás, como pretendía el mundo antiguo. La fecundidad de la entrega de la propia vida la decidirá Dios en el lugar y momento oportuno. El sacrificio supone la renuncia a la eficacia del acto realizado para depositarlo en manos de otro, el Padre, que sabrá darle a su debido tiempo su cumplimiento y fecundidad.

En cambio, el sacrificio que el creyente ofrece al hacer suya la actitud interior de Cristo espera también, ciertamente, que le estará permitido producir su efecto en la vida inmediata –¿cómo iba a renunciar a esa esperanza– pero no depende de que éste llegue a darse, pues su sentido propio reside en otro lugar. Puede fracasar, puede quedar sin efecto reconocible alguno en el entramado de la existencia, puede desaparecer en la oscuridad de lo que nunca llegará a saberse, pero esto no anula su sentido propio. En último término tiene lugar

solamente ante Dios, se confía a su saber y se pone en sus manos, para que él lo incluya en la gran cuenta del mundo, donde Él quiera⁴⁸.

Aquí, la filosofía de la historia se convierte en teología de la historia. El último sentido de los acontecimientos no lo otorga el hombre sino Dios. Existe el príncipe de este mundo pero también el Señor de la historia. Cristo ha marcado un nuevo inicio en el devenir temporal de los pueblos, y ha establecido un nuevo orden a partir del cual sospesar lo que sucede en ellos y cada uno de sus ciudadanos. Lo sucedido con la Rosa Blanca es una figura, una imagen de este nuevo vivir en Cristo, que silenciosamente convierte las aparentes derrotas en batallas ganadas en el camino que nos conducirá a la victoria final.

⁴⁸ R. Guardini, «Libertad y responsabilidad. La Rosa Blanca», p. 23.

La presente desmoralización del mundo occidental y sus dificultades para hacer frente a los fanatismos¹

Juan ARANA

La conmoción que en todo el mundo occidental han producido los grandes atentados perpetrados en su suelo por diversas ramas del fundamentalismo islámico va más allá del lógico deseo de protegerse. No voy a tratar este asunto desde el punto de vista político ni sociológico, perspectivas quizá más convenientes, pero para las que carezco de competencia. Siguiendo una motivación que en mi caso resulta comprensible, derivaré hacia la filosofía, auxiliándome sin embargo con recursos tomados de las ciencias históricas y sociales, como por ejemplo, la técnica de los *Idealtypen* de Max Weber. Pues bien, en los fenómenos que comento llama la atención que los

79

¹ El presente texto contiene una reelaboración de materiales propios publicados en: «¿Puede una civilización desencantada hacer frente al fanatismo?», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, LXIX, núm. 94, 2017, pp. 133-144.

80 ciudadanos del mundo más desarrollado no solo reaccionan con sentimientos de horror y rechazo, como era de esperar, sino también con una extraña fascinación hacia la desmesura con la que los terroristas suicidas toman tan a menudo la decisión de morir matando. Encuentro un lejano parentesco en la vida salvaje, donde a veces las víctimas se conducen con pasividad ante los ataques del depredador, como si hubieran sido hipnotizadas por él. Si hay algo, por otro lado, que difícilmente se negará a organizaciones como Al Qaeda o el Estado Islámico es la capacidad de inspirar en sus adherentes coraje para oponerse al mundo entero: Europa, América, Rusia, China, India, Extremo Oriente, los poderes constituidos en los propios estados de confesión islámica... Contra todos ellos arremeten a la vez, sin que parezca arredrarles lo más mínimo su manifiesta inferioridad física. Al contrario: si algo les distingue es una inquebrantable moral de victoria. Ya hubiese querido conseguir algo parecido el nacionalsocialismo cuando predicaba y exigía incansablemente fe ciega en el triunfo. La serie de televisión *Homeland* refleja bien esta suerte de seducción que comento y no solo porque su primer protagonista sea reclutado por los terroristas, a pesar de encarnar lo más selecto del espíritu de combate occidental. Los sucesivos episodios muestran con toda crudeza odiosas agresiones, a pesar de lo cual tratan con desconcertante respeto a quienes

los perpetrar. El sortilegio que suscita lo atroz puede explicarlo en parte. Pero hay también algo más: una admiración involuntaria hacia quienes se atienen sin concesiones a sus principios, por horror y condena que estos inspiren. Acaso se deba a que carecemos de valores que sean objeto de una devoción comparable: o ya no los tenemos o bien somos incapaces de hacer por ellos sacrificios parejos. En una escena crucial de la serie que comento, el jefe de la banda es capturado por los servicios de seguridad americanos y tiene un careo con su director: «Es seguro que vamos a ganar –le dice a conciencia de que para él todo ha acabado–. Que sea hoy, mañana, o dentro de cien años carece de trascendencia. No importa cuánto tardemos en conseguirlo, ni cuántos tengamos que morir, ni a cuántos tengamos que matar...». Por nuestra parte, llevamos siglos intentando cargarnos de razones y parece que solo conseguimos estar cada vez más desfondados, sin encontrar el truco para que un ideario consiga motivarnos de verdad.

Si dejamos a un lado lo que se refiere al trágico desprecio de la vida humana, la relación del occidental medio con el terrorista islámico tiene algunos rasgos de paralelismo con la que existe dentro de los Estados Unidos entre el intelectual liberal y el fundamentalista protestante partidario del creacionismo. Por más que aquel se empeñe en cantar las

82 alabanzas de la racionalidad científica, persiste este en su incólume fidelidad al literalismo bíblico. Y no es que opte por un ciego fideísmo, sino que se atiene a una racionalidad de piñón fijo que extrae con infalible coherencia todas las consecuencias de su propia posición, un poco como los yihadistas llevan sin desmayo hasta el final su vandálico programa. El destacado físico Lee Smolin relata en este sentido una escena que de puro rocambolesca acaba resultando cómica. Durante un viaje en avión de vuelta a América desde Europa coincide con un grupo de partidarios del movimiento llamado «De la tierra joven». Se ponen a discutir sobre la evolución, y descubre que ellos niegan que haya animales extinguidos. La controversia discurre entonces así:

- ¿Y los dinosaurios?
- ¡Los dinosaurios todavía viven y se pasean por la Tierra!
- ¡Eso es ridículo! ¿Y dónde?
- En África.
- ¿África? África está llena de gente, y los dinosaurios son muy grandes. ¿Cómo es posible que nadie haya visto uno?
- Viven en el corazón de la jungla.
- Aun así, alguien habría visto uno. [...]

— Es fácil, se pasan la mayor parte del tiempo hibernando en las cavernas.

— [...] Si las cavernas fueran tan grandes, serían fáciles de encontrar, así que se podría entrar y observarlos mientras duermen.

— Para protegerse durante la hibernación, los dinosaurios cierran las entradas de las cavernas con tierra, de manera que nadie sabe que están allí...²

Al final, el científico comprende que sus adversarios son invencibles, simplemente porque no son capaces de percibir la inverosimilitud de los argumentos que usan. Se entiende que muchos pierdan la paciencia ante la cerrazón mental de estos creacionistas. Sin embargo contribuyen más que otros grupos a nutrir las filas de los ejércitos que pelean las guerras de su país y en parte gracias a ellos no es tan inminente allí la catástrofe demográfica que se cierne sobre Europa.

Los dos ejemplos que he puesto sobre la mesa parecen sugerir una dicotomía entre por un lado un fundamentalismo religioso, que en el fondo es irracional –aunque pueda muy

² Lee Smolin, *Las dudas de la física en el siglo XXI. ¿Es la teoría de cuerdas un callejón sin salida?*, Barcelona, Crítica, 2007, p. 60.

bien desenvolverse con habilidad en el ámbito de las racionalidades instrumentales– y por otro el nihilismo escéptico que con frecuencia aparece como estadio final de la racionalidad moderna. La dicotomía es discutible, puesto que solo contempla los extremos del espectro ideológico como si fueran las únicas fórmulas viables a la larga. ¿Es realmente así? ¿Acaso no hay procedimientos más matizados para combinar la fe religiosa con los legítimos frutos del intelecto, o bien de profesar una doctrina laica que no se vea abocada a la pasividad e impotencia frente a las cosmovisiones salvajes? Son preguntas que, por supuesto, he de responder afirmativamente. Yo mismo soy una persona religiosa, pero en modo alguno partidaria de la intransigencia fundamentalista. Y en cuanto a la capacidad de las concepciones agnósticas o ateas para generar compromisos existenciales fuertes, ¿quién puede dudar de ello después de dos siglos de revoluciones, repletos de hombres y mujeres que lucharon a vida o muerte por la justicia, la igualdad o la libertad, en muchos casos sin el menor atisbo de trascendencia?

Cada vez que voy a mi librería favorita de París y salgo por las escaleras de la estación de metro de Odeón, saludo a la estatua de Danton, que proclama con fiereza: «Pour vaincre les ennemis de la patrie, il nous faut de l'audace, encore de l'audace

et toujours de l'audace...!»). Un ligero repaso a la historia de la humanidad muestra que ni siquiera hacen falta grandes ideales para encontrar personas corrientes dispuestas a sacrificar gustosamente la vida. Se podrían espigar miles de casos. En la flota soviética de submarinos atómicos, por ejemplo, se producían averías gravísimas con preocupante frecuencia. Para efectuar reparaciones de urgencia expuestos a letales radiaciones, nunca faltaron voluntarios y, según los conocedores del tema, no lo hacían por patriotismo o ideología, sino por simple solidaridad con los compañeros de tripulación³. Tengo entendido, aunque no lo he podido documentar, que cuando se ordenó abandonar el *Titanic* hubo algún tumulto en el abordaje de las lanchas, ante lo cual el capitán tomó un megáfono y apremió: «¡No olviden, señores míos, que somos británicos!». Unos cuantos caballeros abandonaron de inmediato la cubierta y se dirigieron estoicamente al bar del buque para morir con un vaso de whisky en la mano. Así pues, incluso la estética o el *fair-play* sirven a veces para inspirar el supremo gesto. Sería inacabable el recuento de hechos parecidos. Sin embargo, hay un matiz importante a dirimir. Antes cuestioné que las opciones extremas fueran las únicas alternativas *a la larga*. Esta última

³ Lev Giltsov, *La tragedia de los submarinos nucleares soviéticos*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1993.

86 cláusula –«a la larga»– no ha sido tenida en cuenta hasta ahora. Para salvarla no basta que un modelo ético determinado consiga suscitar compromisos vinculantes en una cantidad mayor o menor de individuos, ni siquiera que lo haga con toda una generación. A este respecto las religiones parten con una clara ventaja, puesto que las más asentadas sobreviven fácilmente siglos y aún milenios. Que una persona articule toda la existencia (o al menos su prematuro final) en torno a un ideal, no parece insólito. Que contagie con él a todo un colectivo, incluso a una época, tampoco es excepcional. Pero que, una vez superado el carisma fundacional, se vaya transmitiendo y conservando de padres a hijos y de hijos a nietos un plexo de valores con fuerza suficiente para crear una identidad ético-cultural y mantenerla incólume en circunstancias difíciles y muy diferentes a las que la vieron nacer, eso es mucho menos habitual. El cristianismo superó esta prueba y se convirtió en la instancia ética dominante en los países europeos y luego en los americanos. Ese papel hegemónico fue cuestionado a raíz de la fragmentación suscitada por la reforma protestante. En aquella época ni siquiera se concebía la posibilidad de configurar una ética social al margen de la religión, de manera que en los lugares donde la división de los espíritus resultaba más lacerante, como en el Reino Unido, surgió un movimiento latitudinario que trataba de transferir el liderazgo ético a una

religión interconfesional. Así, «Un codicilo del testamento de Boyle, fechado el 22 de julio de 1691, destinaba una suma de cincuenta libras esterlinas anuales como compensación para un docto teólogo [...] encargado de las siguientes tareas: en primer lugar, predicar ocho sermones al año para demostrar la religión cristiana contra notorios infieles, como ateos, teístas, paganos, hebreos y mahometanos, pero sin rebajarse a controversias entre cristianos»⁴. También surgieron versiones de ella despojadas de adherencias históricas y fuertemente focalizadas en lo racional⁵. La religión natural de Herbert of Cherbury y el deísmo del siglo XVIII representan los esfuerzos más notables efectuados en tal sentido. En la correspondencia entablada por el rey-filósofo Federico II de Prusia y d'Alembert⁶, matemático y jefe del partido filosófico francés, hay una interesante discusión acerca de las posibilidades de la religión natural para convertirse en fundamento sólido de la vida social. Ambos hombres eran adeptos al deísmo, y daban por hecho la invalidez del cristianismo tanto en su

⁴ Paolo Casini, *El universo máquina*, Martínez Roca, Barcelona, 1971, p. 64.

⁵ Véase G.V. Lechler, *Geschichte des Englischen Deismus*, Stuttgart-Tübingen, 1841; reprint: Olms, Hildesheim, 1965.

⁶ He tratado el asunto en: Juan Arana, «La religión natural en la época de la Ilustración», *Diálogos* (Puerto Rico), núm. 64, 1994, pp. 37-57, del que tomo algunos textos citados a continuación.

88 versión católica como protestante. Pero discrepaban sobre las posibilidades de sustituirlo por algo mejor. El monarca descreía abiertamente de la posibilidad de convertir la religión natural en religión popular:

No sé qué inglés, después de hacer el horóscopo de la religión cristiana, habiendo calculado su duración, ha fijado su término para el fin de este siglo. No me desagradaría ver ese espectáculo; de todos modos, me parece que eso no irá tan rápido, y que la jerarquía sostendrá sus despreciados absurdos todavía un par de siglos, tanto más cuanto que están apoyados por el entusiasmo del populacho⁷.

Muy al contrario de él, su amigo y confidente preconizaba unir la verdad con la eficacia y quería convertirse en profeta de la religión que profesaba:

Mi pregunta, si se puede hacer que el pueblo prescindiera de fábulas en un sistema religioso, merecería bien, Sire, ser propuesta por una Academia como

⁷ Carta de Federico II a d'Alembert del 25.11.1769, *Oeuvres de Frédéric le Grand*, vol. 24, R. Decker, Berlin, 1844, p. 464.

la vuestra. Pienso, para mí, que siempre hay que enseñar la verdad a los hombres, y que nunca hay una ventaja real en engañarlos⁸.

En el curso de la discusión d'Alembert asume el papel de ingenuo idealista, y Federico el de maquiavélico escéptico. La conclusión de este último sobre la posibilidad de vertebrar la convivencia en torno a la verdad no puede ser más pesimista:

La imperfección, tanto en moral como en física, es el carácter de este globo que habitamos, y es trabajo en balde intentar iluminarlo, y a menudo la comisión es peligrosa para los que se encargan de ella. Hay que contentarse con ser sensato para sí, si se puede serlo, y abandonar el vulgo al error, tratándole de apartar de los crímenes que perturbaban el orden de la sociedad⁹.

La réplica del matemático no puede ser más enternecedora ni tampoco más frágil:

⁸ Carta de d'Alembert a Federico II del 8.12.1769, *Oeuvres complètes de d'Alembert*, Slatkine, Genève, 1962, vol. 5, p. 288.

⁹ Carta de Federico II a d'Alembert del 25.11.1769, *Oeuvres de Frédéric*, vol. 24, pp. 471-472.

El pueblo es sin duda un animal imbécil que se deja conducir a las tinieblas cuando no se le presenta nada mejor; pero ofrecedle la verdad: si esta verdad es simple, y sobre todo, si va directa a su corazón, como la religión que propongo predicarle, no querrá otra¹⁰.

De hecho, aunque nuestra simpatía se ponga fácilmente del lado de d'Alembert, Federico demostró mayor clarividencia. Durante la Revolución Francesa hubo intentos muy decididos para instaurar primero una «fiesta de la naturaleza»¹¹, luego un «culto a la razón» en la catedral de Nôtre Dame de París¹² y, por último, un «culto al Ser supremo»¹³, pero todo ello no puso coto a los muchos crímenes perpetrados durante el Terror y sobre todo apenas resistió la prueba del tiempo, siendo restablecidos muy poco después los viejos ritos por decisión de Napoleón Bonaparte¹⁴. El movimiento experimentó sin embargo un repunte con posterioridad

¹⁰ Carta de d'Alembert a Federico II del 30.11.1770. *Oeuvres complètes*, vol. 5, pp. 304-305.

¹¹ El 10 de agosto de 1793.

¹² El 10 de noviembre de 1793.

¹³ El 8 de junio de 1794.

¹⁴ Véase Albert Mathiez, *La théophilanthropie et le culte décadaire*, Paris, Félix Alcan, 1903.

a 1870, cuando el espíritu laicista de la Tercera República pretendió quebrar de una vez por todas la denostada alianza entre trono y altar, y utilizó la religión natural como un expediente provisional para erosionar la proyección político-social de la iglesia establecida¹⁵. La figura del químico y poderoso ministro Marcelin Berthelot, acosando con manifiesta injusticia al eximio físico y prestigioso intelectual católico Pierre Duhem, puede servir como emblema de esta batalla, en la que no hubo vencedores, pero casi todos resultaron vencidos. También hubo versiones de este proceso en Alemania, donde Bismark ordenó construir en Colonia la estación central de ferrocarriles a los pies de su imponente catedral, con el fin de «situar el templo del progreso junto al templo de la reacción». Ya se sabe que no se llevaba demasiado bien con el partido del *Zentrum*, de inspiración católica. En España el proceso se reproduciría de un modo mucho más cruento e incivil cincuenta años más tarde. Entre unos y otros dilapidaron el patrimonio ético de las naciones avanzadas, dejándolas inermes frente a ulteriores desafíos. En uno de sus celebrados escolios, el colombiano Nicolás Gómez Dávila sentencia: «Abundan los que se creen enemigos

¹⁵ Véase Jacqueline Lagrée, *La religion naturelle*, Paris, Presses Universitaires, 1991, pp. 92-95.

92 de Dios y sólo alcanzan a serlo del sacristán»¹⁶. Creo que es muy cierto, pero sería igualmente correcto si sustituyéramos en la frase la palabra «enemigo» por «amigo».

Sea como sea, el caso es que el talante de los espíritus más representativos del fin de siglo XIX se podría resumir en «duda» e «irresolución». El francés Huysmans, escritor primero naturalista y luego decadentista, refleja muy bien esta situación en el siguiente texto:

Un guirigay le devolvió a Saint-Sulpice; la escolanía se marchaba; iban a cerrar la iglesia. Debería haber intentado rezar, se dijo; hubiera sido mejor que soñar despierto sentado en una silla; pero ¿rezar? No me apetece; el catolicismo me fascina, su atmósfera de incienso y de cera me embriaga, merodeo a su alrededor, conmovido por sus plegarias hasta que se me saltan las lágrimas y exprimido hasta el tuétano por sus cantos y salmodias. Estoy asqueado de mi existencia, harto de mí mismo, pero ¿de ahí a llevar otra vida, hay mucho trecho! Y además... además...

¹⁶ Nicolás Gómez Dávila, *Sucesivos escolios a un texto implícito*. Barcelona, Áltera, 2002, p. 28.

aunque en las capillas me sienta turbado, en cuanto salgo de ellas vuelvo a quedarme indolente y seco. En el fondo, se dijo, levantándose y siguiendo a las pocas personas que conducidas por el bedel se dirigían hacia la puerta, en el fondo, tengo el corazón endurecido y ahumado por las parrandas, no valgo para nada¹⁷.

No valgo para nada: esa es la conclusión, no lógica, sino existencial a la que llega este personaje, después de contemplar con inoperante melancolía la vieja fe definitivamente perdida, más por cansancio vital que por suscitar en él conflictos teóricos irresolubles. En 1993 disfruté de un año sabático en París y al dirigirme hacia la Biblioteca Nacional pasaba a diario por delante de un refinado *bistrot* que ostentaba el sugerente nombre de *En attendant les barbares*, (*Esperando a los bárbaros*). Solía imaginar que tras sus opacos cristales los herederos de Huysmans, Wilde y Satie fumaban opio y apuraban vasos de *absynthe*, mientras echaban distraídas miradas a la puerta para ver si por ella asomaba Alarico con sus huestes. No sé si el local sobrevive en la actualidad; en tal caso me alegra que haya pasado inadvertido a los asesinos que irrumpieron en la sala Bataclan.

¹⁷ J.K. Huysmans, *En camino*, cita que abre el libro: Michel Houellebecq, *Sumisión*, Barcelona, Anagrama, 2016, p. 9.

Ya es hora, no obstante, de que trate de poner orden en esta exposición, para que no se diga que me conformo con acumular divagaciones impresionistas. Diría que como resultado de la consumación y crisis de la modernidad, Occidente se ha ido expandiendo hasta confundirse sin más con el mundo desarrollado o civilizado. Pero este triunfo no le ha salido gratis, porque es como si hubiera tenido que vender su alma para conseguirlo, perdido cualquier aspiración a una ética de máximos y conformado con un código de mínimos que se resume en la idea de democracia, así como en la declaración de los derechos humanos. Dicho código ha estado –quizá sigue estando– cerca de lograr el consenso necesario para seguir adelante, pero es dudoso que posea la solidez y el atractivo necesarios para soportar la presión externa y el malestar interno. Por ello muchos se preguntan si hay que cambiarlo, ampliarlo, disminuirlo o simplemente reforzarlo. El debate se abre por tanto una vez más y, aunque el repertorio de posibles salidas es variadísimo, podría ser distribuido en tres grandes opciones.

La primera es dejar que las cosas sigan su curso y no pretender cambiar de caballo ahora que estamos en plena carrera. Al fin y al cabo tampoco tenían aspecto de desaparecer de la noche a la mañana las economías planificadas y las

autodenominadas «democracias populares», y sin embargo eso fue lo que ocurrió. La cultura islámica ha dado repetidas muestras de insolubilidad a pesar del entremezclamiento de las poblaciones que la sustentan con el resto del mundo, pero, ¿quién nos asegura que eso seguirá así indefinidamente? Tal vez amanezca un buen día y descubramos incrédulos que el fundamentalismo islámico se ha derrumbado como en su momento hizo el muro de Berlín. Puede que sea así, pero tengo mis dudas. Tanto si sí como si no, a la confianza de los optimistas hay que sumar la indiferencia de pesimistas y desengañados, porque aunque estos no crean en la bondad de la receta que se está aplicando, tampoco cuentan con que exista otra mejor. Frente a unos y otros están los partidarios del rearme moral, que se orientan principalmente en dos direcciones: los que defienden que solo puede conseguirse recuperando las esencias religiosas sobre las que Occidente forjó su identidad, y los que piensan que, muy al contrario, lo que hay que hacer es darles la espalda para siempre y construir sobre bases puramente seculares.

En resumidas cuentas, tres son las opciones que se presentan: Una, tratar de fundamentar la vida social sobre valores formales, como tolerancia, pluralismo y respeto mutuo, confinando los principios sustantivos en la esfera privada;

96 dos, buscar un consenso sobre los contenidos en diálogo con la religión; tres, intentarlo excluyendo cualquier referencia religiosa. Discutir los merecimientos y virtualidades de estas tres fórmulas no es cosa pequeña, de manera que solo voy a adelantar una opinión y comentar un par de detalles. Dejemos por un instante al margen a los convencidos de que todo va bien y echemos un vistazo a los que disputan sobre cómo salir de la presente desmoralización. Aceptemos que la clave está en decidir si se hace con la religión o contra ella. Lo deseable sería que el debate se condujera civilizadamente, con argumentos y no con amenazas o descalificaciones. Por lo que se refiere al partido pro-religioso topamos con la amenaza del fundamentalismo, pero en la actualidad casi lo monopolizan los radicales islámicos, que por propia voluntad están fuera del sistema. El integrismo cristiano solo es activo en el centro y sur de los Estados Unidos, y en general tampoco se trata de gente que se dedique a cortar cabezas. En Europa pasaron los tiempos de los Calvinos y Torquemadas, y tanto los pastores como los fieles aceptan casi sin excepción el sano principio de la libertad de conciencia. Por lo que se refiere al otro bando, no ha desaparecido ni mucho menos el odio antirreligioso, pero sus variantes más agresivas se han atenuado bastante con respecto al pasado. Es comprensible, porque muchos de los tradicionales enemigos

de la religión, en el fondo solo lo eran del intervencionismo clerical. Gracias a Garibaldi y otros benefactores voluntarios o involuntarios, los líderes religiosos han perdido o renunciado al ascendiente que tenían fuera de su campo específico. Hoy los creyentes han superado en líneas generales la tentación de caer en el vicio del clericalismo y de su variante extrema, el teocratismo. Por eso la confrontación parte mucho más libre de hipotecas. Sin pretender ser exhaustivo, conozco algo de la literatura apologética reciente y considero que en líneas generales nadie debe sentirse ofendido por ella. También por la otra parte hay muchos ejemplos de objetividad y ponderación. Entre ellos me viene a la cabeza el libro *¿Qué es ser agnóstico?* de Enrique Tierno Galván¹⁸, donde sin injuriar a nadie esbozaba su proyecto para conseguir que el hombre construya su hogar en la Tierra sin elevar los ojos al Cielo. La canción *Imagine* de John Lennon podría ser otro buen exponente de tal actitud. Por desgracia, en los últimos años la discusión se ha vuelto a envenenar por culpa del radicalismo de los así llamados *nuevos ateos*, que han desenterrado una vez más el hacha de guerra, acusando a la religión, es decir, a los que creen en ella, de todos los males que aquejan a la humanidad e incluso algunos más. Onfray, Dawkins, Dennett,

¹⁸ Enrique Tierno Galván, *¿Qué es ser agnóstico?*, Madrid, Tecnos, 1982.

98 Sam Harris, Puente Ojea entre nosotros, ejemplifican esa hostilidad descarnada, que identifica sin matices religión con intolerancia y agresión (sexual y no sexual), como si personas como Francisco de Asís y tantos otros no hubieran existido o fueran las excepciones que confirman la regla. Hasta se han sentido obligados a calumniar o poner bajo sospecha a personas como Teresa de Calcuta, probablemente el mejor pedazo de pan que ha dado de sí la Humanidad en el siglo xx. Incluso hay conjuntos de rock que eligen llamarse *Bad Religion* y cosas parecidas.

Un debate que se contamina con manifestaciones tan virulentas genera en el filósofo ganas de inhibirse y delegar en especialistas, en este caso, en psicólogos y sociólogos. Jonathan Haidt, de la Universidad de Virginia, ha escrito el trabajo *Psicología moral y la incompreensión de la religión*, donde se recogen los datos más pertinentes¹⁹. Comienza haciendo profesión de ateísmo, lo cual no le pone al abrigo de la sospecha de sesgar sus conclusiones en contra de la religión, pero sí de hacerlo a su favor. Pues bien, el dictamen que pronuncia es inequívoco:

¹⁹ Recogido en el recopilatorio: John Brockman, ed., *Mente*, Barcelona, Crítica, 2012, pp. 267-284.

Sin embargo, quisiera destacar algo que debería hacer reflexionar a los contractualistas: hace tiempo que los sondeos muestran que, en Estados Unidos, los creyentes en una religión son más felices, más sanos, más longevos y más generosos entre sí y para la caridad que las personas laicas. La mayor parte de estos efectos también se ha documentado en Europa. Si uno opina que la moral tiene que ver con la felicidad y el sufrimiento, entonces creo que se está obligado a examinar con más atención la forma en que viven realmente las personas religiosas y preguntarse qué es lo que hacen bien (p. 282).

Sencillamente, la mayor parte de las acusaciones de los nuevos ateos carecen de base empírica, al menos por lo que respecta a la realidad sociológica de hoy. En el plano de las interpretaciones se le pueden dar mil vueltas al asunto, pero cuando se trata de poner los pies sobre el suelo, resulta que los hechos son tozudos:

Los creyentes religiosos dan más dinero que las personas seculares a las organizaciones benéficas seculares y a sus vecinos. También les dan una mayor parte de su tiempo y de su sangre. Incluso

si se excusa de la caridad a los liberales seculares porque votan a favor de prestaciones sociales gubernamentales, es realmente difícil de explicar por qué los liberales seculares donan tan poca sangre. [...] Quizá los ateos tengan otras virtudes, pero en una de las medidas menos polémicas y más objetivas de comportamiento moral –a saber, dar tiempo, dinero y sangre para salvar a extraños que lo necesitan–, las personas religiosas parecen ser moralmente superiores a las seculares (p. 283).

Los ateos donan poca sangre. No deja de ser algo anecdótico, pero, a la hora de resumir en una frase lo que las ciencias positivas aportan a esta discusión, posee indudable fuerza. También tiene trascendencia desde el punto de vista de la filosofía práctica. Sin embargo yo me dedico principalmente a la filosofía teórica, y por eso para mí tiene especial importancia decidir cuál de las dos cosmovisiones resulta más plausible, la religiosa o la laica. Es una cuestión que dejo sobre la mesa y a la que tal vez intente aportar algo en el futuro. Ahora –y para acabar– comentaré de pasada otro aspecto del contencioso: ¿qué colectivo puede presumir de tener una actitud más comprometida con la verdad sin apellidos y más libre de rémoras a la hora de asumir evidencias adversas?

Durante mucho tiempo se ha pensado que la ausencia de compromisos previos, en particular con una determinada iglesia o escuela doctrinal, era recomendable. No obstante, hay indicios que empiezan a cuestionarlo. Mencionaré tan solo uno que me parece relevante, aunque provenga de la literatura. Michel Houellebecq, célebre escritor francés contemporáneo, publicó recientemente la novela *Sumisión*, que ha desencadenado un torbellino de discusiones. La ficción se sitúa en la Francia de hoy, en un escenario –ciertamente bastante verosímil– donde alcanza la presidencia de la república un partido islamista. No se trata de una facción violenta que use métodos terroristas: es completamente moderada en las formas, pero beligerante en los temas ético-sociales de fondo. Así resume su ideario el autor del libro:

La Hermandad Musulmana es un partido especial, como sabe: son indiferentes a muchos de los retos políticos habituales y, ante todo, no sitúan la economía en el centro de todo. Para ellos lo esencial es la demografía y la educación; la subpoblación que cuenta con el mejor índice de reproducción y que logra transmitir sus valores triunfa; a sus ojos es así de fácil, la economía o incluso la geopolítica no son más que cortinas de humo: quien controla a los niños

controla el futuro, punto final. Así que la única cuestión capital, el único aspecto en el que no darán su brazo a torcer, es la educación de los niños²⁰.

Y, en efecto, en cuanto alcanzan el poder sus dirigentes inician un programa de islamización educativa, protección de la familia y constricción para que la mujer asuma la procreación y el cuidado de los hijos como dedicación preferente. El orden público mejora y hasta la economía marcha mejor, desapareciendo el problema del paro por la drástica disminución de la concurrencia de mano de obra femenina en el mercado laboral. Por supuesto, ello comporta dar carpetazo definitivo a la igualación de los sexos y recorta muchas libertades y derechos de los ciudadanos. Lo más extraño (y ojalá sea también lo más inverosímil), es que una sociedad como la francesa acepta anestesiada todos esos cambios sin apenas reaccionar. El protagonista, típico intelectual de izquierdas, cuarentón desencantado de todo y obsesivamente preocupado con la propia dicha, traiciona su ideario y acaba contemporizando hasta el punto de hacerse musulmán para reclamar la cuota de felicidad que le corresponde en ese nuevo universo machista.

²⁰ Michel Houellebecq, *Sumisión*, pp. 78-79.

¿Cómo es posible? Él mismo lo explica sin ambages: antes de la interesada «conversión» este era su particular balance:

103

Sin embargo, podía sentirlo, me estaba aproximando al suicidio, sin sentir desesperación ni siquiera una tristeza particular, simplemente por una lenta degradación de la «suma total de las funciones que resisten a la muerte» de la que habla Bichat. Manifiestamente, la mera voluntad de vivir ya no me bastaba para resistir la suma de dolores y quebraderos de cabeza que jalonan la vida de un occidental medio, era incapaz de vivir por mí mismo, ¿y por quién más hubiera vivido? La humanidad no me interesaba, hasta me asqueaba, no consideraba ni remotamente a los humanos mis hermanos, y menos aún si pensaba en una fracción más restringida de la humanidad como la que constituían, por ejemplo, mis compatriotas o mis antiguos colegas²¹.

Consumada la defección, no busca consuelo en horizontes escatológicos: sigue siendo un hombre de la inmanencia y se contenta con la versión secular del paraíso del profeta:

²¹ Michel Houellebecq, *Sumisión*, p. 196.

Unos meses más tarde empezarían de nuevo las clases y, por supuesto, reaparecerían las alumnas: bellas, con velo y tímidas. No sabía cómo circulaban las informaciones acerca de la notoriedad de los profesores entre las alumnas, pero circulaban desde siempre, era inevitable, y no creía que las cosas hubieran cambiado significativamente. Cualquiera de esas chicas, por guapa que fuera, se sentiría feliz y orgullosa de que yo la eligiera, y honrada al compartir mi lecho. Serían dignas de ser amadas; y, por mi parte, conseguiría amarlas²².

¿Absurda premonición? Deseo que así sea, pero en mi ya larga carrera académica he presenciado demasiadas veces cómo los generosos ideales de la juventud dan paso a un feroz pragmatismo egoísta en la madurez, por supuesto no sin la más o menos hábil coartada de una racionalización *ad hoc*. Diría incluso que en los últimos decenios el fenómeno se anticipa a edades cada vez más tempranas. Quiero esperar que el creciente vacío moral –laico o religioso– no llegará tan lejos como para que renunciemos por completo a nuestra identidad ética.

²² Michel Houellebecq, *Sumisión*, pp. 280-281.

La literatura: un espacio de libertad

Antonio BARNÉS

AL abordar el retorno de lo sagrado, si pensamos en la literatura, tengo la convicción de que lo sagrado no tiene por qué retornar a ella porque nunca se ha marchado. Así como los discursos políticos, mediáticos y científicos han podido expulsar a Dios en la era de la inmanencia –la llamada modernidad–, la literatura, en cambio, constituye un espacio de libertad en el que es difícil que se abandone lo divino, porque ella misma, por su carácter simbólico, es la casa de lo sagrado. 105

En los congresos *Autores en busca de Autor* celebrados anualmente desde 2019 en la Facultad de Filología de la Universidad Complutense¹ se ha abordado la presencia de Dios en la

¹ Organizados por la Asociación Proyecto Dios en la Literatura Contemporánea. Los dos primeros se celebraron, respectivamente, en la sede ma-

106 obra de 156 autores de los siglos XIX, XX y XXI, pertenecientes a dieciséis áreas lingüísticas diferentes y a todos los géneros: narrativa, teatro, lírica, ensayo... Al contemplar en estos congresos el flujo de tantos trabajos sobre lo divino –lo sagrado– en la creación literaria, se ha hecho patente que, efectivamente, Dios no ha estado ausente en la literatura; es más, Dios se muestra vivo de una manera proteica: de infinitos modos. De manera que sostener tal presencia en la literatura contemporánea (nos referimos sobre todo a la occidental, aunque no solo) es una afirmación con base empírica. Estos 156 autores son una muestra apreciable, también por su variedad.

Al tratar aquí de Dios nos referimos al Ser supremo desde cualquier concepción religiosa o filosófica. Los congresos mencionados carecen de carácter confesional: se admite cualquier indagación sobre el sujeto Dios, cuya naturaleza variará en función de las ideas de cada autor. Se constata, no obstante, que la mayoría de los autores estudiados, cristianos o no, conciben a un Dios personal con capacidad e interés de comunicación con el hombre, es decir, el Dios judeocristiano. No faltan, no obstante, algunas concepciones más filosóficas, ni planteamientos

drileña de la Universidad Técnica Particular de Loja y en la Universidad de Castilla-La Mancha.

de lo divino desde posiciones agnósticas y aún ateas. Pero si el agnóstico o el ateo aluden a Dios, aunque sea para dudar de Él o negarlo, no dejan de introducirlo en su discurso. 107

Maestros como Gadamer (2004) también han negado la condición irreligiosa de la modernidad. Reproduzco aquí unos párrafos de una entrevista conducida por Silvio Vietta:

— Silvio Vietta: También percibo algo extraño en el arte moderno como en la filosofía moderna, algo que usted una vez le dijo a Heidegger: que era un buscador de Dios. Esto también se aplica en cierta medida a Nietzsche, a la Modernidad literaria, a Hölderlin, a los románticos, a Kafka. Me refiero a esa continuación en secreto de la teología, de la metafísica. ¿Ha sido acaso la Modernidad una fase de transición entre una época teológica y una posmodernidad totalmente secularizada?

— Gadamer: No lo creo. No, realmente no lo creo. En general tiene usted razón en lo que concierne a la situación del arte. Ahí, naturalmente, ha sido determinante la tradición protestante y todo lo que

se desarrolló a partir de ella. Yo lo percibí desde muy joven por medio de la música de Bach.

— Vietta: Pero en realidad esa presencia de restos teológicos también es extraña en la filosofía moderna y en la literatura moderna. ¿La Modernidad no fue entonces una época completamente secularizada?

— Gadamer: No, seguro que no. Yo diría que es la perpetuación de lo religioso. Es algo que no se puede tocar. No es lo religioso que se expresa mediante conceptos, sino precisamente eso que a uno lo hace enmudecer. [...]

— Vietta: Ciertamente es extraño que nosotros en la Modernidad como época secularizada nos sigamos encontrando con tantas huellas de lo religioso en el arte. El arte moderno sigue siendo un lugar de la trascendencia, en donde lo religioso encuentra su sitio bajo la forma de una teología negativa.

— Gadamer: Exacto. Ésa es una buena infinitud.

Gadamer se refiere al mundo protestante. Matices distintos encontramos en el ámbito católico de los países mediterráneos y americanos. Pero nos interesa su visión porque el autor pertenece a una de las tradiciones filosóficas más fecundas e influyentes de la Edad contemporánea: la alemana. 109

El discurso poético-simbólico es propio de la literatura, que también emplea profusamente el narrativo. Lo que sucede es que lo narrado en la literatura se convierte a menudo en símbolo.

La literatura es un ámbito de libertad donde el artista crea esas metáforas, esos símbolos connaturales a lo sagrado, trascendentes a lo visible. Sin embargo, los discursos mediáticos (los de los medios de comunicación); los discursos políticos o los científicos con frecuencia han expulsado a Dios de su espacio. No porque de suyo excluyan lo sagrado. ¿Acaso la especulación antigua, medieval o humanista lo hizo? ¿Las ciencias de la naturaleza son hostiles a Dios? No tienen por qué serlo. Pero si la filosofía se entrega con armas y bagaje a la calculadora y al tubo de ensayo; si las ciencias de la naturaleza absolutizan sus métodos; si la política deglute la teología; y si los medios confunden información con conocimiento, es fácil que estos discursos se impermeabilicen frente a Dios.

110 Los medios de comunicación son ámbito de lo fragmentario, de lo reductivo, de lo inmediato. Representan a mi juicio a la caverna platónica: son el mundo de la apariencia. La modernidad, *per se*, tiende igualmente a la fragmentación desde que menospreció el humanismo, desde que se entregó a las matemáticas y a la experimentación, desde que los románticos hicieran el elogio del fragmento.

Pero el hombre es un ser en busca de sentido, en feliz expresión de Víctor Frankl, y no puede saciarse con el fragmento. Posee sed de absoluto, nostalgia de absoluto. En lo fragmentario no puede anidar el sentido porque ignora el todo. Fácilmente el discurso mediático, reino de lo fragmentario, ignora a Dios, consagrado, como está, a lo inmediato.

¿Qué sucede con los discursos políticos? La política es un ámbito de lo penúltimo, no de lo último. Vittorio Messori en su libro *Apostar por la muerte* advierte cómo la inmensa literatura marxista apenas dedica reflexión alguna a la muerte, lo cual demuestra que tal ideología es penúltima, pues no responde a las preguntas fundamentales: quiénes somos, de dónde venimos, a dónde vamos. Y esto, que se puede decir del marxismo, cabe afirmarlo de cualquier teoría política. La política trata sobre la organización de la ciudad, de la *polis*.

Y cualquier doctrina que no se enfrente, que no afronte la muerte, se sitúa en la antesala de las verdades últimas. 111

Lo cual no es un desdoro de la ciencia política: simplemente da cuenta de su estatuto epistemológico. El drama se produce cuando la teoría se transforma en ideología y la ideología en religión sustitutiva, como en el caso del marxismo. Al no poder dar cuenta de la muerte, se consagra al nihilismo. El Estado contemporáneo, tras derrotar a la aristocracia, ha deglutido a las iglesias y se ha divinizado, se ha convertido en un Leviatán sucedáneo de Dios. Y los discursos políticos devienen en teológicos, una teología de la muerte de Dios.

¿Qué decir de la ciencia? Una vez que, en la dialéctica fe y razón, la fe es arrinconada por no pocos filósofos a partir de la Edad Moderna, es fácil que la razón devenga en una razón totalitaria. Sucede cuando el discurso científico se apropia de la verdad y establece como dogma que solo es verdadero aquello a lo que se accede con su método particular. Tal ciencia se ha convertido en totalitaria y expulsa a Dios *a radice*. Mas no existe «la» ciencia, sino «las» ciencias. Cada ciencia posee su objeto material, su objeto formal y su método. Cuando una ciencia absolutiza su método y pretende abarcar toda la realidad desde su óptica –proceso al

112 que estamos asistiendo desde el siglo xvii-, aparecen unos saberes hostiles a lo divino, al haberse apropiado de una verdad que no les pertenece, pues como ciencias particulares solo pueden alcanzar verdades parciales.

Esta distorsión puede acaecer, paradójicamente, incluso en la teología y en la filosofía. Pueden construirse discursos teológicos que expulsen a Dios o lo conviertan en un ser irreconocible, aunque parezca imposible. Un ejemplo de este proceso lo puede ofrecer el rechazo reciente por parte de una revista académica española de ciencias de las religiones de una reseña de un poemario de un poeta eslovaco aduciendo que tal recensión poseía «un ángulo confesional». Juicio que supone una especie de suicidio epistemológico, de cuadratura del círculo. Lo calificado como «confesional» por el revisor era la simple constatación de la condición católica del poeta. Al parecer, profesar una religión dificulta el acceso a la misma. Hace falta convertir la religión en insecto para que cómodamente pueda verterse sobre ella el furor clasificatorio *more geometrico*.

El hombre es un ser en busca de sentido, y el sentido es conatural al discurso poético-simbólico. No en vano Jesucristo en el Evangelio emplea en su mayor parte un lenguaje de

este tipo. A veces utiliza la narración y pronuncia algunas frases que podrían considerarse lenguaje especulativo, pero su lenguaje es sobre todo poético. ¿Por qué? Porque es el discurso que permite avanzar más en el conocimiento de lo sagrado, de Dios: realidades misteriosas en cuanto son incomprendibles. Como escribió Antonio Machado (1955) en el poema 28 de sus *Galerías*:

Leyendo un claro día
mis bien amados versos,
he visto en el profundo
espejo de mis sueños

que una verdad divina
temblando está de miedo,
y es una flor que quiere
echar su aroma al viento.

El alma del poeta
se orienta hacia el misterio.
Sólo el poeta puede
mirar lo que está lejos
dentro del alma, en turbio
y mago sol envuelto.

114 La metáfora y el símbolo son signos de lo trascendente, evidencian el carácter metafísico del hombre. El discurso poético prueba que el lenguaje puede llegar más allá de sí mismo. De ahí que sea imprescindible acercarse a las metáforas sobre Dios si queremos indagar sobre su presencia en los textos literarios. Precisamente porque la literatura contemporánea se ha alejado de las tradiciones, el acceso a Dios de cada autor se vuelve más personal. La naturaleza simbólica de la literatura hace aflorar la pregunta por el sentido, de modo que es lógico que surja Dios no solo en los textos de quienes creen en Él, sino en los de quienes lo buscan, dudan o lo niegan.

Poetas agnósticos como Borges o Antonio Machado escriben metáforas sobre Dios. También hay poetas clasificables en nuestro tiempo como místicos, al menos en algunas de sus composiciones. Citemos a Ernestina de Champourcín o a María Elvira Lacaci, a la que el gran estudioso Huerga calificó con ese adjetivo (Barnés Vázquez, 2024). Hallamos a conversos, cuyos textos pueden constituir un género específico: los de Paul Claudel, García Morente, André Frossard (Contreras Espuny, 2015) o de autoras como Carmen Laforet en *La mujer nueva* (Varela Olea, 2021). En García Morente interviene también la música, pues mientras escucha

a Berlioz percibe la presencia de Cristo. No deja de ser una broma divina que un kantiano como García Morente perciba a Dios sin fenómeno alguno, sin manifestación sensible. 115

Dios también aparece en la pluma de personas heridas en los combates existenciales. Tal es el caso de José Luis Appleyard, que encuentra a Dios en «su infierno» o de Alda Merini, que se muestra como «mujer de Dios» (Barnés Vázquez, 2020).

Dios también nació en Auschwitz, en el corazón de Etty Hillesum (Paniagua Fernández, 2008). Jesús nació en la URSS, en la pluma de Josef Brodsky. Un campo de exterminio o un régimen totalitario y ateo no son óbice para que Dios asome su rostro. Brodsky, poeta judío, ni siquiera cristiano, escribe sin embargo unos poemas de Navidad porque considera a Cristo una luz en medio de las tinieblas del siglo xx (Insausti, 2019).

Como colofón a este viaje, podemos abordar sendos poemas de dos poetisas españolas del siglo xx, una agnóstica y otra creyente (Barnés Vázquez, 2023), en los que aflora Dios de modos diversos. Leamos un poema de Concha Zardoya (1947: 97), autora que se confiesa agnóstica:

Era una tarde gris. Y Tú pasaste.
Yo vi tu resplandor, sentí el perfume
de la luz primigenia de tus ojos.

Una dulce pereza me dejabas
en la frente mordida por tu rayo,
un desmayado amor, una congoja...

Era una tarde gris. No sé si un éxtasis
lavó mi corazón de todo anhelo:
yo vi tu luz pasar... y me moría.

El poema muestra a una mujer en búsqueda. Zardoya conoce bien la lírica del Siglo de Oro, hasta el punto de que es capaz de escribir en ese registro. Este modo tradicional de poetizar le ofrece un modo de acceder a lo divino, porque es una lírica que ha sido vehículo de grandes místicos como San Juan de la Cruz y otros muchos.

María Elvira Lacaci, poeta gallega, era una mujer muy creyente. Ganó el premio Adonais y el Nacional de la crítica. Publicó tres poemarios y otros versos sueltos. Uno de sus poemas más reproducidos en antologías es este (Lacaci, 1962: 17-18):

DIME que no te hago
a la medida
de mi desolación sin horizonte.
Dime que mi agonía
no te inventa,
cuando en su ahogo lento, pronunciado,
te siente por las venas
respirándote.
Dime que yo no sueño. Que es tu mano
la que temblando aprieto
entre las mías,
cuando la noche en mis pupilas crece.
Dime que cuando hablo –que solo a Ti te hablo–
vas recogiendo mis palabras leves. Apretándolas
sobre tu corazón. Como presiento.
Dime que cuando lloro
alargas tu sonrisa –la que veo–
hasta lo más mojado de mi cara.
Dime que vivo en Ti.
Que si te siento, si Tú vives en mí,
como mi carne, mi alma o mi tormento,
es del todo verdad.

Dímelo Tú, Señor. Dímelo. Fuerte.
Grítale al corazón. Que se rebela.
Porque un sonido extraño lo atormenta.

Esta podría ser una poesía apropiada de un agnóstico que plantea a Dios todas sus dudas. Lacaci no es agnóstica, es firmemente creyente, lo cual no impide que pueda atravesar noches oscuras y experimentar dudas. Al contrastar ambos poemas, parece que una poeta agnóstica y otra creyente se están traspasando los papeles: la creyente escribe un poema agnóstico y la agnóstica un poema místico. ¿Paradoja? La poesía es una palestra privilegiada para buscar y encontrar, para dudar y mostrar la fe, para dialogar con Dios, aun viéndolo entre la niebla.

BARNÉS VÁZQUEZ, Antonio. (2020). «Metáforas contemporáneas de Dios» en *Literatura, crítica, libertad: Estudios en homenaje a Juan Bravo Castillo*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, p. 495-508.

BARNÉS VÁZQUEZ, Antonio. (2023). «Dios interrogado y escuchado: la poesía de María Elvira Lacaci y Concha Zardoya» en *Ínsula: revista de letras y ciencias humanas*, vol. 921, p. 20-23.

BARNÉS VÁZQUEZ, Antonio. (2024). «María Elvira Lacaci o el combate de la fe» en *Bibliographica*, vol. 7, nº 2, p. 243-266.

CONTRERAS ESPUNY, José María. (2015). «El posible subgénero de los testimonios de conversiones súbitas» en *Revista de Estudios Hispánicos*, p. 169-192.

GADAMER, Hans-Georg. (2004). *Hermenéutica de la Modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta*, Madrid, Trotta.

INSAUSTI, Gabriel. (2019). «Brotsky y la Navidad: "Dec 24, 1971"». *Imago*, nº 11.

LACACI, María Elvira. (1962). *Sonido de Dios*, Madrid, Rialp.

120 MACHADO, Antonio. (1955). *Poesías completas*, Madrid: Espasa-Calpe.

PANIAGUA FERNÁNDEZ, Rosario. (2008). «Etty Hillesum, Diario de Etty Hillesum. Una vida conmocionada» en *Miscelánea Comillas. Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, vol. 66, nº 129, p. 552-557.

VARELA OLEA, M. «El existencialismo personalista de Carmen Laforet: La mujer nueva surgida de la trilogía iniciada en Nada» en *Revista de literatura*, vol. 83, nº 165, p. 193-218.

ZARDOYA, Concha. (1947). *Dominio del llanto*, Madrid, Rialp, p. 97.

Sobre el regreso de lo sagrado en el arte

Juan Antonio PRESAS

EN la actualidad, soy fundamentalmente un dibujante. Un dibujante lento, que apenas interactúa con el mundo del arte. Así que, cuando se me pide que diga algo acerca del arte, tengo una sensación parecida a la de si a un árbol se le preguntara por el bosque del que forma parte. Siguiendo la comparación, diría que, por supuesto, tengo noticia de algunos árboles pertenecientes a mi tiempo, y sobre todo tengo bastantes ideas sobre los árboles que me precedieron y los bosques a los que pertenecían, pero también un gran desconocimiento de otros muchos árboles coetáneos a mí. Así que advierto de que mi percepción del ecosistema, del que no está muy claro que forme parte, es bastante discutible, muy particular y limitada, quieto, como el árbol que soy, sujeto por mis raíces al punto en el que me encuentro.

121

Advertido esto, empiezo.

122 1. *El arte y la pérdida de lo sagrado: reflejo de una época descreída*

Si nos preguntamos por el retorno a lo sagrado dentro del mundo del arte, lógicamente, estamos indicando que esa presencia de lo sagrado, en mayor o menor medida, se ha perdido. Y si decimos que se ha perdido es porque se entiende que en algún momento la hubo.

No descubrimos nada si recordamos que el arte es un reflejo de la época. Si lo sagrado tuvo una relevancia en el arte de épocas anteriores, fue porque en esas épocas lo sagrado era relevante. Entonces, el hombre consideraba que detrás del mundo, a su alrededor, se evidenciaba el Misterio. El arte fue una de las respuestas del hombre ante ese misterio del mundo. Por medio de la representación de los dioses, el hombre indaga en la naturaleza y el universo que le rodean. Con el advenimiento del cristianismo, las representaciones artísticas se focalizan en la Encarnación de Dios mismo en un Hombre, en las criaturas que le preceden y acompañan en lo que hemos llamado Historia Sagrada y, poco a poco, en su entorno y la naturaleza, como expresiones de la creación divina. Con todos los matices que se quieran, esto se aplica desde lo que hemos dado en llamar arte paleocristiano. Occidente era la

Cristiandad y el arte que practicaba era, con todas sus variaciones, una expresión de arte cristiano. Es paradigma de esta relación con el mundo cómo se vivió en el medievo, relación expuesta por Huizinga en *El Otoño de la Edad Media*:

123

Todas las cosas ofrecen puntos de apoyo y sostenes a la ascensión hacia lo eterno; todas se elevan mutuamente, de escalón en escalón, hacia la altura. El pensamiento simbólico preséntase como una continua transfusión del sentimiento de la majestad y la eternidad divinas a todo lo perceptible y concebible. Jamás deja que se extinga el fuego del sentido místico de la vida. Penetra la representación de todas las cosas con elevados valores estéticos y éticos.

No puede haber mayor contraste respecto a esto que el que presenta nuestra época, entronizadora de un arte que mantiene una extraña correspondencia con la sociedad de la que es reflejo. En efecto, la Vanguardia, inicialmente asociada a movimientos revolucionarios, ha terminado inextricablemente unida a ese «mundo libre» surgido de la Segunda Guerra Mundial y que busca globalizarse tras la caída del Muro. Arte y poder comparten ahora la misma ceguera metafísica, impulsora de un propósito de ruptura con los

fundamentos de un pasado con los que se querría no tener nada que ver: misma religión de progreso, que implica renovación y superación de lo antiguo; misma convicción en la libertad ilimitada del sujeto, que no tiene que reconocer otra obligación que la derivada del contrato social. Alcanzado éste, nada limita la autonomía de los hombres. Esta aspiración de no limitación encuentra su reflejo artístico en la liberación de las formas dadas por la naturaleza y heredadas de la tradición, en la relativización de la verdad, en la desaparición o minusvaloración de la belleza y en el encumbramiento incontestado de la creatividad. Así, Werner Kauffmann, uno de los primeros directores de la Documenta de Kassel, sentenciaba en los años setenta del pasado siglo xx que «El arte abstracto es el idioma del mundo libre», subrayando esa correspondencia entre época y estilo artístico, y tras este episodio artístico sobrevendrán como herederos aventajados el universo de los *happening* y las instalaciones, máximos dominadores del panorama artístico de finales del siglo pasado y principios de éste. En ellos se superponen la nuda materia, muchas veces sin procesamiento manual del autor, y el puro concepto, sin que uno u otro resulten propiamente unidos más que por el diseño del artista. Emil Cioran sintetizó este estado de cosas señalando: «entramos en una época de forma rotas, de creaciones al revés».

Estos dos ejemplos de mundos contrapuestos nos recuerdan que, aún forzando un poco la realidad, los historiadores tienen razón cuando encuentran una correspondencia entre cada época y el arte que la representa. Pero esto entrañaría un cierto problema porque, una vez ahormada la realidad así, de ello se seguiría que un arte que no fuera representativo de la época a la que pertenece se convertiría en un arte invisible, tangencial, ignorado. Siendo esto así, nuestro tiempo, que es como poco postcristiano, en cierto sentido no podría tener un arte cristiano. Una época descreída no podría verse representada por un arte trascendente. Si el espíritu de la época es nihilista, el arte que entroniza ha de serlo también. Podemos llegar así a la conclusión, contradictoria y tiránica, de que un arte que no refleje nuestra época no es arte.

Aquí podríamos enunciar varias preguntas:

- ¿Acaso no hay en la actualidad un anhelo de trascendencia del arte?
- ¿En qué situación queda el autor que desee que ese anhelo tenga presencia en su obra?
- ¿Es posible una recuperación de lo sagrado en el arte?

126 Voy a comenzar indagando, brevemente, cómo se produjo esa pérdida de lo sagrado. Por supuesto, tratar a fondo una tarea tan compleja desborda la capacidad de este dibujante y el tiempo del que dispone. Quiero centrarme en subrayar tres desvanecimientos que se producen en paralelo a esa decadencia de lo sagrado en la vida y por tanto, en el arte.

1.1. El desvanecimiento de la Verdad

Al desenvolvimiento del arte, en ese tránsito desde su naturaleza inicialmente sacra hasta su expresión descreída contemporánea, no le ha resultado ajeno el proceso por el que en paralelo asistimos a un progresivo oscurecimiento de las certezas metafísicas (y un refugio en las verdades científicas). Nos puede ilustrar al respecto lo que señala José Camón Aznar acerca de Aristóteles, para quien «según declara explícitamente, imitación es igual a conocimiento. El arte nos muestra a la cosa no tal cual es en la realidad, sino tal cual es en su verdadera naturaleza, casi diríamos que en su esencia. Al contemplar las cosas imitadas las aprehendemos». Contrasta con este criterio cómo, muchos siglos después pero todavía con un horizonte estético declaradamente figurativo, el movimiento francés autodenominado «realista», niega esta capacidad del arte para penetrar en la esencia de las cosas. Al respecto, Courbet, su más conspicuo

representante, expone en 1861 que «la pintura es un arte concreto que solo puede representar cosas reales y su ámbito no incluye abstracciones». Si Courbet, socialista, puede ser relacionado con el cientificismo decimonónico, los impresionistas, cercanos al florecimiento de la psicología empírica coetánea, traslucen una mirada hacia lo real igualmente desencantada. Paralelamente a esta visión, Nietzsche, contemporáneo de ambos movimientos, señalará que: «las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son», y que: «No podemos rechazar la posibilidad de que el mundo contenga infinitud de interpretaciones de sí mismo», compaginando la conciencia del vértigo al que aboca la decadencia del sentido del mundo con la percepción de que esta pérdida es presupuesto indispensable y compañero inseparable de la no limitación del individuo.

Así, la realidad va a ir dejando de verse como, a la vez, un regalo y un límite. Un regalo que es expresión amorosa de la voluntad creadora divina, y un límite que es más presupuesto de nuestra existencia que un lastre engorroso. Respecto al límite, señala Camón Aznar: «el límite tiene entre los griegos una significación trascendente. El límite es lo humano, lo computable, lo que puede ser representado, y en último término el símbolo del Bien». Este proceso crece en paralelo al desarrollo de la idea de la autonomía del sujeto, que se va

128 configurando como rebeldía frente a esa creación. En esta evolución resulta seminal la aparición de la idea renacentista de «genio», que alcanzará en el Romanticismo un carácter fáustico, y que corre en paralelo a las reivindicaciones de autonomía propias de las sucesivas revoluciones (la religiosa, protestante, primero, y las políticas después).

1.2. El desvanecimiento de la Belleza

La visión cristiana de la creación divina considera a ésta como buena y, por ello, bella. No es extraño, pues, que el arte producido por el hombre, que se sabe parte de esa creación y que la agradece, se fije en ella y la reproduzca. Para esta actitud ante el mundo, la condición de bello es anterior a nuestro conocimiento y no depende de él. Así, señala Santo Tomás, no porque nosotros amamos una cosa es bella, sino más bien al contrario: por ser bella y buena es apetecida por nosotros. De ello surge una idea de belleza que remite a lo real y que obtiene su razón de ser de la creación, que es reflejo de su Creador. Y en esa actividad refleja de la creación en la que consiste el arte, el hombre que la representa se hace presente también, complementándola. Indica al respecto Abelardo Lobato: «La belleza es bifronte. Mira al ser en el que reside y al sujeto que la aprehende».

Pero aquí hay una suerte de tentación como la del árbol del bien y del mal. ¿Por qué el hombre ha de limitarse a complementar la realidad, reproduciéndola? ¿Acaso no es capaz el hombre de crear cosas tan bellas o más que las de la realidad que le rodea? La teoría de la mimesis clásica contemplaba la selección de elementos bellos de diferentes orígenes, así como la copia de obras de otros autores, incorporándolos a la nueva realidad surgida de la mano del pintor. Por ese camino, en principio inocente, se hizo posible que la realidad, inicialmente fuente de la belleza, terminara resultando orillada en la búsqueda absoluta de lo bello. Al respecto, el escritor hegeliano Vischer, en su *Estética* de 1848, reúne los argumentos en contra de que el arte imitase la realidad. Indica Vischer cuatro razones por las que la realidad no puede ser bella: su falta de armonía, que sirva a la vida y por tanto no tenga propósito estético, que de tener belleza sería sólo temporal, y finalmente, que si nos parece bella es porque la vemos con ojos de esteta.

El arte quiere encaminarse así hacia el logro de bellezas propias, que no sean deudoras de nada externo, rebelándose frente a las bellezas de la Creación. Señala al respecto Ortega y Gasset: «lejos de ir el pintor (nuevo) más o menos torpemente hacia la realidad, se ve que ha ido contra ella. Se ha

130 propuesto denodadamente deformarla, romper sus aspectos humanos, deshumanizarla», en lo que parecería ser el único modo, prosigue, de producir «sentimientos específicamente estéticos». En este sentido, el arquitecto Pedro Azara, en su obra *De la fealdad del arte moderno*, propone que mientras que el arte antiguo era capaz de representar bellamente hasta las cosas feas, lo propio del arte moderno es representar feamente hasta las cosas bellas. Si la obra divina expresa belleza, un modo de lograr una obra propiamente humana pasará por renunciar a ella. Tal como expresa el pintor suprematista Malevich, «destronar a Dios es destronar la perfección de los objetos». Y esto sería así porque justamente con valores enteramente distintos de los del mundo de la creación encuentra el hombre moderno su auténtica libertad, su completa independencia de las reglas del Creador.

1.3. El desvanecimiento del tema

El tema, aunque pueda parecer una cuestión menor, es lo que inicialmente da sentido al arte. Por decirlo de alguna manera, el arte es inicialmente secundario respecto al tema. Esto lo vemos muy claramente en las imágenes de los niños, a los que también les importa más lo representado que su calidad. Con la repetición de los asuntos va adquiriendo poco

a poco más relevancia el modo en el que éstos se representan, haciendo que la importancia de lo mostrado disminuya. A este desgaste se añade el que con la progresiva laicización de las sociedades se desacraliza también la temática de las artes. Esto se traducirá en la incorporación de elementos mitológicos primero, e históricos después, a los que seguirá la aparición del paisaje y el bodegón, inicialmente como parte de asuntos más elevados y aprovechando sus posibilidades simbólicas, pero progresivamente independizados de unos y otras, con lo que queda abierta la puerta para la completa autonomía de la pintura respecto del significado. Ésta ya no necesitará de una excusa ajena a ella, sino que se llegará a bastar por sí misma, justificada por su propia calidad como mancha de color. Esa «liberación» ha querido ser un ilusorio punto final de trayecto en el que, por fin, el arte reinará libre de ataduras, pero ha resultado en un desenvolvimiento hacia la nada. Esto nos ha colocado ante un tren del arte desbocado, del que es difícil saber cuál es la próxima estación hacia la que se dirige. Casos como el conocido de Manzoni (quien, como es sabido, enlató en 1961 el producto de sus digestiones y lo vendió bajo el título de *Merde d'artist*), o los más recientes en los que el autor vende un plátano pegado a la pared, o basura, o incluso la nada misma, nos hacen ver cómo el arte, que primero había renunciado a lo sagrado,

132 termina finalmente por desaparecer él mismo. Lo anterior nos podría dar la pista de que esa nostalgia de lo sagrado surge como presupuesto necesario para la recuperación del arte.

¿Puede hablarse, entonces, sólo de la pérdida de lo sagrado en el arte, o quizás más bien de la pérdida del arte, sin más? Quizá no sea exagerado decir que el arte volverá a buscar lo trascendente, o no será.

Es momento de traer aquí también dos circunstancias que acompañaron ese camino descendente:

- El encumbramiento del autor y la importancia de la autoría, así como algo que podríamos llamar la auto-percepción de pertenencia a la modernidad.
- El enaltecimiento absoluto de la novedad. Ya a finales del XIX, el escritor simbolista francés Remy de Gourmont sostuvo que deben reconocerse tantas estéticas como estetas haya. Esta visión ha ido derivando en la desaparición de un criterio para determinar qué es arte y qué no lo es, desembocando en que, puesto que todos los productos artísticos, por serlo, son igualmente valiosos, se convertirá en decisivo para ellos que aporten o no novedad. En

palabras del artista Jean Dubuffet, éste será el axioma actual: «la esencia del arte es la innovación». Si en el pasado se daba por supuesto que no existiría arte sin belleza, hoy se da por supuesto que no existe arte sin novedad. 133

De modo ambivalente, estas dos circunstancias, que tuvieron elementos positivos y son inseparables del dinamismo propio de la cultura occidental, contribuyendo decisivamente a los grandes logros de su arte, han terminado haciendo que esa línea evolutiva desembocara en el punto en el que ahora se encuentra, del que podría decirse lo que José Javier Esparza señala que comentó el autor teatral germano Botho Strauss acerca del cine de Tarantino: «¡qué poca nostalgia del Paraíso!».

2. Quizás sea el momento de arriesgarse a ser propositivos

Si ha habido un camino descendente en el que primero ha desaparecido la representación de Dios y la historia sagrada, se ha ido esfumando después la realidad como forma simbólica, tras ella se ha desvanecido la belleza y, finalmente, se ha volatilizado el objeto mismo, se debería revertir el camino también paso a paso.

134 Me parece razonable proponer varias líneas de actuación:

1. De modo paradójico, lo primero que deberíamos hacer es atrevernos a ver que uno de los responsables de la decadencia del arte es la propia noción de «arte». No olvidemos que, inicialmente, eso que llamamos «arte», no lo era (al menos no en el sentido actual). Era otra cosa, una *tékne*, que a partir del Renacimiento, en el que la autoría empieza a tener una creciente importancia, pasó a ser a la vez enaltecida y estabulada. La organización y catalogación de las etapas del arte llevada a cabo por la historiografía del siglo XIX establecieron esa correspondencia entre época y expresión artística y, al hacerlo, involuntariamente dejaron fijado qué iba a ser arte en el futuro. De este modo, y si el arte de nuestra época está obligado a dejar de lado la trascendencia, ya que nuestro tiempo es descreído, habrá que encontrar el modo de resignarse a hacer «cosas artísticas que no sean arte».
2. Recuperación del sentido de lo real, que sea expresado por una figuración que esté abierta a una interpretación simbólica, es decir, en la que la realidad trascienda su condición puramente material.

3. Recuperación de los temas, y, con ello, del significado y de la inteligibilidad de la obra. Esto no es posible sin un entorno capaz de «leer» la imagen. Recuerdo que el último año en el que di clase me encargaron una asignatura para la que mostré a los alumnos multitud de reproducciones de cuadros clásicos, muchos de ellos de temática religiosa. Yo daba por descontada una cierta capacidad de desciframiento de esas imágenes, hasta que un día una de mis alumnas, no de las peores, me preguntó, ya un poco hastiada de no saber qué significaban la mayor parte de esos viejos cuadros, «si eran lo mismo los apóstoles y los arcángeles». Una sociedad en la que la educación ha renunciado a formar al alumno en la comprensión de los elementos culturales que la han hecho posible aboca al pintor a renunciar a significados que vayan un poco más lejos de lo que muestra la televisión. El gran arte siempre presenta un lenguaje simbólico que ha de ser descifrado, y descifrado no de modo erudito, sino vivo, inmediato.
4. El propio Esparza, al que me he referido antes, ha indicado una última línea: superar la superstición de la novedad. Considero que la profundidad de significado y la excelencia en la factura en las obras pueden ser alternativas capaces de enfrentar esa «tiranía».

136 Esto no es una garantía de que se pueda recuperar un arte potente, que cumpla con su misión de colocarnos ante el Misterio. Hay datos que nos hacen pensar que ciertos momentos de la evolución de las culturas las hacen especialmente capaces para determinadas expresiones artísticas concretas. Así, la Florencia del siglo XIV constituía un humus excepcionalmente adecuado para el florecimiento de la escultura, del mismo modo que la Alemania del siglo XIX lo era para la música. Parece como si, en determinados momentos, las inquietudes de una sociedad se reflejaran de un modo natural en el cultivo apasionado de una actividad, favoreciendo así el surgimiento de grandes creadores dentro de ese campo. Por lo mismo, no podemos asegurar que en otras etapas esa facilidad se esfume por completo, dando paso a una peculiar incapacidad para realizar las mismas tareas que antaño se produjeron casi con descuido. Y no sabemos si eso le sucede a nuestra época en varios ámbitos artísticos.

Pero, si bien esto es verdad, también lo es que, en teoría, nada imposibilita las acciones de un hombre, aún a espaldas de la sociedad que le rodea. Las melodías que no compuso Mozart por su muerte temprana nos son inaccesibles pero, al mismo tiempo, misteriosamente, están allí, a nuestro alcance. Y, si no sabemos encontrarlas, a la espera de que venga un segundo

Mozart que recupere esas melodías angélicas, la sociedad puede ir recreando un entorno capaz de facilitar el surgimiento de ese Mozart futuro. Estaríamos por tanto poniendo en marcha un círculo virtuoso, en lugar de nuestro círculo vicioso.

137

De este modo, resulta necesario que las instituciones y los particulares que encargan y compran obras –mucho más en línea de lo que parece con esas normas que nadie obliga, pero que están sutilmente impuestas desde las alturas de los sanedrines de la política cultural– recuperen un criterio valiente, en el sentido de que sea un criterio personal, en el que quien encarga se implique y se arriesgue al error. Y en el que los autores hagan un esfuerzo de humildad, proponiendo, con las carencias intelectuales y técnicas de cada uno, obras que muestren la belleza de la realidad creada por Dios, buscando entender el arte como una herramienta de crecimiento propio y ajeno. Este es un desafío verdaderamente complejo, porque hemos perdido connaturalidad con casi todas las herramientas necesarias. Por un lado, la inmediatez con las historias y significados. Por otra parte, el sofisticado dominio técnico que es necesario para poder expresarlos adecuadamente. Posiblemente esto ha de resultar en una nueva forma expresiva, que requerirá de técnicas nuevas. No se me ocurre, como pista para este propósito restaurador, nada mejor que dos ejemplos,

138 potentes, arriesgados y acertados, provenientes de otro arte, como es el cine. Son las películas *El árbol de la vida*, de Terrence Malick, en el que se muestra la realidad atravesada por un simbolismo trascendente, y *La pasión de Cristo*, de Mel Gibson, profunda catequesis completamente libre de los riesgos de los *peplum* cinematográficos.

Termino: ya me he referido al deterioro, buscado, en la formación del artista contemporáneo, con una pérdida muy importante de dominio técnico y de preparación para transmitir significados que se ha pasado a considerar periclitados. Es necesaria la tarea, nada sencilla, de recuperación de esas capacidades. Y sin embargo, aún recuperándolas, resultarían insuficientes si no hay en paralelo, y de modo profundo, una conversión del alma del pintor, de cada pintor que pretenda atreverse a ese desafío, reintroduciendo la curiosidad por la búsqueda de la belleza en la representación de las formas, y contribuyendo así a que en nuestra sociedad revivan la querencia por las certezas y la reverencia por el Bien. Esto lo saben muy bien los ortodoxos que pintan iconos. Sólo así será posible recuperar para el arte de nuestra época esa *nostalgia del Paraíso*.

La matriz religiosa de la libertad en occidente

Juan Alfredo OBARRIO MORENO

1. La razón del título

SOLEMOS empezar nuestros estudios monográficos con un primer epígrafe que viene a aclarar el título, la temática, el autor o la obra seleccionada. Este artículo no va a ser una excepción. Su título bien pudiera haber sido «Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (Jn. 8, 32). Estas palabras, como leemos en la *Carta Encíclica Redemptor hominis*, «encierran una exigencia fundamental y al mismo tiempo una advertencia: la exigencia de una relación honesta con respecto a la verdad, como condición de una auténtica libertad; y la advertencia, además, de que se evite cualquier libertad aparente, cualquier libertad superficial y unilateral, cualquier libertad que no profundice en la verdad sobre el hombre y sobre el mundo»¹; un mundo, el nuestro,

139

¹ *Encíclicas del beato Juan Pablo II. 1. Documentos y textos*, Madrid, 2011, *Redemptor hominis*, 12c, pp. 38-39.

140 que desconoce que «El despotismo es el que puede prescindir de la fe; no la libertad», porque «la religión es mucho más necesaria para la república que preconizan que para la monarquía que atacan»². No se equivoca Tocqueville, quien no ignora que esta descansa en la verdad y en la honestidad, dos sillares que hoy han ido a parar a un polvoriento y olvidado estante, al que ya pocos acuden³.

Es un título que, a buen seguro, puede llegar a ser tenido como irreverente. Los nuevos tiempos así lo certifican. Si nos paramos a pensar, pronto advertiremos que en esta posmodernidad líquida en la que nos han instalado, que no es precisamente la que representa Paul Klee en su *Angelus*

² Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, Méjico, 1957, p. 315.

³ Nos sigue pareciendo de plena actualidad la reflexión que escribiera Romano Guardini, *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, Madrid, 2010, pp. 160-161: «[...] la actitud que niega la persona, niega también, si actúa en serio, la verdad. Todo sistema totalitario, por ejemplo, empeñado en destruir la persona y hacer del hombre una simple célula del Estado, una mera pieza de la gran maquinaria estatal, tiene que procurar también acabar con la verdad, porque en su realización la persona se reafirma una y otra vez. Por eso, en lugar de la verdad, aparece la consigna, la doctrina oficial. Ahí no hay verdad, sino sólo el dictado del pensamiento como forma interior de la conducta política [...] ¡Es algo horroroso el propósito de acabar con la verdad para acabar con la persona y dejar el hombre abandonado al poder!».

Novus, la verdad o es cuestionada o no tiene cabida⁴. Es una realidad que viene padeciendo occidente desde hace más de un siglo. Lo refleja Ortega y Gasset en la *Rebelión de las masas*, donde escribe:

141

Esta es la cuestión: Europa se ha quedado sin moral. No es que el hombre-masa menosprecie una anticuada en beneficio de otra emergente, sino que el centro de su régimen vital consiste precisamente en la aspiración a vivir sin supeditarse a moral ninguna. No creáis una palabra cuando oigáis a los jóvenes hablar de la «nueva moral». Niego rotundamente que exista hoy en ningún rincón del continente grupo alguno informado por un nuevo

⁴ Alan Blom, *El cierre de la mente moderna*, Madrid, 1989, p. 25: «Hay una cosa de la que un profesor puede estar absolutamente seguro: casi todos los estudiantes que ingresan a la Universidad creen, o dicen creer, que la verdad es relativa [...] El hecho de que alguien considere que esa proposición no es evidente por sí misma, les asombra tanto como si estuviese poniendo en tela de juicio que dos más dos es igual a cuatro». Véase, Richar Rorty, *El pragmatismo, una versión*, Barcelona, 2000, p. 146, para quien: ya «no existe ningún objetivo primordial llamado “descubrir la verdad” que tenga precedencia por encima de los demás [...] los pragmatistas no creemos que la finalidad de la indagación sea la verdad. La finalidad de la indagación es la utilidad, y existen tantas herramientas distintas y útiles como fines a realizar».

ethos que tenga visos de una moral. Cuando se habla de la «nueva», no se hace sino cometer una inmoralidad más y buscar el medio más cómodo para meter contrabando⁵.

A nuestro juicio, Europa se ha quedado sin moral y sin verdad porque hoy, para formar parte de esa modernidad progresista, ecologista y feminista, se nos dice que debemos descreer de la verdad, máxime si esta se apoya en la fe. Esta es la crisis que padece occidente: ocultar las raíces espirituales que anidan y vertebran nuestra civilización. Nosotros lo sabemos, y lo padecemos, pero lo importante es no tener miedo a proclamarlas.

Por nuestra parte, y a modo de preludio, tomamos las palabras de Jesucristo, y parafraseándolas, decimos: «Yo para esto he venido a este Congreso, para dar testimonio de la verdad», de una verdad que no se acomoda a los cánones de lo políticamente correcto, sino a ese Verbo eterno que no conoce de modas, ni de estériles corrientes de opinión; un Verbo que está a la puerta y llama al corazón de todo hombre, sin coartar su libertad, porque la libertad, como

⁵ José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Barcelona, 1983, p. 172.

escribiera Benedetto Croce en su ensayo titulado *Por qué no podemos considerarnos no cristianos* (1942), es el espíritu que está presente en la historia para vivificarla y contextualizarla. A esta Verdad nos atenemos. Toda una irreverencia para una sociedad que nos impulsa, coactivamente, a creer que el hombre, como leemos en el *Timeo* de Platón, es un demiurgo que va a hacer renacer todas las cosas a la sola luz de su raciocinio; una diosa razón que tiene la vana pretensión de instaurar, a diferencia de Aquél que dijo «Mi Reino no es de este mundo» (Jn. 28,36), una sociedad ideal y perfecta, que no es otra que el reino del hombre que ha desterrado, o eso cree, a Dios de la tierra.

A quienes así piensan, les recordamos las palabras que vertiera Hölderlin en su *Hiperión*: «no sabe cuánto peca el que quiere hacer del Estado una escuela de costumbres. Siempre que el hombre ha querido hacer del Estado su cielo, lo ha convertido en su infierno»⁶. El infierno de la guillotina y de los campos de exterminio, el infierno de las guerras interminables y de los crueles fanatismos, esos que hoy, como ayer, siguen siendo invisibles a nuestros adormecidos ojos.

⁶ Friedrich Hölderlin, *Hiperión o el eremita en Grecia*, Madrid, 2016, p. 54.

Por esta razón escogimos este tema, porque entendimos que esa Verdad que nos otorga la auténtica libertad no puede dejarnos indiferentes. Si lo somos, nos tememos que nos sucederá lo mismo que al rico epulón, que habremos perdido la vida por no haber comprendido que Dios, con su eterna Alianza, nos ha otorgado racionalidad, verdad y libertad, armas con las que construir un orden moral cuya fuente es el Creador; sin ellas solo podemos caer en esa cosmovisión antropocéntrica de la vida que pretende convertirnos en sucedáneos del mítico Prometeo encadenado, al que nos acercamos cuando, en nuestra infinita soberbia, desterramos a Dios para sostener que la libertad precede y constituye a la verdad, lo que nos lleva a recordar, como leemos en *La ciencia jovial*, el sentimiento de profunda orfandad que se siente cuando comprendemos que Dios, al que hemos desterrado, constituye el fundamento y sentido último de todos los valores:

¿No habéis oído hablar de aquel hombre loco que en pleno día encendió una linterna, fue corriendo a la plaza y gritó sin cesar: «¡Ando buscando a Dios! ¡Ando buscando a Dios!» Como en aquellos momentos había en la plaza muchos de los que no creían en Dios, provocó un gran regocijo. «¿Es que se ha perdido?» dijo uno de los circunstantes. «¿Es

que se ha extraviado como cualquier criatura?» exclamó otro [...] El hombre loco se precipitó por entre ellos y los fulminó con la mirada. «¿Preguntáis qué ha sido de Dios?» gritó. «¡Os lo voy a decir! ¡Le hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho después de desprender a la tierra de la cadena de su Sol? ¿Dónde le conducen ahora sus movimientos? ¿Adónde la llevan los nuestros? ¿Es que caemos sin cesar? ¿Vamos hacia adelante, hacia atrás, hacia algún lado, erramos en todas las direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Flotamos en una nada infinita? ¿Nos persigue el vacío con su aliento? [...] ¿No oís el rumor de los sepultureros que entierran a Dios? [...] ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros le dimos muerte! [...] Lo más sagrado, lo más poderoso que había hasta ahora en el mundo ha teñido con su sangre nuestro cuchillo [...] Jamás hubo una acción más grandiosa, y los que nazcan después de nosotros pertenecerán, a causa de ella, a una historia más elevada que lo fue nunca historia alguna».

Al llegar a este punto, calló el loco y volvió a mirar a sus oyentes; también ellos callaron, mirándole con asombro⁷.

A quien así piensa y vive le sucede lo mismo que a Ulises, que no logra encontrar la vía de regreso a su verdadero hogar.

Sabemos que son palabras que van en contra de los nuevos tiempos. No nos importa, porque, como escribiera san Pablo en *Corintios* 1: «Nosotros predicamos a Cristo, el Crucificado, escándalo de judíos, necedad para los paganos, pero para los llamados, poder y sabiduría de Dios»⁸. Solo en Él, el cristiano halla esa libertad que le lleva a la liberación, al perdón y a la reconciliación. Lo dice san Pablo de forma categórica en *Gálatas* 5.1: «Cristo nos ha liberado para la libertad», pero también lo podemos leer en el evangelio de san Juan: «Si el Hijo os hace libres, seréis realmente libres», una libertad que bien pudiera resumirse en la máxima de santo Tomás *intelligo*

⁷ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, 2014, § 125, *El hombre frenético*, pp. 439-440.

⁸ Dietrich von Hildebrand, *Nuestra transformación en Cristo*, Madrid 1996, p.174, quien señala que el verdadero cristiano «Ha comprendido que tiene que ser un escándalo para este mundo [...] Debe aceptar alegremente ser tomado por loco, ridículo y retrasado mental».

quia volo, pienso porque quiero, porque lo deseo, porque lo necesito, sin temores ni restricciones, salvo los que me condenan al pecado, a ese mal que no deseamos, pero al que, por desgracia, concurrimos en numerosas ocasiones. 147

Abundantes evidencias tenemos de políticas y directrices con las que se busca impedir el acceso a la verdad, las que nos abocan a esa dictadura del relativismo que nos conduce, inexorablemente, al pasaje de la torre de Babel (Gn 11,1-9), y a las que tantas veces ha hecho referencia Benedicto XVI⁹, enmascarada bajo el férreo imperativo del pensamiento políticamente correcto, ese parámetro último del saber, y el único magisterio autorizado, que nos recuerda que todo se puede decir y enseñar con tal, eso sí, de que no se ose utilizar el término prohibido, que no es otro que ese gran anatema que encierra la palabra VERDAD, y si esta no existe, «No hay hechos, sólo interpretaciones», que diría Nietzsche¹⁰.

⁹ Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, Salamanca, 2006, pp. 66 y 177; *Una mirada a Europa*, Madrid, 2021, p. 26.

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos IV*, Madrid, 2008, 7 [60], p. 222: «Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno “sólo hay hechos”, yo diría, no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún *factum* “en sí”: quizás sea un absurdo querer algo así. “Todo es subjetivo”, decís vosotros: pero ya eso es interpretación [...]».

148 A este respecto, el filósofo Richard Rorty refiere que desde la época de Platón (*Como dice Heidegger*) nos hemos estado planteando la pregunta de cómo hemos de ser. Hoy, en cambio, «la única cosa de la que podemos estar seguros es de qué queremos. La única cosa realmente evidente para nosotros son nuestros propios deseos»¹¹. Esta reflexión nos hace ver que cuando se pasa del ser al tener o del ser al desear no es de extrañar que el *Carpe Diem* de Horacio se haya convertido en un lema indiscutido: gozar el momento. Nosotros preferimos acogernos a esa reflexión que lleva a Chesterton a sostener que «Loco no es el que ha perdido la razón, sino el que lo ha perdido todo, todo menos la razón»¹². Me pregunto: ¿no es este un tiempo propicio para la sinrazón? La duda queda. También la sinrazón.

Partiendo de estas premisas, la realidad que pretendemos exponer no es únicamente la crisis de la libertad, sino también de la verdad, una simbiosis tan unida y necesaria que solo puede verse cercenada por políticas que han impulsado, coactivamente, el olvido y el oscurecimiento de la naturaleza profunda de la libertad y de la verdad.

¹¹ Richard Rorty, *Heidegger, contingencia y pragmatismo. Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, Barcelona, 1993, pp. 51-52.

¹² Gilbert K. Chesterton, *Ortodoxia*, Barcelona, 2013, p. 22.

No hablamos de meros giros retóricos. La retórica se la dejamos a los políticos de salón. Hablamos de un ámbito trascendental. Lo es porque atañe directamente al problema esencial del hombre: a su ser; por cierto, un término, el del hombre, que también quieren desterrar de nuestro vocabulario, lo que nos lleva a Julián Marías, un filósofo tan necesario para nuestro tiempo como lo fuera en su día, un pensador que exhortaba, con la lucidez de su palabra, a «intentar retrotraerse a lo más elemental, que por serlo no tiene supuestos de ninguna ciencia o doctrina, que apela únicamente a la evidencia y no pide más que una cosa: abrir los ojos y no volverse de espaldas a la realidad»¹³. Esta realidad la encarna, para quien escribe estas reflexiones, el Dios hecho hombre.

2. La elección del tema

No decimos nada nuevo si afirmamos que, en el debate político-social, el tema de la libertad se asume como uno de los sillares sobre los que se asienta nuestro tiempo, y uno de los

¹³ Julián Marías, «Una visión antropológica del aborto», en *Cuenta y razón*, 10, 1983, pp. 9-14.

150 temas que más ha preocupado al hombre desde su origen. No en vano se ha sostenido que la libertad es uno de los laberintos de la filosofía, un nudo gordiano que, como Penélope, teje y desteje la realidad que contemplamos, a la espera de que seamos capaces de hallar la razón de nuestra existencia. Lo es porque, a menudo, se nos escapa la advertencia que subraya que el hombre que no acepta ser relativamente libre será absolutamente esclavo. No cabe objeción alguna, porque el hombre no puede pretender una libertad absoluta, ya sea porque está sujeto a unas leyes, a una moral o a una ética, o ya porque está preso de sus pasiones.

Siendo cierta esta línea argumental, se debe sostener que quien se niega a asumir la libertad como estandarte personal y social no puede aceptar otra verdad que la que se le asigna como dogma. Quien así vive se convierte en uno más de esos esclavos de la caverna platónica, seres no solo incapaces de luchar por su libertad, sino de admitir la verdad de quien sí la conoce y la ofrece, lo que es aún más grave.

No creemos faltar a la verdad si afirmamos que este relato platónico está hoy más vivo que nunca, y si no que se lo pregunten a quienes, en aras a su libertad de conciencia, se atreven a repudiar, en el ámbito público, leyes que atentan contra la

vida y la biología, leyes que hoy se consagran como derechos inviolables. Una realidad que no nos debe extrañar, y de la que nos alertaba George Bernanos, quien sostuvo: «Existe una conspiración contra el mal, no para destruirlo, sino para disimularlo»¹⁴. No seremos nosotros quienes lo neguemos.

151

Como venimos sosteniendo, la libertad ocupa y preocupa a buena parte de la población. En este ámbito, no hay distinción de credos ni de ideologías, porque la libertad está cosida al hombre desde el mismo Génesis. Lo leemos en la *Carta Encíclica Veritatis Splendor*:

31. Los problemas humanos más debatidos y resueltos de manera diversa en la reflexión moral contemporánea se relacionan, aunque sea de modo distinto, con un problema crucial: la *libertad del hombre*.

No hay duda de que hoy día existe una concienciación particularmente viva sobre la libertad.

Del texto se deduce que la libertad constituye un problema crucial, y no tangencial o residual. Lo es porque está impresa en las conciencias de los hombres, y ya sabemos, con Ayn

¹⁴ Georges Bernanos, *Bajo el sol de Satanás*, Madrid, 1990, p. 88.

152 Rand, que «detener la conciencia es detener la vida»¹⁵. Así lo reconoce Benedicto XVI, cuando afirma:

En la mente del hombre contemporáneo la libertad se manifiesta en gran medida como el bien absolutamente más elevado, al cual se subordinan todos los demás bienes. [...]. Los valores que compiten con la libertad o que pueden requerir una restricción de la misma parecen ser trabas o «tabúes», es decir, restos de prohibiciones y temores arcaicos. Para ser aceptada, la política de los gobiernos debe dar muestras de contribuir al progreso de la libertad. Incluso la religión logra hacer oír su voz únicamente presentándose como fuerza liberadora del hombre y la humanidad. En la escala de valores de la cual el hombre depende para su existencia humana, la libertad aparece como el valor básico y el derecho humano fundamental¹⁶.

En buena medida, esta realidad la ha provocado el acontecer histórico. En el siglo de la intolerancia más abyecta y

¹⁵ Ayn Rand, *El manantial*, Barcelona, 1955, p. 682.

¹⁶ Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, ob. cit., p. 200.

destruictiva de la humanidad, que no fue otro que el siglo xx, se alzaron numerosas voces que venían a incidir en que sin libertad el hombre se convertía en un pozo ciego, anegado por la ira y la destrucción sin fin. 153

Acabada la II Guerra Mundial, con más de 50 millones de muertos a sus espaldas, la libertad se convirtió en un anhelo tan necesario como justo. El mundo de la cultura así lo entendió y lo tomó como bandera. Un nuevo movimiento surgió como su estandarte más representativo: el existencialismo. Entre sus miembros, dos notas prevalecieron sobre el resto: la nietzscheana idea de que Dios había muerto y la que afirmaba que libertad era el único soporte al que se podía agarrar el hombre si no quería caer, irremediamente, en ese vacío sin sentido en el que se hallaba instalado, como consecuencia de un mundo desligado de las verdades reveladas.

Con relación al olvido de Dios, este queda perfectamente reflejado a lo largo de la obra de Robert H. Benson, *El señor del mundo*. En uno de sus pasajes, leemos:

Era un mundo del que Dios parecía haberse retirado, dejándolo empero en un estado de alta complacencia, un estado sin fe ni esperanza verdadera.

154 No podía haberla, porque, como escribe más adelante:

Los santos de la historia que, en la concepción cristiana, vuelven sensible el Reino de Dios mismo, no son ya aquellos grandes «ejemplares», que permiten a la «humanidad» orientarse, y que siendo parte del «genero» humano sirven para elevarlo; no son más que servidores del mayor gozo sensible de las masas¹⁷.

Santos que, como vemos, no están ni al servicio de Dios ni viven la fe de Cristo Resucitado, una fe que han sepultado para tomar partido por las veleidades que aportan los nuevos tiempos; un devenir que ya no asume, con Bernanos, que «sin los santos, os lo aseguro, la cristiandad no sería más que un gigantesco montón de locomotoras volcadas, de vagones incendiados, de raíles retorcidos y de chatarra oxidada bajo la lluvia. [...] ¡Oh! Sin duda, se podría pensar que ya no es la hora de los santos, que la hora de los santos ha pasado. Pero, como escribía yo hace tiempo, la hora de los santos es siempre»¹⁸.

¹⁷ Robert H. Benson, *El señor del mundo*, Madrid, 2006, p. 145.

¹⁸ Georges Bernanos, *Libertad, ¿para qué?*, Madrid, 1989, pp. 185 y 203.

A ese estado de supuesta complacencia se acoge el filósofo de cabecera del existencialismo, que no es otro que Jean-Paul Sartre. A lo largo de su amplio *Corpus* filosófico y literario sostuvo que la libertad no era una propiedad contingente de la existencia, un mero añadido, sino el principio fundamental de la existencia humana.

En su obra más representativa, *El ser y la nada*, escribe: «La libertad es existencia»¹⁹, una idea que será recogida en su novela *La prórroga*, donde el personaje central, Mathieu, sostiene: «Yo soy mi libertad... Yo no soy nada, no tengo nada [...] la libertad es el exilio y yo estoy condenado a ser libre. ¿Y qué voy a hacer con esta libertad? ¿Qué voy a hacer conmigo?»²⁰. En ese existir la libertad vive en el corazón mismo de la realidad humana. Ahora bien, si existir es vivir en libertad, en esa existencia no tiene cabida Dios, porque, para Sartre, coartaría la libertad.

Desde la distancia se podría pensar que esa libertad conduce, necesariamente, a un irrefrenable deseo por alcanzar esa felicidad de la que ya hablaba Aristóteles en su *Ética a*

¹⁹ Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Barcelona, 1993, p. 591.

²⁰ Jean-Paul Sartre, *Los caminos de la libertad, II, La prórroga*, Madrid, 1987, pp. 363-364.

156 *Nicómaco*. Nada más alejado de la realidad. Esta aparente felicidad, unida a la ausencia de un Hacedor, conduce al hombre, inexorablemente, a vivir en las laderas de la angustia, de la soledad y de la muerte. Sin saberlo, Sartre está reconociendo que en esa angustia y en esa soledad en la que sitúa al hombre, éste se adentra en la noche más oscura y dolorosa de Getsemaní.

Si nos detenemos un instante comprenderemos la aporía, la aparente contradicción. El hombre que no solo repudia a Dios, sino que niega su existencia, porque solo así será libre, pronto advertirá que su libertad le conduce, como en los casos de Adán y Eva, o de Caín, al abandono y a la frustración, hasta hacer de él una imagen sin huella, sin sombra y sin conciencia. Y así, de la noche a la mañana, este rebelde sin causa se ha convertido, sin saberlo, en el nuevo y penitente Sísifo, atrapado por el peso de una gigantesca roca, que no es otra que su infinito orgullo, el que le impide tomar asiento en lo alto de la montaña, porque, una vez que accede a su cumbre, la piedra vuelve a caer por su propio peso, lo que le convierte en un ser sin esperanza. A este respecto, Albert Camus escribe al inicio de *El mito de Sísifo*:

No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida vale o no vale la pena de vivirla es responder a la pregunta fundamental de la filosofía. Las demás, si el mundo tiene tres dimensiones, si el espíritu tiene nueve o doce categorías, vienen a continuación²¹.

Partiendo de esta premisa, los existencialistas, con Sartre y Camus a la cabeza, entienden que, aun viviendo en el absurdo y en la tragedia, la vida tiene sentido, un criterio que sitúa al hombre moderno en el escenario de la tragedia griega. En *Edipo Rey* resuena una frase que no puede pasar desapercibida:

A pesar de tantas pruebas, mi edad avanzada y la grandeza de mi alma me hacen juzgar que todo está bien²².

El final de la frase nos golpea: «todo está bien». Lo está para una corriente de pensamiento que se pregunta: ¿si Dios existiera, qué sentido tendría la libertad humana? O bien: ¿dónde colocaríamos la libertad humana si por encima del

²¹ Albert Camus, *El mito de Sísifo*, Madrid, 1985, p. 5.

²² Tomo la cita de Albert Camus, *El mito de Sísifo*, ob. cit., p. 59.

158 hombre se hallara Dios? Su respuesta no se deja esperar: en ningún lugar. Esta lógica les lleva a sostener que la libertad del hombre está ligada al problema de la existencia de Dios, porque si existe un amo, un dios, un ser superior, la libertad no tiene cabida.

Como vemos, de nuevo se recoge la idea vertida por Nietzsche en *Ecce homo*:

¡El concepto «Dios», inventado como concepto antitético de la vida – en ese concepto, concentrado en horrorosa unidad todo lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte contra la vida!²³.

De la argumentación expuesta se desprenden dos premisas: la primera sostiene que la esencia del hombre es la libertad. Para tenerla hay que negar la existencia de Dios. La segunda afirma que «el hombre está condenado a ser libre». Es una afirmación que tiene su origen en las palabras que Jesús dijo «a los judíos que habían creído en él»: «la verdad os hará libres» (Jn 8,31-32). Pero, como la verdad es Dios, si

²³ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Madrid, 2005, p. 174.

le suprimimos de la ecuación solo queda la libertad, por lo que el hombre está condenado a ser libre, a una libertad sin verdad, y sin verdad no hay vida por la que luchar²⁴.

159

Así lo reconocía Sartre en su obra *El existencialismo es un humanismo*. En ella leemos que la libertad es una condena porque, al no tener un referente moral superior, el ser humano se ve arrastrado a vivir sin esperanza y en soledad, de ahí que la libertad no sea un tesoro, sino una condena, una penalidad que define al hombre solo por sus actos. En ellos el arrepentimiento no tiene cabida, por lo que el hombre, que ha dejado de ser un «relativo absoluto», como diría Zubiri, vive en permanente angustia, en una zozobra que surge porque, en un mundo sin Dios, el hombre es el

²⁴ Esta realidad nos lleva a recordar el texto de Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, Madrid, 2002, p. 54: «Cuenta una leyenda que, durante mucho tiempo, el rey Midas había intentado cazar en el bosque al sabio Sileno, acompañante de Dionisos, sin poder cogerlo. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es lo mejor y más preferible para el hombre. Rígido e inmóvil calla el *demón*; hasta que, forzado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: «Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti morir pronto».

160 único fundamento; de ahí que, al carecer de naturaleza o de referentes que le trasciendan²⁵, se halla completamente solo frente a sus elecciones, y estas, como leemos en *El retrato de Dorian Grey*, en no pocas ocasiones nos abocan al precipicio.

Sartre lo describe muy bien en su obra *Las manos sucias*. En ella, el personaje de Hugo le dice a Olga: «es raro estar libre; da vértigo»²⁶. Es lógico que así sea porque una libertad sin verdad convierte al hombre en un ser malogrado, en un ser sin sentido, en un ser tan frágil que vive en un tedio tan profundo que se convierte en el peor de nuestros males:

En la jaula infame de nuestros vicios, / ¡Hay uno
más feo, más malo, más inmundo! / Si bien no
produce grandes gestos, ni grandes gritos, / Haría
complacido de la tierra un despojo / Y en un bostezo
tragaríase el mundo: / ¡Es el Tedio!²⁷.

²⁵ Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*: «la existencia precede a la esencia», ya que cualquier esencia constituirá una limitación de su libertad. «No hay naturaleza humana», escribió, «ya que no hay Dios para concebirla».

²⁶ Jean-Paul Sartre, *Las manos sucias. Obra en siete cuadros*, Madrid, 1981, p. 12.

²⁷ Charles Baudelaire en *Las flores del mal*, Madrid, 1984, «Al lector», p. 14.

Este vértigo y este miedo a la libertad que siente la humanidad son descritos en ese grandioso himno a la libertad que lleva por título *El gran inquisidor*. En él, Dostoyevski relata una segunda venida de Cristo. No es el regreso Glorioso prometido al final de los siglos (la *Parusía*), sino una simple visita, que acontece quince siglos después de su estancia entre los hombres. Ha escogido la Sevilla de la Inquisición, de los autos de fe y del «llamear de las hogueras». En ese escenario, Cristo es reconocido al instante por la multitud que le sigue. Al igual que leemos en el Nuevo Testamento, en su breve estancia, hace ver a un ciego, y hasta resucita a una niña, milagros que no pasan desapercibidos a los ojos inquisitivos del viejo cardenal, quien le observa desde una tenebrosa lejanía. Lejos de lo que pudiéramos pensar, no se inclina ante él, todo lo contrario, ordena su detención. Ya de noche, el Gran Inquisidor visita al detenido en los calabozos del Santo Oficio. La pregunta nos sobrecoge: «¿Por qué has venido a molestarnos?».

Una pregunta se aloja en la mente del lector: ¿qué puede achacarle al Hijo del Hombre? Para nuestra sorpresa, su respuesta a las tres tentaciones del diablo. Nos centraremos en la primera, de la que transcribiremos gran parte del texto. Su hondura y trascendencia así lo requiere:

Quieres presentarte al mundo con las manos vacías, anunciándoles a los hombres una libertad que su tontería y su maldad naturales no lo permiten comprender, una libertad espantosa, ¡pues para el hombre y para la sociedad no ha habido nunca nada tan espantoso como la libertad!, cuando, si convirtieses en panes todas esas piedras peladas esparcidas ante tu vista, verías a la Humanidad correr, en pos de ti, como un rebaño, agradecida, sumisa, temerosa tan sólo de que tu mano depusiera su ademán taumáturgico y los panes se tornasen piedras.

Pero tú no quisiste privar al hombre de su libertad y repeliste la tentación; te horrorizaba la idea de comprar con panes la obediencia de la Humanidad, y contestaste que «no sólo de pan vive el hombre», sin saber que el espíritu de la tierra, reclamando el pan de la tierra, había de alzarse contra ti, combatirte y vencerte [...] Mientras gocen de libertad les faltará el pan; pero acabarán por poner su libertad a nuestros pies, clamando: «¡Cadenas y pan!» Comprenderán que la libertad no es compatible con una justa repartición del pan terrestre entre todos los hombres, dado que nunca -¡nunca!- sabrán repartírselo. Se convencerán

también de que son indignos de la libertad; débiles, viciosos, necios, indómitos. Tú les prometiste el pan del cielo. ¿Crees que puede ofrecerse ese pan, en vez del de la tierra, siendo la raza humana lo vil, lo incorregiblemente vil que es? [...] esos pobres seres acabarán, a pesar de su condición viciosa y rebelde, por dejarse dominar. Nos admirarán, seremos sus dioses, [...] Y reinaremos en tu nombre, sin dejarte acercar a nosotros.

Ponías la libertad por encima de todo, cuando, si hubieras consentido en tornar panes las piedras del desierto, hubieras satisfecho el eterno y unánime deseo de la Humanidad; le hubieras dado un amo. El más vivo afán del hombre libre es encontrar un ser ante quien inclinarse.

Tú no ignorabas ese secreto fundamental de la naturaleza humana y, no obstante, rechazaste la única bandera que te hubiera asegurado la sumisión de todos los hombres: la bandera del pan terrestre; la rechazaste en nombre del pan celestial y de la libertad, y en nombre de la libertad seguiste obrando hasta tu muerte. No hay, te repito, un afán más vivo en el hombre que encontrar en quien delegar la libertad de que nace dotada tan miserable criatura.

En vez de coartar la libertad humana, le quitaste diques, olvidando, sin duda, que a la libertad de elegir entre el bien y el mal el hombre prefiere la paz, aunque sea la de la muerte. Nada tan caro para el hombre como el libre albedrío, y nada, también, que le haga sufrir tanto.

Nosotros les daremos a todos la felicidad, concluiremos con las revueltas y matanzas originadas por la libertad. Les convenceremos de que no serán verdaderamente libres, sino cuando nos hayan confiado su libertad. ¿Mentiremos? ¡No! Y bien sabrán ellos que no les engañamos, cansados de las dudas y de los terrores que la libertad lleva consigo. La independencia, el libre pensamiento y la ciencia llegarán a sumirles en tales tinieblas, a espantarlos con tales prodigios, a cansarlos con tales exigencias, que los menos suaves y dóciles se suicidarán; otros, también indóciles, pero débiles y violentos, se asesinarán, y otros –los más–, rebaño de cobardes y de miserables, gritarán a nuestros pies: «¡Sí, tenéis razón! Sólo vosotros poseéis su secreto y volvemos a vosotros ¡Salvadnos de nosotros mismos!»²⁸.

²⁸ Fiódor Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, Madrid, 2017, pp. 327-329.

El texto viene a recordar que desde el principio la libertad está presente en la Historia Sagrada. A este respecto, en el Evangelio de Lucas (1,26 ss.) se presenta la Anunciación como un acto de libertad: ya sea de parte de Dios, que manda un Ángel a pedir el consentimiento de la joven, o de parte de María, quien otorga su *fiat* (Lc. 1,26-38). El mismo Lucas presenta la dramática conversión de san Pablo como un nuevo acto de aceptación libre, que consiste en pasar de perseguidor de la Iglesia a ser su Apóstol más reconocible. Ambas llamadas, la de María y la de san Pablo, suponían un alto riesgo para la integridad de sus personas, pero son asumidas con plena libertad y responsabilidad. Con ellas no se pretende alcanzar el pan del mundo, sino el pan celestial que les ofrece el Hacedor. Notable diferencia con la visión que presenta el personaje abyecto del Gran Inquisidor, un supuesto hombre de Dios que ha perdido la fe en Cristo Resucitado, una fe que ha abandonado para poder blandir, con mayor fuerza, el cetro del poder.

Si nos detenemos un instante podremos observar que el texto nos lleva a recordar el principio sobre el que se asientan los regímenes totalitarios. Estos proclaman: «Solo la libertad necesaria, toda la obligación posible». Por el contrario, la Iglesia católica esgrime: «Toda la libertad posible, solo la obligación necesaria». Ambos principios rectores nos llevan a escrutar

166 los signos de los tiempos. En el número noveno de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* podemos leer una admonición que recuerda la famosa oda al ser humano proclamada por el coro de *Antígona*, un recitativo que resuena como un lamento por el hombre que vive en el límite de dos abismos, que no son otros que los que nos sitúan en la eterna paradoja de acogernos a la razón, a la ciencia, al asombro y a la belleza, o, por el contrario, al impulso, a la *hybris*, a la ciega sinrazón y a la desmesura, extremos que nos conducen a transitar por los caminos del bien y del mal, del amor y la muerte, de la libertad y de la fatalidad, de la inocencia y de la culpa²⁹:

El mundo moderno aparece a la vez poderoso y débil, capaz de lo mejor y de lo peor, pues tiene abierto el camino para optar entre la libertad o la esclavitud, entre el progreso o el retroceso, entre la

²⁹ Sófocles, *Antígona*, Madrid, 2005, vv. 331-375. «Muchas cosas asombrosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre. [...]. Poseyendo una habilidad superior a lo que se puede uno imaginar, la destreza para ingeniar recursos, la encamina unas veces al mal, otras al bien. Será un alto cargo en la ciudad, respetando las leyes de la tierra y la justicia de los dioses que obliga por juramento». Una visión contrapuesta la hallamos en Esquilo, *Prometeo encadenado*, *Tragedias*, II, Madrid, 2015, vv. 235-254. «Desterrado sea aquel que, debido a su osadía, se da a lo que no está bien. ¡Que no llegue a sentarse junto a mi hogar ni participe de mis pensamientos el que haga esto!».

fraternidad o el odio. El hombre sabe muy bien que 167
está en su mano el dirigir correctamente las fuerzas
que él ha desencadenado, y que pueden aplastarle
o servirle. Por ello se interroga a sí mismo³⁰.

Esta concepción pone ante nuestros ojos una realidad que cada día toma más fuerza, y que no es otra que la profunda crisis que sufre la fe, fruto de un relativismo imperante –del que luego daremos oportuna cuenta–, que viene a disociar fe y razón, fe y verdad, fe y libertad, fe y mayoría social, una disociación que sostiene que lo que a la mayoría no le parece evidente no puede ser vinculante, luego las minorías, al carecer de razón, no solo deben ser excluidas de la vida pública, sino que han de asumir lo que el establishment indica que se ha de creer, pensar y decir, todo un atentado, como escribiera Kelsen, a la lógica y a la propia democracia³¹.

Nos guste o no, este, y no otro, es el embriagador espíritu de nuestra época, un espíritu que rechazamos. No lo hacemos por capricho ni por ir contracorriente, lo que sería

³⁰ https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

³¹ Hans Kelsen, *De la esencia y valor de la democracia*, Oviedo, 2006, pp. 145-167.

168 absurdo, sino por la necesidad de mantenernos firmes en nuestra creencia en ese Hijo del Hombre que nos sobreco-ge, ilumina y conmueve³². En Él no hay ruptura en la difícil dialéctica que se da entre Verdad y razón, entre libertad y progreso, entre fe y ciencia, entre dogma y diálogo. Si esta se da, es porque el hombre se empeña en desterrar a Dios del mundo que Él creó. Cuando esto sucede, las consecuencias las conocemos. Las dejó por escrito G. K. Chesterton en *La cosa*, donde sentencia: «una vez abolido el dios, el gobierno se convierte en el dios», y sin una sólida creencia en Dios, como esgrime Fausto, «El sentimiento lo es todo; / el nombre, sonido y humo, / llamaradas divinas cubiertas de tinieblas»³³. Si así llegara a ser, no cabe duda de que nuestro pensamiento no se podría presentar como un edificio acabado, sino como una estructura tan frágil que amenazaría ruina.

³² Gilbet K. Chesterton, *La cosa y otros artículos de fe*, Sevilla, 2010, p. 22: «En nueve de cada diez ocasiones, lo que llamamos ideas nuevas no son más que viejos errores».

³³ Johann W. Goethe, *Fausto*, Madrid, 1999, pp. 148-149.

Sobre esta cuestión, cabe recordar el célebre lema que Juan XXIII toma de san Agustín, al que solía recurrir con frecuencia: «En lo necesario, unidad, en lo dudoso, libertad y en todo, caridad». Un lema que nos lleva a aceptar las palabras de san Pablo: «porque vosotros, hermanos, a la libertad fuisteis llamados» (Ga 5.13).

Si lo meditamos detenidamente, comprenderemos que no es un bello ideal vacío de contenido, todo lo contrario, nos invita a comprender y a asumir que el católico es, por esencia, un peregrino en busca de la verdad y de la libertad en la caridad. Esta realidad no se puede fragmentar, porque ella nos lleva, de la mano de la fe y de la razón, a Dios, quien, al dotar al hombre de libertad, le permite exclamar *Non serviam*, lo que significa rechazar que la auténtica libertad consiste en intentar realizar lo que Dios quiere y espera que hagamos; un repudio que hace que el hombre se acoja a esa gran mentira que afirma que al comer del árbol del bien y de mal se nos abrirán los ojos y seremos como esos diminutos dioses que poseen autonomía para conocer la verdad y la maldad sin tutela alguna. Así lo reconoce Max Stirner en su obra *El único y su propiedad*, donde podemos leer:

Soy, como Dios, la negación de todo lo demás, soy todo para mí, soy el único. [...] Nada está por encima de mí³⁴.

La lectura de este libro, no siempre cómoda, nos hace comprender que el concepto de verdad y de razón no pasa por una de sus épocas de mayor popularidad. No es un problema de este siglo. Se arrastra desde hace tiempo, seguramente desde que el hombre empezó a cultivar desiertos en su corazón. Lo vemos plasmado en el famoso aforismo de Nietzsche, según el cual: «El desierto crece: ¡ay de aquel que dentro de sí cobija desiertos!»³⁵, porque en ese desierto, al hombre que desconfía de sí mismo solo le queda, como recuerda el ermitaño de *Más allá del bien y del mal*, cubrirse con una máscara hecha de palabras y olvido³⁶.

Esta dolorosa advertencia constituye el testimonio fidedigno de una forma de entender la vida, de una vida que conduce, de forma inexorable, a la muerte del hombre; una muerte que será física, sin duda, pero que puede ser aún

³⁴ Max Stirner, *El único y su propiedad*, Buenos Aires, 1976, pp. 14-15.

³⁵ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, 2004, pp. 413 y 418.

³⁶ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, 2005, § 289, p 264.

más dolorosa. Nos estamos refiriendo a la muerte moral. El propio Nietzsche lo recuerda en un fragmento de su obra *Más allá del bien y del mal*. Con grave admonición nos dice: «Cuando miras largo tiempo un abismo, también éste mira dentro de ti»³⁷. No se equivoca, porque cuando miras al mal, este te observa, te atrapa y te devora. Nunca podrás ganar la partida de ajedrez que te plantea. Nos basta con recordar la película *El séptimo sello*, de Bergman.

Como vemos, esta infinita arrogancia no solo conduce a una libertad vacía de contenido, sino a nuestra propia destrucción, la que acontece cuando nos instalamos en la soberbia, en la mentira, en la indolencia, en el orgullo, en una palabra, en el pecado, y este, como ha demostrado la historia, es el mal, un mal que, como escribiera Dostoyevski en una reseña sobre la novela Anna Karénina:

Reside más profundamente en los seres humanos de lo que suponen nuestros médicos sociales; ninguna estructura social eliminará el mal; el alma humana seguirá siendo como siempre ha sido [...] y las leyes del alma humana son todavía tan poco

³⁷ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, ob. cit., §146, p. 114.

conocidas, tan recónditas y misteriosas para la ciencia, que no hay ni puede haber ni médicos ni jueces finales [excepto Dios]³⁸.

Como vemos, la libertad es un ámbito crucial para el ser humano. Lo es porque siempre estamos obligados a escoger entre el bien y mal. Si elegimos el camino del bien, nos sometemos a la moral, a cambio, nuestra libertad crece, porque esta elección conlleva una aceptación que libera y no sojuzga. Por el contrario, si transitamos por el sendero del mal, optamos por nuestra autodeterminación, por una absurda rebeldía. Si así actuamos, nuestra libertad mengua porque nos convertimos en esclavos de nuestra culpa. ¿Qué nos puede liberar? Únicamente el arrepentimiento y la expiación nos pueden permitir adquirir la libertad perdida. Lo leemos en *Crimen y castigo*:

Lo que me hacía falta era enterarme de otra cosa, era otra cosa lo que movía mi mano; entonces necesitaba saber, y saberlo cuanto antes, si yo era un piojo, como los demás, o una persona capaz de franquear todos los obstáculos. ¿Podría asaltar

³⁸ Fiódor Dostoyevski, *Diario de un escritor, Obras Completas*, Madrid, 1961, III, pp. 1308-1309.

los obstáculos, o no? ¿Me atrevería a inclinarme y tomar el poder, o no? ¿Era una criatura temerosa, o tenía *derecho*? [...] Solo quería demostrarte una cosa: que entonces el diablo me arrastró a hacer aquello y después me abrió los ojos, y vi que no tenía derecho a hacer lo que hice, porque soy un piojo como los demás. Él se burló de mí [...] ³⁹.

La figura del orgulloso Raskólnikov nos enseña una lección que no debemos olvidar: disociar la libertad de la verdad solo puede abocarnos a nuestra destrucción. Ahora bien, al hablar de libertad cabe preguntarse cómo la entendemos o, si se prefiere, ¿de qué libertad hablamos, de una libertad sin restricciones o sujeta a esa recta conciencia que solo busca la verdad y el bien? La respuesta podemos hallarla en la obra *Matar a un ruiseñor*, de Harper Lee. En el diálogo que Atticus Finch sostiene con sus hijos sobre la defensa de un muchacho negro acusado de haber violado a una joven blanca, este les imparte una inolvidable lección de integridad:

Tienen derecho a pensar así, y tienen derecho a que se les respeten sus opiniones, pero antes que

³⁹ Fiódor Dostoievski, *Crimen y castigo, II*, Barcelona, 1982, p. 458.

vivir con los demás, tengo que vivir conmigo mismo, y la única cosa que no se rige por la regla de la mayoría es la propia conciencia.

Con estas palabras, Atticus enseñó a sus hijos a obedecer la única ley que de verdad rige el devenir de nuestras vidas: la voz de la recta conciencia⁴⁰.

No creemos equivocarnos si sostenemos que su respuesta se encuadra dentro del famoso axioma proclamado por Donoso Cortés: «En toda cuestión política va envuelta una cuestión teológica»⁴¹. No erraba en el juicio, o al menos en la cuestión que nos concierne, porque, en esta feria de las vanidades en la que se ha convertido el ágora pública, nos enfrentamos ante dos formas de entender la libertad: la que se asienta en la autonomía personal o la que reivindica «la gloriosa libertad de los hijos de Dios», como la llamaba san Pablo. De la primera tenemos un fiel reflejo en la enigmática figura del ermitaño de *Los hermanos Karamazov*, quien cuenta al doctor una paradójica experiencia:

⁴⁰ Harper Lee, *Matar a un ruiseñor*, Barcelona, 2008, p. 156.

⁴¹ José Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Granada, 2006, Cap. I, pp. 1-12.

Yo amo a la humanidad, pero me asombro a mí mismo: cuanto más amo a la humanidad menos amo a los hombres en particular, es decir, a las personas por separado. [...] En cuanto alguien está junto a mí, su personalidad aplasta mi amor propio y pone trabas a mi libertad⁴².

175

El texto nos hace ver que la dignidad humana no puede basarse en estándares meramente individuales, salvo que admitamos que «Si Dios no existe, todo está permitido»; pero, a renglón seguido, Dostoievski advierte que si todo está permitido nada tiene sentido⁴³. Iván Karamázov ha

42 Fiódor Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, ob. cit., p. 80.

43 Fiódor Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, ob. cit., p. 95: «No hace más de cinco días que en una tertulia local Iván Fiódorovich declaró de modo solmene, durante una discusión, que en toda la tierra no existe absolutamente nada que obligue a amar a sus semejantes, que no existe ninguna ley natural que lleve al hombre a amar a la humanidad, y que si hasta ahora ha habido amor en la tierra ello se debe a ninguna ley natural, sino tan solo a que la gente creía en la inmortalidad. [...] Si se extirpa en el hombre la fe en su inmortalidad, se secará en él en seguida no solo el amor, sino, además, toda fuerza viva para continuar la existencia terrena. Más aún: entonces ya nada será inmortal, todo estará permitido, hasta la antropofagia»; II, pp.333 [Mitia Karamázov]: «¿Qué será del hombre después, sin Dios y sin vida futura? ¿Así, ahora todo está permitido, es posible hacer lo que uno quiera? [...] A mí, Dios me atormenta. Esto es lo único que me atormenta. ¿Y si

176 intuido profundamente que la libertad no puede separar el ser del bien, ni al hombre de Dios, porque su separación solo provocará un baño de sangre sin fin:

Piensen establecer la justicia en este mundo, pero, habiendo rechazado a Cristo, acabarán hundiendo el mundo en sangre, pues la sangre llama a la sangre y a quien a hierro mata a hierro muere. Sin la promesa de Cristo, los hombres se exterminarán entre sí hasta que no quedarán más que los últimos dos sobre la tierra⁴⁴.

Ahora bien, por mucho que les pueda extrañar a los prohombres de la ingeniería social, la libertad, aun siendo un valor intrínseco en sí mismo, está ligada a la razón y no al capricho. En efecto, el hombre no puede hacer todo lo que desea o le agrada, porque, como leemos en *El Principito*,

resulta que no existe? ¿Y si Rakitin tiene razón al afirmar que se trata de una idea artificial de la humanidad? En este caso, si Dios no existe, el hombre es señor de la tierra, del universo. ¡Magnífico! Pero, ¿cómo será virtuoso sin Dios? ¡Esta es la cuestión! Siempre vuelvo a lo mismo. Pues, ¿a quién amará, en este caso, el hombre? ¿A quién manifestará su agradecimiento, a quién elevará un himno?».

⁴⁴ Fiódor Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, ob. cit., p. 405.

no hay libertad sin lazos. El hombre es responsable ante él mismo, ante la sociedad y, para el creyente, ante Dios. Una sociedad que convierte en bagatela la responsabilidad, la ley y la conciencia hace tambalear los fundamentos de la vida humana. A nivel social, el mundo lo padece cuando el totalitarismo o el fanatismo toman el poder, y a nivel individual, el hombre que prefiere revestirse con los oscuros placeres que le otorga la vida se convierte en otro hijo pródigo, desarraigado de todo, incluido de su familia.

Asumir una concepción utilitarista de la vida lleva a plantearnos un interrogante: ¿es la libertad un bien absoluto? No albergamos duda alguna: la libertad no es, ni puede llegar a ser, un bien absoluto. Creerlo nos llevaría a admitir el aserto de Kirillof, el personaje de la novela de Dostoievski *Los Demonios*, quien proclama: «si Dios no existe, yo soy Dios»⁴⁵, lo que significa, como explica la CE. *Veritatis splendor*, núm. 31, que el hombre se convierte en una fuente de valores morales, sin restricción alguna, porque «decide categórica

⁴⁵ Fiódor Dostoievski, *Los demonios*, III, Barcelona, 1998, p. 791: — «¿Por qué es usted Dios?». — «Si Dios existe, toda la voluntad es suya, y yo no puedo escapar a su voluntad. Si no existe, toda la voluntad es mía, y yo estoy obligado a mostrarme mi libre albedrío».

178 e infaliblemente sobre el bien y el mal», y al hacerlo siente la potestad de acceder al árbol de la ciencia del bien y del mal, y el mal, cabe recordarlo, no es otro que «el espíritu que siempre niega», como leemos en el *Fausto* de Goethe, donde Mefistófeles no duda en afirmar:

Y con razón, pues todo cuanto nace / es digno de
perecer; / por eso sería mejor que nada naciera. / Así
pues, todo aquello que llamáis pecado, / destruc-
ción, en una palabra, Mal, / es mi propio elemento⁴⁶.

Posiblemente, el texto que mejor aclare esta realidad sea la *Carta a Filemón*, que san Pablo escribe en torno al año 50 d.C. Como señala Adrien Candiard en su libro *La libertad cristiana*, con su lectura comprendemos que esta –la libertad– «es demasiado nueva y revolucionaria para ser asimilada o simplemente entendida [...] Y, sin embargo, es lo más urgente que hay que explicar a los cristianos de hoy»⁴⁷.

En sus apenas 25 versículos, san Pablo, hallándose preso en Éfeso, cuenta cómo recibe la visita de Onésimo, esclavo

⁴⁶ Johann W. Goethe, *Fausto*, ob. cit., p. 60.

⁴⁷ Adrien Candiard, *La libertad cristiana*, Madrid, 2022, p. 14.

de Filemón, quien se acaba de fugar de la casa de su amo, 179
previa sustracción de alguna cantidad de dinero, y en pocos
días entabla sincera amistad, acogiéndole a su servicio y
bautizándolo. Ante la fragilidad de su situación, no lo duda,
escribe una epístola a su amigo, «y colaborador», Filemón.
En ella le recuerda que:

Aunque tengo mucha libertad en Cristo para
mandarte lo que conviene; te ruego por mi hijo
Onésimo, a quien engendré en mis prisiones, el
cual en otro tiempo te fue inútil, pero ahora a ti y
a mí nos es útil, el cual vuelvo a enviarte; tú, pues,
recíbele como a mí mismo. Yo quisiera retenerle
conmigo, para que en lugar tuyo me sirviese en mis
prisiones por el evangelio; pero nada quise hacer
sin tu consentimiento, para que tu favor no fuese
como de necesidad, sino voluntario.

Porque quizá para esto se apartó de ti por al-
gún tiempo, para que le recibieses para siempre;
no ya como esclavo, sino como más que esclavo,
como hermano amado, mayormente para mí, pero
cuánto más para ti, tanto en la carne como en el
Señor. Así que, si me tienes por compañero, recí-
bele como a mí mismo.

180 Como escribe Candiard, «Pablo no defiende tanto la libertad de Onésimo como la del mismo Filemón»⁴⁸. Le lleva al umbral de su conciencia cuando le indica que tiene plena libertad para mandarle, pero apela a su caridad, por lo que el favor que espera recibir no desea obtenerlo por la fuerza de su ruego, sino en virtud de su conciencia y de su libertad de obrar⁴⁹.

A diferencia del joven rico que se dirige a Jesucristo para saber qué debe hacer para obtener la vida eterna (Mt. 19,16-30, Lc. 18.18-30), san Pablo nos presenta una de las grandes dicotomías que se inscriben en el muro de la historia: mandato frente a Caridad / Fuerza frente a Libertad / Poder frente a la Fraternidad.

Aún hoy nos admira que ese conocedor de los seiscientos trece mandamientos de la ley haya podido comprender, con tanta claridad, que la libertad, tanto la interna (Filemón) como la externa (Onésimo), consiste en enfrentarse a un interrogante: ¿qué camino escoger: el del bien o el del mal, el de la soberbia (Adán y Eva) o el de la voluntad de Dios

⁴⁸ Adrien Candiard, *La libertad cristiana*, ob. cit., p. 21.

⁴⁹ Adrien Candiard, *La libertad cristiana*, ob. cit., pp. 44-53.

(Abraham)? Una elección que es personal e intransferible, de ahí que no le ordene liberar a Onésimo, sino que apela a su condición de hijo de Dios, sin coaccionar su conciencia. Así actúa quien no olvida que «apartarse del mal, esa es la inteligencia». (Job 28, 28)⁵⁰.

181

Como vemos, para un cristiano la libertad consiste en escoger, libremente, hacer la voluntad de Dios, porque en Él está inscrito el bien que no perece. No se trata de un mero acatamiento. Si así actuamos, confundiríamos virtud con sumisión, y esta se vuelve estéril si no nace en conciencia. A este respecto, el Magisterio de la Iglesia no se cansa de repetir que la amistad con Dios no se impone, sino que se

⁵⁰ León XIII, en su encíclica *Immortale Dei*, sostiene: «La libertad, como facultad que perfecciona al hombre, debe aplicarse exclusivamente a la verdad y al bien. Ahora bien: la esencia de la verdad y del bien no puede cambiar a capricho del hombre, sino que es siempre la misma y no es menos inmutable que la misma naturaleza de las cosas.

Si la inteligencia se adhiere a opiniones falsas, si la voluntad elige el mal y se abraza a él, ni la inteligencia ni la voluntad alcanzan su perfección; por el contrario, abdican de su dignidad natural y quedan corrompidas. Por consiguiente, no es lícito publicar y exponer a la vista de los hombres lo que es contrario a la virtud y a la verdad, y es mucho menos lícito favorecer y amparar esas publicaciones y exposiciones con la tutela de las leyes». https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html

182 propone. Podemos elegir ser Marta o María, acogernos a la conversión de Zaqueo o seguir los pasos de Adán y Eva, a los que Dios no les prohíbe comer del árbol, sino que les indica que si lo hacen morirán, lo que es muy distinto. Pero ahí también está presente nuestro libre arbitrio. Ante esa disyuntiva, nunca fácil, y nunca del todo firme, san Pablo escribe: «Todo es lícito, pero no me dejaré dominar por nada», por nada que le aparte de ese Cristo Resucitado que él encontró en su camino hacia Damasco, el que le llevó a decir: «Con Cristo he sido crucificado, y ya no soy yo el que vive, sino que Cristo vive en mí» (Ga. 2.20). Palabras que nos permiten comprender que todo lo novedoso, como indica Hannah Arendt, «siempre aparece en forma de milagro»⁵¹.

Cuando asentamos estas ideas en nuestra mente comprendemos que la libertad siempre se sitúa ante un péndulo en continua oscilación. En ambos lados se halla el bien o el mal, la verdad o su negación (el relativismo), la fraternidad o el poder. Dios nos muestra el camino. La elección es nuestra; pero solo si lo hacemos con pleno convencimiento y sin ninguna coacción.

⁵¹ Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona-Buenos Aires-México, 1993, p. 202.

El 12 de febrero de 1974, en vísperas de su destierro, el escritor disidente Aleksander Solzhenitsy publicó un escrito en el diario *The Washington Post* bajo el título «¡Vivir sin mentiras!». En él proclamaba que la mejor respuesta al totalitarismo soviético no era otra que el afecto y la fidelidad a la verdad:

Las cosas casi han tocado fondo. Ya nos ha afectado a todos una muerte espiritual universal, y la muerte física pronto se inflamará y nos consumirá a todos y a nuestros hijos – pero seguimos riendonos cobardemente, igual que antes, y refunfuñamos sin mordernos la lengua. ¿Cómo podemos detener esto? ¿Carecemos de fuerza?

Ahora que las hachas han hecho su trabajo, cuando todo lo que se sembró ha brotado de nuevo, vemos cómo se equivocaron aquellos jóvenes presuntuosos que creyeron que a través del terror, de la rebelión sangrienta y de la guerra civil harían de nuestro país un lugar digno y feliz.

[...] la salida más simple y más accesible a la liberación de la mentira descansa precisamente en esto: ninguna colaboración personal con la

mentira. Aunque la mentira lo oculte todo y todo lo abarque, no será con mi ayuda. Esto abre una grieta en el círculo imaginario que nos envuelve debido a nuestra inacción. Es la cosa más fácil que podemos hacer, pero lo más devastador para la mentira. Porque cuando los hombres renuncian a mentir, la mentira sencillamente muere. Como una infección, la mentira sólo puede vivir en un organismo vivo.

De modo que cada uno, en su intimidad, debe realizar una elección: o seguir siendo siervo de la mentira voluntariamente –por supuesto, no queda fuera la inclinación a mentir, pero otra cosa es alimentar a la familia, educando a los hijos en el espíritu de la mentira–, o despreciar la mentira y volverse un hombre honesto y digno de respeto tanto para los hijos como para los contemporáneos⁵².

Desde otro prisma, pero en idéntica línea de continuidad argumental, Benedicto XVI sostiene que, aunque parezca paradójico, frente a la idea de libertad:

⁵² <https://es.aleteia.org/2021/10/08/aleksandr-solzhenitsyn-vivir-sin-mentira>

El concepto de verdad suscita más bien sospechas: 185 recordamos cuántas opiniones y sistemas reclamaron ya para sí la pretensión de ser la verdad; con cuánta frecuencia esa pretensión ha sido únicamente un medio para reprimir la libertad. A esto se añade el escepticismo, fomentado por las ciencias naturales, hacia todo lo que no pueda explicarse o demostrarse con exactitud. En definitiva [...]. La postura moderna hacia la verdad se muestra con el mayor realce en aquellas palabras de Pilatos: «Qué es la verdad?». Aquel que afirme que con su vida y con sus palabras y acciones está al servicio de la verdad, tendrá que contar con ser tachado de soñador o de fanático. Porque «la mirada hacia arriba se halla obstaculizada»; estas palabras tomadas del *Fausto* de Goethe, caracterizan nuestra actual sensibilidad⁵³.

A esta pregunta podríamos responder con la *parábola budista del elefante y los ciegos*:

Un rey del norte de la India reunió un día a un buen número de ciegos que no sabían qué es un elefante.

⁵³ Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, ob. cit., p. 200.

Al no poder verlo, recurren al tacto. Cada uno toca una parte diferente del elefante. Cada uno de ellos describe el elefante basándose en su experiencia táctil limitada: el que tocó la trompa lo describe como una serpiente, el que tocó la oreja como un abanico, y así sucesivamente. Todos están convencidos de que su percepción es la verdad absoluta, sin darse cuenta de que cada uno tiene solo una parte del todo⁵⁴.

Al acabar, el rey les preguntó qué es un elefante, y cada uno dio explicaciones diversas según la parte del elefante que le habían permitido tocar. Como no se ponían de acuerdo, comenzaron a discutir, hasta llegar a las manos, un hecho que fomentó el entretenimiento que tanto deseaba el rey.

Este relato es particularmente útil para ilustrar la idea relativista de la condición humana. Los hombres, inconscientes de nuestra intrínseca limitación, seríamos como invidentes en un mundo de sombras (Saramago, *Ensayo sobre la ceguera*), lo que nos llevaría a tener por real una parte incompleta de la misma. Es el mal de nuestra época, un relativismo que sojuzga e impone, y al hacerlo, desorienta y estigmatiza.

⁵⁴ Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, ob. cit., p. 133.

Como vemos, para el relativismo lo lógico sería que aceptásemos la parcialidad de nuestras ideas, aunque esto suponga asumir una cosmovisión subjetiva y fragmentaria de la realidad, a la que no podemos rechazar por ser el estandarte más fiel de la tolerancia, del diálogo y del respeto, salvo, claro está, para los disidentes. 187

Como fácilmente se podrá comprender, esta línea argumental posee una consecuencia dramática: para el pensamiento actual, el cristianismo, con su pretensión de conocer la verdad, puede ser visto como un elemento perturbador, en tanto y cuanto no respeta al escepticismo imperante, a un relativismo que es hoy la seña de identidad de nuestro tiempo, un período de la historia en el que la pretensión de enseñar la verdad convierte en heréticos a quienes se empeñan en declarar su vigencia, por lo que se les debe defenestrar de la vida pública. ¡Bienvenidos a quienes se quieran acoger a esta noble herejía! No seré yo quien les impida el paso.

Esta abdicación de la verdad se refleja en ese libro clásico de Lewis titulado *Cartas del diablo a su sobrino*. Al final de la obra, el aprendiz de demonio manifiesta que le preocupa que personas especialmente inteligentes puedan leer los libros de sabiduría de los antiguos, de forma que lleguen a

188 descubrir los vestigios de la verdad. El experimentado diablo le tranquiliza. Sin rastro de preocupación, le indica que «la única cuestión que con seguridad no se plantearían nunca sería la que trataba acerca de la verdad de lo leído; en vez de eso, se formularían preguntas acerca de las influencias y dependencias, acerca de la evolución del correspondiente escritor, acerca de su influencia histórica, etc.»⁵⁵. Una verdad que podemos leer en otro clásico de la literatura del siglo XX como es *El nombre de la rosa*. En su novela, Umberto Eco pone en boca del sabio franciscano, Guillermo de Baskerville, la siguiente sentencia: «la única verdad consiste en aprender a liberarnos de la insana pasión por la verdad»:

Huye, Adso, de los profetas y de los que están dispuestos a morir por la verdad, porque suelen provocar también la muerte de muchos otros, a menudo antes que la propia, y a veces en lugar de la propia. Jorge ha realizado una obra diabólica, porque era tal la lujuria con que amaba su verdad, que se atrevió a todo para destruir la mentira. Tenía miedo del segundo libro de Aristóteles, porque tal vez éste enseñase realmente a deformar el rostro

⁵⁵ C. S. Lewis, *Cartas del diablo a su sobrino*, Madrid, 2023, p. 135

de toda verdad, para que no nos convirtiésemos 189
en esclavos de nuestros fantasmas. Quizá la tarea
del que ama a los hombres consista en lograr que
éstos se rían de la verdad, lograr que la verdad ría,
porque la única verdad consiste en aprender a libe-
ramos de la insana pasión por la verdad⁵⁶.

Cuando leemos esta novela, admirable es su aspecto narra-
tivo, y compleja en su laberinto de entramados, advertimos
que –por lo que respecta a las verdades filosóficas o teológi-
cas de Guillermo de Baskerville– se puede apreciar que éstas
son, en muchos casos, apriorísticas y reduccionistas. Para
Eco/Baskerville, la aproximación a las verdades de carácter
permanente es un problema, cuando no una falacia de la que
hay que huir. Valga el siguiente pasaje:

[Adso] Pero, ¿es verdad que así no pecarán? –pre-
gunté ansioso–.

[Guillermo] Depende de lo que entiendas por pe-
car, Adso⁵⁷.

⁵⁶ Umberto Eco, *El nombre de la rosa*, Barcelona, 1983, p. 595.

⁵⁷ Umberto Eco, *El nombre de la rosa*, ob. cit., p. 148.

[Abad] ¿Me diréis, entonces, Guillermo, vos que todo lo sabéis sobre los herejes, hasta el punto de parecer uno de ellos, quién tiene la verdad?

[Guillermo] A veces ninguna de las partes –dijo con tristeza Guillermo–⁵⁸.

Como se desprende de los párrafos transcritos, para Eco, o para su *alter ego*, lo importante no es que exista la verdad, sino quién la posee y para qué se posee. Sin embargo, fray Guillermo, que en la novela se reconoce admirador de Aristóteles, debería saber que en la concepción aristotélica lo propio de la verdad no es su posesión, sino la verdad en sí misma, de forma que esta se postula como una adecuación entre la capacidad de conocer y el objeto de conocimiento.

Esta concepción de la verdad fue asumida por la escolástica, donde se afirmaba que la verdad es «lo que es»: la realidad, la transparencia o la luminosidad de las cosas. Frente a la verdad se hallaba la vivencia ciega de la mentira, la oscura excepción a la regla luminosa de la verdad. Una tradición cuyo referente más próximo al fraile franciscano puede ser

⁵⁸ Umberto Eco, *El nombre de la rosa*, ob. cit., p. 189.

la figura de santo Tomás de Aquino, quien –como reconoce 191
Juan Pablo II en su Carta Encíclica *Fides et ratio*:

Amó de manera desinteresada la verdad. La buscó allí donde pudiera manifestarse, poniendo de relieve al máximo su universalidad. El Magisterio de la Iglesia ha visto y apreciado en él la pasión por la verdad; su pensamiento, al mantenerse siempre en el horizonte de la verdad universal, objetiva y trascendente, alcanzó cotas que la inteligencia humana jamás podría haber pensado⁵⁹.

En el polo opuesto se halla fray Guillermo de Baskerville, quien abraza un pensamiento en el que se evita hablar en términos de verdad o mentira, y no por descuido u olvido, sino porque no reconoce una instancia de validez objetiva acerca de los juicios que se refieren a las realidades que trascienden a lo que se puede ver y tocar, como puede ser Dios o el alma. Quien así piensa y actúa –el hombre del siglo XXI–, está reconociendo que, como no nos es accesible conocer la realidad en su totalidad, tampoco se pueden tomar decisiones que entrañen una entrega absoluta e indiscutible, ya que

⁵⁹ Encíclicas del beato Juan Pablo II, ob. cit., núm. 44c, p. 1552.

192 todo puede cambiar, porque todo es relativo, y cuando todo es imperfecto, nuestras palabras y nuestra concepción de la vida no tienen ningún contenido de verdad. Lo que nos lleva a recordar la reflexión de Baudrillard:

La gran pregunta filosófica era: ¿Por qué existe algo en lugar de nada?

Hoy, la auténtica pregunta es: ¿Por qué no existe nada en lugar de algo?

La ausencia de las cosas por sí mismas, el hecho de que no se produzcan a pesar de lo que parezca, el hecho de que todo se esconda detrás de su propia apariencia y que, por tanto, no sea jamás idéntico a sí mismo, es la ilusión material del mundo. Y ésta sigue siendo, en el fondo, el gran enigma, el que nos sume en el terror y del que nos protegemos con la ilusión formal de la verdad. So pena de aterrorizarnos, tenemos que descifrar el mundo, y aniquilar, por tanto, su ilusión primera. No soportamos el vacío, ni el secreto, ni la apariencia pura⁶⁰.

⁶⁰ Jean Baudrillard, *El crimen perfecto*, Barcelona, 1995, p. 12.

¿Qué nos queda cuando no hay una verdad objetiva y eterna a la que recurrir? A juicio de fray Guillermo: el saber que proporcionan las ciencias experimentales, la única fuente autorizada de sabiduría. Lo contrario es una vuelta al mito, a las creencias o al conocimiento precientífico. Así es el mundo que Guillermo comprende: un mundo en el que sólo caben preguntas y conjeturas. Pero todas redundan en la misma dirección: es imposible que haya una verdad, un orden en el mundo. Sólo cabe una certeza incontrovertible, un hecho que permanece inalterado, la locución *hic et nunc*, el valor del «aquí y ahora». Pero se trata de un hecho, no de una verdad: «¡Qué hermoso sería el mundo si existiese una regla para orientarse en los laberintos! –respondió mi maestro–»⁶¹.

Como vemos, para Baskerville, como para la mentalidad actual, se puede dudar de las cosas, como se debe dudar de la verdad, pero no así de los signos, lo que nos hace ver que su concepción de las ideas no es más que un criptograma, fragmentos de un mensaje cifrado, bajo el cual postula sus hipótesis, sus conjeturas y cuantas pesquisas sean necesarias para disipar una trama. Son los signos, y no las ideas, quienes le ayudan a destejer los hechos hasta encontrar un

⁶¹ Umberto Eco, *El nombre de la rosa*, ob. cit., p. 217.

194 hilo capaz de abrir el laberinto que conforma la biblioteca, y así poder acceder al *finis Africae*, ese lugar donde «la letra mata» y el espíritu analítico vivifica (2Cor. 3-6).

Al final de su vida, Adso, que había aprendido de su maestro que no se podía responder a un interrogante metafísico, opta por el silencio, en una fusión mística con Dios –«Sólo me queda callar»–. Con estas palabras se invierte el inicio de la novela: «En el principio era el Verbo y el Verbo era en Dios, y el Verbo era Dios [...] *Pero videmus nunc per speculum et in aenigmate* [...]». En un principio, el monje fiel repetía cada día, con salmodiante humildad, ese acontecimiento inmutable, esa verdad única e incontrovertible que sostiene que en el principio era el Verbo. Pero cuando su tiempo se agota, Adso advierte que la verdad, antes de manifestarse a cara descubierta, se muestra en fragmentos ilegibles, fragmentos que se entremezclan con el error y la maldad de este mundo, un mundo que le hace guardar su fe en silencio, lo que le lleva a alejarse, poco a poco, de la ciudad de Dios, de la que parece descreer. Y cuando el sacerdote ha dejado de ser un *homo Dei*, un hombre de Dios, a la sociedad sólo le queda recordar lo que Anouilh dice de los sacerdotes de Tebas, quienes han relegado lo sagrado a un rito vacío y descarnado:

¿Has oído ya sacerdotes de Tebas cómo recitan la fórmula? ¿Has visto esas pobres fachas de empleados fatigados, cómo simplifican los gestos, engullen las palabras, despachando de prisa a este muerto para encargarse de otro antes del almuerzo de mediodía [...]»?⁶².

195

Frente a esta concepción, Juan Pablo II, en su Carta Encíclica *Centesimus annus*, nos viene a recordar un hecho que hoy alcanza plena actualidad: si la verdad deja de ser tenida en cuenta, el resultado será pavoroso:

[...] si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convenciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto⁶³.

Como era de esperar, el contenido de la Carta Encíclica no pasó desapercibido. Un buen ejemplo lo tenemos en la figura del pensador Flores d'Arcais, quien llegó a advertir que la

⁶² Jean Anouilh, *Antígona*, Buenos Aires, 2009, p. 177.

⁶³ Encíclicas del beato Juan Pablo II, ob. cit., p. 957.

196 encíclica *Fides et Ratio* tenía «consecuencias mortales para la democracia», hasta el punto de identificar sus enseñanzas con el fundamentalismo de corte islamista. La razón que esgrimió fue que en ella se nombraban las leyes que permiten el aborto y la eutanasia, no para ensalzarlas, sino para sostener que estas carecían de auténtica validez jurídica. Por esta razón, no dudó en afirmar que el pensamiento católico no tenía nada que decir a la cultura, o lo que es lo mismo, que la verdad, la libertad de pensamiento y la discrepancia no estaban insertas en los cánones de la modernidad⁶⁴.

A tenor de lo expuesto, me pregunto: ¿Cabe mayor arrogancia? ¿Cabe mayor desprecio por quienes disienten? ¿No estamos ante un ejemplo de canonización laica de la intolerancia? La respuesta la hallamos, nuevamente, en Benedicto XVI:

Tales afirmaciones presuponen que, por encima de la decisión de una mayoría, no existe ya ninguna otra instancia. La mayoría accidental se convierte en lo absoluto. Nos hallamos expuestos al dominio del positivismo y de absolutización de lo accidental, más aún, de lo manipulable. Si al hombre se le

⁶⁴ Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, ob. cit., pp. 165-166.

excluye de la verdad, entonces lo único que puede dominar sobre él es lo accidental, lo arbitrario. Por eso no es *fundamentalismo* sino un deber de la humanidad el proteger al hombre contra la dictadura de lo accidental que ha llegado a hacerse absoluto, y devolver al hombre su propia dignidad, que consiste precisamente en que ninguna instancia humana pueda dominarlo, porque él se encuentra abierto hacia la verdad misma⁶⁵.

Por desgracia, al espíritu de universalidad, de verdad y de libertad que propugna el cristianismo se impone la relatividad de las culturas. Nada que no hayamos leído en la parábola de los tres anillos de Lessing, en la que la Verdad revelada queda sustituida por la razón y la supuesta tolerancia que esta otorga⁶⁶. Ante esta argumentación, esgrimimos que una tolerancia que niega la verdad solo es mera ficción, tan endeble que asume la respuesta que el sacerdote Eutifrón le da a Sócrates, cuando este le pregunta: «¿Así pues, con este razonamiento, Eutifrón, las mismas cosas serían pías e impías?» Su respuesta

⁶⁵ Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, ob. cit., p. 166.

⁶⁶ Gotthold Ephraim Lessing, *Religión y tolerancia: en torno a Natán el Sabio de E. Lessing*, Barcelona, 2003, p. 97.

198 bien podría ser asumida por esta posmodernidad en la que nos hallamos instalados: «Es probable»⁶⁷.

Un temor nos inquieta. Surge cuando sopesamos que, si para el mundo la verdad no nos hace libres, solo queda afirmar que únicamente podremos alcanzarla si el Estado, o la aceptación de la subjetividad como norma imperante, nos lo permiten.

5. *¿Qué puede aportar la idea de libertad al hombre del siglo XXI?*

Concluir es callar (Chesterton). Acogiéndonos a esta lógica, no deseamos terminar esta exposición sin realizar una pregunta que se nos antoja tan pertinente como necesaria: ¿admite la modernidad la plena libertad que ofrece el cristianismo? La respuesta no puede alegrarnos. Por desgracia, ideologías y culturas como la de la cancelación han venido no solo a desterrar de la República a los poetas, como aconsejaba Platón, sino también a aquellos que disienten de ciertos dogmas que contravienen a la razón, al sentido

⁶⁷ Platón, *Eutifrón*, Madrid, 2015, v. 8a, p. 56.

común o a la verdad. No en vano, nuestra época ha sido calificada de secular, posmoderna, poscristiana, posverdadera, transhumanista o ecologista, calificativos que responden a un común denominador: vivir como si Dios no existiese y como si el ser humano tuviese derecho a ocupar su lugar. Nace, así, el *homo deus*, un hombre destinado al orgullo y a la vanidad. El eterno mal inscrito en el pecado original.

Esta realidad es descrita, a modo de parábola, en la obra de teatro *El zapato de raso*, de Paul Claudel. En sus páginas iniciales se narra cómo unos piratas arrojan por la borda a un misionero jesuita. Éste, al verse atado a un madero, inicia el siguiente monólogo:

Señor, os agradezco que me hayáis atado así. A veces he encontrado penosos vuestros mandamientos. Pero hoy no hay manera de estar más apretado con vos que lo que estoy, y por más que examine cada uno de mis miembros, no hay ni uno solo que de vos sea capaz de separarse. Verdad es que estoy atado a la cruz, pero la cruz no está atada a soporte alguno. Flota en el mar⁶⁸.

⁶⁸ Paul Claudel, *El zapato raso*, Madrid, 1965, p. 13.

200 El texto describe el valor de una fe clavada en la Cruz. Esta se halla a la deriva, sobre el abismo. En ese mar de dudas, el náufrago –cualquiera de nosotros– descubre que el insignificante madero al que se aferra desesperadamente es más fuerte que el frío vacío que le rodea. En él siente que Él es su única escapatoria, el único que le puede ayudar a flotar en el mar de la vida, justo cuando esta parecía perdida para siempre.

Este pequeño pasaje enseña que aún hoy, en un mundo cargado de incertidumbre, nadie puede sustraerse totalmente a la duda o la fe. Lo sabemos bien, porque nuestra vida es una lucha permanente por encontrarnos con el Cristo Resucitado. Sentirlo, vivirlo, amarlo y seguirlo son los principios vectores de todo cristiano. Sin Él nada somos. Sin Él nada podemos. Sin Él nada comprendemos. Es nuestra brújula y nuestro destino, nuestro alimento y nuestro asiento. También nuestra Cruz. Una Cruz que no siempre es ligera. Esta nos recuerda nuestros pecados y miserias. Pero en ella hallamos el perdón, la compresión y la Vida Eterna. Solo en ella.

Los años, ya muchos, nos han enseñado que la vida del cristiano se hace desde la entrega y la caridad, desde la oración y la Eucaristía, desde la lectura de las Sagradas Escrituras y desde

el cálido abrazo a nuestros semejantes. Pequeñas y grandes verdades que Dios nos transmite cada día, a cada hora, a cada instante. Porque el hombre-Dios que está clavado en el madero siempre pasa a nuestro lado, nos coge de la mano y nos lleva a transitar por el camino de la vida eterna. Solo falta que nos detengamos un instante para comprobar que está ahí, en ese pequeño milagro que nosotros creemos que obedece al azar o a la casualidad. Pero tú y yo sabemos que los milagros nacen del Corazón de Jesús, no del azar ni de la fría técnica del cirujano. Solo falta que sepamos descubrir su aliento y su mirada. Solo falta que nuestra soberbia se convierta en humildad para que nuestra vida se revista con los ropajes de aquellos pescadores que, con el paso del tiempo, se convirtieron en los pilares más fecundos de nuestra fe. Pescadores de hombres que renunciaron a sus vidas para alcanzar la Vida Eterna. La que deseamos fervientemente. Pero la duda está presente: ¿nos la merecemos? Una duda que nos atenaza, pero también una duda que nos motiva a crecer en la fe de Cristo.

De una cosa tenemos certeza: reflexionar sobre una fe sigue alumbrando nuestro pensamiento y nuestro quehacer diario. Nada nos importa más. Como sostuvo Benedicto XVI, a quien cada día añoramos más:

Hay palabras que solamente sirven para entretener, y pasan como el viento; otras instruyen la mente en algunos aspectos; las de Jesús, en cambio, han de llegar al corazón, arraigar en él y fraguar toda la vida. Sin esto, se quedan vacías y se vuelven efímeras. No nos acercan a Él. Y, de este modo, Cristo sigue siendo lejano, como una voz entre otras muchas que nos rodean y a las que estamos tan acostumbrados⁶⁹.

Esta, y no otra, es la certeza que sostiene a los cristianos, porque la fe en Cristo nos ofrece la Verdad como camino, un camino que los hombres podemos y debemos recorrer si no queremos caer en esa suicida desolación de la que nos habla el cura de Torcy en esa novela inolvidable de Georges Bernanos que es *Diario de un cura rural*:

La Iglesia dispone de toda la dicha y la alegría reservadas a este pobre mundo. Obrando contra ella se actúa contra la alegría. [...] de qué os serviría

⁶⁹ Benedicto XVI, *Discurso a los jóvenes*, JMJ (Madrid, 18/8/2011) <https://alfayomega.es/palabras-que-llegan-al-corazon/>

fabricar la propia vida si habéis perdido el sentido de ella. No os quedaría más remedio que saltaros la tapa de los sesos ante vuestras visiones extravagantes. ¡Fabricad la vida tanto como queráis! La imagen que habéis dado de la muerte envenena poco a poco el pensamiento de los míseros, ensombrece y decolora lentamente sus últimas alegrías. Todo seguirá, progresará en tanto vuestra industria y vuestros capitales os permitan hacer del mundo una feria, con mecanismos que giren a velocidades vertiginosas, [...]. Pero aguardad, aguardad el primer cuarto de hora de silencio. Entonces escucharéis la palabra, no la que habéis rechazado y que decía reposadamente: «Soy el Camino, la Verdad y la Vida», sino la que asciende a al abismo: «Soy la puerta cerrada, la ruta sin salida, y la perdición»⁷⁰.

Esta Palabra eterna, que aguarda en ese silencio que nos salva, siempre ofrecerá la verdad, y en la verdad, la libertad⁷¹.

⁷⁰ Georges Bernanos, *Diario de un cura rural*, Barcelona, 1959, p. 25.

⁷¹ Muy diferente del silencio descrito en el relato de Franz Kafka, «El silencio de las sirenas», *Relatos completos, II*, Buenos Aires, 1981, p. 150.

La teología política del último hombre

Montserrat HERRERO

LA expresión «último hombre» puede resultar enigmática. Nunca lo ha sido tanto como ahora. Tradicionalmente, con este término se hacía referencia a los individuos que se encontrarán en la ruptura del tiempo histórico, es decir, en lo que se suele llamar el fin de la historia. En este sentido, Lucas (18, 8) se cuestiona: «cuando venga el Hijo del Hombre, ¿hallará fe en la tierra?». Justamente se pregunta por esa última hora y en qué relación se encuentra el hombre en ella respecto de la fe, es decir, en su relación con Dios. El evento final es en este contexto teológico el Apocalipsis. 205

En la actualidad la expresión «ultimo hombre» puede referirse también a la etapa previa al advenimiento de la era post-humana. Un futuro en el que la humanidad haya trascendido su forma biológica actual, ya sea a través de avances

206 tecnológicos, modificaciones genéticas o integrando la inteligencia artificial y otros sistemas no biológicos en los seres humanos. Este concepto está relacionado con la idea de que la humanidad podría evolucionar más allá de sus límites biológicos, y en ese horizonte, los humanos, tal como los conocemos hasta ahora, dejarían de existir.

La pregunta es si el Apocalipsis teológico está relacionado con ese futuro que aún aparece a nuestros ojos como distópico, y en qué situación teológico-política se encontraría el «último hombre». Cuatro intelectuales se hicieron esta misma pregunta en la primera mitad del siglo veinte: Carl Schmitt, Erik Peterson, Hans Blumenberg y Ernst Kantorowicz. La respuesta que encontramos en sus textos entrelazados es que la teología política que guía hacia la posibilidad inmanente del último hombre es el gnosticismo.

El último capítulo de *Los dos cuerpos del rey* (1957)¹, el famoso libro de Kantorowicz, es un manifiesto humanista que presenta al poeta como el personaje que lanza un nuevo concepto de poder. La medida de este poder ya no es Dios, como en la

¹ Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

antigua teología política cristiana, sino el *optimus homo*. En su *Monarchia*, Dante inicia una nueva idea de comunidad universal que supera en inclusividad tanto al imperio como a la iglesia. Según Kantorowicz, el imperialismo dantesco es completamente inmanente. Con Dante nace una nueva autoconciencia del hombre. La medida del hombre es el *optimus homo*, no el papa ni el emperador, ni siquiera Cristo. Las jurisdicciones están completamente separadas y Cristo no se encuentra en la cima de ninguna de ellas. Aunque, como el propio Kantorowicz reconoce claramente, la diferenciación de jerarquías no implica para Dante, como cristiano, ni un conflicto de lealtades ni una antítesis. Pero, sin duda, fue tarea de Dante recuperar la naturaleza original de Adán. Las dos primeras partes de la *Divina Comedia* tienen la función de mostrar cómo Dante –que hace de sí mismo un símbolo de la humanidad– fue conducido por la filosofía y por la sabiduría secular desde un estado de pecado a la naturaleza buena del primer hombre antes de la caída. De este modo, el aspecto sacramental de la vida cristiana es superado por la sabiduría humana. La purificación del hombre mediante la sabiduría se simboliza en la *Divina Comedia* en la peregrinación por el purgatorio. Finalmente, Dante en su sueño de esta peregrinación es coronado y mitrado de forma no sacramental por Virgilio con Catón como testigo. Virgilio no le abre las puertas del cielo, sino de un paraíso humano. El

208 hombre se convierte en un ser creador inocente, que no está constreñido por los límites naturales, sino que está en condiciones de superar la naturaleza.

Esto también queda claro en el texto *La soberanía del artista* (1961)², donde Kantorowicz ofrece en realidad su posición teológico-política definitiva. Durante el Renacimiento, los actos creativos –ya fueran poéticos, teológicos o políticos– eran medios para la autoemancipación del hombre. Aunque la idea del poeta creador hace su aparición durante el siglo XVIII, podría remontarse a Vitruvio. En este contexto, Kantorowicz describe así su hipótesis teológico-política general sobre la soberanía:

¿Y no deberíamos pensar en esa máxima que abarca la esencia misma de la soberanía, ese privilegio reclamado por el papa, y pronto también por el poder real, que insistía en que el soberano podía juzgar a todos, pero no ser juzgado por ninguno? Dante había usurpado ciertamente el poder soberano de juzgar a todos los hombres, del mismo modo que Petrarca no podía

² Ernst Kantorowicz, «The Sovereignty of the Artist: A Note on Legal Maxims and Renaissance Theories of Art», en Millard Meiss ed. *De Artibus Opuscula XL: Essays in Honor of Erwin Panofsky*, New York: New York University Press, 1961, pp. 267-279.

permitir ser juzgado por ningún mortal salvo por su amigo real. Aquí el recurso paulino (1 Cor. 2, 15): *Spiritualis autem iudicat omnia et ipse a nemine iudicatur*, monopolizado por la Santa Sede (*Sancta sedes iudicat omnia*) y convertido más tarde en una prerrogativa del titular del cargo soberano en general, ha vuelto a su significado original: el hombre espiritual en general, el verdadero *pneumatikos*, que estaba lleno del Espíritu, no podía ser juzgado por nadie porque era soberano como vaso del Espíritu. El Espíritu (*pneuma*), es cierto, se secularizó cuando el ingenio pretendió estar por encima y más allá del juicio; pero la inspiración de lo alto estaba allí no obstante [...] Esta arrogación de la *plenitudo potestatis* era cierta para los oficios de los poderes espirituales y seculares, y se hizo cierta para los oficios de poeta y, por transferencia, de pintor y artista en general. Por lo tanto, tal vez no haya estado de más plantear aquí la cuestión de hasta qué punto y en qué aspectos la teología artística del Renacimiento siguió ciertos caminos marcados en primer lugar por la teología política de los juristas medievales³.

³ Ernst Kantorowicz, «The Sovereignty of the Artist: A Note on Legal Maxims and Renaissance Theories of Art», en Millard Meiss ed. *De Artibus*

210 Kantorowicz no especifica mucho más. Tampoco defiende apasionadamente esta postura, pero es evidente que la influencia de Stefan George marca su manera de imaginar el Paraíso como un Olimpo de poetas y artistas. Una especie de transposición humanista de la escatología cristiana.

La teología política del «último hombre» es evocada por Carl Schmitt en su discusión con Blumenberg en su «Posdata» a la *Teología Política II* (1970)⁴. Ante la pretensión de Blumenberg de considerar la modernidad como una época completamente inmanente sin ninguna referencia a una supuesta secularización de una época teológica, tal como atestiguaba Schmitt en su primera *Teología Política*⁵, Schmitt revela en ese epílogo hasta qué punto una época que se pretende no sólo secularizada, sino totalmente inmanente, se apoya, sin embargo, en un movimiento teológico como el gnosticismo o su sucedáneo: el incesante proceso de progreso del conocimiento que implica una perpetua curiosidad humana.

Opuscula XL: Essays in Honor of Erwin Panofsky, New York: New York University Press, 1961, pp. 267-279.

⁴ Carl Schmitt, *Teología política II*, en Héctor Orestes Aguilar, Carl Schmitt, teólogo de la política, México: FCE, 2001.

⁵ Carl Schmitt, *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009.

En *La legitimidad de la Edad Moderna* (1966)⁶, Blumenberg sostiene que la Modernidad surge, en parte, como respuesta al gnosticismo, no en el sentido de una continuidad directa, sino como un intento de superar el pesimismo inherente al pensamiento gnóstico. Considera el gnosticismo no tanto como una religión histórica específica, sino como una actitud filosófica o existencial ante el mundo, una respuesta radical al problema de la existencia en un mundo percibido como hostil, caótico y sin sentido. Para los gnósticos, el mundo material es obra de un demiurgo defectuoso o maligno, lo que conduce a una visión profundamente pesimista de la realidad. Los seres humanos, atrapados en este mundo defectuoso, sólo pueden encontrar la salvación a través del conocimiento secreto (*gnosis*). En opinión de Blumenberg, esta superación no fue lograda por el cristianismo, a pesar de sus esfuerzos por conseguirlo. Su concepto de la trinidad no logró superar la dualidad de la lucha gnóstica entre un dios creador y un dios redentor que se entienden como enemigos. Según Blumenberg, la visión negativa del mundo del cristianismo que fue incapaz de superar el gnosticismo obstaculiza el desarrollo de una actitud positiva hacia el progreso, la

⁶ Hans Blumenberg, *La legitimidad de la Edad Moderna*, Valencia: Pre-textos, 2008.

212 ciencia y el control humano sobre las fuerzas naturales. Mientras que el gnosticismo y el cristianismo rechazan el mundo y buscan una salida espiritual, la modernidad, a su parecer, intenta afirmar el mundo a través de la ciencia, la tecnología y el dominio racional sobre la naturaleza.

La sustitución fundamental llevada a cabo por la modernidad es, por tanto, la sustitución del dogma teológico por la libertad de la verdad científica. Pero Blumenberg señala muchas otras sustituciones características de la modernidad que contribuyen al proceso de secularización: El *ethos* moderno del trabajo se convierte en una secularización de la santidad y sus métodos ascéticos; el postulado político de la igualdad de los ciudadanos se convierte en una secularización de la idea de la igualdad de todos ante Dios; las representaciones del crimen y el castigo en la ley se convierten en una secularización de la idea teológica del pecado; la naturaleza detallada de las autobiografías modernas parece ser la experiencia secularizada de la búsqueda del alma religiosa y la reflexión pietista; incluso la infinitud de Dios se seculariza en la modernidad y se transfiere al mundo a través de la creencia en el progreso. Estos ejemplos nos dicen que la secularización no es un simple proceso de disolución de la religión tradicional en una pura neutralización, sino

una sustitución en el orden de los valores. La mundanización es un proceso de sustitución de valores. La teoría de Blumenberg postula que el advenimiento de la ciencia se precipita por la decisión de la humanidad de renunciar a la búsqueda de la felicidad en favor de la eficacia.

Schmitt interpreta esta idea como terriblemente agresiva. En la lógica de la modernidad, el «último hombre» será la etapa previa a al nuevo producto del proceso de la ciencia y la tecnología: un posthumano. El último hombre no es un nuevo Adán o Cristo, sino un mero producto funcional, que vive en una nueva terrenalidad. El proceso tecnológico se caracteriza por una búsqueda constante de la novedad y por la eliminación sistemática de elementos que se experimentan como no funcionales.

Schmitt describe bien cómo en la circunstancia moderna, el soberano no es el artista, como pronosticaba Kantorowicz, sino el científico. La nueva teología política vuelve a estar condicionada por la decisión sobre la excepción. Esta decisión pertenece ahora al científico. La autoafirmación del hombre ante Dios se convierte en auto-potenciación gracias al propio proceso de la ciencia y a sus conquistas cada vez más ambiciosas, que no parecen detenerse hasta conseguir

la autoproducción del hombre y de sus condiciones de vida. Con la nueva revolución industrial llega la desaparición de la conciencia antropocéntrica. La existencia humana está en función del progreso científico y técnico. La maquinaria de la investigación funciona al margen de motivos y necesidades que no sean las económico-científicas cometiendo agresiones contra la realidad humana. El ser humano individual es sacrificado en el altar de la investigación científica. La funcionalización era para Schmitt, sin duda, una figura del Anticristo.

Schmitt advierte contra el carácter agresivo de la investigación científica, a pesar de su apariencia desprovista de radicalismo. El proceso de sustitución de la teología por el triunfalismo de la ciencia y la tecnología aumenta exponencialmente el potencial de intensificación de la enemistad. Las conclusiones que Schmitt extrae para una teología política en un mundo secularizado no son muy alentadoras. Las últimas palabras de *Teología política II* muestran lo que una época completamente desteologizada significa para la distinción amigo-enemigo característica de la esfera política. Al final de su influyente libro se pregunta: ¿Cuál de estas tres libertades es intrínsecamente la más intensa y agresiva?: ¿la libertad científica, la libertad técnica e industrial de

producción o la arbitrariedad de la libre utilización humana? 215
La libertad sustituye a la razón y la novedad a la libertad⁷.

Para Peterson, el «último hombre» es el viejo Adán que se situará frente al nuevo Adán-Cristo, que viene del cielo y que restaura a toda la humanidad haciendo nuevas todas las cosas. Para el teólogo Peterson, la idea del hombre, la humanidad y el humanismo sólo pueden ser una imagen de Dios si no quieren sufrir una grave distorsión. En la última hora, el hombre de carne y hueso tendrá que coexistir con el hombre gnóstico, como la última forma del Anticristo en la historia que aparecerá justo antes de la segunda venida de Cristo. El hombre gnóstico, señala Peterson, es el hombre desencarnado. Esta imagen apareció por primera vez en el movimiento gnóstico de la Iglesia antigua, pero su existencia no se limita a esa época. Bajo diferentes denominaciones, ese tipo de hombre aparece en todos los tiempos y, como él mismo señala, sigue vivo entre nosotros. Para el hombre gnóstico, el universo, que era para los griegos una naturaleza llena de vida, regida por el logos, pasa a ser entendido como algo inconsciente, irracional, sometido a la misma concupiscencia a la que está sometida la racionalidad humana. La tendencia de los

⁷ Carl Schmitt, *Political Theology* II, p. 130.

216 distintos gnosticismos –Valentino, Marción, Mani– al describir este mundo es denigrarlo, denigrar el cuerpo humano y el alma humana. Con ello querían despertar la conciencia para animar a una salvación a través del saber y de lo que hoy denominaríamos emancipación. Para Peterson, el hombre incorpóreo promulgado por el gnosticismo es la respuesta herética al Dios encarnado. El primer gnóstico conocido por la comunidad cristiana, Simón el Mago, quiso competir con el Verbo encarnado por el camino de la elevación espiritual.

En varios de los textos breves de Peterson, el paralelo actual del gnosticismo es la omnipresencia del progreso técnico. Así, por ejemplo, en el texto recogido como *Die Wunder des Antichristen* [Los milagros del Anticristo] donde, en una carta a Edward Rosenbaum tras la recepción de su artículo en *Merkur* sobre «Automation: Umwänzlung oder Entwicklung?» [Automatización: ¿transformación o desarrollo?], Peterson afirma: «el hombre nuevo no es lo que pensaba Pablo, sino el homúnculo técnico que dispara proyectiles de largo alcance sobre la luna. Que sean pacíficos o no, no importa, porque ¿quién puede distinguir hoy entre la guerra y la paz?»⁸.

⁸ Erik Peterson, «Die Wunder des Antichristen», in *Offenbarung des Johannes un politisch-theologische Texte* AS 4, Würzburg: Echter, 2004, pp. 264-266, 265. Mi traducción.

El Anticristo de los nuevos tiempos está entre nosotros y 217
consiste en la fascinación por la tecnología y, desde luego, no promete una época de paz. El juicio de Peterson coincide en gran medida con el de Schmitt. Ambos señalan que la amenaza que supone para la humanidad este camino de supuesto progreso que conduce a un nuevo paraíso terrenal es mucho mayor que la que plantea la escatología cristiana.

El último capítulo de *Dos cuerpos de rey*, con el que Kantorowicz parece identificarse, supone una transposición del fin escatológico de la historia en términos humanistas algo más dulce que la agresividad del progreso técnico. La salvación por el conocimiento en términos creativos, según el modelo del artista, es menos eficaz y más lúdica. Ciertamente, más parecida al fin escatológico con su liturgia, descrito por Peterson.

En un mundo completamente inmanentizado, es decir, un mundo en el que la teología ha sido completamente sustituida por el arte, la política o la tecnología, puede haber héroes, pero no mártires; habrá secretos, pero no misterio; habrá propaganda o espectáculo, pero no gloria y alabanza; habrá comunidad política, pero la iglesia tendrá dificultades para existir. En ese momento, al parecer, lo que se había dado en llamar vida humana habrá llegado a su fin.

Sobreponerse a un fin de época

Armando PEGO PUIGBÓ

1. Cuestión de palabras y de ánimos

COMO marca la etiqueta académica, deseo comenzar agradeciendo a CEU-CEFAS y a la Universidad Cardenal Herrera Oria la invitación –me atrevería a decir la incitación– a impartir la ponencia de clausura de su Jornada *El retorno de lo sagrado*. 219

Quiero dar también las gracias al profesor Elio Gallego, director académico de CEU-CEFAS, y muy especialmente al Sr. Rector de la UCH-CEU, el profesor Higinio Marín. Me recuerdo escribiendo un capítulo de mi libro *Poética del monasterio* en torno a Odiseo y Eneas con su *Teoría de la cordura y de los hábitos del corazón* abierta sobre mi escritorio. Dada la admiración que le tributo, debo confesar que siento en su presencia el peso de la responsabilidad de dirigirme a ustedes sobre el tema del que se me ha propuesto hablar hoy bajo el título «Sobreponerse a un fin de época».

220 Este sintagma expresa muy bien un diagnóstico no sólo conceptual sino también sentimental del tiempo que nos ha tocado vivir. El profesor Marín comenzaba su epílogo a *Ubi sunt?*, un reciente volumen colectivo de Ricardo Calleja sobre el papel y el lugar de los intelectuales cristianos en el presente, señalando que «quienes vivimos al final del primer cuarto del siglo XXI asistimos a una de esas escasas transiciones entre grandes unidades del tiempo humano» (Calleja 2024, p. 307). Añadía que la principal de sus transformaciones «tal vez sea el cambio de posición del hombre ante un mundo al que tiene que poner a salvo, sobre todo de sí mismo, para seguir habitándolo» (Calleja 2024, p. 308).

Se refería en concreto a la crisis climática como un síntoma manifiesto de un cambio de época que afecta simultáneamente a nuestro modo de estar y de ser en el mundo. A través de él se nos estaría comprometiendo a pensar –y a construir– el sentido de un nuevo *cronotopo*, la unidad donde las categorías de tiempo y espacio articulan nuevas dimensiones de nuestra experiencia humana. A fin de cuentas, como dijo el teólogo ortodoxo Paul Evdokimov, el espacio y el tiempo «revelan el estado de salud de las cosas, su temperatura ontológica» (Evdokimov 1991, p. 131).

Quienes nos consideramos «conservadores» o «conservatistas», sin entrar ahora en polémicas conceptuales, estamos obligados a combatir los entusiasmos irresponsables de un futuro que adopte sin criterio todos los prefijos quinésicos que nuestra lengua parece poner a su alcance (poshumano, transhumano, metahumano, ultrahumano...). No obstante, tampoco deberíamos estar dispuestos a sucumbir a la tentación de un duelo que simplemente se afane por retardar la aceptación de una pérdida que sólo podrá regresar –*retornar*– bajo la sutura de la continuidad: una *philia* que se manifiesta en el *agapé* o en la *communio*.

Por ello, merece la pena detenerse un momento a reflexionar sobre el significado de los términos de nuestro título, en especial el del verbo, con toda la tensión de actividad que contiene el infinitivo.

«Sobreponer(se)» en su forma pronominal no añade o pone algo encima de otra cosa, como lo hace en su acepción transitiva. En la definición del DRAE, sobreponerse consiste en «dominar los impulsos del ánimo, hacerse superior a las adversidades o a los obstáculos que ofrece un negocio». Sinónimos suyos son reanimarse o recobrase. Podríamos llegar a decir que invita a cobrar el ánimo *de nuevo*.

222 Sobreponerse a un fin de época vendría a significar, en su versión más laxa, la necesidad de superar, de una manera no exenta de cierta melancolía, el cierre de un período. ¿Estamos ante un fin de época o ante el fin de una época? Si entendemos que hay que sobreponerse al segundo podremos estar inquietos, pero no por ello menos excitados. Se cerraría un paréntesis dentro de una ecuación histórica. Si se trata de afrontar el primero, la cuestión es más grave, porque la incertidumbre se acentúa ante la posibilidad de estar asistiendo una transformación de nuestra manera de ver y situarnos en el mundo, como hemos dicho hace un momento.

Tal gravedad no debería sacudir los cimientos de nuestra(s) esperanza(s), aunque en apariencia ponga a prueba cualquier esperanza. Como suelo decir: «No nos hagamos ninguna ilusión. Mantengamos toda la esperanza». No nos podemos permitir incurrir jamás en la desesperación. ¿Realmente lamentamos que se acabe una época? ¿O lo que nos incomoda es habitar este final de época? ¿Nos negamos a que se acabe y querríamos restaurarla sin los defectos que no nos hemos cansado de fustigar en ella? Es poco probable. ¿O queremos darla por zanjada, aunque temamos el riesgo definitivo de que nos arrastre consigo?

Sobreponerse a un fin de época no es ponerse por encima de ella ni reemplazarla ni, aunque fuera nuestro deseo, sobrepassarla. Tal vez quiera decir recobrar la fuerza que propulse un principio de época. No sólo resistirá, y hasta qué punto, las adversidades y los obstáculos de una forma de vida, sino que será capaz de reimaginar sus formas de vida, transformadas, no revolucionadas.

2. El retorno de lo sagrado y el desierto

En una época poscristiana el regreso de los relatos, de las costumbres, de la cosmovisión religiosa, de la existencia corre siempre el riesgo de una estetización de la experiencia religiosa. Pocos símbolos son tan potentes como el del Paraíso, pero ¿quién cree en la realidad de la *Jerusalén celeste* no como una imagen que puede orientar nuestros sentidos sino como una actualidad prefigurada, aunque sea enigmáticamente, en nuestras vidas?

Esta necesidad sentida de recobrar un orden *sagrado* requiere hoy un combate que podría parecer insensato. Es indudable que para alcanzar una vida feliz se requiere no sólo el ejercicio

224 sino también el hábito de la virtud que nos conduce a saber cómo comportarnos, máxime en una época como la nuestra dividida entre voluntades que chocan entre sí. Aun así, en coherencia con la doctrina de santo Tomás, sigue siendo pertinente el recordatorio de Romano Guardini. Debemos conceder la primacía del ser sobre la acción, del Logos sobre el Ethos, de la Verdad sobre el Bien, del Ver o el Conocer fundado en el Amor sobre el Obrar (Guardini 1946, pp. 193-195).

El retorno de lo sagrado no supone de suyo procurar una restauración de la metafísica como filosofía primera, ni tampoco se limita a redirigir la ética o incluso la moral como la vía privilegiada para asegurar la *vida buena*. Conviene poner de nuevo en primer término la escatología –es decir, no sólo una *teleología*, un discurso sobre una finalidad, sino un discurso sobre el fin que no se agota, que es un comienzo pleno y definitivo– como el fundamento de una profunda vida *religiosa*.

Aunque no sean sinónimos, entre *religioso* y *sagrado* existe una comunicación honda. Lo sagrado no se define por oposición a profano. Lo sagrado retiene y resiste la pulsión indiferenciada y caótica que, paradójicamente, pretende homogeneizar las dimensiones de espacio y de tiempo, reduciéndolas, como sucede con la Modernidad, a categorías mensurables, cuantitativas o

sencillamente extensas. Lo sagrado supone no un más allá, sino la marca simbólica de un límite, donde lo material es vivificado por un espíritu que lo abre a la significación. 225

Al fundar un mundo, lo sagrado se convierte en lo real por excelencia. Como remarca Mircea Eliade en su clásico *Lo sagrado y lo profano*:

El deseo del hombre religioso de vivir en lo sagrado equivale, de hecho, a su afán de situarse en la realidad objetiva, de no dejarse paralizar por la realidad sin fin de las experiencias puramente subjetivas, de vivir en un mundo real y eficiente y no en una ilusión (Eliade 1998, p. 26).

Sobreponerse a un fin de época representa así también un esfuerzo por liberarse de la ilusión formal de las experiencias puramente subjetivas, de no estar paralizado por el deseo del hombre irreligioso de *vivir en lo profano*, en lo artificial, en el mero constructo que podríamos modificar a nuestro gusto a cambio de no poder escapar de sus procedimientos a todos los niveles: desde el social y cultural hasta el ético y antropológico. Vivir solamente en lo profano equivaldría a *vivir en la mentira* e incluso *de la mentira*.

226 Pero no nos precipitemos. Decíamos que entre religioso y sagrado existe no una superposición, sino una continuidad que no las agota, antes bien las esponja, las expande. Como hemos citado, Eliade sostiene que el hombre religioso desea vivir *en* lo sagrado. Y lo sagrado sería *lo* real.

Ha sido frecuente unir la etimología de *religión* con la religación como relación, tal como hizo Zubiri al resaltar que «es la ligadura a la realidad en cuanto tal en su propio y estricto carácter de realidad». Aun en términos metafísicos, no sería su única acepción. En la *Summa* Santo Tomás resumía sus acepciones anteriores, paganas y cristianas, sean de Cicerón, Lactancio o San Agustín, con un corolario lapidario:

Ahora bien: sea que la religión [*religio*] se llame así por la repetida lectura [*frequenti lectione*], por la reelección [*iterata electione*] de lo que por negligencia hemos perdido o por la religación [*religacione*], lo cierto es que propiamente importa en orden a Dios. Pues a Él es a quien principalmente debemos ligarnos como a principio indeficiente, a Él debe tender sin cesar nuestra elección como a fin último, perdido por negligencia al pecar, y Él es también a quien nosotros debemos recuperar creyendo y atestiguando nuestra fe. (Santo Tomás 1994, p. 24)

¿Cómo o, mejor dicho, dónde y cuándo, en un fin de época, sobreponiéndonos a ella y no huyendo de ella, podremos estar en condiciones de llegar hasta Él? Permítanme recuperar una lectura de Macrobio, un autor pagano latino contemporáneo de San Agustín.

En el libro III de sus *Saturnalia* se propone explicar el sentido del adjetivo *religiosus* en Virgilio. Apoyándose en Servio Sulpicio, señala que su acepción procedería de *re-linquere*: la religión sería lo que está apartado de nosotros. Como apoyo cita los versos finales del encuentro de Eneas y Evandro en el Libro VIII de la *Eneida* (vv. 595-600). Virgilio lo habría sintetizado en un hexámetro y medio: *Est ingens gelidum lucus prope Caeritis amnem, / religione patrum late sacer*, es decir, literalmente: «Junto al río Cere hay un inmenso bosque gélido, / sagrado en abundancia [por doquier] según la religión de nuestros antepasados» (vv. 596-597). Macrobio concluía:

Esta situación hacía que aquel bosque sagrado estuviera absolutamente apartado del contacto con la gente. Y para mostrar que el lugar estaba aislado no solo por la dificultad de acceso, añadió también su carácter sagrado. (Macrobio 2010, p. 313)

228 Quisiera subrayar en esta exégesis unos valores asociados habitualmente con lo sagrado y lo religioso: fecundidad y fertilidad, tierra y agua siendo sus símbolos fundamentales: río y bosque, sagrado y religión, bajo la mirada de los padres.

¿Podemos confiar en sobreponernos a un fin de época refugiándonos en *lugares amenos* o idílicos? ¿No es nuestra experiencia la de la destrucción de un orden antiguo, la de habitar páramos y desiertos, deteniéndonos entre ruinas de instituciones cuyos planos nos parecen incluso equívocos?

Quizás sea el momento de contemplar el *desierto* –y esa querría ser, si no mi propuesta, sí mi sugerencia en esta ponencia–, en sus hondas resonancias simbólicas, desde Moisés, Elías y Juan el Bautista, no como un castigo sino como una llamada a la purificación y un tránsito hacia la libertad.

En los Evangelios sinópticos, el inicio de la vida pública de Jesús, tras el Bautismo, es puesto en suspenso durante cuarenta días, como la prefiguración de su victoria final. Los verbos empleados resultan iluminadores. Mateo y Lucas emplean la voz pasiva para indicar que Jesús «es conducido» al desierto bajo la acción del Espíritu (ἡγέτο en Lc 4,1, y

ἀνήχθη en Mt 4,1), mientras que Marcos prefiere resaltar en activa la fuerza que impulsa a Jesús (ἐκβάλλει en Mc 3,12). 229

Jesús ni se retira, ni se escapa, ni huye al desierto; ni mucho menos se refugia en él. En todo inhóspito, el desierto le plantea con crudeza y lucidez las tentaciones de *este mundo*. Habitualmente se las ha caracterizado como las del milagro u honor, la gloria y el poder, aunque, luciferinas, deberían calificarse de las tentaciones del espejismo, la vanidad y la sumisión. En el desierto el hombre se enfrenta radicalmente con lo que sucede en su interior.

Lo que importa es que al final el diablo «se apartó de él hasta el tiempo oportuno» (Lc 4,13) y «los ángeles se acercaron para servirle» (Mt. 4,11). Un lugar de muerte como el desierto –o como el jardín que rodeaba el sepulcro, según se desprende el Evangelio de Juan (Jn. 20,15)– se convierte en un lugar de vida donde se celebra por anticipado el banquete celeste. De donde se dispone a profanar la vida, el diablo finalmente debe «apartarse» hasta un tiempo oportuno tras el que, *de nuevo*, tendremos la ocasión de «acceder» a la morada «santa». Entre el desierto y la Jerusalén celeste hay un hilo que teje la espera de la Segunda Venida.

230 No otro ha sido el testimonio de la vida monástica en la tradición cristiana: irse al desierto para transformar la vida a imagen del Hombre Nuevo que es Cristo Resucitado. Pese a los nombres (Claraval y Fonte Fría, Vallbona o Poblet), los monasterios cistercienses fueron surgiendo en lugares de difícil acceso que sus habitantes quisieron transformar en su búsqueda de la patria celeste. Obraron *aquí* lo que esperaban alcanzar *allí*. Como ha dicho José Jiménez Lozano a propósito del modo de vida monacal:

No hay por qué interrumpir el trabajo o el descanso, porque son tan importantes como la oración; exactamente como las bodegas o graneros se construyen con tanto amor como las iglesias. [...] A estos hombres todo se les da por añadidura: huyen del mundo, rechazan sus valores y son los únicos verdaderos revolucionarios, además de enjugar las heridas y desastres que producen políticos y administradores, caudillos y señores, laicos o eclesiásticos. (Jiménez Lozano 2003, p. 120)

No estoy abogando por una restauración o por un retorno a la vida monástica bajo la forma de una *opción* determinada, como la denominada *opción benedictina* (Dreher, 2017).

Insisto en que quiero llamar la atención solamente sobre una luz, o tal vez sea sólo un resplandor, que puede orientar nuestra búsqueda «al fin de una época», no por otra razón sino porque responde a anhelos muy profundos del corazón humano que luego pueden concretarse de las más diversas maneras. 231

Recientemente, Mons. Erik Varden ha comentado uno de los apotegmas de los Padres del Desierto que mejor muestra esta intuición que quiero compartir con ustedes. Dice así: «A *abba* Antonio le fue revelado esto una vez en el desierto: “En la ciudad hay un hombre semejante a ti, de profesión médico, que da lo superfluo a los necesitados y todos los días canta el trisagio con los ángeles”» (*Apotegmas*, p. 303). Sería un mismo error, desde dos enfoques contrapuestos, preguntarse tanto para qué hacerse médico pudiendo ser monje, como si fuera un estado de vida más perfecto, como al revés, como si la mirada puesta *allí* se desentendiera de las realidades que nos rodean. Tanto el *abba* Antonio como el médico realizan la voluntad de Dios, de modo que, aun alejados, hacen comunidad y se consuelan mutuamente con sus trabajos. Louis Bouyer lo había dicho con claridad: «La vocación del monje no es otra que la vocación del bautizado, pero la vocación del bautizado llevado a un extremo de urgencia» (Bouyer 2008, p. 7).

232 El testimonio del «médico de profesión» sería hoy el de vivir también en el desierto de unas sociedades hiperconectadas y a la vez desligadas. Gracias a él puede ayudar a redescubrir un tiempo que Paul Evdokimov llamaba sagrado o litúrgico y que yo preferiría denominar escatológico, porque posee «el poder de *abrir el tiempo* a lo que permanece» (Evdokimov 1991, p. 137). Frente al tiempo profanado de la caída, que no dejaremos de soportar, el tiempo redimido nos encamina a una plenitud que está *más allá*, aunque no de nuestra condición humana. Por el contrario, nos devuelve a nuestro origen. En el desierto de nuestras caídas buscamos la restauración de nuestra semejanza paradisiaca manifestada ya en Cristo resucitado:

Si el tiempo sagrado responde a la nostalgia profunda de la eternidad, el espacio sagrado responde a la sed del Paraíso perdido; en esta superación de lo empírico operada por lo sagrado, el hombre reencontra parcialmente su destino primero y se dirige hacia su culminación (Evdokimov 1991, p. 146).

Desde este desierto, que nos pesa y que, sin embargo, debiera también aliviarnos, me gustaría en la parte final de esta intervención comentar cinco claves que ojalá puedan servir de guía provisional para sobreponernos a un fin de época, sin desecharla y sin quedar atrapados en él.

La vida monástica no es un ideal, sino una forma de vida que deberíamos agradecer como un consuelo y como una orientación en nuestras vidas. No se trata de vivir según una vocación que no se ha recibido, ni tampoco de admirarla como ajena a nuestra realidad, sino de dejarse enseñar por ella. Como Bouyer intentó describir, el objeto último de la vida monástica no es ni alcanzar la contemplación, ni practicar la penitencia, ni celebrar perfectamente la liturgia, ni buscar la sabiduría, ni ejercer el apostolado en un sentido particular: «Lo que busca el monje, si de verdad es monje, no puede ser una cosa: es Uno [...]: Dios, he ahí todo el monaquismo» (Bouyer 2008, pp. 19-20).

Bajo los consejos que surgen de una experiencia compartida, tal vez así podamos afrontar mejor, desde nuestras propias situaciones, los desafíos que la existencia actual nos plantean.

Dos son las más grandes tentaciones «ontológicas» sobre las que la tradición judeocristiana no deja de advertir: la gnosis y la idolatría.

Con *gnosis* no cabe referirse solamente al conocimiento y a la experiencia intuitiva e inmediata de Dios, lo cual en sí mismo es bueno y saludable. La inclinación gnóstica y la voluntad moralista asedian tanto la vida monacal como hoy, sobre todo, las más dominadas por los espejismos de la tecnología.

Quien huyese del mundo, ¿se encerraría realmente tras las paredes de un monasterio para lograr una salvación intimista, a cubierto de los engaños de una realidad impura y maligna? ¿No es menos cierto que quienes creen conocer las claves para interpretar el mundo, se apartan de él con la ilusión de que, con unos pocos escogidos –los *perfectos*– pueden manejarlo a su gusto y provecho, aun incluso con excusas filantrópicas? A los *perfectos* todo les estaría permitido, porque los criterios con que se juzgan están por encima de los parámetros de comportamiento que cargan sobre la gente común.

¿De qué serviría refugiarse en una ermita, mientras el mundo espera su transformación definitiva? Ciertamente. ¿De qué sirve ser un visionario, si el mundo que contribuyes a crear se vuelve inhabitable? ¿No busca acaso el monje ser el icono de Cristo? Frente a la tentación de volverse como dioses, es decir, como rivales de Dios que divinizan sus obras para profanar la creación divina, la llamada del desierto invita a deshacer los espejismos de cualquier tipo, en especial los que ven en la mera inmediatez los únicos beneficios reales que deberían tomarse en cuenta.

Como señaló Marie-Madeleine Davy, «el lugar de la elección donde el amor y el conocimiento se hermanan [...] se llama desierto» (Davy 1983, p. 16): «¡Quién podría hablar y precisar lo que se ve sin visión, lo que se entiende sin voz! El oído se abre al silencio y la mirada se sumerge en él mientras las imágenes y los símbolos se retiran para hacer sitio al surgimiento de la Realidad pura. En ese instante, el mutismo nace del asombro» (p. 17). Esta actitud, filosófica en su raíz, reúne en la belleza la manifestación de la verdad y el bien. La justicia y la misericordia, cuyos fundamentos ha sido revelados en la historia, conducen a la plenitud la creación desde su origen, tal como se recuerda también en las laudes del Oficio de los viernes de la I Semana, justo tras entonar el *Miserere, Domine* (Sal. 50):

Así dice el Señor, creador del cielo | –él es Dios–, | él modeló la tierra, | la fabricó y la afianzó, | no la creó vacía, | sino que la formó habitable: | «Yo soy el Señor, y no hay otro». No te hablé a escondidas, | en un país tenebroso, | no dije a la stirpe de Jacob: | «Buscadme en el vacío». | Yo soy el Señor que pronuncia sentencia | y declara lo que es justo (Is. 45,18-19).

3.2. Por la Regla: Obediencia y Humildad

De tomarse en serio la Regla de san Benito, tres son los principios de la vida monacal: la humildad, la obediencia y el silencio. Y una su manifestación: la hospitalidad. A tres pecados capitales debe enfrentarse, pues: la soberbia, la envidia y la acedia; esto es ponerse por encima de los demás, entristecerse de no lograrlo y desperdiciar la unidad interior. ¿Quién si no el monje es capaz de entender y acompañar los deseos más arrebatadores del corazón humano? Profundiza, mediante la compunción, en el dominio de sí, sabiendo que nada debe hacerse por ostentación y que es preciso no juzgar a nadie. No importa el motivo, el ser humano está llamado a una libertad absoluta que sólo obtiene mediante la renuncia de sí y la apertura al prójimo.

El ponerse a la escucha, propio de la obediencia, no significa estar encajado en un código positivo que se justifica ideológicamente con la ley natural. La norma no se funda en las excepciones. Las excepciones encuentran el respeto de la norma, sin que ellas mismas deban ser normativizadas. No es la norma la que garantiza la vida, sino que la vida encuentra su cauce humano en la norma. La norma es, más bien, forma. Como ha querido interpretar Giorgio Agamben la novedad de la *regula et vita* franciscana, «la forma no es una norma impuesta a la vida, sino un vivir que en la secuela de la vida de Cristo se da y se hace forma» (Agamben 2014, p. 151).

3.3. Filiación y descendencia

Toda forma de vida intenta prolongarse de manera natural. No se conforma con persistir ni con sobrevivir. Desea pervivir. Por ello, se articula en una unión que desea compartir los mismos fines. No se siente atrapada por el pasado, sino impulsada por él. No sólo reconoce como imposible, sino como contrario a su esencia retenerlo. Ser hijo consiste en aprender a separarse; la paternidad en dejar partir. Esa es la base simbólica de la creatividad humana. Ulises regresa a su hogar. Eneas sale a (re)fundarlo.

238 Entremedias se encuentra la aventura que nos conduce a un puerto seguro en medio de indeterminables inseguridades. El presente no está desconectado de la sabiduría que la experiencia va dejando grabada en nuestro cuerpo individual y colectivo. Por ello, el dinamismo del presente obedece el pasado con la mirada puesta en el futuro: consumación de sus esperanzas, el éxito o el fracaso no se mide solamente por la consecución de resultados, sino por la posibilidad misma de realizar el futuro de nuestro pasado, sin cerrarlo, sin concluirlo, para llegar a convertirnos en fuente pasada de nuevos futuros.

3.4. Desierto y Hospitalidad

Cada desierto reproduce a tientas el plano de Getsemaní. Quienes acuden de visita a él se sorprenden de la falta de ejemplaridad de sus moradores, siempre a punto de abandonarlo y de huir, mientras, a la vez, perseveran custodiando el cáliz de la voluntad divina que recoge las espesas gotas de sangre que caen de sus frentes. Son las familias sensatamente imperfectas que tanto elogia Gregorio Luri.

¿Qué Getsemaní más amenazado y menos prescindible hoy que la familia? La casa de Nazaret, símbolo modélico

y modelador de una sociedad cristiana y aun poscristiana, puede adaptar el plano del monasterio frente al alcance cada vez más anticristiano de un orden que, por necesidad, está preparado para proscribir, directa o indirectamente, cualquier legitimidad previa a su voluntad de poder. 239

Ampliado el concepto familiar hasta cualquier extremo legible, que ha usurpado su contenido por la conquista imparable, transparente, de cualquier emoción y afecto que crea la ilusión que nombra y que condena la realidad que la limita, permanece escondida en su germen, siempre lista para ser instituida. La familia se convierte así en un modelo de comunidad que ni agota ésta ni se superpone a ella. Garantiza y educa el ejercicio de la intimidad. Practica una pedagogía de la apertura sin dejar de velar por la irreductible singularidad y dignidad de sus miembros.

Exhausta de tan continua actividad, nuestra sociedad busca un lugar de hospitalidad que la reconecte con una tradición de la que ha desertado y cuyo funcionamiento ha dejado de serle familiar. Sigue manipulándola, pero le aterra comprobar que, como en una metamorfosis clásica, está cristalizando en un objeto inanimado no por ello menos misterioso y activo. Inquieta, quisiera reapropiarse de sus energías

240 –soledad, silencio, contemplación– a fin de ponerlas al servicio desvinculado de un modelo no tanto individualista cuanto de un reciclaje consumista.

3.5. Gramática y Escatología

A fin de cuentas, el monasterio es un concepto irreductible a una mentalidad moderna. El monacato no equivale a piedad, pero la piedad sigue siendo monacal. Dado que hemos desencantado la realidad, el hechizo pagano de nuestros símbolos ha regresado con más violencia. ¿Por qué, pues, no podríamos combinarlos en nuestra atormentada subjetividad con la pacífica idea de un espacio cuya tensión escatológica se disuelva en la satisfacción inmanente de una *epimeleia* psicológica y emocional?

El espacio físico y espiritual que alza el monasterio contiene en sí una poderosa paradoja que no puede ser fácilmente sometida a la alquimia de los oxímoros modernos. No se trata de vivir en el desierto y estar en la plaza. La exigencia de un nuevo monasterio reclama vivir el desierto en medio de la plaza. Es una vocación anónima a (dejar) obrar la redención del mundo en medio de su desesperada condenación.

Aunque sea un tópico, debe enfatizarse el ejemplo de que en los monasterios medievales se había conservado, con todas sus limitaciones, durante cinco siglos la cultura de Occidente: la literatura latina y las enseñanzas de los Padres de Oriente y de Occidente. Todos los esfuerzos de conservar el patrimonio cultural y espiritual de Occidente, a través por ejemplo de los programas de grandes libros, actualizan esa voluntad no sólo de conservar sino de acrecer la búsqueda de la verdad y el bien con el alimento de la belleza.

En la *sancta simplicitas* de los escritores monásticos, tal como explicaba Jean Leclercq y que es quizás el arte más difícil de vivir, es posible vislumbrar cómo sólo la escatología es capaz de tensar la gramática del ser. En ella se cumple la manifestación de la gloria divina: «La belleza, última palabra a la que puede llegar el intelecto reflexivo, ya que es la aureola de resplandor imborrable que rodea la estrella de la verdad y del bien y su indisociable unión» (Von Balthasar 1992, p. 22) Tras ella se abrazan y se persiguen en puntos de fuga hacia la santidad inaccesible de Dios que sigue manifestándose en las letras de un deseo insaciable. En la liturgia de su lectura atenta y humilde se vislumbra así el orden –el Logos– de la nueva Creación:

La fe y la literatura, lejos de saciar al cristiano, estimulan su sed de Dios, su deseo escatológico. La función de la gramática consiste en crear en él una exigencia de belleza integral; la de la escatología indicar la dirección que hay que mirar para que quede satisfecha. Es un libro que el dedo de Dios escribe en el corazón de cada monje; ningún otro lo suplirá (Leclercq 2009, pp. 323-324).

4. Despedida y bienvenida

Cuando intento explicar a mis alumnos qué me impresiona más de la *Divina Comedia*, suelo resaltar que el viaje de Dante no es uniforme ni progresa linealmente. No sale de la oscuridad de una caverna con destino a la luz del cielo. Al contrario, inicia su camino descendiendo por círculos al abismo sin fondo de nuestra condición caída. Al llegar al fin hasta el espantoso centro donde reside Satanás, aun aterrados ambos, Dante debe confiar en el salto de la fe y de las letras que le propone Virgilio.

A fin de poder mantener la esperanza, es precisa entregar la voluntad a la fe que entiende y, sobre todo, cree. Cuando todo parece llegar a su fin, comienza la nueva etapa de un itinerario que al menos los cristianos deberíamos saber definitivo, pese a todas las incertidumbres. Nos sobreponemos siempre a un fin de época al fin. Por ello también ahora deberíamos escuchar, obedientes y confiados, la orden del maestro de Dante:

«Levanta», dijo el guía, «y ponte en pie:
la vía es larga y áspero el camino
y el sol en media tercia ya se ve».
(*Inf.* xxxiv, 94-96).

AGAMBEN, Giorgio (2014). *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*. Trads. F. Costa y M. T. D'Meza. Valencia: Pre-Textos.

ALIGHIERI, Dante (2004). *Comedia. Infierno*. Trad. Á. Crespo. Barcelona: Seix Barral.

BOUYER, Louis (2008). *Le sens de la vie monastique*. Paris: Éditions du Cerf.

Apotegmas de los Padres del Desierto (2017). Trad. D. González Gude. Madrid: BAC.

CALLEJA, Ricardo (coord.). *Ubi sunt? Intelectuales cristianos: ¿Dónde están? ¿Qué aportan? ¿Cómo intervienen?* Madrid: Ediciones Cristiandad.

DREHER, Rod (2018). *La opción benedictina*. Trad. C. del Val. Madrid: Ediciones Encuentro.

DAVY, Marie-Madeleine (1983). *Le désert intérieur*. Paris: Albin Michel.

ELIADE, Mircea (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Trads. AAVV. Barcelona: Paidós.

EVDOKIMOV, Paul (1991). *El arte del icono. Teología de la belleza*. Trad. 245
L. García Gámiz. Madrid: Publicaciones Claretianas.

GUARDINI, Romano (1946). *El espíritu de la liturgia*. Trad. F. García.
Barcelona: Araluce.

JIMÉNEZ LOZANO, José (2003). *Guía espiritual de Castilla*. Valladolid.
Ámbito Ediciones.

LECLERCQ, Jean (2009). *El amor a las letras y el deseo de Dios*. Trads. A.
M. Aguado y A. M. Masoliver. Salamanca: Ediciones Sígueme.

MACROBIO (2010). *Saturnales*. Trad. F. Navarro Antolín. Madrid: Edi-
torial Gredos.

SAN BENITO (2000). *La Regla de San Benito*. Trad. I. Aranguren. Madrid: BAC.

SANTO TOMÁS DE AQUINO (1994). *Suma de Teología, IV, Parte II-II(b)*.
Trads. AAVV. Madrid: BAC.

VON BALTHASAR, Hans Urs (1992). *Gloria. Una estética teológica*. 1. *La
percepción de la forma*. Trad. E. Saura. Madrid: Ediciones Encuentro.

VIRGILIO (1997). *Eneida*. Trad. J. de Echave-Sustaeta. Madrid: Editorial
Gredos.

Contacto

CEU-CEFAS | Centro de Estudios, Formación y Análisis Social

Calle Tutor, 35 | 28008 Madrid | España

Teléfono: (+34) 91 514 05 77

cefas@ceu.es

